Die
Religion
innerhalb der Grenzen
der bloßen Vernunft.

Vorgeſtellt

Phil. 796

von

Immanuel Kant.

BIBL. UNIVERS. LIPS.
EX
DONO
UCKERMANN

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius.
1793.

SR 6112

Universitäts-Bibliothek • Leipzig •

Vorrede.

Die Moral, ſo fern ſie auf dem Begriffe des Menſchen, als eines freyen, eben darum aber auch ſich ſelbſt durch ſeine Vernunft an unbedingte Geſetze bindenden Weſens, gegründet iſt, bedarf weder der Idee eines andern Weſens über ihm, um ſeine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Geſetzes ſelbſt, um ſie zu beobachten. Wenigſtens iſt es ſeine eigene Schuld, wenn ſich ein ſolches Bedürfniß an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts anders abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm ſelbſt und ſeiner Freyheit entſpringt, keinen Erſatz für den Mangel ſeiner Moralität abgiebt. — Sie bedarf alſo zum Behuf ihrer ſelbſt (ſowol objectiv, was das Wollen, als ſubjectiv, was das Können betrifft) keinesweges der Religion, sondern, vermöge der reinen praktiſchen Vernunft, iſt ſie ſich ſelbſt genug. — Denn da ihre Geſetze durch die bloße Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit der darnach zu nehmenden Maximen, als oberſter (ſelbſt unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden; ſo bedarf ſie überhaupt gar keines materialen Beſtimmungsgrundes der freyen Willkühr *), das iſt kei-

---

*) Diejenigen, denen der bloß formale Beſtimmungsgrund (der Geſetzlichkeit) überhaupt, im Begriff der Pflicht zum Beſtimmungsgrunde nicht gnügen will, geſtehen dann doch, daß dieſer nicht in der auf eigenes Wohlbehagen gerichteten Selbſtliebe angetroffen werden könne. Da bleiben aber alsdann nur zwey Beſtimmungsgründe übrig, einer, der rational iſt, nämlich eigene Vollkommenheit, und ein anderer, der empiriſch iſt, fremde Glückſeligkeit. — Wenn ſie nun unter der erſtern nicht ſchon die moraliſche, die nur eine einzige ſeyn kann, verſtehen, (nämlich einen dem Geſetze unbedingt gehorchenden Willen), wobey ſie aber im Zirkel erklären würden, ſo müßten ſie die Naturvollkommenheit des Menſchen, ſofern ſie einer Erhöhung fähig iſt, und deren es viel geben kann, (als Geſchicklichkeit in Künſten und Wiſſenſchaften, Geſchmack, Gewandtheit des Körpers u. d. g.) meynen. Dieß iſt aber jederzeit nur bedingter Weiſe gut, das iſt, nur unter der Bedingung, daß ihr Gebrauch dem moraliſchen Geſetze (welches allein unbedingt gebietet), nicht widerſtreite; alſo kann ſie, zum Zweck gemacht, nicht Princip der Pflichtbegriffe ſeyn. Eben daſſelbe gilt auch von dem auf Glückſeligkeit anderer Menſchen gerichtetem Zwecke. Denn

keines Zwecks, weder um was Pflicht ſey, zu erkennen, noch dazu, daß ſie ausgeübt werde, anzutreiben: ſondern ſie kann gar wohl und ſoll, wenn es auf Pflicht ankömmt, von allen Zwecken abſtrahiren. So bedarf es zum Beyſpiel, um zu wiſſen: ob ich vor Gericht in meinem Zeugniſſe wahrhaft, oder bey Abforderung eines mir anvertrauten fremden Guts treu ſeyn ſoll (oder auch kann), gar nicht der Nachfrage nach einem Zweck, den ich mir, bey meiner Erklärung, zu bewirken etwa vorſetzen möchte, denn das iſt gleichviel, was für einer es ſey; vielmehr iſt der, welcher, indem ihm ſein Geſtändniß rechtmäßig abgefordert wird, noch nöthig findet, ſich nach irgend einem Zwecke umzuſehen, hierin ſchon ein Nichtswürdiger.

Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorſtellung bedarf, die vor der Wil-

---

Denn eine Handlung muß zuvor an ſich ſelbſt nach dem moraliſchen Geſetze abgewogen werden, ehe ſie auf die Glückſeligkeit anderer gerichtet wird. Dieſer ihre Beförderung iſt alſo nur bedingter Weiſe Pflicht, und kann nicht zum oberſten Princip moraliſcher Maximen dienen.

lensbeſtimmung vorhergehen müßte, ſo kann es doch wohl ſeyn, daß ſie zu einem dergleichen in nothwendiger Beziehung ſtehe, nämlich, nicht als auf den Grund, ſondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden. — Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbeſtimmung im Menſchen ſtatt finden, weil ſie nicht ohne alle Würkung ſeyn kann, deren Vorſtellung, wenn gleich nicht als Beſtimmungsgrund der Willkühr und als ein in der Abſicht vorhergehender Zweck, doch, als Folge von ihrer Beſtimmung durchs Geſetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können, (finis in conſequentiam veniens), ohne welchen eine Willkühr, die ſich keinen, weder objektiv noch ſubjektiv beſtimmten Gegenſtand, (den ſie hat, oder haben ſollte), zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie ſie, aber nicht wohin ſie zu wirken habe, angewieſen, ſich ſelbſt nicht Gnüge thun kann. So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, ſondern das Geſetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freyheit überhaupt enthält, iſt ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck

hervor-

hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig ſeyn, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus dieſem unſerm Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, geſetzt auch, wir hätten dieſes nicht völlig in unſerer Gewalt, doch als auf einen Zweck unſer Thun und Laſſen richten könnten, um damit wenigſtens zuſammen zu ſtimmen. So iſt es zwar nur eine Idee von einem Objekte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir ſie haben ſollen, (die Pflicht) und zugleich alles damit zuſammenſtimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben, (die jener ihrer Beobachtung angemeßnen Glückſeligkeit) zuſammen vereinigt in ſich enthält, das iſt, die Idee eines höchſten Guts in der Welt, zu deſſen Möglichkeit wir ein höheres, moraliſches, heiligſtes und allvermögendes Weſen annehmen müßten, das allein beide Elemente deſſelben vereinigen kann; aber dieſe Idee iſt (praktiſch betrachtet) doch nicht leer; weil ſie unſerm natürlichen Bedürfniſſe zu allem unſern Thun und Laſſen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken abhilft, welches ſonſt ein Hinderniß der moraliſchen Entſchlieſſung ſeyn würde. Aber, was hier das Vornehmſte iſt, dieſe Idee geht aus der Moral hervor, und iſt nicht die Grundlage derſelben; ein Zweck, welchen ſich zu machen, ſchon ſittliche Grundſätze vorausſetzt. Es kann alſo der Moral nicht gleichgültig ſeyn, ob ſie ſich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge (wozu zuſammen zu ſtimmen, zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen einen beſondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke verſchafft), mache, oder nicht; weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freyheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objektiv praktiſche Realität verſchaffe werden kann. Setzt einen Menſchen, der das moraliſche Geſetz verehrt und ſich den Gedanken beyfallen läßt, (welches er ſchwerlich vermeiden kann), welche Welt er wohl durch die praktiſche Vernunft geleitet erſchaffen würde, wenn es in ſeinem Vermögen wäre, und zwar ſo, daß er ſich ſelbſt als Glied in dieſelbe hineinſetzte, ſo würde er ſie nicht allein gerade ſo wählen, als es jene moraliſche Idee vom höchſten Gut mit ſich bringt, wenn ihm

ihm blos die Wahl überlaſſen wäre, ſondern er würde auch wollen, daß eine Welt überhaupt exiſtire, weil das moraliſche Geſetz will, daß das höchſte durch uns mögliche Gut bewirkt werde, ob er ſich gleich nach dieſer Idee ſelbſt in Gefahr ſieht, für ſeine Perſon an Glückſeligkeit ſehr einzubüßen, weil es möglich iſt, daß er vielleicht der Forderung der letztern, welche die Vernunft zur Bedingung macht, nicht adäquat ſeyn dürfte; mithin würde er dieſes ganz partheylos, gleich als von einem Fremden gefället, doch zugleich für das Seine anzuerkennen, ſich durch die Vernunft genöthigt fühlen, wodurch der Menſch das in ihm moraliſch gewürkte Bedürfniß beweißt, zu ſeinen Pflichten ſich noch einen Endzweck, als den Erfolg derſelben, zu denken.

Moral alſo führt unumgänglich zur Religion, wodurch ſie ſich zur Idee eines machthabenden moraliſchen Geſetzgebers außer dem Menſchen erweitert *), in deſſen Willen dasjenige Endzweck (der

---

*) Der Satz: es iſt ein Gott, mithin es iſt ein höchſtes Gut in der Welt, wenn er (als Glaubensſatz) blos aus der Moral hervorgehen ſoll, iſt ein ſynthetiſcher a priori, der,

Weltſchöpfung iſt, was zugleich der Endzweck des Menſchen ſeyn kann und ſoll.

* * *

Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Geſetzes einen Gegenſtand der größten Achtung erkennt, ſo

ob er gleich nur in praktiſcher Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält, (und der keiner Materie der Willkühr, ſondern blos formale Geſetze derſelben vorausſetzt), hinausgeht, und aus dieſer alſo analytiſch nicht entwickelt werden kann. Wie iſt aber ein ſolcher Satz a priori möglich? – Das Zuſammenſtimmen mit der bloßen Idee eines moraliſchen Geſetzgebers aller Menſchen iſt zwar mit dem moraliſchen Begriffe von Pflicht überhaupt identiſch, und ſofern wäre der Satz, der dieſe Zuſammenſtimmung gebietet, analytiſch. Aber die Annehmung ſeines Daſeyns ſagt mehr, als die bloße Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes. Den Schlüſſel zur Auflöſung dieſer Aufgabe, ſoviel ich davon einzuſehen glaube, kann ich hier nur anzeigen, ohne ſie auszuführen.

Zweck iſt iederzeit der Gegenſtand einer Zuneigung, das iſt, einer unmittelbaren Begierde zum Beſitz einer Sache, vermittelſt ſeiner Handlung; ſo wie das Geſetz (das praktiſch gebietet), ein Gegenſtand der Achtung iſt. Ein objektiver Zweck (d. i. derjenige, den wir haben ſollen), iſt der, welcher uns von der bloßen Vernunft als ein ſolcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche Bedingung, und zugleich zureichende aller übriſo ſtellt ſie auf der Stufe der Religion an der höchſten, jene Geſetze vollziehenden Urſache einen Gegenſtand der Anbetung vor, und erſcheint in ihrer Majeſtät. Aber alles, auch das Erhabenſte, ver-

---

übrigen enthält, iſt der Endzweck. Eigene Glückſeligkeit iſt der ſubjektive Endzweck vernünftiger Weltweſen, (den jedes derſelben vermöge ſeiner von ſinnlichen Gegenſtänden abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre, zu ſagen: daß man ihn haben ſolle), und alle praktiſche Sätze, die dieſen Endzweck zum Grunde haben, ſind ſynthetiſch aber zugleich empiriſch. Daß aber jedermann ſich das höchſte, in der Welt mögliche Gut, zum Endzwecke machen ſolle, iſt ein ſynthetiſcher praktiſcher Satz a priori, und zwar ein objektivpraktiſcher durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz iſt, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht, und eine Folge derſelben (einen Effekt) hinzuthut, der in den moraliſchen Geſetzen nicht enthalten iſt, und daraus alſo analytiſch nicht entwickelt werden kann. Dieſe nämlich gebieten ſchlechthin, es mag auch der Erfolg derſelben ſeyn, welcher er wolle, ja ſie nöthigen ſogar davon gänzlich zu abſtrahiren, wenn es auf eine beſondre Handlung ankömmt, und machen dadurch die Pflicht zum Gegenſtande der größten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung derſelben und die Triebfeder zur Erfüllung unſrer Pflicht ausmachen müßte. Alle Menſchen könnten hieran auch genug haben, wenn ſie (wie ſie ſollten), ſich blos an die Vorſchrift der reinen Vernunft im Geſetz hielten. Was brauchen ſie den Ausgang ihres moraliſchen Thuns und Laſſens zu wiſſen, den der Weltlauf herbeyführen wird? Für ſie iſts genug, daß ſie ihre Pflicht thun: es mag nun auch verkleinert ſich unter den Händen der Menſchen, wenn ſie die Idee deſſelben zu ihrem Gebrauch verwenden. Was nur ſofern wahrhaftig verehrt werden kann, als die Achtung dafür frey iſt, wird

genöthigt,

---

auch mit dem irdiſchen Leben alles aus ſeyn, und wohl gar ſelbſt in dieſem, Glückſeligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zuſammentreffen. Nun iſts aber eine von den unvermeidlichen Einſchränkungen des Menſchen und ſeines (vielleicht auch aller andern Weltweſen) praktiſchen Vernunftvermögens, ſich bey allen Handlungen nach dem Erfolg aus denſelben umzuſehen, um in dieſem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Abſicht beweiſen könnte, welcher in der Ausübung (nexu effectivo) zwar das lezte, in der Vorſtellung aber und der Abſicht (nexu finali) das erſte iſt. An dieſem Zwecke nun, wenn er gleich durch die bloße Vernunft ihm vorgelegt wird, ſucht der Menſch etwas, was er lieben kann; das Geſetz, alſo, was ihm blos Achtung einflößt, ob es zwar jenes als Bedürfniß nicht anerkennt, erweitert ſich doch zum Behuf deſſelben zu Aufnehmung des moraliſchen Endzwecks der Vernunft unter ſeine Beſtimmungsgründe, das iſt der Satz: mache das höchſte in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck; iſt ein ſynthetiſcher Satz a priori, der durch das moraliſche Geſetz ſelber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktiſche Vernunft ſich über das Leztere erweitert, welches dadurch möglich iſt, daß jenes auf die Natureigenſchaft des Menſchen, ſich zu allen Handlungen noch außer dem Geſetz noch einen Zweck denken zu müſſen, bezogen wird, (welche Eigenſchaft deſſelben ihn zum Gegenſtande der Erfahrung macht) und iſt (gleichwie die theoretiſchen und dabey ſynthetiſchen Sätze a priori) nur dadurch mög-

lich

genöthigt, ſich nach ſolchen Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgeſetze Anſehen verſchaffen kann, und was ſich von ſelbſt der öffentlichen Kritik jedes Menſchen bloſsſtellt, das muß ſich einer Kritik, die Gewalt hat, d. i. einer Cenſur unterwerfen.

Indeſſen, da das Gebot: gehorche der Obrigkeit! doch auch moraliſch iſt, und die Beobachtung deſſelben, wie die von allen Pflichten, zur Religion gezogen werden kann, ſo geziemt einer Abhandlung, welche dem beſtimmten Begriffe der letztern gewidmet iſt, ſelbſt ein Beyſpiel dieſes Gehorſams abzu-

---

lich, daß er das Princip a priori der Erkenntniß der Beſtimmungsgründe einer freyen Willkühr in der Erfahrung überhaupt enthält, ſofern dieſe, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit, als Kauſalität in der Welt, objektive, obgleich nur praktiſche Realität verſchafft. -- Wenn nun aber die ſtrengſte Beobachtung der moraliſchen Geſetze als Urſache der Herbeyführung des höchſten Guts (als Zwecks) gedacht werden ſoll: ſo muß, weil das Menſchenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückſeligkeit in der Welt einſtimmig mit der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, zu bewirken, ein allvermögendes moraliſches Weſen als Weltherrſcher angenommen werden, unter deſſen Vorſorge dieſes geſchieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion.

abzugeben, der aber nicht durch die Achtſamkeit blos auf das Geſetz einer einzigen Anordnung im Staat, und blind in Anſehung jeder andern, ſondern nur durch vereinigte Achtung für alle vereinigt bewieſen werden kann. Nun kann der Bücherrichtende Theolog entweder als ein ſolcher angeſtellt ſeyn, der blos für das Heil der Seelen, oder auch als ein ſolcher, der zugleich für das Heil der Wiſſenſchaften Sorge zu tragen hat; der erſte Richter blos als Geiſtlicher, der zweyte zugleich als Gelehrter. Dem letztern als Gliede einer öffentlichen Anſtalt, der (unter dem Namen einer Univerſität) alle Wiſſenſchaften zur Cultur und zur Verwahrung gegen Beeinträchtigungen anvertraut ſind, liegt es ob, die Anmaßungen des erſtern auf die Bedingung einzuſchränken, daß ſeine Cenſur keine Zerſtörung im Felde der Wiſſenſchaften anrichte, und wenn beide bibliſche Theologen ſind, ſo wird dem letztern als Univerſitätsgliede von derjenigen Fakultät, welcher dieſe Theologie abzuhandeln aufgetragen worden, die Obercenſur zukommen; weil, was die erſte Angelegenheit (das Heil der Seelen) betrifft, beide einerley Auftrag haben;

was

was aber die zweyte (das Heil der Wiſſenſchaften) anlangt, der Theolog als Univerſitätsgelehrter noch eine beſondere Function zu verwalten hat. Geht man von dieſer Regel ab, ſo muß es endlich dahin kommen, wo es ſchon ſonſt (zum Beyſpiel zur Zeit des Galileo) geweſen iſt, nämlich daß der bibliſche Theolog, um den Stolz der Wiſſenſchaften zu demüthigen und ſich ſelbſt die Bemühung mit denſelben zu erſparen, wohl gar in die Aſtronomie, oder andere Wiſſenſchaften z. B. die alte Erdgeſchichte Einbrüche wagen, und wie diejenigen Völker, die in ſich ſelbſt entweder nicht Vermögen, oder auch nicht Ernſt genug finden, ſich gegen beſorgliche Angriffe zu vertheidigen, alles um ſich her in Wüſteney verwandeln, alle Verſuche des menſchlichen Verſtandes in Beſchlag nehmen dürfte.

Es ſteht aber der bibliſchen Theologie im Felde der Wiſſenſchaften eine philoſophiſche Theologie gegenüber, die das anvertraute Gut einer andern Fakultät iſt. Dieſe, wenn ſie nur innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt, und

zur

zur Beſtätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geſchichte, Sprachen, Bücher aller Völker, ſelbſt die Bibel benutzt, aber nur für ſich; ohne dieſe Sätze in die bibliſche Theologie hineinzutragen, und dieſer ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geiſtliche privilegirt iſt, abändern zu wollen, muß volle Freyheit haben, ſich, ſo weit, als ihre Wiſſenſchaft reicht, auszubreiten; und obgleich, wenn ausgemacht iſt, daß der erſte wirklich ſeine Grenze überſchritten, und in die bibliſche Theologie Eingriffe gethan habe, dem Theologen (blos als Geiſtlichen betrachtet) das Recht der Cenſur nicht beſtritten werden kann, ſo kann doch, ſobald jenes noch bezweifelt wird, und alſo die Frage eintritt: ob jenes durch eine Schrift, oder einen andern öffentlichen Vortrag des Philoſophen geſchehen ſey, nur dem bibliſchen Theologen, als Gliede ſeiner Fakultät, die Obercenſur zuſtehen, weil dieſer auch, das zweyte Intereſſe des gemeinen Weſens, nämlich den Flor der Wiſſenſchaften zu beſorgen angewieſen, und eben ſo gültig als der erſtere angeſtellt worden iſt.

Und

Und zwar ſteht in ſolchem Falle dieſer Fakultät, nicht der philoſophiſchen, die erſte Cenſur zu; weil jene allein für gewiſſe Lehren privilegirt iſt, dieſe aber mit den ihrigen ein offnes freyes Verkehr treibt, daher nur jene darüber Beſchwerde führen kann, daß ihrem ausſchließlichen Rechte Abbruch geſchehe. Ein Zweifel wegen des Eingriffs aber iſt, ungeachtet der Annäherung beyder ſämmtlicher Lehren zu einander, und der Beſorgniß des Ueberſchreitens der Grenzen von Seiten der philoſophiſchen Theologie, leicht zu verhüten, wenn man nur erwägt, daß dieſer Unfug nicht dadurch geſchieht, daß der Philoſoph von der bibliſchen Theologie etwas entlehnt, um es zu ſeiner Abſicht zu brauchen, (denn die letztere wird ſelbſt nicht in Abrede ſeyn wollen, daß ſie nicht vieles, was ihr mit den Lehren der bloßen Vernunft gemein iſt, überdem auch manches zur Geſchichtskunde oder Sprachgelehrſamkeit und für deren Cenſur Gehöriges enthalte); geſetzt auch, er brauche das, was er aus ihr borgt, in einer der bloßen Vernunft angemeſſenen, der letztern aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung; ſondern nur ſofern er in dieſe etwas hineinträgt, und ſie dadurch auf andere Zwecke richten will, als es dieſer ihre Einrichtung verſtattet. — So kann man z. B. nicht ſagen, daß der Lehrer des Naturrechts, der manche klaſſiſche Ausdrücke und Formeln für ſeine philoſophiſche Rechtslehre aus dem Codex der römiſchen entlehnt, in dieſe einen Eingriff thue, wenn er ſich derſelben, wie oft geſchieht, auch nicht genau in demſelben Sinn bedient, in welchem ſie nach den Auslegern des letztern, zu nehmen ſeyn möchten, wofern er nur nicht will, die eigentlichen Juriſten oder gar Gerichtshöfe ſollten ſie auch ſo brauchen. Denn, wäre das nicht zu ſeiner Befugniß gehörig, ſo könnte man auch umgekehrt den bibliſchen Theologen, oder den ſtatutariſchen Juriſten beſchuldigen, ſie thäten unzählige Eingriffe in das Eigenthum der Philoſophie, weil beide, da ſie der Vernunft, und wo es Wiſſenſchaft gilt, der Philoſophie nicht entbehren können, aus ihr ſehr oft, ob zwar nur zu ihrem beiderſeitigen Behuf, borgen müſſen. Sollte es aber bey dem erſtern darauf angeſehen ſeyn, mit der Vernunft in Religionsdingen, wo möglich, gar nichts zu ſchaffen zu haben, ſo kann man leicht vorausſehen, auf weſſen Seite der Verluſt ſeyn würde; denn eine Religion,

die

die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen ſie nicht aushalten. — Ich getraue mir ſogar in Vorſchlag zu bringen: ob es nicht wohlgethan ſeyn würde, nach Vollendung der academiſchen Unterweiſung in der bibliſchen Theologie, jederzeit noch eine beſondere Vorleſung über die reine philoſophiſche Religionslehre, (die ſich alles, auch die Bibel, zu Nutze macht), nach einem Leitfaden, wie etwa dieſes Buch, (oder auch ein anderes, wenn man ein beſſeres von derſelben Art haben kann), als zur vollſtändigen Ausrüſtung des Candidaten erforderlich, zum Beſchluſſe hinzuzufügen. — Denn die Wiſſenſchaften gewinnen lediglich durch die Abſonderung, ſofern jede vorerſt für ſich ein Ganzes ausmacht, und nur dann allererſt mit ihnen der Verſuch angeſtellt wird, ſie in Vereinigung zu betrachten. Da mag nun der bibliſche Theolog mit dem Philoſophen einig ſeyn, oder ihn widerlegen zu müſſen glauben; wenn er ihn nur hört. Denn ſo kann er allein wider alle Schwierigkeiten, die ihm dieſer machen dürfte, zum voraus bewaffnet ſeyn. Aber dieſe zu verheimlichen, auch wohl als ungöttlich zu verrufen, iſt ein armſeliger Behelf, der nicht Stich hält; beyde aber zu vermiſchen, und von Seiten des bibliſchen Theologen nicht gelegentlich flüchtige Blicke darauf zu werfen, iſt ein Mangel der Gründlichkeit, bey dem am Ende niemand recht weiß, wie er mit der Religionslehre im Ganzen dran ſey.

Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun die Beziehung der Religion auf die menſchliche, theils mit guten theils böſen Anlagen behaftete, Natur bemerklich zu machen, das Verhältniß des guten und böſen Princips, gleich als zweyer für ſich beſtehender, auf den Menſchen einflieſſender, wirkenden Urſachen vorſtelle iſt die erſte ſchon in der Berliniſchen Monatsſchrift April 1792 eingerückt geweſen, konnte aber, wegen des genauen Zuſammenhangs der Materien, von dieſer Schrift, welche in den drey jetzt hinzukommenden die völlige Ausführung derſelben enthält, nicht wegbleiben. —

Die auf den erſten Bogen von der meinigen abweichende Orthographie wird der Leſer wegen der Verſchiedenheit der Hände, die an der Abſchrift gearbeitet haben, und der Kürze der Zeit, die mir zur Durchſicht übrig blieb, entſchuldgen.

Inhalt.

Erſtes Stück. Von der Einwohnung des böſen Princips neben dem guten; d. i. vom radikalen Böſen in der menſchlichen Natur. S. 3.

Zweytes Stück. Vom Kampf des guten Princips mit dem böſen, um die Herrſchaft über den Menſchen. S. 61.

Inhalt.

Drittes Stück. Vom Sieg des guten Princips über das Böſe und der Stiftung eines Reichs Gottes auf Erden. S. 117.

Viertes Stück. Vom Dienſt und Afterdienſt unter der Herrſchaft des guten Princips, oder von Religion und Pfaffenthum. S. 209.

Der

Philoſophiſchen Religionslehre

Erſtes Stück.

Erſtes Stük.

Von der
Einwohnung des böſen Prinzip's
neben
dem Guten:
oder
über das radikale Böſe
in
der menſchlichen Natur.

Daß die Welt im Argen liege: iſt eine Klage, die ſo alt iſt, als die Geſchichte, ſelbſt als die noch ältere Dichtkunſt, ja gleich alt mit der älteſten unter allen Dichtungen, der Prieſterreligion. Alle laſſen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradieſe, oder von einem noch glüklichern, in Gemeinſchaft mit himmliſchen Weſen. Aber dieſes Glük laſſen ſie bald wie einen Traum verſchwinden; und nun den Verfall ins Böſe (das Moraliſche, mit welchem das Phyſiſche immer zu gleichen Paaren gieng) zum Aergern mit accelerirtem Falle eilen *): ſo daß wir jetzt (dieſes Jetzt aber iſt ſo alt, als die Geſchichte) in der letzten Zeit leben, der jüngſte Tag und der Welt Untergang vor der Thür iſt, und in einigen Gegenden von Hindoſtan der Weltrichter und Zerſtörer Ruttren (ſonſt auch Siba oder Siwen genannt) ſchon als der jetzt machthabende Gott verehrt wird, nachdem der Welterhalter Wiſchnu, ſeines Amts, das er vom Weltſchöpfer Brama übernahm, müde, es ſchon ſeit Jahrhunderten niedergelegt hat.

Neuer, aber weit weniger ausgebreitet, iſt die entgegengeſetzte heroiſche Meinung, die wohl allein unter Philoſophen, und in unſern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen, Platz gefunden hat: daß die Welt gerade in umgekehrter Richtung, nehmlich vom Schlechten zum Beſſern, unaufhörlich (obgleich kaum merklich) fortrücke, wenigſtens die Anlage dazu in der menſchlichen Natur anzutreffen ſei. Dieſe Meinung aber haben ſie ſicherlich nicht aus der Erfahrung geſchöpft, wenn vom Moraliſch-Guten oder Böſen (nicht von der Civiliſirung) die Rede iſt: denn da ſpricht

---

*) Aetas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitioſiorem.

Horat.

ſpricht die Geſchichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen ſie; ſondern es iſt vermuthlich bloß eine gutmüthige Vorausſetzung der Moraliſten von Seneka bis zu Rouſſeau, um zum unverdroſſenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menſchen rechnen könne. Hiezu kömmt noch: daß, da man doch den Menſchen von Natur (d. i. wie er gewöhnlich geboren wird) als, dem Körper nach, geſund annehmen muß, keine Urſache ſei, ihn nicht auch der Seele nach eben ſo wohl von Natur für geſund und gut anzunehmen. Dieſe ſittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, ſei uns alſo die Natur ſelbſt beförderlich. Sanabilibus aegrotamus malis, nosque *in rectum genitos* natura, ſi ſanari velimus, adjuvat: ſagt Seneka.

Weil es aber doch wohl geſchehen ſein könnte, daß man ſich in beider angeblichen Erfahrung geirret hätte; ſo iſt die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigſtens möglich ſei, nehmlich: daß der Menſch in ſeiner Gattung weder gut noch böſe; oder allenfalls auch eines ſowohl als das andere, zum Theil gut, zum Theil böſe ſein könne? — Mann nennt aber einen Menſchen böſe, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böſe (geſetzwidrig) ſind; ſondern weil dieſe ſo beſchaffen ſind, daß ſie auf böſe Maximen in ihm ſchließen laſſen. Nun kann man zwar geſetzwidrige

Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigſtens an ſich ſelbſt,) daß ſie mit Bewußtſein geſetzwidrig ſind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, ſogar nicht allemal in ſich ſelbſt, mithin das Urtheil, daß der Thäter ein böſer Menſch ſei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Alſo müßte ſich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtſein böſen Handlung, a priori auf eine böſe zum Grunde liegende Maxime, und aus dieſer auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller beſondern moraliſch-böſen Maximen, der ſelbſt wiederum Maxime iſt, ſchlieſſen laſſen, um einen Menſchen böſe zu nennen.

Damit man ſich aber nicht ſofort am Ausdrucke Natur ſtoße, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten ſollte, mit den Prädikaten moraliſch gut oder böſe, in geradem Widerſpruch ſtehen würde; ſo iſt zu merken: daß hier unter der Natur des Menſchen nur der ſubjektive Grund des Gebrauchs ſeiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moraliſchen Geſetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verſtanden werde; dieſer Grund mag nun liegen, worin er wolle. Dieſer ſubjektive Grund muß aber immer wiederum ſelbſt ein Aktus der Freiheit ſein (denn ſonſt könnte der Gebrauch, oder Mißbrauch der Willkür des Menſchen in Anſehung des ſittlichen Geſetzes, ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böſe in ihm nicht moraliſch heißen). Mithin kann in keinem die Willkühr durch Neigung beſtimmenden Objekte, in keinem Naturtriebe, ſondern nur in einer Regel, die die Willkühr ſich ſelbſt für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, der Grund des Böſen liegen. Von dieſer muß nun nicht weiter gefragt werden können, was der ſubjektive Grund ihrer Annehmung, und nicht vielmehr der entgegengeſetzten Maxime, im Menſchen ſei. Denn wenn dieſer Grund zuletzt ſelbſt keine Maxime mehr, ſondern ein bloßer Naturtrieb wäre; ſo würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Beſtimmung durch Naturſachen zurükgeführt werden können: welches ihr aber widerſpricht. Wenn wir alſo ſagen: der Menſch iſt von Natur gut, oder, er iſt von Natur böſe: ſo bedeutet dieſes nur ſo viel, als: er enthält einen (uns unerforſchlichen) erſten Grund *) der Annehmung guter, oder der Annehmung

---

*) Daß der erſte ſubjektive Grund der Annehmung moraliſcher Maximen unerforſchlich ſei, iſt daraus ſchon vorläufig zu erſehen: daß, da dieſe Annehmung frei iſt, der Grund derſelben (warum ich z. B. eine böſe und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, ſondern immer wiederum in einer Maxime geſucht werden muß; und, da auch dieſe eben ſo wohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein Beſtimmungsgrund der freien Willkühr angeführt werden ſoll und kann, man in der Reihe der ſubjektiven Beſtimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewieſen wird, ohne auf den erſten Grund kommen zu können.

böſer (geſetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Menſch, mithin ſo, daß er durch dieſelbe zugleich den Charakter ſeiner Gattung ausdrükt.

Wir werden alſo von einem dieſer Charaktere (der Unterſcheidung des Menſchen von andern möglichen vernünftigen Weſen) ſagen: er iſt ihm angeboren; und doch dabei uns immer beſcheiden, daß nicht die Natur die Schuld derſelben (wenn er böſe iſt), oder das Verdienſt (wenn er gut iſt) trage, ſondern daß der Menſch ſelbſt Urheber deſſelben ſei. Weil aber der erſte Grund der Annehmung unſrer Maximen, der ſelbſt immer wiederum in der freien Willkühr liegen muß, kein Faktum ſein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte; ſo heißt das Gute oder Böſe im Menſchen (als der ſubjektive erſte Grund der Annehmung dieſer oder jener Maxime, in Anſehung des moraliſchen Geſetzes) bloß in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der früheſten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird, und ſo als mit der Geburt zugleich im Menſchen vorhanden, vorgeſtellt wird: nicht daß die Geburt eben die Urſache davon ſei.

Anmerkung.

Dem Streite beider oben aufgeſtellten Hypotheſen liegt ein disjunktiver Saz zum Grunde: Der Menſch iſt (von Natur) entweder ſittlich gut, oder ſittlich böſe. Es fällt aber Jedermann leicht bei, zu fragen: ob es auch mit dieſer Disjunkzion ſeine Richtigkeit habe; und ob nicht Jemand behaupten könne, der Menſch ſei von Natur keines von beiden; ein Andrer aber: er ſei beides zugleich, nehmlich in einigen Stücken gut, in andern böſe. Die Erfahrung ſcheint ſogar dieſes Mittlere zwiſchen beiden Extremen zu beſtätigen.

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moraliſche Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menſchlichen Charakteren, ſo lange es möglich iſt, einzuräumen: weil bei einer ſolchen Doppelſinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Beſtimmtheit und Feſtigkeit einzubüßen. Man nennt gemeiniglich die, welche dieſer ſtrengen Denkungsart zugethan ſind (mit einem Namen, der einen Tadel in ſich faſſen ſoll, in der That aber Lob iſt): **Rigoriſten**; und ſo kann man ihre Antipoden, **Latitudinarier** nennen. Dieſe ſind alſo entweder Latitudinarier der Neutralität, und mögen **Indifferentiſten**; oder der Koalition, und können **Synkretiſten** genannt werden *).

---

*) Wenn das Gute = a iſt, ſo iſt ſein kontradiktoriſch Entgegengeſetztes, das Nichtgute. Dieſes iſt nun die Folge entweder eines bloßen Mangels eines Grundes des Guten = 0, oder eines poſitiven Grundes des Widerſpiels deſſelben = − a; Im letztern Falle kann das Nichtgute auch das poſitive Böſe heißen. (In Anſehung des Vergnügens und Schmerzens giebt es ein dergleichen Mittleres, ſo

Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoriſtiſchen Entſcheidungsart gründet ſich auf der für die Moral wichtigen Bemerkung: die Freiheit der Willkühr iſt von der ganz eigenthümlichen Beſchaffenheit, daß ſie durch keine Triebfeder zu einer Handlung beſtimmt werden kann, als nur ſofern der Menſch ſie in ſeine Maxime aufgenommen hat (es ſich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er ſich verhalten will); ſo allein kann eine Triebfeder, welche ſie auch ſei, mit der abſoluten Spontannität der Willkühr (der Freiheit) zuſammen beſtehen. Allein das Moraliſche Geſetz iſt für ſich ſelbſt im Urtheile der Vernunft, Triebfeder; und wer es zu ſeiner Maxime macht, iſt moraliſch gut. Wenn nun das Geſetz jeman-

---

daß das Vergnügen $= a$, der Schmerz $= -a$. und der Zuſtand, worin keines von beiden angetroffen wird, die Gleichgültigkeit $= 0$ iſt.) Wäre nun das moraliſche Geſetz in uns keine Triebfeder der Willkühr; ſo würde Moraliſchgut (Zuſammenſtimmung der Willkühr mit dem Geſetze) $= a$, Nichtgut $= 0$, dieſes aber die bloſſe Folge vom Mangel einer moraliſchen Triebfeder $= a \times 0$ ſein. Nun iſt es aber in uns Triebfeder $= a$; folglich iſt der Mangel der Uebereinſtimmung der Willkühr mit demſelben ($= 0$) nur als Folge von einer realiter entgegengeſetzten Beſtimmung der Willkühr, d. i. einer Widerſtrebung derſelben $= -a$, d. i. nur durch eine böſe Willkühr, möglich; und zwiſchen einer böſen und guten Geſinnung (innerem Prinzip der Maximen,) nach welcher auch die Moralität der Handlung beurtheilt werden muß, giebt es alſo nichts Mittleres.

jemandes Willkühr, in Anſehung einer auf daſſelbe ſich beziehenden Handlung, doch nicht beſtimmt; ſo muß eine ihm entgegengeſetzte Triebfeder auf die Willkühr Einfluß haben; und, da dieſes vermöge der Vorausſetzung nur dadurch geſchehen kann, daß der Menſch dieſe (mithin auch die Abweichung vom moraliſchen Geſetze) in ſeine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er ein böſer Menſch iſt); ſo iſt ſeine Geſinnung in Anſehung des moraliſchen Geſetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böſe.)

Er kann aber auch nicht in einigen Stücken ſittlich gut, in andern zugleich böſe ſein. Denn iſt er in einem gut, ſo hat er das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufgenommen; ſollte er alſo in einem andern Stücke zugleich böſe ſein, ſo würde, weil das moraliſche Geſetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein iſt, die auf daſſelbe bezogene Maxime allgemein, zugleich aber nur eine beſondere Maxime ſein: welches ſich widerſpricht *)

Die

---

*) Die alten Moralphiloſophen, die ſo ziemlich Alles erſchöpften, was über die Tugend geſagt werden kann, haben obige zwei Fragen auch nicht unberührt gelaſſen. Die erſte drückten ſie ſo aus: Ob die Tugend erlernt werden müſſe (der Menſch alſo von Natur gegen ſie und das Laſter indifferent ſei)? Die zweite war: Ob es mehr als eine Tugend gebe (mithin es nicht etwa ſtatt finde, daß der Menſch in einigen Stücken tugendhaft, in andern laſterhaft ſei)? Beides wurde von ihnen mit rigoriſtiſcher Be-

ſtimmt

Die eine oder die andere Geſinnung als angeborne Beſchaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß ſie von dem Menſchen, der ſie hegt, gar nicht erworben, d. i. er nicht Urheber ſei; ſondern, daß ſie nur nicht in der Zeit erworben ſei (daß er eines oder das andere von Jugend auf ſei immerdar). Die Geſinnung, d. i. der erſte ſubjektive Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige ſein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie ſelbſt aber muß auch durch freie Willkühr angenommen worden ſein, denn ſonſt könnte ſie nicht zugerechnet werden. Von dieſer Annehmung kann nun nicht wieder der ſubjektive Grund, oder die Urſache, erkannt werden (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich iſt; weil ſonſt wiederum eine Maxime angeführt werden müßte, in welche dieſe Geſinnung aufgenommen worden, die eben ſo wiederum ihren Grund haben muß.) Weil wir alſo dieſe Geſinnung, oder vielmehr ihren oberſten Grund nicht von

irgend

ſtimmtheit verneint, und das mit Recht; denn ſie betrachteten die Tugend an ſich in der Idee der Vernunft (wie der Menſch ſeyn ſoll. Wenn man dieſes moraliſche Weſen aber, den Menſchen in der Erſcheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen läßt, ſittlich beurtheilen will; ſo kann man beide angeführte Fragen bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf der Waage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gericht), ſondern nach empiriſchem Maaßſtabe (von einem menſchlichen Richter) beurtheilt. Wovon in der Folge noch gehandelt werden wird.

irgend einem erſten Zeit-Aktus der Willkühr ableiten können, ſo nennen wir ſie eine Beſchaffenheit der Willkühr, die ihr (ob ſie gleich in der That in der Freiheit gegründet iſt) von Natur zukömmt. Daß wir aber unter dem Menſchen, von dem wir ſagen, er ſei von Natur gut oder böſe, nicht jeden einzelnen verſtehen (da alsdann einer als von Natur gut, der andere als böſe angenommen werden könnte), ſondern die ganze Gattung zu verſtehen befugt ſind: kann nur weiterhin bewieſen werden, wenn es ſich in der anthropologiſchen Nachforſchung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtigen, einem Menſchen einen von beiden Charaktern als angeboren beizulegen, ſo beſchaffen ſind, daß kein Grund iſt, einen Menſchen davon auszunehmen, und er alſo von der Gattung gelte.

I.

Von der urſprünglichen Anlage zum Guten in der menſchlichen Natur.

Wir können ſie, in Beziehung auf ihren Zwek, füglich auf drei Klaſſen, als Elemente der Beſtimmung des Menſchen, bringen:

1) Die Anlage für die Thierheit des Menſchen, als eines lebenden;

2) Für die Menſchheit deſſelben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen;

3) Für ſeine Perſönlichkeit, als eines vernünftigen, und zugleich der Zurechnung fähigen Weſens *).

1. Die Anlage für die Thierheit im Menſchen, kann man unter den allgemeinen Titel der phyſiſchen und bloß mechaniſchen Selbſtliebe, d. i. einer ſolchen,

---

*) Man kann dieſe nicht, als ſchon in dem Begriff der vorigen enthalten, ſondern man muß ſie nothwendig als eine beſondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, daß ein Weſen Vernunft hat, gar nicht, daß dieſe ein Vermögen enthalte, die Willkühr unbedingt, durch die bloße Vorſtellung der Qualifikation ihrer Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung zu beſtimmen, und alſo für ſich ſelbſt praktiſch zu ſein; wenigſtens ſo viel wir einſehen können. Das allervernünftigſte Weltweſen könnte doch immer gewiſſer Triebfedern, die ihm von Objekten der Neigung herkommen, bedürfen, um ſeine Willkühr zu beſtimmen; hiezu aber die vernünftigſte Ueberlegung, ſowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch beſtimmten Zweck zu erreichen, betrift, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von ſo etwas, als das moraliſche ſchlechthin gebietende Geſetz iſt, welches ſich als ſelbſt, und zwar höchſte Triebfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieſes Geſetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein ſolches, durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkühr anſchwatzen: und doch iſt dieſes Geſetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unſrer Willkühr von der Beſtimmung durch alle andern Triebfedern (unſerer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht.

ſolchen, bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie iſt dreifach: **erſtlich**, zur Erhaltung ſeiner ſelbſt; **zweitens**, zur Fortpflanzung ſeiner Art, durch den Trieb zum Geſchlecht, und Erhaltung deſſen, was durch Vermiſchung mit demſelben erzeugt wird; **drittens**, zur Gemeinſchaft mit andern Menſchen, d. i. der Trieb zur Geſellſchaft. — Auf ſie können allerlei Laſter gepfropft werden, (die aber nicht aus jener Anlage, als Wurzel, von ſelbſt entſprießen. Sie können Laſter der **Rohigkeit** der Natur heiſſen; und werden in ihrer höchſten Abweichung vom Naturzwecke, **viehiſche Laſter**: der **Völlerei**, der **Wolluſt**, und der **wilden Geſetzloſigkeit** (im Verhältniſſe zu andern Menſchen) genannt.

2. Die Anlagen für die Menſchheit können auf den allgemeinen Titel der zwar phyſiſchen, aber doch **vergleichenden** Selbſtliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; ſich nehmlich nur in Vergleichung mit andern als glüklich oder unglüklich zu beurtheilen. Von ihr rührt die Neigung her, **ſich in der Meinung Anderer einen Werth zu verſchaffen**; und zwar urſprünglich bloß den der **Gleichheit**: keinem über ſich Ueberlegenheit zu verſtatten, mit einer beſtändigen Beſorgniß verbunden, daß Andere darnach ſtreben möchten: woraus nach gerade eine ungerechte Begierde entſpringt, ſie ſich über Andere zu erwerben. — Hierauf nehmlich, nehmlich auf

Eifer-

Eiferſucht und Nebenbuhlerei, können die größten Laſter, geheimer und offenbarer Feindſeligkeiten gegen Alles die wir als für uns fremde anſehen, gepropft werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel von ſelbſt entſprießen; ſondern, bei der beſorgten Bewerbung Anderer zu einer uns verhaßten Ueberlegenheit über uns, Neigungen ſind, ſich der Sicherheit halber dieſe über Andere als Vorbauungsmittel ſelbſt zu verſchaffen: da die Natur doch die Idee eines ſolchen Wetteifers (der an ſich die Wechſelliebe nicht ausſchließt) nur als Triebfeder zur Kultur brauchen wollte. Die Laſter, die auf dieſe Neigung gepropft werden, können daher auch Laſter der **Kultur** heiſſen; und werden im höchſten Grade ihrer Bösartigkeit (da ſie alsdann bloß die Idee eines Maximum des Böſen ſind, welches die Menſchheit überſteigt) z. B. im **Neide**, in der **Undankbarkeit**, der **Schadenfreude**, u. ſ. w. **teufliſche Laſter** genannt.

3. Die Anlage für die **Perſönlichkeit** iſt die Empfänglichkeit der Achtung für das moraliſche Geſetz, **als einer für ſich hinreichenden Triebfeder der Willkühr.** Die Empfänglichkeit der bloßen Achtung für das moraliſche Geſetz in uns wäre das moraliſche Gefühl, welches für ſich noch nicht einen Zwek der Naturanlage ausmacht, ſondern nur ſofern es Triebfeder der Willkühr iſt. Da dieſes nun lediglich dadurch möglich wird, daß die freie Willkühr es in ſeine

Maxime aufnimmt; ſo iſt Beſchaffenheit einer ſolchen Willkühr der gute Charakter; welcher, wie überhaupt jeder Charakter der freien Willkühr, etwas iſt, das nur erworben werden kann, zu deſſen Möglichkeit aber dennoch eine Anlage in unſerer Natur vorhanden ſein muß, worauf ſchlechterdings nichts Böſes gepfropft werden kann. Die Idee des moraliſchen Geſetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die **Perſönlichkeit** nennen; ſie iſt die Perſönlichkeit ſelbſt (die Idee der Menſchheit ganz intellektuel betrachtet). Aber, daß wir dieſe Achtung zur Triebfeder in unſere Maximen aufnehmen, der ſubjektive Grund hiezu ſcheint ein Zuſatz zur Perſönlichkeit zu ſein, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derſelben zu verdienen.

Wenn wir die genannten drei Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, ſo finden wir, daß die **erſte** keine Vernunft, die **zweite** zwar praktiſche, aber nur andern Triebfedern dienſtbare, die **dritte** aber allein für ſich ſelbſt praktiſche, d. i. unbedingt geſetzgebende Vernunft zur Wurzel habe: Alle dieſe Anlagen im Menſchen ſind nicht allein (negativ) gut, (ſie widerſtreiten nicht dem moraliſchen Geſetze), ſondern ſind auch Anlagen zum **Guten** (ſie befördern die Befolgung deſſelben). Sie ſind **urſprünglich**; denn ſie gehören zur Möglichkeit der menſchlichen Natur. Der Menſch kann die zwei erſteren zwar zwekwidrig brauchen, aber keine derſelben vertilgen. Unter Anlagen eines Weſens verſtehen wir ſowohl die Beſtandſtücke, die dazu erforderlich ſind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein ſolches Weſen zu ſein. Sie ſind urſprünglich, wenn ſie zu der Möglichkeit eines ſolchen Weſens nothwendig gehören; zufällig aber, wenn das Weſen auch ohne dieſelben an ſich möglich wäre. Noch iſt zu merken, daß hier von keinen andern Anlagen die Rede iſt, als denen, die ſich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

II.

Von dem Hange zum Böſen in der menſchlichen Natur.

Unter einem Hange (propenſio) verſtehe ich den ſubjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde) ſofern ſie für die Menſchheit überhaupt zufällig iſt. Er unterſcheidet ſich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren ſein kann, aber doch nicht als ein ſolcher vorgeſtellt werden darf: ſondern auch (wenn er gut iſt) als erworben, oder (wenn er böſe iſt) als von dem Menſchen ſelbſt ſich zugezogen gedacht werden kann. — Es iſt aber hier nur vom Hange zum eigentlich, d. i. zum moraliſch Böſen die Rede; welches, da es nur als Beſtimmung der freien Willkühr möglich iſt, dieſe aber als gut oder böſe nur

durch

durch ihre Maximen beurtheilt werden kann, in dem ſubjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moraliſchen Geſetze beſtehen muß, und, wenn dieſer Hang als allgemein zum Menſchen (alſo, als zum Charakter ſeiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, ein natürlicher Hang des Menſchen zum Böſen genannt werden wird. — Man kann noch hinzuſetzen, daß die aus dem natürlichen Hange entſpringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen, oder nicht, das gute oder böſe Herz genannt werde.

Man kann ſich drei verſchiedne Stufen deſſelben denken. Erſtlich, iſt es die Schwäche des menſchlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur; zweitens, der Hang zur Vermiſchung unmoraliſcher Triebfedern mit den moraliſchen (ſelbſt wenn es in guter Abſicht, und unter Maximen des Guten geſchähe), d. i. die Unlauterkeit; drittens, der Hang zur Annehmung böſer Maximen, d. i. die Bösartigkeit der menſchlichen Natur, oder des menſchlichen Herzens.

Erſtlich, die Gebrechlichkeit (fragilitas) der menſchlichen Natur iſt ſelbſt in der Klage eines Apoſtels ausgedrükt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Geſetz) in die Maxime meiner Willkühr auf; aber dieſes, welches objektiv in der Idee (in theſi) eine unüberwindliche Triebfeder iſt, iſt ſubjektiv (in hypotheſi), wenn die Maxime befolgt werden ſoll, die ſchwächere (in Vergleichung mit der Neigung).

Zweitens, die Unlauterkeit (impuritas, improbitas) des menſchlichen Herzens beſteht darin: daß die Maxime dem Objekte nach (der beabſichtigten Befolgung des Geſetzes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genung, aber nicht rein moraliſch iſt, d. i. nicht, wie es ſein ſollte, das Geſetz allein zur hinreichenden Triebfeder, in ſich aufgenommen hat: ſondern mehrentheils (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern auſſer derſelben bedarf, um dadurch die Willkühr zu dem, was Pflicht fordert, zu beſtimmen. Mit andern Worten, daß pflichtmäſſige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden.

Drittens, die Bösartigkeit (vitioſitas, pravitas), oder, wenn man lieber will, die Verderbtheit (corruptio) des menſchlichen Herzens, iſt der Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moraliſchen Geſetz anderen (nicht moraliſchen) nachzuſetzen. Sie kann auch die Verkehrtheit (perverſitas) des menſchlichen Herzens heiſſen, weil ſie die ſittliche Ordnung in Anſehung der Triebfedern einer freien Willkühr umkehrt, und, ob zwar damit noch immer geſetzlich gute (legale) Handlungen beſtehen können, ſo wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moraliſche Geſinnung betrift) verderbt, und der Menſch darum als böſe bezeichnet.

Man wird bemerken: daß der Hang zum Böſen hier am Menſchen, auch dem beſten, (den Handlungen nach) aufgeſtellt wird, welches auch geſchehen muß, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Böſen unter Menſchen, oder, welches hier daſſelbe bedeutet, daß er mit der menſchlichen Natur verwebt ſei; bewieſen werden ſoll.

Es iſt aber zwiſchen einem Menſchen von guten Sitten (bene moratus) und einem ſittlich guten Menſchen (moraliter bonus), was die Uebereinſtimmung der Handlungen mit dem Geſetz betrift, kein Unterſchied (wenigſtens darf keiner ſein); nur daß ſie bei dem einen eben nicht immer, vielleicht nie, das Geſetz, bei dem andern aber es jederzeit zur alleinigen und oberſten Triebfeder haben. Man kann von dem Erſteren ſagen: er befolge das Geſetz dem Buchſtaben nach (d. i. was die Handlung angeht, die das Geſetz gebietet); vom Zweiten aber: er beobachte es dem Geiſte nach (der Geiſt des moraliſchen Geſetzes beſteht darin, daß dieſes allein zur Triebfeder hinreichend ſei). Was nicht aus dieſem Glauben geſchieht, das iſt Sünde (der Denkungsart nach). Denn, wenn andre Triebfedern nöthig ſind, die Willkühr zu geſetzmäſſigen Handlungen zu beſtimmen, als das Geſetz ſelbſt (z. B. Ehrbegierde, Selbſtliebe überhaupt, ja gar gutherziger Inſtinkt, dergleichen das Mitleiden iſt); ſo iſt es blos zufällig, daß dieſe mit dem Geſetz übereinſtimmen: denn ſie könnten eben ſowohl zur Uebertretung antreiben. Die Maxime, nach deren Güte aller moraliſche Werth der Perſon geſchätzt werden muß, iſt alſo doch geſetzwidrig, und der Menſch iſt bei lauter guten Handlungen dennoch böſe.

Folgende Erläuterung iſt noch nöthig, um den Begrif von dieſem Hange zu beſtimmen. Aller Hang iſt entweder phyſiſch, d. i. er gehört zur Willkühr des Menſchen als Naturweſens; oder er iſt moraliſch, d. i. zur Willkühr deſſelben als moraliſchen Weſens gehörig. — Im erſteren Sinne giebt es keinen Hang zum moraliſch Böſen; denn dieſes muß aus der Freiheit entſpringen; und ein phyſiſcher Hang (der auf ſinnliche Antriebe gegründet iſt) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es ſei zum Guten oder Böſen, iſt ein Widerſpruch. Alſo kann ein Hang zum Böſen nur dem moraliſchen Vermögen der Willkühr ankleben. Nun iſt aber nichts ſittlich= (d. i. Zurechnungsfähig=) Böſe, als was unſere eigene That iſt. Dagegen verſteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen ſubjektiven Beſtimmungsgrund der Willkühr, der vor jeder That vorhergeht, mithin ſelbſt noch nicht That iſt; da denn in dem Begriffe eines bloſſen Hanges zum Böſen ein Widerſpruch ſein würde, wenn dieſer Ausdruk nicht etwa in zweierlei verſchiedener Bedeutung, die ſich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen laſſen, genommen werden könnte. Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt ſowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberſte Maxime (dem Geſetze gemäß oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen ſelbſt (ihrer Materie nach, d. i. die Objekte der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden. Der Hang zum Böſen iſt nun That in der erſten Bedeutung (peccatum originarium), und zugleich der formale Grund aller geſetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demſelben widerſtreitet, und Laſter (peccatum derivativum) genannt wird; und die erſte Verſchuldung bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Geſetz ſelber beſtehen) vielfältig vermieden würde. Jene iſt intelligibele That, bloß durch Vernunſt ohne alle Zeitbedingung erkennbar; dieſe ſenſibel, empiriſch, in der Zeit gegeben (Factum phaenomenon). Die erſte heiſſt nun vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten ein bloſſer Hang, und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann (als wozu die oberſte Maxime die des Guten ſein müßte, welche aber in jenem Hange ſelbſt als Böſe angenommen wird); vornehmlich aber, weil wir davon: warum in uns das Böſe gerade die oberſte Maxime verderbt habe, obgleich dieſes unſere eigene That iſt, eben ſo wenig weiter eine Urſache angeben können, als von einer Grundeigenſchaft, die zu unſerer Natur gehört. — Man wird in dem jetzt Geſagten den Grund antreffen, warum wir in dieſem Abſchnitte gleich zu Anfange die drei Quellen des moraliſch Böſen lediglich in demjenigen ſuchten, was nach Freiheitsgeſetzen den oberſten Grund der Nehmung oder Befolgung unſerer Maximen; nicht was die Sinnlichkeit (als Receptivität) afficirt.

III.

Der Menſch iſt von Natur böſe.

Vitiis nemo ſine naſcitur. *Horat.*

Der Satz: der Menſch iſt böſe, kann nach dem obigen nichts anders ſagen wollen, als: er iſt ſich des moraliſchen Geſetzes bewußt, und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demſelben in ſeine Maxime aufgenommen. Er iſt von Natur böſe, heißt ſo viel, als: dieſes gilt von ihm in ſeiner Gattung betrachtet; nicht als ob ſolche Qualität aus ſeinem Gattungsbegriffe (dem eines Menſchen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre ſie nothwendig), ſondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden, oder man kann es, als ſubjektiv nothwendig, in jedem, auch dem beſten Menſchen, vorausſetzen. Da dieſer

Hang

Hang nun ſelbſt als moraliſch böſe, mithin nicht als Naturanlage, ſondern als etwas, was dem Menſchen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in geſetzwidrigen Maximen der Willkühr beſtehen muß; dieſe aber, der Freiheit wegen, für ſich als zufällig angeſehen werden müſſen, welches mit der Allgemeinheit dieſes Böſen ſich wiederum nicht zuſammen reimen will, wenn nicht der ſubjektive oberſte Grund aller Maximen mit der Menſchheit ſelbſt, es ſei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichſam gewurzelt iſt: ſo werden wir dieſen einen natürlichen Hang zum Böſen, und da er doch immer ſelbſtverſchuldet ſein muß, ihn ſelbſt ein radikales, angebornes, (nichts deſtoweniger aber uns von uns ſelbſt zugezogenes) Böſe in der menſchlichen Natur nennen können.

Daß nun ein ſolcher verderbener Hang im Menſchen gewurzelt ſein müſſe, darüber können wir uns, bei der Menge ſchreiender Beiſpiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menſchen vor Augen ſtellt, den förmlichen Beweis erſparen. Will man ſie aus demjenigen Zuſtande haben, in welchem manche Philoſophen die natürliche Gutartigkeit der menſchlichen Natur vorzüglich anzutreffen hoften, nehmlich aus dem ſogenannten Naturſtande; ſo darf man nur die Auftritte von ungereizter Grauſamkeit in den Mordſcenen auf Toſoa, Neuſeeland, den Navigatorsinſeln, und die nie aufhörende in den weiten Wüſten des Nordweſtlichen Amerika, (die Kapt. Hearne anführt), wo ſogar kein Menſch den mindeſten Vortheil davon hat, mit jener Hypotheſe vergleichen, und man hat Laſter der Rohigkeit, mehr als nöthig iſt, um von dieſer Meinung abzugehen. Iſt man aber für die Meinung geſtimmt, daß ſich die menſchliche Natur im geſitteten Zuſtande (worin ſich ihre Anlagen vollſtändiger entwickeln können) beſſer erkennen laſſe; ſo wird man eine lange melancholiſche Litanei von Anklagen der Menſchheit anhören müſſen: von geheimer Falſchheit, ſelbſt bei der innigſten Freundſchaft, ſo daß die Mäſſigung des Vertrauens in wechſelſeitiger Eröfnung auch der beſten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu haſſen, dem man verbindlich iſt, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt ſein müſſe; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, „es ſei in dem Unglük unſerer beſten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt;" und von vielen andern unter dem Tugendſcheine noch verborgenen, geſchweige derjenigen Laſter, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der ſchon gut heißt, der ein böſer Menſch von der allgemeinen Klaſſe iſt: und er wird an den Laſtern der Kultur und Civiliſirung (den kränkendſten unter allen) genug haben, um ſein Auge lieber vom Betragen der Menſchen abzuwenden, damit er ſich nicht ſelbſt ein anderes Laſter, nehmlich den Menſchenhaß, zuziehe. Iſt er aber damit noch nicht zufrieden, ſo

darf

darf er nur den aus beiden auf wunderliche Weiſe zuſammengeſetzten, nehmlich den äuſſern Völkerzuſtand in Betrachtung ziehen, da civiliſirte Völkerſchaften gegen einander im Verhältniſſe des rohen Naturſtandes (einem Stande der beſtändigen Kriegsverfaſſung) ſtehen, und ſich auch feſt in den Kopf geſetzt haben, nie daraus zu gehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widerſprechende und doch nie abzulegende Grundſätze der großen Geſellſchaften, *Staaten genannt*, gewahr werden, die noch kein Philoſoph mit der Moral hat in Einſtimmung bringen, und doch auch (welches arg iſt) keine beſſern, die ſich mit der menſchlichen Natur vereinigen lieſſen, vorſchlagen können: ſo daß der *philoſophiſche Chiliaſm*, der auf den Zuſtand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten, Friedens hofft, eben ſo, wie der *theologiſche*, der auf des ganzen Menſchengeſchlechts vollendete moraliſche Beſſerung harret, als Schwärmerei allgemein verlacht wird.

Der Grund dieſes Böſen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, *in der Sinnlichkeit* des Menſchen, und den daraus entſpringenden natürlichen Neigungen geſetzt werden. Denn nicht allein, daß dieſe keine gerade Beziehung aufs Böſe haben (vielmehr zu dem, was die moraliſche Geſinnung in ihrer Kraft beweiſen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben); ſo dürfen wir ihr Daſein nicht verantworten, (wir können es auch nicht; weil ſie als anerſchaffen uns nicht zu Urhebern haben), wohl aber den Hang zum Böſen, der, indem er die Moralität des Subjekts betrifft, mithin in ihm, als einem frei handelnden Weſen angetroffen wird, als ſelbſt verſchuldet ihm muß zugerechnet werden können: ungeachtet der tiefen Einwurzelung deſſelben in die Willkühr, wegen welcher man ſagen muß, er ſei in dem Menſchen von Natur anzutreffen. — Der Grund dieſes Böſen kann auch 2) nicht in einer Verderbniß der moraliſch-geſetzgebenden Vernunft geſetzt werden: gleich als ob dieſe das Anſehen des Geſetzes ſelbſt in ſich vertilgen, und die Verbindlichkeit aus demſelben ableugnen könne; denn das iſt ſchlechterdings unmöglich. Sich als ein frei handelndes Weſen, und doch von dem einem ſolchen angemeſſenen Geſetze (dem moraliſchen) entbunden denken, wäre ſo viel, als eine ohne alle Geſetze wirkende Urſache denken, (denn die Beſtimmung nach Naturgeſetzen fällt der Freiheit halber weg): welches ſich widerſpricht. — Um alſo einen Grund des moraliſch Böſen im Menſchen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn ſie macht den Menſchen, indem ſie die Triebfedern, die aus der Freiheit entſpringen können, wegnimmt, zu einem blos Thieriſchen; eine vom moraliſchen Geſetze aber freiſprechende, gleichſam boshafte Vernunft, (ein ſchlechthin böſer Wille), enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerſtreit gegen das Geſetz ſelbſt zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkühr nicht beſtimmt werden) erheben, und ſo das Subjekt zu einem teufliſchen Weſen gemacht werden würde. — Keines von beiden aber iſt auf den Menſchen anwendbar.

Wenn nun aber gleich das Daſein dieſes Hanges zum Böſen in der menſchlichen Natur, durch Erfahrungsbeweiſe des in der Zeit wirklichen Widerſtreits der menſchlichen Willkühr gegen das Geſetz, dargethan werden kann, ſo lehren uns dieſe doch nicht die eigentliche Beſchaffenheit deſſelben, und den Grund dieſes Widerſtreits; ſondern dieſe, weil ſie eine Beziehung der freien Willkühr (alſo einer ſolchen, deren Begriff nicht empiriſch iſt) auf das moraliſche Geſetz als Triebfeder (wovon der Begriff gleichfalls rein intellektuell iſt,) betrifft, muß aus dem Begriffe des Böſen, ſofern es nach Geſetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich iſt, a priori erkannt werden. Folgendes iſt die Entwickelung des Begriffs.

Der Menſch (ſelbſt der ärgſte) thut, in welchen Maximen es auch ſei, auf das moraliſche Geſez nicht gleichſam rebelliſcherweiſe (mit Aufkündigung des Gehorſams) Verzicht. Dieſes dringt ſich ihm vielmehr, kraft ſeiner moraliſchen Anlage, unwiderſtehlich auf; und, wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, ſo würde er es auch als hinreichenden Beſtimmungsgrund der Willkühr in ſeine oberſte Maxime aufnehmen, d. i.

er würde moraliſch gut ſein. Er hängt aber doch auch, vermöge ſeiner gleichfalls ſchuldloſen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt ſie (nach dem ſubjektiven Prinzip der Selbſtliebe) auch in ſeine Maxime auf. Wenn er dieſe aber, *als für ſich allein hinreichend* zu Beſtimmung der Willkühr, in ſeine Maxime aufnähme, ohne ſich an's moraliſche Geſetz (welches er doch in ſich hat,) zu kehren; ſo würde er moraliſch böſe ſein. Da er nun natürlicherweiſe beide in dieſelbe aufnimmt; da er auch jede für ſich, wenn ſie allein wäre, zur Willensbeſtimmung hinreichend finden würde: ſo würde er, wenn der Unterſchied der Maximen blos auf den Unterſchied der Triebfedern (der Materie der Maximen) nehmlich, ob das Geſetz, oder der Sinnenantrieb eine ſolche abgeben, ankäme, moraliſch gut und böſe zugleich ſein; welches ſich (nach der Einleitung) widerſpricht. Alſo muß der Unterſchied, ob der Menſch gut oder böſe ſei, nicht in dem Unterſchiede der Triebfedern, die er in ſeine Maximen aufnimmt, (nicht in dieſer ihrer Materie), ſondern in der *Unterordnung* (der Form derſelben) liegen: *welche von beiden er zur Bedingung der andern macht.* Folglich iſt der Menſch, (auch der Beſte) nur dadurch böſe, daß er die ſittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derſelben in ſeine Maximen, umkehrt: das moraliſche Geſetz zwar neben dem der Selbſtliebe in dieſelbe aufnimmt; da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht beſtehen kann, ſondern eines dem andern, als ſeiner oberſten Bedingung untergeordnet werden müſſe, er die Triebfeder der Selbſtliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moraliſchen Geſetzes macht, da das letztere vielmehr als die *oberſte Bedingung* der Befriedigung der erſteren in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden ſollte.

Bei dieſer Umkehrung der Triebfedern durch ſeine Maxime, wider die ſittliche Ordnung, können die Handlungen dennoch wohl ſo geſetzmäſſig ausfallen, als ob ſie aus ächten Grundſätzen entſprungen wären: wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moraliſchen Geſetze eigen iſt, blos dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen *Glükſeligkeit*, Einheit der Maximen, die ihnen ſonſt nicht zukommen kann, hinein zu bringen (z. B. daß die Wahrhaftigkeit, wenn man ſie zum Grundſatze annähme, uns der Aengſtlichkeit überhebt, unſeren Lügen die Uebereinſtimmung zu erhalten, und uns nicht in den Schlangenwindungen derſelben ſelbſt zu verwickeln); da dann der empiriſche Charakter gut, der intelligibile aber immer noch böſe iſt.

Wenn nun ein Hang dazu in der menſchlichen Natur liegt, ſo iſt im Menſchen ein natürlicher Hang zum Böſen; und dieſer Hang ſelber, weil er am Ende doch in einer freien Willkühr geſucht werden muß, mithin zugerechnet werden kann, iſt moraliſch böſe. Dieſes Böſe iſt **radikal**, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch, als natürlicher Hang, durch menſchliche Kräfte nicht zu **vertilgen**, weil dieſes nur durch gute Maximen geſchehen könnte, welches, wenn der oberſte ſubjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgeſetzt wird, nicht Statt finden kann; gleichwohl aber muß er zu **überwiegen** möglich ſein, weil er in dem Menſchen als frei handelndem Weſen angetroffen wird.

Die Bösartigkeit der menſchlichen Natur iſt alſo nicht ſowohl **Bosheit**, wenn man dieſes Wort in ſtrenger Bedeutung nimmt, nehmlich als eine Geſinnung (ſubjektives **Prinzip** der Maximen), das Böſe **als Böſes** zur Triebfeder in ſeine Maxime aufzunehmen (denn die iſt teufliſch); ſondern vielmehr **Verkehrtheit** des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein **böſes Herz** heißt, zu nennen. Dieſes kann mit einem, im Allgemeinen, guten Willen zuſammen beſtehen; und entſpringt aus der Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, zu Befolgung ſeiner genommenen Grundſätze nicht ſtark genug zu ſein, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (ſelbſt gut beabſichtigter Handlungen) nicht nach moraliſcher Richtſchnur von einander abzuſondern, und daher zuletzt, wenn es hoch kömmt, nur auf die Gemäßheit

der-

derſelben mit dem Geſetz, und nicht auf die Ableitung von demſelben, d. i. auf dieſes, als die alleinige Triebfeder, zu ſehen. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine geſetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Laſter, entſpringt; ſo iſt die Denkungsart, ſich die Abweſenheit deſſelben ſchon für Angemeſſenheit der Geſinnung zum Geſetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen (da hiebei auf die Triebfeder in der Maxime gar nicht, ſondern nur auf die Befolgung des Geſetzes dem Buchſtaben nach, geſehen wird), ſelbſt ſchon eine radikale Verkehrtheit im menſchlichen Herzen zu nennen.

Dieſe angeborne Schuld (reatus), welche ſo genannt wird, weil ſie ſich ſo früh, als ſich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menſchen äuſſert, wahrnehmen läßt, und nichts deſtoweniger doch aus der Freiheit entſprungen ſein muß, und daher zugerechnet werden kann; kann in ihren zwei erſteren Stufen (der Gebrechlichkeit, und der Unlauterkeit) als unvorſätzlich (culpa), in der dritten aber als vorſätzliche Schuld (dolus) beurtheilt werden; und hat zu ihrem Charakter eine gewiſſe Tücke des menſchlichen Herzens (dolus malus), ſich wegen ſeiner eigenen guten oder böſen Geſinnungen ſelbſt zu betrügen, und, wenn nur die Handlungen das Böſe nicht zur Folge haben, was ſie nach ihren Maximen wohl haben könnten, ſich ſeiner Geſinnung wegen nicht zu beunruhigen, ſondern vielmehr vor dem Geſetze gerechtfertigt zu halten. Daher rührt die Gewiſſensruhe ſo vieler (ihrer Meinung nach gewiſſenhaften) Menſchen, wenn ſie mitten unter Handlungen, bei denen das Geſetz nicht zu Rathe gezogen ward, wenigſtens nicht das Meiſte galt, nur den böſen Folgen glüklich entwiſchten, und wohl gar die Einbildung von Verdienſt, keiner ſolcher Vergehungen ſich ſchuldig zu fühlen, mit denen ſie Andere behaftet ſehen: ohne doch nachzuforſchen, ob es nicht blos etwa Verdienſt des Glüks ſei, und ob nach der Denkungsart, die ſie in ihrem Innern wohl aufdekken könnten, wenn ſie nur wollten, nicht gleiche Laſter von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umſtände der Zeit und des Orts, die in Verſuchung führen, (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können,) davon entfernt gehalten hätten. Dieſe Unredlichkeit, ſich ſelbſt blauen Dunſt vorzumachen, welche die Gründung ächter moraliſcher Geſinnung in uns abhält, erweitert ſich denn auch äuſſerlich zur Falſchheit und Täuſchung anderer; welche, wenn ſie nicht Bosheit genannt werden ſoll, doch wenigſtens Nichtswürdigkeit zu heiſſen verdient; und liegt in dem radikalen Böſen der menſchlichen Natur, welches (indem es die moraliſche Urtheilskraft in Anſehung deſſen, wofür man einen Menſchen halten ſolle, verſtimmt, und die Zurechnung innerlich und äuſſerlich ganz ungewiß macht) den faulen Flek unſerer Gattung ausmacht, der, ſo lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, ſich, wie er ſonſt wohl thun würde, zu entwickeln.

Ein Mitglied des Engliſchen Parlaments ſtieß in der Hitze die Behauptung aus: „Ein jeder Menſch hat ſeinen Preis, für den er ſich weggiebt." Wenn dieſes wahr iſt, (welches dann ein jeder bei ſich ausmachen mag); wenn es überall keine Tugend giebt, für die nicht ein Grad der Verſuchung gefunden werden kann, der vermögend iſt, ſie zu ſtürzen; wenn, ob der böſe oder der gute Geiſt uns für ſeine Partei gewinne, es nur darauf ankömmt, wer das Meiſte bietet, und die prompteſte Zahlung leiſtet: ſo möchte wohl vom Menſchen allgemein wahr ſein, was der Apoſtel ſagt: „Es iſt hier kein Unterſchied, ſie ſind allzumal Sünder — es iſt Keiner, der Gutes thue (nach dem Geiſte des Geſetzes), auch nicht einer *)."

---

*) Von dieſem Verdammungsurtheile der moraliſch richtenden Vernunft iſt der eigentliche Beweis nicht in dieſem, ſondern im vorigen Abſchnitte enthalten; dieſer enthält nur die Beſtätigung deſſelben durch Erfahrung, welche aber nie die Wurzel des Böſen, in der oberſten Maxime der freien Willkühr in Beziehung aufs Geſetz, aufdecken kann, die, als intelligibele That vor aller Erfahrung vorhergeht. — Hieraus, d. i. aus der Einheit der oberſten Maxime, bei der Einheit des Geſetzes, worauf ſie ſich bezieht, läßt ſich auch einſehen: warum der reinen intellektuellen Beurtheilung des Menſchen der Grundſatz der

IV.

Vom Urſprunge des Böſen in der menſchlichen Natur.

Urſprung (der erſte) iſt die Abſtammung einer Wirkung von ihrer erſten, d. i. derjenigen Urſache, welche nicht wiederum Wirkung einer andern Urſache von derſelben Art iſt. Er kann entweder als **Vernunft**- oder als **Zeiturſprung** in Betrachtung gezogen werden. In der erſten Bedeutung wird blos das **Daſein** der Wirkung betrachtet; in der zweiten, das **Geſchehen** derſelben, mithin ſie als Begebenheit auf ihre **Urſache in der Zeit** bezogen. Wenn die Wirkung auf eine Urſache, die mit ihr doch nach Freiheitsgeſetzen verbunden iſt, bezogen wird, wie das mit dem moraliſch Böſen der Fall iſt; ſo wird die Beſtimmung der Willkühr zu ihrer Hervorbringung nicht als mit ihrem Beſtimmungsgrunde in der Zeit, ſondern blos in der Vernunftvorſtellung, verbunden gedacht, und kann nicht

---

Ausſchlieſſung des Mittleren zwiſchen Gut und Böſe zum Grunde liegen müſſe; indeſſen daß der empiriſchen Beurtheilung aus ſenſibeler That (dem wirklichen Thun und Laſſen) der Grundſatz untergelegt werden kann: daß es ein Mittleres zwiſchen dieſen Extremen gebe, einerſeits ein Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung, andererſeits ein Poſitives der Miſchung, theils gut, theils böſe zu ſein. Aber die letztere iſt nur die Beurtheilung der Moralität des Menſchen in der Erſcheinung, und der erſteren im Endurtheile unterworfen.

nicht als von irgend einem vorhergehenden Zuſtande abgeleitet werden; welches dagegen allemal geſchehen muß, wenn die böſe Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Natururſache bezogen wird. Von den freien Handlungen, als ſolchen, den Zeiturſprung (gleich als von Naturwirkungen) zu ſuchen, iſt alſo ein Widerſpruch; mithin auch von der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, ſofern ſie als zufällig betrachtet wird, weil dieſe den Grund des Gebrauchs der Freiheit bedeutet, welcher (ſo wie der Beſtimmungsgrund der freien Willkühr überhaupt) lediglich in Vernunftvorſtellungen geſucht werden muß.

Wie nun aber auch der Urſprung des moraliſchen Böſen im Menſchen immer beſchaffen ſein mag, ſo iſt doch unter allen Vorſtellungsarten, von der Verbreitung und Fortſetzung deſſelben durch alle Glieder unſerer Gattung und in allen Zeugungen, die unſchicklichſte: es ſich, als durch Anerbung von den erſten Eltern auf uns gekommen, vorzuſtellen; denn man kann vom moraliſch Böſen eben das ſagen, was der Dichter vom Guten ſagt: — Genus, et proavos, et *quae non fecimus ipſi*, Vix ea noſtra puto *). —

---

*) Die drei ſogenannten obern Fakultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, ſich dieſe Vererbung verſtändlich machen: nehmlich, entweder als Erbkrankheit, oder Erbſchuld, oder Erbſünde. 1) Die Mediziniſche Fakultät würde ſich das erbliche Böſe etwa

Noch iſt zu merken: daß, wenn wir dem Urſprunge des Böſen nachforſchen, wir anfänglich noch nicht den Hang dazu (als peccatum in potentia) in Anſchlag bringen, ſondern nur das wirkliche Böſe gegebener Handlungen, nach ſeiner innern Möglichkeit, und dem, was zur Ausübung derſelben in der Willkühr zuſammenkommen muß, in Betrachtung ziehen.

Eine jede böſe Handlung muß, wenn man den Vernunfturſprung derſelben ſucht, ſo betrachtet werden,

---

wie den Bandwurm vorſtellen, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung ſind, daß, da er ſonſt weder in einem Elemente auſſer uns, noch (von derſelben Art) in irgend einem andern Thiere angetroffen wird, er ſchon in den erſten Eltern geweſen ſein müſſe. 2) Die Juriſtenfakultät würde es als die rechtliche Folge der Antretung einer uns von dieſen hinterlaſſenen, aber mit einem ſchweren Verbrechen belaſteten, Erbſchaft anſehen; (denn geboren werden iſt nichts anders, als den Gebrauch der Güter der Erde, ſo fern ſie zu unſerer Fortdauer unentbehrlich ſind, erwerben). Wir müſſen alſo Zahlung leiſten (büſſen), und werden am Ende doch (durch den Tod) aus dieſem Beſitze geworfen. Wie recht iſt von Rechtswegen! 3) Die Theologiſche Fakultät würde dieſes Böſe als perſönliche Theilnehmung unſerer erſten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers anſehen: entweder daß wir (ob zwar jezt deſſen unbewußt) damals ſelbſt mitgewirkt haben; oder nur jezt, unter ſeiner (als Fürſten dieſer Welt) Herrſchaft geboren, uns die Güter derſelben mehr, als den Oberbefehl des himmliſchen Gebieters gefallen laſſen, und nicht Treue genug beſitzen, uns davon loszureiſſen, dafür aber künftig auch ſein Loos mit ihm theilen müſſen.

den, als ob der Menſch unmittelbar aus dem Stande der Unſchuld in ſie gerathen wäre. Denn: wie auch ſein voriges Verhalten geweſen ſein mag, und welcherlei auch die auf ihn einflieſſende Natururſachen ſein mögen, imgleichen ob ſie in oder auſſer ihm anzutreffen ſein; ſo iſt ſeine Handlung doch frei, und durch keine dieſer Urſachen beſtimmt, kann alſo und muß immer als ein urſprünglicher Gebrauch ſeiner Willkühr beurtheilt werden. Er ſollte ſie unterlaſſen haben, in welchen Zeitumſtänden und Verbindungen er auch immer geweſen ſein mag; denn durch keine Urſache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Weſen zu ſein. Man ſagt zwar mit Recht: dem Menſchen werden auch die aus ſeinen ehemaligen freien, aber geſetzwidrigen Handlungen entſpringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur ſagen: man habe nicht nöthig, ſich auf dieſe Ausflucht einzulaſſen, und auszumachen, ob die letztern frei ſein mögen, oder nicht, weil ſchon in der geſtändlich freien Handlung, die ihre Urſache war, hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden iſt. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorſtehenden freien Handlung auch noch ſo böſe geweſen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur): ſo iſt es nicht allein ſeine Pflicht geweſen, beſſer zu ſein; ſondern es iſt jetzt noch ſeine Pflicht, ſich zu beſſern: er muß es alſo auch können, und iſt, wenn er es nicht thut, der Zurechnung in dem Augenblikke der Handlung eben ſo fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten (die von der Freiheit unzertrennlich iſt) begabt, aus dem Stande der Unſchuld zum Böſen übergeſchritten wäre. — Wir können alſo nicht nach dem Zeiturſprunge, ſondern müſſen blos nach dem Vernunfturſprunge dieſer That fragen, um darnach den Hang, d. i. den ſubjektiven allgemeinen Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unſere Maxime, wenn ein ſolcher iſt, zu beſtimmen, und wo möglich zu erklären.

Hiermit ſtimmt nun die Vorſtellungsart, deren ſich die Schrift bedient, den Urſprung des Böſen als einen **Anfang** deſſelben in der Menſchengattung zu ſchildern, ganz wohl zuſammen: indem ſie ihn in einer Geſchichte vorſtellig macht, wo, was der Natur der Sache nach (ohne auf Zeitbedingung Rükſicht zu nehmen) als das Erſte gedacht werden muß, als ein ſolches der Zeit nach erſcheint. Nach ihr fängt das Böſe nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zu demſelben an, (weil ſonſt der Anfang deſſelben nicht aus der Freiheit entſpringen würde; ſondern von der **Sünde**, (worunter die Uebertretung des moraliſchen Geſetzes als **göttlichen Gebots** verſtanden wird); der Zuſtand des Menſchen aber, vor allem Hange zum Böſen, heißt der Stand der **Unſchuld**. Das moraliſche Geſetz gieng, wie es auch beim Menſchen, als einem nicht reinen, ſondern von Neigungen verſuchten, Weſen ſein muß, als **Verbot** voraus, (1 Moſe II, 16.

16. 17.). Anſtatt nun dieſem Geſetze, als hinreichender Triebfeder (die allein unbedingt gut iſt, wobei auch weiter kein Bedenken Statt findet), gerade zu folgen; ſah ſich der Menſch doch noch nach andern Triebfedern um (III, 6.), die nur bedingterweiſe (nehmlich, ſo fern dem Geſetze dadurch nicht Eintrag geſchieht,) gut ſein können, und machte es ſich, wenn man die Handlung als mit Bewußtſein aus Freiheit entſpringend denkt, zur Maxime, dem Geſetze der Pflicht nicht aus Pflicht, ſondern auch allenfalls aus Rükſicht auf andere Abſichten zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Gebots, welches den Einfluß jeder andern Triebfeder ausſchließt, zu bezweifeln, hernach den Gehorſam gegen daſſelbe zu einem blos (unter dem Prinzip der Selbſtliebe) bedingten eines Mittels herab zu vernünfteln *); woraus dann endlich das Uebergewicht der ſinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Geſetz, in die Maxime zu handeln, aufgenommen,

---

*) Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moraliſche Geſetz ohne ihm doch, als für ſich hinreichender Triebfeder, in ſeiner Maxime das Uebergewicht über alle andere Beſtimmungsgründe der Willkühr einzuräumen, iſt geheuchelt, und der Hang dazu innere Falſchheit, d. i. ein Hang, ſich in der Deutung des moraliſchen Geſetzes zum Nachtheil deſſelben ſelbſt zu belügen (III, 5.); weswegen auch die Bibel (chriſtlichen Antheils) den Urheber des Böſen (der in uns ſelbſt liegt, den Lügner von Anfang nennt, und ſo den Menſchen in Anſehung deſſen, was der Hauptgrund des Böſen in ihm zu ſein ſcheint, charakteriſirt.

men, und ſo geſündigt ward (III, 6.) Mutato nomine de te fabula narratur. Daß wir es täglich eben ſo machen, mithin „in Adam Alle geſündiget haben" und noch ſündigen, iſt aus dem obigen klar; nur daß bei uns ſchon ein angeborner Hang zur Uebertretung, in dem erſten Menſchen aber kein ſolcher, ſondern Unſchuld, der Zeit nach vorausgeſetzt wird, mithin die Uebertretung bei dieſem ein **Sündenfall** heißt: ſtatt daß ſie bei uns, als aus der ſchon angebornen Bösartigkeit unſerer Natur erfolgend, vorgeſtellt wird. Dieſer Hang aber bedeutet nichts weiter, als daß, wenn wir uns auf die Erklärung des Böſen, ſeinem **Zeitanfange** nach, einlaſſen wollen, wir bei jeder vorſätzlichen Uebertretung die Urſachen in einer vorigen Zeit unſers Lebens bis zurük in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwikkelt war, mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Böſen, welcher darum angeboren heißt, die Quelle des Böſen verfolgen müßten: welches bei dem erſten Menſchen, der ſchon mit völligem Vermögen ſeines Vernunftgebrauchs vorgeſtellt wird, nicht nöthig, auch nicht thunlich iſt; weil ſonſt jene Grundlage (der böſe Hang) gar anerſchaffen geweſen ſein müßte; daher ſeine Sünde, unmittelbar als aus der Unſchuld erzeugt, aufgeführt wird. — Wir müſſen aber von einer moraliſchen Beſchaffenheit, die uns ſoll zugerechnet werden, keinen Zeiturſprung ſuchen; ſo unvermeidlich dieſes auch iſt, wenn wir ihr zufälliges Daſein **erklären** wollen,

(das

(daher ihn auch die Schrift, dieſer unſerer Schwäche gemäß, ſo vorſtellig gemacht haben mag).

Der Vernunfturſprung aber dieſer Verſtimmung unſerer Willkühr in Anſehung der Art, ſubordinirte Triebfedern zu oberſt in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieſes Hanges zum Böſen, bleibt uns unerforſchlich, weil er ſelbſt uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberſte Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer böſen Maxime erfordern würde. Das Böſe hat nur aus dem moraliſch Böſen (nicht den bloßen Schranken unſerer Natur) entſpringen können; und doch iſt die urſprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Menſch ſelbſt verderben konnte, wenn dieſe Korruption ihm ſoll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns iſt alſo kein begreiflicher Grund da, woher das moraliſche Böſe in uns zuerſt gekommen ſein könne. — Dieſe Unbegreiflichkeit, zuſammt der näheren Beſtimmung der Bösartigkeit unſerer Gattung drükt die Schrift in jener Geſchichtserzählung *) dadurch aus, daß ſie das Böſe,

zwar

---

*) Das hier Geſagte muß nicht dafür angeſehen werden, als ob es Schriftauslegung ſein ſolle, welche auſſerhalb den Gränzen der Befugniß der bloſſen Vernunft liegt. Man kann ſich über die Art erklären, wie man ſich einen hiſtoriſchen Vortrag moraliſch zu Nutze macht, ohne darüber zu entſcheiden, ob das auch der Sinn des Schriftſtellers ſei, oder wir ihn nur hineinlegen: wenn er nur für ſich und ohne allen hiſtoriſchen Beweis wahr, dabei aber zu-

gleich

zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menſchen, ſondern in einem Geiſte von urſprünglich erhabnerer Beſtimmung voranſchikt: wodurch alſo der erſte Anfang alles Böſen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geiſte das Böſe?), der Menſch aber nur als durch Verführung ins Böſe gefallen, alſo nicht von Grund aus (ſelbſt der erſten Anlage zum Guten nach) verderbt, ſondern als noch einer Beſſerung fähig, im Gegenſatze mit einem verführenden Geiſte, d. i. einem ſolchen Weſen, dem die Verſuchung des Fleiſches nicht zur Milderung ſeiner Schuld angerechnet werden kann, vorgeſtellt, und ſo dem erſteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen iſt, übrig gelaſſen wird.

V.

---

gleich der einzige iſt, nach welchem wir aus einer Schriftſtelle für uns etwas zur Beſſerung ziehen können, die ſonſt nur eine unfruchtbare Vermehrung unſerer hiſtoriſchen Erkenntniß ſein würde. Man muß nicht ohne Noth über etwas, und das hiſtoriſche Anſehen deſſelben ſtreiten; was, ob es ſo, oder anders verſtanden werde, nichts dazu beiträgt, ein beſſerer Menſch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne hiſtoriſchen Beweis erkannt wird, und gar ohne ihn erkannt werden muß. Das hiſtoriſche Erkenntniß, welches keine innere für jedermann gültige Beziehung hierauf hat, gehört unter die Adiaphora, mit denen es jeder halten mag, wie er es für ſich erbaulich findet.

V.

Von der Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Was der Menſch im moraliſchen Sinne iſt, oder werden ſoll, gut oder böſe, dazu muß er ſich ſelbſt machen, oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung ſeiner freien Willkühr ſein; denn ſonſt könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moraliſch gut noch böſe ſein. Wenn es heißt, er iſt gut geſchaffen, ſo kann das nichts mehr bedeuten, als er iſt zum Guten erſchaffen, und die urſprüngliche Anlage im Menſchen iſt gut; der Menſch iſt es ſelber dadurch noch nicht, ſondern, nachdem er die Triebfedern, die dieſe Anlage enthält, in ſeine Maxime aufnimmt, oder nicht, (welches ſeiner freien Wahl gänzlich überlaſſen ſein muß), macht er, daß er gut oder böſe wird. Geſetzt, zum Gut- oder Beſſerwerden ſei noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, ſo mag dieſe nur in der Verminderung der Hinderniſſe beſtehen, oder auch poſitiver Beiſtand ſein, der Menſch muß ſich doch vorher würdig machen, ſie zu empfangen, und dieſe Beihülfe annehmen, (welches nichts geringes iſt) d. i. die poſitive Kraftvermehrung in ſeine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet, und er für einen guten Menſchen erkannt werde.

Wie es nun möglich ſei, daß ein natürlicherweiſe böſer Menſch ſich ſelbſt zum guten Menſchen mache, das überſteigt alle unſere Begriffe; denn wie kann ein böſer Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geſtändniſſe ein urſprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat *) und der Verfall vom Guten ins Böſe (wenn man wohl bedenkt, daß dieſes aus der Freiheit entſpringt), nicht begreiflicher iſt, als das Wiederaufſtehen aus dem Böſen zum Guten; ſo kann die Möglichkeit des letztern nicht beſtritten werden. Denn, ungeachtet jenes Abfalls, erſchallt doch das Gebot: wir ſollen beſſere Menſchen werden, unvermindert in unſerer Seele; folglich müſſen wir es auch können, ſollte auch das, was wir thun können, für ſich allein unzureichend ſein, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforſchlichen höheren Beiſtandes empfänglich machen. — Freilich muß hiebei vorausgeſetzt werden, daß ein Keim des Guten in ſeiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiß nicht die Selbſtliebe **) ſein kann;

---

*) Der der Anlage nach gute Baum iſt es noch nicht der That nach; denn wäre er es, ſo könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur wenn der Menſch die für das moraliſche Geſetz in ihm gelegte Triebfeder in ſeine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Menſch (der Baum ſchlechthin ein guter Baum) genannt.

**) Worte, die einen zwiefachen ganz verſchiednen Sinn annehmen können, halten öfter die Ueberzeugung aus den klärkann; die, als Prinzip aller unſerer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Böſen iſt.

Die

---

klärſten Gründen lange Zeit auf. Wie Liebe überhaupt, ſo kann auch Selbſtliebe in die des Wohlwollens und des Wohlgefallens (benevolentiae et complacentiae) eingetheilt werden, und beide müſſen (wie ſich von ſelbſt verſteht) vernünftig ſein. Die erſte in ſeine Maxime aufnehmen, iſt natürlich (denn wer wird nicht wollen, daß es ihm jederzeit wohl ergehe?) Sie iſt aber ſofern vernünftig, als theils in Anſehung des Zweks nur dasjenige, was mit dem größten und dauerhafteſten Wohlergehen zuſammen beſtehen kann, theils zu jedem dieſer Beſtandſtükke der Glükſeligkeit die tauglichſten Mittel gewählt werden. Die Vernunft vertritt hier nur die Stelle einer Dienerinn der natürlichen Neigung; die Maxime aber, die man deshalb annimmt, hat gar keine Beziehung auf Moralität. Wird ſie aber zum unbedingten Prinzip der Willkühr gemacht: ſo iſt ſie die Quelle eines unabſehlich großen Widerſtreits gegen die Sittlichkeit. — Eine vernünftige Liebe des Wohlgefallens an Sich ſelbſt kann nun entweder ſo verſtanden werden, daß wir uns in jenen ſchon genannten auf Befriedigung der Naturneigung abzwekkenden Maximen (ſo fern jener Zwek durch Befolgung derſelben erreicht wird) wohlgefallen; und da iſt ſie mit der Liebe des Wohlwollens gegen ſich ſelbſt einerlei; man gefällt ſich ſelbſt, wie ein Kaufmann, dem ſeine Handlungsſpekulazionen gut einſchlagen, und der ſich wegen der dabei genommenen Maximen ſeiner guten Einſicht erfreut. Allein die Maxime der Selbſtliebe des unbedingten (nicht von Gewinn oder Verluſt aus den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an ſich ſelbſt würde das innere Prinzip einer, allein unter der Bedingung der Unterordnung unſerer Maximen unter das moraliſche Geſetz, uns möglichen Zufriedenheit ſein. Kein Menſch, dem die Moralität nicht

gleich-

Die Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in uns, iſt alſo nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn dieſe, die in der

Ach-

---

gleichgültig iſt, kann an Sich einen Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Mißfallen an ſich ſelbſt, ſein, der ſich ſolcher Maximen bewußt iſt, die mit dem moraliſchen Geſetze in ihm nicht übereinſtimmen. Man könnte dieſe die Vernunftliebe ſeiner ſelbſt nennen, welche alle Vermiſchung anderer Urſachen der Zufriedenheit aus den Folgen ſeiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch ſich zu verſchaffenden Glükſeligkeit) mit den Triebfedern der Willkühr verhindert. Da nun das leztere die unbedingte Achtung fürs Geſetz bezeichnet, warum will man durch den Ausdruk einer vernünftigen, aber nur unter der lezteren Bedingung moraliſchen Selbſtliebe ſich das deutliche Verſtehen des Prinzips unnöthigerweiſe erſchweren, indem man ſich im Zirkel herumdreht (denn man kann ſich auf moraliſche Art nur ſelbſt lieben; ſoferne man ſich ſeiner Maxime bewußt iſt, die Achtung fürs Geſetz zur höchſten Triebfeder ſeiner Willkühr zu machen)? Glükſeligkeit iſt unſerer Natur nach für uns, als von Gegenſtänden der Sinnlichkeit abhängige Weſen, das erſte und das, was wir unbedingt begehren. Eben dieſelbe iſt unſerer Natur nach (wenn man überhaupt das, was uns angeboren iſt, ſo nennen will) als mit Vernunft und Freiheit begabter Weſen, bei weitem nicht das Erſte, noch auch unbedingt ein Gegenſtand unſerer Maximen; ſondern dieſes iſt die Würdigkeit glüklich zu ſein, d. i. die Uebereinſtimmung aller unſerer Maximen mit dem moraliſchen Geſetze. Daß dieſe nun objektiv die Bedingung ſei, unter welcher der Wunſch der erſteren allein mit der geſetzgebenden Vernunft zuſammenſtimmen kann, darin beſteht alle ſittliche Vorſchrift; und in der Geſinnung, auch nur ſo bedingt zu wünſchen, die ſittliche Denkungsart.

Achtung fürs moraliſche Geſetz beſteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, ſo würden wir ſie auch nie wieder erwerben. Sie iſt alſo nur die Herſtellung der Reinigkeit deſſelben, als oberſten Grundes aller unſerer Maximen, nach welcher daſſelbe nicht blos mit andern Triebfedern verbunden, oder wohl gar dieſen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet, ſondern in ſeiner ganzen Reinigkeit als für ſich zureichende Triebfeder der Beſtimmung der Willkühr in dieſelbe aufgenommen werden ſoll. Das urſprünglich Gute iſt die Heiligkeit der Maximen in Befolgung ſeiner Pflicht; wodurch der Menſch, der dieſe Reinigkeit in ſeine Maxime aufnimmt, ob zwar darum noch nicht ſelbſt heilig (denn zwiſchen der Maxime und der That iſt noch ein großer Zwiſchenraum), dennoch auf dem Wege dazu iſt, ſich ihr im unendlichen Fortſchritt zu nähern. Der zur Fertigkeit gewordene feſte Vorſatz in Befolgung ſeiner Pflicht heißt auch Tugend, der Legalität nach als ihrem empiriſchen Charakter (virtus phaenomenon). Sie hat alſo die beharrliche Maxime geſetzmäßiger Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkühr hiezu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in dieſem Sinne nach und nach erworben, und heißt Einigen eine lange Gewohnheit in Beobachtung des Geſetzes), durch die der Menſch vom Hange zum Laſter durch allmählige Reformen ſeines Verhaltens, und Befeſtigung ſeiner Maximen in einen entgegengeſetzten Hang übergekommen iſt. Dazu iſt nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig; ſondern nur eine Aenderung der Sitten. Der Menſch findet ſich tugendhaft, wenn er ſich in Maximen, ſeine Pflicht zu beobachten, befeſtigt fühlt: obgleich nicht aus dem oberſten Grunde aller Maximen, nehmlich aus Pflicht; ſondern der Unmäßige z. B. kehrt zur Mäßigkeit um der Geſundheit, der Lügenhafte zur Wahrhaftigkeit um der Ehre, der Ungerechte, zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbs willen, u. ſ. w. zurück. Alle nach dem geprieſenen Princip der Glückſeligkeit. Um aber nicht blos ein geſetzlich, ſondern ein moraliſch guter (Gott wohlgefälliger) Menſch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibelen Charakter (virtus Noumenon), zu werden, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieſer Vorſtellung der Pflicht ſelbſt: das kann nicht durch allmählige Reform, ſo lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, ſondern muß durch eine Revolution in der Geſinnung im Menſchen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derſelben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Menſch, nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Johann. III, 5; verglichen mit 1 Moſe I, 2). und Aenderung des Herzens werden.

Wenn der Menſch aber im Grunde ſeiner Maximen verderbt iſt, wie iſt es möglich, daß er durch eigene

Kräfte dieſe Revolution zu Stande bringe, und von ſelbſt ein guter Menſch werde? Und doch gebietet die Pflicht es zu ſeyn, ſie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich iſt. Dieſes iſt nicht anders zu vereinigen, als daß die Revolution für die Denkungsart, die allmählige Reform aber für die Sinnesart (welche jener Hinderniſſe entgegen ſtellt), nothwendig, und daher auch dem Menſchen möglich ſeyn muß. Das iſt: wenn er den oberſten Grund ſeiner Maximen, wodurch er ein böſer Menſch war, durch eine einzige unwandelbare Entſchließung umkehrt, (und hiemit einen neuen Menſchen anzieht); ſo iſt er ſofern dem Princip und der Denkungsart nach ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Menſch: d. i. er kann hoffen, daß er bei einer ſolchen Reinigkeit des Princips, welches er ſich zur oberſten Maxime ſeiner Willkuhr genommen hat, und der Feſtigkeit deſſelben, ſich auf dem guten (obwohl ſchmalen) Wege eines beſtändigen **Fortſchreitens** vom Schlechten zum Beſſern befinde. Dis iſt für denjenigen, der den intelligibelen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkühr) durchſchauet, für den alſo dieſe Unendlichkeit des Fortſchritts Einheit iſt, d. i. für Gott ſo viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Menſch ſeyn; und in ſofern kann dieſe Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menſchen aber, die ſich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die ſie über Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, ſchätzen können, iſt ſie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Beſſern, mithin als allmählige Reform des Hanges zum Böſen, als verkehrter Denkungsart, anzuſehen.

Hieraus folgt, daß die moraliſche Bildung des Menſchen nicht von der Beſſerung der Sitten, ſondern von der Umwandlung der Denkungsart, und von Gründung eines Charakters anfangen müſſe; ob man zwar gewöhnlicherweiſe anders verfährt, und wider Laſter einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel derſelben aber unberührt läßt. Nun iſt ſelbſt der eingeſchränkteſte Menſch des Eindrucks einer deſto größeren Achtung für eine pflichtmäßige Handlung fähig, je mehr er ihr in Gedanken andere Triebfedern, die durch die Selbſtliebe auf die Maxime der Handlung Einfluß haben könnten, entzieht; und ſelbſt Kinder ſind fähig, auch die kleinſte Spur von Beymiſchung unächter Triebfedern aufzufinden: da denn die Handlung bei ihnen augenblicklich allen moraliſchen Werth verliert. Dieſe Anlage zum Guten wird dadurch, daß man das Beyſpiel ſelbſt von guten Menſchen (was die Geſezmäßigkeit derſelben betrifft), anführt, und ſeine moraliſchen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurtheilen läßt, unvergleichlich cultivirt, und geht allmählig in die Denkungsart über: ſo daß Pflicht blos für ſich ſelbſt in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen

men anhebt. Allein tugendhafte Handlungen, ſo viel Aufopferung ſie auch gekoſtet haben mögen, bewundern zu lehren, iſt noch nicht die rechte Stimmung, die das Gemüth des Lehrlings fürs moraliſch Gute erhalten ſoll. Denn ſo tugendhaft Jemand auch ſey, ſo iſt doch alles, was er immer Gutes thun kann, blos Pflicht; ſeine Pflicht aber thun, iſt nichts mehr, als das thun, was in der gewöhnlichen ſittlichen Ordnung iſt, mithin nicht bewundert zu werden verdient. Vielmehr iſt dieſe Bewunderung eine Abſtimmung unſers Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Auſſerordentliches und Verdienſtliches wäre, ihr Gehorſam zu leiſten.

Aber eines iſt in unſerer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge faſſen, wir nicht aufhören können, mit der höchſten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig, zugleich auch ſeelenerhebend iſt; und das iſt: die urſprüngliche moraliſche Anlage in uns überhaupt. — Was iſt das, (kann man ſich ſelbſt fragen,) in uns, wodurch wir von der Natur durch ſo viel Bedürfniſſe beſtändig abhängige Weſen, doch zugleich über dieſe in der Idee einer urſprünglichen Anlage (in uns) ſo weit erhoben werden, daß wir ſie insgeſammt für nichts, und uns ſelbſt des Daſeyns für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genuſſe, der uns doch das Leben allein wünſchenswerth machen kann, einem Geſetze zuwider nachhängen ſollten, durch welches unſere Vernunft mächtig gebieket, ohne doch dabey weder etwas zu verheißen noch zu drohen? Das Gewicht dieſer Frage muß ein jeder Menſch von der gemeinſten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der ſich aber nicht bis zur Nachforſchung des Begriffs der Freyheit, welcher allererſt aus dieſem Geſetze hervorgeht *), verſteigt, innigſt fühlen; und ſelbſt die Un-

begreiflich-

---

*) Daß der Begriff der Freyheit der Willkühr nicht vor dem Bewußtſeyn des moraliſchen Geſetzes in uns vorhergehe, ſondern nur aus der Beſtimmbarkeit unſerer Willkühr durch dieſes, als ein unbedingtes Gebot, geſchloſſen werde: davon kann man ſich bald überzeugen, wenn man ſich fragt: ob man auch gewiß und unmittelbar ſich eines Vermögens bewußt ſey, jede noch ſo große Triebfeder zur Uebertretung (Phalaris licet imperet ut sis Falsus, et admoto dictet periuria tauro) durch feſten Vorſatz überwältigen zu können. Jedermann wird geſtehen müſſen: er wiſſe nicht, ob, wenn ein ſolcher Fall einträte, er nicht in ſeinem Vorſatz wanken würde. Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er ſolle ihm treu bleiben; und hieraus ſchließt er mit Recht: er müſſe es auch können, und ſeine Willkühr ſey alſo frei. Die, welche dieſe unerforſchliche Eigenſchaft als ganz begreiflich vorſpiegeln, machen durch das Wort Determinismus (dem Satze der Beſtimmung der Willkühr durch innere hinreichende Gründe) ein Blendwerk, gleich als ob die Schwierigkeit darin beſtände, dieſen mit der Freyheit zu vereinigen, woran doch niemand denkt; ſondern: wie der Prädeterminism, nach welchem willkührliche Handlungen als Begebenheiten ihre beſtimmende Gründe in der vorhergehenden Zeit haben (die, mit dem, was ſie in ſich hält, nicht mehr in unſerer Gewalt iſt), mit der Freiheit, nach welcher die Handlung ſowohl als ihr Gegentheil in dem Augenblicke

des

begreiflichkeit dieſer eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüth bis zur Begeiſterung wirken, und es zu den Aufopferungen ſtärken, welche ihm die Achtung für ſeine Pflicht nur auferlegen mag. Dieſes Gefühl der Erhabenheit ſeiner moraliſchen Beſtimmung öfter rege zu machen, iſt als Mittel der Erweckung ſittlicher Geſinnungen vorzüglich anzupreiſen, weil es dem angebornen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unſerer Willkühr gerade entgegenwirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Geſetz, als der höchſten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die urſprüngliche ſittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiemit die Anlage zum Guten im menſchlichen Herzen, in ihrer Reinigkeit wieder herzuſtellen.

Aber dieſer Wiederherſtellung durch eigene Kraftanwendung ſteht ja der Satz von der angebornen Verderbtheit der Menſchen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit d. i. unſere Einſicht von der Möglichkeit derſelben betrifft, wie alles deſſen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und ſo fern nach Naturgeſetzen als nothwendig, und deſſen Gegentheil doch zugleich unter moraliſchen Geſetzen, als durch Freyheit möglich vorgeſtellt werden ſoll; aber der Möglichkeit dieſer Wiederherſtellung ſelbſt iſt er nicht entgegen. Denn, wenn das moraliſche Geſetz

---

des Geſchehens in der Gewalt des Subjects ſein muß, zuſammen beſtehen könne: Das iſts, was man einſehen will, und nie einſehen wird.

gebietet, wir ſollen jetzt beſſere Menſchen ſeyn; ſo folgt unumgänglich, wir müſſen es auch können. Der Satz vom angebornen Böſen iſt in der moraliſchen Dogmatik von gar keinem Gebrauch: denn die Vorſchriften derſelben enthalten eben dieſelben Pflichten, und bleiben auch in derſelben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Uebertretung in uns ſey, oder nicht. In der moraliſchen Aſcetik aber will dieſer Satz mehr, aber doch nichts mehr ſagen, als: wir können in der ſittlichen Ausbildung der anerſchaffenen moraliſchen Anlage zum Guten, nicht von einer uns natürlichen Unſchuld den Anfang machen, ſondern müſſen von der Vorausſetzung einer Böſartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der urſprünglichen ſittlichen Anlage zuwider anheben, und, weil der Hang dazu unvertilgbar iſt, mit der unabläſſigen Gegenwirkung gegen denſelben. Da dieſes nun blos auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortſchreitung vom Schlechten zum Beſſeren führt, ſo folgt: daß die Umwandlung der Geſinnung des böſen in die eines guten Menſchen in der Veränderung des oberſten inneren Grundes der Annehmung aller ſeiner Maximen dem ſittlichen Geſetze gemäß zu ſetzen ſey, ſo fern dieſer neue Grund (das neue Herz) nun ſelbſt unveränderlich iſt. Zur Ueberzeugung aber hievon kann nun zwar der Menſch natürlicherweiſe nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtſeyn, noch durch den Beweis ſeines bis dahin geführten Lebenswandels; weil die Tiefe des Herzens (der ſubjective

erſte

erſte Grund ſeiner Maximen) ihm ſelbſt unerforſchlich iſt; aber auf den Weg, der dahin führt, und der ihm von einer im Grunde gebeſſerten Geſinnung angewieſen wird, muß er *hoffen* können, durch *eigene Kraftanwendung* zu gelangen: weil er ein guter Menſch werden ſoll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm ſelbſt gethan zugerechnet werden kann, als *moraliſch*-gut zu beurtheilen iſt.

Wider dieſe Zumuthung der Selbſtbeſſerung bietet nun die zur moraliſchen Bearbeitung von Natur verdroſſene Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerley unlautere Religionsideen auf (wozu gehört: Gott ſelbſt das Glückſeligkeitsprincip zur oberſten Bedingung ſeiner Gebote anzudichten). Man kann aber alle Religionen in die der *Gunſtbewerbung* (des bloſſen Kultus) und die *moraliſche*, d. i. die Religion *des guten Lebenswandels*, eintheilen. Nach der erſtern ſchmeichelt ſich entweder der Menſch: Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne daß er eben nöthig habe, *ein beſſerer Menſch zu werden*, (durch Erlaſſung ſeiner Verſchuldungen); oder auch, wenn ihm dieſes nicht möglich zu ſeyn ſcheint: *Gott könne ihn wohl zum beſſeren Menſchen machen*, ohne daß er ſelbſt etwas mehr dabey zu thun habe, als darum zu *bitten*; welches, da es vor einem allſehenden Weſen nichts weiter iſt, als *wünſchen*, eigentlich nichts gethan ſeyn würde: denn wenn es mit dem bloßen Wunſch ausgerichtet wäre, ſo würde jeder

Menſch gut ſeyn. Nach der moraliſchen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die chriſtliche iſt,) iſt es ein Grundſatz: daß ein jeder, ſo viel, als in ſeinen Kräften iſt, thun müſſe; um ein beſſerer Menſch zu werden; und nur alsdann, wenn er ſein angebornes Pfund nicht vergraben, (Lucä XIX, 12—16.), wenn er die urſprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein beſſerer Menſch zu werden; er hoffen könne, was nicht in ſeinem Vermögen iſt, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch iſt es nicht ſchlechterdings nothwendig, daß der Menſch wiſſe, worinn dieſe beſtehe; vielleicht gar unvermeidlich, daß, wenn die Art, wie ſie geſchieht, zu einer gewiſſen Zeit offenbart worden, verſchiedene Menſchen zu einer andern Zeit ſich verſchiedene Begriffe, und zwar mit aller Aufrichtigkeit, davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundſatz: „Es iſt nicht weſentlich, und alſo nicht jedermann nothwendig zu wiſſen, was Gott zu ſeiner Seligkeit thue, oder gethan habe;“ aber wohl, was er ſelbſt zu thun habe, um dieſes Beyſtandes würdig zu werden.

Der
Philoſophiſchen Religionslehre
Zweites Stük.

Zweites Stük.

Von dem
Kampf des guten Princips,
mit dem Böſen,
um die
Herrſchaft über den Menſchen.

Daß, um ein moraliſch guter Menſch zu werden, es nicht genug ſey, den Keim des Guten, der in unſerer Gattung liegt, ſich blos ungehindert entwikkeln zu laſſen, ſondern auch eine in uns befindliche entgegenwürkende Urſache des Böſen zu bekämpfen ſei, das haben unter allen alten Moraliſten, vornämlich die Stoiker durch ihr Loſungswort **Tugend**, welches (ſowohl im Griechiſchen als Lateiniſchen) Muth und Tapferkeit bezeichnet, und alſo einen Feind vorausſezt, zu erkennen gegeben. In dieſem Betracht iſt der Name **Tugend** ein herrlicher Name, und es kann ihm nicht ſchaden, daß er oft prahleriſch gemißbraucht, und, (ſo wie neuerlich das Wort Aufklärung) beſpöttelt worden. — Denn den Muth auffordern, iſt ſchon zur Hälfte ſo viel, als ihn einflöſſen; dagegen die faule ſich ſelbſt gänzlich mißtrauende und auf äuſſere Hülfe harrende kleinmüthige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menſchen abſpannt, und ihn dieſer Hülfe ſelbſt unwürdig macht.

Aber jene wackern Männer verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen blos undiſciplinirten, ſich aber unverhohlen jedermanns Bewußtſeyn offen darſtellenden Neigungen zu ſuchen, ſondern ein gleichſam unſichtbarer, ſich hinter Vernunft verbergender Feind, und darum deſto gefährlicher iſt. Sie boten die Weisheit gegen die Thorheit auf, die ſich von Neigungen blos unvorſichtig täuſchen läßt, anſtatt ſie wider die Bosheit (des menſchlichen Herzens) aufzurufen, die mit ſeelverderbenden Grundſätzen die Geſinnung insgeheim untergräbt *).

Natür-

---

*) Dieſe Philoſophen nahmen ihr allgemeines moraliſches Princip von der Würde der menſchlichen Natur, der Freyheit, (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen), her; ein beſſeres und edleres konnten ſie auch nicht zum Grunde legen. Die moraliſchen Geſetze ſchöpften ſie nun unmittelbar aus der, auf ſolche Art, allein geſetzgebenden und durch ſie ſchlechthin gebietenden Vernunft, und ſo war objectiv, was die Regel betrifft, und auch ſubjectiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menſchen einen unverderbenen Willen beylegt, dieſe Geſetze unbedenk-

lich

Natürliche Neigungen ſind an ſich ſelbſt betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es iſt nicht allein vergeblich, ſondern es wäre auch ſchädlich und

ta

---

lich in ſeine Maximen aufzunehmen, alles ganz richtig angegeben. Aber in der leztern Vorausſezung lag eben der Fehler. Denn, ſo früh wir auch auf unſern ſittlichen Zuſtand unſere Aufmerkſamkeit richten mögen, ſo finden wir: daß mit ihm es nicht mehr res integra iſt, ſondern wir davon anfangen müſſen, das Böſe, was ſchon Plaz genommen hat, (es aber, ohne daß wir es in unſere Maxime aufgenommen hätten, nicht würde haben thun können) aus ſeinem Beſiz zu vertreiben: d. i. das erſte wahre Gute, was der Menſch thun kann, ſey, vom Böſen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, ſondern in der verkehrten Maxime, und alſo in der Freiheit ſelbſt zu ſuchen iſt. Jene erſchweren nur die Ausführung der entgegengeſezten guten Maxime; das eigentliche Böſe aber beſteht darinn: daß man jenen Neigungen, wenn ſie zur Uebertretung anreizen, nicht widerſtehen will, und dieſe Geſinnung iſt eigentlich der wahre Feind. Die Neigungen ſind nur Gegner der Grundſäze überhaupt, (ſie mögen gut oder böſe ſeyn), und ſo fern iſt jenes edelmüthige Princip der Moralität als Vorübung (Diſciplin der Neigungen überhaupt) zur Lenkſamkeit des Subiects durch Grundſäze vortheilhaft. Aber ſofern es ſpecifiſch Grundſäze des Sittlich-Guten ſeyn ſollen, und es gleichwohl als Maxime nicht ſind, ſo muß noch ein anderer Gegner derſelben im Subiect vorausgeſezt werden, mit dem die Tugend den Kampf zu beſtehen hat, ohne welchen alle Tugenden, zwar nicht, wie jener Kirchenvater will, glänzende Laſter, aber doch glänzende Armſeligkeiten ſeyn würden; weil dadurch zwar öfters der Aufruhr geſtillt, der Aufrührer ſelbſt aber nie beſiegt, und ausgerottet wird.

tadelhaft, ſie ausrotten zu wollen; man muß ſie vielmehr nur bezähmen, damit ſie ſich untereinander ſelbſt aufreiben, und zur Zuſammenſtimmung in einem Ganzen, Glückſeligkeit genannt, gebracht werden können. Die Vernunft aber, die dieſes ausrichtet, heißt **Klugheit**. Nur das Moraliſch-Geſezwidrige iſt an ſich ſelbſt böſe ſchlechterdings verwerflich, und muß ausgerottet werden; die Vernunft aber, die das lehret, noch mehr aber, wenn ſie es auch ins Werk richtet, verdient allein den Namen der **Weisheit**, in Vergleichung, mit welcher das Laſter zwar auch **Thorheit** genannt werden kann, aber nur alsdenn, wenn die Vernunft gnugſam Stärke in ſich fühlt, um es (und alle Anreize dazu) zu **verachten**, und nicht blos als ein zu fürchtendes Weſen zu **haſſen**, und ſich dagegen zu bewaffnen.

[illegible]

Wenn der **Stoiker** alſo den moraliſchen Kampf des Menſchen blos als Streit mit ſeinen (an ſich unſchuldigen) Neigungen, ſofern ſie als Hinderniſſe der Befolgung ſeiner Pflicht überwunden werden müſſen, dachte: ſo konnte er, weil er kein beſonderes poſitives (an ſich böſes) Princip annimmt, die Urſache der Uebertretung nur in der **Unterlaſſung** ſetzen, jene zu bekämpfen; da aber dieſe Unterlaſſung ſelbſt pflichtwidrig (Uebertretung), nicht bloßer Naturfehler iſt, und, nun die Urſache derſelben nicht wiederum (ohne im Zirkel zu erklären) in den Neigungen, ſondern nur in dem, was die Willkühr, als freye Willkühr beſtimmt, (im

In-

Inneren erſten Grunde der Maximen, die mit den Neigungen im Einverſtändniſſe ſind) geſucht werden kann, ſo läßt ſichs wohl begreifen, wie Philoſophen, denen ein Erklärungsgrund, welcher ewig in Dunkel eingehüllt bleibt *), obgleich unumgänglich, dennoch unwillkommen iſt, den eigentlichen Gegner des Guten verkennen konnten, mit dem ſie den Kampf zu beſtehen glaubten.

Es darf alſo nicht befremden, wenn ein Apoſtel dieſen *unſichtbaren*, nur durch ſeine Wirkungen auf uns kennbaren, die Grundſätze verderbenden Feind, als außer uns, und zwar als böſen **Geiſt** vorſtellig macht:

---

*) Es iſt eine ganz gewöhnliche Vorausſetzung der Moralphiloſophie, daß ſich das Daſeyn des Sittlichböſen im Menſchen gar leicht erklären laſſe, und zwar aus der Macht der Triebfedern der Sinnlichkeit einerſeits, und aus der Ohnmacht der Triebfeder der Vernunft (der Achtung fürs Geſetz) andererſeits, d. i. aus *Schwäche*. Aber alsdann müßte ſich das Sittlichgute (in der moraliſchen Anlage) an ihm noch leichter erklären laſſen: denn die Begreiflichkeit des einen iſt, ohne die des andern, gar nicht denkbar. Nun iſt aber das Vermögen der Vernunft, durch die bloße Idee eines Geſetzes über alle entgegenſtrebende Triebfedern Meiſter zu werden, ſchlechterdings unerklärlich: alſo iſt es unbegreiflich, wie die der Sinnlichkeit über eine mit ſolchem Anſehen gebietende Vernunft, Meiſter werden können. Denn, wenn alle Welt der Vorſchrift des Geſetzes gemäß verführe, ſo würde man ſagen: daß alles nach der natürlichen Ordnung zugienge, und Niemand würde ſich einfallen laſſen, auch nur nach der Urſache zu fragen.

macht: „wir haben nicht mit Fleiſch und Blut (den natürlichen Neigungen), ſondern mit Fürſten und Gewaltigen — mit böſen Geiſtern zu kämpfen.“ Ein Ausdruck, der nicht, um unſere Erkenntniß über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern, ſondern nur um den Begriff des für uns unergründlichen, **für den praktiſchen Gebrauch** anſchaulich zu machen, angelegt zu ſeyn ſcheint; denn übrigens iſt es zum Behuf des letztern für uns einerley, ob wir den Verführer blos in uns ſelbſt, oder auch außer uns ſetzen, weil die Schuld uns im letzten Falle um nichts minder trift, als im erſteren, als die wir von ihm nicht verführt werden würden, wenn wir mit ihm nicht im geheimen Einverſtändniſſe wären *). — Wir wollen dieſe ganze Betrachtung in zwey Abſchnitte eintheilen.

Erſter

---

*) Es iſt eine Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Moral: das Sittlichgute vom Sittlichböſen nicht wie den Himmel von der Erde, ſondern wie den Himmel von der Hölle unterſchieden vorzuſtellen; eine Vorſtellung, die zwar bildlich, und als ſolche empörend, nichtsdeſtoweniger aber, ihrem Sinn nach, philoſophiſchrichtig iſt. — Sie dient nämlich dazu, zu verhüten: daß das Gute und Böſe, das Reich des Lichts und das Reich der Finſterniß, nicht als an einander gränzend, und durch allmählige Stufen (der gröſern und mindern Helligkeit) ſich ineinander verlierend gedacht, ſondern durch eine unermeßliche Kluft von einander getrennt vorgeſtellt werde. Die gänzliche Ungleichartigkeit der Grundſätze, mit denen man unter einem oder dem andern dieſer zwey Reiche Unterthan ſeyn kann,

und

Erſter Abſchnitt.

Von dem Rechtsanſpruche des guten Princips auf die Herrſchaft über den Menſchen.

a) Perſonificirte Idee des guten Princips.

Das, was allein eine Welt zum Gegenſtande des göttlichen Rathſchluſſes, und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, iſt die Menſchheit, (das vernünftige Weltweſen überhaupt) in ihrer moraliſchen ganzen Vollkommenheit, wovon als oberſter Bedingung, die Glückſeligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchſten Weſens iſt. — Dieſer allein Gott wohlgefällige Menſch „iſt in ihm von Ewigkeit her;“ die Idee deſſelben geht von ſeinem Weſen aus; er iſt ſofern kein erſchaffenes Ding, ſondern ſein eingeborner Sohn; „das Wort, (das Werde!) durch welches alle andre Dinge ſind, und ohne das nichts exiſtirt, was gemacht iſt,“ (denn um ſeinet d. i. des vernünftigen Weſens in der Welt willen, ſo wie es ſeiner moraliſchen Beſtimmung nach gedacht werden kann, iſt alles gemacht). — „Er iſt der Abglanz ſeiner Herrlich-

---

und zugleich die Gefahr, die mit der Einbildung von einer nahen Verwandtſchaft der Eigenſchaften, die zu einem, oder dem andern qualificiren, verbunden iſt, berechtigen zu dieſer Vorſtellungsart, die, bey dem Schauderhaften, das ſie in ſich enthält, zugleich ſehr erhaben iſt.

keit." — „In ihm hat Gott die Welt geliebt" und nur in ihm und durch Annehmung ſeiner Geſinnungen können wir hoffen „Kinder Gottes zu werden;" u. ſ. w.

Zu dieſem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu *erheben*, iſt nun allgemeine Menſchenpflicht, wozu uns auch dieſe Idee ſelbſt, welche von der Vernunft uns zur Nachſtrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber ſind, ſondern ſie in dem Menſchen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menſchliche Natur für ſie auch nur habe empfänglich ſeyn können, kann man beſſer ſagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns *herabgekommen* ſey, daß es die Menſchheit angenommen habe, (denn es iſt nicht eben ſowohl möglich, ſich vorzuſtellen, wie der von Natur *böſe Menſch* das Böſe von ſelbſt ablege, und ſich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das Letztere die *Menſchheit* (die für ſich nicht böſe iſt) annehme. Dieſe Vereinigung mit uns kann als ein Stand der *Erniedrigung* des Sohnes Gottes angeſehen werden, wenn wir uns jenen göttlich geſinnten Menſchen, als Urbild für uns, ſo vorſtellen, wie er, ob zwar ſelbſt heilig, und als ſolcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, ſie gleichwohl im größten Maaße übernimmt, um das Weltbeſte zu befördern;

dagegen der Menſch, der nie von Schuld frey iſt, wenn er auch dieſelbe Geſinnung angenommen hat, die Leiden, die ihm, auf welchem Wege es auch ſey, treffen mögen, doch als von ihm verſchuldet anſehen kann, mithin ſich der Vereinigung ſeiner Geſinnung mit einer ſolchen Idee, ob zwar ſie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muß.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit (mithin einer moraliſchen Vollkommenheit, ſo wie ſie an einem von Bedürfniſſen und Neigungen abhängigen Weltweſen möglich iſt) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menſchen, der nicht allein alle Menſchenpflicht ſelbſt auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beyſpiel das Gute in größtmöglichem Umfange um ſich auszubreiten, ſondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen verſucht, dennoch alle Leiden bis zum ſchmählichſten Tode um des Weltbeſten willen, und ſelbſt für ſeine Feinde, zu übernehmen, bereitwillig wäre. — Denn der Menſch kann ſich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moraliſchen Geſinnung iſt, machen, als wenn er ſie mit Hinderniſſen ringend, und unter den größtmöglichen Anfechtungen, dennoch überwindend ſich vorſtellt.

Im praktiſchen Glauben an dieſen Sohn Gottes (ſofern er vorgeſtellt wird, als habe er die menſchliche Natur angenommen,) kann nun der Menſch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch ſelig) zu werden; d. i. der, welcher ſich einer ſolchen moraliſchen Geſinnung bewußt iſt, daß er **Glauben** und auf ſich gegründetes Vertrauen ſetzen kann, er würde unter ähnlichen Verſuchungen und Leiden (ſo wie ſie zum Probierſtein jener Idee gemacht werden,) dem Urbilde der Menſchheit unwandelbar anhängig, und ſeinem Beyſpiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein ſolcher Menſch, und auch nur der allein, iſt befugt, ſich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenſtand iſt.

b) Objective Realität dieſer Idee.

Dieſe Idee hat ihre Realität in praktiſcher Beziehung vollſtändig in ſich ſelbſt. Denn ſie liegt in unſrer moraliſch geſetzgebenden Vernunft. Wir ſollen ihr gemäß ſeyn, und wir müſſen es daher auch **können**. Müßte man die Möglichkeit, ein dieſem Urbilde gemäßer Menſch zu ſeyn, vorher beweiſen, wie es bey Naturbegriffen unumgänglich nothwendig iſt, (damit wir nicht Gefahr laufen, durch leere Begriffe hingehalten zu werden), ſo würden wir eben ſowohl auch Bedenken tragen müſſen, ſelbſt dem moraliſchen Geſetze das Anſehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Beſtimmungsgrund unſrer Willkühr zu ſeyn; denn wie es möglich ſey, daß die bloße Idee einer

Geſetzmäßigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieſelbe ſeyn könne, als alle nur erdenkliche, die von Vortheilen hergenommen werden, das kann weder durch Vernunft eingeſehen, noch durch Beyſpiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das erſte betrift, das Geſetz unbedingt gebietet, und das zweyte anlangend, wenn es auch nie einen Menſchen gegeben hätte, der dieſem Geſetze unbedingten Gehorſam geleiſtet hätte, die objective Nothwendigkeit, ein ſolcher zu ſeyn, doch unvermindert und für ſich ſelbſt einleuchtet. Es bedarf alſo keines Beyſpiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moraliſch wohlgefälligen Menſchen für uns zum Vorbilde zu machen; ſie liegt als ein ſolches ſchon in unſrer Vernunft. — Wer aber um einen Menſchen für ein ſolches mit jener Idee übereinſtimmendes Beyſpiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas mehr, als was er ſieht, d. i. mehr als einen gänzlich untadelhaften, ja ſo viel, als man nur verlangen kann, verdienſtvollen Lebenswandel, wer etwa außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geſchehen, zur Beglaubigung fordert: der bekennt zugleich hierdurch ſeinen moraliſchen Unglauben, nämlich den Mangel des Glaubens an die Tugend; den kein auf Beweiſe durch Wunder, gegründeter Glaube (der nur hiſtoriſch iſt), erſetzen kann; weil nur der Glaube an die praktiſche Gültigkeit jener Idee, die in unſerer Vernunft liegt, (welche auch allein allenfalls die Wunder als ſolche, die vom guten Princip herkommen möchten, bewähren, aber nicht von dieſen ihre Bewährung entlehnen kann) moraliſchen Werth hat.

Eben darum muß auch eine Erfahrung möglich ſeyn, in der das Beyſpiel von einem ſolchen Menſchen gegeben werde, (ſo weit als man von einer äußeren Erfahrung überhaupt Beweisthümer der innern ſittlichen Geſinnung erwarten und verlangen kann); denn, dem Geſetz nach, ſollte billig ein jeder Menſch ein Beyſpiel zu dieſer Idee an ſich abgeben; wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt; weil ihr kein Beyſpiel in der äußern Erfahrung adäquat iſt, als welche das Innere der Geſinnung nicht aufdeckt, ſondern darauf, obzwar nicht mit ſtrenger Gewißheit, nur ſchließen läßt, (ja ſelbſt die innere Erfahrung des Menſchen an ihm ſelbſt läßt ihn die Tiefen ſeines Herzens nicht ſo durchſchauen, daß er von dem Grunde ſeiner Maximen, zu denen er ſich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Feſtigkeit durch Selbſtbeobachtung ganz ſichere Kenntniß erlangen könnte.)

Wäre nun ein ſolcher wahrhaftig göttlich geſinnter Menſch zu einer gewiſſen Zeit gleichſam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das **Beyſpiel** eines Gott wohlgefälligen Menſchen an ſich gegeben hätte, ſo weit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann, (indeſſen, daß das **Urbild** eines ſolchen immer doch nir-

nirgend anders, als in unſerer Vernunft zu ſuchen iſt), hätte er durch alles dieſes ein unabſehlich großes moraliſches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menſchengeſchlechte hervorgebracht; ſo würden wir doch nicht Urſache haben, an ihm etwas anders, als einen natürlich gezeugten Menſchen anzunehmen. (weil dieſer ſich doch auch verbunden fühlt, ſelbſt ein ſolches Beyſpiel an ſich abzugeben,) obzwar dadurch eben nicht ſchlechthin verneinet würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Menſch ſeyn könne. Denn in praktiſcher Abſicht kann die Vorausſetzung des Letztern uns doch nichts vortheilen; weil das Urbild, welches wir dieſer Erſcheinung unterlegen, doch immer in uns (obwohl natürlichen Menſchen) ſelbſt geſucht werden muß, deſſen Daſeyn in der menſchlichen Seele ſchon für ſich ſelbſt unbegreiflich genug iſt, daß man nicht eben nöthig hat, außer ſeinem übernatürlichen Urſprunge ihn noch in einem beſondern Menſchen hypoſtaſiert anzunehmen. Vielmehr würde die Erhebung eines ſolchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur der praktiſchen Anwendung der Idee deſſelben auf unſere Nachfolge, nach allem, was wir einzuſehen vermögen, eher im Wege ſeyn. Denn, wenn gleich jenes Gott wohlgefälligen Menſchen Natur in ſo weit, als menſchlich, gedacht würde; daß er mit eben denſelben Bedürfniſſen, folglich auch denſelben Leiden, mit eben denſelben Naturneigungen, folglich auch eben ſolchen Verſuchungen zur Uebertretung, wie wir behafter, aber doch ſo ferne als übermenſchlich gedacht würde, daß nicht etwa errungene, ſondern angeborne unveränderliche Reinigkeit des Willens ihm ſchlechterdings keine Uebertretung möglich ſeyn ließe; ſo würde dieſe Diſtanz vom natürlichen Menſchen dadurch wiederum ſo unendlich groß werden, daß jener göttliche Menſch für dieſen nicht mehr zum **Beyſpiel** aufgeſtellt werden könnte. Der Letztere würde ſagen: man gebe mir einen ganz heiligen Willen, ſo wird alle Verſuchung zum Böſen von ſelbſten an mir ſcheitern; man gebe mir die innere vollkommenſte Gewißheit, daß, nach einem kurzen Erdenleben, ich (zufolge jener Heiligkeit) der ganzen ewigen Herrlichkeit des Himmelreichs ſofort theilhaftig werden ſoll, ſo werde ich alle Leiden, ſo ſchwer ſie auch immer ſeyn mögen, bis zum ſchmählichſten Tode nicht allein willig, ſondern auch mit Fröhlichkeit übernehmen, da ich den herrlichen und nahen Ausgang mit Augen vor mir ſehe. Zwar würde der Gedanke: daß jener göttliche Menſch im wirklichen Beſitze dieſer Hoheit und Seligkeit von Ewigkeit war, (und ſie nicht allererſt durch ſolche Leiden verdienen durfte): daß er ſich derſelben für lauter Unwürdige, ſogar für ſeine Feinde willig entäußerte, um ſie vom ewigen Verderben zu erretten, unſer Gemüth zur Bewunderung, Liebe und Dankbarkeit gegen ihn ſtimmen müſſen; imgleichen würde die Idee eines Verhaltens nach einer ſo vollkommenen Regel der Sittlichkeit für uns allerdings auch als Vorſchrift zur Befolgung geltend, er ſelbſt aber nicht als Beyſpiel der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Thunlichkeit und Erreichbarkeit eines ſo reinen und hohen moraliſchen Guts für uns, uns vorgeſtellt werden können *).

---

*) Es iſt freylich eine Beſchränktheit der menſchlichen Vernunft, die doch einmal von ihr nicht zu trennen iſt: daß wir uns keinen moraliſchen Werth von Belange an den Handlungen einer Perſon denken können, ohne zugleich ſie, oder ihre Aeuſſerung auf menſchliche Weiſe vorſtellig zu machen; obzwar damit eben nicht behauptet werden will, daß es an ſich (κατ' ἀλήθειαν) auch ſo bewandt ſey: denn wir bedürfen, um uns überſinnliche Beſchaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewiſſen Analogie mit Naturweſen. So legt ein philoſophiſcher Dichter dem Menſchen, ſo fern er einen Hang zum Böſen in ſich zu bekämpfen hat, ſelbſt darum, wenn er ihn nur zu überwältigen weiß, einen höheren Rang auf der moraliſchen Stufenleiter der Weſen bey, als ſelbſt den Himmelsbewohnern, die, vermöge der Heiligkeit ihrer Natur, über alle mögliche Verleitung weggeſetzt ſind. (Die Welt mit ihren Mängeln, — iſt beſſer, als ein Reich von willenloſen Engeln. **Haller**). — Zu dieſer Vorſtellungsart bequemt ſich auch die Schrift, um die Liebe Gottes zum menſchlichen Geſchlecht uns ihrem Grade nach faßlich zu machen, indem ſie ihm die höchſte Aufopferung beylegt, die nur ein liebend Weſen thun kann, um ſelbſt Unwürdige glüklich zu machen; („Alſo hat Gott die Welt geliebt," u. ſ. w.): ob wir uns gleich durch die Vernunft keinen Begriff davon machen können, wie ein allgenugſames Weſen etwas von dem, was zu ſeiner Seligkeit gehört, aufopfern, und ſich eines Beſitzes berauben könne. Das iſt der **Schematiſm der Analogie** (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können. Dieſen aber in einen **Schematiſm der Objectsbeſtimmung** (zur Erweiterung unſeres Erkenntniſſes) zu ver-

Eben derſelbe göttlichgeſinnte, aber ganz eigentlich menſchliche Lehrer würde doch nichts deſtoweniger von ſich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargeſtellt würde, mit

---

verwandeln iſt Anthropomorphism, der in moraliſcher Abſicht (in der Religion) von den nachtheiligſten Folgen iſt. — Hier will ich nur noch beyläufig anmerken, daß man im Aufſteigen vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen zwar wohl ſchematiſiren, (einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem faßlich machen), ſchlechterdings aber nicht nach der Analogie von dem, was dem Erſteren zukömmt, daß es auch dem Letztern beygelegt werden müſſe, ſchließen (und ſo ſeinen Begriff erweitern) könne, und dieſes zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil ein ſolcher Schluß wider alle Analogie laufen würde, der daraus, weil wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verſtändlich zu machen, (durch ein Beyſpiel zu belegen) nothwendig brauchen, die Folge ziehen wollte, daß es auch nothwendig dem Gegenſtande ſelbſt als ſein Prädicat zukommen müſſe. Ich kann nämlich nicht ſagen: ſo wie ich mir die Urſache einer Pflanze (oder jedes organiſchen Geſchöpfs und überhaupt der zweckvollen Welt) nicht anders faßlich machen kann, als nach der Analogie eines Künſtlers in Beziehung auf ſein Werk (eine Uhr), nämlich dadurch, daß ich ihr Verſtand beylege: ſo muß auch die Urſache ſelbſt (der Pflanze, der Welt überhaupt) Verſtand haben; d. i. ihr Verſtand beyzulegen, iſt nicht bloß eine Bedingung meiner Faßlichkeit, ſondern der Möglichkeit Urſache zu ſeyn ſelbſt. Zwiſchen dem Verhältniſſe aber eines Schema zu ſeinem Begriffe und dem Verhältniſſe eben dieſes Schema des Begriffs zur Sache ſelbſt iſt gar keine Analogie, ſondern ein gewaltiger Sprung (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) der gerade in den Anthropomorphism hinein führt, wovon ich die Beweiſe anderwärts gegeben habe.

mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Geſinnung ſprechen, die er ſich ſelbſt zur Regel ſeiner Handlungen macht, die er aber, da er ſie als Beyſpiel für andre, nicht für ſich ſelbſt ſichtbar machen kann, nur durch ſeine Lehren und Handlungen äußerlich vor Augen ſtellt: „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Es iſt aber der Billigkeit gemäß, das untadelhafte Beyſpiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt, wenn dieſes ohnedem für jedermann Pflicht iſt, keiner andern als der lauterſten Geſinnung deſſelben anzurechnen, wenn man keine Beweiſe des Gegentheils hat. Eine ſolche Geſinnung mit allen, um des Weltbeſten willen übernommenen, Leiden, in dem Ideale der Menſchheit gedacht, iſt nun für alle Menſchen zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der oberſten Gerechtigkeit vollgültig: wenn der Menſch die ſeinige derſelben, wie er es thun ſoll, ähnlich macht. Sie wird freylich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unſrige iſt, ſofern dieſe in einem jener Geſinnung völlig und ohne Fehl gemäßen Lebenswandel beſtehen müßte. Es muß aber doch eine Zueignung der erſteren um der letzten willen, wenn dieſe mit der Geſinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich ſeyn, obwohl ſie ſich begreiflich zu machen, noch großen Schwierigkeiten unterworfen iſt, die wir jetzt vortragen wollen.

c) Schwierigkeiten gegen die Realität dieſer Idee und Auflöſung derſelben.

Die erſte Schwierigkeit, welche die Erreichbarkeit jener Idee, der Gott wohlgefälligen Menſchheit in uns, in Beziehung auf die Heiligkeit des Geſetzgebers, bey dem Mangel unſerer eigenen Gerechtigkeit, zweifelhaft macht, iſt folgende. Das Geſetz ſagt: „Seyd heilig (in eurem Lebenswandel) wie euer Vater im Himmel heilig iſt;" denn das iſt das Ideal des Sohnes Gottes, welches uns zum Vorbilde aufgeſtellt iſt. Die Entfernung aber des Guten, was wir in uns bewirken ſollen, von dem Böſen, wovon wir ausgehen, iſt unendlich, und ſofern, was die That, d. i. die Angemeſſenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Geſetzes betrift, in keiner Zeit erreichbar. Gleichwohl ſoll die ſittliche Beſchaffenheit des Menſchen mit ihr übereinſtimmen. Sie muß alſo in der Geſinnung, in der allgemeinen und lautern Maxime der Uebereinſtimmung des Verhaltens mit demſelben, als dem Keime, woraus alles Gute entwickelt werden ſoll, geſetzt werden, die von einem heiligen Princip ausgeht, welches der Menſch in ſeine oberſte Maxime aufgenommen hat. Eine Sinnesänderung, die auch möglich ſeyn muß, weil ſie Pflicht iſt. — Nun beſteht die Schwierigkeit darinn, wie die Geſinnung für die That, welche jederzeit (nicht überhaupt, ſondern in jedem Zeitpunkte) mangelhaft iſt, gelten könne. Die Auflöſung derſelben

ben aber beruht darauf: daß die letztere, als ein continuirlicher Fortſchritt von mangelhaftem Guten zum Beſſeren ins Unendliche, nach unſerer Schätzung, die wir in den Begriffen des Verhältniſſes der Urſache und Wirkungen unvermeidlich auf Zeitbedingungen eingeſchränkt ſind, immer mangelhaft bleibt; ſo, daß wir das Gute in der Erſcheinung, d. i. der *That* nach, in uns *jederzeit* als unzulänglich für ein heiliges Geſetz anſehen müſſen; ſeinen Fortſchritt aber ins Unendliche zur Angemeſſenheit mit dem letzteren, wegen der *Geſinnung*, daraus er abgeleitet wird, die überſinnlich iſt, von einem Herzenskündiger in ſeiner reinen intellectuellen Anſchauung als ein vollendetes Ganze, auch der That (dem Lebenswandel) nach, beurtheilt denken können *), und ſo der Menſch, unerachtet ſeiner beſtändigen Mangelhaftigkeit doch *überhaupt* Gott wohlgefällig zu ſeyn erwarten

---

*) Es muß nicht überſehen werden, daß hiermit nicht geſagt werden wolle; daß die Geſinnung die Ermangelung des Pflichtmäßigen, folglich das wirkliche Böſe in dieſer unendlichen Reihe zu vergüten, dienen ſolle; (vielmehr wird vorausgeſetzt, daß die Gott wohlgefällige moraliſche Beſchaffenheit des Menſchen in ihr wirklich anzutreffen ſey), ſondern: daß die Geſinnung, welche die Stelle der Totalität dieſer Reihe der ins Unendliche fortgeſetzten Annäherung, vertritt, nur den von dem Daſeyn eines Weſens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, ein ganz vollſtändig das zu ſeyn, was man zu werden im Begriffe iſt, erſetze; denn was die Vergütung der in dieſem Fortſchritte vorkommenden Uebertretungen betrift, ſo wird dieſe bey der Auflöſung der dritten Schwierigkeit in Betrachtung gezogen werden.

ten könne, in welchem Zeitpuncte auch ſein Daſeyn abgebrochen werden möge.

Die zweyte Schwierigkeit, welche ſich hervorthut, wenn man den zum Guten ſtrebenden Menſchen in Anſehung dieſes moraliſchen Guten ſelbſt in Beziehung auf die göttliche Gütigkeit betrachtet, betrift die moraliſche Glückſeligkeit, worunter nicht die Verſicherung eines immerwährenden Beſitzes der Zufriedenheit mit ſeinem phyſiſchen Zuſtande (Befreyung von Uebeln und Genuß immer wachſender Vergnügen), als der phyſiſchen Glückſeligkeit, ſondern von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden (nie daraus fallenden) Geſinnung verſtanden wird, denn das beſtändige „Trachten nach dem Reiche Gottes" wenn man nur von der Unveränderlichkeit einer ſolchen Geſinnung feſt verſichert wäre, würde eben ſo viel ſeyn, als ſich ſchon im Beſitz dieſes Reichs zu wiſſen, da denn der ſo geſinnte Menſch ſchon von ſelbſt vertrauen würde, daß ihm „das Uebrige alles (was phyſiſche Glückſeligkeit betrift,) zufallen werde."

Nun könnte man zwar den hierüber beſorgten Menſchen mit ſeinem Wunſche dahin verweiſen: „ſein (Gottes) Geiſt giebt Zeugniß unſerm Geiſt, u. ſ. w." d. i. wer eine ſo lautere Geſinnung, als gefodert wird, beſitzt, wird von ſelbſt ſchon fühlen, daß er nie ſo tief fallen könne, das Böſe wiederum lieb zu gewinnen, allein es iſt mit ſolchen vermeynten Gefühlen überſinnlichen Urſprungs nur mißlich beſtellt; man täuſcht ſich nirgends leichter, als in dem, was die gute Meynung von ſich ſelbſt begünſtigt. Auch ſcheint es nicht einmal rathſam zu ſeyn, zu einem ſolchen Vertrauen aufgemuntert zu werden, ſondern vielmehr zuträglicher (für die Moralität) „ſeine Seligkeit mit **Furcht und Zittern** zu ſchaffen" (ein hartes Wort, welches mißverſtanden, zur finſterſten Schwärmerey antreiben kann); allein, ohne **alles** Vertrauen zu ſeiner einmal angenommenen Geſinnung, würde kaum eine Beharrlichkeit, in derſelben fortzufahren, möglich ſeyn. Dieſes findet ſich aber, ohne ſich der ſüßen oder angſtvollen Schwärmerey zu überliefern, aus der Vergleichung ſeines bisher geführten Lebenswandels mit ſeinem gefaßten Vorſatze. — Denn der Menſch, welcher von der Epoche der angenommenen Grundſätze des Guten an, ein genugſam langes Leben hindurch die Wirkung derſelben auf die That, d. i. auf ſeinen zum immer beſſeren fortſchreitenden Lebenswandel wahrgenommen hat, und daraus auf eine gründliche Beſſerung in ſeiner Geſinnung nur vermuthungsweiſe zu ſchließen, Anlaß findet, kann doch auch vernünftiger Weiſe hoffen, daß, da dergleichen Fortſchritte, wenn ihr Princip nur gut iſt, die **Kraft** zu den folgenden immer noch vergrößern, er in dieſem Erdenleben dieſe Bahn nicht mehr verlaſſen, ſondern immer noch muthiger darauf fortrücken werde, ja, wenn nach dieſem ihm noch ein anderes Leben bevorſteht, er unter andern Umſtänden allem Anſehen nach doch, nach eben demſelben Princip, fernerhin darauf fortfahren, und ſich dem, obgleich unerreichbaren Ziele der Vollkommenheit immer noch nähern werde, weil er nach dem, was er bisher an ſich wahrgenommen hat, ſeine Geſinnung für von Grunde aus gebeſſert halten darf. Dagegen der, welcher ſelbſt bey oft verſuchtem Vorſatze zum Guten dennoch niemals fand, daß er dabey Stand hielt, der immer ins Böſe zurückfiel, oder wohl gar im Fortgange ſeines Lebens an ſich wahrnehmen mußte, aus dem Böſen ins Aergere, gleichſam als auf einem Abhange, immer tiefer gefallen zu ſeyn, vernünftigerweiſe ſich keine Hoffnung machen kann, daß, wenn er noch länger hier zu leben hätte, oder ihm auch ein künftiges Leben bevorſtände, er es beſſer machen werde, weil er bey ſolchen Anzeigen das Verderben, als in ſeiner Geſinnung gewurzelt, anſehen müſſe. Nun iſt das erſtere ein Blick in eine **unabſehliche**, aber gewünſchte und glückliche Zukunft, das zweyte dagegen in ein eben ſo **unabſehliches Elend**, d. i. beides für Menſchen, nach dem, was ſie urtheilen können, in eine ſelige oder unſelige **Ewigkeit**; Vorſtellungen, die mächtig genug ſind, um dem einen Theil zur Beruhigung und Befeſtigung im Guten, dem Andern zur Aufweckung des richtenden Gewiſſens, um dem Böſen, ſo viel möglich, noch Abbruch zu thun, mithin zu Triebfedern zu dienen, ohne daß es nöthig iſt,

auch

auch objectiv eine Ewigkeit des Guten oder Böſen für das Schickſal des Menſchen *dogmatiſch* als Lehrſatz vorauszuſetzen *), mit welchen vermeynten Kenntniſſen

---

*) Es gehört unter die Fragen, aus denen der Frager, wenn ſie ihm auch beantwortet werden könnten, doch nichts Kluges zu machen verſtehen würde, (und die man deshalb *Kinderfragen* nennen könnte), auch die: ob die Höllenſtrafen endliche, oder ewige Strafen ſeyn werden? Würde das erſte gelehrt, ſo iſt zu beſorgen, daß manche, (ſo wie alle, die das Fegfeuer glauben, oder jener Matroſe in *Moore's* Reiſen) ſagen würden: „ſo hoffe ich, ich werde es aushalten können." Würde aber das andre behauptet, und zum Glaubensſymbol gezählt, ſo dürfte gegen die Abſicht, die man damit hat, die Hoffnung einer völligen Strafloſigkeit nach dem ruchloſeſten Leben herauskommen. Denn, da in den Augenblicken der ſpätern Reue, am Ende deſſelben, der um Rath und Troſt befragte Geiſtliche es doch grauſam und unmenſchlich finden muß, ihm ſeine ewige Verwerfung anzukündigen, und er zwiſchen dieſer und der völligen Losſprechung kein Mittleres ſtatuirt, ſo muß er ihm Hoffnung zum letztern machen; d. i. ihn in der Geſchwindigkeit zu einem Gott wohlgefälligen Menſchen umzuſchaffen verſprechen: da dann, weil zum Einſchlagen in einen guten Lebenswandel nicht mehr Zeit iſt, reuevolle Bekenntniſſe, Glaubensformeln, auch wohl Angelobungen eines neuen Lebens bey einem etwa noch längern Aufſchub des Endes des Gegenwärtigen, die Stelle der Mittel vertreten. — Das iſt die unvermeidliche Folge, wenn die *Ewigkeit* des dem hier geführten Lebenswandel gemäßen künftigen Schickſals als *Dogma* vorgetragen, und nicht vielmehr der Menſch angewieſen wird, aus ſeinem bisherigen ſittlichen Zuſtande ſich einen Begriff vom Künftigen zu machen, und darauf als die na-

und Behauptungen die Vernunft nur die Schranken ihrer Einſicht überſchreitet. Die gute und lautere Geſinnung,

---

natürlich vorherzuſehende Folgen deſſelben, ſelbſt zu ſchlieſſen; denn da wird die Unabſehlichkeit der Reihe derſelben unter der Herrſchaft des Böſen für ihn dieſelbe moraliſche Wirkung haben, (ihn anzutreiben, das Geſchehene, ſo viel ihm möglich iſt, durch Reparation oder Erſatz ſeinen Wirkungen nach noch vor dem Ende des Lebens ungeſchehen zu machen), als von der angekündigten Ewigkeit deſſelben erwartet werden kann: ohne doch die Nachtheile des Dogma der letztern (wozu ohnedem weder Vernunfteinſicht, noch Schriftauslegung berechtigt,) bey ſich zu führen: da der böſe Menſch im Leben ſchon zum voraus auf dieſen leicht zu erlangenden Pardon rechnet, oder am Ende deſſelben es nur mit den Anſprüchen der himmliſchen Gerechtigkeit auf ihn, zu thun zu haben glaubt, die er mit bloßen Worten befriedigt, indeſſen daß die Rechte der Menſchen hierbey leer ausgehen, und niemand das Seine wieder bekommt, (ein ſo gewöhnlicher Ausgang dieſer Art der Expiation, daß ein Beyſpiel vom Gegentheil beynahe unerhört iſt). — Beſorgt man aber: daß ihn ſeine Vernunft durchs Gewiſſen zu gelinde beurtheilen werde, ſo irrt man ſich, wie ich glaube, ſehr. Denn eben darum, weil ſie frey iſt, und ſelbſt über ihn, den Menſchen, ſprechen ſoll, iſt ſie unbeſtechlich, und wenn man ihm in einem ſolchen Zuſtande nur ſagt: daß es wenigſtens möglich ſey, er werde bald vor einem Richter ſtehen müſſen, ſo darf man ihn nur ſeinem eigenen Nachdenken überlaſſen, welches ihn, aller Wahrſcheinlichkeit nach, mit der größten Strenge richten wird. — Ich will dieſem noch ein paar Bemerkungen beyfügen. Der gewöhnliche Sinnſpruch: Ende gut, alles gut, kann auf moraliſche Fälle zwar angewandt werden, aber nur, wenn unter dem guten Ende dasjenige verſtanden wird, da der Menſch ein wahrhaftig-guter Menſch wird.

Aber

ſinnung (die man einen guten und regierenden Geiſt nennen kann), deren man ſich bewußt iſt, führt alſo

---

Aber woran will er ſich als einen ſolchen erkennen, da er es nur aus dem darauf folgenden beharrlich guten Lebenswandel ſchließen kann, für dieſen aber am Ende des Lebens keine Zeit mehr da iſt? Von der *Glückſeligkeit* kann dieſer Spruch eher eingeräumt werden, aber auch nur in Beziehung auf den Standpunct, aus dem er ſein Leben anſieht, nicht aus dem Anfange, ſondern dem Ende deſſelben, indem er von da auf jenen zurückſieht. Ueberſtandene Leiden laſſen keine peinigende Rückerinnerung übrig, wenn man ſich ſchon geborgen ſieht, ſondern vielmehr ein Frohſeyn, welches den Genuß des nun eintretenden Glücks nur um deſto ſchmackhafter macht; weil Vergnügen oder Schmerzen (als zur Sinnlichkeit gehörig), in der Zeitreihe enthalten, mit ihr auch verſchwinden, und mit dem nun exiſtirenden Lebensgenuß nicht ein Ganzes ausmachen, ſondern durch dieſen, als den nachfolgenden, verdrängt werden. Wendet man aber denſelben Satz auf die Beurtheilung des moraliſchen Werths des bis dahin geführten Lebens an, ſo kann der Menſch ſehr unrecht haben, es ſo zu beurtheilen, ob er gleich daſſelbe mit einem ganz guten Wandel beſchloſſen hat. Denn das moraliſch ſubjective Princip der *Geſinnung*, wornach ſein Leben beurtheilt werden muß, iſt (als etwas Ueberſinnliches) nicht von der Art, daß ſein Daſeyn in Zeitabſchnitte theilbar, ſondern nur als abſolute Einheit gedacht werden kann, und da wir auf die Geſinnung nur aus den Handlungen (als Erſcheinungen derſelben) ſchließen können, ſo wird das Leben zum Behuf dieſer Schätzung nur als *Zeiteinheit*, d. i. als ein *Ganzes*, in Betrachtung kommen; da dann die Vorwürfe aus dem erſten Theil des Lebens (vor der Beſſerung) eben ſo laut mitſprechen, als der Beyfall im *Letzteren*, und den triumphirenden Ton: Ende gut, alles gut, gar ſehr dämpfen möchten. — Endlich iſt auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Feſtigkeit, obzwar nur mittelbar bey ſich, und iſt der Tröſter, (Paraclet), wenn uns unſere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit beſorgt machen. Gewißheit in Anſehung derſelben iſt dem Menſchen weder möglich, noch ſo viel

wir

---

mit jener Lehre, von der Dauer der Strafen in einer andern Welt, auch noch eine andere nahe verwandt, obgleich nicht einerley, nämlich: „daß alle Sünden hier vergeben werden müſſen;“ daß die Rechnung mit dem Ende des Lebens völlig abgeſchloſſen ſeyn müſſe, und niemand hoffen könne, das hier Verſäumte etwa dort noch einzubringen. Sie kann ſich aber eben ſo wenig, wie die vorige, als Dogma ankündigen, ſondern iſt nur ein Grundſatz, durch welchen ſich die practiſche Vernunft im Gebrauche ihrer Begriffe des Ueberſinnlichen die Regel vorſchreibt, indeſſen ſie ſich beſcheidet: daß ſie von der objectiven Beſchaffenheit des Letzteren nichts weiß. Sie ſagt nämlich nur ſo viel: Wir können nur aus unſerm geführten Lebenswandel ſchließen, ob wir Gott wohlgefällige Menſchen ſind, oder nicht, und, da derſelbe mit dieſem Leben zu Ende geht, ſo ſchließt ſich auch für uns die Rechnung, deren Facit es allein geben muß, ob wir uns für gerechtfertigt halten können, oder nicht. — Ueberhaupt, wenn wir ſtatt der conſtitutiven Principien der Erkenntniß überſinnlicher Objecte, deren Einſicht uns doch unmöglich iſt, unſer Urtheil auf die regulative, ſich an dem möglichen practiſchen Gebrauch derſelben begnügende Principien einſchränkten, ſo würde es in gar vielen Stücken mit der menſchlichen Weisheit beſſer ſtehen, und nicht vermeintliches Wiſſen deſſen, wovon man im Grunde nichts weiß, grundloſe, obzwar eine Zeitlang ſchimmernde Vernünfteley zum endlich ſich doch einmal daraus hervorfindenden Nachtheil der Moralität ausbrüten.

wir einſehen, moraliſch zuträglich. Denn (was wohl zu merken iſt) wir können dieſes Zutrauen nicht auf ein unmittelbares Bewußtſeyn der Unveränderlichkeit unſerer Geſinnungen gründen, weil wir dieſe nicht durchſchauen können, ſondern wir müſſen allenfalls nur aus den Folgen derſelben im Lebenswandel auf ſie ſchließen, welcher Schluß aber, weil er nur aus Wahrnehmungen als Erſcheinungen der guten und böſen Geſinnung gezogen worden, vornehmlich die **Stärke** derſelben niemals mit Sicherheit zu erkennen giebt, am wenigſten, wenn man ſeine Geſinnung gegen das vorausgeſehene nahe Ende des Lebens gebeſſert zu haben meynt, da jene empiriſche Beweiſe der Aechtheit derſelben gar mangeln, indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urtheilsſpruchs unſers moraliſchen Werths mehr gegeben iſt, und Troſtloſigkeit (dafür aber die Natur des Menſchen bey der Dunkelheit aller Ausſichten über die Grenzen dieſes Lebens hinaus ſchon von ſelbſt ſorgt, daß ſie nicht in wilde Verzweiflung ausſchlage), die unvermeidliche Folge von der vernünftigen Beurtheilung ſeines ſittlichen Zuſtandes iſt.

Die **dritte** und dem Anſcheine nach größte Schwierigkeit, welche jeden Menſchen, ſelbſt nachdem er den Weg des Guten eingeſchlagen hat, doch in der Aburtheilung ſeines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen **Gerechtigkeit** als verwerflich vorſtellt, iſt folgende. — Wie es auch mit der Annehmung einer guten Geſinnung an ihm zugegangen ſeyn mag und ſogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, **ſo fing er doch vom Böſen an**, und dieſe Verſchuldung iſt ihm nie auszulöſchen möglich. Daß er nach ſeiner Herzensänderung keine neue Schulden mehr macht, kann er nicht dafür anſehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Ueberſchuß über das, was er jedesmal an ſich zu thun ſchuldig iſt, herausbringen; denn es iſt jederzeit ſeine Pflicht, alles Gute zu thun, was in ſeinem Vermögen ſteht. — Dieſe urſprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer thun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige iſt, was, und nichts mehr, wir unter dem **radicalen** Böſen verſtanden (S. das erſte Stück) kann aber auch, ſo viel wir nach unſerem Vernunftrecht einſehen, nicht von einem andern getilgt werden; denn ſie iſt keine **transmiſſible** Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldſchuld, (bey der es dem Gläubiger einerley iſt, ob der Schuldner ſelbſt, oder ein anderer für ihn bezahlt) auf einen andern übertragen werden kann, ſondern die **allerperſönlichſte**, nämlich eine Sündenſchuld, die nur der Strafbare, nicht der Unſchuldige, er mag auch noch ſo großmüthig ſeyn, ſie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann. — Da nun das Sittlich-Böſe (Uebertretung des moraliſchen Geſetzes, als **göttlichen Gebotes, Sünde** genannt) nicht ſowohl wegen der

der Unendlichkeit des höchſten Geſetzgebers, deſſen Autorität dadurch verletzt worden, (von welchem moraliſchen Verhältniſſe des Menſchen zum höchſten Weſen wir nichts verſtehen), ſondern als ein Böſes in der **Geſinnung** und den Maximen überhaupt (wie **allgemeine Grundſätze** vergleichungsweiſe gegen einzelne Uebertretungen), eine **Unendlichkeit** von Verletzungen des Geſetzes, mithin der Schuld, bey ſich führt, (welches vor einem menſchlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen, mithin nur die That und darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Geſinnung in Betrachtung zieht, anders iſt), ſo würde jeder Menſch ſich einer **unendlichen Strafe** und Verſtoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben.

Die Auflöſung dieſer Schwierigkeit beruht auf folgendem: Der Richterausſpruch eines Herzenskündigers muß als ein ſolcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Geſinnung des Angeklagten nicht aus den Erſcheinungen derſelben, den vom Geſetz abweichenden, oder damit zuſammenſtimmenden Handlungen gezogen werden. Nun wird hier aber in dem Menſchen eine über das in ihm vorher mächtige böſe Princip die Oberhand habende gute Geſinnung vorausgeſetzt, und es iſt nun die Frage: ob die moraliſche Folge der erſteren die Strafe, (mit andern Worten, die Wirkung des Mißfallens Gottes an dem Subject) auch auf ſeinen Zuſtand in der gebeſſerten Geſinnung könne gezogen werden, in der er ſchon ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens iſt. Da hier die Frage nicht iſt: ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit, zuſammenſtimmen würde, (als woran niemand zweifelt), ſo ſoll ſie (in dieſer Unterſuchung) nicht als vor der Beſſerung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derſelben, da der Menſch ſchon im neuen Leben wandelt, und moraliſch ein anderer Menſch iſt, dieſer ſeiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menſchen) angemeſſen angenommen werden; gleichwohl aber muß der höchſten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie ſtraflos ſeyn kann, ein Genüge geſchehen. Da ſie alſo weder vor noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäß, und doch nothwendig iſt: ſo würde ſie als in dem Zuſtande der Sinnesänderung ſelbſt ihr angemeſſen und ausgeübt gedacht werden müſſen. Wir müſſen alſo ſehen, ob in dieſem letztern ſchon durch den Begriff einer moraliſchen Sinnesänderung diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue gutgeſinnte Menſch als von ihm (in andrer Beziehung) verſchuldete, und als ſolche Strafen anſehen kann *) wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge

---

*) Die Hypotheſe: alle Uebel in der Welt im Allgemeinen als Strafen für begangene Uebertretungen anzuſehen, kann nicht ſowohl, als zum Behuf einer Theodicee, oder als Erfin-

mäß geſchieht. — Die Sinnesänderung iſt nämlich ein Ausgang vom Böſen, und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten, und das Anziehen des neuen Menſchen, da das Subject der Sünde mithin (auch aller Neigungen, ſofern ſie dazu verleiten), abſtirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber als intel-

lectueller

Erfindung zum Behuf der Prieſterreligion (des Cultus) erſonnen, angenommen werden; (denn ſie iſt zu gemein, um ſo künſtlich ausgedacht zu ſeyn), ſondern liegt vermuthlich der menſchlichen Vernunft ſehr nahe, welche geneigt iſt, den Lauf der Natur an die Geſetze der Moralität anzuknüpfen, und die daraus den Gedanken ſehr natürlich hervorbringt: daß wir zuvor beſſere Menſchen zu werden ſuchen ſollen, ehe wir verlangen können, von den Uebeln des Lebens befreyt zu werden, oder ſie durch überwiegendes Wohl zu vergüten. — Darum wird der erſte Menſch (in der heiligen Schrift), als zur Arbeit, wenn er eſſen wollte, ſein Weib, daß ſie mit Schmerzen Kinder gebären ſollte, und beyde als zum Sterben, um ihrer Uebertretung willen verdammt vorgeſtellt, obgleich nicht abzuſehen iſt, wie, wenn dieſe auch nicht begangen worden, thieriſche mit ſolchen Gliedmaßen verſehene Geſchöpfe ſich einer andern Beſtimmung hätten gewärtigen können. Bey dem Hindus ſind die Menſchen nichts anders, als in thieriſche Körper zur Strafe für ehemalige Verbrechen eingeſperrte Geiſter (*Dewas* genannt), und ſelbſt ein Philoſoph (Mallebranche) wollte den vernunftloſen Thieren lieber gar keine Seelen und hiermit auch keine Gefühle beylegen, als einräumen, daß die Pferde ſo viel Plagen ausſtehen müßten, „ohne doch vom verbothenen Heu gefreſſen zu haben.“

veränderte Geſinnung ſind nicht zwey durch eine Zwiſchenzeit getrennte moraliſche Actus enthalten, ſondern ſie iſt nur ein einziger, weil die Verlaſſung des Böſen nur durch die gute Geſinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich iſt, und ſo umgekehrt. Das gute Princip iſt alſo in der Verlaſſung der böſen eben ſowohl, als in der Annehmung der guten Geſinnung enthalten, und der Schmerz, der die erſte rechtmäßig begleitet, entſpringt gänzlich aus der zweyten. Der Ausgang aus der verderbten Geſinnung in die gute iſt als „(das Abſterben am alten Menſchen, Kreuzigung des Fleiſches)“ an ſich ſchon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Menſch in der Geſinnung des Sohnes Gottes, nämlich bloß um des Guten willen übernimmt; die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem Alten, (denn dieſer iſt moraliſch ein anderer,) als Strafe gebührten. — Ob er alſo gleich phyſiſch (ſeinem empiriſchen Charakter als Sinnenweſen nach, betrachtet) eben derſelbe ſtrafbare Menſch iſt, und als ein ſolcher vor einem moraliſchen Gerichtshofe, mithin auch von ihm ſelbſt gerichtet werden muß, ſo iſt er doch in ſeiner neuen Geſinnung (als intelligibles Weſen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem dieſe die That vertritt, moraliſch ein anderer, und dieſe in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in ſich aufgenommen hat, oder, (wenn wir dieſe Idee perſonificiren), dieſer ſelbſt trägt für ihn, und ſo auch für alſe, die an ihn (practiſch) glauben, als **Stellvertreter** die Sündenſchuld, thut durch Leiden und Tod der höchſten Gerechtigkeit als **Erlöſer** genung, und macht als **Sachverwalter**, daß ſie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erſcheinen, nur daß (in dieſer Vorſtellungsart) jenes Leiden, was der neue Menſch, indem er dem **Alten** abſtirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß *), an dem Repräſentanten ters der Menſchheit als ein für allemal erlittener Tod dargeſtellt wird. — Hier iſt nun derjenige Ueberſchuß über das Verdienſt der Werke, der oben vermißt wurde, und ein Verdienſt, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn damit das, was bey uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im bloßen Werden iſt (nämlich ein Gott wohlgefälliger Menſch zu ſeyn) uns gleich, als ob wir ſchon hier im vollen Beſitz deſſelben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanſpruch (nach der empiriſchen Selbſter-

---

*) Auch die reinſte moraliſche Geſinnung bringt am Menſchen als Weltweſen, doch nichts mehr, als ein continuirliches Werden eines Gott wohlgefälligen Subjects der That nach (die in der Sinnenwelt angetroffen wird), hervor. Der Qualität nach, (da ſie als überſinnlich gegründet, gedacht werden muß) ſoll und kann ſie zwar heilig und der ſeines Urbildes gemäß ſeyn; dem Grade nach, — wie ſie ſich in Handlungen offenbart, — bleibt ſie immer mangelhaft, und von der erſteren unendlich weit abſtehend. Demungeachtet vertritt dieſe Geſinnung, weil ſie den Grund des continuirlichen Fortſchritts im Ergänzen dieſer Mangelhaftigkeit enthält, als intellectuelle Einheit des Ganzen, die Stelle der That in ihrer Vollendung. Allein nun frägt's ſich: kann wohl derjenige „an dem nichts Verdammliches iſt," oder ſeyn muß, ſich gerechtfertigt glauben, und ſich gleichwohl die Leiden, die ihm auf dem Wege zu immer größerem Guten zuſtoßen, immer noch als ſtrafend zurechnen, alſo hierdurch eine Strafbarkeit, mithin auch eine Gott mißfällige Geſinnung bekennen? Ja, aber nur in der Qualität des Menſchen, den er continuirlich auszieht. Was ihm in jener Qualität (der des alten Menſchen) als Strafe gebühren würde, (und das ſind alle Leiden und Uebel des Lebens

kennt-

---

dens überhaupt) das nimmt er in der Qualität des neuen Menſchen freudig, bloß um des Guten willen, über ſich; folglich werden ſie ihm ſofern und als einem ſolchen nicht als Strafen zugerechnet, ſondern der Ausdruck will nur ſo viel ſagen: alle ihm zuſtoßende Uebel und Leiden, die der alte Menſch ſich als Strafe hätte zurechnen müſſen, und die er ſich auch, ſofern er ihm abſtirbt, wirklich als ſolche zurechnet, die nimmt er, in der Qualität des neuen, als ſo viel Anläſſe der Prüfung und Uebung ſeiner Geſinnung zum Guten willig auf, wovon ſelbſt jene Beſtrafung die Wirkung und zugleich die Urſache, mithin auch von derjenigen Zufriedenheit und moraliſchen Glückſeligkeit iſt, welche im Bewußtſeyn ſeines Fortſchritts im Guten (der mit der Verlaſſung des Böſen ein Actus iſt) beſteht; dahingegen eben dieſelbe Uebel in der alten Geſinnung nicht allein als Strafen hätten gelten, ſondern auch als ſolche empfunden werden müſſen, weil ſie, ſelbſt als bloße Uebel betrachtet, doch demjenigen gerade entgegengeſetzt ſind, was ſich der Menſch in ſolcher Geſinnung als phyſiſche Glückſeligkeit zu ſeinem einzigen Ziele macht.

kenntniß); ſo weit wir uns ſelbſt kennen, (unſre Geſinnung nicht unmittelbar, ſondern nur nach unſern Thaten ermeſſen), ſo daß der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es iſt alſo immer nur ein Urtheilsſpruch aus Gnade, obgleich, (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee (der vermeynten gebeſſerten Geſinnung) liegt, (die aber Gott allein kennt), der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir um jenes Guten im Glauben willen aller Verantwortung entſchlagen werden.

Es kann nun noch gefragt werden, ob dieſe Deduction der Idee einer Rechtfertigung des zwar verſchuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Geſinnung übergegangenen Menſchen irgend einen praktiſchen Gebrauch habe, und welcher es ſeyn könne. Es iſt nicht abzuſehen, welcher poſitive Gebrauch davon für die Religion und den Lebenswandel zu machen ſey; da in jener Unterſuchung die Bedingung zum Grunde liegt, daß der, den ſie angeht, in der erforderlichen guten Geſinnung ſchon wirklich ſey, auf deren Behuf (Entwickelung und Beförderung) aller praktiſche Gebrauch moraliſcher Begriffe eigentlich abzweckt; denn was den Troſt betrift, ſo führt ihn eine ſolche Geſinnung für den, der ſich ihrer bewußt iſt, (als Troſt und Hofnung, nicht als Gewißheit) ſchon bey ſich. Sie iſt alſo in ſofern nur die Beantwortung einer ſpe-

culati-

culativen Frage, die aber darum nicht mit Stillſchweigen übergangen werden kann, weil ſonſt der Vernunft vorgeworfen werden könnte, ſie ſey ſchlechterdings unvermögend, die Hofnung auf die Losſprechung des Menſchen von ſeiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen; ein Vorwurf, der ihr in mancherley, vornehmlich in moraliſcher Rückſicht, nachtheilig ſeyn könnte. Allein der negative Nutzen, der daraus für Religion und Sitten zum Behuf eines jeden Menſchen gezogen werden kann, erſtreckt ſich ſehr weit. Denn man ſieht aus der gedachten Deduction: daß nur unter der Vorausſetzung der gänzlichen Herzensänderung ſich für den mit Schuld belaſteten Menſchen vor der himmliſchen Gerechtigkeit Losſprechung denken laſſe, mithin alle Expiationen, ſie mögen von der büßenden oder feyerlichen Art ſeyn, alle Anrufungen und Hochpreiſungen, (ſelbſt die des ſtellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes) den Mangel der erſtern nicht erſetzen, oder, wenn dieſe da iſt, ihre Gültigkeit vor jenem Gerichte nicht im mindeſten vermehren können; denn dieſes Ideal muß in unſerer Geſinnung aufgenommen ſeyn, um an die Stelle der That zu gelten. Ein anderes enthält die Frage: was ſich der Menſch von ſeinem geführten Lebenswandel am Ende deſſelben zu verſprechen, oder was er zu fürchten habe. Hier muß er allererſt ſeinen Charakter wenigſtens einigermaßen kennen; alſo, wenn er gleich glaubt, es ſey mit ſeiner Geſinnung eine Beſſerung vorgegangen, die alte (verderbte), von der er ausgegangen iſt, zugleich mit in Betrachtung ziehen, und was und wie viel von der erſteren er abgelegt hat, und welche Qualität (ob lautere oder noch unlautere) ſowohl, als welchen Grad die vermeynte neue Geſinnung hat, abnehmen können, um die erſte zu überwinden, und den Rückfall in dieſelbe zu verhüten; er wird ſie alſo durchs ganze Leben nachzuſuchen haben. Da er alſo von ſeiner wirklichen Geſinnung durch unmittelbares Bewußtſeyn gar keinen ſichern und beſtimmten Begriff bekommen, ſondern ihn nur aus ſeinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen kann; ſo wird er für das Urtheil des künftigen Richters, (des aufwachenden Gewiſſens in ihm ſelbſt, zugleich mit der herbeygerufenen empiriſchen Selbſterkenntniß) ſich keinen andern Zuſtand zu ſeiner Ueberführung denken können, als daß ihm ſein ganzes Leben dereinſt werde vor Augen geſtellt werden, nicht bloß ein Abſchnitt deſſelben, vielleicht der letzte, und für ihn noch günſtigſte; hiermit aber würde er von ſelbſt die Ausſicht in ein noch weiter fortgeſetztes Leben (ohne ſich hier Grenzen zu ſetzen), wenn es noch länger gedauert hätte, verknüpfen. Hier kann nun nicht die zuvor erkannte Geſinnung die That vertreten laſſen, ſondern umgekehrt, er ſoll aus der ihm vorgeſtellten That ſeine Geſinnung abnehmen. Was meynt der Leſer wohl; wird bloß dieſer Gedanke, welcher dem Menſchen, der eben nicht der ärgſte ſeyn darf, vieles in die Erinnerung zurückruft, was er ſonſt leichtſinnigerweiſe längſt aus der Acht gelaſſen hat, wenn man ihm auch nichts weiter ſagte, als, er habe Urſache zu glauben, er werde dereinſt vor einem Richter ſtehen, von ſeinem künftigen Schickſal nach ſeinem bisher geführten Lebenswandel urtheilen? Wenn man im Menſchen den Richter, der in ihm ſelbſt iſt, anfragt; ſo beurtheilt er ſich ſtrenge, denn er kann ſeine Vernunft nicht beſtechen; ſtellt man ihm aber einen andern Richter vor, ſo wie man von ihm aus anderweitigen Belehrungen Nachricht haben will, ſo hat er wider ſeine Strenge vieles vom Vorwande der menſchlichen Gebrechlichkeit hergenommenes einzuwenden, und überhaupt denkt er, ihm beyzukommen: es ſey, daß er durch reuige, nicht aus wahrer Geſinnung der Beſſerung entſpringende Selbſtpeinigungen, der Beſtrafung von ihm zuvorzukommen, oder ihn durch Bitten und Flehen, auch durch Formeln, und für gläubig ausgegebene Bekenntniſſe zu erweichen denkt; und wenn ihm hiezu Hoffnung gemacht wird (nach dem Sprüchwort: Ende gut, alles gut); ſo macht er darnach ſchon frühzeitig ſeinen Anſchlag, um nicht ohne Noth zu viel am vergnügten Leben einzubüßen, und beym nahen Ende deſſelben doch in der Geſchwindigkeit die Rechnung zu ſeinem Vortheile abzuſchließen.

Zweyter Abſchnitt.

Von dem Rechtsanſpruche des böſen Princips auf die Herrſchaft über den Menſchen, und dem Kampf beyder Principien mit einander.

Die heilige Schrift (chriſtlichen Antheils) trägt dieſes intelligible moraliſche Verhältniß in der Form einer Geſchichte vor, da zwey, wie Himmel und Hölle einander entgegengeſetzte Principien im Menſchen, als Perſonen außer ihm, vorgeſtellt, nicht blos ihre Macht gegen einander verſuchen, ſondern auch (der eine Theil als Ankläger, der andere als Sachwalter des Menſchen) ihre Anſprüche gleichſam vor einem höchſten Richter **durchs Recht** geltend machen wollen.

Der Menſch war urſprünglich zum Eigenthümer aller Güter der Erde eingeſetzt (1 Moſ. 1, 28), doch, daß er dieſe nur als ſein Untereigenthum (dominium utile) unter ſeinem Schöpfer und Herrn, als Obereigenthümer (dominus directus), beſitzen ſollte. Zugleich wird ein böſes Weſen, (wie es ſo böſe geworden, um ſeinem Herrn untreu zu werden, da es doch uranfänglich gut war, iſt nicht bekannt), aufgeſtellt, welches durch ſeinen Abfall alles Eigenthums, das es im Himmel beſeſſen haben mochte, verluſtig geworden, und ſich nun ein anderes auf Erden erwerben will.

Da ihm nun als einem Weſen höherer Art — als einem Geiſte — irrdiſche und körperliche Gegenſtände keinen Genuß gewähren können, ſo ſucht er eine Herrſchaft über die Gemüther dadurch zu erwerben, daß er die Stammältern aller Menſchen von ihrem Oberherrn abtrünnig und ihm anhängig macht, da es ihm dann gelingt, ſich ſo zum Obereigenthümer aller Güter der Erde, d. i. zum Fürſten dieſer Welt, aufzuwerfen. Nun könnte man hierbey zwar es bedenklich finden: warum ſich Gott gegen dieſen Verräther nicht ſeiner Gewalt bediente *), und das Reich, was er zu ſtiften zur Abſicht hatte, lieber in ſeinem Anfange vernichtete; aber die Beherrſchung und Regierung der höchſten Weisheit über vernünftige Weſen verfährt mit ihnen nach dem Princip ihrer Freyheit, und was ſie Gutes oder Böſes treffen ſoll, das ſollen ſie ſich ſelbſt zuzuſchreiben haben. Hier war alſo, dem guten Princip zum Trotz, ein Reich des Böſen errichtet, welchem alle von Adam (natürlicherweiſe) abſtammende Menſchen unterwürfig wurden, und zwar mit ihrer eignen Ein-

willi-

---

*) Der P. Charlevoix berichtet: daß da er ſeinem Irokeſiſchen Catechismusſchüler alles Böſe vorerzählte, was der böſe Geiſt in die zu Anfang gute Schöpfung hineingebracht habe, und wie er noch beſtändig die beſten göttlichen Veranſtaltungen zu vereiteln ſuche, dieſer mit Unwillen gefragt habe: aber warum ſchlägt Gott den Teufel nicht todt? auf welche Frage er treuherzig geſteht, daß er in der Eil keine Antwort habe finden können.

willigung, weil das Blendwerk der Güter dieſer Welt ihre Blicke von dem Abgrunde des Verderbens abzog, für das ſie aufgeſpahrt wurden. Zwar verwahrte ſich das gute Princip wegen ſeines Rechtsanſpruchs an der Herrſchaft über den Menſchen durch die Errichtung der Form einer Regierung, die blos auf öffentliche alleinige Verehrung ſeines Namens angeordnet war (in der jüdiſchen Theokratie), da aber die Gemüther der Unterthanen in derſelben für keine andere Triebfedern, als die Güter dieſer Welt, geſtimmt blieben, und ſie alſo auch nicht anders, als durch Belohnungen und Strafen in dieſem Leben regiert ſeyn wollten, dafür aber auch keiner andern Geſetze fähig waren, als ſolcher, welche theils läſtige Ceremonien und Gebräuche auferlegten, theils zwar ſittliche, aber nur ſolche, wobey ein äußerer Zwang ſtatt fand, alſo nur bürgerliche waren, wobey das Innere der moraliſchen Geſinnung gar nicht in Betrachtung kam; ſo that dieſe Anordnung dem Reiche der Finſterniß keinen weſentlichen Abbruch, ſondern diente nur dazu, um das unauslöſchliche Recht des erſten Eigenthümers immer im Andenken zu erhalten. — Nun erſchien in eben demſelben Volke zu einer Zeit, da es alle Uebel einer hierarchiſchen Verfaſſung im vollen Maaße fühlte, und das ſowohl dadurch, als vielleicht durch die den Sclavenſinn erſchütternde moraliſche Freyheitslehren der griechiſchen Weltweiſen, die auf daſſelbe allmählig Einfluß bekommen hatten, großentheils zum Beſinnen gebracht,

bracht, mithin zu einer Revolution reif war, auf einmal eine Perſon, deren Weisheit noch reiner, als die der bisherigen Philoſophen, wie vom Himmel herabgekommen war, und die ſich auch ſelbſt, was ihre Lehren und Beyſpiel betraf, zwar als wahren Menſchen, aber doch als einen Geſandten ſolchen Urſprungs ankündigte, der in urſprünglicher Unſchuld in dem Vertrage, den das übrige Menſchengeſchlecht durch ſeinen Repräſentanten, den erſten Stammvater, mit dem böſen Princip eingegangen, nicht mitbegriffen war, und „an dem der Fürſt dieſer Welt alſo keinen Theil hatte.“ Hierdurch war des letztern Herrſchaft in Gefahr geſetzt. Denn widerſtand dieſer Gott wohlgefällige Menſch ſeinen Verſuchungen, jenem Contract auch beyzutreten, nahmen andre Menſchen auch dieſelbe Geſinnung gläubig an, ſo büßte er eben ſo viel Unterthanen ein, und ſein Reich lief Gefahr, gänzlich zerſtört zu werden. Dieſer both ihm alſo an, ihn zum Lehnsträger ſeines ganzen Reichs zu machen, wenn er ihm nur als Eigenthümer deſſelben huldigen wollte. Da dieſer Verſuch nicht gelang, ſo entzog er nicht allein dieſem Fremdlinge auf ſeinem Boden alles, was ihm ſein Erdenleben angenehm machen konnte, (bis zur größten Armuth), ſondern erregte gegen ihn alle Verfolgungen, wodurch böſe Menſchen es verbittern können, Leiden, die nur der Wohlgeſinnte recht tief fühlt, Verläumdung der lautern Abſicht ſeiner Lehren, (um ihm allen Anhang zu entziehen), und verfolgte ihn

bis

bis zum ſchmählichſten Tode, ohne gleichwohl durch dieſe Beſtürmung ſeiner Standhaftigkeit und Freymüthigkeit in Lehre und Beyſpiel für das Beſte von lauter Unwürdigen im mindeſten etwas gegen ihn auszurichten. Und nun der Ausgang dieſes Kampfs! Der Ausſchlag deſſelben kann als ein **rechtlicher**, oder auch als ein **phyſiſcher** betrachtet werden. Wenn man den letztern anſieht, (der in die Sinne fällt), ſo iſt das gute Princip der unterliegende Theil; er mußte in dieſem Streite, nach vielen erlittenen Leiden, ſein Leben hingeben, weil er in einer fremden Herrſchaft (die Gewalt hat,) einen Aufſtand erregte. Da aber das Reich, in welchem **Principien** machthabend ſind, (ſie mögen nun gut oder böſe ſeyn), nicht ein Reich der Natur, ſondern der Freyheit iſt, d. i. ein ſolches, in welchem man über die Sachen nur in ſofern disponiren kann, als man über die Gemüther herrſcht, in welchem alſo niemand Sclave (Leibeigener) iſt, als der, und ſo lange er es ſeyn will: ſo war eben dieſer Tod (die höchſte Stufe der Leiden eines Menſchen) die Darſtellung des guten Princips, nämlich der Menſchheit, in ihrer ganzen moraliſchen Vollkommenheit, als Beyſpiel der Nachfolge für Jedermann. Die Vorſtellung deſſelben ſollte und kann auch für ſeine, ja für jede Zeit vom größten Einfluſſe auf menſchliche Gemüther ſeyn; indem es die Freyheit der Kinder des Himmels und die Knechtſchaft eines bloßen Erdenſohns in dem allerauffallendſten Contraſte ſehen läßt. Das gute Princip aber iſt nicht bloß zu einer gewiſſen Zeit, ſondern von dem Urſprunge des menſchlichen Geſchlechts an unſichtbarerweiſe vom Himmel in die Menſchheit herabgekommen geweſen, (wie ein jeder, der auf ſeine Heiligkeit und zugleich die Unbegreiflichkeit der Verbindung derſelben mit der ſinnlichen Natur des Menſchen in der moraliſchen Anlage Acht hat, geſtehen muß,) und hat in ihr rechtlicherweiſe ~~ihren~~ ſein erſten Wohnſitz. Da es alſo in einem wirklichen Menſchen als einem Beyſpiele für alle andere erſchien, „ſo kam er in ſein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu heißen, die an ſeinen Namen glauben;“ d. i. durch das Beyſpiel deſſelben (in der moraliſchen Idee) eröffnet er die Pforte der Freyheit für jedermann, die eben ſo, wie er, Allem dem abſterben wollen, was ſie zum Nachtheil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefeſſelt hält, und ſammelt ſich unter dieſen „ein Volk, das fleiſſig wäre in guten Werken, zum Eigenthum“ und unter ſeine Herrſchaft, indeſſen daß er die, ſo die moraliſche Knechtſchaft vorziehen, der ihrigen überläßt.

Alſo iſt der moraliſche Ausgang dieſes Streits auf Seiten des Helden dieſer Geſchichte (bis zum Tode deſſelben) eigentlich nicht die Beſiegung des böſen Princips; denn ſein Reich währet noch, und es muß allenfalls noch eine neue Epoche eintreten, in der es zerſtört

ſtört

ſtört werden ſoll, — ſondern nur Brechung ſeiner Gewalt, die, welche ihm ſo lange unterthan geweſen ſind, nicht wider ihren Willen zu halten, indem ihnen eine andere moraliſche Herrſchaft (denn unter irgend einer muß der Menſch ſtehen,) als Freyſtatt eröffnet wird in der ſie Schutz für ihre Moralität finden können, wenn ſie die alte verlaſſen wollen. Uebrigens wird, das böſe Princip noch immer der Fürſt dieſer Welt genannt, in welcher die, ſo dem guten Princip anhängen, ſich immer auf phyſiſche Leiden, Aufopferungen, Kränkungen der Selbſtliebe, welche hier als Verfolgungen des böſen Princips vorgeſtellt werden, gefaßt ſeyn mögen, weil er nur für die, ſo das Erdenwohl zu ihrer Endabſicht gemacht haben, Belohnungen in ſeinem Reiche hat.

Man ſieht leicht: daß wenn man dieſe lebhafte, und wahrſcheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorſtellungsart von ihrer myſtiſchen Hülle entkleidet, ſie (ihr Geiſt und Vernunftſinn) für alle Welt, zu aller Zeit practiſch gültig und verbindlich geweſen, weil ſie jedem Menſchen nahe genug liegt, um hierüber ſeine Pflicht zu erkennen. Dieſer Sinn beſteht darin, daß es ſchlechterdings kein Heil für die Menſchen gebe, als in innigſter Aufnehmung ächter ſittlicher Grundſätze in ihre Geſinnung: daß dieſer Aufnahme nicht etwa die ſo oft beſchuldigte Sinnlichkeit, ſondern eine gewiſſe ſelbſt verſchuldete Verkehrtheit, oder wie man dieſe

Bösartigkeit noch ſonſt nennen will, Betrug (Fausseté) (Satansliſt, wodurch das Böſe in die Welt gekommen) entgegen wirket, eine Verderbtheit, welche in allen Menſchen liegt, und durch nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des ſittlichguten in ſeiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewußtſeyn, daß ſie wirklich zu unſerer urſprünglichen Anlage gehöre, und man nur befliſſen ſeyn müſſe, ſie von aller unlauteren Beymiſchung frey zu erhalten, und ſie tief in unſere Geſinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die ſie allmählig aufs Gemüth thut, überzeugt zu werden, daß die gefürchteten Mächte des Böſen dagegen nichts ausrichten („die Pforten der Hölle ſie nicht überwältigen") können, und daß, damit wir nicht etwa den Mangel dieſes Zutrauens, **abergläubiſch**, durch Expiationen, die keine Sinnesänderung vorausſetzen, oder **ſchwärmeriſch** durch vermeynte (bloß paſſive) innere Erleuchtungen zu ergänzen, und ſo von dem auf Selbſtthätigkeit gegründeten Guten immer entfernt gehalten werden, wir ihm kein anderes Merkmahl, als das eines wohlgeführten Lebenswandels unterlegen ſollen. — Uebrigens kann eine Bemühung, wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen Sinn zu ſuchen, der mit dem **Heiligſten**, was die Vernunft lehrt, in Harmonie ſteht, nicht allein für erlaubt, ſie muß vielmehr für Pflicht gehalten werden, und man kann ſich dabey desjenigen erinnern, was der weiſe Lehrer ſeinen Jungern von jemanden ſagte, der

ſeinen

ſeinen beſondern Weg gieng, wobey er am Ende doch auf eben daſſelbe Ziel hinaus kommen mußte: „wehret ihm nicht; denn wer nicht wider uns iſt, der iſt für uns.“

Allgemeine Anmerkung.

Wenn eine moraliſche Religion (die nicht in Satzungen und Obſervanzen, ſondern in der Herzensgeſinnung zu Beobachtung aller Menſchenpflichten, als göttlicher Gebote zu ſetzen iſt,) gegründet werden ſoll, ſo müſſen alle Wunder, die die Geſchichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich ſelbſt entbehrlich machen; denn es verräth einen ſträflichen Grad moraliſchen Unglaubens, wenn man den Vorſchriften der Pflicht, wie ſie urſprünglich ins Herz des Menſchen durch die Vernunft geſchrieben ſind, anders nicht hinreichende Autorität zugeſtehen will, als wenn ſie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder ſehet, ſo glaubt ihr nicht.“ Nun iſt es doch der gemeinen Denkungsart der Menſchen ganz angemeſſen, daß, wenn eine Religion des bloßen Kultus und der Obſervanzen ihr Ende erreicht, und dafür eine im Geiſt und in der Wahrheit (der moraliſchen Geſinnung gegründete) eingeführt werden ſoll, die Introduction der letztern, ob ſie es zwar nicht bedarf, in der Geſchichte noch mit Wundern begleitet und gleichſam ausgeſchmückt werde, um die Endſchaft der erſteren, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen: ja auch wohl ſo, daß um die Anhänger der erſteren für die neue Revolution

lution zu gewinnen, ſie als jetzt in Erfüllung gegangenes älteres Vorbild deſſen, was in der letztern der Endzweck der Vorſehung war, ausgelegt wird, und unter ſolchen Umſtänden kann es nichts fruchten, jene Erzählungen oder Ausdeutungen jetzt zu beſtreiten, wenn die wahre Religion einmahl da iſt, und ſich nun und fernerhin durch Vernunftgründe ſelbſt erhalten kann, die zu ihrer Zeit durch ſolche Hülfsmittel introducirt zu werden bedurfte; man müßte denn annehmen wollen, daß das bloße Glauben und Nachſagen unbegreiflicher Dinge (was ein jeder kann, ohne darum ein beſſerer Menſch zu ſeyn, oder jemals dadurch zu werden) eine Art und gar die einzige ſey, Gott wohl zu gefallen; als wider welches Vorgeben mit aller Macht geſtritten werden muß. Es mag alſo ſeyn, daß die Perſon des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimniß, daß ſeine Erſcheinung auf Erden, ſo wie ſeine Entrückung von derſelben, daß ſein thatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, daß die Geſchichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen ſoll, ſelbſt auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) ſey: ſo können wir ſie insgeſammt auf ihrem Werthe beruhen laſſen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöſchlich in jeder Menſchen Seele aufbehalten iſt, und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieſer hiſtoriſchen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsſtücke machen, daß das Wiſſen, Glauben, und Bekennen derſelben für ſich etwas ſey, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können.

Was aber Wunder überhaupt betrifft, ſo findet ſich, daß vernünftige Menſchen den Glauben an dieſelbe, dem ſie gleichwohl nicht zu entſagen gemeynt ſind, doch niemals wollen practiſch aufkommen laſſen; welches ſo viel ſagen will, als: ſie glauben zwar, was die Theorie betrifft, daß es dergleichen gebe, in Geſchäften aber ſtatuiren ſie keine. Daher haben weiſe Regierungen jederzeit zwar eingeräumt, ja wohl gar unter die öffentlichen Religionslehren die Meynung geſetzlich aufgenommen, daß vor Alters zwar Wunder geſchehen wären, neue Wunder aber nicht erlaubt *). Denn die Alten waren nach und nach

ſchon

---

*) Selbſt Religionslehrer, die ihre Glaubensartikel an die Autorität der Regierung anſchlieſſen, (Orthodoxe) befolgen hierin mit der letzteren die nämliche Maxime. Daher Hr. Pfenninger, da er ſeinen Freund, Herrn Lavater, wegen ſeiner Behauptung eines noch immer möglichen Wunderglaubens, vertheidigte, ihnen mit Recht Inconſequenz vorwarf, daß ſie (denn die in dieſem Punct naturaliſtiſch denkende nahm er ausdrücklich aus,) die vor etwa ſiebzehn Jahrhunderten in der chriſtlichen Gemeinde wirklich geweſenen Wunderthäter behaupteten, jetzt keine mehr ſtatuiren wollten, ohne doch aus der Schrift beweiſen zu können, daß, und wenn ſie einmal gänzlich aufhören ſollten, (denn die Vernünfteley, daß ſie jetzt nicht mehr nöthig ſeyn, iſt Anmaßung größerer Einſicht, als ein Menſch ſich wohl zutrauen ſoll) und dieſen Beweiß ſind ſie ihm ſchuldig geblieben. Es war alſo nur Maxime der Vernunft, ſie jetzt nicht einzuräumen, und zu erlauben, nicht objective Einſicht, es gebe keine. Gilt aber dieſelbe Maxime, die für diesmal auf den beſorglichen Unfug im bürgerlichen Weſen zurückſieht, nicht auch für die Befürchtung eines ähnlichen Unfugs in philoſophirenden und

überſchon ſo beſtimmt, und durch die Obrigkeit beſchränkt, daß keine Verwirrung im gemeinen Weſen dadurch angerichtet werden konnte, wegen neuer Wunderthäter aber mußten ſie allerdings der Wirkungen halber beſorgt ſeyn, die ſie auf den öffentlichen Ruheſtand, und die eingeführte Ordnung haben könnten. Wenn man aber frägt: was unter dem Worte Wunder zu verſtehen ſey, ſo kann man, (da uns eigentlich nur daran gelegen iſt, zu wiſſen, was ſie für uns, d. i. zu unſerm praktiſchen Vernunftgebrauch ſeyn,) ſie dadurch erklären, daß ſie Begebenheiten in der Welt ſind, von deren Urſache uns die Wirkungsgeſetze ſchlechterdings unbekannt ſind, und bleiben müſſen. Da kann man ſich nun entweder theiſtiſche oder dämoniſche Wunder denken, die letztere aber in engliſche, (agathodämoniſche) oder teufliſche (kakodämoniſche) Wunder eintheilen, von welchen aber die letzteren eigentlich nur in Nachfrage kommen, weil die guten Engel (ich

überhaupt vernünftig nachdenkenden gemeinen Weſen? — Die, ſo zwar große (Aufſehen machende) Wunder nicht einräumen, aber kleine unter dem Namen einer außerordentlichen Direction freygebig erlauben, (weil die letzteren, als bloße Lenkung, nur wenig Kraftanwendung der übernatürlichen Urſache erfordern,) bedenken nicht, daß es hiebey nicht auf die Wirkung und deren Größe, ſondern auf die Form des Weltlaufs, d. i. auf die Art, wie jene geſchehe, ob natürlich, oder übernatürlich, ankomme, und daß für Gott kein Unterſchied des Leichten und Schweren zu denken ſey. Was aber das Geheimnis der übernatürlichen Einflüſſe betrift: ſo iſt eine ſolche abſichtliche Verbergung der Wichtigkeit einer Begebenheit dieſer Art noch weniger angemeſſen.

weiß nicht, warum,) wenig oder gar nichts von ſich zu reden geben.

Was die theiſtiſchen Wunder betrift: ſo können wir uns von den Wirkungsgeſetzen ihrer Urſache, (als eines allmächtigen ꝛc. und dabey moraliſchen Weſens) allerdings einen Begriff machen, aber nur einen allgemeinen, ſofern wir ihn als Weltſchöpfer und Regierer nach der Ordnung der Natur ſowohl, als der moraliſchen denken, weil wir von dieſer ihren Geſetzen unmittelbar und für ſich Kenntniß bekommen können, deren ſich dann die Vernunft zu ihrem Gebrauche bedienen kann. Nehmen wir aber an, daß Gott die Natur auch bisweilen und in beſonderen Fällen von dieſer ihren Geſetzen abweichen laſſe: ſo haben wir nicht den mindeſten Begriff, und können auch nie hoffen, einen von dem Geſetze zu bekommen, nach welchem Gott alsdann bey Veranſtaltung einer ſolchen Begebenheit verfährt, (außer dem Allgemeinen moraliſchen, daß alles, was er thut, Alles gut ſeyn werde; wodurch aber in Anſehung dieſes beſondern Vorfalls nichts beſtimmt wird). Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem ſie dadurch in ihrem Geſchäfte nach bekannten Geſetzen aufgehalten, durch kein neues aber belehrt wird, auch nie in der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann. Unter dieſen ſind aber die dämoniſchen Wunder die allerunverträglichſten mit dem Gebrauche unſerer Vernunft. Denn in Anſehung der theiſtiſchen würde ſie doch wenigſtens noch ein negatives Merkmahl für ihren Gebrauch haben können, nämlich daß, wenn etwas als von Gott in einer unmittelbaren Erſcheinung deſſelben geboten vorgeſtellt wird, das doch geradezu der Moralität widerſtreitet, bey allem Anſchein eines göttlichen Wunders, es doch nicht ein ſolches

ſeyn

ſeyn könne, (z. B. wenn einem Vater befohlen würde, er ſolle ſeinen, ſo viel er weiß, ganz unſchuldigen Sohn tödten), bey einem angenommenen dämoniſchen Wunder aber fällt auch dieſes Merkmahl weg, und wollte man dagegen für ſolche das entgegengeſetzte poſitive zum Gebrauch der Vernunft ergreifen: nämlich daß, wenn dadurch eine Einladung zu einer guten Handlung geſchieht, die wir an ſich ſchon als Pflicht erkennen, ſie nicht von einem böſen Geiſte geſchehen ſey, ſo würde man doch auch alsdann falſch greifen können; denn dieſer verſtellt ſich, wie man ſagt, oft in einen Engel des Lichts.

In Geſchäften kann man alſo unmöglich auf Wunder rechnen, oder ſie bey ſeinem Vernunftgebrauch (und der iſt in allen Fällen des Lebens nöthig) irgend in Anſchlag bringen. Der Richter (ſo wundergläubig er auch in der Kirche ſeyn mag), hört das Vorgeben des Delinquenten von teufliſchen Verſuchungen, die er erlitten haben will, ſo an, als ob gar nichts geſagt wäre: ungeachtet, wenn er dieſen Fall als möglich betrachtete, es doch immer einiger Rückſicht darauf wohl werth wäre, daß ein einfältiger gemeiner Menſch in die Schlingen eines abgefeimten Böſewichts gerathen iſt; allein er kann dieſen nicht vorfodern, beyde confrontiren, mit einem Worte, ſchlechterdings nichts Vernünftiges daraus machen. Der vernünftige Geiſtliche wird ſich alſo wohl hüten, den Kopf der ſeiner Seelſorge Anbefohlnen mit Geſchichtchen aus dem hölliſchen Proteus anzufüllen, und ihre Einbildungskraft zu verwildern. Was aber die Wunder von der guten Art betrift: ſo werden ſie von Leuten in Geſchäften bloß als Phraſen gebraucht. So ſagt der Arzt: dem Kranken iſt, wenn nicht etwa ein

Wunder

Bibl. Univers. Lips.

Wunder geſchieht, nicht zu helfen, d. i. er ſtirbt gewiß. — Zu Geſchäften gehört nun auch das des Naturforſchers, die Urſachen der Begebenheiten in dieſer ihren Naturgeſetzen aufzuſuchen; ich ſage, in den Naturgeſetzen dieſer Begebenheiten, die er alſo durch Erfahrung belegen kann, wenn er gleich auf die Kenntniß deſſen, was nach dieſen Geſetzen wirkt, an ſich ſelbſt, oder was ſie in Beziehung auf einen andern möglichen Sinn für uns ſeyn möchten, Verzicht thun muß. Eben ſo iſt die moraliſche Beſſerung des Menſchen ein ihm obliegendes Geſchäfte, und nun mögen noch immer himmliſche Einflüſſe dazu mitwirken, oder zu Erklärung der Möglichkeit derſelben für nöthig gehalten werden; er verſteht ſich nicht darauf, weder ſie ſicher von den natürlichen zu unterſcheiden, noch ſie und ſo gleichſam den Himmel zu ſich herabzuziehen; da er alſo mit ihnen unmittelbar nichts anzufangen weiß, ſo ſtatuirt er in dieſem Falle keine Wunder, ſondern, wenn er der Vorſchrift der Vernunft Gehör giebt, ſo verfährt er ſo, als ob alle Sinnesänderung und Beſſerung lediglich von ſeiner eignen angewandten Bearbeitung abhienge. Daß aber die Gabe recht *feſt* an Wunder theoretiſch zu glauben, ſie auch wohl gar ſelbſt bewirken, und man ſo den Himmel beſtürmen könne, geht zu weit aus den Schranken der Vernunft heraus, um ſich bey einem ſolchen ſinnloſen Einfalle lange zu verweilen *).

---

*) Es iſt eine gewöhnliche Ausflucht derjenigen, welche den Leichtgläubigen *magiſche* Künſte vorgaukeln, oder ſie ſolche wenigſtens im Allgemeinen wollen glaubend machen, daß ſie ſich auf das Geſtändniß der Naturforſcher von

von ihrer Unwiſſenheit berufen. Kennen wir doch nicht, ſagen ſie, die Urſache der Schwere, der magnetiſchen Kraft u. d. gl. — Aber die Geſetze derſelben erkennen wir doch mit hinreichender Ausführlichkeit, unter beſtimmten Einſchränkungen auf die Bedingungen, unter denen allein gewiſſe Wirkungen geſchehen; und das iſt genug, ſowohl für einen ſichern Vernunftgebrauch dieſer Kräfte, als auch zur Erklärung ihrer Erſcheinungen, ſecundum quid, abwärts zum Gebrauch dieſer Geſetze, um Erfahrungen darunter zu ordnen, wenn gleich nicht ſimpliciter und aufwärts, um ſelbſt die Urſachen der nach dieſen Geſetzen wirkenden Kräfte einzuſehen. — Dadurch wird auch das innere Phänomen des menſchlichen Verſtandes begreiflich: warum ſogenannte Naturwunder, d. i. genugſam beglaubigte, obwohl widerſinniſche Erſcheinungen, oder ſich hervorthuende unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgeſetzen abweichende Beſchaffenheiten der Dinge mit Begierde aufgefaßt werden, und das Gemüth ermuntern, ſo lange als ſie dennoch für natürlich gehalten werden, durch die Ankündigung eines wahren Wunders aber daſſelbe niedergeſchlagen wird. Denn die erſtere eröfnen eine Ausſicht in einen neuen Erwerb von Nahrung für die Vernunft; ſie machen nämlich Hofnung, neue Naturgeſetze zu entdecken; das zweyte dagegen erregt Beſorgniß, auch das Zutrauen zu den ſchon für bekannt angenommenen zu verlieren. Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgeſetze gebracht wird, ſo iſt ſie in einer ſolchen bezauberten Welt weiter zu gar nichts Nutze, ſelbſt nicht für den moraliſchen Gebrauch in derſelben, zu Befolgung ſeiner Pflicht; denn man weiß nicht mehr, ob nicht ſelbſt mit den ſittlichen Triebfedern, uns unwiſſend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterſcheiden kann, ob er ſie ſich ſelbſt oder einer andern unerforſchlichen Urſache zuſchreiben ſolle. — Die, deren Urtheilskraft hierinn ſo geſtimmt iſt, daß ſie ſich ohne

Wunder

Wunder nicht behelfen zu können meynen, glauben den Anſtoß, den die Vernunft daran nimmt, dadurch zu mildern, daß ſie annehmen, ſie geſchehen nur ſelten. Wollen ſie damit ſagen, daß dies ſchon im Begriff eines Wunders liegt, (weil, wenn eine ſolche Begebenheit gewöhnlich geſchähe, ſie für kein Wunder erklärt werden würde): ſo kann man ihnen dieſe Sophiſterey (eine objective Frage, von dem, was die Sache iſt, in eine ſubjective, was das Wort, durch welches wir ſie anzeigen, bedeute, umzuändern), allenfalls ſchenken, und wieder fragen, wie ſelten? in hundert Jahren etwa einmal, oder zwar vor Alters, jetzt aber gar nicht mehr? Hier iſt nichts für uns aus der Kenntniß des Objects Beſtimmbares, (denn das iſt unſerm eignen Geſtändniſſe nach für uns überſchwenglich), ſondern nur aus den nothwendigen Maximen des Gebrauchs unſerer Vernunft: entweder ſie alstäglich (obzwar unter dem Anſcheine natürlicher Vorfälle verſteckt), oder niemals zuzulaſſen, und im letztern Falle ſie weder unſern Vernunfterklärungen noch den Maaßregeln unſerer Handlungen zum Grunde zu legen; und da das erſtere ſich mit der Vernunft gar nicht verträgt, ſo bleibt nichts übrig, als die letztere Maxime anzunehmen; denn nur Maxime der Beurtheilung, nicht theoretiſche Behauptung bleibt dieſer Grundſatz immer. Niemand kann die Einbildung von ſeiner Einſicht ſo hoch treiben, entſcheidend ausſprechen zu wollen: daß z. B. die höchſt bewundernswürdige Erhaltung der Species im Pflanzen- und Thierreiche, da jede neue Zeugung ihr Original mit aller innern Vollkommenheit des Mechanismus, und (wie im Pflanzenreiche), ſelbſt aller ſonſt ſo zärtlichen Farbenſchönheit, in jedem Frühjahre unvermindert wiederum darſtellt, ohne daß die ſonſt ſo zerſtörenden Kräfte der unorganiſchen Natur in böſer Herbſt- und Winter-Witterung jener ihrem Saamen in dieſem Puncte was anhaben können, daß, ſage ich, dieſes eine bloße Folge nach Naturgeſetzen ſey, und ob nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluß des Schöpfers dazu erfodert werde, einſehen zu wollen. — Aber es ſind Erfahrungen; für uns ſind ſie alſo nichts anders, als Naturwirkungen, und ſollen auch nie anders beurtheilt werden; denn das will die Beſcheidenheit der Vernunft in ihren Anſprüchen; über dieſe Gränzen aber hinaus zu gehen, iſt Vermeſſenheit und Unbeſcheidenheit in Anſprüchen; wiewohl man mehrentheils in der Behauptung der Wunder eine demüthigende ſich ſelbſt entäuſſernde Denkungsart zu beweiſen vorgiebt.

Der
Philoſophiſchen Religionslehre
Drittes Stück.

H 3

Drittes Stück.

Der Sieg des guten Princips über das Böſe, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

Der Kampf, den ein jeder moraliſch wohlgeſinnter Menſch unter der Anführung des guten Princips gegen die Anfechtungen des böſen, in dieſem Leben beſtehen muß, kann ihm, wie ſehr er ſich auch bemüht, doch keinen größern Vortheil verſchaffen, als die Befreyung von der Herrſchaft des letztern. Daß er frey, daß er „der Knechtſchaft unter dem Sündengeſetz entſchlagen wird, um der Gerechtigkeit zu leben," das iſt der höchſte Gewinn, den er erringen kann. Den Angriffen des letztern bleibt er nichts deſtoweniger noch immer ausgeſetzt; und ſeine Freyheit, die beſtändig angefochten wird, zu behaupten, muß er forthin immer zum Kampfe gerüſtet bleiben.

In dieſem gefahrvollen Zuſtande iſt der Menſch gleichwohl durch ſeine eigene Schuld; folglich iſt er **verbunden**, ſoviel er vermag, wenigſtens Kraft anzuwenden, um ſich aus demſelben herauszuarbeiten. Wie aber? das iſt die Frage. — Wenn er ſich nach den Urſachen und Umſtänden umſieht, die ihm dieſe Gefahr zuziehen und darin erhalten, ſo kann er ſich leicht überzeugen, daß ſie ihm nicht ſowohl von ſeiner eigenen rohen Natur, ſofern er abgeſondert da iſt, ſondern von Menſchen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung ſteht. Nicht durch die Anreize der erſtern werden die eigentlich ſo zu benennende **Leidenſchaften** in ihm rege, welche ſo große Verheerungen in ſeiner urſprünglich guten Anlage anrichten. Seine Bedürfniſſe ſind nur klein, und ſein Gemüthszuſtand in Beſorgung derſelben gemäßigt und ruhig. Er iſt nur arm, (oder hält ſich dafür), ſofern er beſorgt, daß ihn andere Menſchen dafür halten, und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrſchſucht, die Habſucht und damit verbundene feindſelige Neigungen beſtürmen alsbald ſeine an ſich genügſame Natur, **wenn er unter Menſchen iſt**, und es iſt nicht einmal nöthig, daß dieſe ſchon als im Böſen verſunken, und als verleitende Beyſpiele vorausgeſetzt werden; es iſt genug, daß ſie da ſind, daß ſie ihn umgeben, und daß ſie Menſchen ſind, um einander wechſelſeitig in ihrer moraliſchen Anlage zu verderben, und ſich einander böſe zu machen. Wenn nun keine

Mittel ausgefunden werden können, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieſes Böſen und zu Beförderung des Guten ſeine im Menſchen dahin abzweckende Vereinigung, eine beſtehende, und ſich immer ausbreitende, bloß auf die Erhaltung der Moralität angelegte Geſellſchaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Böſen entgegenwirkte, ſo würde dieſes, ſo viel der einzelne Menſch auch gethan haben möchte, um ſich der Herrſchaft deſſelben zu entziehen, ihn doch unablässlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieſelbe erhalten. — Die Herrſchaft des guten Princips, ſo fern Menſchen dazu hinwirken können, iſt alſo, ſo viel wir einſehen können, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Geſellſchaft nach Tugendgeſetzen und zum Behuf derſelben; eine Geſellſchaft, die dem ganzen Menſchengeſchlecht in ihrem Umfange ſie zu beſchließen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. — Denn ſo allein kann für das gute Princip über das Böſe ein Sieg gehofft werden. Es iſt von der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft außer den Geſetzen, die ſie jedem Einzelnen vorſchreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunct für alle, die das Gute lieben, ausgeſteckt, um ſich darunter zu verſammeln, und ſo allererſt über das ſie raſtlos anfechtende Böſe die Oberhand zu bekommen.

Man kann eine Verbindung der Menſchen unter bloßen Tugendgeſetzen nach Vorſchrift dieſer Idee, eine **ethiſche**, und ſofern dieſe Geſetze öffentlich ſind, eine **ethiſchbürgerliche** (im Gegenſatz der **rechtlichbürgerlichen**) Geſellſchaft, oder ein **ethiſches gemeines Weſen** nennen. Dieſes kann mitten in einem politiſchen gemeinen Weſen, und ſogar aus allen Gliedern deſſelben beſtehen; (wie es denn auch, ohne daß das letztere zum Grunde liegt, von Menſchen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte). Aber jenes hat ein beſonderes und ihm eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend), und daher auch eine Form und Verfaſſung, die ſich von der des letztern weſentlich unterſcheidet. Gleichwohl iſt eine gewiſſe Analogie zwiſchen beyden, als zweyer gemeinen Weſen überhaupt betrachtet, in Anſehung deren das erſtere auch ein **ethiſcher Staat**, d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips) genannt werden kann, wovon die Idee in der menſchlichen Vernunft ſeine ganz wohlgegründete objective Realität hat, (als Pflicht ſich zu einem ſolchen Staate zu einigen), wenn es gleich ſubjectiv von dem guten Willen der Menſchen nie gehofft werden könnte, daß ſie jemals zu dieſem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken ſich entſchließen würden.

Erſte Abtheilung.

Philoſophiſche Vorſtellung des Sieges des guten Princips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

I.

Von dem ethiſchen Naturzuſtande.

Ein rechtlichbürgerlicher (politiſcher) Zuſtand iſt das Verhältniß der Menſchen untereinander, ſo fern ſie gemeinſchaftlich unter öffentlichen Rechtsgeſetzen (die insgeſammt Zwangsgeſetze ſind), ſtehen. Ein ethiſch bürgerlicher Zuſtand iſt der, da ſie unter dergleichen zwangsfreyen, d. i. bloßen Tugendgeſetzen vereinigt ſind.

So wie nun dem erſteren der rechtliche (darum aber nicht immer rechtmäßige), d. i. der juridiſche Naturzuſtand entgegengeſetzt wird, ſo wird von dem letzteren der ethiſche Naturzuſtand unterſchieden. In beiden giebt ein jeder ſich ſelbſt das Geſetz, und es iſt kein äußeres, dem er ſich, ſammt allen andern, unterworfen erkennte. In beiden iſt ein jeder ſein eigner Richter, und es iſt keine öffentliche machthabende Auctorität da, die, nach Geſetzen, was in vorkommenden Fällen eines jeden Pflicht ſey, rechtskräftig beſtimme, und jene in allgemeine Ausübung bringe.

In einem ſchon beſtehenden politiſchen gemeinen Weſen befinden ſich alle politiſche Bürger, als ſolche doch im ethiſchen Naturzuſtande, und ſind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn daß jenes ſeine Bürger zwingen ſollte, in ein ethiſches gemeines Weſen zu treten, wäre ein Widerſpruch (in adiecto); weil das letztere ſchon in ſeinem Begriffe die Zwangsfreyheit bey ſich führt. Wünſchen kann es wohl jedes politiſche gemeine Weſen, daß in ihm auch eine Herrſchaft über die Gemüther nach Tugendgeſetzen angetroffen werde; denn, wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menſchliche Richter das Innere anderer Menſchen nicht durchſchauen kann, da würden die Tugendgeſinnungen das Verlangte bewürken. Weh aber dem Geſetzgeber, der eine auf ethiſche Zwecke gerichtete Verfaſſung durch Zwang bewürken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethiſchen bewürken, ſondern auch ſeine politiſche untergraben und unſicher machen. — Der Bürger des politiſchen gemeinen Weſens bleibt alſo, was die geſetzgebende Befugniß des letztern betrifft, völlig frey: ob er mit andern Mitbürgern, überdem auch in eine ethiſche Vereinigung treten, oder lieber im Naturzuſtande dieſer Art bleiben wolle. Nur ſo fern ein ethiſches gemeines Weſen doch auf öffentlichen Geſetzen beruhen, und eine darauf ſich gründende Verfaſſung enthalten muß, werden diejenigen, die ſich freywillig verbinden, in dieſen Zuſtand zu treten, ſich von der politiſchen Macht nicht, wie ſie ſolche innerlich einrichten, oder nicht einrichten ſollen, befehlen, aber wohl Einſchränkungen gefallen laſſen müſſen, nämlich auf die Bedingung, daß darin nichts ſey, was der Pflicht ihrer Glieder als Staatsbürger widerſtreite; wiewohl, wenn die erſtere Verbindung ächter Art iſt, das letztere ohnedem nicht zu beſorgen iſt.

Uebrigens, weil Tugendpflichten das ganze menſchliche Geſchlecht angehen, ſo iſt der Begriff eines ethiſchen gemeinen Weſens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menſchen bezogen, und darin unterſcheidet es ſich von dem eines politiſchen. Daher kann eine Menge in jener Abſicht vereinigter Menſchen noch nicht das ethiſche gemeine Weſen ſelbſt, ſondern nur eine beſondere Geſellſchaft heißen, die zur Einhelligkeit mit allen Menſchen (ja aller endlichen vernünftigen Weſen) hinſtrebt, um ein abſolutes ethiſches Ganze zu errichten, wovon jede partiale Geſellſchaft nur eine Vorſtellung oder ein Schema iſt, weil eine jede ſelbſt wiederum im Verhältniß auf andre dieſer Art als im ethiſchen Naturzuſtande, ſammt allen Unvollkommenheiten deſſelben, befindlich vorgeſtellt werden kann: (wie es auch mit verſchiedenen politiſchen Staaten, die in keiner Verbindung

durch

durch ein öffentliches Völkerrecht ſtehen, eben ſo bewandt iſt).

II.

Der Menſch ſoll aus dem ethiſchen Naturzuſtande herausgehen, um ein Glied eines ethiſchen gemeinen Weſens zu werden.

So wie der juridiſche Naturzuſtand ein Zuſtand des Krieges von jedermann gegen jedermann iſt, ſo iſt auch der ethiſche Naturzuſtand ein Zuſtand der unaufhörlichen Befehdung des guten Princips, das in jedem Menſchen liegt, durch das böſe, welches in ihm und zugleich in jedem andern angetroffen wird, die ſich (wie oben bemerkt worden), einander wechſelſeitig ihre moraliſche Anlage verderben, und ſelbſt bey dem guten Willen jenes einzelnen, durch den Mangel eines ſie vereinigenden Princips ſie, gleich als ob ſie Werkzeuge des Böſen wären, durch ihre Mishelligkeit von dem gemeinſchaftlichen Zweck des Guten entfernen, und einander in Gefahr bringen, ſeiner Herrſchaft wiederum in die Hände zu fallen. So wie nun der Zuſtand einer geſetzloſen äußeren (brutalen) Freyheit und Unabhängigkeit von Zwangsgeſetzen ein Zuſtand der Ungerechtigkeit und des Krieges von jedermann gegen jedermann iſt, aus welchem der Menſch herausgehen ſoll, um in einen politiſchbürgerlichen

gerlichen zu treten *): ſo iſt der ethiſche Naturzuſtand eine öffentliche wechſelſeitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zuſtand der innern Sittenloſigkeit, aus welchem der natürliche Menſch, ſo bald wie möglich, herauszukommen ſich befleißiget.

Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eignen Art nicht der Menſchen gegen Menſchen, ſondern des menſchlichen Geſchlechts gegen ſich ſelbſt. Jede Gattung vernünftiger Weſen iſt nämlich objectiv in der Idee der Vernunft zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke, näm-

---

*) Hobbes Satz: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*, hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen ſollte: *eſt ſtatus belli etc.* Denn wenn man gleich nicht einräumet, daß zwiſchen Menſchen, die nicht unter äußern und öffentlichen Geſetzen ſtehen, jederzeit wirkliche Feindſeligkeiten herrſchen: ſo iſt doch der Zuſtand derſelben (*status iuridicus*,) d. i. das Verhältniß, in und durch welches ſie der Rechte (ihres Erwerbs oder Erhaltung nach) fähig ſind, ein ſolcher Zuſtand, in welchem ein jeder ſelbſt Richter über das ſeyn will, was ihm gegen andere Recht ſey, aber auch für dieſes keine Sicherheit von andern hat, oder ihnen giebt, als jedes ſeine eigene Gewalt; welches ein Kriegszuſtand iſt, mit dem jederman wider jederman beſtändig gerüſtet ſeyn muß. Der zweyte Satz deſſelben: *exeundum esse e statu naturali*, iſt eine Folge aus dem erſtern: denn dieſer Zuſtand iſt eine continuirliche Läſion der Rechte aller andern durch die Anmaaßung in ſeiner eigenen Sache Richter zu ſeyn, und andern Menſchen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu laſſen, als bloß ſeine eigene Willkühr.

nämlich der Beförderung des höchſten, als eines gemeinſchaftlichen Guts, beſtimmt. Weil aber das höchſte ſittliche Gut durch die Beſtrebung der einzelnen Perſon zu ihrer eigenen moraliſchen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, ſondern eine Vereinigung derſelben in ein Ganzes zu eben demſelben Zwecke, zu einem Syſtem wohlgeſinnter Menſchen erfordert, in welchem und durch deſſen Einheit es allein zu Stande kommen kann, die Idee aber von einem ſolchen Ganzen, als einer allgemeinen Republik nach Tugendgeſetzen, eine von allen moraliſchen Geſetzen (die das betreffen, wovon wir wiſſen, daß es in unſerer Gewalt ſtehe), ganz unterſchiedene Idee iſt, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wiſſen können, ob es als ein ſolches auch in unſerer Gewalt ſtehe: ſo iſt die Pflicht der Art und dem Princip nach von allen andern unterſchieden. — Man wird ſchon zum voraus vermuthen, daß dieſe Pflicht der Vorausſetzung einer andern Idee, nämlich der eines höhern moraliſchen Weſens bedürfen werde, durch deſſen allgemeine Veranſtaltung die für ſich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinſamen Wirkung vereinigt werden. Allein wir müſſen allererſt dem Leitfaden jenes ſittlichen Bedürfniſſes überhaupt nachgehen, und ſehen, worauf uns dieſes führen werde.

III.

Der Begriff eines ethiſchen gemeinen Weſens iſt der Begriff von einem Volke Gottes unter ethiſchen Geſetzen.

Wenn ein ethiſches gemeines Weſen zu Stande kommen ſoll, ſo müſſen alle einzelne einer öffentlichen Geſetzgebung unterworfen werden, und alle Geſetze, welche jene verbinden, müſſen als Gebote eines gemeinſchaftlichen Geſetzgebers angeſehen werden können. Sollte nun das zu gründende gemeine Weſen ein juridiſches ſeyn: ſo würde die ſich zu einem Ganzen vereinigende Menge ſelbſt der Geſetzgeber (der Conſtitutionsgeſetze) ſeyn müſſen, weil die Geſetzgebung von dem Princip ausgeht: die Freyheit eines jeden auf die Bedingungen einzuſchränken, unter denen ſie mit jedes andern Freyheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammenbeſtehen kann [*]), und wo alſo der allgemeine Wille einen geſetzlichen äuſſeren Zwang errichtet. Soll das gemeine Weſen aber ein ethiſches ſeyn, ſo kann das Volk als ein ſolches nicht ſelbſt für geſetzgebend angeſehen werden. Denn einem ſolchen gemeinen Weſen ſind alle Geſetze ganz eigentlich darauf geſtellt, die Moralität der Handlungen (welche etwas Innerliches iſt), mithin nicht unter öffentlichen

menſch-

---

*) Dieſes iſt das Princip alles äuſſern Rechts.

menſchlichen Geſetzen ſtehen kann, zu befördern, da im Gegentheil die letzteren, welche ein juridiſches gemeines Weſen ausmachen würde, nur auf die Legalität der Handlungen, die in die Augen fällt, geſtellt ſind, und nicht auf die (innere) Moralität, von der hier allein die Rede iſt. Es muß alſo ein Anderer, als das Volk ſeyn, der für ein ethiſches gemeines Weſen als öffentlich geſetzgebend angegeben werden könnte. Gleichwohl können ethiſche Geſetze auch nicht als blos von dem Willen dieſes Obern urſprünglich ausgehend (als Statute, die etwa, ohne daß ſein Befehl vorher ergangen, nicht verbindend ſeyn würden), gedacht werden, weil ſie alsdann keine ethiſche Geſetze, und die ihnen gemäße Pflicht nicht freye Tugend, ſondern zwangsfähige Rechtspflicht ſeyn würde. Alſo kann nur ein ſolcher als oberſter Geſetzgeber eines ethiſchen gemeinen Weſens gedacht werden, in Anſehung deſſen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethiſchen *) zugleich

---

*) Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die bloße Willkühr eines menſchlichen Geſetzgebers auferlegte Pflicht wäre; ſo iſt es doch zugleich göttliches Gebot, ihr zu gehorchen. Die ſtatutariſchen bürgerlichen Geſetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn ſie aber rechtmäßig ſind, ſo iſt die Beobachtung derſelben zugleich göttliches Gebot. Der Satz „man muß Gott mehr gehorchen, als den Menſchen" bedeutet nur, daß, wenn die letzten etwas gebieten, was an ſich böſe (dem Sittengeſetz unmittelbar zuwider) iſt, ihnen nicht gehorcht werden darf und ſoll. Umgekehrt aber, wenn

zugleich als ſeine Gebote vorgeſtellt werden müſſen; welcher daher auch ein Herzenskündiger ſeyn muß, um auch das Innerſte der Geſinnungen eines jeden zu durchſchauen, und, wie es in jedem gemeinen Weſen ſeyn muß, jedem, was ſeine Thaten werth ſind, zukommen zu laſſen. Dieſes iſt aber der Begriff von Gott als einem moraliſchen Weltherrſcher. Alſo iſt ein ethiſches gemeines Weſen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten d. i. als ein **Volk Gottes**, und zwar **nach Tugendgeſetzen**, zu denken möglich.

Man könnte ſich wohl auch ein Volk Gottes **nach ſtatutariſchen Geſetzen** denken, nach ſolchen nämlich, bey deren Befolgung es nicht auf die Moralität, ſondern blos auf die Legalität der Handlungen ankömmt, welches ein juridiſches gemeines Weſen ſeyn würde, von welchem zwar Gott der Geſetzgeber, (mithin die **Verfaſſung** deſſelben Theokratie) ſeyn würde, Menſchen aber, als Prieſter, welche ſeine Befehle unmittelbar von ihm empfangen, eine ariſtokratiſche **Regierung** führeten. Aber eine ſolche Verfaſſung, de-

---

wenn einem politiſchbürgerlichen, an ſich nicht unmoraliſchen Geſetze ein dafür gehaltenes Göttliches ſtatutariſches entgegengeſetzt wird, ſo iſt Grund da, das letztere für untergeſchoben anzuſehen, weil es einer klaren Pflicht widerſtreitet, ſelbſt aber, daß es wirklich auch göttliches Gebot ſey, durch empiriſche Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine ſonſt beſtehende Pflicht jenem zufolge übertreten zu dürfen.

ten Exiſtenz und Form gänzlich auf hiſtoriſchen Gründen beruht, iſt nicht diejenige, welche die Aufgabe der reinen moraliſchgeſetzgebenden Vernunſt ausmacht, deren Auflöſung wir hier allein zu bewürken haben; ſie wird in der hiſtoriſchen Abtheilung als Anſtalt nach politiſch bürgerlicher Geſetze, deren Geſetzgeber, obgleich Gott, doch äußerlich iſt, in Erwägung kommen, anſtatt daß wir hier es nur mit einer ſolchen, deren Geſetzgebung bloß innerlich iſt, einer Republik unter Tugendgeſetzen; d. i. mit einem Volke Gottes, „das fleißig wäre zu guten Werken,“ zu thun haben.

Einem ſolchen Volke Gottes kann man die Idee einer Rotte des böſen Princips entgegenſetzen, als Vereinigung derer, die ſeines Theils ſind, zur Ausbreitung des Böſen, welchem daran gelegen iſt, jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu laſſen; wiewohl auch hier das die Tugendgeſinnungen anfechtende Princip gleichfalls in uns ſelbſt liegt, und nur bildlich als äußere Macht vorgeſtellt wird.

IV.

Die Idee eines Volks Gottes iſt (unter menſchlicher Veranſtaltung) nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen.

Die erhabene nie völlig erreichbare Idee eines ethiſchen gemeinen Weſens verkleinert ſich ſehr unter menſchlichen Händen, nämlich zu einer Anſtalt, die allenfalls nur die Form deſſelben rein vorzuſtellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein ſolches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der ſinnlichen Menſchennatur ſehr eingeſchränkt iſt. Wie kann man aber erwarten, daß aus ſo krummen Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?

Ein moraliſches Volk Gottes zu ſtiften, iſt alſo ein Werk, deſſen Ausführung nicht von Menſchen, ſondern nur von Gott ſelbſt erwartet werden kann. Deswegen iſt aber doch dem Menſchen nicht erlaubt, in Anſehung dieſes Geſchäftes unthätig zu ſeyn, und die Vorſehung walten zu laſſen, als ob ein jeder nur ſeiner moraliſchen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menſchlichen Geſchlechts aber (ſeiner moraliſchen Beſtimmung nach) einer höhern Weisheit überlaſſen dürfe. Er muß vielmehr ſo verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieſer Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit ſeiner wohlgemeynten Bemühung die Vollendung werde angedeihen laſſen.

Der Wunſch aller Wohlgeſinnten iſt alſo: „daß das Reich Gottes komme, daß ſein Wille auf Erden geſchehe;“ aber was haben ſie nun zu veranſtalten, damit dieſes mit ihnen geſchehe?

Ein ethiſches gemeines Weſen unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung iſt eine **Kirche**, welche, ſo fern ſie kein Gegenſtand möglicher Erfahrung iſt, die **unſichtbare Kirche** heißt (eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtſchaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moraliſchen Weltregierung, wie ſie jeder von Menſchen zu ſtiftenden zum Urbilde dient). Die **ſichtbare** iſt die wirkliche Vereinigung der Menſchen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zuſammenſtimmt. So fern eine jede Geſellſchaft unter öffentlichen Geſetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (in Verhältniß derer, die den Geſetzen derſelben gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derſelben halten), bey ſich führt, iſt die zu jenem Ganzen (der Kirche) vereinigte Menge die **Gemeinde**, welche unter ihren Obern, (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt) nur die Geſchäfte des unſichtbaren Oberhaupts derſelben verwalten, und in dieſer Beziehung insgeſammt **Diener** der Kirche heißen, ſo wie im politiſchen Gemeinweſen das ſichtbare Oberhaupt ſich ſelbſt bisweilen den oberſten Diener des Staats nennt, ob er zwar keinen einzigen Menſchen (gemeiniglich auch nicht einmal das Volksganze ſelbſt) über ſich erkennt. Die wahre (ſichtbare) Kirche iſt diejenige, welche das (moraliſche) Reich Gottes auf Erden, ſoviel es durch Menſchen geſchehen kann, darſtellt. Die Erforderniſſe, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche, ſind folgende:

1. Die

1. Die Allgemeinheit folglich numeriſche Einheit derſelben; wozu ſie die Anlage in ſich enthalten muß; daß nämlich, ob ſie zwar in zufällige Meinungen getheilt und uneins, doch in Anſehung der weſentlichen Abſicht auf ſolche Grundſätze errichtet iſt, welche ſie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müſſen, (alſo keine Sektenſpaltung).

2. Die Beſchaffenheit (Qualität) derſelben; d. i. die Lauterkeit, die Vereinigung unter keinen andern, als moraliſchen Triebfedern. (Gereinigt vom Blödſinn des Aberglaubens und dem Wahnſinn der Schwärmerey).

3. Das Verhältniß unter dem Princip der Freyheit, ſowohl das innere Verhältniß ihrer Glieder untereinander, als auch das Aeußere der Kirche, zur politiſchen Macht, beydes als in einem Freyſtaat (alſo weder Hierarchie, noch Illuminatism, eine Art von Demokratie, durch beſondere Eingebungen, die nach jedes ſeinem Kopfe von andrer ihrer verſchieden ſeyn können).

4. Die Modalität derſelben, die Unveränderlichkeit ihrer Konſtitution nach, doch mit dem Vorbehalt der nach Zeit und Umſtänden abzuän-

dernde, blos die Adminiſtration derſelben betreffenden zufälligen Anordnungen, wozu ſie doch auch die ſichern Grundſätze ſchon in ſich ſelbſt (in der Idee ihres Zwecks) a priori enthalten muß. (Alſo unter urſprünglichen einmal, gleich als durch ein Geſetzbuch, öffentlich zur Vorſchrift gemachten Geſetzen, nicht willkührlichen Symbolen, die, weil ihnen die Authenticität mangelt, zufällig, dem Widerſpruche ausgeſetzt und veränderlich ſind).

Ein ethiſches gemeines Weſen alſo, als Kirche, d. i. als bloße Repräſentatin eines Staats Gottes betrachtet, hat eigentlich keine ihren Grundſätzen nach der politiſchen ähnliche Verfaſſung. Dieſe iſt in ihm weder monarchiſch (unter einem Pabſt oder Patriarchen) noch ariſtokratiſch (unter Biſchöfen und Prälaten) noch demokratiſch (als ſektiriſcher Illuminaten). Sie würde noch am beſten mit der einer Hausgenoſſenſchaft (Familie), unter einem gemeinſchaftlichen, obzwar unſichtbaren, moraliſchen Vater verglichen werden können, ſofern ſein heiliger Sohn, der ſeinen Willen weiß, und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandtſchaft ſteht, die Stelle deſſelben darin vertritt, daß er ſeinen Willen dieſen näher bekannt macht, welche daher in ihm den Vater ehren, und ſo untereinander in eine freywillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten.

V.

Die Conſtitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem hiſtoriſchen (Offenbarungs-) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieſer wird am beſten auf eine heilige Schrift gegründet.

Der reine Religionsglaube iſt zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann; weil er ein bloßer Vernunftglaube iſt, der ſich jederman zur Ueberzeugung mittheilen läßt; indeſſen, daß ein blos auf Facta gegründeter hiſtoriſcher Glaube ſeinen Einfluß nicht weiter ausbreiten kann, als ſo weit die Nachrichten, in Beziehung auf das Vermögen ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, nach Zeit- und Ortsumſtänden hingelangen können. Allein es iſt eine beſondere Schwäche der menſchlichen Natur daran Schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals ſo viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.

Die Menſchen, ihres Unvermögens in Erkenntniß ſinnlicher Dinge ſich bewußt, ob ſie zwar jenem Glauben, (als welcher im Allgemeinen für ſie überzeugend ſeyn muß), alle Ehre wiederfahren laſſen, ſind doch nicht leicht zu überzeugen: daß die ſtandhafte Befliſſenheit zu einem moraliſchguten Lebenswandel alles ſey, was Gott von Menſchen fordert, um ihm wohl-

wohlgefällige Unterthanen in ſeinem Reiche zu ſeyn. Sie können ſich ihre Verpflichtung nicht wohl anders, als zu irgend einem *Dienſt* denken, den ſie Gott zu leiſten haben; wo es nicht ſowohl auf den innern moraliſchen Werth der Handlungen, als vielmehr darauf ankömmt, daß ſie Gott geleiſtet werden, um, ſo moraliſch indifferent ſie auch an ſich ſelbſt ſeyn möchten, dadurch Gott zu gefallen. Daß ſie, wenn ſie ihre Pflichten gegen Menſchen (ſich ſelbſt und andere) erfüllen, eben dadurch auch göttliche Gebote ausrichten, mithin in allem ihren Thun und Laſſen, ſo fern es Beziehung auf Sittlichkeit hat, *beſtändig im Dienſte Gottes* ſind, und daß es auch ſchlechterdings unmöglich ſey, Gott auf andere Weiſe näher zu dienen, (weil ſie doch auf keine anders, als blos auf Weltweſen, nicht aber auf Gott wirken und Einfluß haben können), will ihnen nicht in den Kopf. Weil ein jeder großer Herr der Welt ein beſonderes Bedürfniß hat, von ſeinen Unterthanen *geehrt* und durch Unterwürfigkeitsbezeigungen *geprieſen* zu werden, ohne welches er nicht ſo viel Folgſamkeit unter ſeinen Befehlen, als er wohl nöthig hat, um ſie beherrſchen zu können, von ihnen erwarten kann; überdem auch der Menſch, ſo vernunftvoll er auch ſeyn mag, an Ehrenbezeigungen doch immer ein unmittelbares Wohlgefallen findet, ſo behandelt man die Pflicht, ſo fern ſie zugleich göttliches Gebot iſt, als Betreibung einer *Angelegenheit* Gottes, nicht des Menſchen, und ſo entſpringt der Begriff

griff einer **gottesdienſtlichen**, ſtatt des Begriffs einer reinen moraliſchen Religion.

Da alle Religion darin beſteht: daß wir Gott für alle unſere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Geſetzgeber anſehen, ſo kommt es bey der Beſtimmung der Religion in Abſicht auf unſer ihr gemäßes Verhalten darauf an, zu wiſſen: **wie** Gott verehrt (und gehorcht) ſeyn **wolle**. — Ein göttlicher geſetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an ſich **blos ſtatutariſche**, oder durch **rein moraliſche** Geſetze. In Anſehung der letztern kann ein jeder aus ſich ſelbſt durch ſeine eigene Vernunft den Willen Gottes, der ſeiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entſpringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtſeyn dieſer Geſetze und dem Vernunftbedürfniſſe, eine Macht anzunehmen, welche dieſen den ganzen, in einer Welt möglichen, zum ſittlichen Endzweck zuſammenſtimmenden Effect verſchaffen kann. Der Begriff eines nach bloßen reinmoraliſchen Geſetzen beſtimmten göttlichen Willens läßt uns, ſo wie nur **einen** Gott, alſo auch nur **eine** Religion denken, die rein moraliſch iſt. Wenn wir aber ſtatutariſche Geſetze deſſelben annehmen, und in unſerer Befolgung derſelben die Religion ſetzen, ſo iſt die Kenntniß derſelben nicht durch unſere eigene bloße Vernunft, ſondern nur durch Offenbarung möglich, welche, ſie mag nun jedem einzelnen ingeheim oder öffentlich gegeben werden, um durch Tradition oder Schrift unter Menſchen fortgepflanzt zu werden, ein *hiſtoriſcher*, nicht ein *reiner Vernunftglaube* ſeyn würde. — Es mögen nun aber auch ſtatutariſche göttliche Geſetze, (die ſich nicht von ſelbſt als verpflichtend; ſondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für ſolche erkennen laſſen), angenommen werden: ſo iſt doch die reine *moraliſche* Geſetzgebung, dadurch der Wille Gottes urſprünglich in unſer Herz geſchrieben iſt, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, ſondern ſie iſt auch das, was dieſe eigentlich ausmacht, und wozu die ſtatutariſche, nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann.

Wenn alſo die Frage: wie Gott verehrt ſeyn wolle, für jeden Menſchen, *blos als Menſch betrachtet*, allgemeingültig beantwortet werden ſoll, ſo iſt kein Bedenken hierüber, daß die Geſetzgebung ſeines Willens nicht ſollte blos *moraliſch* ſeyn; denn die ſtatutariſche (welche eine Offenbarung vorausſetzt), kann nur als zufällig und als eine ſolche, die nicht an jeden Menſchen gekommen iſt, oder kommen kann, mithin nicht als den Menſchen überhaupt verbindend betrachtet werden. Alſo: „nicht, die da ſagen: Herr, Herr! ſondern die den Willen Gottes thun;“ mithin, die nicht durch Hochpreiſung deſſelben (oder ſeines Geſandten, als eines Weſens von göttlicher Abkunft) nach geoffenbarten Begriffen, die nicht jeder Menſch haben kann,

kann, ſondern durch den guten Lebenswandel, in Anſehung deſſen jeder ſeinen Willen weiß, ihm wohlgefällig zu werden ſuchen, werden diejenigen ſeyn, die ihm die wahre Verehrung, die er verlangt, leiſten.

Wenn wir uns aber nicht blos als Menſchen, ſondern auch als **Bürger** in einem göttlichen Staate auf Erden zu betragen, und auf die Exiſtenz einer ſolchen Verbindung, unter dem Namen einer Kirche zu würken uns verpflichtet halten, ſo ſcheint die Frage: wie Gott in **einer Kirche** (als einer Gemeinde Gottes) verehrt ſeyn wolle, nicht durch bloße Vernunft beantwortlich zu ſeyn, ſondern einer ſtatutariſchen uns nur durch Offenbarung kund werdenden Geſetzgebung, mithin eines hiſtoriſchen, welchen man im Gegenſatz mit dem reinen Religionsglauben, den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen. Denn bey dem erſtern kömmt es blos auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nämlich die in moraliſcher Geſinnung geſchehende Beobachtung aller Pflichten, als ſeiner Gebote, an; eine Kirche aber als Vereinigung vieler Menſchen unter ſolchen Geſinnungen zu einem moraliſchen gemeinen Weſen, bedarf einer **öffentlichen** Verpflichtung, einer gewiſſen auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form, die an ſich zufällig und mannichfaltig iſt, mithin ohne göttliche ſtatutariſche Geſetze nicht als Pflicht erkannt werden kann. Aber dieſe Form zu beſtimmen darf darum nicht ſofort als

ein

ein Geſchäft des göttlichen Geſetzgebers angeſehen werden, vielmehr kann man mit Grunde annehmen, der göttliche Wille ſey: daß wir die Vernunftidee eines ſolchen gemeinen Weſens ſelbſt ausführen, und ob die Menſchen zwar manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg verſucht haben möchten, ſie dennoch nicht aufhören ſollen, nöthigenfalls durch neue Verſuche, welche die Fehler der vorigen beſtmöglichſt vermeiden, dieſem Zwecke nachzuſtreben; indem dieſes Geſchäft, welches zugleich für ſie Pflicht iſt, gänzlich ihnen ſelbſt überlaſſen iſt. Man hat alſo nicht Urſach, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Geſetze geradezu für göttliche, ſtatutariſche zu halten, vielmehr iſt es Vermeſſenheit, ſie dafür auszugeben, um ſich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letztern zu beſſern, oder wohl gar ein uſurpirtes Anſehen, um mit Kirchenſatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen; wobey es aber doch eben ſowohl Eigendünkel ſeyn würde, ſchlechtweg zu läugnen, daß die Art, wie eine Kirche angeordnet iſt, nicht vielleicht auch eine beſondere göttliche Anordnung ſeyn könne, wenn ſie, ſo viel wir einſehen, mit der moraliſchen Religion in der größten Einſtimmung iſt, und noch dazu kommt, daß wie ſie ohne die gewöhnliche vorbereitende Fortſchritte des Publikums in Religionsbegriffen auf einmal habe erſcheinen können, nicht wohl eingeſehen werden kann. In der Zweifelhaftigkeit dieſer Aufgabe nun, ob Gott oder die Menſchen ſelbſt eine Kirche gründen ſollen, beweißt ſich nun der Hang der letztern zu einer gottesdienſtlichen Religion (cultus), und weil dieſe auf willkührliche Vorſchriften beruht, zum Glauben an ſtatutariſche göttliche Geſetze, unter der Vorausſetzung, daß über dem beſten Lebenswandel (den der Menſch nach Vorſchrift der rein moraliſchen Religion immer einſchlagen mag), doch noch eine durch Vernunft nicht erkennbare, ſondern eine der Offenbarung bedürftige göttliche Geſetzgebung hinzukommen müſſe; womit es unmittelbar auf Verehrung des höchſten Weſens (nicht vermittelſt der Vernunft und ſchon vorgeſchriebenen Befolgung ſeiner Gebote) angeſehen iſt. Hierdurch geſchieht es nun, daß Menſchen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Anſehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranſtaltungen zur Beförderung des Moraliſchen in der Religion niemals für an ſich nothwendig halten werden; ſondern nur um durch Feyerlichkeiten, Glaubensbekenntniſſe geoffenbarter Geſetze, und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch ſelbſt blos Mittel iſt), gehörigen Vorſchriften, wie ſie ſagen, ihrem Gott zu dienen; obgleich alle dieſe Obſervanzen im Grunde moraliſch indifferente Handlungen ſind, eben darum aber, weil ſie blos um ſeinetwillen geſchehen ſollen, für ihn deſto gefälliger gehalten werden. Der Kirchenglaube geht alſo in der Bearbeitung der Menſchen zu einem ethiſchen gemeinen Weſen, natürlicherweiſe vor dem rei-

nen

nen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienſte geweihete Gebäude), waren eher, als **Kirchen** (Verſammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moraliſchen Geſinnungen), **Prieſter** (geweihete Verwalter frommer Gebräuche) eher, als **Geiſtliche** (Lehrer der rein moraliſchen Religion), und ſind es mehrentheils auch noch im Range und Werthe, den ihnen die große Menge zugeſteht.

Wenn es nun alſo einmal nicht zu ändern ſteht, daß nicht ein ſtatutariſcher **Kirchenglaube** dem reinen Religionsglauben, als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menſchen zur Beförderung des letztern, beygegeben werde, ſo muß man auch eingeſtehen, daß die unveränderliche Aufbehaltung deſſelben, die allgemeine einförmige Ausbreitung, und ſelbſt die Achtung für die in ihm angenommene Offenbarung, ſchwerlich durch **Tradition**, ſondern nur durch **Schrift**, die ſelbſt wiederum als Offenbarung für Zeitgenoſſen und Nachkommenſchaft ein Gegenſtand der Hochachtung ſeyn muß, hinreichend geſorgt werden kann; denn das fördert das Bedürfniß der Menſchen, um ihrer gottesdienſtlichen Pflicht gewiß zu ſeyn. Ein heiliges Buch erwirbt ſich ſelbſt bey denen (und gerade bey dieſen am meiſten), die es nicht leſen, wenigſtens ſich daraus keinen zuſammenhängenden Religionsbegriff machen können, die größte Achtung, und alles Vernünfteln verſchlägt nichts wider den alle Zweifel niederſchlagendem Machtſpruch: Da ſtehts geſchrieben. Daher heißen auch die Stellen deſſelben, die einen Glaubenspunct darlegen ſollen, ſchlechthin Sprüche. Die beſtellten Ausleger einer ſolchen Schrift ſind eben durch dieſes ihr Geſchäft ſelbſt gleichſam geweihete Perſonen, und die Geſchichte beweiſt, daß kein auf Schrift gegründeter Glaube ſelbſt durch die verwüſtendſten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können; indeſſen daß der, ſo ſich auf Tradition und alte öffentliche Obſervanzen gründete, in der Zerrüttung des Staats zugleich ſeinen Untergang fand. Glücklich *)! wenn ein ſolches den Menſchen zu Händen gekommenes Buch, neben ſeinen Statuten als Glaubensgeſetzen, zugleich die reinſte moraliſche Religionslehre mit Vollſtändigkeit enthält, die zugleich mit jenen (als Vehikel ihrer Introduction) in die beſte Harmonie gebracht werden können, in welchem Falle es, ſowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halber, als wegen der Schwierigkeit ſich den Urſprung einer ſolchen durch ſie vorgegangenen Erleuchtung des Menſchengeſchlechts nach natür-

---

*) Ein Ausdruck für alles Gewünſchte, oder Wünſchenswerthe, was wir doch weder vorausſehen, noch durch unſre Beſtrebung nach Erfahrungsgeſetzen herbeyführen können; von dem man alſo, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen andern, als eine gütige Vorſehung anführen können.

natürlichen Geſetzen begreiflich zu machen, das Anſehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann.

* * *

Nun noch einiges, was dieſem Begriffe eines Offenbarungsglaubens anhängt.

Es iſt nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerley Arten des Glaubens geben. — Man kann hinzuſetzen, daß in den mancherley ſich, der Verſchiedenheit ihrer Glaubensarten wegen, von einander abſondernden Kirchen dennoch eine und dieſelbe wahre Religion anzutreffen ſeyn kann.

Es iſt daher ſchicklicher, (wie es auch wirklich mehr im Gebrauche iſt), zu ſagen: dieſer Menſch iſt von dieſem oder jenem (jüdiſchen, muhamedaniſchen, chriſtlichen, katholiſchen, lutheriſchen) Glauben, als er iſt von dieſer oder jener Religion. Der letztere Ausdruck ſollte billig nicht einmal in der Anrede an das große Publikum (in Katechismen und Predigten) gebraucht werden; denn er iſt dieſen zu gelehrt und unverſtändlich; wie denn auch die neuern Sprachen für ihn kein gleichbedeutendes Wort liefern. Der gemeine Mann verſteht darunter jederzeit ſeinen Kirchenglauben, der ihm in die Sinne fällt, anſtatt daß Religion innerlich verborgen iſt, und auf moraliſche Geſinnungen ankömmt. Man thut den meiſten zu viel Ehre an,

von

von ihnen zu ſagen: ſie bekennen ſich zu dieſer oder jener Religion; denn ſie kennen und verlangen keine; der ſtatutariſche Kirchenglaube iſt alles, was ſie unter dieſem Worte verſtehen. Auch ſind die ſogenannten Religionsſtreitigkeiten, welche die Welt ſo oft erſchüttert und mit Blut beſprützt haben, nie etwas anders, als Zänkereyen um den Kirchenglauben geweſen, und der Unterdrückte klagte nicht eigentlich darüber, daß man ihn hinderte, ſeiner Religion anzuhängen, (denn das kann keine äußere Gewalt), ſondern daß man ihm ſeinen Kirchenglauben öffentlich zu befolgen nicht erlaubte.

Wenn nun eine Kirche ſich ſelbſt, wie gewöhnlich geſchieht, für die einige allgemeine ausgiebt, (ob ſie zwar auf einen beſondern Offenbarungsglauben gegründet iſt, der als hiſtoriſch, nimmermehr von jedermann gefordert werden kann), ſo wird der, welcher ihren (beſondern) Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein **Ungläubiger** genannt, und von ganzem Herzen gehaßt: der nur zum Theil (im Nichtweſentlichen) davon abweicht, ein **Irrgläubiger**, und wenigſtens als anſteckend vermieden. Bekennt er ſich endlich zwar zu derſelben Kirche, weicht aber doch im Weſentlichen des Glaubens derſelben (was man nämlich dazu macht), von ihr ab, ſo heißt er ein **Ketzer** *), und

---

*) Die Mongolen nennen Tibet (nach Georgii Alphab. Tibet.) Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuſer-be-

wird, ſo wie ein Aufrührer, noch für ſtrafbarer gehalten, als ein äußerer Feind, und von der Kirche durch einen Bannfluch (dergleichen die Römer über den ausſprechen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubikon gieng), ausgeſtoßen, und allen Höllengöttern übergeben. Die angemaßte alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer, oder Häupter einer Kirche in dem Puncte des Kirchenglaubens heißt *Orthodoxie*, welche man wohl in *despotiſche*, (*brutale*) und *liberale* Orthodoxie eintheilen könnte. — Wenn eine Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindend ausgiebt, eine *katholiſche*, diejenige aber, welche ſich gegen dieſe Anſprüche anderer verwahrt, (ob ſie gleich dieſe ſelbſt gerne ausüben möchte, wenn ſie könnte), eine *proteſtantiſche* Kirche genannt werden ſoll; ſo wird ein aufmerkſamer Beobachter manche rühmliche Beyſpiele von proteſtantiſchen Katholiken, und dagegen noch mehrere anſtößige von erzkatholiſchen Proteſtanten antreffen; die erſte von Männern einer ſich *erweiternden* Denkungsart, (ob es gleich die ihrer Kirche

wohl

bewohner, um dieſe von ſich als in Wüſten unter Zelten lebenden Nomaden zu unterſcheiden, woraus der Name der Chadzaren, und aus dieſem, der der Ketzer entſprungen iſt; weil jene dem tibetaniſchen Glauben (der Lama's) der mit dem Manichäiſm übereinſtimmt, vielleicht auch wohl von daher ſeinen Urſprung nimmt, anhänglich waren, und ihn bey ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten; daher auch eine geraume Zeit hindurch die Namen Haeretici und Manichaei als gleichbedeutend im Gebrauch waren.

wohl nicht iſt), gegen welche die letzteren mit ihrer ſehr eingeſchränkten gar ſehr, doch keinesweges zu ihrem Vortheil, abſtechen.

VI.

Der Kirchenglaube hat zu ſeinem höchſten Ausleger den reinen Religionsglauben.

Wir haben angemerkt, daß, ob zwar eine Kirche das wichtigſte Merkmal ihrer Wahrheit, nämlich das eines rechtmäßigen Anſpruchs auf Allgemeinheit entbehrt, wenn ſie ſich auf einen Offenbarungsglauben, der als hiſtoriſcher (obwohl durch Schrift weit ausgebreiteter, und durch ſpäteſte Nachkommenſchaft zugeſicherter) Glaube, doch keiner allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig iſt, gründet: dennoch wegen des natürlichen Bedürfniſſes aller Menſchen, zu den höchſten Vernunftbegriffen und Gründen, immer etwas Sinnlichhaltbares, irgend eine Erfahrungsbeſtätigung u. d. g. zu verlangen, (worauf man bey der Abſicht einen Glauben allgemein zu introduciren wirklich auch Rückſicht nehmen muß), irgend ein hiſtoriſcher Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich ſchon vor ſich findet, müſſe benutzt werden.

Um aber nun mit einem ſolchen empiriſchen Glauben, den uns dem Anſehen nach ein Ungefähr in die Hände geſpielt hat, die Grundlage eines moraliſchen

liſchen Glaubens zu vereinigen, (er ſey nun Zweck oder nur Hülfsmittel), dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfodert, d. i. durchgängige Deutung derſelben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen practiſchen Regeln einer reinen Vernunftreligion zuſammenſtimmt. Denn das Theoretiſche des Kirchenglaubens kann uns moraliſch nicht intereſſiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menſchenpflichten als göttlicher Gebote, (was das Weſentliche aller Religion ausmacht), hinwirkt. Dieſe Auslegung mag uns ſelbſt in Anſehung des Texts (der Offenbarung) oft gezwungen ſcheinen, oft es auch wirklich ſeyn, und doch muß ſie, wenn es nur möglich iſt, daß dieſer ſie annimmt, einer ſolchen buchſtäblichen vorgezogen werden, die entweder ſchlechterdings nichts für die Moralität in ſich enthält, oder dieſer ihren Triebfedern wohl gar entgegen wirkt. — Man wird auch finden, daß es mit allen Alten und Neuern zum Theil in heiligen Büchern abgefaßten Glaubensarten jederzeit ſo iſt gehalten worden, und daß vernünftige wohldenkende Volkslehrer ſie ſo lange gedeutet haben, bis ſie dieſelbe ihrem weſentlichen Innhalte nach, nachgerade mit den allgemeinen moraliſchen Glaubensſätzen in Uebereinſtimmung brachten. Die Moralphiloſophen unter den Griechen und nachher den Römern machten es mit ihrer fabelhaften Götterlehre ſo. Sie wußten den gröbſten Polytheiſm doch zuletzt als bloße ſymboliſche Vorſtellung der Eigenſchaften des einigen göttlichen

Weſens auszudeuten, und den mancherley laſterhaften Handlungen, oder auch wilden aber doch ſchönen Träumereyen ihrer Dichter einen myſtiſchen Sinn unterzulegen, der einen Volksglauben (welchen zu vertilgen es nicht einmal rathſam geweſen wäre, weil daraus vielleicht ein dem Staat noch gefährlicherer Atheism hätte entſtehen können), einer allen Menſchen verſtändlichen und allein erſprießlichen moraliſchen Lehre nahe brachte. Das ſpätere Judenthum und ſelbſt das Chriſtenthum beſteht aus ſolchen zum Theil ſehr gezwungenen Deutungen, aber beides zu ungezweifelt guten und für alle Menſchen nothwendigen Zwecken. Die Muhamedaner wiſſen (wie Reland zeigt), der Beſchreibung ihres aller Sinnlichkeit geweiheten Paradieſes ſehr gut einen geiſtigen Sinn unterzulegen, und eben das thun die Indier mit der Auslegung ihres Vedas, wenigſtens für den aufgeklärteren Theil ihres Volks — Daß ſich dies aber thun läßt, ohne eben immer wider den buchſtäblichen Sinn des Volksglaubens ſehr zu verſtoßen, kommt daher: weil lange vor dieſem letztern die Anlage zur moraliſchen Religion in der menſchlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die erſten rohen Aeußerungen blos auf gottesdienſtlichen Gebrauch ausgiengen, und zu dieſem Behuf ſelbſt jene angeblichen Offenbarungen veranlaßten, hierdurch aber auch etwas von dem Charakter ihres überſinnlichen Urſprungs ſelbſt in dieſe Dichtungen, obzwar unvorſetzlich, gelegt haben. — Auch kann man dergleichen Auslegungen nicht der Unredlichkeit beſchuldigen, vorausgeſetzt, daß man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Volksglaubens oder auch heiligen Büchern geben, ſey von ihnen auch durchaus ſo beabſichtigt worden, ſondern dieſes dahin geſtellt ſeyn läßt, und nur die **Möglichkeit** die Verfaſſer derſelben ſo zu verſtehen annimmt. Denn ſelbſt das Leſen dieſer heiligen Schriften, oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabſicht, beſſere Menſchen zu machen; das Hiſtoriſche aber, was dazu nichts beyträgt, iſt etwas an ſich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will. — (Der Geſchichtsglaube iſt „todt an ihm ſelber," d. i. für ſich als Bekenntniß betrachtet, enthält er nichts, führt auch auf nichts, was einen moraliſchen Werth für uns hätte).

Wenn alſo gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, ſo wird doch das oberſte Kriterium derſelben als einer ſolchen, ſeyn, „alle Schrift von Gott eingegeben, iſt nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Beſſerung u. ſ. w." und da das letztere, nämlich die moraliſche Beſſerung des Menſchen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, ſo wird dieſe auch das oberſte Princip aller Schriftauslegung enthalten. Dieſe Religion iſt „der Geiſt Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet." Dieſer aber iſt derjenige, der, indem er uns **belehrt**, auch zugleich mit Grundſätzen zu Handlungen **belebt**, und er bezieht alles, was die Schrift für den hiſtoriſchen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moraliſchen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion iſt. Alles Forſchen und Auslegen der Schrift muß von dem Princip ausgehen, dieſen Geiſt darin zu ſuchen, und „man kann das ewige Leben darin nur finden, ſofern ſie von dieſem Princip zeuget.“

Dieſem Schriftausleger iſt nun noch ein anderer beygeſellet, aber untergeordnet, nämlich der **Schriftgelehrte**. Das Anſehen der Schrift, als des würdigſten, und jetzt in dem aufgeklärteſten Welttheile einzigen Inſtruments der Vereinigung aller Menſchen in eine Kirche, macht den Kirchenglauben aus, der als Volksglaube nicht vernachläßigt werden kann, weil ihm keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu ſeyn ſcheint, die auf bloße Vernunft gegründet iſt, und er göttliche Offenbarung, mithin auch eine hiſtoriſche Beglaubigung ihres Anſehens durch die Deduction ihres Urſprungs fordert. Weil nun menſchliche Kunſt und Weisheit nicht bis zum Himmel hinaufſteigen kann, um das Creditiv der Sendung des erſten Lehrers ſelbſt nachzuſehen, ſondern ſich mit den Merkmalen, die außer dem Inhalt noch von der Art, wie ein ſolcher Glaube introducirt worden, hergenommen werden können, d. i. mit menſchlichen Nachrichten begnügen muß, die nach gerade in ſehr alten Zeiten, und alten, jetzt todten Sprachen aufgeſucht werden müſſen, um ſie nach ihrer hiſtoriſchen Glaubhaftigkeit zu würdigen; ſo wird **Schriftgelehrſamkeit** erfordert werden, um eine auf heilige Schrift gegründete Kirche, nicht eine Religion; (denn die muß, um allgemein zu ſeyn, jederzeit auf bloße Vernunft gegründet ſeyn), im Anſehen zu erhalten; wenn die gleich nichts mehr ausmacht, als daß jener ihr Urſprung nichts in ſich enthält, was die Annahme derſelben als unmittelbarer göttlichen Offenbarung unmöglich machte; welches hinreichend iſt, um denjenigen, welche in dieſer Idee beſondere Stärkung ihres moraliſchen Glaubens zu finden meynen, und ſie daher gerne annehmen, daran zu hindern. — Aber nicht blos die Beurkundung, ſondern auch die Auslegung der heiligen Schrift bedarf aus derſelben Urſache Gelehrſamkeit. Denn wie will der Ungelehrte, der ſie nur in Ueberſetzungen leſen kann, von dem Sinne derſelben gewiß ſeyn? aber der Ausleger, welcher auch die Grundſprache inne hat, bedarf doch noch ausgebreitete hiſtoriſche Kenntniß und Kritik, um aus dem Zuſtande, den Sitten und den Meynungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Weſen das Verſtändniß geöffnet werden kann.

Vernunftreligion und Schriftgelehrſamkeit ſind alſo die eigentlichen berufenen Ausleger und Depoſitäre einer

einer heiligen Urkunde. Es fällt in die Augen: daß dieſe an öffentlichem Gebrauche ihrer Einſichten und Entdeckungen in dieſem Felde vom weltlichen Arm ſchlechterdings nicht können gehindert und an gewiſſe Glaubensſätze gebunden werden; weil ſonſt Layen die Kleriker nöthigen würden, in ihre Meynung einzutreten, die jene doch nur von dieſer ihrer Belehrung her haben. Wenn der Staat nur dafür ſorgt: daß es nicht an Gelehrten und ihrer Moralität nach im guten Rufe ſtehenden Männern fehle, welche das Ganze des Kirchenweſens verwalten, deren Gewiſſen er dieſe Beſorgung anvertraut, ſo hat er alles gethan, was ſeine Pflicht und Befugniß mit ſich bringen. Dieſe ſelbſt aber in die Schule zu führen, und ſich mit ihren Streitigkeiten zu befaſſen (die, wenn ſie nur nicht von Kanzeln geführt werden, das Kirchenpublicum im völligen Frieden laſſen), iſt eine Zumuthung, die das Publicum an ihn nicht ohne Unbeſcheidenheit thun kann.

Aber es tritt noch ein dritter Prätendent zum Amte eines Auslegers auf, welcher weder Vernunft, noch Gelehrſamkeit, ſondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Urſprung zu erkennen. Nun kann man freylich nicht in Abrede ziehen, daß, „wer ihrer Lehre folgt, und das thut, was ſie vorſchreibt, allerdings finden wird, daß ſie von Gott ſey,“ und daß ſelbſt der Antrieb zu guten Handlungen und zur

Rechts-

Rechtſchaffenheit im Lebenswandel, den der Menſch, der ſie lieſt, oder ihren Vortrag hört, fühlen muß, ihn von der Göttlichkeit derſelben überführen müſſe; weil er nichts anders, als die Wirkung von dem den Menſchen mit inniglicher Achtung erfüllenden moraliſchen Geſetze iſt, welches darum auch als göttliches Gebot angeſehen zu werden verdient. Aber ſo wenig, wie aus irgend einem Gefühl, Erkenntniß der Geſetze, und daß dieſe moraliſch ſind, eben ſo wenig und noch weniger, kann durch ein Gefühl das ſichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einfluſſes gefolgert und ausgemittelt werden; weil zu derſelben Wirkung mehr, als eine Urſache ſtatt finden kann, in dieſem Falle aber die bloße Moralität des Geſetzes (und der Lehre), durch die Vernunft erkannt, die Urſache derſelben iſt, und ſelbſt in dem Falle der bloßen Möglichkeit dieſes Urſprungs, es Pflicht iſt, ihm die letztere Deutung zu geben, wenn man nicht aller Schwärmerey Thür und Thor öffnen, und nicht ſelbſt das unzweydeutige moraliſche Gefühl durch die Verwandtſchaft mit jedem andern phantaſtiſchen um ſeine Würde bringen will. — Gefühl, wenn das Geſetz, woraus, oder auch, wornach es erfolgt, vorher bekannt iſt, hat jeder nur für ſich, und kann es andern nicht zumuthen, alſo auch nicht als einen Probierſtein der Aechtheit einer Offenbarung anpreiſen, denn es lehrt ſchlechterdings nichts, ſondern enthält nur die Art, wie das Subject in Anſehung ſeiner Luſt oder Unluſt afficirt wird, worauf gar keine Erkenntniß gegründet werden kann. —

Es giebt alſo keine Norm des Kirchenglaubens, als die Schrift, und keinen andern Ausleger deſſelben, als reine Vernunftreligion und Schriftgelehrſamkeit, (welche das hiſtoriſche derſelben angeht), von welchen der erſtere allein authentiſch, und für alle Welt gültig, der zweyte aber nur Doctrinal iſt, um den Kirchenglauben für ein gewiſſes Volk zu einer gewiſſen Zeit in ein beſtimmtes ſich beſtändig erhaltendes Syſtem zu verwandeln. Was aber dieſen betrift, ſo iſt es nicht zu ändern, daß der hiſtoriſche Glaube nicht endlich ein bloßer Glaube an Schriftgelehrte, und ihre Einſicht werde; welches freylich der menſchlichen Natur nicht ſonderlich zur Ehre gereicht, aber doch durch die öffentliche Denkfreyheit wiederum gut gemacht wird, dazu dieſe deshalb um deſtomehr berechtigt iſt, weil nur dadurch, daß Gelehrte ihre Auslegungen jedermanns Prüfung ausſetzen, ſelbſt aber auch zugleich für beſſere Einſicht immer offen und empfänglich bleiben, ſie auf das Zutrauen des gemeinen Weſens zu ihren Entſcheidungen rechnen können.

VII.

Der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrſchaft des reinen Religionsglaubens iſt die Annäherung des Reichs Gottes.

Das Kennzeichen der wahren Kirche iſt ihre Allgemeinheit; hievon aber iſt wiederum das Merkmal ihre Nothwendigkeit und ihre nur auf eine einzige Art mögliche Beſtimmbarkeit. Nun hat der hiſtoriſche Glaube, (der auf Offenbarung als Erfahrung gegründet iſt), nur particuläre Gültigkeit, für die nämlich, an welche die Geſchichte gelangt iſt, worauf er beruht, und enthält, wie alle Erfahrungserkenntniß nicht das Bewußtſeyn, daß der geglaubte Gegenſtand ſo und nicht anders ſeyn *müſſe*, ſondern nur, daß er ſo ſey, in ſich; mithin enthält er zugleich das Bewußtſeyn ſeiner Zufälligkeit. Alſo kann er zwar zum Kirchenglauben (deren es mehrere geben kann), zulangen, und nur der reine Religionsglaube, der ſich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die *wahre* Kirche auszeichnet. — Wenn alſo gleich (der unvermeidlichen Einſchränkung der menſchlichen Vernunft gemäß) ein hiſtoriſcher Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewußtſeyn, daß er blos ein ſolcher ſey, und dieſer, als Kirchenglaube, ein Princip bey ſich führt, dem reinen Religionsglauben ſich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können, ſo kann eine ſolche Kirche immer die *wahre* heißen; da aber über hiſtoriſche Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, nur die *ſtreitende* Kirche genennt werden; doch mit der Ausſicht, endlich in die unveränderliche und alles vereinigende, *triumphirende* auszuſchlagen! Man nennt den Glauben jedes einzelnen, der die moraliſche Empfänglichkeit (Würdigkeit) mit ſich führt,

ewig

ewig glückſelig zu ſeyn, den ſeligmachenden Glauben. Dieſer kann alſo auch nur ein einziger ſeyn, und bey aller Verſchiedenheit des Kirchenglaubens doch in jedem angetroffen werden, in welchem er, ſich auf ſein Ziel, den reinen Religionsglauben, beziehend, praktiſch iſt. Der Glaube einer gottesdienſtlichen Religion iſt dagegen ein Frohn- und Lohnglaube (fides mercenaria, ſervilis); und kann nicht für den ſeligmachenden angeſehen werden, weil er nicht moraliſch iſt. Denn dieſer muß ein freyer, auf lauter Herzensgeſinnungen gegründeter (fides ingenua) Glaube ſeyn. Der erſtere wähnt durch Handlungen (des cultus), welche, (ob zwar mühſam), doch für ſich keinen moraliſchen Werth haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenöthigte Handlungen ſind, die auch ein böſer Menſch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden, anſtatt, daß der letztere dazu eine moraliſch gute Geſinnung als nothwendig vorausſetzt.

Der ſeligmachende Glaube enthält zwey Bedingungen ſeiner Hoffnung der Seligkeit: die eine in Anſehung deſſen, was er ſelbſt nicht thun kann, nämlich ſeine geſchehene Handlungen rechtlich (vor einem göttlichen Richter) ungeſchehen zu machen, die andere in Anſehung deſſen, was er ſelbſt thun kann und ſoll, nämlich in einem neuen ſeiner Pflicht gemäßen Leben zu wandeln. Der erſtere Glaube iſt der an eine Genugthuung (Bezahlung für ſeine Schuld, Erlöſung,

Ver-

Verſöhnung mit Gott), der zweyte iſt der Glaube in einem ferner zu führenden Lebenswandel Gott wohlgefällig werden zu können. — Beyde Bedingungen machen nur einen Glauben aus, und gehören nothwendig zuſammen. Man kann aber die Nothwendigkeit einer Verbindung nicht anders einſehen, als wenn man annimmt, es laſſe ſich eine von der andern ableiten, alſo, daß entweder der Glaube an die Losſprechung von der auf uns liegenden Schuld den guten Lebenswandel, oder daß die wahrhafte und thätige Geſinnung eines jederzeit zu führenden guten Lebenswandels den Glauben an jene Losſprechung, nach dem Geſetze moraliſch würkender Urſachen, hervorbringe.

Hier zeigt ſich nun eine merkwürdige Antinomie der menſchlichen Vernunft mit ihr ſelbſt, deren Auflöſung, oder, wenn dieſe nicht möglich ſeyn ſollte, wenigſtens Beylegung es allein ausmachen kann, ob ein hiſtoriſcher (Kirchen-) Glaube jederzeit als weſentliches Stück des ſeligmachenden, über den reinen Religionsglauben hinzukommen müſſe, oder ob er als bloßes Leitmittel endlich, wie ferne dieſe Zukunft auch ſey, in den reinen Religionsglauben übergehen könne.

1. Vorausgeſetzt: daß für die Sünden des Menſchen eine Genugthuung geſchehen ſey, ſo iſt zwar wohl begreiflich, wie ein jeder Sünder ſie gern auf ſich be-

ziehen

ziehen möchte, und wenn es blos aufs Glauben ankömmt, (welches ſoviel, als Erklärung bedeutet, er wolle, ſie ſollte auch für ihn geſchehen ſeyn), deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde. Allein es iſt gar nicht einzuſehen, wie ein vernünftiger Menſch, der ſich ſtrafſchuldig weiß, im Ernſt glauben könne, er habe nur nöthig, die Bothſchaft von einer für ihn geleiſteten Genugthuung zu glauben, und ſie (wie die Juriſten ſagen), utiliter anzunehmen, um ſeine Schuld als getilgt anzuſehen, und zwar dermaßen, (mit der Wurzel ſogar), daß auch fürs künftige ein guter Lebenswandel, um den er ſich bisher nicht die mindeſte Mühe gegeben hat, von dieſem Glauben und der Acceptation der angebotenen Wohlthat, die unausbleibliche Folge ſeyn werde. Dieſen Glauben kann kein überlegender Menſch, ſo ſehr auch die Selbſtliebe öfters den bloßen Wunſch eines Guten, wozu man nichts thut, oder thun kann, in Hoffnung verwandelt, als werde ſein Gegenſtand durch die bloße Sehnſucht gelockt, von ſelbſt kommen, in ſich zuwege bringen. Man kann dieſes ſich nicht anders möglich denken, als daß der Menſch ſich dieſen Glauben ſelbſt als ihm himmliſch eingegeben, und ſo als etwas, worüber er ſeiner Vernunft weiter keine Rechenſchaft zu geben nöthig hat, betrachte. Wenn er dies nicht kann, oder noch zu aufrichtig iſt, ein ſolches Vertrauen als bloßes Einſchmeichelungsmittel in ſich zu erkünſteln, ſo wird er, bey aller Achtung, für eine ſolche überſchwengliche Genugthuung den allem Wunſche, daß eine ſolche auch für ihn offen ſtehen möge, doch nicht umhin können, ſie nur als bedingt anzuſehen, nämlich daß ſein, ſo viel in ſeinem Vermögen iſt, gebeſſerter Lebenswandel vorhergehen müſſe, um auch nur den mindeſten Grund zur Hoffnung zu geben, ein ſolches höheres Verdienſt könne ihm zu Gute kommen. — Wenn alſo das hiſtoriſche Erkenntniß von dem letztern zum Kirchenglauben, der erſtere aber als Bedingung zum reinen moraliſchen Glauben gehört, ſo wird dieſer vor jenem vorhergehen müſſen.

2. Wenn aber der Menſch von Natur verderbt iſt, wie kann er glauben aus ſich, er mag ſich auch beſtreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen, Menſchen zu machen; wenn er ſich der Vergehungen, deren er ſich bisher ſchuldig gemacht hat, bewußt, noch unter der Macht des böſen Princips ſteht, und in ſich kein hinreichendes Vermögen antrifft, es künftighin beſſer zu machen? Wenn er nicht die Gerechtigkeit, die er ſelbſt wider ſich erregt hat, durch fremde Genugthuung als verſöhnt, ſich ſelbſt aber durch dieſen Glauben gleichſam als neugeboren anſehen, und ſo allererſt einen neuen Lebenswandel antreten kann, der alsdann die Folge von dem mit ihm vereinigten guten Princip ſeyn würde. Alſo muß der Glaube an ein Verdienſt, das nicht das ſeinige iſt, und wodurch er mit Gott verſöhnt wird, vor aller Beſtrebung

zu

zu guten Werken vorhergehen; welches dem vorigen Satze widerſtreitet. Dieſer Streit kann nicht durch Einſicht in die Kauſalbeſtimmung der Freyheit des menſchlichen Weſens, d. i. der Urſachen, welche machen, daß ein Menſch gut oder böſe wird, alſo nicht theoretiſch ausgeglichen werden: denn dieſe Frage überſteigt das ganze Speculationsvermögen unſerer Vernunft. Aber fürs Praktiſche, wo nämlich nicht gefragt wird, was phyſiſch, ſondern was moraliſch für den Gebrauch unſrer freyen Willkühr das erſte ſey, wovon wir nämlich den Anfang machen ſollen, ob vom Glauben an das, was Gott unſertwegen gethan hat, oder von dem, was wir thun ſollen, um deſſen, (es mag auch beſtehen, worin es wolle), würdig zu werden, iſt kein Bedenken, für das Letztere zu entſcheiden.

Denn die Annehmung des erſten Requiſits zur Seligmachung, nämlich des Glaubens an eine ſtellvertretende Genugthuung, iſt allenfalls blos für den theoretiſchen Begriff nothwendig; wir können die Entſündigung uns nicht anders begreiflich machen. Dagegen iſt die Nothwendigkeit des zweyten Princips praktiſch und zwar rein moraliſch: wir können ſicher nicht anders hoffen, der Zueignung ſelbſt eines fremden genugthuenden Verdienſtes, und ſo der Seligkeit theilhaftig zu werden, als wenn wir uns dazu durch unſre Beſtrebung in Befolgung jeder Menſchenpflicht qualificiren, welche letztere die Wirkung unſerer eignen Bearbeitung, und nicht wiederum ein fremder Einfluß ſeyn muß, dabey wir paſſiv ſind. Denn da das letztere Gebot unbedingt iſt, ſo iſt es auch nothwendig: daß der Menſch es ſeinem Glauben als Maxime unterlege, daß er nämlich von der Beſſerung des Lebens anfange, als der oberſten Bedingung, unter der allein ein ſeligmachender Glaube ſtatt finden kann.

Der Kirchenglaube, als ein hiſtoriſcher, fängt mit Recht von dem erſtern an; da er aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält, (in welchem der eigentliche Zweck liegt), ſo muß das, was in dieſem als einem praktiſchen die Bedingung iſt, nämlich die Maxime des *Thuns*, den Anfang machen, und die des *Wiſſens*, oder theoretiſchen Glaubens, nur die Befeſtigung und Vollendung der erſtern bewürken.

Hiebey kann noch angemerkt werden; daß nach dem erſten Princip der Glaube (nämlich der an eine ſtellvertretende Genugthuung) dem Menſchen zur Pflicht, dagegen der Glaube des guten Lebenswandels, als durch höheren Einfluß gewürkt, ihm zur Gnade angerechnet werden würde. — Nach dem zweyten Princip aber iſt es umgekehrt. Denn nach dieſem iſt der *gute Lebenswandel*, als oberſte Bedingung der Gnade, unbedingte *Pflicht*, dagegen die höhere Genugthuung eine bloße *Gnadenſache*. — Dem erſtern wirft man

(oſt

(oft nicht mit Unrecht) den gottesdienſtlichen Aberglauben vor, der einen ſträflichen Lebenswandel doch mit der Religion zu vereinigen weiß; dem zweyten den naturaliſtiſchen Unglauben, welcher mit einem ſonſt vielleicht auch wohl exemplariſchen Lebenswandel Gleichgültigkeit, oder wohl gar Widerſetzlichkeit gegen alle Offenbarung verbindet. — Das wäre aber den Knoten (durch eine praktiſche Maxime) zerhauen, anſtatt ihn (theoretiſch) aufzulöſen, welches auch allerdings in Religionsfragen erlaubt iſt. — Zur Befriedigung des letzteren Anſinnens kann indeſſen folgendes dienen. — Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menſchheit, (den Sohn Gottes), an ſich ſelbſt iſt auf eine moraliſche Vernunftidee bezogen, ſofern dieſe uns nicht allein zur Richtſchnur, ſondern auch zur Triebfeder dient, und alſo einerley, ob ich von ihm als rationalem Glauben, oder vom Princip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen iſt der Glaube an eben daſſelbe Urbild in der Erſcheinung (an den Gottmenſchen;), als empiriſcher, (hiſtoriſcher) Glaube, nicht einerley mit dem Princip des guten Lebenswandels, (welches ganz rational ſeyn muß), und es wäre ganz etwas anders, von einem ſolchen anfangen, und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen. Sofern wäre alſo ein Widerſtreit zwiſchen den obigen zwey Sätzen. Allein in der Erſcheinung des Gottmenſchen iſt nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, ſondern das in unſrer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letztern unterlegen, (weil, ſo viel ſich an ſeinem Beyſpiel wahrnehmen läßt, er jenem gemäß befunden wird), eigentlich das Object des ſeligmachenden Glaubens, und ein ſolcher Glaube iſt einerley mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. — Alſo ſind hier nicht zwey an ſich verſchiedene Principien, von deren einem oder dem andern anzufangen, entgegengeſetzte Wege einzuſchlagen wären, ſondern nur eine und dieſelbe praktiſche Idee, von der wir ausgehen, einmal, ſo fern ſie das Urbild als in Gott befindlich, und von ihm ausgehend, ein andermal, ſofern ſie es, als in uns befindlich, beydemal aber ſo fern ſie es als Richtmaaß unſers Lebenswandels vorſtellt; und die Antinomie iſt alſo nur ſcheinbar; weil ſie eben dieſelbe praktiſche Idee nur in verſchiedener Beziehung genommen, durch einen Mißverſtand für zwey verſchiedene Principien anſieht. — Wollte man aber den Geſchichtsglauben an die Wirklichkeit einer ſolchen einmal in der Welt vorgekommenen Erſcheinung zur Bedingung des allein ſeligmachenden Glaubens machen, ſo wären es allerdings zwey ganz verſchiedene Principien, (das eine empiriſch, das andre rational) über die, ob man von einem oder dem andern ausgehen und anfangen müßte, ein wahrer Widerſtreit der Maximen eintreten würde, den aber auch keine Vernunft je würde ſchlichten können. — Der Satz: Man muß glauben, daß es einmal einen Menſchen, der durch

ſeine

ſeine Heiligkeit und Verdienſt jetzt ſowohl für ſich (in Anſehung ſeiner Pflicht) als auch für alle andre (und deren Ermangelung in Anſehung ihrer Pflicht) genung gethan, gegeben habe, (wovon uns die Vernunft nichts ſagt), um zu hoffen, daß wir ſelbſt in einem guten Lebenswandel, doch nur Kraft jenes Glaubens, ſelig werden können, dieſer Satz ſagt ganz etwas andere, als folgender: man muß mit allen Kräften der heiligen Geſinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels nachſtreben, um glauben zu können, daß die (uns ſchon durch die Vernunft verſicherte) Liebe deſſelben zur Menſchheit, ſofern ſie ſeinem Willen nach allem ihren Vermögen nachſtrebt, in Rückſicht auf die redliche Geſinnung, den Mangel der That, auf welche Art es auch ſey, ergänzen werde. — Das erſte aber ſteht nicht in jedes Menſchen Vermögen. Die Geſchichte beweißt, daß in allen Religionsformen dieſer Streit zweyer Glaubensprincipien obgewaltet hat; denn Expiationen hatten alle Religionen, ſie mochten ſie nun ſetzen, worein ſie wollten. Die moraliſche Anlage in jedem Menſchen aber ermangelte ihrer ſeits auch nicht, ihre Forderungen hören zu laſſen. Zu aller Zeit klagten aber doch die Prieſter mehr, als die Moraliſten, jene nämlich laut (und unter der Aufforderung der Obrigkeiten dem Unweſen zu ſteuern), über Vernachläſſigung des Gottesdienſtes, welcher das Volk mit dem Himmel zu verſöhnen, und Unglück vom Staat abzuwenden, eingeführt war; dieſe über den Verfall der Sitten, den ſie ſehr auf die Rechnung jener

Entſündigungsmittel ſchrieben, wodurch die Prieſter es jederman leicht machten, ſich wegen der gröbſten Laſter mit der Gottheit auszuſöhnen. In der That, wenn ein unerſchöpflicher Fond zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden ſchon vorhanden iſt, da man nur hinlangen darf, (und bey allen Anſprüchen, die das Gewiſſen thut, auch ohne Zweifel zu allererſt hinlangen wird), um ſich ſchuldenfrey zu machen, indeſſen daß der Vorſatz des guten Lebenswandels, bis man wegen jener allererſt im Reinen iſt, ausgeſetzt werden kann; ſo kann man ſich nicht leicht andre Folgen eines ſolchen Glaubens denken. — Würde aber ſogar dieſer Glaube ſelbſt ſo vorgeſtellt als ob er eine ſo beſondere Kraft und einen ſolchen myſtiſchen (oder magiſchen) Einfluß habe, daß, ob er zwar, ſo viel wir wiſſen, für blos hiſtoriſch gehalten werden ſollte, er doch, wenn man ihm, und den damit verbundenen Gefühlen nachhängt, den ganzen Menſchen von Grunde aus zu beſſern (einen neuen Menſchen aus ihm zu machen), im Stande ſey: ſo müßte dieſer Glaube ſelbſt als unmittelbar vom Himmel (mit und unter dem hiſtoriſchen Glauben) ertheilt und eingegeben angeſehen werden, wo denn alles ſelbſt mit der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen zuletzt auf einen unbedingten Rathſchluß Gottes hinausläuft „er erbarmet ſich, welches er will, und verſtocket, welchen er will *)“ welches nach

dem

---

*) Das kann wohl ſo ausgelegt werden: kein Menſch kann mit Gewißheit ſagen, woher dieſer ein guter, jener ein bö-

ſer

dem Buchſtaben genommen, der ſalto mortale der menſchlichen Vernunft iſt.

Es iſt alſo eine nothwendige Folge der phyſiſchen und zugleich der moraliſchen Anlage in uns, welche leztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion iſt, daß dieſe endlich von allen empiriſchen Beſtimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geſchichte beruhen, und die vermittelſt eines Kirchenglaubens proviſoriſch die Menſchen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht, und ſo reine Vernunftreligion zulezt über alle herrſche, „da-

ſer Menſch, (beyde comparative) wird, da oftmals die Anlage zu dieſem Unterſchiede ſchon in der Geburt anzutreffen zu ſeyn ſcheint, bisweilen auch Zufälligkeiten des Lebens, für die niemand kann, hierin einen Ausſchlag geben; eben ſo wenig auch, was aus ihm werden könne. Hierüber müſſen wir alſo das Urtheil dem Allſehenden überlaſſen, welches hier ſo ausgedruckt wird, als ob, ehe ſie geboren wurden, ſein Rathſchluß über ſie ausgeſprochen, einem jeden ſeine Rolle vorgezeichnet habe, die er einſt ſpielen ſollte. Das Vorherſehen iſt in der Ordnung der Erſcheinungen für den Welturheber, wenn er hiebey ſelbſt anthropomorphiſtiſch gedacht wird, zugleich ein Vorherbeſchließen. In der überſinnlichen Ordnung der Dinge aber nach Freyheitsgeſetzen, wo die Zeit wegfällt, iſt es blos ein allſehendes Wiſſen, ohne warum der eine Menſch ſo, der andere nach entgegengeſezten Grundſätzen verfährt, erklären, und doch auch zugleich mit der Freyheit des Willens vereinigen zu können.

mit Gott ſey alles in allem." — Die Hüllen, unter welchen der Embryo ſich zuerſt zum Menſchen bildete, müſſen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten ſoll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, mit ſeinen Anhängſeln, den Statuten und Obſervanzen, welches zu ſeiner Zeit gute Dienſte that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Feſſel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menſchengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind" und wußte mit Satzungen, die ihm ohne ſein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrſamkeit, ja ſogar eine der Kirche dienſtbare Philoſophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindiſch iſt." Der erniedrigende Unterſchied zwiſchen Layen und Klerikern hört auf, und Gleichheit entſpringt aus der wahren Freyheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein jeder zwar dem (nicht ſtatutariſchen) Geſetz gehorcht, das er ſich ſelbſt vorſchreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrſchers anſehen muß, der alle unter einer gemeinſchaftlichen Regierung unſichtbarer Weiſe in einem Staate verbindet, welcher durch die ſichtbare Kirche vorher dürftig vorgeſtellt und vorbereitet war. — Das alles iſt nicht von einer Revolution zu erwarten, die ſtürmiſch und gewaltſam ihre von Glücksumſtänden ſehr abhängige Würkung thut, in welcher, was bey der Gründung einer neuen Verfaſſung einmal verſehen worden, Jahrhunderte hindurch

hindurch mit Bedauern beybehalten wird, weil es nicht mehr, wenigſtens nicht anders, als durch eine neue (jederzeit gefährliche) Revolution abzuändern iſt. — In dem Princip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menſchen beſtändig geſchehenden göttlichen (ob zwar nicht empiriſchen) Offenbarung, muß der Grund zu jenem Ueberſchritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher einmal aus reifer Ueberlegung gefaßt, durch allmählig fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, ſo fern ſie ein menſchliches Werk ſeyn ſoll; denn was Revolutionen betrifft, die dieſen Fortſchritt abkürzen können, ſo bleiben ſie der Vorſehung überlaſſen, und laſſen ſich nicht planmäßig, der Freyheit unbeſchadet, einleiten. —

Man kann aber mit Grunde ſagen: „daß das Reich Gottes zu uns gekommen ſey,“ wenn auch nur das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion, und ſo zu einem (göttlichen) ethiſchen Staat auf Erden, allgemein, und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat: obgleich die wirkliche Errichtung deſſelben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn, weil dieſes Princip den Grund einer continuirlichen Annäherung zu dieſer Vollkommenheit enthält, ſo liegt in ihm als in einem ſich entwickelnden, und in der Folge wiederum beſaamendem Keime das Ganze (unſichtbarer Weiſe), welches dereinſt die Welt erleuchten und beherrſchen

herrſchen ſoll. Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage jedes Menſchen der Grund, ſowohl der Einſicht als des Herzensantheils liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, darin es mit der moraliſchen Anlage vernünftiger Weſen überhaupt ſteht, ſich durchgängig mitzutheilen. Die Hemmung durch politiſche bürgerliche Urſachen, die ſeiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zuſtoßen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüther zum Guten (was, nachdem ſie es einmal ins Auge gefaßt haben, ihre Gedanken nie verläßt), noch deſto inniglicher zu machen *).

Das

---

*) Dem Kirchenglauben kann, ohne daß man ihm weder den Dienſt aufſagt, noch ihn befehdet, ſein nützlicher Einfluß als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienſtlicher Pflicht aller Einfluß auf den Begriff der eigentlichen (nämlich moraliſchen) Religion abgenommen werden, und ſo, bey Verſchiedenheit ſtatutariſcher Glaubensarten, Verträglichkeit der Anhänger derſelben untereinander durch die Grundſätze der einigen Vernunftreligion, wohin die Lehrer alle jene Satzungen und Obſervanzen auszulegen haben, geſtiftet werden; bis man mit der Zeit, vermöge der überhandgenommenen wahren Aufklärung (einer Geſetzlichkeit, die aus der Freyheit hervorgeht) mit jedermanns Einſtimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsglaubens gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moraliſchen Religion angemeſſen iſt, nämlich die eines freyen Glaubens vertauſchen kann.

Das iſt alſo die, menſchlichen Augen unbemerkte, aber beſtändig fortgehende Bearbeitung des guten Princips, ſich im menſchlichen Geſchlecht, als einem gemeinen Weſen nach Tugendgeſetzen, eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böſe

---

kann. — Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freyheit in Glaubensſachen zu vereinigen, iſt ein Problem, zu deſſen Auflöſung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moraliſche Intereſſe, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt, welches aber in einer ſichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir hierüber die menſchliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden iſt. Es iſt eine Idee der Vernunft, deren Darſtellung in einer ihr angemeſſenen Anſchauung uns unmöglich iſt, die aber doch als praktiſches regulatives Princip objective Realität hat, um auf dieſen Zweck der Einheit der reinen Vernunftreligion gemäß hinzuwirken. Es geht hiermit, wie mit der politiſchen Idee eines Staatsrechts, ſo fern es zugleich auf ein allgemeines und *machthabendes* Völkerrecht bezogen werden ſoll. Die Erfahrung ſpricht uns hierzu alle Hoffnung ab. Es ſcheint ein Hang in das menſchliche Geſchlecht (vielleicht abſichtlich) gelegt zu ſeyn, daß ein jeder einzelne Staat, wenn es ihm nach Wunſch geht, ſich jeden andern zu unterwerfen, und eine Univerſalmonarchie zu errichten, ſtrebe; wenn er aber eine gewiſſe Gröſſe erreicht hat, ſich doch von ſelbſt in kleinere Staaten zerſplittere. So hegt eine jede Kirche den ſtolzen Anſpruch eine allgemeine zu werden; ſo wie ſie ſich aber ausgebreitet hat, und herrſchend wird, zeigt ſich bald ein Princip der Auflöſung und Trennung in verſchiedenen Secten.

Böſe behauptet, und unter ſeiner Herrſchaft der Welt einen ewigen Frieden zuſichert.

Zweyte Abtheilung.

Hiſtoriſche Vorſtellung der allmähligen Gründung der Herrſchaft des guten Princips auf Erden.

Von der Religion auf Erden (in der engſten Bedeutung des Worts) kann man keine **Univerſalhiſtorie** des menſchlichen Geſchlechts verlangen; denn die iſt, als auf dem reinen moraliſchen Glauben gegründet, kein öffentlicher Zuſtand, ſondern jeder kann ſich der Fortſchritte, die er in demſelben gemacht hat, nur für ſich ſelbſt bewußt ſeyn. Der Kirchenglaube iſt es daher allein, von dem man eine allgemeine hiſtoriſche Darſtellung erwarten kann; indem man ihn nach ſeiner verſchiedenen und veränderlichen Form mit dem alleinigen, unveränderlichen, reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der erſtere ſeine Abhängigkeit von den einſchränkenden Bedingungen der letztern, und der Nothwendigkeit der Zuſammenſtimmung mit ihr öffentlich anerkennt, fängt die **allgemeine Kirche** an, ſich zu einem ethiſchen Staat Gottes zu bilden, und nach einem feſtſtehenden Princip, welches für alle Menſchen und Zeiten ein und daſſelbe iſt, zur

Vollen-

Vollendung deſſelben fortzuſchreiten. — Man kann vorausſehen, daß dieſe Geſchichte nichts, als die Erzählung von dem beſtändigen Kampf zwiſchen dem gottesdienſtlichen und dem moraliſchen Religionsglauben ſeyn werde, deren erſteren, als Geſchichtsglauben, der Menſch beſtändig geneigt iſt oben anzuſetzen, anſtatt daß der letztere ſeinen Anſpruch auf den Vorzug, der ihm als allein ſeelenbeſſernden Glauben zukommt, nie aufgegeben hat, und ihn endlich gewiß behaupten wird.

Dieſe Geſchichte kann aber nur Einheit haben, wenn ſie blos auf denjenigen Theil des menſchlichen Geſchlechts eingeſchränkt wird, bey welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche ſchon ihrer Entwickelung nahe gebracht iſt, indem durch ſie wenigſtens die Frage, wegen des Unterſchieds des Vernunft- und Geſchichtglaubens ſchon öffentlich aufgeſtellt, und ihre Entſcheidung zur größten moraliſchen Angelegenheit gemacht iſt; denn die Geſchichte verſchiedener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander ſteht, gewährt ſonſt keine Einheit der Kirche. Zu dieſer Einheit aber kann nicht gerechnet werden: daß in einem und demſelben Volk ein gewiſſer neuer Glaube einmal entſprungen iſt, der ſich von dem vorher herrſchenden namhaft unterſchied; wenn gleich dieſer die veranlaſſenden Urſachen zu des neuen Erzeugung bey ſich führte. Denn es muß Einheit des

Princips ſeyn, wenn man die Folge verſchiedener Glaubensarten nacheinander zu den Modificationen einer und derſelben Kirche rechnen ſoll, und die Geſchichte der letztern iſt es eigentlich, womit wir uns jetzt beſchäftigen.

Wir können alſo in dieſer Abſicht nur die Geſchichte derjenigen Kirche, die von ihrem erſten Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bey ſich führte, dem ſie allmählig näher gebracht wird, abhandeln. — Da zeigt ſich nun zuerſt: daß der jüdiſche Glaube mit dieſem Kirchenglauben, deſſen Geſchichte wir betrachten wollen, in ganz und gar keiner weſentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen ſteht, ob zwar jener unmittelbar vorhergegangen, und zur Gründung dieſer, (der chriſtlichen) Kirche die phyſiſche Veranlaſſung gab.

Der jüdiſche Glaube iſt, ſeiner urſprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff blos ſtatutariſcher Geſetze, auf welchem eine Staatsverfaſſung gegründet war; denn welche moraliſche Zuſätze entweder damals ſchon, oder auch in der Folge ihm angehängt worden ſind, die ſind ſchlechterdings nicht zum Judenthum, als einem ſolchen, gehörig. Das letztere iſt eigentlich gar keine Religion, ſondern blos Vereinigung einer Menge Menſchen, die, da ſie zu einem beſondern

Stamm gehörten, ſich zu einem gemeinen Weſen unter blos politiſchen Geſetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr ſollte es ein blos weltlicher Staat ſeyn, ſo daß, wenn dieſer etwa durch widrige Zufälle zerriſſen worden, ihm noch immer der (weſentlich zu ihm gehörige) politiſche Glaube übrig bleibt, ihn (bey Ankunft des Meſſias) wohl einmal wiederherzuſtellen. Daß dieſe Staatsverfaſſung Theokratie zur Grundlage hat, (ſichtbarlich eine Ariſtokratie der Prieſter, oder Anführer, die ſich unmittelbar von Gott ertheilter Inſtructionen rühmten), mithin der Name von Gott, der doch hier blos als weltlicher Regent, der über und an das Gewiſſen gar keinen Ausſpruch thut, verehrt wird, macht ſie nicht zu einer Religionsverfaſſung. Der Beweis, daß ſie das letztere nicht hat ſeyn ſollen, iſt klar. **Erſtlich** ſind alle Gebote von der Art, daß auch eine politiſche Verfaſſung darauf halten, und ſie als Zwangsgeſetze auferlegen kann, weil ſie blos äuſſere Handlungen betreffen, und obzwar die zehn Gebote auch, ohne daß ſie öffentlich gegeben ſeyn möchten, ſchon als ethiſche vor der Vernunft gelten, ſo ſind ſie in jener Geſetzgebung gar nicht mit der Forderung an die **moraliſche Geſinnung** in Befolgung derſelben (worinn nachher das Chriſtenthum das Hauptwerk ſetzte), gegeben, ſondern ſchlechterdings nur auf die äußere Beobachtung gerichtet worden; welches auch daraus erhellt, daß: **zweytens** alle Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieſer Gebote, alle Belohnung oder

Beſtrafung nur auf ſolche eingeſchränkt werden, welche in dieſer Welt jedermann zugetheilt werden können, und ſelbſt dieſe auch nicht einmal nach ethiſchen Begriffen; indem beyde auch die Nachkommenſchaft, die an jenen Thaten oder Unthaten keinen praktiſchen Antheil genommen, treffen ſollten, welches in einer politiſchen Verfaſſung allerdings wohl ein Klugheitsmittel ſeyn kann, ſich Folgſamkeit zu verſchaffen, in einer ethiſchen aber aller Billigkeit zuwider ſeyn würde. Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, ſo enthält das Judenthum als ein ſolches in ſeiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben. Dieſes wird durch folgende Bemerkung noch mehr beſtärkt. Es iſt nämlich kaum zu zweifeln: daß nicht die Juden eben ſowohl, wie andre, ſelbſt die roheſten Völker, nicht auch einen Glauben an ein künftiges Leben, mithin ihren Himmel und ihre Hölle ſollten gehabt haben; denn dieſer Glaube dringt ſich, kraft der allgemeinen moraliſchen Anlage in der menſchlichen Natur, jedermann von ſelbſt auf. Es iſt alſo gewiß abſichtlich geſchehen, daß der Geſetzgeber dieſes Volks, ob er gleich als Gott ſelbſt vorgeſtellt wird, doch nicht die mindeſte Rückſicht auf das künftige Leben habe nehmen wollen, welches anzeigt: daß er nur ein politiſches, nicht ein ethiſches gemeines Weſen habe gründen wollen; in dem erſtern aber von Belohnungen und Strafen zu reden, die hier im Leben nicht ſichtbar werden können, wäre unter jener

ner Vorausſetzung ein ganz inconſequentes und unſchickliches Verfahren geweſen. Ob nun gleich auch nicht zu zweifeln iſt, daß die Juden ſich nicht in der Folge, ein jeder für ſich ſelbſt, einen gewiſſen Religionsglauben werden gemacht haben, der den Artikeln ihres ſtatutariſchen beygemengt war, ſo hat jener doch nie ein zur Geſetzgebung des Judenthums gehöriges Stück ausgemacht. **Drittens** iſt es ſo weit gefehlt, daß das Judenthum eine zum Zuſtande der **allgemeinen Kirche** gehörige Epoche, oder dieſe allgemeine Kirche wohl gar ſelbſt zu ſeiner Zeit ausgemacht habe, daß es vielmehr das ganze menſchliche Geſchlecht von ſeiner Gemeinſchaft ausſchloß, als ein beſonders vom Jehovah für ſich auserwähltes Volk, welches alle andere Völker anfeindete, und dafür von jedem angefeindet wurde. Hiebey iſt es auch nicht ſo hoch anzuſchlagen, daß dieſes Volk ſich einen einigen durch kein ſichtbares Bild vorzuſtellenden Gott zum allgemeinen Weltherrſcher ſetzte. Denn man findet bey den meiſten andern Völkern, daß ihre Glaubenslehre darauf gleichfalls hinausgieng, und ſich nur durch die **Verehrung** gewiſſer jenem untergeordneten mächtigen Untergötter des Polytheismus verdächtig machte. Denn ein Gott, der blos die Befolgung ſolcher Gebote will, dazu gar keine gebeſſerte moraliſche Geſinnung erfodert wird, iſt doch eigentlich nicht dasjenige moraliſche Weſen, deſſen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben. Dieſe würde noch eher bey einem Glauben an viele ſolche mächtige unſichtbare Weſen ſtatt finden, wenn ein Volk ſich dieſe etwa ſo dächte, daß ſie, bey der Verſchiedenheit ihrer Departements, doch alle darin übereinkämen, daß ſie ihres Wohlgefallens nur den würdigten, der mit ganzem Herzen der Tugend anhienge, als wenn der Glaube nur einem einzigen Weſen gewidmet iſt, das aber aus einem mechaniſchen Cultus das Hauptwerk machte.

Wir können alſo die allgemeine Kirchengeſchichte, ſo fern ſie ein Syſtem ausmachen ſoll, nicht anders, als vom Urſprunge des Chriſtenthums anfangen, das, als eine völlige Verlaſſung des Judenthums, worinn es entſprang, auf einem ganz neuen Princip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte. Die Mühe, welche ſich die Lehrer des erſtern geben, oder gleich zu Anfange gegeben haben mögen, aus beyden einen zuſammenhängenden Leitfaden zu knüpfen, indem ſie den neuen Glauben nur für eine Fortſetzung des alten, der alle Ereigniſſe deſſelben in Vorbildern enthalten habe, gehalten wiſſen wollen, zeigen gar zu deutlich, daß es ihnen hiebey nur um die ſchicklichſten Mittel zu thun ſey, oder war, eine reine moraliſche Religion ſtatt eines alten Kultus, woran das Volk gar zu ſtark gewöhnt war, zu introduciren, ohne doch wider ſeine Vorurtheile gerade zu verſtoßen. Schon die nachfolgende Abſchaffung des körperlichen Abzeichens, welches jenes Volk von andern gänzlich

ab-

abzuſondern diente, läßt urtheilen, daß der neue, nicht an die Statuten des alten, ja an keine Statuten überhaupt gebundene Glaube eine für die Welt, nicht für ein einziges Volk, gültige Religion habe enthalten ſollen.

Aus dem Judenthum alſo, aber aus dem nicht mehr altväterlichen und unvermengten, blos auf eigene politiſche Verfaſſung, (die auch ſchon ſehr zerrüttet war), geſtellten, ſondern aus dem ſchon durch allmählig darinn öffentlich gewordene moraliſche Lehren mit einem Religionsglauben vermiſchten Judenthum, in einem Zuſtande, wo dieſem ſonſt unwiſſenden Volke ſchon viel fremde (griechiſche) Weisheit zugekommen war, welche vermuthlich auch dazu beytrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären, und bey der drückenden Laſt ihres Satzungsglaubens zu Revolutionen zuzubereiten, bey Gelegenheit der Verminderung der Macht der Prieſter, durch ihre Unterwerfung unter die Oberherrſchaft eines Volks, das allen fremden Volksglauben mit Gleichgültigkeit anſah, aus einem ſolchen Judenthum erhob ſich nun plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, das Chriſtenthum. Der Lehrer des Evangeliums kündigte ſich als einen vom Himmel geſandten, indem er zugleich als einer ſolchen Sendung würdig, den Frohnglauben (an gottesdienſtliche Tage, Bekenntniſſe und Gebräuche) für an ſich nichtig, den moraliſchen dagegen, der allein die Menſchen heiligt, “ wie ihr Vater im Himmel heilig iſt, “ und durch den guten Lebenswandel ſeine Aechtheit beweiſt, für den alleinſeligmachenden erklärte, nachdem er aber durch Lehre und Leiden bis zum unverſchuldeten und zugleich verdienſtlichen Tode *) an ſeiner Perſon ein dem Urbilde der allein

---

*) Mit welchem ſich die öffentliche Geſchichte deſſelben (die daher auch allgemein zum Beyſpiel der Nachfolge dienen konnte), endigt. Die als Anhang hinzugefügte geheimere, blos vor den Augen ſeiner Vertrauten vorgegangene Geſchichte ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt (die, wenn man ſie blos als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines andern Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinſchaft mit allen Guten, bedeuten würden), kann ihrer hiſtoriſchen Würdigung unbeſchadet, zur Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft nicht benutzt werden. Nicht etwa deswegen, weil ſie Geſchichtserzählung iſt, (denn das iſt auch die vorhergehende), ſondern weil ſie, buchſtäblich genommen, einen Begriff, der zwar der ſinnlichen Vorſtellungsart der Menſchen ſehr angemeſſen, der Vernunft aber in ihrem Glauben an die Zukunft ſehr läſtig iſt, nämlich den der Materialität aller Weltweſen annimmt, ſowohl den Materialiſm der Perſönlichkeit des Menſchen (den pſychologiſchen) die nur unter der Bedingung eben deſſelben Körpers ſtatt finden, als auch der Gegenwart in einer Welt überhaupt (den coſmologiſchen), welche nach dieſem Princip nicht anders, als räumlich ſeyn könne: wogegen die Hypotheſe des Spiritualiſmus vernünftiger Weltweſen, wo der Körper todt in der Erde bleiben, und doch dieſelbe Perſon lebend da ſeyn, ingleichen der Menſch dem Geiſte nach (in ſeiner nicht ſinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume der die Erde umgiebt, (und den wir auch Himmel nennen), verſetzt zu werden, gelangen kann, der Vernunft güns

allein Gott wohlgefälligen Menſchheit gemäſſes Beyſpiel gegeben hatte, als zum Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgeſtellt wird, indem er ſeinen letzten Willen (gleich als in einem Teſtamente) mündlich zurückließ, und was die Kraft der Erinnerung an ſein Verdienſt, Lehre und Beyſpiel betrifft, doch ſagen konnte, „er (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit) bleibe nichts deſtoweniger bey ſeinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende.“ — Dieſer Lehre, die, wenn es etwa um einen **Geſchichtsglauben** wegen der Abkunft und des vielleicht überirdiſchen Ranges ſeiner Perſon zu thun wäre, wohl der

---

günſtiger iſt, nicht blos wegen der Unmöglichkeit, ſich eine denkende Materie verſtändlich zu machen, ſondern vornehmlich wegen der Zufälligkeit, der unſere Exiſtenz nach dem Tode dadurch ausgeſetzt wird, daß ſie blos auf dem Zuſammenhalten eines gewiſſen Klumpens Materie in gewiſſer Form beruhen ſoll, anſtatt daß ſie die Beharrlichkeit einer einfachen Subſtanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. — Unter der letztern Vorausſetzung (der des Spiritualismus) aber kann die Vernunft weder ein Intereſſe dabey finden, einen Körper, der, ſo geläutert er auch ſeyn mag, doch (wenn die Perſönlichkeit auf der Identität deſſelben beruht), immer aus demſelben Stoffe, der die Baſis ſeiner Organiſation ausmacht, beſtehen muß, und den er ſelbſt im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mit zu ſchleppen, noch kann ſie es ſich begreiflich machen, was dieſe Kalkerde, woraus er beſteht, im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend ſoll, wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daſeyns und der Erhaltung lebender Weſen ausmachen möchten.

Beſtätigung durch Wunder bedurfte, die aber als blos zum moraliſchen ſeelenbeſſernden Glauben gehörig, aller ſolcher Beweißthümer ihrer Wahrheit entbehren kann, werden in einem heiligen Buche noch Wunder und Geheimniſſe beygeſellt, deren Bekanntmachung ſelbſt wiederum ein Wunder iſt, und das einen Geſchichtsglauben erfordert, der nicht anders, als durch Gelehrſamkeit, ſowohl beurkundet, als auch der Bedeutung und dem Sinne nach geſichert werden kann.

Aller Glaube aber, der ſich als Geſchichtsglaube auf Bücher gründet, hat zu ſeiner Gewährleiſtung ein gelehrtes Publicum nöthig, in welchem er durch Schriftſteller als Zeitgenoſſen, die in keinem Verdacht einer beſondern Verabredung mit den erſten Verbreitern deſſelben ſtehen, und deren Zuſammenhang mit unſerer jetzigen Schriftſtellerey ſich ununterbrochen erhalten hat, gleichſam controllirt werden könne. Der reine Vernunftglaube dagegen bedarf einer ſolchen Beurkundung nicht, ſondern beweiſet ſich ſelbſt. Nun war zu den Zeiten jener Revolution in dem Volke, welches die Juden beherrſchte, und in dieſer ihrem Sitze ſelbſt verbreitet war, (im römiſchen Volke) ſchon ein gelehrtes Publicum, von welchem uns auch die Geſchichte der damaligen Zeit, was die Ereigniſſe in der politiſchen Verfaſſung betrift, durch die ununterbrochne Reihe von Schriftſtellern überliefert worden; auch war dieſes Volk, wenn es ſich gleich um den Religionsglauglauben ihrer nicht römiſchen Unterthanen wenig bekümmerte, doch in Anſehung der unter ihnen öffentlich geſchehen ſeyn ſollenden Wunder keinesweges ungläubig; allein ſie erwähnten als Zeitgenoſſen nichts weder von dieſen noch von der, gleichwohl öffentlich vorgegangenen Revolution, die ſie in dem ihnen unterworfenen Volke (in Abſicht auf die Religion) hervorbrachten. Nur ſpät, nach mehr als einem Menſchenalter, ſtellte ſie Nachforſchung wegen der Beſchaffenheit dieſer ihnen bis dahin unbekannt gebliebenen Glaubensveränderung (die nicht ohne öffentliche Bewegung vorgegangen war), keine aber wegen der Geſchichte ihres erſten Anfangs an, um ſie in ihren eigenen Annalen aufzuſuchen. Von dieſem an, bis auf die Zeit, da das Chriſtenthum für ſich ſelbſt ein gelehrtes Publicum ausmachte, iſt daher die Geſchichte deſſelben dunkel, und alſo bleibt uns unbekannt, welche Wirkung die Lehre deſſelben auf die Moralität ſeiner Religionsgenoſſen that, ob die erſten Chriſten wirklich moraliſchgebeſſerte Menſchen, oder aber Leute von gewöhnlichem Schlage geweſen. Seitdem aber das Chriſtenthum ſelbſt ein gelehrtes Publicum wurde, oder doch in das allgemeine eintrat, gereicht die Geſchichte deſſelben, was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moraliſchen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keinesweges zur Empfehlung. — Wie myſtiſche Schwärmereyen im Eremiten- und Mönchsleben und Hochpreiſung der Heiligkeit des eheloſen Standes eine große Menſchenzahl für die Welt unnütz machten; wie damit zuſammenhängende vorgebliche Wunder das Volk unter einem blinden Aberglauben mit ſchweren Feſſeln drückte; wie mit einer ſich freyen Menſchen aufdringenden Hierarchie ſich die ſchreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit aus dem Munde anmaſſender alleiniger berufener Schriftausleger erhob, und die chriſtliche Welt wegen Glaubensmeynungen (in die, wenn man nicht die reine Vernunft zum Ausleger aufruft, ſchlechterdings keine allgemeine Einſtimmung zu bringen iſt), in erbitterte Partheyen trennte; wie im Orient, wo der Staat ſich auf eine lächerliche Art ſelbſt mit Glaubensſtatuten der Prieſter und dem Pfaffenthum befaßte, anſtatt ſie in den engen Schranken eines bloßen Lehrſtandes (aus dem ſie jederzeit in einen regierenden überzugehen geneigt ſind), zu halten, wie, ſage ich, dieſer Staat endlich auswärtigen Feinden, die zuletzt ſeinem herrſchenden Glauben ein Ende machten, unvermeidlicher Weiſe zur Beute werden mußte; wie im Occident, wo der Glaube ſeinen eigenen, von der weltlichen Macht unabhängigen Thron errichtet hat, von einem angemaßten Statthalter Gottes die bürgerliche Ordnung ſammt den Wiſſenſchaften, (welche jene erhalten), zerrüttet und kraftlos gemacht wurden; wie beyde chriſtliche Welttheile, gleich den Gewächſen und Thieren, die durch eine Krankheit ihrer Auflöſung nahe, zerſtörende Inſekten herbeylocken, dieſe zu vollenden, von Barbaren befallen wurden; wie in dem letz-

tern

tern jenes geiſtliche Oberhaupt Könige, wie Kinder, durch die Zauberruthe ſeines angedrohten Bannes beherrſchte, und züchtigte, ſie zu einen andern Welttheil entvölkernden auswärtigen Kriegen (den Kreuzzügen) zur Befehdung untereinander, zur Empörung der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, und zum blutdürſtigen Haß gegen ihre anders denkenden Mitgenoſſen eines und deſſelben allgemeinen ſo genannten Chriſtenthums aufreizte; wie zu dieſem Unfrieden, der auch jetzt nur noch durch das politiſche Intereſſe von gewaltthätigen Ausbrüchen abgehalten wird, die Wurzel in dem Grundſatze eines deſpotiſchgebietenden Kirchenglaubens verborgen liegt, und jenen Auftritten ähnliche noch immer beſorgen läßt: — dieſe Geſchichte des Chriſtenthums, (welche, ſofern es auf einem Geſchichtsglauben errichtet werden ſollte, auch nicht anders ausfallen konnte) wenn man ſie als ein Gemählde unter einem Blick faßt, könnte wohl den Ausruf rechtfertigen: tantum religio potuit ſuadere malorum! wenn nicht aus der Stiftung deſſelben immer noch deutlich genug hervorleuchtete, daß ſeine wahre erſte Abſicht keine andre, als die geweſen ſey, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine ſtreitende Meynungen geben kann, einzuführen, alles jenes Gewühl aber, wodurch das menſchliche Geſchlecht zerrüttet ward, und noch entzweyet wird, blos davon herrührt, daß durch einen ſchlimmen Hang der menſchlichen Natur, was beym Anfange zur Introduction des letztern dienen ſoll-

te,

te, nämlich die an den alten Geſchichtsglauben gewöhnte Nation durch ihre eigene Vorurtheile für die neue zu gewinnen, in der Folge zum Fundament einer allgemeinen Weltreligion gemacht worden.

Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeſchichte die beſte ſey, ſo trage ich kein Bedenken, zu ſagen: **es iſt die jetzige**, und zwar ſo, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, ſo wie er jetzt in der Chriſtenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert ſich mehr und mehr darf entwickeln laſſen, um davon eine continuirliche Annäherung zu derjenigen, alle Menſchen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die ſichtbare Vorſtellung (das Schema) eines unſichtbaren Reichs Gottes auf Erden ausmacht. — Die in Dingen, welche ihrer Natur nach moraliſch und ſeelenbeſſernd ſeyn ſollen, ſich von der Laſt eines der Willkühr der Ausleger beſtändig ausgeſetzten Glaubens loswindende Vernunft hat in allen Ländern unſers Welttheils unter wahren Religionsverehrern allgemein, (wenn gleich nicht allenthalben öffentlich), erſtlich den Grundſatz der billigen **Beſcheidenheit** in Ausſprüchen über alles, was Offenbarung heißt, angenommen: daß, da niemand einer Schrift, die ihrem praktiſchen Innhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die **Möglichkeit** abſtreiten kann, ſie könne (nämlich in Anſehung deſſen, was darin hiſtoriſch iſt), auch wohl

wohl wirklich als göttliche Offenbarung angeſehen werden, imgleichen die Verbindung der Menſchen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und auf daſſelbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht, und beharrlich gemacht werden kann; da auch, wie der gegenwärtige Zuſtand menſchlicher Einſicht beſchaffen iſt, wohl ſchwerlich jemand eine neue Offenbarung durch neue Wunder eingeführt, erwarten wird, es das Vernünftigſte und Billigſte ſey, das Buch, was einmal da iſt, fernerhin zur Grundlage des Kirchenunterrichts zu brauchen, und ſeinen Werth nicht durch unnütze oder muthwillige Angriffe zu ſchwächen, dabey aber auch keinem Menſchen den Glauben daran als zur Seligkeit erforderlich aufzudringen. Der zweyte Grundſatz iſt: daß, da die heilige Geſchichte, die blos zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt iſt, für ſich allein auf die Annehmung moraliſcher Maximen ſchlechterdings keinen Einfluß haben kann und ſoll, ſondern dieſem nur zur lebendigen Darſtellung ihres wahren Objekts (der zur Heiligkeit hinſtrebenden Tugend) gegeben iſt, ſie jederzeit als auf das moraliſche abzweckend gelehrt und erklärt werden, hierbey aber auch ſorgfältig, und (weil vornehmlich der gemeine Menſch einen beſtändigen Hang in ſich hat, zum paſſiven *)

Glauben

---

*) Eine von den Urſachen dieſes Hanges liegt in dem Sicherheitsprincip: daß die Fehler einer Religion, in der ich gebohren und erzogen bin, deren Belehrung nicht von

meiner

Glauben überzuſchreiten), wiederholentlich eingeſchärft werden müſſe, daß die wahre Religion nicht im Wiſſen oder Bekennen deſſen, was Gott zu unſerer Seligwerdung thue oder gethan habe, ſondern in dem, was wir thun müſſen, um deſſen würdig zu werden, zu ſetzen ſey, welches niemals etwas anders ſeyn kann, als was für ſich ſelbſt einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen, und von deſſen Nothwendigkeit zugleich jeder Menſch ohne alle Schriftgelehrſamkeit völlig gewiß werden kann. — Dieſe Grundſätze nun nicht zu hindern, damit ſie öffentlich werden, iſt Regentenpflicht; dagegen ſehr viel dabey gewagt und auf eigene Verantwortung unternommen wird, hiebey in den Gang der göttlichen Vorſehung einzugreifen, und gewiſſen hiſtoriſchen Kirchenlehren zu gefallen, die doch höchſtens nur eine durch Gelehrte auszumachende Wahrſcheinlichkeit für ſich haben, die Gewiſſenhaftigkeit der Unterthanen durch Anbietung oder

Ver-

---

meiner Wahl abhieng, und in der ich durch eigenes Vernünfteln nichts verändert habe, nicht auf meine, ſondern meiner Erzieher, oder öffentlich dazu geſetzter Lehrer ihre Rechnung komme: ein Grund mit, warum man der öffentlichen Religionsveränderung eines Menſchen nicht leicht Beyfall giebt, wozu dann freylich noch ein anderer (tiefer liegender) Grund kommt, daß bey der Ungewißheit, die ein jeder in ſich fühlt, welcher Glaube (unter den hiſtoriſchen) der rechte ſey, indeſſen, daß der moraliſche allerwärts der nämliche iſt, man es ſehr unnöthig findet, hierüber Aufſehen zu erregen.

Verſagung gewiſſer bürgerlichen, ſonſt jedem offen ſtehenden Vortheile in Verſuchung zu bringen *), welches den Abbruch, der hierdurch einer in dieſem Falle heiligen

---

*) Wenn eine Regierung es nicht für Gewiſſenszwang gehalten wiſſen will, daß ſie nur verbietet, öffentlich ſeine Religionsmeynung zu ſagen, indeſſen ſie keinen hinderte, bey ſich im Geheim zu denken, was er gut findet, ſo ſpaßt man gemeiniglich darüber, und ſagt: daß dieſes gar keine von ihr vergönnete Freyheit ſey; weil ſie es ohnedem nicht verhindern kann. Allein, was die weltliche oberſte Macht nicht kann, das kann doch die geiſtliche: nämlich ſelbſt das Denken zu verbieten, und wirklich auch zu hindern: ſogar, daß ſie einen ſolchen Zwang, nämlich das Verbot anders, als was ſie vorſchreibt, auch nur zu denken, ſelbſt ihren mächtigen Obern aufzuerlegen vermag. — Denn wegen des Hanges der Menſchen zum gottesdienſtlichen Frohnglauben, dem ſie nicht allein vor dem moraliſchen (durch Beobachtung ſeiner Pflichten überhaupt Gott zu dienen), die größte, ſondern auch die einzige, allen übrigen Mangel vergütende Wichtigkeit zu geben, von ſelbſt geneigt ſind, iſt es den Bewahrern der Rechtgläubigkeit als Seelenhirten jederzeit leicht, ihrer Heerde ein frommes Schrecken vor der mindeſten Abweichung von gewiſſen auf Geſchichte beruhenden Glaubensſätzen, und ſelbſt vor aller Unterſuchung dermaſſen einzujagen, ſo, daß ſie ſich nicht getrauen, auch nur in Gedanken einen Zweifel wider die ihnen aufgedrungenen Sätze in ſich aufſteigen zu laſſen: weil dieſes ſo viel ſey, als dem böſen Geiſte ein Ohr leihen. Es iſt wahr, daß, um von dieſem Zwange los zu werden, man nur wollen darf, (welches bey jenem landesherrlichen, in Anſehung der öffentlichen Bekenntniſſe, nicht der Fall iſt:) aber dieſes Wollen iſt eben, dem dem innerlich ein Riegel vorgeſchoben wird. Doch iſt dieſer eigentliche Gewiſſenszwang zwar ſchlimm genug, (weil er zur innern Heucheley verleitet), aber noch nicht ſo ſchlimm, als die Hemmung

der

ligen Freyheit geſchieht, ungerechnet, dem Staate ſchwerlich gute Bürger verſchaffen kann. Wer von denen, die ſich zur Verhinderung einer ſolchen freyen Entwickelung göttlicher Anlagen zum Weltbeſten anbieten, oder ſie gar vorſchlagen, würde, wenn er mit Zuratheziehung des Gewiſſens darüber nachdenkt, ſich wohl für alle das Böſe verbürgen wollen, was aus ſolchen gewaltthätigen Eingriffen entſpringen kann; wodurch der von der Weltregierung beabſichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden dürfte; wenn er gleich durch keine menſchliche Macht und Anſtalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann.

Das Himmelreich wird zuletzt auch, was die Leitung der Vorſehung betrifft, in dieſer Geſchichte nicht allein als in einer zwar zu gewiſſen Zeiten verweilten, aber nie ganz unterbrochenen Annäherung, ſondern auch in ſeinem Eintritte vorgeſtellt. Man kann es nun als eine blos zur größern Belebung der Hoffnung und des Muths und Nachſtrebung zu demſelben abge-

zweckte

---

der äußern Glaubensfreyheit, weil jener durch den Fortſchritt der moraliſchen Einſicht und das Bewußtſeyn ſeiner Freyheit, aus welcher die wahre Achtung für Pflicht allein entſpringen kann, allmählich von ſelbſt ſchwinden muß, jener äußere hingegen alle freywillige Fortſchritte, in der ethiſchen Gemeinſchaft der Gläubigen, die das Weſen der wahren Kirche ausmacht, verhindert, und die Form derſelben ganz politiſchen Verordnungen unterwirft.

zweckte ſymboliſche Vorſtellung auslegen; wenn dieſer Geſchichterzählung noch eine Weiſſagung (gleich als in ſybilliniſchen Büchern) von der Vollendung dieſer großen Weltveränderung in dem Gemälde eines ſichtbaren Reichs Gottes auf Erden (unter der Regierung ſeines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters) und der Glückſeligkeit, die unter ihm nach Abſonderung und Ausſtoßung der Rebellen, die ihren Widerſtand noch einmal verſuchen, hier auf Erden genoſſen werden ſoll, ſammt der gänzlichen Vertilgung derſelben und ihres Anführers (in der Apocalypſe) beygefügt wird, und ſo das Ende der Welt den Beſchluß der Geſchichte macht. Der Lehrer des Evangeliums hatte ſeinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden, nur von der herrlichen, ſeelenerhebenden, moraliſchen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staats zu ſeyn, gezeigt, und ſie dahin angewieſen, was ſie zu thun hätten, nicht allein, um ſelbſt dazu zu gelangen, ſondern ſich mit andern Gleichgeſinnten, und wo möglich, mit dem ganzen menſchlichen Geſchlecht dahin zu vereinigen. Was aber die Glückſeligkeit betrifft, die den andren Theil der unvermeidlichen menſchlichen Wünſche ausmacht, ſo ſagte er ihnen voraus: daß ſie auf dieſe ſich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten. Er bereitete ſie vielmehr vor, auf die größten Trübſale und Aufopferungen gefaßt zu ſeyn; doch ſetzte er (weil eine gänzliche Verzicht auf das Phyſiſche der Glückſeligkeit dem Men-

Menſchen, ſo lange er exiſtirt, nicht zugemuthet werden kann, hinzu: „ſeyd fröhlich und getroſt, es wird euch im Himmel wohl vergolten werden.“ Der angeführte Zuſatz zur Geſchichte der Kirche, der das künftige und letzte Schickſal derſelben betrifft, ſtellt dieſe nun endlich als triumphirend, d. i. nach allen überwundenen Hinderniſſen als mit Glückſeligkeit noch hier auf Erden bekrönt vor. — Die Scheidung der Guten von den Böſen, die während der Fortſchritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit, dieſem Zwecke nicht zuträglich geweſen ſeyn würde, (indem die Vermiſchung beyder untereinander gerade dazu nöthig war, theils um den erſtern zum Wetzſtein der Tugend zu dienen, theils um die andern durch ihr Beyſpiel vom Böſen abzuziehen) wird nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats, als die letzte Folge derſelben vorgeſtellt; wo noch der letzte Beweis ſeiner Feſtigkeit, als Macht betrachtet, ſein Sieg über alle äußere Feinde, die eben ſowohl auch als in einem Staate (dem Höllenſtaat) betrachtet werden, hinzugefügt wird, womit dann alles Erdenleben ein Ende hat, „der letzte Feind (der guten Menſchen) der Tod aufgehoben wird,“ und an beyden Theilen, dem einen zum Heil, dem andern zum Verderben, Unſterblichkeit anhebt, die Form einer Kirche ſelbſt aufgelöſet wird, der Statthalter auf Erden mit denen zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen Menſchen in eine Klaſſe tritt, und ſo Gott alles in allem iſt.*)“

Dieſe

---

*) Dieſer Ausdruck kann, (wenn man das Geheimnißvolle, über

Dieſe Vorſtellung einer Geſchichtserzählung der Nachwelt, die ſelbſt keine Geſchichte iſt, iſt ein ſchönes Ideal der durch Einführung der wahren allgemeinen Religion bewirkten moraliſchen, im Glauben vorausgeſehenen Weltepoche, bis zu ihrer Vollendung; die wir nicht als empiriſche Vollendung abſehen, ſondern auf die wir nur im continuirlichen Fortſchreiten und Annäherung zum höchſten auf Erden möglichen Guten (worinn nichts Myſtiſches iſt, ſondern alles auf moraliſche Weiſe natürlich zugeht), hinausſehen, d. i. dazu Anſtalt machen können. Die Erſcheinung des Antichriſts, der Chiliasm, die Ankündigung der Nahheit des Weltendes können vor der Vernunft ihre gute ſymboliſche Bedeutung annehmen, und die letztere als ein, (ſo wie das Lebensende, ob nahe oder fern) nicht vorher zu ſehendes Ereigniß vorgeſtellt, drückt ſehr gut die Nothwendigkeit aus, jederzeit darauf in

---

über alle Gränzen möglicher Erfahrung hinausreichende, blos zur heiligen Geſchichte der Menſchheit gehörige, und alſo praktiſch nichts angehende, bey Seite ſetzt), ſo verſtanden werden, daß der Geſchichtsglaube, der, als Kirchenglaube, ein heiliges Buch zum Leitbande der Menſchen bedarf, aber eben dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche verhindert, ſelbſt aufhören, und in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen werde; wohin wir dann ſchon jetzt, durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle, fleißig arbeiten ſollen.

Bereitſchaft zu ſtehen, in der That aber (wenn man dieſem Symbol den intellecktuellen Sinn unterlegt) uns jederzeit wirklich als berufene Bürger eines göttlichen (ethiſchen) Staats anzuſehen. "Wenn kommt nun alſo das Reich Gottes? — „Das Reich Gottes kommt nicht in ſichtbarer Geſtalt. Man wird auch nicht ſagen; ſiehe hier, oder da iſt es. **Denn ſehet, das Reich Gottes iſt inwendig in euch!**" (Luc. 17. 21 bis 22.).

Allgemeine Anmerkung.

In allen Glaubensarten, die ſich auf Religion beziehn, ſtößt das Nachforſchen hinter ihrer innern Beſchaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimniß, d. i. auf etwas *Heiliges*, was zwar von jedem Einzelnen *gekannt*, aber doch nicht öffentlich *bekannt*, d. i. allgemein mitgetheilt werden kann. — Als etwas heiliges muß es ein moraliſcher, mithin ein Gegenſtand der Vernunft ſeyn, und für den praktiſchen Gebrauch hinreichend erkannt werden können, aber als etwas *Geheimes* doch nicht für den theoretiſchen; weil es alsdann auch jederman müßte mittheilbar ſeyn, und alſo auch öffentlich bekannt werden können.

Der Glaube an etwas, was wir doch zugleich als heiliges Geheimniß betrachten ſollen, kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen, oder einen reinen Vernunftglauben gehalten werden. Ohne durch die größte Noth zur Annahme des erſten gedrungen zu ſeyn, werden wir es uns zur Maxime machen, es mit dem letztern zu halten. — Gefühle ſind nicht Erkenntniſſe, und bezeichnen alſo auch kein Geheimniß, und da das letztere auf Vernunft Beziehung hat, und doch nicht allgemein mitgetheilt werden kann: ſo wird (wenn je ein ſolches iſt), jeder es nur in ſeiner eigenen Vernunft aufzuſuchen haben.

Es iſt unmöglich, a priori und objektiv auszumachen, ob es dergleichen Geheimniſſe gebe, oder nicht. Wir werden alſo in dem Innern, dem Subjectiven unſerer moraliſchen Anlage unmittelbar nachſuchen müſſen, um zu ſehen, ob ſich dergleichen in uns finden. Doch werden wir nicht die uns unerforſchlichen Gründe zu dem Moraliſchen, was ſich zwar öffentlich mittheilen läßt, wozu uns aber die Urſache nicht gegeben iſt, ſondern das allein, was uns fürs Erkenntniß gegeben, aber doch einer öffentlichen Mittheilung unfähig iſt, zu den heiligen Geheimniſſen zählen dürfen. So iſt die Freyheit, eine Eigenſchaft, die dem Menſchen aus der Beſtimmbarkeit ſeiner Willkühr durch das unbedingt moraliſche Geſetz kund wird, kein Geheimniß, weil ihr Erkenntniß jedermann mitgetheilt werden kann; der uns unerforſchliche Grund dieſer Eigenſchaft aber iſt ein Geheimniß, weil er uns zur Erkenntniß nicht gegeben iſt. Aber eben dieſe Freyheit iſt auch allein dasjenige, was, wenn ſie auf das letzte Objekt der praktiſchen Vernunft, die Realiſirung der Idee des moraliſchen Endzwecks angewandt wird, uns unvermeidlich auf heilige Geheimniſſe führt *). —

---

*) So iſt die Urſache der allgemeinen Schwere aller Materie der Welt uns unbekannt, dermaßen, daß man noch dazu einſehen kann, ſie könne von uns nie erkannt werden; weil ſchon der Begriff von ihr eine erſte und unbedingt ihr ſelbſt beywohnende Bewegungskraft vorausſetzt. Aber ſie iſt doch kein Geheimniß, ſondern kann jedem of-

Weil der Menſch die mit der reinen moraliſchen Geſinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchſten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückſeligkeit, ſondern auch der nothwendigen Vereinigung der Menſchen zu dem ganzen Zweck), nicht ſelbſt realiſiren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in ſich Pflicht antrifft, ſo findet er ſich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veran-

ſtal-

---

offenbar gemacht werden, weil ihr Geſetz hinreichend erkannt iſt. Wenn Newton ſie gleichſam wie die göttliche Allgegenwart in der Erſcheinung (omnipraeſentia phaenomenon) vorſtellt; ſo iſt das kein Verſuch, ſie zu erklären, (denn das Daſeyn Gottes im Raum enthält einen Widerſpruch), aber doch eine erhabene Analogie, in der es blos auf die Vereinigung körperlicher Weſen zu einem Weltganzen angeſehen iſt, indem man ihr eine unkörperliche Urſache unterlegt: und ſo würde es auch dem Verſuch ergehen, das ſelbſtſtändige Princip der Vereinigung der vernünftigen Weltweſen in einem ethiſchen Staat einzuſehen, und die letztere daraus zu erklären. Nur die Pflicht, die uns dazu hinzieht, erkennen wir; die Möglichkeit der beabſichtigten Wirkung, wenn wir jener gleich gehorchen, liegt über die Grenzen aller unſrer Einſicht hinaus. — Es giebt Geheimniſſe, Verborgenheiten (arcana) der Natur, es kann Geheimniſſe, (Geheimhaltung, ſecreta) der Politik geben, die nicht öffentlich bekannt werden ſollen; aber beyde können uns doch, ſo fern ſie auf empiriſchen Urſachen beruhen, bekannt werden. In Anſehung deſſen, was zu erkennen allgemeine Menſchenpflicht iſt, (nämlich des moraliſchen) kann es kein Geheimniß geben, aber in Anſehung deſſen, was nur Gott thun kann, wozu etwas ſelbſt zu thun unſer Vermögen, mithin auch unſre Pflicht überſteigt, da kann es nur eigentliches, nämlich heiliges Geheimniß (myſterium) der Religion geben, wovon uns nur, daß es ein ſolches gebe, zu wiſſen und es zu verſtehen, nicht eben es einzuſehen nützlich iſt.

ſtaltung eines moraliſchen Weltherrſchers hingezogen, wodurch dieſer Zweck allein möglich iſt, und nun eröffnet ſich vor ihm der Abgrund eines Geheimniſſes, von dem, was Gott hiebey thue, ob ihm überhaupt *etwas*, und was *ihm* (Gott) beſonders zuzuſchreiben ſey, indeſſen, daß der Menſch an jeder Pflicht nichts anders erkennt, als was er ſelbſt zu thun habe, um jener ihm unbekannten wenigſtens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu ſeyn.

Dieſe Idee eines moraliſchen Weltherrſchers iſt eine Aufgabe für unſere praktiſche Vernunft. Es liegt uns nicht ſowohl daran, zu wiſſen, was Gott an ſich ſelbſt ſey, ſondern was er für uns als moraliſche Weſen ſey; wiewohl wir zum Behuf dieſer Beziehung die göttliche Naturbeſchaffenheit ſo denken und annehmen müſſen, als es zu dieſem Verhältniſſe in der ganzen zur Ausführung ſeines Willens erforderlichen Vollkommenheit nöthig iſt, (z. B. als eines unveränderlichen, allwiſſenden, allmächtigen rc. Weſens) und ohne dieſe Beziehung nichts an ihm erkennen können.

Dieſem Bedürfniſſe der praktiſchen Vernunft gemäß iſt nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moraliſch als *heiligen* Geſetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menſchlichen Geſchlechts, als *gütigen* Regierer und moraliſchen Verſorger deſſelben, 3) an ihn den Verwalter ſeiner eignen heiligen Geſetze, d. i. als *gerechten* Richter.

Dieſer Glaube enthält eigentlich kein Geheimniß; weil er lediglich das moraliſche Verhalten Gottes zum menſchlichen Geſchlechte ausdrückt; auch bietet er ſich aller menſchlichen Vernunft von ſelbſt dar, und wird daher in der Religion der meiſten geſitteten Völker angetroffen *). Es liegt in dem Begriffe eines Volks, als eines gemeinen Weſens, worin eine ſolche dreyfache obere Gewalt (pouvoir) jederzeit gedacht werden muß, nur daß dieſes hier als ethiſch vorgeſtellt wird, daher dieſe dreyfache Qualität des moraliſchen Oberhaupts des menſchlichen Geſchlechts in einem einigen Weſen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridiſchbürgerlichen Staate nothwendig unter drey verſchiedenen Subjekten vertheilt ſeyn mußte.

Weil

---

*) In der heiligen Weiſſagungsgeſchichte der letzten Dinge wird der Weltrichter (eigentlich der, welcher die, die zum Reiche des guten Princips gehören, als die Seinigen unter ſeine Herrſchaft nehmen, und ſie ausſondern wird), nicht als Gott, ſondern als Menſchenſohn vorgeſtellt und genannt. Das ſcheint anzuzeigen, daß die Menſchheit ſelbſt ihrer Einſchränkung und Gebrechlichkeit ſich bewußt, in dieſer Auswahl den Ausſpruch thun werde, welches eine Gütigkeit iſt, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. — Dagegen kann der Richter der Menſchen in ſeiner Gottheit, d. i. ſo wie er unſerm Gewiſſen nach dem heiligen von uns anerkannten Geſetze und unſerer eigenen Zurechnung ſpricht, vorgeſtellt wird, (der heilige Geiſt), nur als nach der Strenge des Geſetzes richtend gedacht werden, weil wir ſelbſt, wie viel auf Rechnung unſerer Gebrechlichkeit uns zu Gute kommen könne, ſchlechterdings nicht wiſſen, ſondern blos unſre Uebertretung mit dem Bewußtſeyn unſerer Freyheit und der gänzlich uns zu Schulden kommenden Verletzung der Pflicht vor Augen haben, und ſo keinen Grund haben, in dem Richterausſpruche über uns Gütigkeit anzunehmen.

Weil aber doch dieſer Glaube, der das moraliſche Verhältniß der Menſchen zum höchſten Weſen, zum Behuf einer Religion überhaupt, von ſchädlichen Anthropomorphismen gereinigt und der ächten Sittlichkeit eines Volks Gottes angemeſſen hat, in einer (der chriſtlichen) Glaubenslehre zuerſt und in derſelben allein der Welt öffentlich aufgeſtellt worden; ſo kann man die Bekanntmachung deſſelben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für Menſchen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimniß war.

In ihr nämlich heißt es erſtlich: man ſoll den höchſten Geſetzgeber als einen ſolchen ſich nicht als gnädig, mithin nachſichtlich, (indulgent) für die Schwäche der Menſchen, noch deſpotiſch und blos nach ſeinem unbeſchränkten Recht gebietend, und ſeine Geſetze nicht als willkührliche, mit unſern Begriffen der Sittlichkeit gar nicht verwandte, ſondern als auf Heiligkeit des Menſchen bezogene Geſetze vorſtellen. Zweytens, man muß ſeine Güte nicht in einem unbedingten Wohlwollen gegen ſeine Geſchöpfe, ſondern darein ſetzen, daß er auf die moraliſche Beſchaffenheit derſelben, dadurch ſie ihm wohlgefallen können, zuerſt ſieht, und ihr Unvermögen, dieſer Bedingung von ſelbſt Genüge zu thun nur alsdann ergänzt. Drittens ſeine Gerechtigkeit kann nicht als gütig und abbittlich (welches einen Widerſpruch enthält), noch weniger als in der Qualität der Heiligkeit des Geſetzgebers (vor der kein Menſch gerecht iſt), ausgeübt vorgeſtellt werden, ſondern nur als Einſchränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Uebereinſtimmung der Menſchen mit dem heiligen Geſetze, ſo weit ſie als Menſchenkinder der Anforderung des letztern gemäß ſeyn könnten. — Mit einem Wort: Gott will in einer dreyfachen ſpecifiſch verſchiedenen moraliſchen

Qualität gedient ſeyn, für die die Benennung der verſchiedenen (nicht phyſiſchen, ſondern moraliſchen) Perſönlichkeit eines und deſſelben Weſens kein unſchicklicher Ausdruck iſt, welches Glaubensſymbol zugleich die ganze reine moraliſche Religion ausdrückt, die ohne dieſe Unterſcheidung ſonſt Gefahr lauft, nach dem Hange der Menſchen ſich die Gottheit wie ein menſchliches Oberhaupt zu denken, (weil er in ſeinem Regiment dieſe dreyfache Qualität gemeiniglich nicht von einander abſondert, ſondern ſie oft vermiſcht oder verwechſelt) in einen anthropomorphiſtiſchen Frohnglauben auszuarten.

Wenn aber eben dieſer Glaube (an eine göttliche Dreyeinigkeit) nicht blos als Vorſtellung einer praktiſchen Idee ſondern als ein ſolcher, der das, was Gott an ſich ſelbſt ſey, vorſtellen ſolle, betrachtet würde, ſo würde er ein alle menſchliche Begriffe überſteigendes, mithin einer Offenbarung für die menſchliche Faſſungskraft unfähiges Geheimniß ſeyn, und als ein ſolches in dieſem Betracht angekündigt werden können. Der Glaube an daſſelbe als Erweiterung der theoretiſchen Erkenntniß von der göttlichen Natur würde nur das Bekenntniß zu einem den Menſchen ganz unverſtändlichen, und wenn ſie es zu verſtehen meynen, anthropomorphiſtiſchen Symbol eines Kirchenglaubens ſeyn, wodurch für die ſittliche Beſſerung nicht das mindeſte ausgerichtet würde. — Nur das, was man zwar in praktiſcher Beziehung ganz wohl verſtehen und einſehen kann, in theoretiſcher Abſicht aber (zur Beſtimmung der Natur, des Objekts an ſich) alle unſre Begriffe überſteigt, iſt Geheimniß (in einer Beziehung) und kann doch (in einer andern) geoffenbart werden. Von der letztern Art iſt das obenbenannte, welches man in drey uns durch unſre eigne Vernunft geoffenbarte Geheimniſſe, eintheilen kann.

1. Das der *Berufung* (der Menſchen als Bürger zu einem ethiſchen Staat). — Wir können uns die allgemeine *unbedingte* Unterwerfung des Menſchen unter die göttliche Geſetzgebung nicht anders denken, als ſofern wir uns zugleich als ſeine *Geſchöpfe* anſehen; eben ſo, wie Gott nur darum als Urheber aller Naturgeſetze angeſehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge iſt. Es iſt aber für unſre Vernunft ſchlechterdings unbegreiflich, wie Weſen zum freyen Gebrauch ihrer Kräfte *erſchaffen* ſeyn ſollen; weil wir nach dem Princip der Kauſalität, einem Weſen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund ſeiner Handlungen beylegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Urſache in daſſelbe gelegt hat, durch welchen (mithin eine äußere Urſache) dann auch jede Handlung deſſelben beſtimmt, mithin dieſes Weſen ſelbſt nicht frey ſeyn würde. Alſo läßt ſich die göttliche, heilige, mithin blos freye Weſen angehende Geſetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derſelben durch unſre Vernunfteinſicht nicht vereinbaren, ſondern man muß jene ſchon als exiſtirende freye Weſen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit, vermöge ihrer Schöpfung, ſondern durch eine blos moraliſche, nach Geſetzen der Freyheit mögliche Nöthigung, d. i. eine Berufung zur Bürgerſchaft im göttlichen Staate beſtimmt werden. So iſt die Berufung zu dieſem Zwecke moraliſch ganz klar, für die Speculation aber iſt die Möglichkeit dieſer Berufenen ein undurchdringliches Geheimniß.

2. Das Geheimniß der *Genugthuung*. Der Menſch, ſo wie wir ihn kennen, iſt verderbt, und keinesweges jenem heiligen Geſetze von ſelbſt angemeſſen. Gleich-

wohl, wenn ihn die Güte Gottes gleichſam ins Daſeyn gerufen, d. i. zu einer beſondern Art zu exiſtiren (zum Gliede des Himmelreichs) eingeladen hat, ſo muß er auch ein Mittel haben, den Mangel ſeiner hierzu erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle ſeiner eignen Heiligkeit zu erſetzen. Dieſes iſt aber der Spontaneität, (welche bey allem moraliſchen Guten oder Böſen, das ein Menſch an ſich haben mag, vorausgeſetzt wird) zuwider, nach welcher ein ſolches Gute nicht von einem andern, ſondern von ihm ſelbſt herrühren muß, wenn es ihm ſoll zugerechnet werden können. — Es kann ihn alſo, ſoviel die Vernunft einſieht, kein andrer durch das Uebermaaß ſeines Wohlverhaltens und durch ſein Verdienſt vertreten; oder, wenn dieſes angenommen wird, ſo kann es nur in moraliſcher Abſicht nothwendig ſeyn, es anzunehmen; denn fürs Vernünfteln iſt es ein unerreichbares Geheimniß.

3. Das Geheimniß der **Erwählung**. Wenn auch jene ſtellvertretende Genugthuung als möglich eingeräumt wird, ſo iſt doch die moraliſchgläubige Annehmung derſelben eine Willensbeſtimmung zum Guten, die ſchon eine gottgefällige Geſinnung im Menſchen vorausſetzt, die dieſer aber nach dem natürlichen Verderben in ſich von ſelbſt nicht hervorbringen kann. Daß aber eine himmliſche Gnade in ihm würken ſolle, die nicht nach Verdienſt der Werke, ſondern durch unbedingten Rathſchluß einem Menſchen bewilligt, dem andern verweigert, und der eine Theil unſers Geſchlechts zur Seligkeit, der andere zur ewigen Verwerfung auserſehen werde, giebt wiederum keinen Begriff von einer göttlichen Gerechtigkeit, ſondern müßte allenfalls auf eine Weisheit bezogen werden, deren Regel für uns ſchlechterdings ein Geheimniß iſt.

Ueber dieſe Geheimniſſe nun, ſofern ſie die moraliſche Lebensgeſchichte jedes Menſchen betreffen: wie es nämlich zugeht, daß ein ſittlich Gutes oder Böſes überhaupt in der Welt ſey, und (iſt das letztere in allen und zu jeder Zeit), wie aus dem letztern doch das erſtere entſpringe, und in irgend einem Menſchen hergeſtellt werde; oder warum, wenn dieſes an einigen geſchieht, andre davon ausgeſchloſſen bleiben, hat uns Gott nichts offenbart, und kann uns auch nichts offenbaren, weil wir es doch nicht verſtehen würden. Es wäre, als wenn wir das, was geſchieht, am Menſchen aus ſeiner Freyheit erklären und uns begreiflich machen wollten, darüber Gott zwar durchs moraliſche Geſetz in uns ſeinen Willen offenbart hat, aus welchen Urſachen dieſes aber auf Erden geſchehe oder auch nicht geſchehe, in demjenigen Dunkel gelaſſen hat, in welchem für menſchliche Nachforſchung alles bleiben muß, was als Geſchichte, doch auch aus der Freyheit nach dem Geſetz der Urſachen und Wirkungen begriffen werden ſoll. Ueber die objektive Regel unſers Verhaltens aber iſt uns alles, was wir bedürfen, (durch Vernunft und Schrift) hinreichend offenbart, und dieſe Offenbarung iſt zugleich für jeden Menſchen verſtändlich.

Daß er durchs moraliſche Geſetz zum guten Lebenswandel berufen ſey, daß er durch unauslöſchliche Achtung für daſſelbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen dieſen guten Geiſt und zur Hoffnung ihm, wie es auch zugehe, genug thun zu können, Verheiſſung in ſich finde, endlich, daß er die letztere Erwartung mit dem ſtrengen Gebot des erſtern zuſammenhaltend, ſich, als zur Rechenſchaft vor einen Richter gefordert, beſtändig prüfen müſſe; darüber belehren, und dahin treiben zugleich Vernunft,

Herz

Herz und Gewiſſen. Es iſt unbeſcheiden, zu verlangen, daß uns noch mehr eröffnet werde, und wenn dieſes geſchehen ſeyn ſollte, müßte er es nicht zum allgemeinen menſchlichen Bedürfniß zählen.

Ob zwar aber jenes alle genannte in einer Formel befaſſende große Geheimniß jedem Menſchen durch ſeine Vernunft als praktiſch nothwendige Religionsidee begreiflich gemacht werden kann, ſo kann man doch ſagen, daß es, um moraliſche Grundlage der Religion, vornämlich einer öffentlichen zu werden, damals allererſt offenbart worden, als es öffentlich gelehrt, und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde. Solenne Formeln enthalten gewöhnlich ihre eigene blos für die, welche zu einem beſondern Verein (einer Zunft oder gemeinen Weſen) gehören, beſtimmte, bisweilen myſtiſche, nicht von jedem verſtandene Sprache, deren man ſich auch billig (aus Achtung) nur zum Behuf einer feyerlichen Handlung bedienen ſollte, (wie etwa, wenn jemand in eine ſich von andern ausſondernde Geſellſchaft als Glied aufgenommen werden ſoll). Dies höchſte für Menſchen nie völlig erreichbare Ziel der moraliſchen Vollkommenheit endlicher Geſchöpfe iſt die Liebe des Geſetzes.

Dieſer Idee gemäß würde es in der Religion ein Glaubensgeſetz ſeyn: „Gott iſt die Liebe;“ in ihm kann man den Liebenden (mit der Liebe des moraliſchen Wohlgefallens an Menſchen, ſo fern ſie ſeinem heiligen Geſetze adäquat ſind), den Vater, ferner, der in ihm, ſo fern er ſich in ſeiner alles erhaltenden Idee der von ihm ſelbſt gezeugten und geliebten, dem Urbilde der Menſchheit darſtellt, ſeinen Sohn endlich auch, ſofern er dieſes Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinſtimmung der Menſchen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens

ein-

einſchränkt, und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweiſt, den *heiligen Geiſt* *) *verehren*; eigentlich

---

*) Dieſer Geiſt, durch welchen die Liebe Gottes als Seligmachers (eigentlich unſere dieſer gemäße Gegenliebe) mit der Gottesfurcht, vor ihm als Geſetzgeber, d. i. das Bedingte mit der Bedingung vereinigt wird, welcher alſo „als von beyden ausgehend“ vorgeſtellt werden kann, iſt außerdem daß „er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung leitet,“ zugleich der eigentliche Richter der Menſchen (vor ihrem Gewiſſen). Denn das Richten kann in zwiefacher Bedeutung genommen werden: entweder als das über Verdienſt und Mangel des Verdienſtes, oder über Schuld und Unſchuld. Gott als die *Liebe* betrachtet (in ſeinem Sohn) richtet die Menſchen ſo fern, als ihnen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienſt zu ſtatten kommen kann, und da iſt ſein Ausſpruch: *würdig* oder *nichtwürdig*. Er ſondert diejenige als die Seinen aus, denen ein ſolches noch zugerechnet werden kann. Die übrigen gehen leer aus. Dagegen iſt die Sentenz des Richters nach *Gerechtigkeit* (des eigentlich ſo zu nennenden Richters, unter dem Namen des heiligen Geiſtes), über die, denen kein Verdienſt zu ſtatten kommen kann: *ſchuldig* oder *unſchuldig*, d. i. Verdammung oder Losſprechung. — Wenn nun angenommen wird, daß alle Menſchen zwar unter der Sündenſchuld ſtehen, einigen von ihnen aber doch ein Verdienſt zuſtatten kommen könne: ſo findet der Ausſpruch des *Richters aus Liebe* ſtatt, deſſen Mangel nur ein *Abweiſungsurtheil* nach ſich ziehen, wovon aber das *Verdammungsurtheil* (indem der Menſch alsdann dem Richter aus Gerechtigkeit anheim fällt), die unausbleibliche Folge ſeyn würde. — Auf ſolche Weiſe können, meiner Meynung nach, die ſcheinbar einander widerſtreitende Sätze: „der Sohn wird kommen zu richten die Lebendigen und die Todten,“ und andererſeits; Gott hat ihn nicht in die Welt geſandt, daß er die Welt richte, ſondern daß ſie durch ihn ſelig werde“ (Ev. Joh. III. 17.) vereinigt werden, und mit dem in Uebereinſtimmung ſtehen, wo geſagt wird: „wer an den

Sohn

ſich aber nicht in ſo vielfacher Perſönlichkeit anrufen, (denn das würde eine Verſchiedenheit der Weſen andeuten, er iſt aber immer nur ein einiger Gegenſtand) wohl aber im Namen des von ihm ſelbſt über alles verehrten geliebten Gegenſtandes, mit dem es Wunſch und zugleich Pflicht iſt, in moraliſcher Vereinigung zu ſtehen. Uebrigens gehört das theoretiſche Bekenntniß des Glaubens an die göttliche Natur in dieſer dreyfachen Qualität zur bloßen klaſſiſchen Formel eines Kirchenglaubens, um ihn von andern aus hiſtoriſchen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterſcheiden, mit welchem wenige Menſchen einen deutlichen und beſtimmten (keiner Mißdeutung ausgeſetzten) Begriff zu verbinden im Stande ſind, und deſſen Erörterung mehr den Lehrern in ihrem Verhältniß zu einander (als philoſophiſchen und gelehrten Auslegern eines heiligen Buchs) zukömmt, um ſich über deſſen Sinn zu einigen, in welchem nicht alles für die gemeine Faſſungskraft, oder auch für das Bedürfniß dieſer Zeit iſt, der bloße Buchſtabenglaube aber, die wahre Religionsgeſinnung eher verdirbt als beſſert.

Sohn nicht glaubet, der iſt ſchon gerichtet (V. 18.) „ nämlich durch denjenigen Geiſt, von dem es heißt: „ er wird die Welt richten um der Sünde und um der Gerechtigkeit willen." — Die ängſtliche Sorgfalt ſolcher Unterſcheidungen im Felde der bloßen Vernunft, als für welche ſie hier eigentlich angeſtellt werden, könnte man leicht für unnütze und läſtige Subtilität halten; ſie würde es auch ſeyn, wenn ſie auf die Erforſchung der göttlichen Natur angelegt wäre. Allein da die Menſchen in ihrer Religionsangelegenheit beſtändig geneigt ſind, ſich wegen ihrer Verſchuldigungen an die göttliche Güte zu wenden, gleichwohl aber ſeine Gerechtigkeit nicht umgehen können, ein gütiger Richter aber in einer und derſelben Perſon ein Widerſpruch iſt, ſo ſieht man wohl, daß ſelbſt in praktiſcher Rückſicht ihre Begriffe hierüber ſehr ſchwankend und mit ſich ſelbſt unzuſammenſtimmend ſeyn müſſen, ihre Berichtigung und genaue Beſtimmung alſo von großer practiſcher Wichtigkeit ſey.

Der
Philoſophiſchen Religionslehre
Viertes Stück.

Viertes Stück.

Vom Dienſt und Afterdienſt unter der Herrſchaft des guten Princips,

oder

Von Religion und Pfaffenthum.

Es iſt ſchon ein Anfang der Herrſchaft des guten Princips, und ein Zeichen, „daß das Reich Gottes zu uns komme;" wenn auch nur die Grundſätze der Conſtitution deſſelben öffentlich zu werden anheben; denn das iſt in der Verſtandeswelt ſchon da, wozu die Gründe, die es allein bewirken können, allgemein Wurzel gefaßt haben, obſchon die vollſtändige Entwickelung ſeiner Erſcheinung in der Sinnenwelt noch in unabſehlicher Ferne hinausgerückt iſt. Wir haben geſehen, daß zu einem ethiſchen gemeinen Weſen ſich zu vereinigen, eine Pflicht von beſonderer Art (officium ſui generis) ſey, und daß, wenn gleich ein jeder ſeiner Privatpflicht gehorcht, man daraus wohl eine zufällige Zuſammenſtimmung aller zu einem gemeinſchaftlichen Guten, auch ohne daß dazu noch beſondere Veranſtaltung nöthig wäre, folgern könne, daß aber doch jene Zuſammenſtimmung aller nicht gehofft werden darf, wenn nicht aus der Vereinigung derſelben mit einander zu eben demſelben Zwecke und Errichtung eines *gemeinen Weſens* unter moraliſchen Geſetzen, als vereinigter und darum ſtärkerer Kraft, den Anfechtungen des böſen Princips, (welchem Menſchen zu Werkzeugen zu dienen, ſonſt von einander ſelbſt verſucht werden), ſich zu widerſetzen ein beſonderes Geſchäfte gemacht wird. — Wir haben auch geſehen, daß ein ſolches gemeines Weſen, als ein *Reich Gottes*, nur durch Religion von Menſchen unternommen, und daß endlich, damit dieſe öffentlich ſey, (welches zu einem gemeinen Weſen erfodert wird), jenes in der ſinnlichen Form einer Kirche vorgeſtellt werden könne, deren Anordnung alſo den Menſchen als ein Werk, was ihnen überlaſſen iſt, und von ihnen gefordert werden kann, zu ſtiften obliegt.

Eine Kirche aber, als ein gemeines Weſen nach Religionsgeſetzen zu errichten, ſcheint mehr Weisheit (ſowohl der Einſicht als der guten Geſinnung nach) zu erfordern, als man wohl den Menſchen zutrauen darf; zumal das moraliſche Gute, welches durch eine ſolche Veranſtaltung beabſichtigt wird, zu dieſem Behuf ſchon an ihnen vorausgeſetzt werden zu müſſen ſcheint. In der

der That iſt es auch ein widerſinniſcher Ausdruck, daß Menſchen ein Reich Gottes ſtiften ſollten, (ſo wie man von ihnen wohl ſagen mag, daß ſie ein Reich eines menſchlichen Monarchen errichten können); Gott muß ſelbſt der Urheber ſeines Reichs ſeyn. Allein da wir nicht wiſſen, was Gott unmittelbar thue, um die Idee ſeines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu ſeyn wir die moraliſche Beſtimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzuſtellen, aber wohl, was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern deſſelben tauglich zu machen, ſo wird dieſe Idee, ſie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menſchlichen Geſchlecht erweckt und öffentlich geworden ſeyn, uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzteren Fall Gott ſelbſt als Stifter, der Urheber der **Conſtitution**, Menſchen aber doch, als Glieder und freye Bürger dieſes Reichs, in allen Fällen die Urheber der **Organiſation** ſind, diejenigen unter ihnen aber, welche der letztern gemäß, die öffentlichen Geſchäfte derſelben verwalten, die **Adminiſtration** derſelben als Diener (officiales) der Kirche, ſo wie alle übrige eine ihren Geſetzen unterworfene Mitgenoſſenſchaft, die Gemeinde ausmachen.

Da eine reine Vernunftreligion, als öffentlicher Religionsglaube nur die bloße Idee von einer Kirche (nämlich einer unſichtbaren) verſtattet, und die ſichtbare, die auf Satzungen gegründet iſt, allein einer Organiſation durch Menſchen bedürftig und fähig iſt; ſo wird der Dienſt unter der Herrſchaft des guten Princips in der erſten nicht als Kirchendienſt angeſehen werden können, und jene Religion hat keine geſetzliche Diener, als **Beamte** eines ethiſchen gemeinen Weſens; ein jedes Glied deſſelben empfängt unmittelbar von dem höchſten Geſetzgeber ſeine Befehle. Da wir aber gleichwohl in Anſehung aller unſerer Pflichten, (die wir insgeſammt zugleich als göttliche Gebote anzuſehen haben), jederzeit im Dienſte Gottes ſtehen, ſo wird die **reine Vernunftreligion** alle wohldenkende Menſchen zu ihren **Dienern** (doch ohne **Beamte** zu ſeyn) haben; nur werden ſie ſofern nicht Diener einer Kirche (einer ſichtbaren nämlich, von der allein hier die Rede iſt), heißen können. — Weil indeſſen jede auf ſtatutariſchen Geſetzen errichtete Kirche nur ſofern die wahre ſeyn kann, als ſie in ſich ein Princip enthält, ſich dem reinen Vernunftglauben (als demjenigen, der, wenn er praktiſch iſt, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht), beſtändig zu näheren und den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm hiſtoriſch iſt), mit der Zeit entbehren zu können, ſo werden wir in dieſen Geſetzen und an den Beamten der darauf gegründeten Kirche doch einen **Dienſt** (cultus) der Kirche ſofern ſetzen können, als dieſe ihre Lehren und Anordnung jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Im Gegentheil werden die Diener einer Kirche, welche darauf gar nicht Rückſicht nehmen, vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demſelben für verdammlich, die Anhänglichkeit aber an dem hiſtoriſchen und ſtatutariſchen Theil des Kirchenglaubens für allein ſeligmachend erklären, des Afterdienſtes der Kirche oder (deſſen, was durch dieſe vorgeſtellt wird), des ethiſchen gemeinen Weſens unter der Herrſchaft des guten Princips, mit Recht beſchuldigt werden können. — Unter einem Afterdienſt (cultus ſpurius) wird die Ueberredung, jemanden durch ſolche Handlungen zu dienen verſtanden, die dieſes ſeine Abſicht rückgängig machen. Das geſchieht aber in einem gemeinen Weſen dadurch, daß, was nur den Werth eines Mittels hat, um dem Willen eines Oberen Genüge zu thun, für dasjenige ausgegeben, und an die Stelle deſſen geſetzt wird, was uns ihm unmittelbar wohlgefällig macht; wodurch dann die Abſicht des letzteren vereitelt wird.

Erſter Theil.

Vom Dienſt Gottes in einer Religion überhaupt.

Religion iſt (ſubjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote *). Dieje-

---

*) Durch dieſe Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt.

nige, in welcher ich vorher wiſſen muß, daß etwas ein göttliches Gebot ſey, um es als meine Pflicht anzuerkennen, iſt die *geoffenbarte* (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion: dagegen diejenige, in der ich zuvor wiſſen muß, daß etwas Pflicht ſey, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, iſt die *natürliche Religion*. — Der, welcher blos die natürliche Religion für moraliſchnothwendig, d. i. für

Pflicht

Erſtlich: daß in ihr, was das theoretiſche Erkenntniß und Bekenntniß betrift, kein aſſertoriſches Wiſſen, (ſelbſt des Daſeyns Gottes nicht) gefordert wird, weil bey dem Mangel unſerer Einſicht überſinnlicher Gegenſtände dieſes Bekenntniſſes ſchon geheuchelt ſeyn könnte; ſondern nur ein der Speculation nach über die oberſte Urſache der Dinge *problematiſches* Annehmen, (Hypotheſis), in Anſehung des Gegenſtandes aber, wohin uns unſere moraliſchgebietende Vernunft zu wirken anweiſet, ein dieſer ihrer Endabſicht Effect verheiſſendes praktiſches, mithin freyes *aſſertoriſches* Glauben vorausgeſetzt wird, welches nur *der Idee von Gott*, auf die alle moraliſche ernſtliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muß, bedarf, ohne ſich anzumaßen, ihr durch theoretiſche Erkenntniß die objective Realität ſichern zu können. Zu dem, was jedem Menſchen zur Pflicht gemacht werden kann, muß das *Minimum* der Erkenntniß (es iſt möglich, daß ein Gott ſey), ſubjectiv ſchon hinreichend ſeyn. *Zweytens* wird durch dieſe Definition einer Religion überhaupt der irrigen Vorſtellung, als ſey ſie ein Inbegriff *beſonderer* auf Gott unmittelbar bezogenen Pflichten vorgebeugt, und dadurch verhütet, daß wir nicht (wie dazu Menſchen ohnedem ſehr geneigt ſeyn) außer den ethiſch-bürgerlichen Menſchenpflichten (von Menſchen gegen Menſchen) noch *Hofdienſte* annehmen, und

her-

Pflicht erklärt, kann auch der **Rationaliſt** (in Glaubensſachen) genannt werden. Wenn dieſer die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, ſo heißt er **Naturaliſt**; läßt er nun dieſe zwar zu, behauptet aber, daß ſie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert wird, ſo würde er ein **reiner Rationaliſt** genannt

hernach wohl gar die Ermangelung in Anſehung der erſteren durch die letztere gut zu machen ſuchen. Es giebt keine beſondere Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die ſchuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer ſolchen Pflicht machen, ſo bedenkt man nicht, daß dieſe nicht eine beſondere Handlung der Religion, ſondern die religiöſe Geſinnung bey allen unſern pflichtmäßigen Handlungen überhaupt ſey. Wenn es auch heißt: „man ſoll Gott mehr gehorchen, als den Menſchen;“ ſo bedeutet das nichts anders, als: wenn ſtatutariſche Gebote, in Anſehung deren Menſchen Geſetzgeber und Richter ſeyn können, mit Pflichten, die die Vernunft unbedingt vorſchreibt, und über deren Befolgung oder Uebertretung Gott allein Richter ſeyn kann, in Streit kommen, ſo muß jener ihr Anſehn dieſen weichen. Wollte man aber unter dem, worinn Gott mehr als dem Menſchen gehorcht werden muß, die ſtatutariſchen von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes verſtehen: ſo würde jener Grundſatz leichtlich das mehrmalen gehörte Feldgeſchrey heuchleriſcher und herrſchſüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das Erlaubte, was die letztere gebietet, iſt *gewiß* Pflicht: ob aber etwas zwar an ſich Erlaubtes, aber nur durch göttliche Offenbarung für uns Erkennbares wirklich von Gott geboten ſey, iſt (wenigſtens größtentheils) höchſt ungewiß.

werden können; hält er aber den Glauben an dieſelbe zur allgemeinen Religion für nothwendig, ſo würde er der reine *Supernaturaliſt* in Glaubensſachen heiſſen können.

Der Rationaliſt muß ſich, vermöge dieſes ſeines Titels, von ſelbſt ſchon innerhalb der Schranken der menſchlichen Einſicht halten. Daher wird er nie als Naturaliſt abſprechen, und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion beſtreiten; denn hierüber kann kein Menſch durch Vernunft etwas ausmachen. Alſo kann die Streitfrage nur die wechſelſeitigen Anſprüche des reinen Rationaliſten und des Supernaturaliſten in Glaubensſachen, oder dasjenige betreffen, was der eine oder der andere, als zur alleinigen wahren Religion nothwendig und hinlänglich, oder nur als zufällig an ihr annimmt.

Wenn man die Religion nicht nach ihrem erſten Urſprunge und ihrer inneren Möglichkeit (da ſie in natürliche und geoffenbarte eingetheilt wird), ſondern blos nach der Beſchaffenheit derſelben, die ſie *der äußern Mittheilung fähig* macht, eintheilt, ſo kann ſie von zweyerley Art ſeyn: entweder die *natürliche*, von der (wenn ſie einmal da iſt), jedermann durch ſeine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine *gelehrte* Religion,

ligion, von der man andere nur vermittelſt der Gelehrſamkeit (in und durch welche ſie geleitet werden müſſen), überzeugen kann. — Dieſe Unterſcheidung iſt ſehr wichtig, denn man kann aus dem Urſprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menſchenreligion zu ſeyn, nichts folgern, wohl aber aus ihrer Beſchaffenheit allgemein mittheilbar zu ſeyn, oder nicht; die erſtere Eigenſchaft aber macht den weſentlichen Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menſchen verbinden ſoll.

Es kann demnach eine Religion die *natürliche*, gleichwohl aber auch *geoffenbart* ſeyn, wenn ſie ſo beſchaffen iſt, daß die Menſchen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf ſie von ſelbſt *hätten kommen können*, und ſollen, ob ſie zwar nicht ſo früh, oder in ſo weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieſelbe gekommen ſeyn *würden*, mithin eine Offenbarung derſelben, zu einer gewiſſen Zeit, und an einem gewiſſen Ort, weiſe und für das menſchliche Geſchlecht ſehr erſprießlich ſeyn konnte, ſo doch, daß, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da iſt, und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin jedermann ſich von dieſer ihrer Wahrheit durch ſich ſelbſt und ſeine eigene Vernunft überzeugen kann. In dieſem Falle iſt die Religion *objektiv* eine natürliche, obwohl *ſubjektiv* eine geoffenbarte; weshalb ihr auch der erſtere Namen eigentlich gebührt. Denn es könnte in der Folge allenfalls

allenfalls gänzlich in Vergeſſenheit kommen, daß eine ſolche übernatürliche Offenbarung je vorgegangen ſey, ohne daß dabey jene Religion doch das mindeſte weder an ihrer Faßlichkeit, noch an Gewißheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verlöre. Mit der Religion aber, die ihrer innern Beſchaffenheit wegen nur als geoffenbart angeſehen werden kann, iſt es anders bewandt. Wenn ſie nicht in einer ganz ſichern Tradition oder in heiligen Büchern als Urkunden aufbehalten würde, ſo würde ſie aus der Welt verſchwinden, und es müßte entweder eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte, oder in jedem Menſchen innerlich eine continuirlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung vorgehen, ohne welche die Ausbreitung und Fortpflanzung eines ſolchen Glaubens nicht möglich ſeyn würde.

Aber einem Theile nach wenigſtens muß jede, ſelbſt die geoffenbarte Religion, doch auch gewiſſe Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer Religion nur durch die Vernunft hinzugedacht werden; weil dieſer Begriff ſelbſt als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines moraliſchen Geſetzgebers abgeleitet, ein reiner Vernunftbegriff iſt. Alſo werden wir ſelbſt eine geoffenbarte Religion einerſeits noch als natürliche, andrerſeits aber als gelehrte Religion betrachten, prüfen, und was, oder wie viel ihr von der einen oder der andern Quelle zuſtehe, unterſcheiden können.

Es läßt ſich aber, wenn wir von einer geoffenbarten (wenigſtens einer dafür angenommenen) Religion zu reden die Abſicht haben, dieſes nicht wohl thun, ohne irgend ein Beyſpiel davon aus der Geſchichte herzunehmen, weil wir uns doch Fälle als Beyſpiele erdenken müßten, um verſtändlich zu werden, welcher Fälle Möglichkeit uns aber ſelbſt beſtritten werden könnte. Wir können alſo nicht beſſer thun, als irgend ein Buch, welches dergleichen enthält, vornämlich, ein ſolches, welches mit ſittlichen, folglich mit vernunftverwandten Lehren innigſt verwebt iſt, zum Zwiſchenmittel der Erläuterungen unſerer Idee einer geoffenbarten Religion überhaupt zur Hand zu nehmen, welches wir dann, als eines von den mancherley Büchern, die von Religion und Tugend unter dem Credit einer Offenbarung handeln, z. B. des an ſich nützlichen Verfahrens, das, was uns darinn reine mithin allgemeine Vernunftreligion ſeyn mag, herauszuſuchen, vor uns nehmen, ohne dabey an das Geſchäfte derer, denen die Auslegung deſſelben Buchs als Innbegriffs poſitiver Offenbarungelehren anvertraut iſt, einzugreifen, und ihre Auslegung, die ſich auf Gelehrſamkeit gründet, dadurch anfechten zu wollen. Es iſt der letzteren vielmehr vortheilhaft, da ſie mit den Philoſophen auf einen und denſelben Zweck, nämlich das Moraliſchgute ausgeht, dieſe durch ihre eigene Vernunftgründe eben dahin zu bringen, wohin ſie auf einem andern Wege ſelbſt zu gelangen denkt. — Dieſes Buch mag

nun

kann hier das N. T., als Quelle der chriſtlichen Glaubenslehre ſeyn. Unſerer Abſicht zufolge wollen wir nun in zwey Abſchnitten erſtlich die chriſtliche Religion als natürliche, und dann zweytens als gelehrte Religion nach ihrem Inhalte und nach den darinn vorkommenden Principien vorſtellig machen.

Des erſten Theils

erſter Abſchnitt.

Die chriſtliche Religion als natürliche Religion.

Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freyheit des Subjects) verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verſchaffen kann, (dem Begriffe von Gott als moraliſchen Welturheber) und bezogen auf eine Dauer des Menſchen, die dieſem ganzen Zwecke angemeſſen iſt, (auf Unſterblichkeit), iſt ein reiner praktiſcher Vernunftbegriff, der, ungeachtet ſeiner unendlichen Fruchtbarkeit doch nur ſo wenig theoretiſches Vernunftvermögen vorausſetzt: daß man jeden Menſchen von ihr praktiſch hinreichend überzeugen, und wenigſtens die Wirkung derſelben jedermann als Pflicht zumuthen kann. Sie hat die große Erforderniß der wahren Kirche, nämlich die

Qua

Qualification zur Allgemeinheit in ſich, ſofern man darunter die Gültigkeit für jedermann (univerſalitas vel omnitudo diſtributiva) d. i. allgemeine Einhelligkeit verſteht. Um ſie in dieſem Sinne als Weltreligion auszubreiten und zu erhalten, bedarf ſie freylich zwar einer Dienerſchaft (miniſterium) der blos unſichtbaren Kirche, aber keiner Beamten (officiales), d. i. Lehrer, aber nicht Vorſteher, weil durch Vernunftreligion jedes Einzelnen noch keine Kirche als allgemeine **Vereinigung** (omnitudo collectiva) exiſtirt, oder auch durch jene Idee eigentlich beabſichtigt wird. — Da ſich aber eine ſolche Einhelligkeit nicht von ſelbſt erhalten, mithin, ohne eine ſichtbare Kirche zu werden, in ihrer Allgemeinheit nicht fortpflanzen dürfte, ſondern nur, wenn eine collective Allgemeinheit, d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (ſichtbare) Kirche nach Principien einer reinen Vernunftreligion dazu kömmt, dieſe aber aus jener Einhelligkeit nicht von ſelbſt entſpringt, oder auch, wenn ſie errichtet worden wäre, von ihren freyen Anhängern (wie oben gezeigt worden) nicht in einen beharrlichen Zuſtand, als eine **Gemeinſchaft** der Gläubigen gebracht werden würde, (indem keiner von dieſen Erleuchteten zu ſeinen Religionsgeſinnungen der Mitgenoſſenſchaft anderer an einer ſolchen Religion zu bedürfen glaubt): ſo wird, wenn über die natürlichen durch bloße Vernunft erkennbaren Geſetze nicht noch gewiſſe ſtatutariſche, aber zugleich mit geſetzgebendem Anſehen (Autorität) begleitete, Verordnungen hinzukom-

hinzukommen, dasjenige doch immer noch mangeln, was eine beſondere Pflicht der Menſchen, ein Mittel zum höchſten Zwecke derſelben, ausmacht, nämlich die beharrliche Vereinigung derſelben zu einer allgemeinen ſichtbaren Kirche; welches Anſehen, ein Stifter derſelben zu ſeyn, ein Factum und nicht blos den reinen Vernunftbegriff vorausſetzt.

Wenn wir nun einen Lehrer annehmen, von dem eine Geſchichte (oder wenigſtens die allgemeine nicht gründlich zu beſtreitende Meynung) ſagt, daß er eine reine aller Welt faßliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren als uns aufbehalten wir desfalls ſelbſt prüfen können, zuerſt öffentlich und ſogar zum Trotz eines läſtigen zur moraliſchen Abſicht nicht abzweckenden herrſchenden Kirchenglaubens (deſſen Frohndienſt zum Beyſpiel jedes andern in der Hauptſache blos ſtatutariſchen Glaubens, dergleichen in der Welt zu derſelben Zeit allgemein war, dienen kann), vorgetragen habe; wenn wir finden, daß er jene allgemeine Vernunftreligion zur oberſten unnachläßlichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht habe, und nun gewiſſe Statuta hinzugefügt habe, welche Formen und Obſervanzen enthalten, die zu Mitteln dienen ſollten, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande zu bringen, ſo kann man, unerachtet der Zufälligkeit und des Willkührlichen ſeiner hierauf abzweckenden Anordnungen, der letzteren doch den

Namen der wahren allgemeinen Kirche, ihm ſelbſt aber das Anſehen nicht ſtreiten, die Menſchen zur Vereinigung in dieſelbe berufen zu haben, ohne den Glauben mit neuen beläſtigenden Anordnungen eben vermehren, oder auch aus den von ihm zuerſt getroffenen beſondere heilige, und für ſich ſelbſt als Religionsſtücke verpflichtende Handlungen machen zu wollen.

Man kann nach dieſer Beſchreibung die Perſon nicht verfehlen, die zwar nicht als *Stifter* der von allen Satzungen reinen in aller Menſchen Herz geſchriebenen *Religion* (denn die iſt nicht von willkührlichem Urſprunge), aber doch der erſten wahren *Kirche* verehrt werden kann. — Zur Beglaubigung dieſer ſeiner Würde, als göttlicher Sendung, wollen wir einige ſeiner Lehren, als zweifelsfreye Urkunden einer Religion überhaupt, anführen; es mag mit der Geſchichte ſtehen wie es wolle, (denn in der Idee ſelbſt liegt ſchon der hinreichende Grund zur Annahme) und die freylich keine andere als reine Vernunftlehren werden ſeyn können; denn dieſe ſind es allein, die ſich ſelbſt beweiſen, und auf denen alſo die Beglaubigung der anderen vorzüglich beruhen muß.

Zuerſt will er, daß nicht die Beobachtung äußerer bürgerlicher oder ſtatutariſcher Kirchenpflichten, ſondern nur die reine moraliſche Herzensgeſinnung den Menſchen Gott wohlgefällig machen kann, (Matth. V, 20 — 48.); daß Sünde in Gedanken vor Gott der That gleich geachtet werde (V. 28.) und überhaupt Heiligkeit das Ziel ſey, wohin er ſtreben ſoll (V. 48): daß z. B. im Herzen haſſen, ſo viel ſey als tödten, (V. 22): daß ein dem Nächſten zugefügtes Unrecht nur durch Genugthuung an ihm ſelbſt, nicht durch gottesdienſtliche Handlungen könne vergütet werden (V. 24), und im Punkte der Wahrhaftigkeit, das bürgerliche Erpreſſungsmittel *), der Eid, der Achtung für die Wahrheit

---

*) Es iſt nicht wohl einzuſehen, warum dieſes klare Verbot wider das auf bloßen Aberglauben, nicht auf Gewiſſenhaftigkeit gegründete Zwangsmittel zum Bekenntniſſe vor einem bürgerlichen Gerichtshofe, von Religionslehrern für ſo unbedeutend gehalten wird. Denn, daß es Aberglaube ſey, auf deſſen Wirkung man hier am meiſten rechnet, iſt daran zu erkennen: daß von einem Menſchen, dem man nicht zutrauet, er werde in einer feyerlichen Ausſage, auf deren Wahrheit die Entſcheidung des Rechts der Menſchen, (des Heiligſten, was in der Welt iſt), beruht, die Wahrheit ſagen, doch geglaubt wird, er werde durch eine Formel dazu bewogen werden, die über jene Ausſage nichts weiter enthält, als daß er die göttlichen Strafen (denen er ohnedem wegen einer ſolchen Lüge nicht entgehen kann) über ſich aufruft, gleich als ob es auf ihn ankomme, vor dieſem höchſten Gericht Rechenſchaft zu geben oder nicht. — In der angeführten Schriftſtelle wird dieſe Art der Betheurung als eine ungereimte Vermeſſenheit vorgeſtellt, Dinge gleichſam durch Zauberworte wirklich zu machen, die doch nicht in unſerer Gewalt ſind. — Aber man ſieht wohl, daß der weiſe Lehrer, der da ſagt: was über das Ja, Ja! Nein, Nein! als Betheurung der Wahrheit geht,

heit ſelbſt Abbruch thue (V. 34—37.); — daß der natürliche aber böſe Hang des menſchlichen Herzens ganz umgekehrt werden ſolle; das ſüße Gefühl der Rache in Duldſamkeit, (V. 39, 40) und der Haß ſeiner Feinde in Wohlthätigkeit (V. 44) übergehen müſſe. So, ſagt er, ſey er gemeynt, dem jüdiſchen Geſetze völlig Genüge zu thun (V. 17), wobey aber ſichtbarlich nicht Schriftgelehrſamkeit, ſondern reine Vernunftreligion die Auslegerin deſſelben ſeyn muß; denn nach dem Buchſtaben genommen, erlaubte ſie gerade das Gegentheil von dieſem Allen. — Er läßt überdem doch auch unter den Benennungen der engen Pforte und des ſchmalen Weges, die Mißdeutung des Geſetzes nicht unbemerkt, welche ſich die Menſchen erlauben, um ihre wahre moraliſche Pflicht vorbeyzugehen, und ſich dafür durch Erfüllung der Kirchenpflicht ſchadlos zu halten, VII, 13) *). Von dieſen reinen Geſinnungen

---

geht, vom Uebel ſey, die böſe Folge vor Augen gehabt habe, welche die Eide nach ſich ziehen: daß nämlich die ihnen beygelegte größere Wichtigkeit die gemeine Lüge beynahe erlaubt macht.

*) Die enge Pforte und der ſchmale Weg, der zum Leben führt, iſt der des guten Lebenswandels; die weite Pforte und der breite Weg, den viele wandeln, iſt die Kirche. Nicht als ob es an ihr und an ihren Satzungen liege, daß Menſchen verloren werden, ſondern daß das Gehen in dieſelbe und Bekenntniß ihrer Statute oder Celebrirung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient ſeyn will.

fordert er gleichwohl, daß ſie ſich auch in Thaten beweiſen ſollen, (V. 16) und ſpricht dagegen denen ihre hinterliſtige Hofnung ab, die den Mangel derſelben durch Anrufung und Hochpreiſung des höchſten Geſetzgebers in der Perſon ſeines Geſandten zu erſetzen, und ſich Gunſt zu erſchmeicheln meynen (V. 21). Von dieſen Werken will er, daß ſie um des Beyſpiels willen zur Nachfolge auch öffentlich geſchehen ſollen (V, 16) und zwar in fröhlicher Gemüthsſtimmung, nicht als knechtiſch abgedrungene Handlungen (VI, 16), und daß ſo, von einem kleinen Anfange der Mittheilung und Ausbreitung ſolcher Geſinnungen, als einem Saamenkorne in guten Acker, oder einem Ferment des Guten, ſich die Religion durch innere Kraft allmählich zu einem Reiche Gottes vermehren würde (XIII, 31, 32, 33). — Endlich faßt er alle Pflichten 1) in einer allgemeinen Regel zuſammen, (welche ſowohl das innere, als das äußere moraliſche Verhältniß der Menſchen in ſich begreift), nämlich: thue deine Pflicht aus keiner andern Triebfeder, als der unmittelbaren Werthſchätzung derſelben, d. i. liebe Gott (den Geſetzgeber aller Pflichten) über alles, 2) einer beſondern Regel, nämlich die das äußere Verhältniß zu andern Menſchen als allgemeine Pflicht betrift, liebe einen jeden als dich ſelbſt, d. i. befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen, welche Gebote nicht bloß Tugendgeſetze, ſondern Vorſchriften der Heiligkeit ſind, der wir nachſtreben ſollen, in

An-

Anſehung deren aber die bloße Nachſtrebung **Tugend** heißt. — Denen alſo, die dieſes moraliſche Gute mit der Hand im Schooße, als eine himmliſche Gabe von oben herab, ganz paſſiv zu erwarten meynen, ſpricht er alle Hoffnung dazu ab. Wer die natürliche Anlage zum Guten, die in der menſchlichen Natur (als ein ihm anvertrautes Pfund) liegt, unbenutzt läßt, im faulen Vertrauen, ein höherer moraliſcher Einfluß werde wohl die ihm mangelnde ſittliche Beſchaffenheit und Vollkommenheit ſonſt ergänzen, dem drohet er an, daß ſelbſt das Gute, was er aus natürlicher Anlage möchte gethan haben, um dieſer Verabſäumung willen ihm nicht zu ſtatten kommen ſolle (XXV, 29.).

Was nun die dem Menſchen ſehr natürliche Erwartung eines dem ſittlichen Verhalten des Menſchen angemeſſenen Looſes in Anſehung der Glückſeligkeit betrift, vornämlich bey ſo manchen Aufopferungen der letzteren, die des erſteren wegen haben übernommen werden müſſen, ſo verheißt er (V, 11, 12) dafür Belohnung einer künftigen Welt; aber nach Verſchiedenheit der Geſinnungen bey dieſem Verhalten, denen, die ihre Pflicht **um der Belohnung** (oder auch Losſprechung von einer verſchuldeten Strafe) **willen** thaten, auf andere Art, als den beſſeren Menſchen, die ſie bloß um ihrer ſelbſt willen ausübten. Der, welchen der Eigennutz, der Gott dieſer Welt, beherrſcht, wird, wenn er, ohne ſich von ihm loszuſagen, ihn nur durch

Vernunft verfeinert, und über die enge Grenze des Gegenwärtigen ausdehnt, als ein ſolcher (Luc. XVI, 3—9.) vorgeſtellt, der jenen ſeinen Herrn durch ſich ſelbſt betrügt, und ihm Aufopferungen zum Behuf der Pflicht abgewinnt. Denn, wenn er es in Gedanken faßt, daß er doch einmal, vielleicht bald, die Welt werde verlaſſen müſſen, daß er von dem, was er hier beſaß, in die andre nichts mitnehmen könne, ſo entſchließt er ſich wohl, das, was er, oder ſein Herr, der Eigennutz, hier an dürftigen Menſchen geſetzmäßig zu fordern hatte, von ſeiner Rechnung abzuſchreiben, und ſich gleichſam dafür Anweiſungen zahlbar in einer andern Welt anzuſchaffen; wodurch er zwar mehr **klüglich** als **ſittlich**, was die Triebfeder ſolcher wohlthätigen Handlungen betrift, aber doch dem ſittlichen Geſetze, wenigſtens dem Buchſtaben nach, gemäß verfährt, und hoffen darf, daß auch dieſes ihm in der Zukunft nicht unvergolten bleiben dürfe *). Wenn man hiermit

ver-

---

*) Wir wiſſen von der Zukunft nichts, und ſollen auch nicht nach mehrerem forſchen, als was mit den Triebfedern der Sittlichkeit und dem Zwecke derſelben in vernunftmäßiger Verbindung ſteht. Dahin gehört auch der Glaube: daß es keine gute Handlung gebe, die nicht auch in der künftigen Welt für den, der ſie ausübt, ihre gute Folge haben werde; mithin der Menſch, er mag ſich am Ende des Lebens auch noch ſo verwerflich finden, ſich dadurch doch nicht müſſe abhalten laſſen, wenigſtens noch eine gute Handlung, die in ſeinem Vermögen iſt, zu thun, und daß er dabey zu hoffen Urſache habe, ſie werde nach dem Maaße,

als

vergleicht, was von der Wohlthätigkeit an Dürftigen, aus bloßen Bewegungsgründen der Pflicht, (Matth. XXV, 35—40) geſagt wird, da der Weltrichter diejenigen, welche den Nothleidenden Hülfe leiſteten, ohne ſich auch nur in Gedanken kommen zu laſſen, daß ſo etwas noch einer Belohnung werth ſey, und ſie etwa dadurch gleichſam den Himmel zur Belohnung verbänden, gerade eben darum, weil ſie es ohne Rückſicht auf Belohnung thaten, für die eigentlichen Auserwählten zu ſeinem Reich erklärt: ſo ſieht man wohl, daß der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt ſpricht, ſie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, ſondern nur (als ſeelenerhebende Vorſtellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menſchlichen Geſchlechts) zum Objekt der reinſten Verehrung und des größten moraliſchen Wohlgefallens für eine die Beſtimmung des Menſchen im Ganzen beurtheilende Vernunft habe machen wollen.

Hier iſt nun eine vollſtändige Religion, die allen Menſchen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann, die über das an einem

---

als er hierinn eine reine gute Abſicht hegt, noch immer von mehrerem Werthe ſeyn, als jene thatloſen Entſündigungen, die, ohne etwas zur Verminderung der Schuld beyzutragen, den Mangel guter Handlungen erſetzen ſollen.

Beyſpiele, deſſen Möglichkeit und ſogar Nothwendigkeit für uns Urbild der Nachfolge zu ſeyn (ſo viel Menſchen deſſen fähig ſind), anſchaulich gemacht werden, ohne daß weder die Wahrheit jener Lehren, noch das Anſehen und die Würde des Lehrers irgend einer andern Beglaubigung (dazu Gelehrſamkeit oder Wunder, die nicht jedermanns Sache ſind, erfordert würde), bedürfte. Wenn darinn Berufungen auf ältere (moſaiſche) Geſetzgebung und Vorbildung, als ob ſie ihm zur Beſtätigung dienen ſollten, vorkommen, ſo ſind dieſe nicht für die Wahrheit der gedachten Lehren ſelbſt, ſondern nur zur Introduction unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hiengen, gegeben worden, welches unter Menſchen, deren Köpfe mit ſtatutariſchen Glaubensſätzen angefüllt, für die Vernunftreligion beynahe unempfänglich geworden, allezeit viel ſchwerer ſeyn muß, als wenn ſie an die Vernunft unbelehrter aber auch unverdorbener Menſchen hätte gebracht werden ſollen. Um deswillen darf es auch Niemand befremden, wenn er einen den damaligen Vorurtheilen ſich bequemenden Vortrag für die jetzige Zeit räthſelhaft, und einer ſorgfältigen Auslegung bedürftig findet: ob er zwar allerwärts eine Religionslehre durchſcheinen läßt, und zugleich öfters darauf ausdrücklich hinweiſet, die jedem Menſchen verſtändlich und ohne allen Aufwand von Gelehrſamkeit überzeugend ſeyn muß.

Zwey-

Zweyter Abſchnitt.

Die chriſtliche Religion als gelehrte Religion.

Soſern eine Religion Glaubensſätze als nothwendig vorträgt, die nicht durch die Vernunft als ſolche erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menſchen auf alle künftige Zeiten unverfälſcht (dem weſentlichen Innhalt nach) mitgetheilt werden ſollen, ſo iſt ſie, (wenn man nicht ein continuirliches Wunder der Offenbarung annehmen will), als ein der Obhut der *Gelehrten* anvertrautes heiliges Gut anzuſehen. Denn ob ſie gleich *anfangs* mit Wundern und Thaten begleitet, auch in dem, was durch Vernunft eben nicht beſtätigt wird, allenthalben Eingang finden konnte, ſo wird doch ſelbſt die Nachricht von dieſen Wundern, zuſammt den Lehren, die der Beſtätigung durch dieſelbe bedurften, *in der Folge der Zeit* eine ſchriftliche urkundliche und unveränderliche Belehrung der Nachkommenſchaft nöthig haben.

Die Annehmung der Grundſätze einer Religion heißt vorzüglicher weiſe der *Glaube* (fides ſacra). Wir werden alſo den *chriſtlichen* Glauben einerſeits als einen reinen *Vernunftglauben*, andrerſeits als einen *Offenbarungsglauben* (fides ſtatutaria) zu betrachten haben. Der erſtere kann nun als ein von jedem frey angenommener (fides elicita), der zweyte als ein gebotener Glaube (fides imperata) betrachtet werden. Von dem Böſen, was im menſchlichen Herzen liegt, und von dem Niemand frey iſt, von der Unmöglichkeit durch ſeinen Lebenswandel ſich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Nothwendigkeit einer ſolchen vor ihm gültigen Gerechtigkeit; von der Untauglichkeit des Erſatzmittels für die ermangelnde Rechtſchaffenheit durch kirchliche Obſervanzen und fromme Frohndienſte und dagegen der unerlaßlichen Verbindlichkeit, ein neuer Menſch zu werden, kann ſich ein jeder durch ſeine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion, ſich davon zu überzeugen.

Von da an aber, da die chriſtliche Lehre auf Facta, nicht auf bloße Vernunftbegriffe gebaut iſt, heißt ſie nicht mehr bloß die chriſtliche Religion, ſondern der chriſtliche Glaube, der einer Kirche zum Grunde gelegt worden. Der Dienſt einer Kirche, die einem ſolchen Glauben geweihet iſt, iſt alſo zweyſeitig; einerſeits derjenige, welcher ihr nach dem hiſtoriſchen Glauben geleiſtet werden muß; andrerſeits, welcher ihr nach dem praktiſchen und moraliſchen Vernunftglauben gebührt. Keiner von beyden kann in der chriſtlichen Kirche als für ſich allein beſtehend von dem andern getrennt werden; der letztere darum nicht von dem erſtern, weil der chriſtliche Glaube ein Religionsglaube, der erſtere nicht von dem letzteren, weil er ein gelehrter Glaube iſt.

Der chriſtliche Glaube als gelehrter Glaube ſtützt ſich auf Geſchichte, und iſt, ſo fern als ihm Gelehrſamkeit (objectiv) zum Grunde liegt, nicht ein an ſich freyer und von Einſicht hinlänglicher theoretiſcher Beweisgründe abgeleiteter, Glaube (fides elicita). Wäre er ein reiner Vernunftglaube, ſo würde er, obwohl die moraliſchen Geſetze, worauf er, als Glaube an einen göttlichen Geſetzgeber, gegründet iſt, unbedingt gebieten, doch als freyer Glaube betrachtet werden müſſen: wie er im erſten Abſchnitte auch vorgeſtellt worden. Ja er würde auch noch, wenn man das Glauben nur nicht zur Pflicht machte, als Geſchichtsglaube ein theoretiſch freyer Glaube ſeyn können; wenn jedermann gelehrt wäre. Wenn er aber für jedermann, auch den Ungelehrten gelten ſoll, ſo iſt er nicht blos ein gebotener, ſondern auch dem Gebot blind, d. i. ohne Unterſuchung, ob es auch wirklich göttliches Gebot ſey, gehorchender Glaube (fides ſervilis).

In der chriſtlichen Offenbarungslehre kann man aber keinesweges vom unbedingten Glauben an geoffenbarte (der Vernunft für ſich verborgene) Sätze anfangen, und die gelehrte Erkenntniß, etwa blos als Verwahrung gegen einen den Nachzug anfallenden Feind, darauf folgen laſſen; denn ſonſt wäre der chriſtliche Glaube nicht blos fides imperata, ſondern ſogar ſervilis. Er muß alſo jederzeit wenigſtens als fides hiſtorice elicita gelehrt werden, d. i. Gelehrſamkeit müßte in ihr, als

ge-

geoffenbarter Glaubenslehre nicht den Nachtrapp, ſondern den Vortrapp ausmachen, und die kleine Zahl der Schriftgelehrten (Kleriker), die auch durchaus der profanen Gelahrtheit nicht entbehren könnten, würde den langen Zug der Ungelehrten (Layen), die für ſich der Schrift unkundig ſind, (und worunter ſelbſt die weltbürgerlichen Regenten gehören), nach ſich ſchleppen. — Soll dieſes nun nicht geſchehen, ſo muß die allgemeine Menſchenvernunft in einer natürlichen Religion in der chriſtlichen Glaubenslehre für das oberſte gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird, und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloßes aber höchſtſchätzbares Mittel, um der erſteren Faßlichkeit, ſelbſt für die Unwiſſenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultivirt werden.

Das iſt der wahre Dienſt der Kirche, unter der Herrſchaft des guten Princips; der aber, wo der Offenbarungsglaube vor der Religion vorhergehen ſoll, der Afterdienſt, wodurch die moraliſche Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel iſt, unbedingt (gleich als Zweck) geboten wird. Der Glaube an Sätze, von welchen der Ungelehrte ſich weder durch Vernunft noch Schrift, (ſofern dieſe allererſt beurkundet werden müßte), vergewiſſern kann, würde zur abſoluten Pflicht gemacht (fides imperata), und ſo ſammt

andern

andern damit verbundenen Obſervanzen zum Rang eines auch ohne moraliſche Beſtimmungsgründe der Handlungen als Frohndienſt ſeligmachenden Glaubens erhoben werden. — Eine Kirche auf das leztere Principium gegründet, hat nicht eigentlich Diener (miniſtri), ſo wie die von der erſtern Verfaſſung, ſondern gebietende hohe Beamte, (officiales), welche, wenn ſie gleich (wie in einer proteſtantiſchen Kirche) nicht im Glanz der Hierarchie als mit äußerer Gewalt bekleidete geiſtliche Beamten erſcheinen, und ſogar mit Worten dagegen proteſtiren, in der That doch ſich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wiſſen wollen, nachdem ſie die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde, allemal die höchſte Auslegerin derſelben zu ſeyn, beraubt, und die Schriftgelehrſamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen geboten haben. Sie verwandeln auf dieſe Art den Dienſt der Kirche (miniſterium) in eine Beherrſchung der Glieder derſelben (imperium), obzwar ſie, um dieſe Anmaßung zu verſtecken, ſich des beſcheidenen Titels des erſtern bedienen. Aber dieſe Beherrſchung, die der Vernunft leicht geweſen wäre, kommt ihr theuer, nämlich mit dem Aufwande großer Gelehrſamkeit, zu ſtehen. Denn, „blind in Anſehung der Natur, reißt ſie ſich das ganze Alterthum über den Kopf, und begräbt ſich darunter.“ — Der Gang, den die Sachen, auf dieſen Fuß gebracht, nehmen, iſt folgender.

Zuerſt wird das von den erſten Ausbreitern der Lehre Chriſti klüglich beobachtete Verfahren, ihr unter ihrem Volk Eingang zu verſchaffen, für ein Stück der Religion ſelbſt für alle Zeiten und Völker geltend genommen, ſo daß man glauben ſollte, ein jeder Chriſt müßte ein Jude ſeyn, deſſen Meſſias gekommen iſt; womit aber nicht wohl zuſammenhängt, daß er doch eigentlich an kein Geſetz des Judenthums (als ſtatutariſches) gebunden ſey, dennoch aber das ganze heilige Buch dieſes Volks als göttliche für alle Menſchen gegebene Offenbarung gläubig annehmen müſſe. — Nun ſetzt es ſogleich mit der Authenticität dieſes Buchs, (welche dadurch, daß Stellen aus demſelben, ja die ganze darin vorkommende heilige Geſchichte in den Büchern der Chriſten zum Behuf dieſes ihres Zwecks benutzt werden, lange noch nicht bewieſen iſt), viel Schwierigkeit. Das Judenthum war vor Anfange und ſelbſt dem ſchon anſehnlichen Fortgange des Chriſtenthums ins gelehrte Publicum noch nicht eingetreten geweſen, d. i. den gelehrten Zeitgenoſſen anderer Völker noch nicht bekannt, ihre Geſchichte gleichſam noch nicht controllirt, und ſo ihr heiliges Buch wegen ſeines Alterthums zur hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit gebracht worden. Indeſſen, dieſes auch eingeräumt, iſt es nicht genug, es in Ueberſetzungen zu kennen, und ſo auf die Nachkommenſchaft zu übertragen, ſondern zur Sicherheit des darauf gegründeten Kirchenglaubens wird auch erfordert, daß es auf alle künftige Zeit und in allen Völkern Gelehrte

gebe,

gebe, die der hebräiſchen Sprache (ſo viel es in einer ſolchen möglich iſt, von der man nur ein einziges Buch hat), kundig ſind, und es ſoll doch nicht blos eine Angelegenheit der hiſtoriſchen Wiſſenſchaft überhaupt, ſondern eine, woran die Seligkeit der Menſchen hängt, ſeyn, daß es Männer giebt, welche derſelben genugſam kundig ſind, um der Welt die wahre Religion zu ſichern.

Die chriſtliche Religion hat zwar ſo fern ein ähnliches Schickſal, daß, obwohl die heiligen Begebenheiten derſelben ſelbſt unter den Augen eines gelehrten Volks öffentlich vorgefallen ſind, dennoch ihre Geſchichte ſich mehr als ein Menſchenalter verſpätet hat, ehe ſie in das gelehrte Publicum deſſelben eingetreten iſt, mithin die Authenticität derſelben der Beſtätigung durch Zeitgenoſſen entbehren muß. Sie hat aber den großen Vorzug vor dem Judenthum, daß ſie aus dem Munde des erſten Lehrers als eine nicht ſtatutariſche, ſondern moraliſche Religion hervorgegangen, vorgeſtellt wird, und auf ſolche Art mit der Vernunft in die engſte Verbindung tretend, durch ſie von ſelbſt auch ohne hiſtoriſche Gelehrſamkeit auf alle Zeiten und Völker mit der größten Sicherheit verbreitet werden konnte. Aber die erſten Stifter der Gemeinden fanden es doch nöthig, die Geſchichte des Judenthums damit zu verflechten, welches nach ihrer damaligen Lage, aber vielleicht auch nur für dieſelbe, klüglich gehandelt war, und ſo in ihrem heiligen Nachlaß mit an uns gekommen iſt. Die

Stif-

Stifter der Kirche aber nahmen dieſe epiſodiſche Anpreiſungsmittel unter die weſentlichen Artikel des Glaubens auf, und vermehrten ſie entweder mit Tradition, oder Auslegungen, die von Concilien geſetzliche Kraft enthielten, oder durch Gelehrſamkeit beurkundet wurden, von welcher letztern, oder ihrem Antipoden dem inneren Licht, welches ſich jeder Laye auch anmaßen kann, noch nicht abzuſehen iſt, wie viel Veränderungen dadurch dem Glauben noch bevorſtehen; welches nicht zu vermeiden iſt, ſo lange wir die Religion nicht in uns, ſondern außer uns ſuchen.

Zweyter Theil.

Vom Afterdienſt Gottes in einer ſtatutariſchen Religion.

Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Geſetze, d. i. ſolche praktiſche Principièn, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir alſo, als durch reine Vernunft (nicht empiriſch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verſchiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unſere reine moraliſche Beurtheilung willkührlich und zufällig ſind. Dieſen ſtatutariſchen Glauben nun, der allenfalls auf ein Volk eingeſchränkt iſt, und nicht die allgemeine

Weltreligion enthalten kann), für weſentlich zum Dienſte Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur oberſten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menſchen zu machen, iſt ein **Religionswahn** *), deſſen Befolgung ein **Afterdienſt**, d. i. eine ſolche vermeyntliche Verehrung Gottes iſt, wodurch dem wahren, von ihm ſelbſt geforderten Dienſte gerade entgegen gehandelt wird.

§. 1.

---

*) Wahn iſt die Täuſchung, die bloße Vorſtellung einer Sache mit der Sache ſelbſt für gleichgeltend zu halten. So iſt es bey einem kargen Reichen der *geizende* Wahn, daß er die Vorſtellung, ſich einmal, wenn er wollte, ſeiner Reichthümer bedienen zu können, für genugſamen Erſatz dafür hält, daß er ſich ihrer niemals bedient. Der *Ehrenwahn* ſetzt in anderer Hochpreiſung, welche im Grunde nur die äußere Vorſtellung ihrer (innerlich vielleicht gar nicht gehegten) Achtung iſt, den Werth, den er blos der letzteren beylegen ſollte; zu dieſem gehört alſo auch die Titel- und Ordensſucht; weil dieſe nur äußere Vorſtellungen eines Vorzugs vor andern ſind. Selbſt der *Wahnſinn* hat daher dieſen Namen, weil er eine bloße Vorſtellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart der Sache ſelbſt zu nehmen, und eben ſo zu würdigen gewohnt iſt. — Nun iſt das Bewußtſeyn des Beſitzes eines Mittels zu irgend einem Zweck (ehe man ſich jenes bedient hat), der Beſitz des letzteren blos in der Vorſtellung; mithin ſich mit dem erſteren zu begnügen, gleich als ob es ſtatt des Beſitzes des letzteren gelten könne, ein *praktiſcher* Wahn; als von dem hier allein die Rede iſt.

§. 1.

Vom allgemeinen ſubjectiven Grunde des Religionswahnes.

Der Anthropomorphiſm, der in der theoretiſchen Vorſtellung von Gott und ſeinem Weſen, den Menſchen kaum zu vermeiden, übrigens aber doch (wenn er nur nicht auf Pflichtbegriffe einfließt), auch unſchuldig genug iſt, der iſt in Anſehung unſeres praktiſchen Verhältniſſes zu ſeinem Willen und für unſere Moralität ſelbſt höchſt gefährlich; denn da machen wir uns einen Gott, wie wir ihn am leichteſten zu unſerem Vortheil gewinnen zu können, und der beſchwerlichen ununterbrochenen Bemühung, auf das Innerſte unſerer moraliſchen Geſinnung zu wirken, überhoben zu werden glauben. Der Grundſatz, den der Menſch ſich für dieſes Verhältniß gewöhnlich macht, iſt: daß durch alles, was wir lediglich darum thun, um der Gottheit wohl zu gefallen, (wenn es nur nicht eben der Moralität geradezu widerſtreitet, ob es gleich dazu auch nicht das mindeſte beyträgt), wir Gott unſere Dienſtwilligkeit als gehorſame und eben darum wohlgefällige Unterthanen beweiſen, alſo auch Gott (in potentia) dienen. — Es dürfen nicht immer Aufopferungen ſeyn, dadurch der Menſch dieſen Dienſt Gottes zu verrichten glaubt: auch Feyerlichkeiten, ſelbſt öffentliche Spiele, wie bey Griechen und Römern, haben oft dazu dienen müſſen, und dienen noch dazu, um die Gottheit einem Volke,

oder

oder auch den einzelnen Menſchen ihrem Wahne nach günſtig zu machen. Doch ſind die erſteren (die Büſſungen, Caſteyungen, Wallfahrten u. d. g.) jederzeit für kräftiger, auf die Gunſt des Himmels wirkſamer und zur Entſündigung tauglicher gehalten worden, weil ſie die unbegrenzte (obgleich nicht moraliſche) Unterwerfung unter ſeinem Willen ſtärker zu bezeichnen dienen. Je unnützer ſolche Selbſtpeinigungen ſind, je weniger ſie auf die allgemeine moraliſche Beſſerung des Menſchen abgezweckt ſind, deſto heiliger ſcheinen ſie zu ſeyn; weil ſie eben darum, daß ſie in der Welt zu gar nichts nutzen, aber doch Mühe koſten, lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu ſeyn ſcheinen. — Obgleich, ſagt man, Gott hierbey durch die That in keiner Abſicht gedient worden iſt; ſo ſieht er doch hierinn den guten Willen, das Herz, an, welches zwar zur Befolgung ſeiner moraliſchen Gebote zu ſchwach iſt, aber durch ſeine hierzu bezeugte Bereitwilligkeit dieſe Ermangelung wieder gut macht. Hier iſt nun der Hang zu einem Verfahren ſichtbar, das für ſich keinen moraliſchen Werth hat, als etwa nur als Mittel, das ſinnliche Vorſtellungsvermögen zur Begleitung intellectueller Ideen des Zwecks zu erhöhen, oder um, wenn es den letztern etwa zuwider wirken könnte, es niederzudrücken *); dieſem Verfahren legen wir doch in unſerer Mey-

Q 2 nung

---

*) Für diejenigen, welche allenthalben, wo die Unterſcheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen ihnen nicht ſo ge-

läufig

nung den Werth des Zwecks ſelbſt, oder welches eben ſo viel iſt, wir legen der Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Geſinnungen (Andacht genannt) den Werth der letztern bey; welches Verfahren mithin ein bloßer Religionswahn iſt, der allerley Formen annehmen kann, in deren einer er der moraliſchen ähnlicher ſieht, als in der andern, der aber in allen nicht eine blos unvorſetzliche Täuſchung, ſondern ſogar eine Maxime iſt, dem Mittel einen Werth ſtatt des

---

läufig ſind, Widerſprüche der Critik der reinen Vernunft mit ihr ſelbſt anzutreffen glauben, merke ich hier an, daß wenn von ſinnlichen Mitteln das Intellectuelle (der reinen moraliſchen Geſinnung) zu befördern, oder von dem Hinderniſſe, welches die erſtere dem letzteren entgegen ſtellen, geredet wird, dieſer Einfluß zweyer ſo ungleichartigen Principien niemals als direct gedacht werden müſſe. Nämlich als Sinnenweſen können wir nur an den Erſcheinungen des intellectuellen Princips, d. i. der Beſtimmung unſerer phyſiſchen Kräfte durch freye Willkühr, die ſich in Handlungen hervorthut, dem Geſetz entgegen, oder ihm zu Gunſten wirken: ſo, daß Urſache und Wirkung als in der That gleichartig vorgeſtellt werde. Was aber das Ueberſinnliche (das ſubjective Princip der Moralität in uns, was in der unbegreiflichen Eigenſchaft der Freyheit verſchloſſen liegt), z. B. die reine Religionsgeſinnung betrift, von dieſer ſehen wir außer ihrem Geſetze, (welches aber auch ſchon genug iſt), nichts das Verhältniß der Urſache und Wirkung im Menſchen betreffendes ein, d. i. wir können uns die Möglichkeit der Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt aus der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, als ihnen imputabel, nicht erklären, eben darum, weil es freye Handlungen ſind, die Erklärungsgründe aber aller Begebenheiten aus der Sinnenwelt hergenommen werden müſſen.

des Zwecks beyzulegen, da denn vermöge der letzteren dieſer Wahn unter allen dieſen Formen gleich ungereimt und als verborgene Betrugsneigung verwerflich iſt.

§. 2.

Das dem Religionswahne entgegengeſetzte moraliſche Princip der Religion.

Ich nehme erſtlich folgenden Satz, als einen keines Beweiſes benöthigten Grundſatz an: alles, was außer dem guten Lebenswandel, der Menſch noch thun zu können vermeynt, um Gott wohlgefällig zu werden, iſt bloßer Religionswahn und Afterdienſt Gottes. — Ich ſage, was der Menſch thun zu können glaubt; denn, ob nicht über alles, was wir thun können, noch in den Geheimniſſen der höchſten Weisheit etwas ſeyn möge, was nur Gott thun kann, um uns zu ihm wohlgefälligen Menſchen zu machen, wird hierdurch nicht verneinet. Aber, wenn die Kirche ein ſolches Geheimniß etwa als offenbart verkündigen ſollte, ſo würde doch die Meynung, daß dieſe Offenbarung, wie ſie uns die heilige Geſchichte erzählt, zu glauben, und ſie, (es ſey innerlich oder äußerlich), zu bekennen, an ſich etwas ſey, dadurch wir uns Gott wohlgefällig machen, ein gefährlicher Religionswahn ſeyn. Denn dieſes Glauben iſt als inneres Bekenntniß ſeines feſten Fürwahrhaltens, ſo wahrhaftig ein Thun, das durch Furcht abgezwungen wird, daß ein aufrichtiger Menſch eher jede andere Bedingung als dieſe eingehen möchte, weil er bey allen andern Frohndienſten allenfalls nur etwas Ueberflüſſiges, hier aber etwas dem Gewiſſen in einer Deklaration, von deren Wahrheit er nicht überzeugt iſt, widerſtreitendes thun würde. Das Bekenntniß alſo, wovon er ſich überredet, daß es für ſich ſelbſt (als Annahme eines ihm angebotenen Guten) ihn Gott wohlgefällig machen könne, iſt etwas, was er noch über den guten Lebenswandel in Befolgung der in der Welt auszuübenden moraliſchen Geſetze thun zu können vermeynt, indem er ſich mit ſeinem Dienſt geradezu an Gott wendet.

Die Vernunft läßt uns **Erſtlich** in Anſehung des Mangels eigener Gerechtigkeit, (die vor Gott gilt), nicht ganz ohne Troſt. Sie ſagt: daß, wer in einer wahrhaften der Pflicht ergebenen Geſinnung ſo viel, als in ſeinem Vermögen ſteht, thut, um (wenigſtens in einer beſtändigen Annäherung zur vollſtändigen Angemeſſenheit mit dem Geſetze) ſeiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leiſten, hoffen dürfe, was nicht in ſeinem Vermögen ſteht, das werde von der höchſten Weisheit **auf irgend eine Weiſe**, (welche die Geſinnung dieſer beſtändigen Annäherung unwandelbar machen kann), ergänzt werden, ohne daß ſie ſich doch anmaßt, die Ar zu beſtimmen, und zu wiſſen, worinn ſie beſtehe, welche vielleicht ſo geheimnißvoll ſeyn kann, daß Gott ſi uns höchſtens in einer ſymboliſchen Vorſtellung, worin

da

das Praktiſche allein für uns verſtändlich iſt, offenbaren könnte, indeſſen, daß wir theoretiſch, was dieſes Verhältniß Gottes zum Menſchen an ſich ſey, gar nicht faſſen und Begriffe damit verbinden könnten, wenn er uns ein ſolches Geheimniß auch entdecken wollte. — Geſetzt nun, eine gewiſſe Kirche behaupte, die Art, wie Gott jenen moraliſchen Mangel am menſchlichen Geſchlecht ergänzt, beſtimmt zu wiſſen, und verurtheile zugleich alle Menſchen, die jenes der Vernunft natürlicher Weiſe unbekannte Mittel der Rechtfertigung nicht wiſſen, darum alſo auch nicht zum Religionsgrundſatze aufnehmen und bekennen, zur ewigen Verwerfung: wer iſt alsdann hier wohl der Ungläubige? der, welcher vertrauet, ohne zu wiſſen, wie das, was er hofft, zugehe, oder der, welcher dieſe Art der Erlöſung des Menſchen vom Böſen durchaus wiſſen will, widrigenfalls er alle Hofnung auf dieſelbe aufgiebt? — Im Grunde iſt dem Letzteren am Wiſſen dieſes Geheimniſſes ſo viel eben nicht gelegen, (denn das lehrt ihn ſchon ſeine Vernunft, daß etwas zu wiſſen, wozu er doch nichts thun kann, ihm ganz unnütz ſey); ſondern er will es nur wiſſen, um ſich (wenn es auch nur innerlich geſchähe), aus dem *Glauben*, der Annahme, dem Bekenntniſſe und der Hochpreiſung alles dieſes Offenbarten einen Gottesdienſt machen zu können, der ihm die Gunſt des Himmels vor allem Aufwande ſeiner eigenen Kräfte zu einem guten Lebenswandel, alſo ganz umſonſt erwerben, den letzteren wohl gar übernatürlicher Weiſe hervorbringen, oder, wo ihm etwa zuwider gehandelt würde, wenigſtens, die Uebertretung vergüten könne.

Zweytens: wenn der Menſch ſich von der obigen Maxime nur im mindeſten entfernt: ſo hat der Afterdienſt Gottes (die Superſtition) weiter keine Grenzen; denn über jene hinaus iſt alles (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerſpricht), willkührlich. Von dem Opfer der Lippen an, welches ihm am wenigſten koſtet, bis zu dem der Naturgüter, die ſonſt zum Vortheil der Menſchen wohl beſſer benutzt werden könnten, ja bis zu der Aufopferung ſeiner eigenen Perſon, indem er ſich (im Eremiten- Fakir- oder Mönchsſtande) für die Welt verlohren macht, bringt er alles, nur nicht ſeine moraliſche Geſinnung Gott dar; und wenn er ſagt, er brächte ihm auch ſein Herz, ſo verſteht er darunter nicht die Geſinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, ſondern einen herzlichen Wunſch, daß jene Opfer für die letztere in Zahlung möchten aufgenommen werden (natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens, *Phaedrus*).

Endlich, wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlich Gott für ſich ſelbſt wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls verſöhnenden, aber nicht rein moraliſchen Dienſtes, übergegangen iſt, ſo iſt in der Art, ihm gleichſam mechaniſch zu dienen, kein weſentlicher Unterſchied,

ſchied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gebe. Sie ſind alle, dem Werth (oder vielmehr Unwerth) nach, einerley, und es iſt bloße Ziererey, ſich durch *feinere* Abweichung vom alleinigen intellectuellen Princip der ächten Gottesverehrung für auserleſener zu halten, als die, welche ſich eine vorgeblich *gröbere* Herabſetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen läßt. Ob der Andächtler ſeinen ſtatutenmäßigen Gang zur *Kirche*, oder ob er eine Wallfarth nach den Heiligthümern in *Loretto* oder Paläſtina anſtellt, ob er ſeine Gebetsformeln mit den *Lippen*, oder, wie der Tibetaner (welcher glaubt, daß dieſe Wünſche auch ſchriftlich aufgeſetzt, wenn ſie nur durch irgend etwas z. B. auf Flaggen geſchrieben, durch den Wind, oder, in einer Büchſe eingeſchloſſen, als eine Schwungmaſchine mit der Hand *bewegt* werden, ihren Zweck eben ſo gut erreichen), es durch ein *Gebetrad* an die himmliſche Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moraliſchen Dienſtes Gottes es auch immer ſeyn mag, das iſt alles einerley und von gleichem Werth. — Es kömmt hier nicht ſowohl auf den Unterſchied in der äußeren Form, ſondern alles auf die Annehmung oder Verlaſſung des alleinigen Princips an, Gott entweder nur durch moraliſche Geſinnung, ſofern ſie ſich in Handlungen, als ihrer Erſcheinung, als lebendig darſtellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerey wohlgefällig zu werden *). Giebt es aber nicht

---

*) Es iſt eine pſychologiſche Erſcheinung: daß die Anhänger

etwa auch einen ſich über die Grenzen des menſchlichen Vermögens erhebenden ſchwindlichen Tugendwahn, der wohl mit dem kriechenden Religionswahn in die allgemeine Klaſſe der Selbſttäuſchungen gezählt werden könnte? Nein, die Tugendgeſinnung beſchäftigt ſich mit etwas Wirklichem, was für ſich ſelbſt Gott wohlgefällig iſt, und zum Weltbeſten zuſammenſtimmt. Zwar kann ſich dazu ein Wahn des Eigendünkels geſellen, der Idee ſeiner heiligen Pflicht ſich für adäquat zu halten; das iſt aber nur zufällig. In ihr aber den höchſten Werth zu ſetzen, iſt kein Wahn, wie etwa der in kirchlichen Andachtsübungen, ſondern baarer zum Weltbeſten hinwirkender Beytrag.

Es iſt überdem ein (wenigſtens kirchlicher) Gebrauch, das, was vermöge des Tugendprincips von Menſchen gethan werden kann, Natur, was aber nur den Mangel alles ſeines moraliſchen Vermögens zu ergänzen dient, und weil deſſen Zulänglichkeit auch

---

einer Confeſſion, bey der etwas weniger Statutariſches zu glauben iſt, ſich dadurch gleichſam veredelt, und als aufgeklärter fühlen, ob ſie gleich noch genug davon übrig behalten haben, um eben nicht (wie ſie doch wirklich thun), von ihrer vermeynten Höhe der Reinigkeit auf ihre Mitbrüder im Kirchenwahne mit Verachtung herabſehen zu dürfen. Die Urſache hievon iſt, daß ſie ſich dadurch, ſo wenig es auch ſey, der reinen moraliſchen Religion doch etwas genähert finden, ob ſie gleich dem Wahne immer noch anhänglich bleiben, ſie durch fromme Obſervanzen, wobey nur weniger paſſive Vernunft iſt, ergänzen zu wollen.

für uns Pflicht iſt, nur gewünſcht oder auch gehofft, und erbeten werden kann, **Gnade** zu nennen, beyde zuſammen als wirkende Urſachen einer zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel zureichenden Geſinnung anzuſehen, ſie aber auch nicht blos von einander zu unterſcheiden, ſondern einander wohl gar entgegen zu ſetzen.

Die Ueberredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur (der Tugend) unterſcheiden, oder die letztern wohl gar in ſich hervorbringen zu können, iſt **Schwärmerey**; denn wir können weder einen überſinnlichen Gegenſtand in der Erfahrung irgend woran kennen, noch weniger auf ihn Einfluß haben, um ihn zu uns herabzuziehen, wenn gleich ſich im Gemüth bisweilen aufs Moraliſche hinwirkende Bewegungen ereignen, die man ſich nicht erklären kann, und von denen unſere Unwiſſenheit zu geſtehen genöthigt iſt: „der Wind wehet, wohin er will, aber du weißt nicht, woher er kömmt u. ſ. w.“ Himmliſche Einflüſſe in ſich **wahrnehmen** zu wollen, iſt eine Art Wahnſinn, in welchem wohl gar auch Methode ſeyn kann, (weil ſich jene vermeinte innere Offenbarungen doch immer an moraliſche, mithin an Vernunftideen anſchlieſſen müſſen), der aber immer doch eine der Religion nachtheilige Selbſttäuſchung bleibt. Zu glauben, daß es Gnadenwirkungen geben könne, und vielleicht zu Ergänzung der Unvollkommenheit unſerer Tugendbeſtrebung auch geben müſſe, iſt alles, was wir davon ſagen können; übrigens

gens ſind wir unvermögend, etwas in Anſehung ihrer Kennzeichen zu beſtimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung derſelben etwas zu thun.

Der Wahn durch religiöſe Handlungen des Cultus etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, iſt der religiöſe **Aberglaube**; ſo wie der Wahn dieſes durch Beſtrebung zu einem vermeyntlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöſe **Schwärmerey**. — Es iſt abergläubiſcher Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Menſch thun kann, ohne daß er eben ein guter Menſch ſeyn darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen (z. B. durch Bekenntniß ſtatutariſcher Glaubensſätze, durch Beobachtung kirchlicher Obſervanz und Zucht u. d. g.) Er wird aber darum abergläubiſch genannt, weil er ſich bloße Naturmittel (nicht moraliſche) wählt, die zu dem, was nicht Natur iſt, (d. i. dem ſittlich Guten), für ſich ſchlechterdings nichts wirken können. — Ein Wahn aber heißt ſchwärmeriſch, wo ſogar das eingebildete Mittel, als überſinnlich, nicht in dem Vermögen des Menſchen iſt, ohne noch auf die Unerreichbarkeit des dadurch beabſichtigten überſinnlichen Zwecks zu ſehen; denn dieſes Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchſten Weſens und die Unterſcheidung deſſelben von jedem andern, ſelbſt dem moraliſchen Gefühl, wäre eine Empfänglichkeit einer Anſchauung, für die in der menſchlichen Natur kein Sinn iſt. — Der abergläubiſche Wahn, weil er ein an ſich für manches Subjekt taugliches und dieſem zugleich mögliches Mittel, wenigſtens den Hinderniſſen einer Gott wohlgefälligen Geſinnung entgegen zu wirken, enthält, iſt doch mit der Vernunft ſofern verwandt, und nur zufälliger Weiſe dadurch, daß er das, was blos Mittel ſeyn kann, zum unmittelbar Gott wohlgefälligen Gegenſtande macht, verwerflich; dagegen iſt der ſchwärmeriſche Religionswahn der moraliſche Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundſätze gegründet werden muß, ſtatt finden kann.

Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundſatz eines Kirchenglaubens iſt alſo: daß dieſer neben den ſtatutariſchen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in ſich enthalten müſſe, die Religion des guten Lebenswandels, als das eigentliche Ziel, um jener dereinſt gar entbehren zu können, herbeyzuführen.

§. 3.

Vom Pfaffenthum als einem Regiment im Afterdienſt des guten Princips.

Die Verehrung mächtiger unſichtbarer Weſen, welche dem hülfloſen Menſchen durch die natürliche auf dem Bewußtſeyn ſeines Unvermögens gegründete Furcht abgenöthigt wurde, fieng nicht ſogleich mit einer Religion

ligion, ſondern von einem knechtiſchen Gottes- (oder Götzen-) Dienſte an, welcher, wenn er eine gewiſſe öffentlichgeſetzliche Form bekommen hatte, ein Tempeldienſt, und nur, nachdem mit dieſen Geſetzen allmählich die moraliſche Bildung der Menſchen verbunden worden, ein Kirchendienſt wurde: denen beyden ein Geſchichtsglaube zum Grunde liegt, bis man endlich, dieſen blos für proviſoriſch, und in ihm die ſymboliſche Darſtellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens, zu ſehen angefangen hat.

Von einem tunguſiſchen Schaman, bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäiſchen Prälaten, oder (wollen wir ſtatt der Häupter und Anführer nur auf die Glaubensanhänger nach ihrer eigenen Vorſtellungsart ſehen), zwiſchen dem ganz ſinnlichen Mogulitzen, der die Tatze von einem Bärenfell ſich des Morgens auf ſein Haupt legt, mit dem kurzen Gebet: „Schlag mich nicht todt!“ bis zum ſublimirten Puritaner und Independenten in Konnecticut iſt zwar ein mächtiger Abſtand in der Manier, aber nicht im Princip zu glauben; denn, was dieſes betrift, ſo gehören ſie insgeſammt zu einer und derſelben Klaſſe, derer nämlich, die in dem, was an ſich keinen beſſern Menſchen ausmacht, (im Glauben gewiſſer ſtatutariſcher Sätze, oder Begehen gewiſſer willkührlicher Obſervanzen) ihren Gottesdienſt ſetzen. Diejenige allein, die ihn lediglich in der Geſinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeynt ſind, unterſcheiden ſich von jenen durch den Ueberſchritt zu einem ganz andern und über das erſte weit erhabenen Princip, demjenigen nämlich, wodurch ſie ſich zu einer (unſichtbaren) Kirche bekennen, die alle Wohldenkende in ſich befaßt, und, ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach, allein die wahre allgemeine ſeyn kann.

Die unſichtbare Macht, welche über das Schickſal der Menſchen gebietet, zu ihrem Vortheil zu lenken, iſt eine Abſicht, die ſie alle haben; nur wie das anzufangen ſey, darüber denken ſie verſchieden. Wenn ſie jene Macht für ein verſtändiges Weſen halten, und ihr alſo einen Willen beylegen, von dem ſie ihr Loos erwarten, ſo kann ihr Beſtreben nur in der Auswahl der Art beſtehen, wie ſie, als ſeinem Willen unterworfene Weſen, durch ihr Thun und Laſſen ihm gefällig werden können. Wenn ſie es als moraliſches Weſen denken, ſo überzeugen ſie ſich leicht durch ihre eigene Vernunft, daß die Bedingung, ſein Wohlgefallen zu erwerben, ihr moraliſch guter Lebenswandel, vornämlich die reine Geſinnung, als das ſubjective Princip deſſelben, ſeyn müſſe. Aber das höchſte Weſen kann doch auch vielleicht noch überdem auf eine Art gedient ſeyn wollen, die uns durch bloße Vernunft nicht bekannt werden kann, nämlich durch Handlungen, denen für ſich ſelbſt wir zwar nichts Moraliſches anſehen, die aber doch entweder als von ihm geboten, oder auch nur, um unſere Unterwürfigkeit gegen ihn überhaupt zu bezeugen, willkürlich von uns unternommen werden; in welchen beyden Verfahrungsarten, wenn ſie ein Ganzes ſyſtematiſch geordneter Beſchäftigungen ausmachen, ſie alſo überhaupt einen Dienſt Gottes ſetzen. — Wenn nun beyde verbunden ſeyn ſollen, ſo wird entweder jede als unmittelbar, oder eine von beyden nur als Mittel zu der andern, als dem eigentlichen Dienſte Gottes, für die Art angenommen werden müſſen, Gott wohl zu gefallen. Daß der moraliſche Dienſt Gottes (officium liberum) ihm unmittelbar gefalle, leuchtet von ſelbſt ein. Er kann aber nicht für die oberſte Bedingung alles Wohlgefallens am Menſchen anerkannt werden, (welches auch ſchon im Begriff der Moralität liegt), wenn der Lohndienſt (officium mercenarium) auch als für ſich allein Gott wohlgefällig betrachtet werden könnte; denn alsdenn würde Niemand wiſſen können, welcher Dienſt in einem vorkommenden Falle vorzüglicher wäre, um das Urtheil über ſeine Pflicht darnach einzurichten, oder wie ſie ſich einander ergänzten. Alſo werden Handlungen, die an ſich keinen moraliſchen Werth haben, nur ſo fern ſie Mittel zur Beförderung deſſen, was an Handlungen unmittelbar gut iſt, (zur Moralität) dienen, d. i. um des moraliſchen Dienſtes Gottes willen, als ihm wohlgefällig angenommen werden müſſen.

Der Menſch nun, welcher Handlungen, die für ſich ſelbſt nichts Gott wohlgefälliges (moraliſches) ent-

halten,

halten, doch als Mittel braucht, das göttliche unmittelbare Wohlgefallen an ihm und hiemit die Erfüllung ſeiner Wünſche zu erwerben, ſteht in dem Wahn einer Kunſt durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwege zu bringen; dergleichen Verſuche man das Zaubern zu nennen pflegt, welches Wort wir aber, (da es den Nebenbegriff einer Gemeinſchaft mit dem böſen Princip bey ſich führt, dagegen jene Verſuche doch auch als übrigens in guter moraliſcher Abſicht aus Mißverſtande unternommen gedacht werden können), gegen das ſonſt bekannte Wort des Fetiſchmachens austauſchen wollen. Eine übernatürliche Wirkung aber eines Menſchen würde diejenige ſeyn, die nur dadurch in ſeinen Gedanken möglich iſt, daß er vermeyntlich auf Gott wirkt, und ſich deſſelben als Mittels bedient, um eine Wirkung in der Welt hervorzubringen, dazu ſeine Kräfte, ja nicht einmal ſeine Einſicht, ob ſie auch Gott wohlgefällig ſeyn möchte, für ſich nicht zulangen; welches ſchon in ſeinem Begriffe eine Ungereimtheit enthält.

Wenn der Menſch aber, außerdem, daß er durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenſtande des göttlichen Wohlgefallens macht, (durch die thätige Geſinnung eines guten Lebenswandels), ſich noch überdem vermittelſt gewiſſer Förmlichkeiten der Ergänzung ſeines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beyſtand würdig zu machen ſucht, und in dieſer Abſicht Obſervanzen, die zwar keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung jener moraliſchen Geſinnung, als Mittel dienen, ſich für die Erreichung des Objects ſeiner guten moraliſchen Wünſche blos empfänglich zu machen meynt, ſo rechnet er zwar, zur Ergänzung ſeines natürlichen Unvermögens, auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht als auf etwas vom Menſchen (durch Einfluß auf den göttlichen Willen) gewirktes, ſondern Empfangenes, was er hoffen, aber nicht hervorbringen kann. — Wenn ihm aber Handlungen, die an ſich, ſo viel wir einſehen, nichts moraliſches Gott wohlgefälliges enthalten, gleichwohl ſeiner Meynung nach zu einem Mittel, ja zur Bedingung dienen ſollen, die Erhaltung ſeiner Wünſche unmittelbar von Gott zu erwarten: ſo muß er in dem Wahne ſtehen, daß, ob er gleich für dieſes Uebernatürliche weder ein phyſiſches Vermögen, noch eine moraliſche Empfänglichkeit hat, er es doch durch natürliche, an ſich aber mit der Moralität gar nicht verwandte Handlungen (welche auszuüben es keiner Gott wohlgefälligen Geſinnung bedarf, die der ärgſte Menſch alſo eben ſowohl, als der beſte, ausüben kann), durch Formeln der Anrufung, durch Bekenntniſſe eines Lohnglaubens, durch kirchliche Obſervanzen u. d. g. bewirken, und ſo den Beyſtand der Gottheit gleichſam herbeyzaubern könne; denn es iſt zwiſchen blos phyſiſchen Mitteln und einer moraliſch wirkenden Urſache gar keine Verknüpfung nach irgend einem Geſetze, welches

ſich

ſich die Vernunft denken kann, nach welchem die letztere durch die erſtere zu gewiſſen Wirkungen als beſtimmbar vorgeſtellt werden könnte.

Wer alſo die Beobachtung ſtatutariſcher einer Offenbarung bedürfenden Geſetze als zur Religion nothwendig, und zwar nicht blos als Mittel für die moraliſche Geſinnung, ſondern als die objective Bedingung, Gott dadurch unmittelbar wohlgefällig zu werden, voranſchickt, und dieſem Geſchichtsglauben die Beſtrebung zum guten Lebenswandel nachſetzt, (anſtatt daß die erſtere als etwas, was nur **bedingterweiſe** Gott wohlgefällig ſeyn kann, ſich nach dem letzteren, was ihm allein **ſchlechthin** wohlgefällt, richten muß), der verwandelt den Dienſt Gottes in ein bloßes **Fetiſchmachen**, und übt einen Afterdienſt aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. So viel liegt, wenn man zwey gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man ſie verbindet! — In dieſer Unterſcheidung aber beſteht die wahre **Aufklärung**; der Dienſt Gottes wird dadurch allererſt ein freyer, mithin moraliſcher Dienſt. Wenn man aber davon abgeht, ſo wird, ſtatt der Freyheit der Kinder Gottes, dem Menſchen vielmehr das Joch eines Geſetzes (des ſtatutariſchen) auferlegt, welches dadurch, daß es als unbedingte Nöthigung etwas zu glauben, was nur hiſtoriſch erkannt werden, und darum nicht für jedermann überzeugend ſeyn kann, ein für gewiſſenhafte Men-

Menſchen noch weit ſchwereres Joch iſt *), als der ganze Kram frommer auferlegter Obſervanzen immer ſeyn mag, bey denen es genug iſt, daß man ſie begeht, um mit einem eingerichteten kirchlichen gemeinen Weſen zuſammen zu paſſen, ohne daß jemand innerlich oder äußerlich das Bekenntniß ſeines Glaubens ablegen darf; daß er es für eine **von Gott geſtiftete** Anordnung halte: denn durch dieſes wird eigentlich das Gewiſſen beläſtigt.

Das **Pfaffenthum** iſt alſo die Verfaſſung einer Kirche, ſofern in ihr ein **Fetiſchdienſt** regiert, welches

---

*) „Dasjenige Joch iſt ſanft, und die Laſt iſt leicht,“ wo die Pflicht, die jedermann obliegt, als von ihm ſelbſt und durch ſeine eigene Vernunft ihm auferlegt, betrachtet werden kann; das er daher ſo fern freywillig auf ſich nimmt. Von dieſer Art ſind aber nur die moraliſchen Geſetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche ſagen konnte: „meine Gebote ſind nicht ſchwer“ Dieſer Ausdruck will nur ſo viel ſagen: ſie ſind nicht beſchwerlich, weil ein jeder die Nothwendigkeit ihrer Befolgung von ſelbſt einſieht, mithin ihm dadurch nichts aufgedrungen wird, dahingegen despotiſch gebietende, obzwar zu unſerm Beſten (doch nicht durch unſere Vernunft) uns auferlegte Anordnungen, davon wir keinen Nutzen ſehen können, gleichſam Vexationen (Plackereyen) ſind, denen man ſich nur gezwungen unterwirft. An ſich ſind aber die Handlungen, in der Reinigkeit ihrer Quelle betrachtet, die durch jene moraliſche Geſetze geboten werden, gerade die, welche dem Menſchen am ſchwerſten fallen, und wofür er gerne die beſchwerlichſte fromme Plackereyen übernehmen möchte, wenn es möglich wäre, dieſe ſtatt jener in Zahlung zu bringen.

ches allemal da anzutreffen iſt, wo nicht Principien der Sittlichkeit, ſondern ſtatutariſche Gebote, Glaubensregeln und Obſervanzen die Grundlage und das Weſentliche deſſelben ausmachen. Nun giebt es zwar manche Kirchenformen, in denen das Fetiſchmachen ſo mannichfaltig und ſo mechaniſch iſt, daß es beynahe alle Moralität mithin auch Religion zu verdrängen, und ihre Stelle vertreten zu ſollen, ſcheint, und ſo ans Heidenthum ſehr nahe angränzt; allein auf das mehr oder weniger kömmt es hier nicht eben an, wo der Werth oder Unwerth auf der Beſchaffenheit des zu oberſt verbindenden Princips beruht. Wenn dieſes die gehorſame Unterwerfung unter eine Satzung, als Frohndienſt, nicht aber die freye Huldigung auferlegt, die dem moraliſchen Geſetze zuoberſt geleiſtet werden ſoll; ſo mögen der auferlegten Obſervanzen noch ſo wenig ſeyn; genug, wenn ſie für unbedingt nothwendig erklärt werden, ſo iſt das immer ein Fetiſchglauben, durch den die Menge regiert, und durch den Gehorſam unter eine Kirche (nicht der Religion) ihrer moraliſchen Freyheit beraubt wird. Die Verfaſſung derſelben (Hierarchie) mag monarchiſch, oder ariſtokratiſch, oder demokratiſch ſeyn: das betrift nur die Organiſation; die Conſtitution derſelben iſt und bleibt doch unter allen dieſen Formen immer despotiſch. Wo Statute des Glaubens zum Conſtitutionalgeſetz gezählt werden, da herrſcht ein Clerus, der der Vernunft, und ſelbſt zuletzt der Schriftgelehrſamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autoriſirter Bewahrer und Ausleger des Willens des unſichtbaren Geſetzgebers die Glaubensvorſchrift ausſchließlich zu verwalten, die Autorität hat, und alſo mit dieſer Gewalt verſehen, nicht überzeugen, ſondern nur befehlen darf. — Weil nun, außer dieſem Clerus alles übrige Laye iſt, (das Oberhaupt des politiſchen gemeinen Weſens nicht ausgenommen): ſo beherrſcht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, ſondern durch Einfluß auf die Gemüther, überdem auch durch Vorſpiegelung des Nutzens, den dieſer vorgeblich aus einem unbedingten Gehorſam ſoll ziehen können, zu dem eine geiſtige Diſciplin ſelbſt das Denken des Volks gewöhnt hat; wobey aber unvermerkt die Gewöhnung an Heucheley die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, ſie zum Scheindienſt auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt, und wie alle fehlerhaft genommene Principien, gerade das Gegentheil von dem hervorbringt, was beabſichtigt war.

* * *

Das alles iſt aber die unvermeidliche Folge von der beym erſten Anblick unbedenklich ſcheinenden Verſetzung der Principien des allein ſeligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankam, welchem von beyden man die erſte Stelle als oberſte Bedingung (der das andre untergeordnet iſt), einräumen ſollte. Es iſt billig, es iſt vernünf-

tig,

lig, anzunehmen, daß nicht blos „Weiſe nach dem Fleiſch“ Gelehrte oder Vernünftler zu dieſer Aufklärung in Anſehung ihres wahren Heils berufen ſeyn werden; — denn dieſes Glaubens ſoll das ganze menſchliche Geſchlecht fähig ſeyn — ſondern „was thöricht iſt vor der Welt;“ ſelbſt der Unwiſſende oder an Begriffen Eingeſchränkteſte muß auf eine ſolche Belehrung und innere Ueberzeugung Anſpruch machen können. Nun ſcheint zwar ein Geſchichtsglaube, vornämlich, wenn die Begriffe, deren er bedarf, um die Nachrichten zu faſſen, ganz anthropologiſch und der Sinnlichkeit ſehr anpaſſend ſind, gerade von dieſer Art zu ſeyn. Denn was iſt leichter, als eine ſolche ſinnlich gemachte und einfältige Erzählung aufzufaſſen und einander mitzutheilen, oder von Geheimniſſen die Worte nachzuſprechen, mit denen es gar nicht nöthig iſt, einen Sinn zu verbinden; wie leicht findet dergleichen, vornämlich bey einem großen verheiſſenen Intereſſe, allgemeinen Eingang, und wie tief wurzelt ein Glaube an die Wahrheit einer ſolchen Erzählung, die ſich überdem auf eine von langer Zeit her für authentiſch anerkannte Urkunde gründet, und ſo iſt ein ſolcher Glaube freilich auch den gemeinſten menſchlichen Fähigkeiten angemeſſen. Allein, obzwar die Kundmachung einer ſolchen Begebenheit ſowohl, als auch der Glaube an darauf gegründete Verhaltungsregeln nicht gerade oder vorzüglich für Gelehrte oder Weltweiſe gegeben ſeyn darf: ſo ſind dieſe doch auch davon nicht ausgeſchloſſen, und da finden ſich nun ſo viel Bedenklichkeiten, theils in Anſehung ihrer Wahrheit, theils in Anſehung des Sinnes, darin ihr Vortrag genommen werden ſoll, daß einen ſolchen Glauben, der ſo vielen (ſelbſt aufrichtig gemeynten) Streitigkeiten unterworfen iſt, für die oberſte Bedingung eines allgemeinen und allein ſeligmachenden Glaubens anzunehmen, das Widerſinniſchſte iſt, was man denken kann. — Nun giebt es aber ein praktiſches Erkenntniß, das, ob es gleich lediglich auf Vernunft beruht, und keiner Geſchichtslehre bedarf, doch jedem, auch dem einfältigſten Menſchen, ſo nahe liegt, als ob es ihm buchſtäblich ins Herz geſchrieben wäre: ein Geſetz, was man nur nennen darf, um ſich über ſein Anſehen mit jedem ſofort einzuverſtehen, und welches in jedermans Bewußtſeyn **unbedingte** Verbindlichkeit bey ſich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr iſt, dieſe Erkenntniß führt, entweder ſchon für ſich allein auf den Glauben an Gott, oder beſtimmt wenigſtens allein ſeinen Begriff als den eines moraliſchen Geſetzgebers, mithin leitet es zu einem reinen Religionsglauben, der jedem Menſchen nicht allein begreiflich, ſondern auch im höchſten Grade ehrwürdig iſt; ja er führt dahin ſo natürlich, daß, wenn man den Verſuch machen will, man finden wird, daß er jedem Menſchen, ohne ihm etwas davon gelehrt zu haben, ganz und gar abgefragt werden kann. Es iſt alſo nicht allein klüglich gehandelt, von dieſem anzufangen, und den Geſchichtsglauben, der damit harmonirt, auf

auf

auf ihn folgen zu laſſen, ſondern es iſt auch Pflicht, ihn zur oberſten Bedingung zu machen, unter der wir allein hoffen können, des Heils theilhaftig zu werden, was uns ein Geſchichtsglaube immer verheißen mag, und zwar dergeſtalt, daß wir dieſen nur nach der Auslegung, welche der reine Religionsglaube ihm giebt, für allgemein verbindlich können, oder dürfen, gelten laſſen, (weil dieſer allgemein gültige Lehre enthält), indeſſen, daß der Moraliſchgläubige doch auch für den Geſchichtsglauben offen iſt, ſofern er ihn zur Belebung ſeiner reinen Religionsgeſinnung zuträglich findet, welcher Glaube auf dieſe Art allein einen reinen moraliſchen Werth hat, weil er frey und durch keine Bedrohung (wobey er nie aufrichtig ſeyn kann), abgedrungen iſt.

Sofern nun aber auch der Dienſt Gottes in einer Kirche auf die reine moraliſche Verehrung deſſelben, nach den der Menſchheit überhaupt vorgeſchriebenen Geſetzen, vorzüglich gerichtet iſt, ſo kann man doch noch fragen: ob in dieſer immer nur Gottſeligkeits- oder auch reine Tugendlehre, jede beſonders, den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen ſolle. Die erſte Benennung, nämlich Gottſeligkeitslehre, drückt vielleicht die Bedeutung des Worts religio (wie es jetziger Zeit verſtanden wird), im objectiven Sinn am beſten aus.

Gottſeligkeit enthält zwey Beſtimmungen der moraliſchen Geſinnung im Verhältniſſe auf Gott; **Furcht** Gottes iſt dieſe Geſinnung in Befolgung ſeiner Gebote aus **ſchuldiger** (Unterthans-) Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Geſetz; **Liebe** aber aus eigener **freyer Wahl**, und aus Wohlgefallen am Geſetze (aus Kindespflicht). Beyde enthalten alſo, noch über die Moralität, den Begriff von einem mit Eigenſchaften, die das durch dieſe beabſichtigte, aber über unſer Vermögen hinausgehende höchſte Gut zu vollenden erforderlich ſind, verſehenen überſinnlichen Weſen, von deſſen Natur der Begriff, wenn wir über das moraliſche Verhältniß der Idee deſſelben zu uns hinausgehen, immer in Gefahr ſteht, von uns anthropomorphiſtiſch und dadurch oft unſeren ſittlichen Grundſätzen gerade zum Nachtheil gedacht zu werden, von dem alſo die Idee in der ſpeculativen Vernunft für ſich ſelbſt nicht beſtehen kann, ſondern ſogar ihren Urſprung, noch mehr aber ihre Kraft gänzlich auf der Beziehung zu unſerer auf ſich ſelbſt beruhenden Pflichtbeſtimmung gründet. Was iſt nun natürlicher in der erſten Jugendunterweiſung und ſelbſt in dem Kanzelvortrage: die Tugendlehre vor der Gottſeligkeitslehre, oder dieſe vor jener (wohl gar ohne derſelben zu erwähnen) vorzutragen? Beyde ſtehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander. Dies iſt aber nicht anders möglich, als, da ſie nicht **einerley** ſind, eine müßte als Zweck, die andere blos als Mittel gedacht und vorgetragen werden. Die Tugendlehre aber beſteht durch ſich ſelbſt, (ſelbſt ohne den Begriff von Gott), die Gottſeligkeitslehre enthält den Begriff von einem Gegenſtande, den wir uns in Beziehung auf unſere Moralität, als ergänzende Urſache unſeres Unvermögens in Anſehung des moraliſchen Endzwecks vorſtellen. Die Gottſeligkeitslehre kann alſo nicht für ſich den Endzweck der ſittlichen Beſtrebung ausmachen, ſondern nur zum Mittel dienen, das, was an ſich einen beſſeren Menſchen ausmacht, die Tugendgeſinnung zu ſtärken; dadurch, daß ſie ihr, (als einer Beſtrebung zum Guten, ſelbſt zur Heiligkeit) die Erwartung des Endzwecks, dazu jene unvermögend iſt, verheißt und ſichert. Der Tugendbegriff iſt dagegen aus der Seele des Menſchen genommen. Er hat ihn ſchon ganz, obzwar unentwickelt, in ſich, und darf nicht, wie der Religionsbegriff, durch Schlüſſe herausvernünftelt werden. In ſeiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewußtſeyns eines ſonſt von uns nie gemuthmaßten Vermögens, über die größten Hinderniſſe in uns Meiſter werden zu können, in der Würde der Menſchheit, die der Menſch an ſeiner eignen Perſon und ihrer Beſtimmung verehren muß, nach der er ſtrebt, um ſie zu erreichen, liegt etwas ſo Seelenerhebendes, und zur Gottheit ſelbſt, die nur durch ihre Heiligkeit und als Geſetzgeber für die Tugend anbetungswürdig iſt, hinleitendes, daß der Menſch ſelbſt, wenn er noch weit davon entfernt iſt, dieſem Begriffe die Kraft des Einfluſſes auf ſeine Maximen zu geben, dennoch nicht ungern damit unterhalten wird, weil er ſich ſelbſt durch dieſe Idee ſchon in gewiſſem Grade veredelt fühlt, indeſſen daß der Begriff von einem, dieſe Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrſcher, noch in großer Ferne von ihm liegt, und wenn er davon anfinge, ſeinen Muth (der das Weſen der Tugend mit ausmacht), niederſchlagen, die Gottſeligkeit aber in ſchmeichelnde, knechtiſche Unterwerfung unter eine despotiſch gebietende Macht zu verwandeln, in Gefahr bringen würde. Dieſer Muth auf eigenen Füßen zu ſtehen wird nun ſelbſt durch die darauf folgende Verſöhnungslehre geſtärkt, indem ſie, was nicht zu ändern iſt, als abgethan vorſtellt, und nun den Pfad zu einem neuen Lebenswandel für uns eröffnet, anſtatt daß, wenn dieſe Lehre den Anfang macht, die leere Beſtrebung, das Geſchehene ungeſchehen zu machen (die Expiation), die Furcht wegen der Zueignung derſelben, die Vorſtellung unſeres gänzlichen Unvermögens zum Guten und die Aengſtlichkeit wegen des Rückfalls ins Böſe dem Menſchen den Muth benehmen *), und ihn in ei-

nen

---

*) Die verſchiedenen Glaubensarten der Völker geben ihnen nach und nach auch wohl einen, im bürgerlichen Verhältniß äußerlich auszeichnenden, Charakter, der ihnen nachher, gleich als ob er Temperamentseigenſchaft im Ganzen wäre, beygelegt wird. So zog ſich der Judaism, ſeiner erſten Einrichtung nach, da ein Volk ſich, durch alle erdenkliche, zum Theil peinliche Obſervanzen, von allen an-

dern

nen ächzenden moraliſchpaſſiven Zuſtand, der nichts Großes und Gutes unternimmt, ſondern alles vom Wünſchen erwartet, verſetzen muß. — Es kommt in dem, was die moraliſche Geſinnung betrifft, alles auf den oberſten Begriff an, dem man ſeine Pflichten unterordnet. Wenn die Verehrung Gottes das Erſte iſt, der man alſo die Tugend unterordnet, ſo iſt

dieſer

---

dern Völkern abſondern, und aller Vermiſchung mit ihnen vorbeugen ſollte, den Vorwurf des Menſchenhaſſes zu. Der Muhammedanism unterſcheidet ſich durch Stolz, weil er, ſtatt der Wunder, an den Siegen und der Unterjochung vieler Völker die Beſtätigung ſeines Glaubens findet, und ſeine Andachtsgebräuche alle von der muthigen Art ſind. Der heidniſche Glaube giebt ſeinen Anhängern den Charakter der Kleinmüthigkeit aus Urſachen, die denen des nächſtvorhergehenden gerade entgegengeſetzt ſind. — Nun liegt es gewiß nicht an der innern Beſchaffenheit des chriſtlichen Glaubens, ſondern an der Art, wie er an die Gemüther gebracht wird, wenn ihm an denen, die es am herzlichſten mit ihm meynen, aber vom menſchlichen Verderben anhebend, und an aller Tugend verzweifelnd, ihr Religionsprincip allein in der Frömmigkeit (worunter der Grundſatz des leidenden Verhaltens in Anſehung der durch eine Kraft von oben zu erwartenden Gottſeligkeit verſtanden wird) ſetzen, ein jenem ähnlicher Vorwurf gemacht werden kann: weil ſie nie ein Zutrauen in ſich ſelbſt ſetzen, in beſtändiger Aengſtlichkeit ſich nach einem übernatürlichen Beyſtande umſehen, und ſelbſt in dieſer Kleinmüthigkeit (die nicht Demuth iſt), ein Gunſt erwerbendes Mittel zu beſitzen vermeynen, wovon der äußere Ausdruck (im Pietismus) knechtiſche Gemüthsart ankündigt.

dieſer Gegenſtand ein Idol, d. i. er wird als ein Weſen gedacht, dem wir nicht durch ſittliches Wohlverhalten in der Welt, ſondern durch Anbetung und Einſchmeichelung zu gefallen hoffen dürften; die Religion aber iſt alsdann Idololatrie. Gottſeligkeit iſt alſo nicht ein Surrogat der Tugend, um ſie zu entbehren, ſondern die Vollendung derſelben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unſerer guten Zwecke bekrönt werden zu können.

§. 4.

Vom Leitfaden des Gewiſſens in Glaubensſachen.

Es iſt hier nicht die Frage: wie das Gewiſſen geleitet werden ſolle? (denn das will keinen Leiter; es iſt genug eines zu haben), ſondern wie dieſes ſelbſt zum Leitfaden in den bedenklichſten moraliſchen Entſchlieſſungen dienen könne. —

Das Gewiſſen iſt ein Bewußtſeyn, das für ſich ſelbſt Pflicht iſt. Wie iſt es aber möglich, ſich ein ſolches zu denken; da das Bewußtſeyn aller unſerer Vorſtellungen nur in logiſcher Abſicht, mithin blos bedingter Weiſe, wenn wir unſere Vorſtellung klar machen wollen, nothwendig zu ſeyn ſcheint, mithin nicht unbedingt Pflicht ſeyn kann?

Es iſt ein moraliſcher Grundſatz, der keines Beweiſes bedarf: man ſoll **nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht ſey** (quod dubitas, ne feceris! *Plin.*) Das **Bewußtſeyn** alſo, daß eine Handlung, **die ich unternehmen will**, recht ſey, iſt unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht ſey, darüber urtheilt der Verſtand, nicht das Gewiſſen. Es iſt auch nicht ſchlechthin nothwendig, von allen möglichen Handlungen zu wiſſen, ob ſie recht oder unrecht ſind. Aber von der, die **ich** unternehmen will, muß ich nicht allein urtheilen, und meynen, ſondern auch **gewiß** ſeyn, daß ſie nicht unrecht ſey, und dieſe Forderung iſt ein Poſtulat des Gewiſſens, welchem der **Probabilismus**, d. i. der Grundſatz entgegengeſetzt iſt: daß die bloße Meynung, eine Handlung könne wohl recht ſeyn, ſchon hinreichend ſey, ſie zu unternehmen. — Man könnte das Gewiſſen auch ſo definiren: es iſt **die ſich ſelbſt richtende moraliſche Urtheilskraft**; nur würde dieſe Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar ſehr bedürfen. Das Gewiſſen richtet nicht die Handlungen als Caſus, die unter dem Geſetz ſtehen; denn das thut die Vernunft, ſo fern ſie ſubjectiv-praktiſch iſt, (daher die caſus conſcientiae und die Caſuiſtik, als eine Art von Dialektik des Gewiſſens): ſondern hier richtet die Vernunft ſich ſelbſt, ob ſie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutſamkeit (ob ſie recht oder unrecht ſind), übernommen habe, und ſtellt den Menſchen, wider oder für ſich ſelbſt, zum Zeugen auf, daß dieſes geſchehen, oder nicht geſchehen ſey.

Man nehme z. B. einen Ketzerrichter an, der an der Alleinigkeit ſeines ſtatutariſchen Glaubens, bis allenfalls zum Märtyrerthume, feſt hängt, und der einen des Unglaubens verklagten ſogenannten Ketzer (ſonſt guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihn zum Tode verurtheilt, man ſagen könne, er habe ſeinem (obzwar irrenden) Gewiſſen gemäß gerichtet, oder ob man ihm vielmehr ſchlechthin Gewiſſenloſigkeit Schuld geben könne, er mag geirret oder mit Bewußtſeyn unrecht gethan haben; weil man es ihm auf den Kopf zuſagen kann, daß er in einem ſolchen Falle nie ganz gewiß ſeyn könnte, er thue hierunter nicht vielleicht unrecht. Er war zwar vermuthlich des feſten Glaubens, daß ein übernatürlich-geoffenbarter göttlicher Wille (vielleicht nach dem Spruch: compellite intrare) es ihm erlaubt, wo nicht gar zur Pflicht macht, den vermeynten Unglauben zuſammt den Ungläubigen auszurotten. Aber war er denn wirklich von einer ſolchen geoffenbarten Lehre, und auch dieſem Sinne derſelben ſo ſehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menſchen umzubringen? daß einem Menſchen ſeines Religionsglaubens wegen, das Leben zu nehmen, unrecht ſey, iſt gewiß: wenn nicht etwa (um das Aeußerſte einzuräumen,

men,

men), ein göttlicher, außerordentlich ihm bekannt gewordener Wille es anders verordnet hat. Daß aber Gott dieſen fürchterlichen Willen jemals geäußert habe, beruht auf Geſchichtsdocumenten, und iſt nie apodiktiſch gewiß. Die Offenbarung iſt ihm doch nur durch Menſchen zugekommen, und von dieſen ausgelegt, und ſchiene ſie ihm auch von Gott ſelbſt gekommen zu ſeyn, (wie der an Abraham ergangene Befehl, ſeinen eigenen Sohn wie ein Schaaf zu ſchlachten), ſo iſt es wenigſtens doch möglich, daß hier ein Irrthum vorwalte. Alsdann aber würde er es auf die Gefahr wagen, etwas zu thun, was höchſt Unrecht ſeyn würde, und hierin eben handelt er gewiſſenlos. — So iſt es nun mit allem Geſchichts- und Erſcheinungsglauben bewandt: daß nämlich die Möglichkeit immer übrig bleibt, es ſey darin ein Irrthum anzutreffen, folglich iſt es gewiſſenlos, ihm bey der Möglichkeit, daß vielleicht dasjenige, was er fordert, erlaubt, oder unrecht ſey, d. i. auf die Gefahr der Verletzung einer an ſich gewiſſen Menſchenpflicht, Folge zu leiſten.

Noch mehr, eine Handlung, die ein ſolches poſitives (dafür gehaltenes) Offenbarungsgeſetz gebietet, ſey auch an ſich erlaubt, ſo fragt ſich, ob geiſtliche Obere oder Lehrer es, nach ihrer vermeynten Ueberzeugung dem Volke als Glaubensartikel (bey Verluſt ihres Standes) zu bekennen auferlegen dürfen? Da die Ueberzeugung keine andere als hiſtoriſche Beweisgründe für ſich hat, in dem Urtheile dieſes Volks aber, (wenn es ſich ſelbſt nur im mindeſten prüft), immer die abſolute Möglichkeit eines vielleicht damit, oder bey ihrer klaſſiſchen Auslegung vorgegangenen Irrthums übrig bleibt, ſo würde der Geiſtliche das Volk nöthigen, etwas, wenigſtens innerlich, für ſo wahr, als es einen Gott glaubt, d. i. gleichſam im Angeſichte Gottes, zu bekennen, was es, als ein ſolches, doch nicht gewiß weiß, z. B. die Einſetzung eines gewiſſen Tages zur periodiſchen öffentlichen Beförderung der Gottſeligkeit, als ein von Gott unmittelbar verordnetes Religionsſtück, anzuerkennen, oder ein Geheimniß, als von ihm feſtiglich geglaubt zu bekennen, was es nicht einmal verſteht. Sein geiſtlicher Oberer würde hiebey ſelbſt wider Gewiſſen verfahren, etwas, wovon er ſelbſt nie völlig überzeugt ſeyn kann, andern zum Glauben aufzudringen, und ſollte daher billig wohl bedenken, was er thut, weil er allen Mißbrauch aus einem ſolchen Frohnglauben verantworten muß. — Es kann alſo vielleicht Wahrheit im Geglaubten, aber doch zugleich Unwahrhaftigkeit im Glauben (oder deſſen ſelbſt blos innerem Bekenntniſſe) ſeyn, und dieſes iſt an ſich verdammlich.

Obzwar, wie oben angemerkt worden, Menſchen, die nur den mindeſten Anfang in der Freyheit zu denken gemacht haben *), da ſie vorher unter einem Sclas

---

*) Ich geſtehe, daß ich mich im Ausdruck, deſſen ſich auch

venjoche des Glaubens waren, (z. B. die Proteſtanten) ſich ſofort gleichſam für veredelt halten, je weniger ſie (poſitives und zur Prieſtervorſchrift gehöriges) zu glauben nöthig haben, ſo iſt es doch bey denen, die noch keinen Verſuch dieſer Art haben machen können, oder wollen, gerade umgekehrt; denn dieſer ihr Grund-

---

wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: Ein gewiſſes Volk, (was in der Bearbeitung einer geſetzlichen Freyheit begriffen iſt), iſt zur Freyheit nicht reif: die Leibeigenen eines Gutseigenthümers ſind zur Freyheit noch nicht reif: und ſo auch die Menſchen überhaupt ſind zur Glaubensfreyheit noch nicht reif. Nach einer ſolchen Vorausſetzung aber wird die Freyheit nie eintreten; denn man kann zu dieſer nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freyheit geſetzt worden iſt (man muß frey ſeyn, um ſich ſeiner Kräfte in der Freyheit zweckmäßig bedienen zu können). Die erſten Verſuche werden freylich roh, gemeiniglich auch mit einem beſchwerlicheren und gefährlicheren Zuſtande verbunden ſeyn, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorſorge anderer ſtand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Verſuche (welche machen zu dürfen, man frey ſeyn muß). Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumſtände genöthigt, die Entſchlagung von dieſen drey Feſſeln noch weit, ſehr weit aufſchieben. Aber es zum Grundſatze machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen ſind, überhaupt die Freyheit nicht tauge, und man berechtigt ſey, ſie jederzeit davon zu entfernen, iſt ein Eingriff in die Regalien der Gottheit ſelbſt, der den Menſchen zur Freyheit ſchuf. Bequemer iſt es freylich im Staat, Hauſe und Kirche zu herrſchen, wenn man einen ſolchen Grundſatz durchzuſetzen vermag. Aber auch gerechter?

ſatz iſt: es iſt rathſam, lieber zu viel, als zu wenig zu glauben. Denn, was man mehr thut, als man ſchuldig iſt, ſchade wenigſtens nicht, könne aber doch vielleicht wohl gar helfen. — Auf dieſen Wahn, der die Unredlichkeit in Religionsbekenntniſſen zum Grundſatze macht, (wozu man ſich deſto leichter entſchließt, weil die Religion jeden Fehler, folglich auch den der Unredlichkeit wieder gut macht), gründet ſich die ſogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubensſachen (argumentum a tuto): Iſt das wahr, was ich von Gott bekenne, ſo habe ichs getroffen; iſt es nicht wahr, übrigens auch nichts an ſich unerlaubtes; ſo habe ich blos überflüßig geglaubt, was nicht nöthig, mir nur etwa eine Beſchwerde, die doch kein Verbrechen iſt, aufgeladen. Die Gefahr aus der Unredlichkeit ſeines Vorgebens, die Verletzung des Gewiſſens, etwas ſelbſt vor Gott für gewiß auszugeben, wovon er ſich doch bewußt iſt, daß es nicht von der Beſchaffenheit ſey, es mit unbedingtem Zutrauen zu betheuern, dieſes alles hält der Heuchler für nichts. — Die ächte mit der Religion allein vereinbarte Sicherheitsmaxime iſt gerade die umgekehrte. Was, als Mittel, oder als Bedingung der Seligkeit, mir nicht durch meine eigene Vernunft, ſondern nur durch Offenbarung bekannt, und vermittelſt eines Geſchichtsglaubens allein in meine Bekenntniſſe aufgenommen werden kann, übrigens aber den reinen moraliſchen Grundſätzen nicht widerſpricht, kann ich zwar nicht für gewiß glauben und betheuern,

aber

aber auch eben ſo wenig als gewiß falſch abweiſen. Gleichwohl, ohne etwas hierüber zu beſtimmen, rechne ich darauf, daß, was darin Heilbringendes enthalten ſeyn mag, mir, ſofern ich mich durch den Mangel der moraliſchen Geſinnung in einem guten Lebenswandel deſſen nicht unwürdig mache, zu gut kommen werde. In dieſer Maxime iſt wahrhafte moraliſche Sicherheit, nämlich vor dem Gewiſſen, (und mehr kann von einem Menſchen nicht verlangt werden), dagegen iſt die höchſte Gefahr und Unſicherheit bey dem vermeynten Klugheitsmittel, die nachtheiligen Folgen, die mir aus dem Nichtbekennen entſpringen dürften, liſtiger Weiſe zu umgehen, und dadurch, daß man es mit beyden Partheyen hält, es mit beyden zu verderben. —

Wenn ſich der Verfaſſer eines Symbols, wenn ſich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Menſch, ſofern er innerlich ſich ſelbſt die Ueberzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen geſtehen ſoll, fragte: getraueſt du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf alles, was dir werth und heilig iſt, dieſer Sätze Wahrheit zu betheuren? ſo müßte ich von der menſchlichen (des Guten doch wenigſtens nicht ganz unfähigen) Natur einen ſehr nachtheiligen Begriff haben, um nicht vorauszuſehen, daß auch der kühnſte Glaubenslehrer hiebey zittern müßte. Wenn das aber ſo iſt, wie reimt es ſich mit der Gewiſſenhaftigkeit zuſammen, gleichwohl auf eine ſolche Glaubenserklärung, die keine Einſchränkung zuläßt, zu bringen, und die Vermeſſenheit ſolcher Betheurungen ſogar ſelbſt für Pflicht und gottesdienſtlich auszugeben, dadurch aber die Freyheit der Menſchen, die zu allem was moraliſch iſt, (dergleichen die Annahme einer Religion), durchaus erfordert wird, gänzlich zu Boden zu ſchlagen, und nicht einmal dem guten Willen Platz einzuräumen, der da ſagt: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!“

Allgemeine Anmerkung.

Was Gutes der Menſch nach Freyheitsgeſetzen für ſich ſelbſt thun kann, in Vergleichung mit dem Vermögen, welches ihm nur durch übernatürliche Beyhülfe möglich iſt, kann man Natur, zum Unterſchied von der Gnade, nennen. Nicht als ob wir durch den erſteren Ausdruck eine phyſiſche, von der Freyheit unterſchiedene Beſchaffenheit verſtänden, ſondern blos, weil wir für dieſes Vermögen wenigſtens die Geſetze (der Tugend) erkennen, und die Vernunft alſo davon, als einem Analogon der Natur, einen für ſie ſichtbaren und faßlichen Leitfaden hat; dagegen, ob, wenn und was, oder wie viel die Gnade in uns wirken werde, uns gänzlich verborgen bleibt, und die Vernunft hierüber, ſo wie beym Uebernatürlichen überhaupt, (dazu die Moralität als Heiligkeit gehört), von aller Kenntniß der Geſetze, wornach es geſchehen mag, verlaſſen iſt.

Der Begriff eines übernatürlichen Beytritts zu unſerm moraliſchen, obzwar mangelhaften, Vermögen und ſelbſt

zu

zu unſerer nicht völlig gereinigten, wenigſtens ſchwachen Geſinnung, aller unſerer Pflicht ein Genüge zu thun, iſt transſcendent und eine bloße Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung verſichern kann. — Aber ſelbſt als Idee in blos praktiſcher Abſicht ſie anzunehmen, iſt ſie ſehr gewagt und mit der Vernunft ſchwerlich vereinbar; weil, was uns als ſittliches gutes Verhalten, zugerechnet werden ſoll, nicht durch fremden Einfluß, ſondern den beſtmöglichen Gebrauch unſerer eigenen Kräfte geſchehen müßte. Allein die Unmöglichkeit davon (daß beydes neben einander ſtatt finde), läßt ſich doch eben auch nicht beweiſen, weil die Freyheit ſelbſt, obgleich ſie nichts Uebernatürliches in ihrem Begriffe enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns eben ſo unbegreiflich bleibt, als das Uebernatürliche, welches man zum Erſatz der ſelbſtthätigen, aber mangelhaften Beſtimmung derſelben annehmen möchte.

Da wir aber von der Freyheit doch wenigſtens die Geſetze, nach welchen ſie beſtimmt werden ſoll, (die moraliſchen) kennen, von einem übernatürlichen Beyſtande aber, ob eine gewiſſe in uns wahrgenommene moraliſche Stärke wirklich daher rühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen ſie zu erwarten ſey, nicht das Mindeſte erkennen können, ſo werden wir außer der allgemeinen Vorausſetzung, daß, was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde, wenn wir jene (d. i. unſere eigenen Kräfte) nur nach Möglichkeit benutzt haben, von dieſer Idee weiter gar keinen Gebrauch machen können: weder wie wir (noch über die ſtetige Beſtrebung zum guten Lebenswandel) ihre Mitwirkung auf uns ziehen, noch wie wir beſtimmen könnten, in welchen Fällen wir uns ihrer zu gewärtigen haben. — Dieſe Idee iſt gänzlich überſchwenglich, und es iſt überdem heilſam, ſich von ihr, als einem Heiligthum, in ehrerbietiger Entfernung zu halten, damit wir nicht in dem Wahne ſelbſt Wunder zu thun oder Wunder in uns wahrzunehmen, uns für allen Vernunftgebrauch untauglich machen, aber auch zur Trägheit einladen laſſen, das, was wir in uns ſelbſt ſuchen ſollten, von oben herab in paſſiver Muße zu erwarten.

Nun ſind *Mittel* alle Zwiſchenurſachen, die der Menſch *in ſeiner Gewalt hat*, um dadurch eine gewiſſe Abſicht zu bewirken, und da giebts, um des himmliſchen Beyſtandes würdig zu werden, nichts anders, (und kann auch kein anderes geben), als ernſtliche Beſtrebung ſeine ſittliche Beſchaffenheit nach aller Möglichkeit zu beſſern, und ſich dadurch der Vollendung ihrer Angemeſſenheit zum göttlichen Wohlgefallen, die nicht in ſeiner Gewalt iſt, empfänglich zu machen, weil jener göttliche Beyſtand, den er erwartet, ſelbſt eigentlich doch nur ſeine Sittlichkeit zur Abſicht hat. Daß aber der unlautere Menſch ihn da nicht ſuchen werde, ſondern lieber in gewiſſen ſinnlichen Veranſtaltungen, (die er freylich in ſeiner Gewalt hat, die aber auch für ſich keinen beſſern Menſchen machen, und nun doch übernatürlicher Weiſe dieſes bewirken ſollen), war wohl ſchon a priori zu erwarten, und ſo findet es ſich auch in der That. Der Begriff eines ſogenannten *Gnadenmittels*, ob er zwar, (nach dem, was eben geſagt worden), in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, dient hier doch zum Mittel einer Selbſttäuſchung, welche eben ſo gemein, als der wahren Religion nachtheilig iſt.

Der wahre (moraliſche) Dienſt Gottes, den Gläubige, als zu ſeinem Reich gehörige Unterthanen, nicht minder aber auch (unter Freyheitsgeſetzen) als Bürger deſſelben zu leiſten haben, iſt zwar, ſo wie dieſes ſelbſt, unſichtbar, d. i. ein Dienſt der Herzen, und kann nur in der Geſinnung, der Beobachtung aller wahren Pflichten, als göttlicher Gebote, nicht in ausſchließlich für Gott beſtimmten Handlungen beſtehen. Allein das Unſichtbare bedarf doch beym Menſchen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräſentirt, ja, was noch mehr iſt, durch dieſes zum Behuf des Praktiſchen begleitet, und obzwar es intellectuell iſt, gleichſam (nach einer gewiſſen Analogie) anſchaulich gemacht zu werden, welches, obzwar ein nicht wohl entbehrliches, doch zugleich der Gefahr der Mißdeutung gar ſehr unterworfenes Mittel iſt, uns unſere Pflicht im Dienſte Gottes nur vorſtellig zu machen, durch einen uns überſchleichenden Wahn aber, leichtlich für den Gottesdienſt ſelbſt gehalten, und auch gemeiniglich ſo benannt wird.

Dieſer angebliche Dienſt Gottes auf ſeinen Geiſt und ſeine wahre Bedeutung, nämlich eine dem Reich Gottes in uns und außer uns ſich weihende Geſinnung, zurückgeführt, kann ſelbſt durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilt werden, denen aber gewiſſe Förmlichkeiten, die mit jenen nicht in nothwendiger Verbindung ſtehen, correſpondirend beygeordnet worden ſind; weil ſie jenen zum Schema zu dienen, und ſo unſere Aufmerkſamkeit auf den wahren Dienſt Gottes zu erwecken und zu unterhalten, von Alters her für gute ſinnliche Mittel befunden ſind. Sie gründen ſich insgeſammt auf die Abſicht, das Sittlichgute zu befördern. 1) Es in uns ſelbſt feſt zu gründen, und die Geſinnung deſſelben widerholentlich im Gemüth zu erwecken (das Privatgebet). 2) Die äußere Ausbreitung deſſelben, durch öffentliche Zuſammenkunft an dazu geſetzlich geweiheten Tagen, um daſelbſt religiöſe Lehren und Wünſche (und hiemit dergleichen Geſinnungen) laut werden zu laſſen, und ſie ſo durchgängig mitzutheilen, (das Kirchengehen). 3. Die Fortpflanzung deſſelben auf die Nachkommenſchaft; durch Aufnahme der neueintretenden Glieder in die Gemeinſchaft des Glaubens, als Pflicht, ſie darin auch zu belehren, (in der chriſtlichen Religion die Taufe). 4) Die Erhaltung dieſer Gemeinſchaft durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung dieſer Glieder zu einem ethiſchen Körper, und zwar nach dem Princip der Gleichheit ihrer Rechte unter ſich und des Antheils an allen Früchten des Moraliſchguten fortdaurend macht; (die Communion.)

Alles Beginnen in Religionsſachen, wenn man es nicht blos moraliſch nimmt, und doch für ein an ſich Gott wohlgefällig machendes, mithin durch ihn alle unſere Wünſche befriedigendes Mittel ergreift, iſt ein Fetiſchglaube, welcher eine Ueberredung iſt: daß, was weder nach Natur- noch nach moraliſchen Vernunftgeſetzen irgend etwas wirken kann, doch dadurch allein ſchon das Gewünſchte wirken werde, wenn man nur feſtiglich glaubt, es werde dergleichen wirken, und dann mit dieſem Glauben gewiſſe Förmlichkeiten verbindet. Selbſt wo die Ueberzeugung: daß alles hier auf das Sittlichgute, welches nur aus dem Thun entſpringen kann, ankomme, ſchon durchgedrungen iſt, ſucht ſich der ſinnliche Menſch doch noch einen Schleichweg, jene beſchwerliche Bedingung zu umgehen, nämlich, daß, wann er nur die Weiſe (die Förmlichkeit) begeht: Gott das wohl für die That ſelbſt annehmen würde; welches denn freylich eine überſchwengliche Gnade deſſelben genannt werden müßte, wenn es nicht vielmehr eine im faulen Vertrauen erträumte Gnade, oder wohl gar ein erheucheltes Vertrauen ſelbſt wäre. Und ſo hat ſich der Menſch in allen öffentlichen Glaubensarten gewiſſe Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob ſie gleich ſich nicht in allen, ſo wie in der chriſtlichen, auf praktiſche Vernunftbegriffe und ihnen gemäße Geſinnungen beziehen; (als z. B. in der muhammedaniſchen von den fünf großen Geboten, das Waſchen, das Beten, das Faſten, die Wallfarth nach Mecca; wovon das Allmoſengeben allein ausgenommen zu werden verdienen würde, wenn es aus wahrer tugendhafter und zugleich religiöſer Geſinnung für Menſchenpflicht geſchähe, und ſo auch wohl wirklich für ein Gnadenmittel gehalten zu werden verdienen würde: da es hingegen, weil es nach dieſem Glauben mit der Erpreſſung deſſen, was man in der Perſon der Armen Gott zum Opfer darbietet, von andern, zuſammen beſtehen kann, nicht ausgenommen zu werden verdient.)

Es kann nämlich dreyerley Art von Wahnglauben, der uns möglichen Ueberſchreitung der Grenzen unſerer Vernunft in Anſehung des Uebernatürlichen (das nicht nach Vernunftgeſetzen ein Gegenſtand weder des theoretiſchen noch praktiſchen Gebrauchs iſt), geben. Erſtlich der Glaube etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch ſelbſt als nach Erfahrungsgeſetzen geſchehend unmöglich annehmen können; (der Glaube an Wunder). Zweytens der Wahn das, wovon wir ſelbſt durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unſere Vernunftbegriffe, als zu unſerm moraliſchen Beſten nöthig, aufnehmen zu müſſen; (der Glaube an Geheimniſſe). Drittens der Wahn durch den Gebrauch bloßer Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniß iſt, nämlich den Einfluß Gottes auf unſere

Sitt-

Sittlichkeit, hervorbringen zu können (der Glaube an Gnadenmittel). — Von den zwey erſten erkünſtelten Glaubensarten haben wir in den allgemeinen Anmerkungen zu den beyden nächſt vorhergehenden Abſchnitten gehandelt. Es iſt uns alſo jetzt noch übrig von dem an Gnadenmittel (zu handeln, die von Gnadenwirkungen, d. i. übernatürlichen moraliſchen Einflüſſen, noch unterſchieden ſind, bey denen wir uns blos leidend verhalten, deren vermeynte Erfahrung aber ein ſchwärmeriſcher Wahn iſt, der blos zum Gefühl gehört.

1. Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienſt und darum als Gnadenmittel gedacht, iſt ein abergläubiſcher Wahn (ein Fetiſchmachen); denn es iſt ein blos erklärtes Wünſchen, gegen ein Weſen, das keiner Erklärung der inneren Geſinnung des Wünſchenden bedarf, wodurch alſo nichts gethan, und alſo keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunſch, Gott in allem unſerm Thun und Laſſen wohlgefällig zu ſeyn, d. i. die alle unſere Handlungen begleitende Geſinnung, ſie als ob ſie im Dienſte Gottes geſchehen, zu betreiben, iſt der Geiſt des Gebets, der „ohne Unterlaß" in uns ſtatt finden kann und ſoll. Dieſen Wunſch aber (es ſey auch nur innerlich), in Worte und Formeln einzukleiden *), kann höchſtens nur den Werth eines Mittels

---

*) In jenem Wunſch, als dem Geiſte des Gebets, ſucht der Menſch nur auf ſich ſelbſt (zu Belebung ſeiner Geſinnungen vermittelſt der Idee von Gott), in dieſem aber, da er ſich durch Worte, mithin äußerlich erklärt, auf Gott zu wirken. Im erſteren Sinn kann ein Gebet mit voller

teils zu wiederholter Belebung jener Geſinnung in uns ſelbſt bey ſich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, eben darum auch nicht für

je-

---

voller Aufrichtigkeit ſtatt finden, wenn gleich der Menſch ſich nicht anmaßt, ſelbſt das Daſeyn Gottes als völlig gewiß betheuren zu können; in der zweyten Form als Anrede nimmt er dieſen höchſten Gegenſtand als perſönlich gegenwärtig an, oder ſtellt ſich wenigſtens (ſelbſt innerlich) ſo, als ob er von ſeiner Gegenwart überführt ſey, in der Meynung, daß, wenn es auch nicht ſo wäre, es wenigſtens nicht ſchaden, vielmehr ihm Gunſt verſchaffen könne; mithin kann in dem letzteren (buchſtäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht ſo vollkommen angetroffen werden, wie im erſteren (dem bloßen Geiſte deſſelben). — Die Wahrheit der letzteren Anmerkung wird ein jeder beſtätigt finden, wenn er ſich einen frommen und gutmeynenden, übrigens aber in Anſehung ſolcher gereinigten Religionsbegriffe eingeſchränkten Menſchen denkt, den ein Anderer, ich will nicht ſagen, im lauten Beten, ſondern auch nur in der dieſes anzeigenden Gebehrdung überraſchte. Man wird, ohne daß ich es ſage, von ſelbſt erwarten, daß jener darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zuſtand, deſſen er ſich zu ſchämen habe, gerathen werde. Warum das aber? daß ein Menſch mit ſich ſelbſt laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, daß er eine kleine Anwandlung von Wahnſinn habe; und eben ſo beurtheilt man ihn, (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein iſt, auf einer Beſchäftigung oder Gebehrdung betrift, die der nur haben kann, welcher jemand außer ſich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beyſpiele der Fall nicht iſt. — Der Lehrer des Evangeliums hat aber den Geiſt des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche dieſes

und

jedermann Pflicht ſeyn; weil ein Mittel nur dem vorgeſchrieben werden kann, der es zu gewiſſen Zwecken bedarf, aber bey weitem nicht jedermann dieſes Mittel (in und eigentlich

---

und hiemit auch ſich ſelbſt (als Buchſtaben) zugleich entbehrlich macht. In ihr findet man nichts, als den Vorſatz zum guten Lebenswandel, der, mit dem Bewußtſeyn unſerer Gebrechlichkeit verbunden, einen beſtändigen Wunſch enthält, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu ſeyn; alſo keine eigentliche Bitte um Etwas, was uns Gott nach ſeiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, ſondern einen Wunſch, der, wenn er ernſtlich (thätig) iſt, ſeinen Gegenſtand (ein Gott wohlgefälliger Menſch zu werden), ſelbſt hervorbringt. Selbſt der Wunſch des Erhaltungsmittels unſerer Exiſtenz (des Brods) für einen Tag, da es ausdrücklich nicht auf die Fortdauer derſelben gerichtet iſt, ſondern die Wirkung eines blos thieriſchen gefühlten Bedürfniſſes iſt, iſt mehr ein Bekenntniß deſſen, was die Natur in uns will, als eine beſondere überlegte Bitte deſſen, was der Menſch will: dergleichen die um das Brod auf den andern Tag ſeyn würde; welche hier deutlich genug ausgeſchloſſen wird. — Ein Gebet dieſer Art, das in moraliſcher, (nur durch die Idee von Gott belebter) Geſinnung geſchieht, weil es als der moraliſche Geiſt des Gebets ſeinen Gegenſtand (Gott wohlgefällig zu ſeyn), ſelbſt hervorbringt, kann allein im Glauben geſchehen; welches letztere ſo viel heißt, als ſich der Erhörlichkeit deſſelben verſichert zu halten; von dieſer Art aber kann nichts, als die Moralität in uns ſeyn. Denn, wenn die Bitte auch nur auf das Brod für den heutigen Tag gienge, ſo kann niemand ſich von der Erhörlichkeit deſſelben verſichert halten, d. i. daß es mit der Weisheit Gottes nothwendig verbunden ſey, ſie ihm zu gewähren; es kann vielleicht mit derſelben beſſer zuſammenſtimmen, ihn an dieſem gentlich mit ſich ſelbſt, vorgeblich aber deſto verſtändlicher mit Gott zu reden) nöthig hat, vielmehr durch fortgeſetzte Läuterung und Erhebung der moraliſchen Geſinnung dahin

---

ſem Mangel heute ſterben zu laſſen. Auch iſt es ein ungereimter und zugleich vermeſſener Wahn durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu verſuchen, ob Gott nicht von dem Plane ſeiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheil für uns) abgebracht werden könne. Alſo können wir kein Gebet, was einen nicht moraliſchen Gegenſtand hat, mit Gewißheit für erhörlich halten, d. i. um ſo Etwas nicht im Glauben beten. Ja ſogar: ob der Gegenſtand gleich moraliſch, aber doch nur, durch übernatürlichen Einfluß möglich wäre (oder wir wenigſtens ihn blos daher erwarteten, weil wir uns nicht ſelbſt darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menſchen, die Wiedergeburt genannt), ſo iſt es doch ſo gar ſehr ungewiß, ob Gott es ſeiner Weisheit gemäß finden werde, unſern (ſelbſtverſchuldeten) Mangel übernatürlicher Weiſe zu ergänzen, daß man eher Urſache hat, das Gegentheil zu erwarten. Der Menſch kann alſo ſelbſt hierum nicht im Glauben beten. — Hieraus läßt ſich aufklären, was es mit einem wunderthuenden Glauben (der immer zugleich mit einem inneren Gebet verbunden ſeyn würde), für eine Bewandniß haben könne. Da Gott dem Menſchen keine Kraft verleihen kann, übernatürlich zu wirken (weil das ein Widerſpruch iſt): da der Menſch ſeinerſeits, nach den Begriffen, die er ſich von guten in der Welt möglichen Zwecken macht, was hierüber die göttliche Weisheit urtheilt, nicht beſtimmen, und alſo vermittelſt des in und von ihm ſelbſt erzeugten Wunſches die göttliche Macht zu ſeinen Abſichten nicht brauchen kann, ſo läßt ſich eine Wundergabe, eine ſolche nämlich, da es am Menſchen ſelbſt liegt, ob er ſie hat, oder nicht hat, dahin gearbeitet werden muß, daß dieſer Geiſt des Gebets allein in uns belebt werde, und der Buchſtabe deſſelben (wenigſtens zu unſerm eigenen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn dieſer ſchwächt vielmehr, wie alles, was indirect auf einen gewiſſen Zweck gerichtet iſt, die Wirkung der moraliſchen

hat, („wenn ihr Glauben hättet, wie ein Senfkorn, u. ſ. w."), nach dem Buchſtaben genommen, gar nicht denken. Ein ſolcher Glaube iſt alſo, wenn er überall etwas bedeuten ſoll, eine bloße Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, wenn er ſie in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit (die er doch nie erreicht), beſäße, über alle andre Bewegurſachen, die Gott in ſeiner höchſten Weisheit haben mag, mithin ein Grund vertrauen zu können, daß, wenn wir das ganz wären, oder einmal würden, was wir ſeyn ſollen, und (in der beſtändigen Annäherung) ſeyn könnten, die Natur unſeren Wünſchen, die aber ſelbſt alsdenn nie unweiſe ſeyn würden, gehorchen müßte.

Was aber die Erbauung betrift, die durchs Kirchengehen beabſichtigt wird, ſo iſt das öffentliche Gebet darin zwar auch kein Gnadenmittel, aber doch eine ethiſche Feyerlichkeit, es ſey durch vereinigte Anſtimmung des Glaubens-Hymnus, oder auch durch die förmlich durch den Mund des Geiſtlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichtete, alle moraliſche Angelegenheit der Menſchen in ſich faſſende Anrede, welche, da ſie dieſe als öffentliche Angelegenheit vorſtellig macht, wo der Wunſch eines jeden ſich mit den Wünſchen aller zu einerley Zwecke (der Herbeyführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgeſtellt werden ſoll, nicht allein die Rührung bis zur ſittlichen Begeiſterung erhöhen kann, (anſtatt daß die Privatgebete, da ſie ohne dieſe erhabene Idee abgelegt werden, durch Gewohnheit den Einfluß aufs Gemüth nach und nach ganz verlieren), ſondern auch mehr Vernunftgrund für ſich ſchen Idee (die, ſubjectiv betrachtet, Andacht heißt). So hat die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinſten Dingen und ihrer Majeſtät im Großen, ſo wie ſie zwar ſchon von jeher von Menſchen hat erkannt werden können, in neueren Zeiten aber zum höchſten Bewundern erweitert worden iſt, eine ſolche Kraft, das Gemüth nicht allein in diejenige dahin ſinkende, den Menſchen gleichſam in ſeinen eigenen Augen vernichtende Stimmung (die man Anbetung nennt), zu verſetzen, ſondern es iſt auch, in Rückſicht auf ſeine eigene moraliſche Beſtimmung, darin eine ſo ſeelenerhebende Kraft, daß dagegen Worte, wenn ſie auch die des königlichen Beters David (der von allen jenen Wundern wenig wußte), wären, wie leerer Schall verſchwinden müſſen, weil das Gefühl aus einer ſolchen Anſchauung unausſprechlich iſt. — Da überdem Menſchen alles, was eigentlich nur auf ihre eigene moraliſche Beſſerung Beziehung hat, bey der Stimmung ihres Gemüths zur Religion gern in Hofdienſt verwandeln, wo die Demüthigungen und Lobpreiſungen gemeinig-

---

ſich hat als die erſtere, den moraliſchen Wunſch, der den Geiſt des Gebets ausmacht, in förmliche Anrede zu kleiden, ohne doch hiebey an Vergegenwärtigung des höchſten Weſens, oder eigene beſondere Kraft dieſer redneriſchen Figur, als eines Gnadenmittels, zu denken. Denn es iſt hier eine beſondere Abſicht, nämlich durch eine äußere die Vereinigung aller Menſchen zum gemeinſchaftlichen Wunſche des Reichs Gottes vorſtellende Feyerlichkeit jedes Einzelnen moraliſche Triebfeder deſto mehr in Bewegung zu ſetzen; welches nicht ſchicklicher geſchehen kann, als dadurch, daß man das Oberhaupt deſſelben, gleich als ob es an dieſem Orte beſonders gegenwärtig wäre, anredet.

lich deſto weniger moraliſch empfunden werden, jemehr ſie wortreich ſind: ſo iſt vielmehr nöthig, ſelbſt bey der früheſten mit Kindern, die des Buchſtabens noch bedürfen, angeſtellten Gebetsübung, ſorgfältig einzuſchärfen, daß die Rede (ſelbſt innerlich ausgeſprochen, ja ſogar die Verſuche, das Gemüth zur Faſſung der Idee von Gott, die ſich einer Anſchauung nähern ſoll, zu ſtimmen), hier nicht an ſich etwas gelten, ſondern es nur um die Belebung der Geſinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu thun ſey, wozu jene Rede nur ein Mittel für die Einbildungskraft iſt; weil ſonſt alle jene devote Ehrfurchtsbezeugungen Gefahr bringen, nichts als erheuchelte Gottesverehrung ſtatt eines praktiſchen Dienſtes deſſelben, der nicht in bloßen Gefühlen beſteht, zu bewirken.

2. Das *Kirchengehen*, als feyerlicher *äußere Gottesdienſt überhaupt* in einer Kirche gedacht, iſt, in Betracht, daß es eine ſinnliche Darſtellung der Gemeinſchaft der Gläubigen iſt, nicht allein ein für jeden *Einzelnen* zu ſeiner *Erbauung* *) anzupreiſendes Mittel, ſon-

---

*) Wenn man eine dieſem Ausdrucke angemeſſene Bedeutung ſucht, ſo iſt ſie wohl nicht anders anzugeben, als daß darunter die *moraliſche Folge* aus der *Andacht* auf das *Subject* verſtanden werde. Dieſe beſteht nun nicht in der Rührung (als welche ſchon im Begriffe der Andacht liegt), obzwar die meiſten vermeyntlich Andächtigen (die darum auch *Andächtler* heiſſen), ſie gänzlich darinn ſetzen; mithin muß das Wort *Erbauung* die *Folge* aus der Andacht auf die wirkliche Beſſerung des Menſchen bedeuten. Dieſe aber gelingt nicht anders, als daß man ſyſtematiſch zu Werke geht, feſte Grundſätze nach wohlverſtandenen Begriffen tief ins Herz legt, darauf Geſinnungen,

der

ſondern auch ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzuſtellenden göttlichen Staats, für das *Ganze* unmittelbar obliegende Pflicht; vorausgeſetzt, daß dieſe Kirche nicht Förmlichkeiten enthalte, die auf Idololatrie führen, und ſo das Gewiſſen beläſtigen können, z. B. gewiſſe Anbetungen Gottes in der Perſönlichkeit ſeiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Menſchen, da die ſinnliche Darſtellung deſſelben dem Vernunftverbote: „*Du ſollſt dir kein Bildniß machen*, u. ſ. w.“ zuwider iſt. Aber es an ſich als *Gnadenmittel* brauchen zu wollen, gleich als ob dadurch Gott unmittelbar gedient, und mit der Celebrirung dieſer Feyerlichkeit (einer bloßen ſinnlichen Vorſtellung der *Allgemeinheit* der Religion) Gott beſondere *Gnaden* verbunden habe, iſt ein Wahn, der zwar mit der Denkungsart eines guten *Bürgers* in einem *politiſchen gemeinen Weſen* und der äußern Anſtändigkeit gar wohl zuſammen ſtimmt, zur Qualität deſſelben aber, als *Bürger im Reiche Gottes*, nicht allein nichts beyträgt, ſondern dieſe vielmehr verfälſcht, und den ſchlechten morali-

---

der verſchiedenen Wichtigkeit der ſie angehenden Pflichten angemeſſen, errichtet, ſie gegen Anfechtung der Neigungen verwahrt und ſichert, und ſo gleichſam einen neuen Menſchen, als einen *Tempel Gottes erbaut*. Man ſieht leicht, daß dieſer Bau nur langſam fortrücken könne; aber es muß wenigſtens doch zu ſehen ſeyn, daß etwas *verrichtet* werden. So aber glauben ſich Menſchen (durch Anhören oder Leſen und Singen) recht ſehr erbaut, indeſſen, daß ſchlechterdings nichts gebauet, ja nicht einmal Hand ans Werk gelegt worden; vermuthlich weil ſie hoffen, daß jenes moraliſche Gebäude, wie die Mauern von Theben, durch die Muſik der Seufzer und ſehnſüchtiger Wünſche von ſelbſt emporſteigen werde.

ſchen Gehalt ſeiner Geſinnung den Augen anderer und ſelbſt ſeinen eigenen durch einen betrüglichen Anſtrich zu verdecken dient.

3. Die einmal geſchehende feyerliche Einweihung zur Kirchengemeinſchaft, d. i. die erſte Aufnahme zum Gliede einer Kirche (in der chriſtlichen durch die Taufe) iſt eine vielbedeutende Feyerlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden, wenn er ſeinen Glauben ſelbſt zu bekennen im Stande iſt, oder den Zeugen, die ſeine Erziehung in demſelben zu beſorgen ſich anheiſchig machen, große Verbindlichkeit auferlegt, und auf etwas Heiliges (die Bildung eines Menſchen zum Bürger in einem göttlichen Staate) abzweckt, an ſich ſelbſt aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dieſem Subject wirkende Handlung anderer, mithin kein Gnadenmittel; in ſo übergroßem Anſehen es auch in der erſten griechiſchen Kirche war, alle Sünden auf einmal abwaſchen zu können, wodurch dieſer Wahn auch ſeine Verwandtſchaft mit einem faſt mehr als heidniſchen Aberglauben öffentlich an den Tag legte.

4. Die mehrmals wiederholte Feyerlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung dieſer Kirchengemeinſchaft nach Geſetzen der Gleichheit (die Communion), welche allenfalls auch nach dem Beyſpiele des Stifters einer ſolchen Kirche (zugleich auch zu ſeinem Gedächtniſſe) durch die Förmlichkeit eines gemeinſchaftlichen Genuſſes an derſelben Tafel geſchehen kann, enthält etwas Groſes, die enge, eigenliebige und unvertragſame Denkungsart der Menſchen, vornämlich in

Reli-

Religionsſachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moraliſchen Gemeinſchaft Erweiterndes in ſich, und iſt ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu der darunter vorgeſtellten ſittlichen Geſinnung der brüderlichen Liebe zu beleben. Daß aber Gott mit der Celebrirung dieſer Feyerlichkeit beſondere Gnaden verbunden habe, zu rühmen, und daß ſie, die doch blos eine kirchliche Handlung iſt, doch noch dazu ein Gnadenmittel ſey, unter die Glaubensartikel aufzunehmen, iſt ein Wahn der Religion, der nicht anders, als dem Geiſte derſelben gerade entgegen wirken kann. — Pfaffenthum alſo würde überhaupt die uſurpirte Herrſchaft der Geiſtlichkeit über die Gemüther ſeyn, dadurch, daß ſie im ausſchließlichen Beſitz der Gnadenmittel zu ſeyn ſich das Anſehn gäbe.

* * *

Alle dergleichen erkünſtelte Selbſttäuſchungen in Religionsſachen haben einen gemeinſchaftlichen Grund. Der Menſch wendet ſich gewöhnlicher Weiſe unter allen göttlichen moraliſchen Eigenſchaften, der Heiligkeit, der Gnade und der Gerechtigkeit, unmittelbar an die zweyte, um ſo die abſchreckende Bedingung, den Forderungen der erſteren gemäß zu ſeyn zu umgehen. Es iſt mühſam, ein guter Diener zu ſeyn, (man hört da immer nur von Pflichten ſprechen); er möchte daher lieber ein Favorit ſeyn, wo ihm vieles nachgeſehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verſtoßen worden, alles durch Vermittelung irgend eines im höchſten Grade Begünſtigten wiederum gut gemacht wird, indeſſen, daß er immer der loſe Knecht bleibt, der er war. Um ſich aber auch wegen der Thunlichkeit dieſer ſeiner Abſicht ſich mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er ſeinen Begriff von einem Menſchen (zuſammt ſeinen Fehlern), wie gewöhnlich, auf die Gottheit über, und ſo wie auch an den beſten Oberen von unſerer Gattung die geſetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade und die pünktliche Gerechtigkeit nicht (wie es ſeyn ſollte), jede abgeſondert und für ſich zum moraliſchen Effect der Handlungen des Unterthans hinwirken, ſondern ſich in der Denkungsart des menſchlichen Oberherrn bey Faſſung ſeiner Rathſchlüſſe vermiſchen, man alſo nur der einen dieſer Eigenſchaften, der Gebrechlichkeit der Weisheit des menſchlichen Willens, beyzukommen ſuchen darf, um die beyden anderen zur Nachgiebigkeit zu beſtimmen, ſo hofft er dieſes auch dadurch bey Gott auszurichten, indem er ſich blos an ſeine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Abſonderung der gedachten Eigenſchaften, oder vielmehr Verhältniſſe Gottes zum Menſchen, durch die Idee einer dreyfachen Perſönlichkeit, welcher analogiſch jene gedacht werden ſoll, um jede beſonders kenntlich zu machen). Zu dieſem Ende befleiſſigt er ſich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden ſoll, wie ſehr er die göttlichen Gebote verehre, um nicht nöthig zu haben, ſie zu beobachten; und damit ſeine thatloſen Wünſche auch zur Vergütung der Uebertretung derſelben dienen mögen, „ruft er: Herr! Herr!" um nur nicht nöthig zu haben, „den Willen des himmliſchen Vaters zu thun," und ſo macht er ſich von den Feyerlichkeiten, im Gebrauch gewiſſer Mittel zur Belebung wahrhaft praktiſcher Geſinnungen, den Begriff, als von Gnadenmitteln an ſich ſelbſt; giebt ſogar den Glauben, daß ſie es ſind, ſelbſt für ein weſentliches Stück der Religion (der gemeine Mann gar für das Ganze derſelben)

aus

aus, und überläßt es der allgütigen Vorſorge, aus ihm einen beſſern Menſchen zu machen, indem er ſich der Frömmigkeit (einer paſſiven Verehrung des göttlichen Geſetzes) ſtatt der Tugend (der Anwendung eigener Kräfte zur Beobachtung der von ihm verehrten Pflicht) befleißigt, welche letztere doch mit der erſteren verbunden, allein die Idee ausmachen kann, die man unter dem Worte Gottſeligkeit (wahre Religionsgeſinnung) verſteht. — Wenn der Wahn dieſes vermeynten Himmelsgünſtlings bis zur ſchwärmeriſchen Einbildung gefühlter beſonderer Gnadenwirkungen in ihm ſteigt (bis ſogar zur Anmaßung der Vertraulichkeit eines vermeynten verborgenen Umgangs mit Gott), ſo ekelt ihm gar endlich die Tugend an, und wird ihm ein Gegenſtand der Verachtung; daher es denn kein Wunder iſt, wenn öffentlich geklagt wird: daß Religion noch immer ſo wenig zur Beſſerung der Menſchen beyträgt, und das innere Licht („unter dem Scheffel“) dieſer Begnadigten nicht auch äußerlich, durch gute Werke, leuchten will, und zwar, (wie man nach dieſem ihrem Vorgeben wohl fodern könnte), vorzüglich vor anderen natürlich-ehrlichen Menſchen, welche die Religion nicht zur Erſetzung, ſondern zur Beförderung der Tugendgeſinnung, die in einem guten Lebenswandel thätig erſcheint, kurz und gut in ſich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl dieſe äußere Beweisthümer äußerer Erfahrung ſelbſt zum Probierſtein an die Hand gegeben, woran, als an ihren Früchten, man ſie und ein jeder ſich ſelbſt erkennen kann. Noch aber hat man nicht geſehen: daß jene ihrer Meynung nach außerordentlich begünſtigten (Auserwählten) es dem natürlichen ehrlichen Manne, auf den

man

man im Umgange, in Geſchäften und in Nöthen vertrauen kann, im mindeſten zuvorthäten, da ſie vielmehr im Ganzen genommen, die Vergleichung mit dieſem kaum aushalten dürften; zum Beweiſe, daß es nicht der rechte Weg ſey, von der Begnädigung zur Tugend, ſondern vielmehr von der Tugend zur Begnädigung fortzuſchreiten.

Druckfehler.

S. 79. Z. 6. von unten: ſtatt ein ganz vollſtändig lies nie ganz vollſtändig.

S. 91. Z. 5. ſtatt aller lies allen.

S. 104. Z. 8. ſtatt ihren lies ſeinen.

S. 121. Z. 3. ſind die Worte: keine und dahin, auszuſtreichen, und nach Vereinigung ein Comma zu ſetzen.

S. 130. S. 2. ſtatt welche l. welches.

S. 132. lies bürgerlichen Geſetzen, und nach Gott ein Komma.

S. 135. lezte Zeile: lies abzuändernden.

S. 136. Z. 12. l. Repräſentantin.

S. 137. Z. 10. nach indeſſen deleatur Comma.

S. 138. Z. 15. l. andern.

S. 142. Z. 4. von unten: lies gewöhnlichen vorbereitenden

S. 143. Z. 4. von unten: lies für ihm deß.

S. 145. Z. 1. l. den Machtſpruch.

S. 146. Z. 6. v. u. l. die neuern.

S. 148. Z. 4. ſtatt ausſprechen l. ausſprachen.

S. 154. Z. 11. 12. lies: welches hinreichend ſeyn würde, um diejenigen.

S. 191. Z. 4. von unten: ſtatt: eben, daß — lies eben dasjenige.

S. 192. S. 4. von unten: ſtatt: iener äußere lies dieſer äußere.

S. 226. Z. 2. von unten: ſtatt: was über — lies daß was über.

S. 227. Z. 10. ſtatt: erlaubte ſie lies erlaubte es.

Immanuel Kants
frühere
noch nicht geſammelte
# kleine Schriften.

Gros[illegible]
[illegible] 585.

Bibliothek
des Landtages
Nr. [illegible]

Linz,
auf Koſten des Herausgebers.
1795.

GROSSHERZOGL. BIBLIOTHEK WEIMAR

Vw h

Die 1793. und 1795. herausgekommene Sammlungen von Kants kleinen Schriften, enthalten gerade die ſeltenſten derſelben nicht; vermuthlich weil ſie auch für jene Sammler, wie gewiß faſt für das ganze Publicum, allzu ſelten waren.

Von dem Stifter der kritiſchen Philoſophie hoft und weiß jezt das ganze denkende Teutſchland, daß er alle Stunden ſeines ehrwürdigen Alters auf Vollendung einiger von den wichtigſten Theilen des groſen philoſophiſchen Gebäudes verwende, deſſen Plan er entdeckt und für deſſen Ausführung er Platz verſchafft hat. Eine Sammlung ſeiner kleineren Aufſätze iſt für ihn allzu ſehr Nebenſache; beſonders ſind die früheren von dem Kreiſe ſeiner jetzigen Beſchäftigungen auch nach ihrem Inhalte, gewiß am weiteſten entlegen.

Dennoch ſoll unfehlbar das Publicum, was Er ihm einmal gegeben hatte, nicht ganz verlieren, nicht allzu lange vermiſſen. Denen, welche ſeinen Geiſt und deſſen Fortſchritte von den erſten öffentlichen Produkten an, in denen ſogar noch manche bisher nicht ausgewachſene Keime liegen, ſtudieren möchten, ſollen dieſe *früheſten, zerſtreuten, bisher nicht geſammelten und nirgends mehr käuflichen Denkmale* davon nicht fehlen. Die Früchte, welche ſie tragen

können,

können, ſollen nicht länger blos deswegen mangeln, weil ſo vielen, welche ſich nach dieſen Seltenheiten ſehnen, es nicht, wie dem Herausgeber, gelingt, mit aller angewandten Mühe ſie zuſammen zu finden.

Für dieſe ſey alſo dieſe Sammlung von Aufſätzen, welche ihr Verfaſſer, zum Höheren fortſchreitend, indeß in der That ganz ihrem Schickſal überlaſſen hat. Der dritte Aufſatz: **Von den verſchiedenen Racen der Menſchen**, iſt ſogar in der neuen Auflage vom Philoſoph für die Welt ausgelaſſen, und alſo mit der erſten aus der litterariſchen Welt verſchwunden. Mit ihm hängt der vierte genau zuſammen. Er iſt neuer als die übrigen, aber in den oben genannten Sammlungen — warum? iſt mir unbekannt — nicht zu finden. Die übrigen drey Abhandlungen ſind ſogar noch weit ſeltener, als dieſe beyden. Eben deswegen kann dieſer neue Abdruck zwar im Gegenſatz gegen den Originaldruck ein Nachdruck, aber nur im beſten Sinn genannt werden, weil alles, was dem Worte Nachdruck einen böſen

Sinn giebt, alles, wodurch ein wiederholter Abdruck Einzelnen und ins Allgemeine ſchädlich, und daher unerlaubt wird, bey ihm wegfällt.

Meine Abſicht iſt erreicht, wenn auch dieſe lange gleichſam verſchwundenen Werke des Meiſters, wieder zu wirken anfangen!

Inhalt.

Inhalt.

I.

Diſſ. de mundi ſenſibilis et intelligibilis forma et principiis. (vom Jahre 1770.) . . S. 1

II.

Geſchichte und Naturbeſchreibung der merkwürdigen Vorfälle des Erdbebens vom Ende des Jahres 1755. (1757). . . . 45

III.

Von den verſchiedenen Racen der Menſchen. (1775.) 97

IV.

IV.

Beſtimmung des Begriffs einer Menſchenrace. (1785.) . . . . S. 107

V.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. (1746.) . . 119

DE

MVNDI SENSIBILIS

ATQVE

INTELLIGIBILIS

FORMA ET PRINCIPIIS.

DISSERTATIO PRO LOCO
PROFESSIONIS LOG. ET METAPH. ORDINARIAE RITE
SIBI VINDICANDO

QVAM
EXIGENTIBVS STATVTIS ACADEMICIS PVBLICE
TVEBITVR

IMMANVEL KANT.

RESP. MVNERE FVNGITVR

MARCVS HERTZ,

BEROLINENSIS, GENTE IVDAEVS, MEDICINAE ET PHILOSOPHIAE
CVLTOR.

CONTRA OPPONENTES

GEORG. WILH. SCHREIBER,
REG. BOR. ART. STVD.

IOH. AVGVSTVM STEIN,
REG. BOR. I. V. C.

ET

GEORG. DANIEL. SCHROETER.
ELBING. S. S. THEOL. C.

IN AVDITORIO MAXIMO
HORIS MATVTINIS ET POMERIDIANIS CONSVETIS DIE XX.
AVG. A. MDCCLXX.

REGIOMONTI,
(IN QVARTO)

SECTIO I.

De Notione Mundi generatim.

§. 1.

In compoſito ſubſtantiali, quemadmodum Analyſis non terminatur, niſi parte, quae non eſt totum, h. e. SIMPLICI; ita Syntheſis non niſi toto, quod non eſt pars, i. e. MUNDO.

In hac conceptus ſubſtrati expoſitione, praeter notas, quae pertinent ad diſtinctam cognitionem obiecti, etiam ad *duplicem* illius e mentis natura *geneſin* aliquantulum reſpexi, quae, quoniam, exempli inſtar, methodo in metaphyſicis penitius perſpiciendae inſervire poteſt, mihi haud parum commendabilis eſſe videtur. Aliud enim eſt, datis partibus *compoſitionem* totius ſibi concipere, per notionem abſtractam intellectus, aliud, hanc *notionem* generalem, tanquam Rationis quoddam problema, *exſequi* per facultatem cognoſcendi ſenſitivam, h. e. in concreto eandem ſibi repraeſentare intuitu diſtincto. Prius fit per conceptum *compoſitionis* in genere, quatenus plura ſub eo (reſpective erga ſe invicem) continentur; adeoque per ideas intellectus et univerſales, poſterius nititur *conditionibus* temporis, quatenus partem parti ſucceſſive adiungendo, conceptus compoſiti eſt genetice i. e. per SYNTHESIN poſſibilis et pertinet ad leges *intuitus*. Pari modo, dato compoſito ſubſtantiali facile pervenitur ad ideam ſimplicium, notionem intellectualem *compoſitionis* generaliter tollendo; quae enim, remota omni coniunctione, remanent, ſunt *ſimplicia*. Secundum leges vero cognitionis intuitivae id non fit, i. e.

compoſitio omnis non tollitur, niſi a toto dato ad *partes quascunque poſſibiles* regrediendo, h. e. per Analyſin *), quae iterum nititur conditione temporis. Cum autem ad compoſitum requiratur partium *multitudo*, ad totum *omnitudo*; nec Analyſis, nec Syntheſis erunt completae, adeoque nec per priorem, conceptus *ſimplicis*, nec, per poſteriorem, conceptus *totius* emerget; niſi utraque tempore finito et aſſignabili abſolvi poſſit.

Quoniam vero in *quanto continuo regreſſus* a toto ad partes dabiles, in *Infinito* autem *progreſſus* a partibus ad totum datum *carent termino*, ideoque ab una parte Analyſis, ab altera Syntheſis completae ſint impoſſibiles, nec totum, in priori caſu, ſecundum leges Intuitus quoad *compoſitionem*, nec in poſteriori, compoſitum, quoad *totalitatem* complete cogitari poſſunt. Hinc patet; qui fiat, ut, *cum irrepraeſentabile* et *impoſſibile* vulgo eiusdem ſignificatus habeantur, conceptus tam *Continui* quam *Infiniti* a plurimis reiiciantur, quippe quorum, *ſecundum leges cognitionis intuitivae*, repraeſentatio eſt impoſſibilis. Quamquam autem harum e non paucis ſcholis exploſarum notionum, praeſertim prioris, cauſſam hic non gero **), maximi tamen

---

*) Vocibus Analyſis et Syntheſis duplex ſignificatus communiter tribuitur. Nempe Syntheſis eſt vel *qualitativa*, progreſſus in ſerie *ſubordinatorum* a ratione ad rationatum, vel *quantitativa*, progreſſus in ſerie coordinatorum a parte data per illius complementa ad totum. Pari modo Analyſis, priori ſenſu ſumta, eſt regreſſus a rationato ad rationem, poſteriori autem ſignificatu, regreſſus a *toto ad partes* ipſius *poſſibiles* ſ. mediatas, h. e. partium partes; adeoque non eſt diviſio ſed *ſubdiviſio* compoſiti dati. Tam Syntheſin quam Analyſin poſteriori tantum ſignificatu hic ſumimus.

**) Qui infinitum mathematicum actuale reiiciunt, non admodum gravi labore funguntur. Confingunt nempe talem infiniti definitionem, ex qua contradictionem aliquam exſculpere poſſint. *Infinitum* ipſis dicitur: *Quantum quo maius eſt impoſſibile*, et Mathematicum: eſt multitudo (unitatis dabilis) qua maior men momenti erit monuiſſe: graviſſimo illos errore labi, qui tam perverſa argumentandi ratione utuntur. Quicquid enim *repugnat* legibus intellectus et rationis utique eſt impoſſibile, quod autem, cum rationis purae ſit obiectum legibus cognitionis intuitivae tantummodo *non ſubeſt*, non item. Nam hic diſſenſus inter facultatem *ſenſitivam* et *intellectualem*, (quarum indolem mox exponam) nihil indigitat, niſi, *quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abſtractas, illas in concreto exſequi, et in Intuitus commutare ſaepenumero non poſſe.* Haec autem reluctantia *ſubiectiva* mentitur, ut plurimum, repugnantiam aliquam obiectivam, et incautos facile fallit, limitibus, quibus mens humana circumſcribitur, pro iis habitis, quibus ipſa rerum eſſentia continetur.

Ceterum compoſitis ſubſtantialibus, ſenſuum teſtimonio, aut utcunque aliter, datis, dari tam Simplicia quam Mundum, cum facile pateſcat, argumento ab intellectus rationibus depromto; in definitione noſtra cauſſas etiam in ſubiecti indole contentas digito monſtrari, ne notio mundi

maior eſt impoſſibilis. Quia autem hic pro *infinito* ponunt *Maximum*, maxima autem multitudo eſt impoſſibilis, facile concludunt contra infinitum a ſemet ipſis confictum. Aut multitudinem infinitam vocant *numerum infinitum*, et hunc abſonum eſſe docent, quod utique eſt in propatulo, ſed quo non pugnatur niſi cum umbris ingenii. Si vero infinitum mathematicum conceperint, ceu quantum, quod relatum ad menſuram tanquam unitatem eſt *multitudo omni numero maior*, ſi porro notaſſent: *menſurabilitatem* hic tantum denotare relationem ad modulum intellectus humani, per quem, non niſi ſucceſſive addendo unum uni, *ad conceptum multitudinis definitum* et, abſolvendo hunc progreſſum tempore finito, ad *completum*, qui vocatur *Numerus*, pertingere licet; luculenter perſpexiſſent: „quae non congruunt cum certa lege cuiusdam „ſubiecti, non ideo omnem intellectionem excedere; cum, qui „abſque ſucceſſiva applicatione menſurae, multitudinem uno „obtutu diſtincte cernat, dari poſſit intellectus, quanquam „utique non humanus.„

videatur mere arbitraria et, ut fit in Mathematicis, ad deducenda tantum inde conſectaria conficta. Nam mens, in conceptum compoſiti, tam reſolvendo quam componendo, intenta, in quibus, tam a priori quam a poſteriori parte acquieſcat, terminos ſibi expoſcit et praeſumit.

§. 2.

Momenta, in Mundi definitione attendenda, haec ſunt:

I. MATERIA (in ſenſu tranſcendentali) h. e. *partes*, quae hic ſumuntur eſſe *ſubſtantiae*. Poteramus conſenſus noſtrae definitionis cum ſignificatu vocis communi plane eſſe incurii, cum non ſit, niſi veluti quaeſtio quaedam problematis, ſecundum leges rationis oborti: quipote plures ſubſtantiae poſſint coaleſcere in unum, et quibus conditionibus nitatur, ut hoc unum non ſit pars alterius. Verum vis vocis Mundi, quatenus uſu vulgari celebratur, ultro nobis occurrit. Nemo enim *Accidentia*, tanquam *partes*, accenſet *Mundo*, ſed, tanquam *determinationes*, *ſtatui*. Hinc Mundus ſic dictus *Egoiſticus*, qui abſolvitur unica ſubſtantia ſimplici, cum ſuis accidentibus, parum appoſite vocatur Mundus, niſi forte imaginarius. Eandem ob cauſſam ad totum mundanum non licet ſeriem ſucceſſivorum (nempe ſtatuum) tanquam partem referre; modificationes enim *non* ſunt *partes* ſubiecti, ſed *rationata*. Tandem naturam ſubſtantiarum, quae mundum conſtituunt, utrum ſint *contingentes* an neceſſariae, in cenſum hic non vocavi, nec talem determinationem gratis in definitione recondo, poſtmodum, ut ſit, eandem ſpecioſa quadam argutandi ratione indidem depromturus, ſed contingentiam e conditionibus hic poſitis abunde concludi poſſe poſtea docebo.

II. FORMA quae conſiſtit in ſubſtantiarum *coordinatione*, non ſubordinatione. *Coordinata* enim ſe invicem reſpiciunt, ut complementa ad totum, *ſubordinata* ut cauſſatum et cauſſa, ſ. generatim ut principium et principiatum.

tum. Prior relatio eſt reciproca et *homonyma*, ita, ut quodlibet correlatum alterum reſpiciat ut determinans, ſimulque ut determinatum, poſterior eſt *heteronyma*, nempe ab una parte non niſi dependentiae, ab altera cauſalitatis. Coordinatio haec concipitur ut *realis* et obiectiua, non ut idealis et ſubiecti mero arbitrio fulta, per quod multitudinem quamlibet pro lubitu ſummando, effingas totum. Plura enim complectendo nullo negotio efficis *totum repraeſentationis*, non ideo autem *repraeſentationem totius*. Ideo, ſi forte ſint quaedam ſubſtantiarum tota, nullo ſibi nexu devincta, complexus illorum, per quem mens multitudinem cogit in unum ideale, nihil amplius loqueretur, niſi pluralitatem mundorum una cogitatione comprehenſorum. Nexus autem, formam mundi *eſſentialem* conſtituens, ſpectatur ut principium *influxuum poſſibilium* ſubſtantiarum mundum conſtituentium. Actualis enim influxus non pertinet ad eſſentiam, ſed ad ſtatum, et vires ipſae tranſeuntes, influxuum cauſſae, ſupponunt principium aliquod, per quod poſſibile ſit, ut ſtatus plurium, quorum ſubſiſtentia ceteroquin eſt a ſe invicem independens, ſe mutuo reſpiciant, ut rationata; a quo principio ſi diſceſſeris, vim tranſeuntem in Mundo ut poſſibilem ſumere non licet. Et haec quidem *forma* mundo *eſſentialis* propterea eſt *immutabilis*, neque ulli viciſſitudini obnoxia; idque primo ob *rationem logicam*; quia mutatio quaelibet ſupponit identitatem ſubiecti, ſuccedentibus ſibi invicem determinationibus. Hinc mundus, per omnes ſtatus ſibi ſucceſſivos idem manens Mundus, eandem tuetur formam fundamentalem. Nam ad identitatem totius non ſufficit identitas *partium*, ſed requiritur *compoſitionis* characteriſticae identitas. Potiſſimum autem idem e ratione reali ſequitur. Nam natura Mundi, quae eſt principium primum internum determinationum variabilium quorumlibet ad ſtatum ipſius pertinentium, quoniam ipſa ſibi non poteſt eſſe oppoſita, naturaliter, h. e. a ſe ipſa, eſt immutabilis; adeoque datur in mundo quolibet forma quaedam naturae ipſius accenſenda, conſtans, invariabilis, ceu principium perenne formae cuiuslibet contingentis et tranſitoriae, quae pertinet ad mundi ſtatum. Qui hanc diſquiſitionem inſuper habent, fruſtrantur conceptibus *ſpatii* ac *temporis*, quaſi conditionibus per ſe iam datis atque primitivis, quarum ope, ſcilicet, abſque ullo alio principio, non ſolum poſſibile ſit, ſed et neceſſarium; ut plura actualia ſe mutuo reſpiciant, uti compartes, et conſtituant totum. Verum mox docebo; has notiones plane non eſſe *rationales* atque ullius nexus *ideas* obiectivas, ſed *Phaenomena*, et teſtari quidem principium aliquod nexus univerſalis commune, non autem exponere.

III. VNIVERSITAS quae eſt omnitudo compartium *abſoluta*. Nam *reſpectu* ad compoſitum aliquod datum habito, quanquam illud adhuc ſit pars alterius, tamen ſemper obtinet omnitudo quaedam comparativa, nempe partium ad illud quantum pertinentium. Hic autem, quaecunque inter ſe invicem ut compartes, ad totum *quodcunque* reſpiciunt, coniunctim poſita intelliguntur. *Totalitas* haec abſoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii ſpeciem prae ſe ferat, praeſertim cum negative enunciatur, ſicuti fit in definitione, tamen penitius perpenſa crucem figere philoſopho videtur. Nam ſtatuum univerſi in *aeternum* ſibi ſuccedentium nunquam abſoluenda ſeries, quomodo redigi poſſit in *Totum*, omnes omnino vicissitudines comprehendens, aegre concipi poteſt. Quippe per infinitudinem ipſam neceſſe eſt, ut careat *termino*, ideoque non datur ſuccedentium ſeries, niſi quae eſt pars alterius, ita, ut eandem ob cauſſam completudo omnimoda, ſ. *totalitas abſoluta* hinc plane exulare videatur. Quanquam enim notio partis univerſaliter ſumi poſſit, et, quaecunque ſub hac notione continentur, ſi poſita ſpectentur in eadem ſerie, conſtituant unum; tamen omnia illa *ſimul ſumenda* eſſe per conceptum *Totius* exigi videtur; quod in caſu dato eſt impoſſibile. Nam quoniam toti ſeriei nihil ſuccedit; poſita autem ſucceſſivorum ſerie non datur, cui nihil ſuccedat, niſi ulti-

ultimum; erit in aeternitate ultimum, quod eſt abſonum. Quae infiniti ſucceſſivi totalitatem premit difficultas, eam ab *infinito ſimultaneo* abeſſe forſitan quisquam putaverit, propterea, quod *ſimultaneitas* complexum omnium eodem tempore diſerte profiteri videatur. Verum ſi Infinitum ſimultaneum admittatur, concedenda etiam eſt totalitas Infiniti ſucceſſivi, poſteriori autem negata, tollitur et prius. Nam infinitum ſimultaneum inexhauſtam aeternitati materiam praebet, ad ſucceſſive progrediendum per innumeras eius partes in infinitum, quae tamen ſeries omnibus numeris abſoluta actu daretur in Infinito ſimultaneo, ideoque, quae ſucceſſive addendo nunquam eſt abſolvenda ſeries, tamen *tota* eſſet dabilis. Ex hac ſpinoſa quaeſtione ſemet extricaturus, notet: tam ſucceſſivam, quam ſimultaneam plurium coordinationem (quia nituntur conceptibus temporis) non pertinere ad conceptum *intellectualem* totius, ſed tantum ad conditiones *intuitus ſenſitivi*; ideoque, etiam ſi non ſint ſenſitive conceptibiles, tamen ideo non ceſſare eſſe intellectuales. Ad hunc autem conceptum ſufficit: dari quomodocunque coordinata et omnia cogitari tanquam pertinentia ad Vnum.

SECTIO II.

De ſenſibilium atque intelligibilium diſcrimine generatim.

§. 3.

Senſualitas eſt *receptivitas* ſubiecti, per quam poſſibile eſt, ut ſtatus ipſius repraeſentativus obiecti alicuius praeſentia certo modo afficiatur. *Intelligentia* (rationalitas) eſt *facultas* ſubiecti, per quam, quae in ſenſus ipſius per qualitatem ſuam, incurrere non poſſunt, ſibi repraeſentare valet. Obiectum ſenſualitatis eſt ſenſibile; quod autem nihil continet,

tinet, niſi per intelligentiam cognoſcendum, eſt intelligibile. Prius ſcholis veterum *Phaenomenon*, poſterius *Noumenon* audiebat. Cognitio, quatenus ſubiecta eſt legibus ſenſualitatis, eſt *ſenſitiva*, intelligentiae; eſt *intellectualis* ſ. rationalis.

§. 4.

Quum itaque, quodcunque in cognitione eſt ſenſitivi, pendeat a ſpeciali indole ſubiecti, quatenus a praeſentia obiectorum huius vel alius modificationis capax eſt, quae, pro varietate ſubiectorum, in diverſis poteſt eſſe diverſa; quaecunque autem cognitio a tali conditione ſubiectiva exemta eſt, non niſi obiectum reſpiciat, patet: ſenſitive cogitata eſſe rerum repraeſentationes, *uti apparent*, intellectualia autem *ſicuti ſunt*. Repraeſentationi autem ſenſus primo ineſt quiddam, quod diceres *Materiam*, nempe *Senſatio*, praeterea autem aliquid, quod vocari poteſt *forma*, nempe ſenſibilium *ſpecies*, quae prodit, quatenus varia, quae ſenſus afficiunt, naturali quaedam animi lege coordinantur. Porro; quemadmodum ſenſatio, quae ſenſualis repraeſentationis *Materiam* conſtituit, praeſentiam quidem ſenſibilis alicuius arguit, ſed quoad qualitatem pendet a natura ſubiecti, quatenus ab iſto obiecto eſt modificabilis; ita etiam eiusdem repraeſentationis *forma*, teſtatur utique quendam ſenſorum reſpectum aut relationem, verum proprie non eſt adumbratio aut ſchema quoddam obiecti, ſed non niſi lex quaedam menti inſita, ſenſa ab obiecti praeſentia orta ſibimet coordinandi. Nam per formam ſeu ſpeciem obiecta ſenſus non feriunt; ideoque, ut varia obiecti ſenſum afficientia in totum aliquod repraeſentationis coaleſcant, opus eſt interno mentis principio, per quod varia illa ſecundum ſtabiles et innatas leges *ſpeciem* quandam induant.

§. 5.

Ad ſenſualem itaque cognitionem pertinet: tam *materia*, quae eſt ſenſatio, et per quam cognitiones dicuntur *ſenſua-*

ſenſuales, quam *forma*, per quam, etiam ſi reperiatur absque omni ſenſatione, repraeſentationes vocantur *ſenſitivae*. Quod ab altera parte attinet *intellectualia*, ante omnia probe notandum eſt: uſum Intellectus, ſ. ſuperioris animae facultatis eſſe duplicem: quorum priori *dantur* conceptus ipſi, vel rerum vel reſpectuum, qui eſt VSVS REALIS; poſteriori autem, undecunque dati, ſibi tantum *ſubordinantur*, inferiores nempe ſuperioribus (notis communibus) et conferuntur inter ſe ſecundum principium contradictionis, qui VSVS dicitur LOGICVS. Eſt autem uſus intellectus logicus omnibus ſcientiis communis, realis non item. Data enim quomodocunque cognitio ſpectatur, vel contenta ſub nota pluribus communi, vel illi oppoſita, idque vel immediate et proxime, ut fit in *iudiciis* ad diſtinctam, vel mediate, ut in *ratiociniis* ad adaequatam cognitionem. Datis igitur cognitionibus ſenſitivis, per uſum intellectus logicum ſenſitivae ſubordinantur aliis ſenſitivis, ut conceptibus communibus et phaenomena legibus phaenomenorum generalioribus. Maximi autem momenti hic eſt, notaſſe: cognitiones ſemper habendas eſſe pro ſenſitivis, quantuscunque circa illas intellectui fuerit uſus logicus. Nam vocantur *ſenſitivae propter geneſin*, non ab *collationem*, quoad identitatem vel oppoſitionem. Hinc generaliſſimae leges empiricae ſunt nihilo ſecius ſenſuales et, quae in Geometria reperiuntur, formae ſenſitivae principia, (reſpectus in ſpatio determinati) quantumcunque intellectus circa illa verſetur, argumentando e ſenſitive datis (per intuitum purum) ſecundum regulas logicas, tamen non excedunt ſenſitivorum claſſem. In ſenſualibus autem et Phaenomenis, id quod antecedit uſum intellectus logicum, dicitur *Apparentia*, quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio, reflexa vocatur *Experientia*. Ab apparentia itaque ad experientiam via non eſt, niſi per reflexionem ſecundum uſum intellectus logicum. Experientiae conceptus communes dicuntur *empirici*, et obiecta *phaenomena*, leges autem tam experientiae quam generatim omnis cognitionis ſenſitivae vocantur leges phaenomenorum. Conceptus itaque empirici per reductionem ad maiorem univerſitatem non fiunt intellectuales in *ſenſu reali*, et non excedunt ſpeciem cognitionis ſenſitivae, ſed, quousque abſtrahendo aſcendant, ſenſitivae manent in indefinitum.

§. 6.

Quod autem *intellectualia ſtricte talia* attinet, in quibus *uſus intellectus* eſt *realis*; conceptus tales, tam obiectorum, quam reſpectuum dantur per ipſam naturam intellectus, neque ab ullo ſenſuum uſu ſunt abſtracti, nec formam ullam continent cognitionis ſenſitivae, qua talis. Neceſſe autem hic eſt, maximam ambiguitatem vocis *abſtracti* notare, quam, ne noſtram de intellectualibus disquiſitionem maculet, antea abſtergendam eſſe ſatius duco. Nempe proprie dicendum eſſet: *ab aliquibus abſtrahere*, non *aliquid abſtrahere*. Prius denotat: quod in conceptu quodam ad alia quomodocunque ipſi nexa non attendamus, poſterius autem, quod non detur, niſi in concreto et ita, ut a coniunctis ſeparetur. Hinc conceptus intellectualis *abſtrahit* ab omni ſenſitivo, *non abſtrahitur* a ſenſitivis et forſitan rectius diceretur *abſtrahens*, quam *abſtractus*. Quare intellectuales conſultius eſt *Ideas puras*, qui autem empirice tantum dantur conceptus, *abſtractos* nominare.

§. 7.

Ex hisce videre eſt: ſenſitivum male exponi, per *confuſius* cognitum, intellectuale per id, cuius eſt cognitio *diſtincta*. Nam haec ſunt tantum diſcrimina logica et quae *data*, quae omni logicae comparationi ſubſternuntur, plane *non tangunt*. Poſſunt autem ſenſitiva admodum eſſe diſtincta et intellectualia maxime confuſa. Prius animadvertimus in ſenſitivae cognitionis Prototypo, *Geometria*, poſterius in intellectualium omnium Organo, *Metaphyſica*, quae, quantum operae navet ad diſpellendas, quae intellectum communem obfuſcant, confuſionis nebulas, quanquam non ſemper tam felici, quam in priori, fit ſucceſſu,

in

in propatulo eſt. Nihilo tamen ſecius harum cognitionum quaelibet ſtemmatis ſui ſignum tuetur, ita, ut priores, quantumcunque diſtinctae, ab originem vocentur ſenſitivae poſteriores, utut confuſae, maneant intellectuales: quales v. g. ſunt conceptus *morales*, non experiundo, ſed per ipſum intellectum purum cogniti. Vereor autem, ne Jv. Wolfivs per hoc inter ſenſitiva et intellectualia diſcrimen, quod ipſi non eſt niſi logicum, nobiliſſimum illud antiquitatis *de Phaenomenorum* et *Noumenorum indole* diſſerendi inſtitutum, magno philoſophiae detrimento, totum forſitan aboleverit, animosquè ab ipſorum indagatione ad logicas ſaepenumero minutias averterit.

§. 8.

Philoſophia autem *prima* continens *principia* uſus *intellectus puri* eſt Metaphysica. Scientia vero illi propaedeutica eſt, quae diſcrimen docet ſenſitivae cognitionis ab intellectuali; cuius in hac noſtra diſſertatione ſpecimen exhibemus. Cum itaque in Metaphyſica non reperiantur principia empirica; conceptus in ipſa obvii non quaerendi ſunt in ſenſibus, ſed in ipſa natura intellectus puri, non tanquam conceptus *connati*, ſed e legibus menti inſitis (attendendo ad eius actiones occaſione experientiae) abſtracti, adeoque *acquiſiti*. Huius generis ſunt poſſibilitas, exiſtentia, neceſſitas, ſubſtantia, cauſſa etc. cum ſuis oppoſitis aut correlatis; quae cum nunquam ceu partes repraeſentationem ullam ſenſualem ingrediantur, inde abſtrahi nullo modo potuerunt.

§. 9.

Intellectualium duplex potiſſimum finis eſt: prior *elenchticus*, per quem negative proſunt, quando nempe ſenſitive concepta arcent a Noumenis, et quanquam ſcientiam non provehant latum unguem, tamen eandem ab errorum contagio immunem praeſtant. Poſterior eſt *dogmaticus*: ſecundum quem principia generalia intellectus puri, qualia exhibet Ontologia, aut Pſychologia rationalis, exeunt in exemplar aliquod, non niſi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitates menſuram communem, quod eſt PERFECTIO NOVMENON. Haec autem eſt vel in ſenſu theoretico, *) vel practico talis. In priori eſt Ens ſummum, DEVS, in poſteriori ſenſu PERFECTIO MORALIS. *Philoſophia* igitur *moralis*, quatenus *principia diiudicandi* prima ſuppeditat, non cognoſcitur, niſi per intellectum purum et pertinet ipſa ad philoſophiam puram, quique ipſius criteria ad ſenſum voluptatis aut taedii protraxit, ſummo iure reprehenditur, Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipſum e longinquo quadantenus ſecutis, uti Shaftesbury et aſſeclae. In quolibet autem genere eorum, quorum quantitas eſt variabilis, *Maximum* eſt menſura communis et principium cognoſcendi. *Maximum perfectionis* vocatur nunc temporis Ideale, Platoni Idea, (quemadmodum ipſius — idea reipublicae) et omnium, ſub generali perfectionis alicuius notione contentorum, eſt principium, quatenus minores gradus non niſi limitando maximum determinari poſſe cenſentur; Deus autem, cum, ut Ideale perfectionis, ſit principium cognoſcendi, ut realiter exiſtens, ſimul eſt omnis omnino perfectionis principium fiendi.

§. 10.

Intellectualium non datur (homini) *Intuitus* ſed non niſi *cognitio ſymbolica*, et intellectio nobis tantum licet per conceptus univerſales in abſtracto, non per ſingularem in concreto. Omnis enim intuitus noſter adſtringitur principio cuidam formae, ſub qua ſola aliquid immediate, ſ. ut *ſingulare*, a mente *cerni* et non tantum diſcurſive per conceptus generales concipi poteſt. Principium autem hoc formale noſtri intuitus (ſpatium et tempus,) eſt conditio, ſub qua

---

*) Theoretice aliquid ſpectamus quatenus non attendimus, niſi ad ea, quae enti competunt, practice autem, ſi ea quae ipſi per libertatem ineſſe debebant, diſpicimus.

qua aliquid ſenſuum noſtrorum obiectum eſſe poteſt adeoque; ut conditio cognitionis ſenſitivae, non eſt medium ad intuitum intellectualem. Praeterea omnis noſtrae cognitionis materia non datur niſi a ſenſibus, ſed Noumenon, qua tale, non concipiendum eſt per repraeſentationes a ſenſationibus depromtas; ideo conceptus Intelligibilis, qua talis, eſt deſtitutus ab omnibus *datis* intuitus humani. *Intuitus* nempe mentis noſtrae ſemper eſt *paſſivus*; adeoque eatenus tantum quatenus aliquid ſenſus noſtros afficere poteſt, poſſibilis. Divinus autem intuitus, qui obiectorum eſt principium, non principiatum, cum ſit independens, eſt Archetypus et propterea perfecte intellectualis.

§. 11.

Quanquam autem Phaenomena proprie ſint rerum ſpecies, non Ideae, neque internam et abſolutam obiectorum qualitatem exprimant; nihilo tamen minus illorum cognitio eſt veriſſima. Primo enim, quatenus ſenſuales ſunt conceptus ſ. apprehenſiones, ceu cauſſata teſtantur de praeſentia obiecti, quod contra Idealiſmum; quatenus autem iudicia ſpectat circa ſenſitive cognita, cum veritas in iudicando conſiſtat in conſenſu praedicati cum ſubiecto dato, conceptus autem ſubiecti, quatenus eſt Phaenomenon, non detur niſi per relationem ad facultatem cognoſcendi ſenſitivam, et ſecundum eandem etiam praedicata dentur ſenſitive obſervabilia, patet, repraeſentationes ſubiecti atque praedicati fieri ſecundum leges communes, adeoque anſam praebere cognitioni veriſſimae.

§. 12.

Quaecunque ad ſenſus noſtros referuntur ut obiecta, ſunt Phaenomena, quae autem, cum ſenſus non tangant, formam tantum ſingularem ſenſualitatis continent pertinent ad intuitum purum (i. e. ſenſationibus vacuum, ideo autem non intellectualem.) Phaenomena recenſentur et exponuntur, *primo*, ſenſus *externi* in Physica, *deinde*, ſenſus *interni* in Psychologia empirica. Intuitus autem purus (hu-

humanus

manus) non eſt conceptus univerſalis ſ. logicus, *ſub quo*, ſed ſingularis, *in quo* ſenſibilia quaelibet cogitantur ideoque continet conceptus ſpatii et temporis; qui, cum quoad *qualitatem* nihil de ſenſibilibus determinent, non ſunt obiecta ſcientiae, niſi quoad *quantitatem*. Hinc MATHESIS PVRA *ſpatium* conſiderat in GEOMETRIA, *tempus* in MECHANICA pura. Accedit hisce conceptus quidam, in ſe quidem intellectualis; ſed cuius tamen actuatio in concreto exigit opitulantes notiones temporis et ſpatii, (ſucceſſive addendo plura et iuxta ſe ſimul ponendo,) qui eſt conceptus *Numeri*, quem tractat ARITHMETICA. Matheſis itaque pura, omnis noſtrae ſenſitivae cognitionis formam exponens, eſt cuiuslibet intuitivae et diſtinctae cognitionis organon; et quoniam eius obiecta ipſa ſunt omnis intuitus, non ſolum principia formalia, ſed ipſa *intuitus originarii*, largitur cognitionem veriſſimam ſimulque ſummae evidentiae in aliis exemplar. *Senſualium itaque datur ſcientia*, quanquam, cum ſint Phaenomena, non datur intellectio realis, ſed tantum logica, hinc patet, quo ſenſu, qui e ſchola Eleatica hauſerunt, ſcientiam phaenomenis denegaſſe cenſendi ſint.

SECTIO III.

De principiis formae Mundi ſenſibilis.

§. 13.

Principium formae univerſi eſt, quod continet rationem nexus univerſalis, quo omnes ſubſtantiae atque earum ſtatus pertinent ad idem totum, quod dicitur *Mundus*. Principium formae *mundi ſenſibilis* eſt, quod continet rationem *nexus univerſalis* omnium, quatenus ſunt *Phaenomena*. Forma *mundi intelligibilis* agnoſcit principium obiectivum, h. e. cauſſam aliquam, per quam exiſtentium in ſe eſt colligaligatio. Mundus autem, quatenus ſpectatur ut Phaenomenon, h. e. reſpective ad ſenſualitatem mentis humanae, non agnoſcit aliud principium formae, niſi ſubiectivum h. e. certam animi legem, per quam neceſſe eſt, ut omnia, quae ſenſuum obiecta (per illorum qualitatem) eſſe poſſunt, *neceſſario* pertinere videantur ad idem Totum. Quodcunque igitur tandem ſit principium formae Mundi ſenſibilis, tamen non complectitur niſi *actualia*, quatenus in *ſenſus cadere* poſſe putantur, ideoque nec immateriales ſubſtantias, quae, qua tales iam per definitionem a ſenſibus externis omnino excluduntur, nec mundi cauſſam, quae, quum per illam mens ipſa exiſtat et ſenſu aliquo polleat, ſenſuum obiectum eſſe non poteſt. Haec principia formalia *Univerſi phaenomeni* abſolute prima, catholica et cuiuslibet praeterea in cognitione humana ſenſitivi quaſi ſchemata et conditiones, bina eſſe, Tempus et Spatium, iam demonſtrabo.

§. 14.

De Tempore.

1. *Idea Temporis non oritur, ſed ſupponitur a ſenſibus.* Quae enim in ſenſus incurrunt, utrum ſimul ſint, an poſt ſe invicem, non niſi per ideam temporis repraeſentari poteſt; neque ſucceſſio gignit conceptum temporis, ſed ad illam provocat. Ideoque temporis notio, veluti per experientiam acquiſita, peſſime definitur: per ſeriem actualium *poſt* ſe invicem exiſtentium. Nam, quid ſignificet vocula *poſt*, non intelligo, niſi praevio iam temporis conceptu. Sunt enim, *poſt* ſe invicem, quae exiſtunt *temporibus diverſis*, quemadmodum *ſimul* ſunt, quae exiſtunt *tempore eodem.*

2. *Idea temporis eſt ſingularis*, non generalis. Tempus enim quodlibet non cogitatur, niſi tanquam pars unius eiusdem temporis immenſi. Duos annos ſi cogitas, non potes tibi repraeſentare, niſi determinato erga ſe invicem poſitu, et, ſi immediate ſe non ſequantur, non niſi tem-

pore quodam intermedio ſibimet iunctas. Quodnam autem temporum diverſorum ſit *prius*, quodnam *poſterius*, nulla ratione per notas aliquas intellectui conceptibiles definiri poteſt, niſi in circulum vitioſum incurrere velis, et mens illud non diſcernit, niſi per intuitum ſingularem. Praeter ea omnia concipis actualia *in* tempore poſita, non *ſub* ipſius notione generali, tanquam nota communi, contenta.

3. *Idea* itaque *Temporis eſt intuitus*, et quoniam ante omnem ſenſationem concipitur, tanquam conditio reſpectuum in ſenſibilibus obviorum, eſt *intuitus*, non ſenſualis, ſed *purus*.

4. *Tempus eſt quantum continuum* et legum continui in mutationibus univerſi principium. *Continuum* enim eſt quantum, quod non conſtat ſimplicibus. Quia autem per tempus non cogitantur niſi relationes, absque datis ullis entibus erga ſe invicem relatis, in tempore, ceu quanto, eſt compoſitio, quae ſi tota ſublata concipiatur, nihil plane reliqui facit. Cuius autem compoſiti ſublata omni compoſitione, nihil omnino remanet, illud non conſtat partibus ſimplicibus. E. etc. Pars itaque temporis quaelibet eſt tempus, et, quae ſunt in tempore, ſimplicia, nempe *momenta*, non ſunt partes illius, ſed *termini*, quos interiacet tempus. Nam datis duobus momentis non datur tempus, niſi quatenus in illis actualia ſibi ſuccedunt; igitur praeter momentum datum neceſſe eſt, ut detur tempus, in cuius parte poſteriori ſit momentum aliud.

Lex autem *continuitatis* metaphyſica haec eſt: *Mutationes omnes ſunt continuae*, ſ. fluunt, h. e. non ſuccedunt ſibi ſtatus oppoſiti, niſi per ſeriem ſtatuum diverſorum intermediam. Quia enim ſtatus duo oppoſiti ſunt in diverſis temporis momentis, inter duo autem momenta ſemper ſit tempus aliquod interceptum, in cuius infinita momentorum ſerie ſubſtantia nec eſt in uno ſtatuum datorum, nec in altero, nec tamen in nullo; erit in diverſis, et ſic porro in infinitum.

Celeb.

Celeb. Kaeſtnerus, hanc Leibnitii legem examini ſubiecturus, provocat eius defenſores *) ut demonſtrent: *motum puncti continuum per omnia latera trianguli eſſe impoſſibilem*, quod utique, conceſſa lege continuitatis, probari neceſſe eſſet. En igitur demonſtrationem quaeſitam. Denotent litterae a b c tria puncta angularia trianguli rectilinei. Si mobile incedat motu continuo per lineas, *ab*, *bc*, *ca*, h. e. totum perimetrum figurae, neceſſe eſt, ut per punctum *b*. in directione *ab*, per idem autem punctum b etiam in directione b c moveatur. Cum autem hi motus ſint diverſi, non poſſunt eſſe *ſimul*. Ergo momentum praeſentiae puncti mobilis in vertice *b* quatenus movetur in directione a b eſt diverſum a momento praeſentiae puncti mobilis in eodem vertice b, quatenus movetur ſecundum directionem b c. Sed inter duo momenta eſt tempus, ergo mobile in eodem puncto per tempus aliquod praeſens eſt, i. e. *quieſcit*, ideoque non incedit motu continuo, quod contra hypotheſin. Eadem demonſtratio valet de motu, per quaslibet rectas, angulum includentes dabilem. Ergo corpus non mutat directionem in motu continuo, niſi ſecundum lineam, cuius nulla pars eſt recta, h. e. curvam, ſecundum placita Leibnitii.

5. *Tempus non eſt obiectivum aliquid et reale*, nec ſubſtantia, nec accidens, nec relatio, ſed ſubiectiva conditio per naturam mentis humanae neceſſaria, quaelibet ſenſibilia, certa lege ſibi coordinandi, et *intuitus purus*. Subſtantias enim pariter ac accidentia coordinamus, tam ſecundum ſimultaneitatem, quam ſucceſſionem, non niſi per conceptum temporis; ideoque huius notio, tanquam principium formae, iſtorum conceptibus eſt antiquior. Quod autem relationes attinet, ſ. reſpectus quoſcunque, quatenus ſenſibus ſunt obvii, utrum nempe ſimul ſint an poſt ſe invicem, nihil aliud involvunt, niſi poſitus in tempore determinandos, vel in eodem ipſius puncto, vel diverſis.

---

*) Höhere Mechanik, S. 354.

Qui realitatem temporis obiectivam aſſerunt, aut illud tanquam fluxum aliquem in exiſtendo continuum, absque ulla tamen re exiſtente, (commentum abſurdiſſimum) concipiunt, uti potiſſimum Anglorum philoſophi, aut tanquam abſtractum reale a ſucceſſione ſtatuum internorum, uti *Leibnitius* et aſſeclae ſtatuunt. Poſterioris autem ſententiae falſitas, cum circulo vitioſo in temporis definitione obvia luculenter ſemet ipſam prodat, et praeterea *ſimultaneitatem* *), maximum temporis conſectarium, plane negligat, ita omnem ſanae rationis uſum interturbat, quod non motus leges ſecundum temporis menſuram, ſed tempus ipſum, quoad ipſius naturam, per obſervata in motu, aut qualibet mutationum internarum ſerie, determinari poſtulet, quo omnis regularum certitudo plane aboletur. Quod autem temporis *quantitatem* non aeſtimare poſſimus, niſi in concreto, nempe vel *motu* vel *cogitationum ſerie*, id inde eſt, quoniam conceptus temporis tantummodo lege mentis interna nititur, neque eſt Intuitus quidam connatus, adeoque non niſi ſenſuum ope actus ille animi, ſua ſenſa coordinantis, eliciatur. Tantum vero abeſt, ut quis unquam temporis conceptum adhuc rationis ope aliunde deducat et explicet, ut potius ipſum principium contradictionis

---

*) *Simultanea* non ſunt ideo talia, quia ſibi non ſuccedunt. Nam remota ſucceſſione tollitur quidem coniunctio aliqua, quae erat per ſeriem temporis, ſed inde non ſtatim oritur *alia* vera relatio, qualis eſt coniunctio omnium in momento eodem. Simultanea enim perinde iunguntur eodem temporis momento, quam ſucceſſiva diverſis. Ideo, quanquam tempus ſit unius tantum dimenſionis, tamen *ubiquitas* temporis. (ut cum Neutono loquar) per quam *omnia* ſenſitive cogitabilia ſunt *aliquando*, addit quanto actualium alteram dimenſionem, quatenus veluti pendent ab eodem temporis puncto. Nam ſi tempus deſignes linea recta in infinitum producta, et ſimultanea in quolibet temporis puncto per lineas ordinatim applicatas; ſuperficies, quae ita generatur, repraeſentabit *Mundum phaenomenon*, tam quoad ſubſtantiam quam quoad accidentia.

nis eundem praemittat ac ſibi conditionis loco ſubſternat. A enim et non A non *repugnant* niſi *ſimul* (h. e. tempore, eodem) cogitata de *eodem*, *poſt* ſe autem (diverſis temporibus) eidem *competere poſſunt*. Inde poſſibilitas mutationum non niſi in tempore cogitabilis, neque tempus cogitabile per mutationes, ſed vice verſa.

6. Quanquam antem *Tempus* in ſe et abſolute poſitum ſit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem ſenſibilium qua talium pertinet, eſt conceptus veriſſimus, et, per omnia poſſibilia ſenſuum obiecta, in infinitum patens, intuitivae repraeſentationis conditio. Cum enim ſimultanea qua talia ſenſibus obvia fieri non poſſint, niſi ope temporis, mutationes autem non ſint, niſi per tempus cogitabiles, patet: hunc conceptum univerſalem phaenomenorum formam continere, adeoque omnes in mundo eventus obſervabiles, omnes motus, omnesque internas viciſſitudines neceſſario cum axiomatibus de tempore cognoſcendis, partimque a nobis expoſitis, conſentire, *quoniam non niſi ſub hisce conditionibus, ſenſuum obiecta eſſe et coordinari poſſunt.* Abſonum igitur eſt; contra prima temporis puri poſtulata, e. g. continuitatem etc. rationem armare velle, cum legibus conſequantur, quibus nihil prius, nihil antiquius, reperitur, ipſaque ratio in uſu principii contradictionis huius conceptus adminiculo carere non poſſit; usque adeo eſt primitivus et originarius.

7. Tempus itaque eſt *principium formale Mundi ſenſibilis* abſolute primum. Omnia enim quomodocunque ſenſibilia, non poſſunt cogitari, niſi vel ſimul, vel poſt ſe invicem poſita, adeoque unici temporis tractu quaſi involuta, ac ſemet determinato poſitu reſpicientia, ita, ut per hunc conceptum, omnis ſenſitivi primarium, neceſſario oriatur. Totum formale, quod non eſt pars alterius h. e. *Mundus phaenomenon.*

§. 15.

De ſpatio.

A. *Conceptus ſpatii non abſtrahitur a ſenſationibus externis.* Non enim aliquid ut extra me poſitum concipere licet, niſi illud repraeſentando tanquam in loco, ab eo, in quo ipſe ſum, diverſo, neque res extra ſe invicem, niſi illas collocando in ſpatii diverſis locis. Poſſibilitas igitur perceptionum externorum, qua talium, *ſupponit* conceptum ſpatii, non *creat*; ſicuti etiam, quae ſunt in ſpatio, ſenſus afficiunt, ſpatium ipſum ſenſibus hauriri non poteſt.

B. *Conceptus ſpatii eſt ſingularis repraeſentatio* omnia *in ſe* comprehendens, non *ſub ſe* continens notio abſtracta et communis. Quae enim dicis *ſpatia plura*, non ſunt, niſi eiusdem immenſi ſpatii partes, certo poſitu ſe invicem reſpicientes, neque pedem cubicum concipere tibi potes, niſi ambienti ſpatio quaquaverſum conterminum.

C. *Conceptus ſpatii itaque eſt Intuitus purus*; cum ſit conceptus ſingularis, ſenſationibus non conflatus, ſed omnis ſenſationis externae forma fundamentalis. Hunc vero intuitum purum in Axiomatibus Geometriae et qualibet conſtructione poſtulatorum ſ. etiam problematum mentali, animadvertere proclive eſt. Non dari enim in ſpatio plures quam tres dimenſiones; inter duo puncta non eſſe niſi rectam unicam; e dato in ſuperficie plana puncto cum data recta circulum deſcribere, etc. non ex univerſali aliqua ſpatii notione concludi, ſed in ipſo tantum, velut in concreto, *cerni* poteſt. Quae iaceant in ſpatio dato unam plagam verſus, quae in oppoſitam vergant, diſcurſive deſcribi, ſ. ad notas intellectuales revocari nulla mentis acie poſſunt, ideoque, cum in ſolidis perfecte ſimilibus atque aequalibus, ſed diſcongruentibus, cuius generis ſunt manus ſiniſtra et dextra (quatenus ſolum ſecundum extenſionem concipiuntur) aut triangula ſphaerica e duobus hemiſphaeriis oppoſitis, ſit diverſitas, per quam impoſſibile eſt, ut termini extenſionis coin-

coincidant, quanquam per omnia, quae notis, menti per ſermonem intelligibilibus, efferre licet, ſibi ſubſtitui poſſint, patet hic: non niſi quadam intuitione pura diverſitatem, nempe discongruentiam, notari poſſe. Hinc Geometria principiis utitur non indubitatis ſolum ac diſcurſivis, ſed ſub obtutum mentis cadentibus, et *evidentia* in demonſtrationibus (quae eſt claritas certae cognitionis, quatenus aſſimilatur ſenſuali) non ſolum in ipſa eſt maxima, ſed et unica, quae datur in ſcientiis puris, omnisque *evidentiae* in aliis *exemplar* et medium, quia, cum Geometria *ſpatii relationes* contempletur, cuius conceptus ipſam omnis intuitus ſenſualis formam in ſe continet, nihil poteſt in perceptis ſenſu externo clarum eſſe et perſpicuum, niſi mediante eodem intuitu, in quo contemplando ſcientia illa verſatur. Ceterum Geometria propoſitiones ſuas univerſales non demonſtrat, obiectum cogitando per conceptum univerſalem, quod fit in rationalibus, ſed illud oculis ſubiiciendo per intuitum ſingularem, quod fit in ſenſitivis. *)

D. *Spatium non eſt aliquid obiectivi* et realis, nec ſubſtantia, nec accidens, nec relatio; ſed *ſubiectivum* et ideale et e natura mentis ſtabili lege proficiſcens, veluti ſchema, omnia omnino externe ſenſa ſibi coordinandi. Qui ſpatii realitatem defendunt; vel illud, ut *abſolutum* et immenſum, rerum poſſibilium *receptaculum*, ſibi concipiunt, quae ſententia, poſt Anglos, Geometrarum plurimis arridet, vel contendunt eſſe *ipſam* rerum

---

*) Quod ſpatium neceſſario concipiendum ſit tanquam quantum continuum, quam facile ſit demonſtratu, hic praetereo. Inde autem fit, ut ſimplex in ſpatio non ſit pars, ſed terminus. Terminus autem generaliter eſt id in quanto continuo, quod rationem continet limitum. Spatium, quod non eſt terminus alterius, eſt *completum* (*ſolidum*). Terminus ſolidi eſt *ſuperficies*, ſuperficiei *linea*, lineae *punctum*. Ergo tria ſunt terminorum genera in ſpatio, quemadmodum tres dimenſiones. Horum terminorum duo (ſuperficies et linea) ipſi ſunt ſpatia. Conceptus *termini* non ingreditur aliud quantum, niſi ſpatium aut tempus.

rerum exiſtentium relationem, rebus ſublatis plane evaneſcentem, et non niſi in actualibus cogitabilem, uti, poſt Leibnitium, noſtratum plurimi ſtatuunt. Quod attinet primum illud inane rationis commentum, cum veras relationes infinitas, abſque ullis erga ſe relatis entibus, fingat, pertinet ad mundum fabuloſum. Verum qui in ſententiam poſteriorem abeunt, longe deteriori errore labuntur. Quippe, cum illi non niſi conceptibus quibusdam rationalibus, ſ. ad Noumena pertinentibus, offendiculum ponant, ceteroquin intellectui maxime abſconditis e. g. quaeſtionibus de mundo ſpirituali, de omnipraeſentia etc. hi ipſis Phaenomenis et omnium phaenomenorum fidiſſimo interpreti, Geometriae, adverſa fronte repugnant. Nam, ne apertum in definiendo ſpatio circulum, quo neceſſario intricantur, in medium proferam, Geometriam ab apice certitudinis deturbatam, in earum ſcientiarum cenſum reiiciunt, quarum principia ſunt empirica. Nam ſi omnes ſpatii affectiones non niſi per experientiam a relationibus externis mutuatae ſunt, axiomatibus Geometricis non ineſt univerſalitas, niſi comparativa, qualis acquiritur per inductionem, h. e. aeque late patens, ac obſervatur, neque neceſſitas, niſi ſecundum ſtabilitas naturae leges, neque praeciſio, niſi arbitrario conficta, et ſpes eſt, ut fit in empiricis, ſpatium aliquando detegendi aliis affectionibus primitivis praeditum, et forte etiam bilineum, rectilineum.

E. Quanquam *conceptus ſpatii*, ut obiectivi alicuius et realis entis vel affectionis, ſit imaginarius, nihilo tamen ſecius, *reſpective ad ſenſibilia quaecunque*, non ſolum eſt *veriſſimus*, ſed et omnis veritatis in ſenſualitate externa fundamentum. Nam res non poſſunt ſub ulla ſpecie ſenſibus apparere, niſi mediante vi animi, omnes ſenſationes ſecundum ſtabilem et naturae ſuae inſitam legem coordinante. Cum itaque nihil omnino ſenſibus ſit dabile, niſi primitivis ſpatii axiomatibus eiusque conſectariis (Geometria praecipiente) conformiter, quanquam horum principium non ſit,

niſi

niſi ſubiectivum, tamen neceſſario hisce conſentiet, quia eatenus ſibimet ipſi conſentit, et leges ſenſualitatis erant leges naturae, *quatenus in ſenſus cadere poteſt.* Natura itaque Geometriae praeceptis ad amuſſim ſubiecta eſt, quoad omnes affectiones ſpatii ibi demonſtratas, non ex hypotheſi ficta, ſed intuitive data, tanquam conditione ſubiectiva omnium phaenomenorum, quibus unquam natura ſenſibus patefieri poteſt. Certe, niſi conceptus ſpatii per mentis naturam originarie datus eſſet, (ita, ut, qui relationes quascunque alias, quam per ipſum praecipiuntur, mente effingere allaboraret, operam luderet, quia hoc ipſo conceptu in figmenti ſui ſubſidium uti coactus eſſet) geometriae in philoſophia naturali uſus parum tutus foret; dubitari enim poſſet: an ipſa notio haec, ab experientia deprompta, ſatis cum natura conſentiat, negatis forſitan, a quibus abſtractum erat determinationibus, cuius aliquibus etiam ſuſpicio in mentem incidit. *Spatium* itaque eſt *principium formale Mundi ſenſibilis* abſolute primum, non ſolum propterea: quod per illius conceptum obiecta univerſi poſſint eſſe phaenomena, ſed potiſſimum hanc ob rationem, quod per eſſentiam non eſt, niſi unicum, omnia omnino externe ſenſibilia complectens, adeoque principium conſtituit *Vniverſitatis* h. e. Totius, quod non poteſt eſſe pars alterius.

Corollarium.

En itaque, *bina cognitionis ſenſitivae principia*, non, quemadmodum eſt in intellectualibus, conceptus generales, ſed *intuitus ſingulares, attamen puri*, in quibus, non ſicut leges rationis praecipiunt, partes et potiſſimum ſimplices continent rationem poſſibilitatis compoſiti, ſed, ſecundum exemplar intuitus ſenſitivi, *infinitum continet rationem partis* cuiusque cogitabilis, ac tandem ſimplicis, ſ. potius *termini.* Nam, non niſi dato infinito tam ſpatio quam tempore, tempus quodlibet definitum *limitando* eſt aſſignabile, et tam punctum quam momentum per ſe cogitari non

poſſunt,

itaque cardo vertitur quaeſtionis de *principio formae mundi intelligibilis*, ut pateat: quonam pacto poſſibile ſit, *ut plures ſubſtantiae in mutuo ſint commercio*, et hac ratione pertineant ad idem totum, quod dicitur Mundus? Mundum autem hic non contemplamur, quoad materiam, i. e. ſubſtantiarum, quibus conſtat, naturas, utrum ſint materiales, an immateriales, ſed quoad Formam, h. e. quipote generatim inter plures locum habeat Nexus, et inter omnes Totalitas?

§. 17.

Datis pluribus ſubſtantiis, *principium commercii* inter illas poſſibilis *non ſola ipſarum exiſtentia conſtat*, ſed aliud quid praeterea requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur. Nam propter ipſam ſubſiſtentiam non reſpiciunt aliud quicquam neceſſario, niſi forte ſui cauſſam, at cauſſati reſpectus ad cauſſam non eſt commercium, ſed dependentia. Igitur, ſi quoddam illis cum aliis commercium intercedat, ratione peculiari, hoc praeciſe determinante, opus eſt.

Et in hoc quidem conſiſtit *influxus phyſici* πρωτον ψευδος, ſecundum vulgarem ipſius ſenſum: quod commercium ſubſtantiarum et vires tranſeuntes per ſolam ipſarum exiſtentiam affatim cognoſcibiles temere ſumat, adeoque non tam ſit ſyſtema aliquid, quam potius omnis ſyſtematis philoſophici, tanquam in hoc argumento ſuperflui, neglectus. A qua macula, ſi hunc conceptum liberamus, habemus commercii genus, quod unicum *reale* dici et a quo mundi *Totum reale*, non ideale aut imaginarium dici meretur.

§. 18.

Totum e ſubſtantiis neceſſariis eſt impoſſibile. Quoniam enim ſua cuique exiſtentia abunde conſtat, citra omnem ab alia quavis dependentiam, quae plane in neceſſaria non cadit, patet: non ſolum commercium ſubſtantiarum (h. e. dependentiam ſtatuum reciprocam) ex ipſarum exiſten-

tia

tia non conſequi, ſed ipſis tanquam neceſſariis competere omnino non poſſe.

§. 19.

Totum itaque ſubſtantiarum eſt totum contingentium et *Mundus, per ſuam eſſentiam, meris conſtat contingentibus.* Praeterea nulla ſubſtantia neceſſaria eſt in nexu cum mundo, niſi ut cauſſa cum cauſſato, ideoque non ut pars cum complementis ſuis ad totum, (quia nexus compartium eſt mutuae dependentiae, quae in ens neceſſarium non cadit). Cauſſa itaque mundi eſt ens extramundanum, adeoque non eſt Anima Mundi, nec praeſentia ipſius in mundo eſt localis, ſed virtualis.

§. 20.

Subſtantiae mundanae ſunt entia ab alio; ſed non a diverſis, ſed *omnia ab Vno.* Fac enim illas eſſe cauſſata plurium entium neceſſariorum; in commercio non eſſent effectus, quorum cauſſae ab omni relatione mutua ſunt alienae. Ergo VNITAS in *coniunctione ſubſtantiarum univerſi eſt conſectarium dependentiae omnium ab Vno.* Hinc forma univerſi teſtatur de cauſſa materiae et, nonniſi *cauſſa univerſorum unica, eſt cauſſa Vniverſitatis;* neque eſt mundi *Architectus*, qui non ſit ſimul *Creator.*

§. 21.

Si plures forent cauſſae primae ac neceſſariae cum ſuis cauſſatis, eorum opificia eſſent *Mundi*, non *Mundus*, quia nullo modo connecterentur ad idem Totum, et vice verſa: ſi ſint plures Mundi extra ſe actuales, dantur plures cauſſae primae ac neceſſariae, ita tamen, ut nec Mundus unus cum altero, nec cauſſa unius cum mundo cauſſato alterius in ullo ſint commercio.

Plures itaque Mundi extra ſe actuales *non per ipſum ſui conceptum ſunt impoſſibiles*, (uti Wolffius per notionem complexus ſ. multitudinis, quam ad totum, qua tale, ſufficere poſſunt, ſed non concipiuntur, niſi in dato iam ſpatio et tempore, tamquam horum termini. Ergo omnes affectiones primitivae horum conceptuum ſunt extra cancellos rationis, ideoque nullo modo intellectualiter explicari poſſunt. Nihilo tamen minus ſunt *ſubſtrata intellectui*, e datis intuitive primis, ſecundum leges logicas, conſectaria concludentis, maxima qua fieri poteſt certitudine. Horum quidem conceptuum *alter* proprie intuitum *obiecti*, alter *ſtatum* concernit, inprimis *repraeſentativum*. Ideo etiam ſpatium *temporis* ipſius conceptui, ceu typus, adhibetur, repraeſentando hoc per *lineam* eiusque terminos (momenta) per puncta. Tempus autem *univerſali* atque *rationali conceptui* magis *appropinquat*, complectendo omnia omnino ſuis reſpectibus, nempe ſpatium ipſum et praeterea accidentia, quae in relationibus ſpatii comprehenſa non ſunt, uti cogitationes animi. Praeterea autem tempus leges quidem rationi non dictitat, ſed tamen praecipuas *conſtituit conditiones, quibus* faventibus *ſecundum rationis leges mens notiones ſuas conferre poſſit*; ſic, quid ſit impoſſibile iudicare non poſſum, niſi de eodem ſubiecto *eodem tempore* praedicans A et non A. Et praeſertim, ſi intellectum advertimus ad experientiam, reſpectus cauſſae et cauſſati, in externis quidem obiectis indiget relationibus ſpatii, in omnibus autem, tam externis, quam internis, nonniſi temporis reſpectu opitulante quid ſit prius, quidnam poſterius, ſ. cauſſa et cauſſatum, edoceri mens poteſt. Et vel ipſius ſpatii *quantitatem* intelligibilem reddere non licet, niſi illud relatum ad menſuram tanquam unitatem, exponamus numero, qui ipſe non eſt, niſi multitudo numerando, h. e. in tempore dato ſucceſſive unum uni addendo diſtincte cognita.

Tandem quaſi ſponte cuilibet *oboritur* quaeſtio, utrum *conceptus* uterque ſit *connatus*, an *acquiſitus*. Poſterius quidem per demonſtrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam ſternit *philoſophiae pigrorum*, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem cauſſae primae irri-

tam

tam declarantis, non ita temere admittendum eſt. Verum *conceptus uterque* procul dubio *acquiſitus eſt*, non a ſenſu quidem obiectorum (ſenſatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abſtractus, ſed ab ipſa mentis actione, ſecundum perpetuas leges ſenſa ſua coordinante, quaſi typus immutabilis, ideoque intuitive cognoſcendus. Senſationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, neque aliud hic connatum eſt, niſi lex animi, ſecundum quam certa ratione ſenſa ſua e praeſentia obiecti coniungit.

SECTIO IV.

De principio formae Mundi intelligibilis.

§. 16.

Qui ſpatium et tempus pro reali aliquo et abſolute neceſſario omnium poſſibilium ſubſtantiarum et ſtatuum quaſi vinculo habent, haud quidquam aliud requiri putant ad concipiendum: quipote exiſtentibus pluribus quidam reſpectus originarius competat, ceu influxuum poſſibilium conditio primitiva et formae eſſentialis univerſi principium. Nam quia quaecunque exiſtunt, ex ipſorum ſententia neceſſario ſunt alicubi, cur ſibi certa ratione praeſto ſint, inquirere ſupervacaneum ipſis videtur, quoniam id ex ſpatii, omnia comprehendentis, univerſitate per ſe determinetur. Verum praeterquam, quod hic conceptus, uti iam demonſtratum eſt, ſubiecti potius leges ſenſitivas, quam ipſorum obiectorum conditiones attineat, ſi vel maxime illi realitatem largiaris, tamen non denotat, niſi intuitive datam coordinationis univerſalis poſſibilitatem, adeoque nihilo minus intacta manet quaeſtio, non niſi intellectui ſolubilis: *quonam principio ipſa haec relatio omnium ſubſtantiarum nitatur, quae intuitive ſpectata vocatur ſpatium.* In hoc itaque

itaque cardo vertitur quaeſtionis de *principio formae mundi intelligibilis*, ut pateat: quonam pacto poſſibile ſit, *ut plures ſubſtantiae in mutuo ſint commercio*, et hac ratione pertineant ad idem totum, quod dicitur Mundus? Mundum autem hic non contemplamur, quoad materiam, i. e. ſubſtantiarum, quibus conſtat, naturas, utrum ſint materiales, an immateriales, ſed quoad Formam, h. e. quipote generatim inter plures locum habeat Nexus, et inter omnes Totalitas?

§. 17.

Datis pluribus ſubſtantiis, *principium commercii* inter illas poſſibilis *non ſola ipſarum exiſtentia conſtat*, ſed aliud quid praeterea requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur. Nam propter ipſam ſubſiſtentiam non reſpiciunt aliud quicquam neceſſario, niſi forte ſui cauſſam, at cauſſati reſpectus ad cauſſam non eſt commercium, ſed dependentia. Igitur, ſi quoddam illis cum aliis commercium intercedat, ratione peculiari, hoc praeciſe determinante, opus eſt.

Et in hoc quidem conſiſtit *influxus phyſici* πρῶτον ψεῦδος, ſecundum vulgarem ipſius ſenſum: quod commercium ſubſtantiarum et vires tranſeuntes per ſolam ipſarum exiſtentiam affatim cognoſcibiles temere ſumat, adeoque non tam ſit ſyſtema aliquid, quam potius omnis ſyſtematis philoſophici, tanquam in hoc argumento ſuperflui, neglectus. A qua macula, ſi hunc conceptum liberamus, habemus commercii genus, quod unicum *reale* dici et a quo mundi *Totum reale*, non ideale aut imaginarium dici meretur.

§. 18.

Totum e ſubſtantiis neceſſariis eſt impoſſibile. Quoniam enim ſua cuique exiſtentia abunde conſtat, citra omnem ab alia quavis dependentiam, quae plane in neceſſaria non cadit, patet: non ſolum commercium ſubſtantiarum (h. e. dependentiam ſtatuum reciprocam) ex ipſarum exiſtentia

tia non conſequi, ſed ipſis tanquam neceſſariis competere omnino non poſſe.

§. 19.

Totum itaque ſubſtantiarum eſt totum contingentium et *Mundus, per ſuam eſſentiam, meris conſtat contingentibus.* Praeterea nulla ſubſtantia neceſſaria eſt in nexu cum mundo, niſi ut cauſſa cum cauſſato, ideoque non ut pars cum complementis ſuis ad totum, (quia nexus compartium eſt mutuae dependentiae, quae in ens neceſſarium non cadit). Cauſſa itaque mundi eſt ens extramundanum, adeoque non eſt Anima Mundi, nec praeſentia ipſius in mundo eſt localis, ſed virtualis.

§. 20.

Subſtantiae mundanae ſunt entia ab alio; ſed non a diverſis, ſed *omnia ab Uno.* Fac enim illas eſſe cauſſata plurium entium neceſſariorum; in commercio non eſſent effectus, quorum cauſſae ab omni relatione mutua ſunt alienae. Ergo UNITAS *in conjunctione ſubſtantiarum univerſi eſt conſectarium dependentiae omnium ab Uno.* Hinc forma univerſi teſtatur de cauſſa materiae et, nonniſi *cauſſa univerſorum unica, eſt cauſſa Univerſitatis;* neque eſt mundi *Architectus,* qui non ſit ſimul *Creator.*

§. 21.

Si plures forent cauſſae primae ac neceſſariae cum ſuis cauſſatis, eorum opificia eſſent *Mundi,* non *Mundus,* quia nullo modo connecterentur ad idem Totum, et vice verſa: ſi ſint plures Mundi extra ſe actuales, dantur plures cauſſae primae ac neceſſariae, ita tamen, ut nec Mundus unus cum altero, nec cauſſa unius cum mundo cauſſato alterius in ullo ſint commercio.

Plures itaque Mundi extra ſe actuales *non per ipſum ſui conceptum ſunt impoſſibiles,* (uti Wolffius per notionem complexus ſ. multitudinis, quam ad totum, qua tale, ſufficere

ficere putavit, perperam concluſit) ſed ſub ſola hac conditione *ſi unica tantum exiſtat cauſſa omnium neceſſaria.* Si vero admittantur plures, *erunt plures mundi*, in ſenſu ſtrictiſſimo metaphyſico, *extra ſe poſſibiles.*

§. 22.

Si, quemadmodum a dato mundo ad cauſſam omnium ipſius partium unicam valet conſequentia, ita etiam vice verſa a data cauſſa communi omnibus ad nexum horum inter ſe, adeoque ad formam Mundi, ſimiliter procederet argumentatio, (quanquam fateor hanc concluſionem mihi non aeque perſpicuam videri) nexus ſubſtantiarum primitivus non foret contingens, ſed, per *ſuſtentationem omnium a principio communi*, neceſſarius, adeoque harmonia proficiſcens, ab ipſa earum ſubſiſtentia, fundata in cauſſa communi, procederet ſecundum regulas communes. *Harmoniam* autem talem voco *generaliter ſtabilitam*, cum illa, quae locum non habet, niſi quatenus ſtatus quilibet ſubſtantiae individuales adaptantur ſtatui alterius, ſit *harmonia ſingulariter ſtabilita* et commercium e priori harmonia ſit reale et *phyſicum*, e poſteriori autem ideale et *ſympatheticum*. Commercium itaque omne ſubſtantiarum univerſi eſt *externe ſtabilitum*, (per cauſſam omnium communem), et vel generaliter ſtabilitum, per influxum phyſicum, (*emendatiorem* v. §. 17.) vel individualiter ipſarum ſtatibus conciliatum, poſterius autem, vel per primam cuiuſvis ſubſtantiae conſtitutionem *originarie* fundatum, vel, *occaſione* cuiuslibet mutationis impreſſum, quorum illud *Harmonia praeſtabilita* hoc *Occaſionaliſmus* audit. Si itaque per ſuſtentationem omnium ſubſtantiarum ab uno, *neceſſaria* eſſet *coniunctio* omnium, qua conſtituunt Vnum, commercium ſubſtantiarum univerſale erit per *Influxum phyſicum*, et Mundus totum reale; ſin minus, commercium erit ſympatheticum (h. e. harmonia absque vero commercio) et Mundus non niſi totum ideale. Mihi quidem, quanquam non demon-

demonſtratum, tamen abunde etiam aliis ex rationibus probatum eſt prius.

Scholion.

Si pedem aliquantulum ultra terminos certitudinis apodicticae, quae Metaphyſicam decet, promovere fas eſſet, operae pretium videtur: quaedam, quae pertinent ad intuitus ſenſitivi non ſolum leges, ſed etiam cauſſas, per *intellectum* tantum cognoſcendas indagare. Nempe mens humana non afficitur ab externis, mundusque ipſius aſpectui non patet in infinitum, niſi *quatenus ipſa cum omnibus aliis ſuſtentatur ab eadem Vi infinita Unius.* Hinc non ſentit externa, niſi per praeſentiam eiusdem cauſſae ſuſtentatricis communis, ideoque ſpatium, quod eſt conditio univerſalis et neceſſaria compraeſentiae omnium ſenſitive cognita, dici poteſt OMNIPRAESENTIA PHAENOMENON. (Cauſſa enim univerſi non eſt omnibus atque ſingulis propterea praeſens, quia eſt in ipſorum locis, ſed ſunt loca, h. e. relationes ſubſtantiarum poſſibiles, quia omnibus intime praeſens eſt.) Porro, quoniam poſſibilitas mutationum et ſucceſſionum omnium, cuius principium, quatenus ſenſitive cognoſcitur, reſidet in conceptu Temporis, ſupponit perdurabilitatem ſubiecti, cuius ſtatus oppoſiti ſuccedunt, id autem, cuius ſtatus fluunt, non durat, niſi ſuſtentetur ab alio: conceptus temporis tanquam unici infiniti et immutabilis [*]), in quo ſunt et durant omnia, eſt *cauſſae* generalis *aeternitas phaenomenon.* Verum conſultius videtur, littus legere cognitionum per intellectus noſtri mediocritatem nobis conceſſarum, quam in altum indagationum eiusmodi myſticarum provehi, quemadmodum fecit Malebranchius, cuius ſententia

---

[*]) Temporis momenta non ſibi videntur ſuccedere, quia hoc pacto aliud adhuc tempus ad momentorum ſucceſſionem praemittendum eſſet; ſed per intuitum ſenſitivum actualia quaſi per ſeriem continuam momentorum deſcendere videntur.

tentia ab ea, quae hic exponitur, proxime abeſt; *nempe nos omnia intueri in Deo.*

SECTIO V.

De Methodo circa ſenſitiva et intellectualia in Metaphyſicis.

§. 23.

In omnibus ſcientiis, quarum principia intuitive dantur, vel per intuitum ſenſualem, (experientiam) vel per intuitum ſenſitivum quidem, at purum (conceptus ſpatii temporis et numeri) h. e. in ſcientia naturali et matheſi, *uſus dat Methodum* et tentando atque inveniendo, poſtquam ſcientia ad amplitudinem aliquam et concinnitatem provecta eſt, eluceſcit: qua via atque ratione incedendum ſit, ut fiat conſummata et abſterſis maculis, tam errorum quam confuſarum cogitationum, purior niteſcat; perinde ac Grammatica, poſt uſum uberiorem ſermonis, ſtilus poſt poematum aut orationum elegantia exempla, regulis et diſciplinae anſam praebuerunt. *Uſus* autem *intellectus* in talibus ſcientiis, quarum tam conceptus primitivi, quam axiomata ſenſitivo intuitu dantur, non eſt niſi *logicus* h. e. per quem tantum cognitiones ſibi invicem ſubordinamus quoad univerſalitatem conformiter principio contradictionis, phaenomena phaenomenis generalioribus, conſectaria intuitus puri axiomatibus intuitivis. Verum in Philoſophia pura, qualis eſt Metaphyſica, in qua *uſus intellectus* circa principia eſt *realis*, h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque ipſa axiomata per ipſum intellectum purum primitive dantur, et, quoniam non ſunt intuitus, ab erroribus non ſunt immunia, *Methodus antevertit omnem ſcientiam* et quidquid tentatur ante huius praecepta, probe excuſſa et firmiter ſtabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria reiici-

reiiciendum videtur. Nam, cum rectus rationis uſus hic ipſa principia conſtituat, et tam obiecta, quam, quae de ipſis cogitanda ſunt, axiomata, per ipſius indolem ſolam primo innoteſcant, expoſitio legum rationis purae eſt ipſa ſcientiae geneſis, et earum a legibus ſuppoſiticiis diſtinctio criterium veritatis. Hinc, quoniam methodus huius ſcientiae hoc tempore celebrata non ſit, niſi qualem Logica omnibus ſcientiis generaliter praecipit, illa autem, quae ſingulari Metaphyſicae ingenio ſit accommodata, plane ignoretur, mirum non eſt quod huius indaginis ſtudioſi ſaxum ſuum Siſypheum volvendo in aevum vix aliquid adhucdum profeciſſe videantur. Quanquam autem mihi hic nec animus eſt nec copia, fuſius de tam inſigni et latiſſime patenti argumento diſſerendi, tamen, quae partem huius methodi haud contemnendam conſtituunt, nempe *ſenſitivae cognitionis cum intellectuali contagium*, non quatenus ſolum incautis obrepit in applicatione principiorum, ſed ipſa principia ſpuria ſub ſpecie axiomatum effingit, brevibus iam adumbrabo.

§. 24.

Omnis Metaphyſicae circa ſenſitiva atque intellectualia methodus ad hoc potiſſimum praeceptum redit: ſollicite cavendum eſſe, *ne principia ſenſitivae cognitionis domeſtica terminos ſuos migrent ac intellectualia afficiant*. Nam quia *praedicatum* in quolibet iudicio intellectualiter enunciato, *eſt conditio*, abſque qua ſubiectum cogitabile non eſſe aſſeritur, adeoque praedicatum ſit cognoſcendi principium; ſi eſt conceptus ſenſitivus, non erit niſi conditio ſenſitivae cognitionis poſſibilis, adeoque apprime quadrabit in ſubiectum iudicii, cuius conceptus itidem eſt ſenſitivus. At ſi admoveatur conceptui intellectuali, iudicium tale non niſi ſecundum leges ſubiectivas erit validum, hinc de notione intellectuali ipſa non praedicandum et obiective efferendum, ſed *tantum ut conditio, abſque qua ſenſitivae cognitioni* *conceptus dati locus non eſt.* *) Quoniam autem praeſtigiae intellectus, per ſubornationem conceptus ſenſitivi, tanquam notae intellectualis, dici poteſt (ſecundum analogiam ſignificatus recepti), *vitium ſubreptionis*, erit permutatio intellectualium et ſenſitivorum *vitium ſubreptionis Metaphyſicum*, (*phaenomenon intellectuatum*, ſi barbarae voci venia eſt) adeoque axioma tale *hybridum*, quod ſenſitiva pro neceſſario adhaerentibus conceptui intellectuali venditat, mihi vocatur *axioma ſubrepticium*. Et ex hiſce quidem axiomatibus ſpuriis prodierunt principia fallendi intellectus per omnem Metaphyſicam peſſime graſſata. Vt autem habeamus, quod in promptu ſit et luculenter cognoſcibile, horum iudiciorum criterium et veluti Lydium lapidem, quo illa dignoſcamus a genuinis, ſimulque, ſi forſan firmiter adhaerere intellectui videantur, artem quandam docimaſticam, cuius ope, quantum pertineat ad ſenſitiva quantum ad intellectualia, aequa fieri poſſit aeſtimatio, altius in hanc quaeſtionem deſcendendum eſſe puto.

§. 25.

---

*) Foecundus et facilis eſt huius criterii uſus in dignoſcendis principiis, quae tantum leges cognitionis ſenſitivae enunciant, ab iis, quae praeterea aliquid circa obiecta ipſa praecipiunt. Nam ſi praedicatum ſit conceptus intellectualis, reſpectus ad ſubiectum iudicii, quantumvis ſenſitive cogitatum, denotat ſemper notam obiecto ipſi competentem. *At ſi praedicatum ſit conceptus ſenſitivus*, quoniam leges cognitionis ſenſitivae non ſunt conditiones poſſibilitatis rerum ipſarum, *de ſubiecto iudicii intellectualiter cogitato* non valebit, adeoque obiective enunciari non poterit. Sic in vulgari illo axiomate; *quicquid exiſtit eſt alicubi*, cum praedicatum contineat conditiones cognitionis ſenſitivae, non poterit de ſubiecto iudicii, nempe *exiſtenti* quolibet generaliter enunciari; adeoque formula haec obiective praecipiens falſa eſt. Verum ſi convertatur propoſitio, ita ut praedicatum fiat conceptus intellectualis, emerget veriſſima, ut: quicquid eſt alicubi, exiſtit.

§. 25.

En igitur PRINCIPIVM REDVCTIONIS axiomatis cuiuslibet ſubrepticii: *Si de conceptu quocunque intellectuali generaliter quicquam praedicatur, quod pertinet ad reſpectus* SPATII ATQVE TEMPORIS: *obiective non eſt enunciandum et non denotat niſi conditionem, ſine qua conceptus datus ſenſitive cognoſcibilis non eſt.* Quod eiusmodi axioma ſit ſpurium, et ſi non falſum ſaltim temere et precario aſſertum, inde liquet: quia, cum ſubiectum iudicii, intellectualiter concipitur, pertinet ad obiectum, praedicatum autem, cum determinationes ſpatii ac temporis contineat, pertinet tantum ad conditiones ſenſitivae cognitionis humanae, quae, quia non cuilibet cognitioni eiusdem obiecti neceſſario adhaeret, de dato conceptu intellectuali univerſaliter enuntiari non poteſt. Quod autem intellectus huic ſubreptionis vitio tam facile ſubiiciatur; inde eſt: quia ſub patrocinio alius cuiusdam regulae veriſſimae deluditur. Recte enim ſupponimus: *quicquid ullo plane intuitu cognoſci non poteſt prorſus non eſſe cogitabile*, adeoque impoſſibile. Quoniam autem alium intuitum, praeter eum, qui ſit ſecundum formam ſpatii ac temporis, nullo mentis conatu ne fingendo quidem aſſequi poſſumus, accidit: ut omnem omnino intuitum, qui hisce legibus adſtrictus non eſt, pro impoſſibili habeamus, (intuitum purum intellectualem et legibus ſenſuum exemtum, qualis eſt divinus, quem Plato vocat Ideam, praetereuntes) ideoque omnia poſſibilia axiomatibus ſenſitivis ſpatii ac temporis ſubiiciamus.

§. 26.

Omnes autem ſenſitivarum cognitionum ſub ſpecie intellectualium praeſtigiae, e quibus oriuntur axiomata ſubrepticia ad tres ſpecies revocari poſſunt, quarum formulas generales has habeto:

1. Ea-

1. Eadem conditio ſenſitiva, ſub qua ſola *Intuitus* Obiecti eſt poſſibilis, eſt conditio ipſius *poſſibilitatis Obiecti.*
2. Eadem conditio ſenſitiva, ſub qua ſola *Data ſibi conferri poſſunt ad formandum conceptum obiecti intellectualem*, eſt etiam conditio ipſius poſſibilitatis obiecti.
3. Eadem conditio ſenſitiva, ſub qua *ſubſumtio obiecti* alicuius obvii *ſub dato conceptu intellectuali* ſolum poſſibilis eſt, eſt etiam conditio poſſibilitatis ipſius obiecti.

§ 27.

Axioma ſubrepticium PRIMAE claſſis eſt: *Quicquid eſt, eſt alicubi et aliquando.* *) Hoc vero principio ſpurio omnia entia, etiamſi intellectualiter cognoſcantur, conditionibus ſpatii atque temporis in exiſtendo adſtringuntur. Hinc de ſubſtantiarum immaterialium, (quarum tamen eandem ob cauſſam nullus datur intuitus ſenſitivus, nec ſub tali forma repraeſentatio) locis in univerſo corporeo, de ſede Animae, et id genus aliis quaeſtiones iactant inanes, et cum ſenſitiva intellectualibus, ceu quadrata rotundis, improbe miſceantur, plerumque accidit ut diſceptantium, alter hircum mulgere, alter cribrum ſupponere videatur. Eſt autem

---

*) Spatium et tempus concipiuntur, quaſi omnia ſenſibus ulla ratione obvia *in ſe* comprehendant. Ideo non datur ſecundum leges mentis humanae ullius entis intuitus, niſi ut *in ſpatio ac tempore* contenti: Comparari huic praeiudicio poteſt aliud, quod proprie non eſt axioma ſubrepticium, ſed ludibrium phantaſiae, quod ita exponi poſſet generali formula: Quicquid exiſtit, *in illo eſt ſpatium et tempus* h. e. omnis ſubſtantia eſt *extenſa* et continuo *mutata.* Quanquam enim, quorum conceptus ſunt craſſiores, hac imaginandi lege firmiter adſtringuntur, tamen facile ipſi perſpiciunt: hoc pertinere tantum ad conatus phantaſiae rerum ſibi ſpecies adumbrandi, non ad conditiones exiſtendi.

autem immaterialium in Mundo corporeo praeſentia virtualis, non localis; (quanquam ita improprie vocitetur,) ſpatium autem non continet conditiones poſſibilium actionum mutuarum, niſi materiae; quidnam vero immaterialibus ſubſtantiis relationes externas virium tam inter ſe quam erga corpora conſtituat intellectum humanum plane fugit, uti vel perſpicaciſſimus Eulerus, cetera phaenomenorum magnus indagator et arbiter (in litteris ad principem quendam germaniae miſſis) argute notavit: Cum autem ad entis ſummi et extramundani conceptum pervenerint, dici non poteſt, quantum hisce obvolitantibus intellectui umbris ludificentur. *Praeſentiam* Dei ſibi fingunt *localem*, Deumque mundo involvunt, tanquam infinito ſpatio ſimul comprehenſum, hanc ipſi limitationem compenſaturi, videlicet, localitate quaſi per *eminentiam* concepta, h. e. infinita. At in pluribus locis ſimul eſſe, abſolute impoſſibile eſt, quia loca diverſa ſunt extra ſe invicem, ideoque quod eſt in pluribus locis, eſt extra ſemet ipſum, ſibique ipſi externo praeſens, quod implicat. Quod autem tempus attinet, poſtquam illud non ſolum legibus cognitionis ſenſitivae exemerunt, ſed ultra mundi terminos ad ipſum ens extramundanum, tanquam cognitionem exiſtentiae ipſius, tranſtulerunt, inextricabili labyrintho ſeſe involvunt. Hinc abſonis quaeſtionibus ingenia excruciant, v. g. cur Deus mundum non multis retro ſeculis reddiderit. Facile quidem concipi poſſe ſibi perſuadent, quipote Deus praeſentia, h. e. actualia *temporis in quo eſt* cernat, at quomodo futura, h. e. actualia *temporis in quo nondum eſt* proſpiciat, difficile intellectu putant. (Quaſi exiſtentia entis neceſſarii per omnia temporis imaginarii momenta ſucceſſive deſcendat et parte durationis ſuae iam exhauſta, quam adh[illegible]cturus ſit aeternitatem una cum ſimultaneis mundi eventibus proſpiciat.) Quae omnia notione temporis probe perſpecta fumi inſtar evaneſcunt.

§. 28.

Secundae ſpeciei praeiudicia, cum intellectui imponant per conditiones ſenſitivas, quibus mens adſtringitur, ſi in quibusdam caſibus ad intellectualem pertingere vult, adhuc magis ſe abſcondunt. Horum unum eſt quod quantitatis, alterum quod qualitatum generaliter afficit cognitionem. Prius eſt: *Omnis multitudo actualis eſt dabilis numero* ideoque omne quantum finitum, poſterius: *quicquid eſt impoſſibile ſibi contradicit.* In utroque conceptus temporis quidem non ingreditur notionem ipſam praedicati, neque cenſetur nota eſſe ſubiecti, attamen ut medium inſervit conceptui praedicati informando, adeoque ceu conditio afficit conceptum intellectualem ſubiecti, quatenus non niſi ipſius ſubſidio ad hunc pertingimus.

Quod itaque attinet *prius;* cum omne quantum atque ſeries quaelibet non cognoſcatur diſtincte, niſi per coordinationem ſucceſſivam, conceptus intellectualis quanti et multitudinis, opitulante tantum hoc conceptu temporis oritur et nunquam pertingit ad completudinem, niſi ſyntheſis abſolvi poſſit tempore finito. Inde eſt: quod *infinita ſeries* coordinatorum ſecundum intellectus noſtri limites diſtincte comprehendi non poſſit, adeoque per vitium ſubreptionis videatur impoſſibilis. Nempe ſecundum leges intellectus puri, quaelibet ſeries cauſſatorum habet ſui *principium*, h. e. non datur regreſſus in ſerie cauſſatorum absque termino, ſecundum leges autem ſenſitivas quaelibet ſeries coordinatorum habet ſui *initium* aſſignabile, quae propoſitiones, quarum poſterior *menſurabilitatem* ſeriei, prior *dependentiam* totius involvit, perperam habentur pro identicis. Pari modo *argumento intellectus*, quo probatur: quod dato compoſito ſubſtantiali dentur compoſitionis principia, h. e. ſimplicia, ſe adiungit *ſuppoſiticium* aliquod, a ſenſitiva cognitione ſubornatum, quod nempe in tali compoſito regreſſus in partium compoſitione non detur in infinitum,

h. e.

h. e. quod definitus detur in quolibet compoſito partium numerus, cuius certe ſenſus priori non eſt geminus, adeoque temere illi ſubſtituitur. Quod itaque quantum mundanum ſit limitatum, (non maximum,) quod agnoſcat ſui principium, quod corpora conſtent ſimplicibus, ſub rationis ſigno utique certo cognoſci poteſt. Quod autem univerſum, quoad molem ſit mathematice finitum, quod aetas ipſius tranſacta ſit ad menſuram dabilis, quod ſimplicium, quodlibet corpus conſtituentium, ſit definitus numerus, ſunt propoſitiones, quae aperte ortum ſuum e natura cognitionis ſenſitivae loquuntur, et, utcumque ceteroquin haberi poſſint pro veris, tamen macula haud dubita originis ſuae laborant.

Quod autem *poſterius* concernit *axioma ſubrepticium*, oritur temere convertendo contradictionis principium. Adhaeret autem huic primitivo iudicio conceptus temporis eatenus, quod datis *eodem tempore* contradictorie oppoſitis in eodem, liqueat impoſſibilitas, quod ita enunciatur: *Quicquid ſimul eſt ac non eſt, eſt impoſſibile.* Hic, quum per intellectum aliquid praedicetur in caſu, qui ſecundum leges ſenſitivas datus eſt, iudicium apprime verum eſt et evidentiſſimum. Contra ea, ſi convertas idem axioma ita ut dicas; *omne impoſſibile ſimul eſt ac non eſt*, ſ. involvit contradictionem, per ſenſitivam cognitionem generaliter aliquid praedicor de obiecto Rationis, ideoque conceptum intellectualem de poſſibili aut impoſſibili ſubiicis conditionibus cognitionis ſenſitivae, nempe reſpectibus temporis, quod quidem de legibus, quibus adſtringitur et limitatur intellectus humanus, veriſſimum eſt, obiective autem, et generaliter nullo modo concedi poteſt. Nempe noſter quidem intellectus *impoſſibilitatem non animadvertit*, niſi ubi notare poteſt ſimultaneam oppoſitorum de eodem enunciationem, h. e. tantummodo ubi occurrit contradictio. Vbicunque igitur talis conditio non obvenit, ibi nullum intellectui humano de impoſſibilitate iudicium vacat; Quod autem ideo nulli plane intellectui liceat, adeoque, *quicquid non involvit contradictionem ideo ſit poſſibile*, temere concluditur, ſubiectivas iudicandi conditiones pro obiectivis habendo. Hinc tot vana commenta *virium* neſcio parum pro lubitu confictarum, quae abſque obſtaculo repugnantiae e quolibet ingenio architectonico, ſeu ſi mavis, ad chimaeras proclivi turbatim prorumpunt. Nam, cum *Vis* non aliud ſit, quam *reſpectus* ſubſtantiae A ad *aliud quiddam* B (accidens,) tanquam rationis ad rationatum: vis cuiusque poſſibilitas *non nititur identitate* cauſſae et cauſſati, ſ. ſubſtantiae et accidentis, ideoque etiam impoſſibilitas virium falſo confictarum *non pendet a ſola contradictione*. Nullam igitur *vim originariam* ut poſſibilem ſumere licet, niſi *datam ab experientia*, neque ulla intellectus perſpicacia eius poſſibilitas a priori concipi poteſt.

§. 29.

TERTIAE ſpeciei axiomata ſubrepticia e conditionibus *ſubiecto* propriis, a quibus in *obiecta* temere transferuntur, non ita pullulant, ut (quemadmodum ſit in iis, quae ſunt claſſis ſecundae) ad conceptum intellectualem, *per ſenſitive data* ſola pateat via, ſed quia his tantum auxiliantibus ad *datum* per experientiam *caſum applicari* h. e. cognoſci poteſt, utrum aliquid *ſub* certo conceptu intellectuali, contineatur, nec ne. Eiusmodi eſt, tritum illud in quibusdam ſcholis: *Quicquid exiſtit contingenter, aliquando non exiſtit.* Oritur hoc principium ſuppoſiticium e penuria intellectus, contingentiae aut neceſſitatis notas *nominales* plerumque, *reales* raro perſpicientis. Hinc utrum oppoſitum

aliqualicuius ſubſtantiae poſſibile ſit, quum per notas a priori depromtas vix perſpiciatur, aliunde non cognoſcetur, quam *ſi eam aliquando non fuiſſe conſtet;* et mutationes verius teſtantur contingentiam quam contingentia mutabilitatem, ita ut ſi nihil in mundo obveniret fluxum et tranſitorium, vix aliqua nobis notio contingentiae oboriretur. Ideoque propoſitio directa cum ſit veriſſima; *quicquid aliquando non fuit eſt contingens*, inverſa ipſius non indigitat, niſi conditiones; ſub quibus ſolis, utrum aliquid exiſtat neceſſario; an contingenter, dignoſcere liceat; ideoque ſi ceu lex ſubiectiva, (qualis revera eſt,) enuncietur, ita efferri debet: *de quo non conſtat, quod aliquando non fuerit, illius contingentiae notae ſufficientes per communem intelligentiam non dantur;* quod tandem tacite abit in conditionem obiectivam; quaſi abſque hoc annexo, contingentiae plane locus non ſit; Quo facto exſurgit axioma adulterinum et erroneum. Nam mundus hic, quamquam contingenter exiſtens, *eſt ſempiternus*, h. e. omni tempore ſimultaneus, ut ideo tempus aliquod fuiſſe, quo non exſtiterit, perperam aſſeratur.

§. 30.

Accedunt principiis ſubrepticiis magna affinitate alia quaedam, quae quidem conceptui dato intellectuali nullam ſenſitivae cognitionis maculam affricant, ſed, quibus tamen intellectus ita luditur, ut ipſa habeat pro argumentis ab obiecto depromtis, cum tantummodo per convenientiam, cum libero et amplo intellectus uſu, pro ipſius ſingulari natura nobis commendentur. Ideoque, aeque ac ea quae ſuperius a nobis enumerata ſunt, nituntur rationibus *ſubiectivis*, verum non legibus ſenſitivae cognitionis, ſed ipſius intellectualis, nempe conditionibus, quibus ipſi facile videtur et promtum perſpicacia ſua utendi. Liceat mihi horum principiorum, quantum equidem ſcio, nondum alibi diſtincte expoſitorum, hic coronidis loco mentionem aliquam iniicere. Voco autem *principia Convenientiae*, regulas illas iudicandi, quibus libenter nos ſubmittimus, et quaſi axiomatibus inhaeremus, hanc ſolum ob rationem, quia, *ſi ab iis diſceſſerimus, intellectui noſtro nullum fere de obiecto dato iudicium liceret.* In horum cenſum veniunt ſequentia. PRIMVM; quo ſumimus, *omnia in univerſo fieri ſecundum ordinem naturae*; quod quidem principium Epicurus abſque ulla reſtrictione, omnes autem philoſophi, cum rariſſima et non ſine ſumma neceſſitate admittenda exceptione, uno ore profitentur. Ita autem ſtatuimus, non propterea, quod eventuum mundanorum ſecundum leges naturae communes tam amplam poſſideamus cognitionem, aut ſupernaturalium nobis pateret vel impoſſibilitas, vel minima poſſibilitas hypothetica, ſed quia, ſi ab ordine naturae diſceſſeris, intellectui nullus plane uſus eſſet, et temeraria citatio ſupernaturalium eſt pulvinar intellectus pigri. Eandem ob rationem *miracula comparativa*, influxus nempe ſpirituum ſollicite arcemus ab expoſitione phaenomenorum, quia cum eorum natura nobis incognita ſit, intellectus magno ſuo detrimento a luce experientiae, per quam ſolam legum iudicandi ſibi comparandarum ipſi copia eſt, ad umbras incognitarum nobis ſpecierum et cauſſarum averteretur. SECVNDVM eſt *favor* ille *Vnitatis*, philoſophico ingenio proprius, a quo pervulgatus iſte canon profluxit: *principia non eſſe multiplicanda praeter ſummam neceſſitatem*; cui ſuffragamur, non ideo, quia cauſſalem in mundo unitatem, vel ratione vel experientia, perſpiciamus, ſed illam ipſam indagamus impulſu intellectus, qui tantundem ſibi in explicatione phaenomenorum profeciſſe videtur, quantum ab eodem principio ad plurima rationata deſcendere ipſi conceſſum eſt. TERTIUM eius generis principiorum eſt: *nihil omnino Materiae oriri, aut interire*, omnesque mundi viciſſitudines ſolam concernere formam; quod poſtulatum, ſuadente intellectu communi omnes philoſophorum ſcholas pervagatum eſt, non quod illud pro comperto, aut per argumenta a priori demonſtrato habitum ſit, ſed quia, ſi materiam ipſam fluxam et tranſitoriam admiſeris, nihil plane ſtabile et perdurabile reliqui fieret, quod explicationi phaenomenorum ſecundum leges univerſales et perpetuas adeoque uſui intellectus amplius inſerviret.

Et haec quidem de Methodo, potiſſimum circa diſcrimen ſenſitivae atque intellectualis cognitionis, quae ſi aliquando curatiori indagatione ad amuſſim redacta fuerit, ſcientiae propedeuticae loco erit, omnibus in ipſos Metaphyſicae receſſus penetraturis immenſum quantum profuturae.

Nota. Quoniam in extremo hac ſectione indagatio Methodi omnem facit paginam, et regulae praecipientes veram circa ſenſitiva argumentandi formam propria luce ſplendeant, nec eam ab exemplis illuſtrationis cauſſa allatis mutuentur, horum tantummodo quaſi in tranſcurſu mentionem inieci. Quare mirum non eſt, nonnulla ibi audacius quam verius pleriſque aſſerta viſum iri, quae utique, cum aliquando licebit eſſe prolixiori, maius argumentorum robur ſibi expoſcent. Sic quae §. 27. de Immaterialium localitate attuli explicatione indigent, quam, ſi placet, quaeras apud Eulerum l. c. Tom. 2. p. 49.-52. Anima enim non propterea, cum corpore eſt

in

in commercio, quia in certo ipſius loco detinetur, ſed tribuitur ipſi locus in univerſo determinatus ideo, quia cum corpore quodam eſt in mutuo commercio, quo ſoluto omnis ipſius in ſpatio poſitus tollitur. *Localitas* itaque illius eſt *derivativa* et contingenter ipſi conciliata, *non primitiva* atque exiſtentiae ipſius adhaerens conditio neceſſaria, propterea quod quaecunque per ſe ſenſuum externorum (quales ſunt homini) obiecta eſſe non poſſunt i. e. *immaterialia* a conditione univerſali *externe ſenſibilium* nempe ſpatio plane eximuntur. Hinc animae localitas abſoluta et immediata denegari et tamen hypothetica et mediata tribui poteſt.

Geſchich-

Geſchichte
und
Naturbeſchreibung
der merkwürdigſten Vorfälle
des
Erdbebens
welches
an dem Ende des 1755ſten Jahres
einen großen Theil der Erde
erſchüttert hat.

M. Immanuel Kant.

Königsberg 1756.
in Quart

Die Natur hat nicht vergeblich einen Schatz von Seltenheiten überall zur Betrachtung und Bewunderung ausgebreitet. Der Menſch, welchem die Haushaltung des Erdbodens anvertraut iſt, beſitzt Fähigkeit, er beſitzt auch Luſt, ſie kennen zu lernen, und preiſet den Schöpfer durch ſeine Einſichten. Selbſt die fürchterlichen Werkzeuge der Heimſuchung des menſchlichen Geſchlechts, die Erſchütterungen der Länder, die Wuth des in ſeinem Grunde bewegten Meers, die feuerſpeyenden Berge fordern den Menſchen zur Betrachtung auf, und ſind nicht weniger von Gott als eine richtige Folge aus beſtändigen Geſetzen in die Natur gepflanzt, als andre ſchon gewohnte Urſachen der Ungemächlichkeit,*) die man nur darum für natürlicher hält, weil man mit ihnen mehr bekannt iſt.

Die Betrachtung ſolcher ſchrecklichen Zufälle iſt lehrreich. Sie demüthigt den Menſchen dadurch, daß ſie ihn ſehen läßt: er habe kein Recht; oder zum wenigſten: er habe es verlohren, von den Naturgeſetzen, die Gott angeordnet hat, lauter bequemliche Folgen zu erwarten, und er lernt vielleicht auch auf dieſe Weiſe einſehen: daß dieſer Tummelplatz ſeiner Begierden billig nicht das Ziel aller ſeiner Abſichten enthalten ſollte.

---

*) Unbehaglicher Erfolge.

Vorbereitung.

Von der Beſchaffenheit des Erdbodens in ſeinem inwendigen.

Wir kennen die Oberfläche des Erdbodens; wenn es auf die Weitläuftigkeit ankommt, *) ziemlich vollſtändig. Allein wir haben noch eine Welt unter unſern Füßen, mit der wir zur Zeit nur ſehr wenig bekannt ſind. Die Bergſpalten, welche unſerm Senkbley unergründliche Klüfte eröffnen, die Hölen, die wir in dem innern der Berge antreffen, die tiefſten Schachte der Bergwerke, die wir Jahrhunderte hindurch erweitern, ſind bey weitem nicht zureichend, uns von dem inwendigen Bau des großen Klumpens, den wir bewohnen, deutliche Kenntniſſe zu verſchaffen.

Die größte Tiefe, zu welcher Menſchen von der oberſten Fläche des feſten Landes hinabgekommen ſind, beträgt noch nicht 500 Klafter; d. i. noch nicht den ſechstauſendſten Theil von der Entfernung bis zum Mittelpunkte der Erde, und gleichwohl befinden ſich dieſe Grüfte **) noch in den Gebirgen, und ſelbſt alles feſte Land iſt ein Berg, in welchem, um nur zu gleicher Tiefe, als der Meeresgrund liegt, zu gelangen, man wenigſtens dreymal tiefer hinab kommen müßte.

Was aber die Natur unſerm Auge und unſern unmittelbaren Verſuchen verbirgt, das entdeckt ſie ſelber durch ihre Wirkungen. Die Erdbeben haben uns geoffenbaret, daß die Oberfläche der Erde voller Wölbungen und Hölen ſey, und daß unter unſern Füßen verborgene Minen mit mannigfaltigen Irrgängen allenthalben fortlaufen. Der Verfolg in der Geſchichte des Erdbebens wird dieſes außer Zweifel ſetzen. Dieſe Hölen haben wir eben derſelben Urſache zuzu-

ſchrei-

---

*) Ausdehnung der Kenntniſſe, im Gegenſatz gegen Genauigkeit; Extenſion gegen Intenſion.)

**) Klüfte.

ſchreiben, welche den Meeren ihr Bette zubereitet hat. Denn es iſt gewiß, wenn man von den Ueberbleibſeln, die das Weltmeer von ſeinem ehemaligen Aufenthalte über dem geſammten veſten Lande zurück gelaſſen hat, von den unermeßlichen Muſchelhaufen, die ſelbſt in dem innern der Berge angetroffen werden, von den verſteinerten Seethieren, die man aus den tiefſten Schachten herausbringt, ich ſage, wenn man von allem dieſem nur einigermaßen unterrichtet iſt, ſo wird man leicht einſehen, daß erſtlich das Meer ehedem eine lange Zeit alles Land überdeckt habe, daß dieſer Aufenthalt lange gedauert habe und älter als die Sündfluth ſey, und daß endlich das Gewäſſer ſich unmöglich anders habe zurückziehen können, als daß der Boden deſſelben hin und wieder in tiefe Grüfte herabgeſunken iſt, und demſelben tiefe Becken zubereitet hat, worinn es abgefloſſen iſt, und zwiſchen deren Ufern es noch jetzt beſchränkt erhalten wird, indeſſen die erhöheten Gegenden dieſer eingeſunkenen Rinde feſtes Land geworden ſind, welches allenthalben mit Hölungen untergraben, und deſſen Strecke mit den ſteilen Gipfeln beſetzt iſt, die unter den Nahmen der Gebirge die oberſte Höhe des feſten Landes nach allen denjenigen Richtungen durchlaufen, nach welchen es ſich in eine beträchtliche Länge erſtreckt.

Dieſe Hölen enthalten alle ein loderndes Feuer, oder wenigſtens denjenigen brennbaren Zeug, der nur einer geringen Reitzung bedarf, um mit Heftigkeit um ſich zu wüten und den Boden über ſich zu erſchüttern oder gar zu ſpalten.

Wenn wir das Gebiet dieſes unterirdiſchen Feuers in dem ganzen Umfange, wohin es ſich erſtreckt, erwägen, ſo werden wir geſtehen müſſen, daß wenige Länder auf dem Erdboden ſind, die nicht bisweilen deſſen Wirkung verſpürt hätten. In dem äußerſten Norden iſt die Inſel Island den heftigſten Anfällen deſſelben, und zwar nicht ſelten, unterworfen. Man hat in Engelland und ſelbſt in Schweden einige leichte Erſchütterungen gehabt. Gleichwohl finden ſie ſich in den ſüdlichen Ländern, ich meyne, in denenjenigen, die dem Aequator näher liegen, häufiger und ſtärker. Italien, die Inſeln aller Meere, welche der Mittellinie nahe liegen, vornehmlich die im Indiſchen Ocean, ſind von dieſer Beunruhigung ihres Fußbodens häufig angefochten. Unter den letztern iſt faſt nicht eine einzige, die nicht einen Berg hätte, der entweder noch jezt bisweilen Feuer ſpice, oder es wenigſtens vormals gethan hätte; und der Erſchütterung ſind ſie eben ſo häufig unterworfen. Es iſt eine artige Vorſicht, wenn man hierinn der Nachricht Hübners glauben darf, die die Holländer um deßwillen anwenden, um das koſtbare Gewürz der Muskaten und Würznelken, die ſie einzig und allein auf den beyden Inſeln Banda und Amboina fortzupflanzen erlauben, nicht der Gefahr blos zu ſtellen, von den Erdboden vertilgt zu werden, wenn eine dieſer Inſeln etwa das Schickſal eines völligen Untergangs durch ein Erdbeben betreffen ſollte, daß ſie auf einer andern weit davon entlegenen, jederzeit eine Pflanzſchule beyder Gewächſe unterhalten. Peru und Chili, welche der Linie nahe liegen, ſind von dieſem Uebel häufiger, wie irgend ein Land in der Welt, beunruhigt. In dem erſten Lande geht faſt kein Tag vorbey, da nicht einige leichte Stöſſe von Erdbeben verſpürt werden. Man darf ſich nicht einbilden, dieſes ſey als eine Folge der weit größern Sonnenhitze, welche auf das Erdreich dieſer Länder wirkt, anzuſehen. In einem Keller, der kaum 40 Fuß Tiefe hat, iſt faſt gar kein Unterſchied zwiſchen Sommer und Winter zu ſpüren. So wenig iſt die Sonnenwärme vermögend, das Erdreich in groſſen Tiefen zu durchdringen, um den entzündbaren Stoff zu locken und in Bewegung zu ſetzen. Vielmehr richten ſich die Erdbeben nach der Beſchaffenheit der unterirrdiſchen Grüffte und dieſe nach demjenigen Geſetze, nach welchem die Einſinkungen der oberſten Erdrinde im Anfange geſchehen ſeyn müſſen, die, je näher zur Linie, deſto tiefere und mannichfaltigere Einbengungen gemacht haben, wodurch dieſe Minen, die den Zunder zu den Erdbeben enthalten,

weit-

weitläuftiger und dadurch zu der Entzündung deſſelben geſchickter geworden ſind.

Dieſe Vorbereitung von den unterirrdiſchen Gängen, iſt zur Einſicht deſſen, was von der weiten Ausbreitung der Erdbeben in große Länder, von dem Striche, den ſie halten, von den Orten, wo ſie am meiſten wüten und von denjenigen, wo ſie ſich zuerſt anheben, in der Folge vorkommen wird, von keiner geringen Erheblichkeit.

Ich fange nunmehr von der Geſchichte des leztern Erdbebens ſelber an. Ich verſtehe unter derſelben keine Geſchichte der Unglücksfälle, welche die Menſchen dadurch erlitten haben, kein Verzeichniß der verheerten Städte und unter ihrem Schutt begrabenen Einwohner. Alles, was die Einbildungskraft ſich ſchreckliches vorſtellen kann, muß man zuſammennehmen, um das Entſetzen ſich einiger maaßen vorzubilden, worinn ſich die Menſchen befinden müſſen, wenn die Erde unter ihren Füßen bewegt wird, wenn alles um ſie her einſtürzt, wenn ein in ſeinem Grunde bewegtes Waſſer das Unglück durch Ueberſtrömungen vollkommen macht, wenn die Furcht des Todes, die Verzweiflung wegen des völligen Verluſts aller Güter, endlich der Anblick anderer Elenden den ſtandhafteſten Muth niederſchlägt. Eine ſolche Erzählung würde rührend ſeyn, ſie würde, weil ſie eine Wirkung auf das Herz hat, vielleicht auch eine auf die Beſſerung deſſelben haben können. Allein ich überlaſſe dieſe Geſchichte geſchickteren Händen. Ich beſchreibe hier nur die Arbeit der Natur, die merkwürdigen natürlichen Umſtände, welche die ſchreckliche Begebenheit begleitet haben, und die Urſachen derſelben.

Von den Vorboten des letzteren Erdbebens.

Das Vorſpiel der unterirrdiſchen Entzündung, welche in der Folge ſo entſetzlich geworden iſt, ſetze ich in der Lufterſcheinung, die zu Locarno in der Schweitz den 14ten October vorigen Jahrs Morgens um 8 Uhr wahrgenommen wurde.

de. Ein warmer, als aus einem Ofen kommender Dampf, breitete ſich aus und verwandelte ſich in 2 Stunden in einen rothen Nebel, woraus gegen Abend ein bluthrother Regen entſtand, welcher, da er aufgefangen wurde, $\frac{1}{3}$ eines röthlichen leimichten Bodenſatzes fallen ließ. Der 6 Fuß hohe Schnee war ebenfalls roth gefärbt. Dieſer Purpurregen wurde 40 Stunden, das iſt ohngefehr 20 deutſche Meilen ins Gevierte, ja ſelbſt bis in Schwaben, wahrgenommen. Auf dieſe Lufterſcheinung folgten unnatürliche Regengüſſe, die in 3 Tagen auf 23 Zoll hoch Waſſer gaben, das iſt mehr, als in einem Lande von mittelmäßig feuchter Beſchaffenheit das ganze Jahr hindurch herabfällt. Dieſer Regen dauerte über 14 Tage, obgleich nicht jederzeit mit gleicher Heftigkeit. Die Flüſſe in der Lombardey, die in den Schweitzergebürgen ihren Urſprung nehmen, ingleichen die Rhone, ſchwollen von Waſſer auf und traten über ihre Ufer. Von dieſer Zeit an herrſchten fürchterliche Orkane in der Luft, welche überall grauſam wüteten. Noch in der Mitte des Novembers fiel in Ulm ein dergleichen Purpurregen, und die Unordnung in dem Luftkreiſe, die Wirbelwinde in Italien, die überaus naſſe Witterung dauerten fort.

Wenn man ſich einen Begriff von den Urſachen dieſer Erſcheinung und deren Folgen machen will, ſo muß man auf die Beſchaffenheit des Bodens, über dem ſie ſich zugetragen hat, Acht haben. Die Schweitzeriſchen Gebirge begreifen insgeſammt weitläuftige Klüfte unter ſich, die ohne Zweifel mit den tiefſten unterirrdiſchen Gängen im Zuſammenhange ſtehen. Scheuchzer zählet beynahe 20 Schlünde, welche zu gewiſſen Zeiten Winde ausblaſen. Wenn wir nun annehmen, daß die in dem innern dieſer Hölen verborgenen mineraliſchen Materien mit denen Flüßigkeiten, womit ſie aufbrauſen, in Vermiſchung und dadurch in eine innere Gährung gerathen ſind, welche die feuernährende Materien zu derjenigen Entzündung vorbereiten konnte, welche binnen einigen Tagen völlig ausbrechen ſollte; wenn wir z. E. diejenige Säure, die in dem Salpetergeiſte ſteckt, und

die

die nothwendig die Natur ſelber zubereitet, uns vorſtellen, wie ſie entweder durch den Zufluß des Waſſers, oder anderer Urſachen in Bewegung gebracht, die Eiſenerde, worauf ſie fiel, angriff, ſo werden dieſe Materien bey ihrer Vermengung ſich erhitzt und rothe warme Dämpfe aus den Klüften der Gebirge ausgeſtoßen haben, womit in der Heftigkeit der Aufwallung die Partikeln der rothen Eiſenerde zugleich vermengt und fortgeführt worden ſind, welches den leimichten Blutregen, davon wir Erwähnung gethan haben, veranlaßt hat. Die Natur ſolcher Dünſte geht dahin, die Ausſpannungskraft der Luft zu verringern, und eben dadurch die in derſelben hängenden Waſſerdünſte zuſammenfließend zu machen, ingleichen durch das Herbeyziehen aller rund umher in dem Luftkreiſe ſchwebenden feuchten Wolken, vermöge des natürlichen Abhanges nach der Gegend, wo die Höhe der Luftſäule verringert iſt, diejenige heftige und anhaltende Platzregen zu verurſachen, welche in den genannten Gegenden wahrgenommen wurden.

Auf ſolche Weiſe kündigte die unterirrdiſche Gährung, das Unglück, das ſie im Verborgenen zubereitete, durch ausgeſtoßene Dämpfe zum voraus an. *) Die Vollendung des Schickſals folgte ihr mit langſamen Schritten nach. Eine Gährung ſchlägt nicht ſogleich in Entzündungen aus. Die gährende und erhitzende Materien müſſen ein brennbares Oel, Schwefel, Erdpech, oder dergleichen etwas antreffen, um in Entzündung zu gerathen. So lange breitete ſich die Erhitzung hin und wieder in den unterirrdiſchen Gängen aus, und in dem Augenblicke, da die aufgelöſeten brennbaren Materien in der Miſchung mit den andern bis auf den Punkt in Feuer zu gerathen erhitzt waren, wurden die Gewölber der

---

*) Acht Tage vor der Erſchütterung war die Erde bey Cadix von dem in Menge aus der Erde gekrochenem Gewürme bedeckt. Dieſes hatte die nur angeführte Urſache hervorgetrieben. Bey einigen andern Erdbeben ſind heftige Blitze in der Luft, und die Bangigkeit, die man bey Thieren bemerkt, Vorboten geweſen.

Erde erſchüttert, und der Schluß der Verhängniſſe war vollführt.

Das Erdbeben und die Waſſerbewegung vom 1ſten November 1755.

Der Augenblick, in dem dieſer Schlag geſchahe, ſcheint am richtigſten auf 9 Uhr 50 Minuten Vormittags zu Liſſabon beſtimmt zu ſeyn. Dieſe Zeit ſtimmt genau mit derjenigen, in welcher es in Madrit wahrgenommen worden, nemlich 10 Uhr 17 bis 18 Minuten überein, wenn man den Unterſchied der Länge beyder Städte in den Unterſchied der Zeit verwandelt. Zu derſelben Zeit wurden die Gewäſſer in einem erſtaunlichen Umfange, ſowohl diejenige, die mit dem Weltmeere eine ſichtbare Gemeinſchaft haben, als auch andere, welche darinn auf eine verborgene Art ſtehen mögen, in Erſchütterung geſetzt. Von Abo in Finnland an bis in den Archipelagus von Weſtindien ſind wenig oder gar keine Küſten davon frey geblieben. Sie hat eine Strecke von 1500 Meilen faſt in eben derſelben Zeit beherrſcht. Wenn man verſichert wäre, daß die Zeit, darinn ſie zu Glückſtadt an der Elbe verſpürt worden, nach den öffentlichen Nachrichten ganz genau auf 11 Uhr 30 Minuten zu ſetzen wäre, ſo würde man daraus ſchließen, daß die Waſſerbewegung 15 Minuten zugebracht habe, von Liſſabon bis an die Holſteiniſchen Küſten zu gelangen. In eben dieſer Zeit wurde ſie auch an allen Küſten des mittelländiſchen Meers verſpürt, und man weiß noch nicht die ganze Weite ihrer Erſtreckung.

Die Gewäſſer, die auf dem feſten Lande von aller Gemeinſchaft mit dem Meere abgeſchnitten zu ſeyn ſcheinen, die Brunnquellen, die Seen, wurden in vielen weit von einander entlegenen Ländern zu gleicher Zeit in auſſerordentliche Regung verſetzt. Die meiſten Seen in der Schweitz, der See bey Templin in der Mark, einige Seen in Norwegen und Schweden, geriethen in eine wallende Bewegung, die

die weit ungeſtümer und unordentlicher war, als bey einem Sturme, und die Luft war zugleich ſtille. Der See bey **Neuſchatel**, wenn man ſich auf die Nachrichten verlaſſen darf, verlief ſich in verborgene Klüfte, und der bey **Meinungen** that dieſes gleichfalls, kam aber bald wiederum zurück. In eben dieſen Minuten blieb das mineraliſche Waſſer zu **Töpliß** in Böhmen plötzlich aus, und kam blutroth wieder. Die Gewalt, womit das Waſſer hindurch getrieben war, hatte ſeine alte Gänge erweitert, und es bekam dadurch einen ſtärkern Zufluß. Die Einwohner dieſer Stadt hatten gut: te Deum laudamus zu ſingen, indeſſen die zu Liſſabon ganz andere Töne anſtimmten. So ſind die Zufälle beſchaffen, welche das menſchliche Geſchlecht betreffen. Die Freude der einen und das Unglück der andern, haben oft eine gemeinſchaftliche Urſache. Im Königreich **Fez** in Afrika, ſpaltete eine unterirrdiſche Gewalt einen Berg und goß blutrothe Ströme aus ſeinem Schlunde. Bey Angouleme in Frankreich hörte man ein unterirrdiſches Getöſe; es öffnete ſich eine tiefe Gruft auf der Ebene und hielt unergründliches Waſſer in ſich. Zu **Gemenox** in Provence, wurde eine Quelle plötzlich ſchlammicht und ergoß ſich darauf roth gefärbt. Die umliegenden Gegenden berichteten gleiche Veränderungen an ihren Quellen. Alles dieſes geſchahe in denſelben Minuten, da das Erdbeben die Küſten von Portugall verheerte. Es wurden auch hin und wieder in eben dieſem kurzem Zeitpunkte einige Erderſchütterungen in weit entlegenen Ländern wahrgenommen. Allein ſie geſchahen faſt alle dicht an der Seeküſte. Zu **Kork** in Irrland, ingleichen zu **Glückſtadt** und an einigen andern Orten, die am Meere liegen, geſchahen leichte Bebungen. **Mayland** iſt vielleicht derjenige Ort, der noch in der weiteſten Entfernung von dem Seeufer an eben demſelben Tage erſchüttert worden. Eben dieſen Vormittag um 8 Uhr tobte der **Veſuvius** bey Neapolis und ward ſtille gegen die Zeit, da die Erſchütterung zu Portugall geſchahe.

Betrachtung über die Urſache dieſer Wäſſerbewegung.

Die Geſchichte hat kein Exempel von einer ſo weit ausgebreiteten und in dem Verlauf von wenigen Minuten zugleich geſpürten Rüttlung aller Gewäſſer ſind eines groſſen Theils der Erde. Man hat daher Behutſamkeit nöthig, um aus einem einzigen Vorfall die Urſache derſelben abzunehmen. Man kann ſich vornehmlich folgende Urſachen gedenken, welche die angeführte Naturbegebenheit hätten hervorbringen können. Entweder erſtlich durch eine Bebung des Meergrundes allenthalben unmittelbar unter denjenigen Oertern, wo die See in Rüttlung gerieth; und alsdann müßte man Grund angeben, warum die Feuerader, die dieſe Bebungen hervorbrachte, blos unter dem Boden der Seen fortgelaufen ſey, ohne unter die Länder ſich zu erſtrecken, die mit dieſen Meeren in naher Verbindung ſtehen, und oft die Gemeinſchaft derſelben unterbrechen. Man würde ſich durch die Frage betreten finden, woher die Erſchütterung des Bodens, da ſie von Glückſtadt an der Nordſee bis zu Lübeck an der Oſtſee, und an den mecklenburgiſchen Küſten ſich ausgebreitet hat, nicht in Holſtein empfunden worden, welches zwiſchen dieſen Meeren mitten inne liegt, und nur etwa eine gelinde Bebung dicht an dem Ufer des Gewäſſers verſpürt worden, keine aber in dem innern des Landes. Am deutlichſten aber wird man durch die Wallung der weit von dem Meere entlegenen Waſſer überführt, als des Sees bey Templin, derer in der Schweitz und anderer. Man kann leicht erachten, daß, um ein Gewäſſer durch die Bebung des Bodens in ein ſo gewaltiges Aufwallen zu bringen, die Erſchütterung gewiß nicht gering ſeyn müſſe. Warum aber haben dieſen gewaltigen Stoß alle umliegende Länder nicht empfunden, unter welchen die Feuerader doch nothwendig müßte fortgelaufen ſeyn? Man ſieht leicht, daß alle Merkmale der Wahrheit dieſer Meynung entgegen ſind. Eine Erſchütterung, die der dichten Maſſe der Erde ſelber durch einen an einem Orte geſcheheſchehenen heftigen Schlag rund umher eingedrückt worden, ſo wie der Boden in einiger Entfernung bebt, wenn ein Pulverthurm ſpringt, verliert in der Anwendung auf dieſen Fall auch ganz und gar die Wahrſcheinlichkeit, ſowohl aus der angeführten Urſache, als wegen des entſetzlichen Umfanges, welcher, wenn man ihn mit dem Umfange der ganzen Erde vergleicht, einen ſo beträchtlichen Theil derſelben ausmacht, daß deſſen Bebung nothwendig eine Schüttlung der ganzen Erdkugel hätte nach ſich ziehen müſſen. Nun kann man ſich aber aus Büffon belehren, daß ein Ausbruch des unterirrdiſchen Feuers, welches ein Gebirge, das 1700 Meilen lang und 40 breit wäre, eine Meile hoch werfen könnte, den Erdkörper nicht einen Daumen breit aus ſeiner Lage würde verrücken können.

Wir werden alſo die Ausbreitung dieſer Waſſerbewegung in einer Mittelmaterie zu ſuchen haben, die geſchickter iſt eine Erſchüttrung in großen Weiten mitzutheilen, nemlich in dem Gewäſſer der Meere ſelber, welches mit demjenigen im Zuſammenhange ſteht, das durch eine unmittelbare Bebung des Seegrundes in eine heftige und plötzliche Rüttlung verſetzt wurde.

Ich habe in den wöchentlichen Königsbergſchen Anzeigen die Gewalt zu ſchätzen geſucht, womit das Meer durch den Schlag der von ſeinem Boden geſchehenen Bebung in dem ganzen Umfange fortgetrieben worden, indem ich den erſchütterten Platz des Seegrundes nur als ein Viereck angenommen, deſſen Seite der Entfernung von Cap St. Vincent und Cap Finisterre, d. i. in der Länge der weſtlichen Küſten von Portugall und Spanien gleich iſt, und die Gewalt des auffahrenden Grundes, wie die von einer Pulvermine, angeſehen, welche im Aufſpringen vermögend iſt, die Körper, die darüber befindlich ſind, 15 Fuß hoch zu werfen, und nach den Regeln, nach denen die Bewegung in einem flüßigen Weſen fortgeſetzt wird, ſie an den Holſteiniſchen Küſten ſtärker als den ſchnellſten anprallenden Strohm befunden.

funden. Laßt uns hier die Gewalt, die es aus dieſen Urſachen ausgeübt hat, noch aus einem andern Geſichtspunkte betrachten. Der Graf Marſigli hat die größte Tiefe des mittelländiſchen Meers durch das Senkbley über 8000 Fuß befunden, und es iſt gewiß, daß das Weltmeer in gehöriger Entfernung vom Lande noch tiefer ſey; wir wollen es aber hier nur 6000 Fuß, d. i. 1000 Klaftern tief annehmen. Wir wiſſen, daß die Laſt, womit eine ſo hohe Säule von Meereswaſſer auf den Grund der See drückt, den Druck der Atmosphäre beynahe 200mal übertreffen müſſe, und daß ſie die Gewalt, womit das Feuer hinter einer Kugel her iſt, die aus der Hölung einer Karthaune in der Zeit eines Pulsſchlags 100 Klafter weit fortgeſchleudert wird, noch weit übertreffe. Dieſe erſtaunliche Laſt konnte die Gewalt nicht zurücke halten, womit das unterirrdiſche Feuer den Meeresgrund ſchnell in die Höhe ſtieß, alſo war dieſe bewegende Gewalt größer. Mit welchem Drucke wurde alſo das Waſſer gepreſſet, um nach den Seiten plötzlich fortzuſchießen? und iſt es wohl zu verwundern, wenn es in einigen Minuten in Finnland und zugleich in Weſtindien geſpürt wurde? Man kann gar nicht ausmachen, wie groß die Grundfläche der unmittelbaren Erſchütterung eigentlich geweſen ſeyn möge; ſie wird vielleicht ungleich größer ſeyn, als wir ſie angenommen haben; aber unter den Meeren, wo die Waſſerbewegung ohne alles Erdbeben verſpürt worden, an den Holländiſchen, Engliſchen, Norwegiſchen Küſten, und in der Oſtſee iſt ſie gewiß nicht im Meeresgrunde anzutreffen geweſen. Denn alsdann wäre das feſte Land in ſeinem Innern gewiß mit erſchüttert worden, welches aber gar nicht beobachtet wurde.

Indem ich die heftige Erſchütterung aller zuſammenhängenden Theile des Oceans dem einzigen Stoße zuſchreibe, den ſein Boden in einem gewiſſen Bezirke erlitten hat, ſo will ich darum die wirkliche Ausbreitung des unterirrdiſchen Feuers, unter dem feſten Lande faſt des geſammten Europens nicht geleugnet haben. Sie ſind aller Wahrſcheinlichkeit nach zu gleicher Zeit geſchehen, und haben an den Erſcheinungen, die ſich ereigneten, beyde Antheil gehabt, nur daß eine jede insbeſondere nicht für die einzige Urſache aller insgeſammt anzuſehen iſt. Die Bebung des Waſſers in der Nordſee, welche einen plötzlichen Stoß empfinden ließ, war nicht die Wirkung eines unter dem Grunde tobenden Erdbebens. Solche Erſchütterungen müßten, um dergleichen Wirkung hervorzubringen, ſehr heftig ſeyn, und hätten alſo unter dem feſten Lande ſehr merklich verſpürt werden müſſen. Allein darum bin ich nicht in Abrede, daß ſelbſt alles feſte Land in eine leichte Schwänkung *), durch eine ſchwache Kraft der unter ſeinem Boden entbrannten Dünſte oder anderer Urſachen verſetzt worden ſey. Man ſieht dieſes an Mayland, das an dieſem Tage mit der größten Gefahr eines gänzlichen Umſturzes bedrohet worden iſt. Wir wollen alſo ſetzen, daß die Erde durch ein leichtes Schwanken in eine gelinde Bewegung geſetzt worden ſey, die ſo groß geweſen, daß ſie auf 100 Rheinl. Ruthen, das Erdreich um einen Zoll wechſelsweiſe hin und her gerüttelt hat; ſo wird dieſe Bewegung ſo unmerklich geweſen ſeyn, daß ein Gebäude von 4 Ruthen Höhe nicht um die Hälfte eines Grans, d. i. um einen halben Meſſerrücken aus der ſenkrechten Stellung dadurch hat gebracht werden können, welches ſelbſt auf den höchſten Thürmen kaum merklich werden würde. Dagegen haben die Seen dieſe unempfindliche Bewegung ſehr merklich machen müſſen. Denn wenn ein See, z. E. nur 2 deutſche Meilen lang iſt, ſo wird ſein Waſſer durch dieſes geringe Wanken ſeines Bodens ſchon recht ſtark geſchaukelt werden. Denn das Waſſer hat alsdenn auf 14000 Zoll, ohngefähr einen Zoll Fall, und einen Ablauf, der faſt nur um die Hälfte kleiner iſt, als der Ablauf eines recht ſchnellen Fluſſes; wie die Waſſerabwägung der Seine bey Paris uns belehren kann; welches nach etlichen hin und wieder geſchehenen Schwingungen, dem Waſſer wohl eine außerordentliche Rüttlung hat verurſachen können. Wir können aber die Erdbewe-

---

*) Schwingung.

bewegung mit gutem Fug noch einmal ſo groß annehmen, als wir gethan haben, ohne daß es auf dem feſten Lande füglich hätte geſpürt werden können, und dann fällt die Bewegung der inländiſchen Seen um deſto begreiflicher in die Augen.

Man wird ſich alſo nicht mehr wundern, wenn alle inländiſchen Seen, in der Schweitz, in Schweden, in Norwegen und in Deutſchland, ohne eine Erſchütterung des Bodens zu fühlen, ſo unruhig und aufwallend erblickt worden ſind. Man findet es aber etwas außerordentlicher, daß gewiſſe Seen bey dieſer Unordnung gar verſiegten; als der See bey Neuſchatel, der bey Como, und der bey Meinungen, obgleich deren einige ſich ſchon wieder mit Waſſer angefüllt haben. Dieſe Begebenheit aber iſt nicht ohne Exempel. Man hat einige Seen auf dem Erdboden, die ganz ordentlich ſich zu gewiſſen Zeiten, durch verborgene Kanäle verlaufen, und zur geſetzten Zeit wieder kommen. Der Cirnitzer See im Herzogthum Crain iſt ein merkwürdiges Beyſpiel hievon. Er hat in ſeinem Boden einige Löcher, durch welche er aber nicht eher abfließt, als um Jacobi, da er ſich denn mit allen Fiſchen plötzlich verläuft, und nachdem er drey Monate lang ſeinen Boden als einen gute Weide- und Ackerplatz trocken gelaſſen hat, gegen den Novembermonat ſich plötzlich wieder einfindet. Man erklärt dieſe Naturbegebenheit ſehr begreiflich durch die Vergleichung mit dem Diabetes der Hydraulik. Allein in unſern vorliegenden Fällen kann man leicht erachten, daß, da viele Seen durch die unter ihrem Boden befindlichen Quelladern Zufluß bekommen, und dieſe, die in den umliegenden Anhöhen ihren Urſprung finden. nachdem die Wirkung der unterirrdiſchen Erhitzung und Ausdämpfung in den Hölungen, welche ihre Waſſerbehälter ſind, die Luft verſchlungen haben, in dieſelbe dadurch zurückgezogen worden ſeyn müſſen, und ſelbſt ein kräftiges Saugwerk abgegeben haben, den See mit hineinzuführen, der, nach hergeſtelltem Gleichgewichte der Luft, ſeinen natürlichen Ausgang wieder geſucht hat. Denn daß ein Landſee,

ſee, wie die öffentlichen Berichte von dem zu Meinungen haben erklären wollen, durch die unterirrdiſche Gemeinſchaft mit dem Meere unterhalten werde, weil er keinen äuſſerlichen Zufluß von Bächen hat, dies iſt ſowohl wegen der dawider ſtreitenden Geſetze des Gleichgewichts, als auch wegen der Salzigkeit des Meerwaſſers, einer gar zu offenbaren Ungereimtheit ausgeſetzt.

Die Erdbeben haben ſchon als etwas gewöhnliches dieſes an ſich, daß ſie die Waſſerquellen in Unordnung bringen. Ich könnte hier ein ganzes Regiſter von verſtopften und an andern Orten ausgebrochenen Quellen, von recht hoch aus der Erde herausgeſchoſſenem Springwaſſer und dergleichen, aus der Geſchichte anderer Erdbeben, anführen; allein ich bleibe bey meinem Gegenſtande. Aus Frankreich hat man uns an einigen Orten berichtet, daß Quellen verſtopft wurden, andere übermäßig viel Waſſer gegeben haben. Der Töplitzer Brunn blieb aus, machte den armen Töplitzern bange, kam zuerſt ſchlammicht, dann blutroth, zuletzt natürlich und ſtärker als vorher wieder. Die Verfärbung der Waſſer in ſo vielen Gegenden, ſelbſt im Königreiche Fez, und in Frankreich iſt meinem Erachten nach, der Vermiſchung, der durch die Erdſchichten, wo die Quellen ihren Durchgang haben, gedrungenen, mit Schwefel und Eiſentheilchen in Gährung gerathenen Dämpfe zuzuſchreiben. Wenn dieſe bis in das inwendige der Ciſternen dringen, die den Urſprung des Brunnquells enthalten, ſo treiben ſie entweder ihn mit größerer Gewalt heraus, oder, indem ſie das Waſſer in andere Gänge preſſen, verändern ſie ſeinen Ausfluß.

Dieſes ſind die vornehmſten Merkwürdigkeiten der Geſchichte vom 1. Nov. und der Waſſerbewegung, welche die ſeltenſte in ihren Umſtänden iſt. Es iſt mir überaus glaublich, daß die Erderſchütterungen, die ſich dicht am Meeresufer, oder eines Waſſers, das damit Gemeinſchaft hat, zugetragen haben, zu Cork in Irrland, in Glückſtadt, und

hin

hin und wieder in Spanien, größtentheils eben dem Drucke des gepreſsten Meerwaſſers zuzuſchreiben ſind, deſſen Gewalt unglaublich groß ſeyn muß, wenn man die Heftigkeit, womit es anſchlägt, durch die Fläche multiplicirt, worauf es trift. Und ich bin der Meynung, das Unglück von Liſſabon ſey, ſo wie das von den meiſten Städten der weſtlichen Küſte Europens, der Lage zuzuſchreiben, die es in Anſehung der bewegten Gegend des Oceans gehabt hat, da deſſen ganze Gewalt noch überdem in der Mündung des Tagus, durch die Enge eines Buſens verſtärkt, den Boden außerordentlich erſchüttern mußte. Man mag urtheilen, ob die Erderſchütterung lediglich in Städten, die am Meeresufer liege, würden deutlich haben bemerkt werden können, die doch in dem innern des Landes nicht empfindlich war, wenn nicht der Druck der Waſſer einen Antheil an derſelben gehabt hätte.

Noch iſt die letzte Erſcheinung dieſer großen Begebenheit merkwürdig, da eine geraume Zeit, nemlich beynahe 1 bis anderthalb Stunden nach dem Erdbeben, eine entſetzliche Aufthürmung der Waſſer im Ocean, und eine Aufſchwellung des Tagus, die wechſelsweiſe 6 Fuß höher als die höchſte Fluth ſtieg, und bald darauf faſt ſo viel niedriger, als die niedrigſte Ebbe fiel, geſehen wurde. Dieſe Bewegung des Meers, die eine geraume Zeit nach dem Erdbeben, und nach dem erſten entſetzlichen Drucke der Waſſer ſich ereignete, vollendete auch das Verderben der Stadt **Satuval**, indem es über deren Trümmer ſich erhob, und was die Erſchütterung verſchont hat, völlig aufrieb. Wenn man ſich vorher von der Heftigkeit des durch den bewegten Meeresgrund fortgeſchoſſenen Seewaſſers einen rechten Begriff gemacht hat, ſo wird man ſich leicht vorſtellen können, daß es mit Gewalt wieder zurückkehren müſſe, nachdem ſich ſein Druck in alle die unermeßliche Gegenden umher ausgebreitet hatte. Die Zeit ſeiner Wiederkehr hängt von dem weiten Umfange ab, in welchem es um ſich her gewirkt hat, und ſeine Aufwallung, vornemlich an den Ufern, muß nach Maas-

gebung

gebung derſelben, auch eben ſo fürchterlich geweſen ſeyn. *)

Das Erdbeben vom 18. Nov.

Von dem 17ten bis zum 18ten eben dieſes Monats, berichteten die öffentlichen Nachrichten eine nahmhafte Erderſchütterung, an den Küſten ſowohl von Portugall als Spanien und in Afrika. Den 17ten Mittags war ſie in **Gibraltar** an der Meerenge des Mittelländiſchen Meers, und gegen Abend zu **Whitehaven** in Yorkſhire in England zu ſpüren. Den 17ten auf den 18ten war ſie ſchon in den engliſchen Pflanzſtädten von Amerika. Denſelben 18ten wurde es auch in der Gegend von **Aquapendente**, und **della Grotta** in Italien heftig gefühlet. **)

Das Erdbeben vom 9ten December.

Nach dem Zeugniſſe der öffentlichen Nachrichten, hat Liſſabon keine ſo heftige Anfälle der Erſchütterung ſeit dem 1. November erlitten, als diejenige vom 9ten December. Es wurde dieſes an den ſüdlichen Küſten von Spanien, an denſelbigen von Frankreich, durch die Schweizergebirge, Schwaben, Tyrol bis in Bayern verſpürt. Es durchſtrich von Südweſten nach Nordoſten, gegen 300 deutſche Meilen, und indem es ſich in der Richtung derjenigen Kette von Bergen hielt, die die oberſte Höhe des feſten Landes von Europa ſeiner Länge nach durchlaufen, breitete es ſich nicht ſehr ſeitwärts aus. Die ſorgfältigſten Erdbeſchreiber, Varen, Büffon, Lulof bemerken, daß, gleich wie alles Land, welches mehr in die Länge als Breite ſich erſtreckt, in der Rich-

---

*) In dem Hafen zu Huſum wurde dieſe Aufwallung des Waſſers auch zwiſchen 12 und 1, alſo um eine Stunde ſpäter, als der erſte Stoß der Gewäſſer in der Nordſee, wahrgenommen.

**) Ingleichen zu Glowſon, in der Grafſchaft Hetford, wo es bey einem heftigen Getöſe einen Abgrund eröffnete, welcher ein ſehr tiefes Waſſer in ſich enthielt.

Richtung ſeiner Länge von einem Hauptgebirge durchlaufen wird, alſo der vornehmſte Strich der Gebirge Europens aus einem Hauptſtamme, nemlich den Alpen, gegen Weſten durch die ſüdliche Provinzen von Frankreich, mitten durch Spanien bis an das äuſſerſte Ufer von Europa gegen Abend ſich erſtrecke, obgleich es unterwegs anſehnliche Nebenäſte ausſchickt, und eben ſo oſtwärts, durch die tyroliſche und andere weniger anſehnliche Berge, zuletzt mit den Carpatiſchen zuſammenſtößt.

Dieſe Richtung durchlief das Erdbeben in demſelben Tage. Wenn die Zeit der Erſchütterung eines jeden Orts richtig aufgezeichnet wäre, ſo würde man die Schnelligkeit einigermaßen ſchätzen, und die Gegend der erſten Entzündung wahrſcheinlich beſtimmen können; nun ſind aber die Nachrichten ſo wenig zuſammenſtimmend, daß man in Anſehung deſſen ſich auf nichts verlaſſen kann.

Ich habe ſchon ſonſt angeführt, daß die Erdbeben gemeiniglich, wenn ſie ſich ausbreiten, den Strich der höchſten Gebirge halten, und zwar durch ihre ganze Erſtreckung, ob dieſe ſich gleich, je mehr ſie ſich dem Meeresufer nähern, deſto mehr erniedrigen. Die Richtung langer Flüſſe bezeichnet ſehr gut die Richtung der Gebirge, als zwiſchen deren neben einander laufenden Reihen dieſelbe, als in dem unterſten Theile eines langen Thales fortlaufen. Dieſes Geſetz der Ausbreitung der Erdbeben iſt keine Sache der Speculation oder Beurtheilung, ſondern etwas, das durch Beobachtungen vieler Erdbeben bekannt worden iſt. Man muß ſich desfalls an die Zeugniſſe des Raj, Büffon, Gentil u. ſ. w. halten. Allein dieſes Geſetz hat ſo viele innere Wahrſcheinlichkeit, daß es auch von ſich ſelber ſich leichtlich Beyfall erwerben muß. Wenn man bedenkt, daß die Oeffnungen, wodurch das unterirrdiſche Feuer Ausgang ſucht, nirgends anders als in den Gipfeln der Berge ſind, daß man niemals in den Ebenen feuerſpeyende Schlünde wahrgenommen hat, daß in Ländern, wo die Erdbeben gewaltig und häufig

häufig ſind, die mehreſten Berge weite Rachen enthalten, die zum Auswurfe des Feuers dienen, und daß, was unſere Europäiſchen Berge betrift, man ſonſt nirgends als in ihnen geräumige Hölungen entdeckt, die ohne Zweifel in einem Zuſammenhang ſtehen; wenn man hiezu noch den Begriff von der Erzeugung aller dieſer unterirrdiſchen Wölbungen anwendet, von der oben geredet worden, ſo wird man keine Schwierigkeit in der Vorſtellung finden, wie die Entzündung vornemlich unter der Kette von Bergen, welche die Länge von Europa durchlaufen, offene und freye Gänge antreffen könne, um darinn ſich ſchneller als nach andern Gegenden, auszubreiten.

Selbſt die Fortſetzung des Erdbebens vom 18. Nov. aus Europa nach Amerika, unter dem Boden eines weiten Meers, iſt in dem Zuſammenhange der Kette von Bergen zu ſuchen, die, ob ſie gleich in der Fortſetzung ſo niedrig werden, daß ſie von dem Meere bedeckt ſind, dennoch auch daſelbſt Berge bleiben. Denn wir wiſſen, daß auf dem Boden des Oceans eben ſo viele Gebirge, als auf dem Lande anzutreffen ſind; und in dieſer Art müſſen die Azoriſchen Inſeln mit in dieſen Zuſammenhang geſetzt werden, die auf dem halben Wege zwiſchen Portugall und Nordamerika angetroffen werden.

Das Erdbeben vom 26. December.

Nachdem die Erhitzung der mineraliſchen Materien den Hauptſtamm der höchſten Gebirge von Europa, nemlich die Alpen, durchdrungen hatte, ſo öffnete ſie ſich auch die engere Gränze unter der Reihe der Berge, welche von Süden nach Norden rechtwinklicht auslaufen, und erſtreckte ſich in der Richtung des Rheinſtroms, welcher, wie überhaupt alle Flüſſe, ein langes Thal zwiſchen zwey Reihen von Bergen einnimmt, aus der Schweitz bis an die Nordſee. Es erſchütterte auf der Weſtſeite des Fluſſes die Landſchaften Elſaß, Lothringen, das Churfürſtenthum Cöln, Brabant, und die Picardie, und an der Oſtſeite Cleve, einen Theil von Weſtphalen, und vermuthlich noch einige an dieſer Seite des Rheins gelegene Länder, von denen die Nachrichten nichts namentlich gemeldet haben. Es hielt offenbar den Strich mit der Richtung dieſes groſſen Fluſſes parallel, und breitete ſich nicht weit davon zu den Seiten aus.

Man wird fragen, wie man es mit dem obigen zuſammen reimen könne, daß es bis in die Niederlande gedrungen, welche doch ohne ſonderliche Berge ſeyn? Allein es iſt genug, daß ein Land in einem unmittelbaren Zuſammenhange mit gewiſſen Reihen von Bergen ſtehe, und als eine Fortſetzung davon anzuſehen ſey, um die unterirrdiſche Entzündung bis unter dieſen ſonſt niedrigen Boden fortzuſetzen. Denn es iſt gewiß, daß alsdenn die Kette der Hölungen ſich auch bis unter denſelben erſtrecken werde, gleichwie ſie, wie ſchon angeführt, ſelbſt unter dem Meeresgrunde fortgeht.

Von den Zwiſchenzeiten, die binnen einigen auf einander folgenden Erdbeben verlaufen.

Wenn man die Folge der nach einander vorgegangenen Erſchütterungen mit Aufmerkſamkeit betrachtet, ſo könnte man, wenn man es wagen wollte zu muthmaßen, einen Periodus herausbringen, in welchem die Entzündung nach einem Zwiſchenſtillſtande aufs neue ausgebrochen iſt. Wir finden nach dem 1. Nov. noch eine ſehr heftige Erſchütterung in Portugall auf den 9., ingleichen auf den 18ten da ſie ſich nach England, Italien, Afrika, und ſelbſt bis in Amerika erſtreckte. Den 27ten ein ſtarkes Erdbeben an den ſüdlichen Küſten von Spanien, vornemlich in Malaga. Von dieſer Zeit an dauerte es 13 Tage, bis es den 9ten Dec. die ganze Strecke von Portugall bis in Bayern von Südweſten nach Nordoſten traf, und ſeit dieſem, nach einem Verlauf von 18 Tagen, nemlich den 26ſten auf den 27ſten Dec. erſchütterte es die Breite von Europa von Süden nach Nor-

den

den. *) ſo daß überhaupt ein ziemlich richtiger Zeitlauf von 9 oder 2 mal 9 Tagen, zwiſchen den wiederholten Entzündungen verlaufen iſt, wenn man diejenige Zeit ausnimmt, die es angewendet hat, bis in das innerſte der Gebirge unſers feſten Landes zu dringen, und den 9ten Oct. die Alpen und die ganze Kette ihrer Verlängerung zu bewegen. Ich führe dieſes nicht zu dem Ende an, um etwas daraus zu folgern, weil die Nachrichten dazu gar zu wenig zuverläſſig ſind, ſondern um bey ähnlichen Vorfällen Anlaß zur genauern Beobachtung und zum Nachſinnen zu geben.

Ich will hier nur überhaupt etwas von den wechſelsweiſe nachlaſſenden und wieder anhebenden Erſchütterungen anführen. Herr Bouguer, einer von den Abgeordneten der königl. Academie der Wiſſenſchaften zu Paris nach Peru, hatte die Unbequemlichkeit, in dieſem Lande neben einem feuerſpeyenden Berge ſich aufzuhalten, deſſen donnerndes Getöſe ihm keine Ruhe ließ. Die Beobachtung, die er hiebey machte, konnte ihm dafür einige Genugthuung ſeyn, indem er bemerkte, daß der Berg immer in gleichen Zwiſchenzeiten ruhig ward, und das Toben deſſelben ordentlich mit gewechſelten Ruhepunkten auf einander folgte. Die Bemerkung, die Mariotte bey einem Kalkofen machte, welcher eingeheitzt war, und bald die Luft aus einem offenen Fenſter ausſtieß, bald darauf wieder zurückzog, wodurch er der Reſpiration der Thiere gewiſſermaaßen nachahmte, hat hiemit große Aehnlichkeit; beyde beruhen auf folgenden Urſachen. Wenn das unterirrdiſche Feuer in Entzündung gerath,

---

*) Den 11ten war es in Liſſabon ſehr heftig, den 12ten in den Gebirgen von Rouſſillon, und dauerte daſelbſt bis zum 17ten. Es iſt hieraus zu ſehen, daß es wiederum von Südweſten angefangen und eine weit längere Zeit zur Ausbreitung bedurft hat. Und wenn man den Entzündungsplatz, wie aus dem ganzen Verlauf des Erdbebens klar iſt, in den Ocean von Portugall gegen Abend ſetzt, ſo hängt der Anfang deſſelben mit dem berührten Periodus ziemlich zuſammen.

[illegible], so ſtößt es alle Luft aus den Hölen umher von ſich. Wo dieſe Luft nun, die mit den feurigen Theilen angefüllt iſt, eine Oeffnung findet, z. E. in dem Rachen eines feuerſpeyenden Bergs, da fährt ſie alsdenn hinaus, und der Berg wirft Feuer aus. Allein ſobald die Luft aus dem Umfange des Heerds der Entzündung verjagt iſt, ſo läßt die Entzündung nach; denn ohne Zugang der Luft verlöſcht alles Feuer. Alsdenn tritt die verjagte Luft, da die Urſache, die ſie vertrieben hatte, aufhört, wieder in ihren Platz zurück, und weckt das erloſchene Feuer auf. Auf ſolche Weiſe wechſeln die Ausbrüche eines feuerſpeyenden Bergs, in gewiſſen Zwiſchenzeiten richtig nach einander ab. Eben die Bewandniß hat es mit den unterirdiſchen Entzündungen, auch ſelbſt da, wo die ausgedehnte Luft keinen Ausgang durch die Klüfte der Berge gewinnen kann. Denn wenn die Entzündung an einem Orte in den Hölen der Erde ihren Anfang nimmt, ſo ſtößt ſie die Luft mit Heftigkeit in einem großen Umfange, in alle die Gänge der unterirdiſchen Wölbungen fort, die damit Zuſammenhang haben. In dieſem Augenblicke erſtickt das Feuer ſelbſt durch den Mangel der Luft. Und ſobald eben dieſe ausdehnende Gewalt der Luft nachläßt, ſo kehrt diejenige, die in allen Hölen ausgebreitet war, mit großer Gewalt zurück, und facht das erloſchene Feuer zu einem neuen Erdbeben an. Es iſt merkwürdig, daß Veſuvius, welcher, als die Gährungen in dem innerſten der Erde recht anfiengen, durch den Ausgang der durch ſeinen Schlund getriebenen Luft in Bewegung und Feuer gebracht war, kurze Zeit darauf plötzlich nachließ, da das Erdbeben bey Liſſabon geſchehen war; denn da drang alle mit dieſen Grüften in einigem Zuſammenhange ſtehende Luft, und ſelbſt die ſo über dem Gipfel des Veſuvius befindlich iſt, durch alle Kanäle zu dem Feuerheerde der Entzündung, wo die Verminderung der Ausſpannungskraft der Luft ihr den Zugang verſtattete. Was für ein erſtaunlicher Gegenſtand! Einen Kamin ſich vorzuſtellen, welcher durch

Luftöffnungen, die 200 Meilen davon entlegen ſind, ſchnellen Zug verſchafft!

Eben dieſelbe Urſache iſt es auch, welche unterirrdiſche Sturmwinde in den Grüften der Erde hervorbringen muß, deren Gewalt alles, was wir auf der Oberfläche der Erde verſpüren, weit übertreffen wird, wenn die Lage und Verknüpfung der Hölen ſich zu ihrer Ausbreitung anſchickt. Das Getöſe, das bey dem Fortgange eines Erdbebens unter den Füßen verſpürt wurde, iſt vermuthlich keiner andern Urſache, als eben dieſer zuzuſchreiben.

Eben dieſes läßt uns wahrſcheinlich vermuthen, daß eben nicht alle Erdbeben dadurch verurſacht werden, daß die Entzündung gerade unter dem Boden geſchiehe, welcher erſchüttert wird; ſondern daß die Wuth dieſer unterirrdiſchen Stürme das Gewölbe, welches über ihnen iſt, in Bewegung ſetzen könne; woran man deſto weniger zweifeln wird, wenn man bedenkt, daß eine viel dichtere Luft, als diejenige iſt, die ſich auf der Oberfläche der Erde befindet, durch weit plötzlichere Urſachen als dieſe in Bewegung geſetzt, und zwiſchen Gängen, die ihre Ausbreitung verhindern, verſtärkt, eine unerhörte Gewalt ausüben könne. Es iſt alſo muthmaßlich, daß die geringe Wankung des Bodens in dem größten Theil von Europa bey der heftigen Entzündung die am erſten Nov. in der Erde vorging, vielleicht von nichts als dieſer gewaltſam bewegten unterirrdiſchen Luft herzuleiten ſey, die als ein heftiger Sturmwind den Boden, der ſeiner Ausbreitung widerſtand, gelind erſchütterte.

Von dem Heerde der unterirrdiſchen Entzündung, und den Oertern, ſo den meiſten und gefährlichſten Erdbeben unterworfen ſind.

Durch die Vergleichung der Zeit erſehen wir, daß der Entzündungsplatz bey dem Erdbeben vom erſten Nov. in dem Boden der See geweſen. Der Tajo, der ſchon vor der Erſchütterung aufſchwoll, der Schwefel, den Seefahrende mit dem Senkbley aus dem erſchütterten Grunde brachten, und die Heftigkeit der Stöße, die ſie fühlten, beſtätigen es. Die Geſchichte vormaliger Erdbeben giebt es auch deutlich zu erkennen, daß in dem Meeresgrunde jederzeit die fürchterlichſten Erſchütterungen vorgefallen ſind, und nächſt dieſem in den Oertern, welche an dem Seeufer oder nicht weit davon entfernt liegen. Zum Beweiſe des erſteren führe ich die tobende Wuth an, womit die unterirdiſche Entzündung oft neue Inſeln aus dem Boden des Meers erhoben hat, und z. E. im Jahr 1720. nahe bey der Inſel St. Michael, einer von den Azoriſchen, aus einer Tiefe von 60 Klafter, durch den Auswurf der Materie, aus dem Grunde der See eine Inſel aufwarf, die 1 Meile lang und etliche Klafter über dem Meere erhoben war. **Die Inſel bey Santorino** im mittelländiſchen Meer, die in unſerm Jahrhundert vor den Augen vieler Menſchen aus dem Meeresgrunde in die Höhe kam, und viele andere Beyſpiele, die ich der Weitläuftigkeit wegen übergehe, ſind unverwerfliche Beweiſe hievon.

Wie oft erleiden nicht die Schiffer ein Seebeben; und es ſind in einigen Gegenden, vornemlich in der Nachbarſchaft gewiſſer Inſeln, die Meere mit dem Bimſtein und anderer Gattung vom Auswurfe, eines durch den Boden des Oceans ausgebrochenen Feuers genugſam angefüllt. Die Bemerkung der häufigen Erſchütterungen des Seegrunds hängt mit der Frage natürlich zuſammen: **woher unter allen Oertern, des feſten Landes keine heftigern und öftern Erdbeben unterworfen ſind, als die nicht weit vom Meeresufer gelegene.** Dieſer letztere Satz hat eine unzweifelhafte Richtigkeit. Laßt uns die Geſchichte der Erdbeben durchlaufen, ſo finden wir unendlich viel Unglücksfälle, die Städten oder Ländern durch Erdbeben widerfahren ſind, welche nahe beym Seeufer liegen, aber ſehr wenige und alsdann von geringer Erheblichkeit, welche in der Mitte des feſten Landes wahrgenommen wurden. Die alte Ge-

ſchich

ſchichte belehrt uns ſchon von entſetzlichen Verheerungen, die dieſes Unheil an den Meeresküſten von Klein-Aſien oder Afrika verübt hat. Wir finden aber weder darunter, noch unter den neuern beträchtliche Erſchütterungen in der Mitte großer Länder. Italien, welches eine Halbinſel iſt, die mehreſten Inſeln aller Meere, der Theil von Peru, der am Meeresufer liegt, erleiden die größten Anfälle dieſes Uebels. Und noch in unſern Tagen ſind alle weſtlichen und ſüdlichen Küſten von Portugall und Spanien weit mehr erſchüttert worden, als das innere des feſten Landes. Ich gebe von beyden Fragen folgende Auflöſung.

Unter allen fortgehenden Hölen, die unter der oberſten Rinde der Erde begriffen ſind, müſſen diejenigen ohne Zweifel die engſten ſeyn, die unter dem Meergrunde fortlaufen, weil daſelbſt der fortgeſetzte Boden des feſten Landes in die größte Tiefe herabgeſunken iſt, und weit niedriger auf ſeiner unterſten Grundlage ruhen muß, als die Oerter, die gegen die Mitte des Landes hinliegen. Nun iſt es aber bekannt, daß in engen Hölen eine entzündete, ſich ausdehnende Materie, heftiger um ſich würken müſſe, als wo ſie ſich ausbreiten kann. Ueberdem iſt es natürlich zu glauben, daß, wie bey der unterirrdiſchen Erhitzung nicht zu zweifeln iſt, die aufwallenden mineraliſchen und entzündbaren Materien ſehr öfters in Fluß gerathen ſeyn werden, wie die Schwefelſtröme und die Lava, die aus den feuerſpeyenden Bergen oft ergoſſen worden, es bezeugen können; da ſie daher wegen des natürlichen Abhangs des Bodens der unterirrdiſchen Grüfte nach den niedrigſten Hölen des Meeresgrunds jederzeit abgefloſſen ſeyn, und da alſo wegen des häufigen Vorraths der entzündbaren Materie hier häufigere und gewaltigere Erſchütterungen ſich zutragen müſſen.

Hr. Bouguer muthmaßt mit Recht, daß das Durchdringen des Meerwaſſers, durch Eröffnung einiger Spalten in dem Boden deſſelben, die zur Erhitzung natürlich geneigte mineraliſche Materien, in die heftigſte Aufwallung bringen müßte. Denn wir wiſſen, daß nichts das Feuer erhitzter Mineralien in entſetzlichere Wuth verſetzen kann, als der Zufluß des Waſſers, welches das Toben deſſelben ſo lange vermehrt, bis ſeine ſich nach allen Seiten ausbreitende Gewalt, dem ferneren Zugang deſſelben, durch den Auswurf aller irdiſchen Materien und Verſtopfung der Oeffnung gewehrt hat.

Meines Erachtens rührt die vorzügliche Heftigkeit, womit ein am Meeresufer liegender Grund erſchüttert wird, zum Theil ganz natürlich von dem Gewicht her, womit das Meereswaſſer ſeinen damit benachbarten Boden belaſtet. Denn jedermann ſieht leicht ein, daß die Gewalt, womit das unterirrdiſche Feuer dieſes Gewölbe, worauf eine ſo erſtaunliche Laſt ruht, zu erheben trachtet, ſehr zurück gehalten werden, und, indem es hier keinen Raum ſeiner Ausbreitung vor ſich findet, ſeine ganze Gewalt gegen den Boden des trocknen Landes kehren müſſe, welcher damit zunächſt verbunden iſt.

Von der Richtung, nach welcher der Boden durch ein Erdbeben erſchüttert wird.

Die Richtung, nach welcher das Erdbeben ſich in weite Länder ausbreitet, iſt von derjenigen unterſchieden, nach welcher der Boden erſchüttert wird, an dem es ſeine Gewalt ausübt. Wenn die oberſte Decke der verborgenen Gruft, darinn die entzündete Materie ſich ausdehnt, eine horizontale Richtung hat, ſo muß er wechſelsweiſe in ſenkrechter Stellung gehoben und geſenkt werden, weil nichts iſt, was die Bewegung mehr nach einer als nach der andern Seite lenken könnte. Iſt aber die Erdlage, welche die Wölbung ausmacht, nach einer Seite geneigt, ſo treibt die erſchütternde Kraft des unterirrdiſchen Feuers ſie auch mit einer ſchiefen Richtung gegen den Horizont in die Höhe, und man kann die Richtung abnehmen, nach welcher die Wankung des Bodens jederzeit geſchehen muß, wenn diejenige

entallemal ſicher bekannt wäre, nach welcher die Schichte der Erde abhängt, unter welcher die Feuergruft befindlich iſt. Der Abhang der oberſten Fläche des erſchütterten Bodens, iſt kein ſicheres Merkmal von der ſchiefen Stellung, die das Gewölbe in ſeiner ganzen Dicke hat. Denn die Erdlagen, welche oben aufliegen, können mannichfaltige Beugungen und Hügel machen, nach denen ſich die unterſte Grundlage gar nicht richtet. **Büffon** iſt der Meynung: daß alle verſchiedene Schichten, die auf der Erde gefunden werden, einen allgemeinen Grundfels zur Baſe haben, der alle beſchloſſene tiefe Hölungen von oben deckt, und deſſen einige Theile auf den Gipfeln hoher Berge gemeiniglich entblößt ſeyn, wo Regen und Sturmwinde die lockere Subſtanz völlig abgeſpühlt haben. Dieſe Meynung bekommt durch das, was die Erdbeben zu erkennen geben, viele Wahrſcheinlichkeit. Denn eine dermaßen wütende Gewalt, als die Erdbeben ausüben, würde eine andere als felſigte Wölbung durch die öfters erneuerte Anfälle längſt zertrümmert und aufgerieben haben.

Der Abhang dieſer Wölbung iſt an dem Meeresufer ohne Zweifel nach dem Meere hin geneigt, und alſo nach derjenigen Richtung abſchüßig, nach welcher das Meer dem Orte liegt. An dem Ufer eines großen Flußes muß ſie in der Richtung abſchüßig ſeyn, wohin der Ablauf des Strohms geht. Denn wenn man die ſehr lange und öfters einige hundert Meilen übertreffende Strecken betrachtet, die die Flüſſe auf dem feſten Lande durchlaufen, ohne daß ſie ſtehende Pfützen oder Seen unterwegs machen, ſo kann man dieſen einförmigen Abhang wohl durch nichts anders erklären, als durch diejenige überaus feſte Grundlage, die, indem ſie ohne vielfältige Einbeugungen ſich einförmig zu dem Meeresgrunde hinneigt, dem Fluße eine ſchiefe Fläche zum Ablaufe verſchafft. Daher iſt zu vermuthen: daß die Schwankung des Bodens einer erſchütterten Stadt, die an einem großen Fluß liegt, in der Richtung dieſes Fluſſes, als im Tajo von Abend und Morgen geſchehen werde *); derjenigen aber, die am Meeresufer liegt, in der Richtung, nach welcher dieſes zum Meere ſich neigt. Ich habe an einem andern Orte angeführt, was die Lage des Bodens dazu beytragen kann, eine Stadt, deren Hauptſtraßen in eben der Richtung fortgehen, als dieſer abſchüſſig iſt, bey einem vorfallenden Erdbeben völlig zu zerſtören. Dieſe Anmerkung iſt nicht ein Einfall der bloßen Vermuthung; es iſt eine Sache der Erfahrung. **Gentil**, der ſelbſt von ſehr vielen Erdbeben gute Kenntniſſe einzuholen Gelegenheit hatte, berichtet dieſes als eine Beobachtung, die durch viele Exempel beſtätigt worden, daß wenn die Richtung, nach welcher der Boden erſchüttert wird, mit der Richtung, nach welcher die Stadt erbaut iſt, gleichläuft, ſie ganz und gar umgeworfen werde, anſtatt daß, wenn ſie dieſe rechtwinklicht durchſchneidet, weniger Schade geſchieht.

Die Hiſtorie der königl. Akademie zu Paris berichtet: daß, da Smyrna, welches an dem öſtlichen Ufer des mittelländiſchen Meers liegt, im Jahr 1688 erſchüttert wurde, alle Mauern, welche die Richtung von Oſten nach Weſten hatten, eingeſtürzt wurden, die aber, ſo von Norden nach Süden erbaut waren, ſtehen blieben.

Der erſchütterte Boden macht nemlich einige Schwankungen, und bewegt alles, was auf ihm der Länge nach in der Richtung der Schwankung aufgeführt iſt, am ſtärkſten. Alle Körper, die eine große Beweglichkeit haben, z. E. die Kronleuchter in den Kirchen, pflegen bey den Erdbeben die Richtung, nach der die Stöße geſchehen, anzuzeigen, und ſind weit ſicherere Merkmale für eine Stadt, um die Lage dar-

aus

---

*) Gleichwie ein Fluß eine abhängende Schiefe gegen das Meer hin hat, ſo haben die Länder zu den Seiten einen Abhang zu ſeinem Bette. Wenn dieſes leztere ſelbſt von der ganzen Erdſchichte gilt, und dieſe in der größten Tiefe eben ſolche Abſchüſſigkeit beſizt, ſo wird die Richtung der Erderſchütterung auch durch dieſe beſtimmt werden.

aus abzunehmen, nach welcher ſie ſich anbauen muß, als die ſchon angeführten etwas zweifelhafteren Kennzeichen.

Von dem Zuſammenhang der Erdbeben mit den Jahreszeiten.

Der ſchon mehrmals angeführte franzöſiſche Akademiſt, Hr. Bouguer, führt in ſeiner Reiſe nach Peru an, daß wenn die Erdbeben in dieſem Lande zu allen Jahrszeiten oft genug geſchehen, dennoch die fürchterlichſten und häufigſten in den Herbſtmonaten gegen das Ende des Jahres gefühlt werden. Dieſe Beobachtung findet nicht allein in Amerika zahlreiche Beſtätigungen, indem, außer dem Untergange der Stadt Lima vor 10 Jahren und der Verſinkung einer andern eben ſo volkreichen im vorigen Jahrhundert, ſehr viele Exempel davon bemerkt worden ſind. Auch in unſerm Welttheil finden wir, außer dem letztern Erdbeben, noch viele Beyſpiele in der Geſchichte, von Erſchütterung und Auswürfen feuerſpeyender Berge, die ſich häufiger in den Herbſtmonaten, als in irgend einer andern Jahreszeit zugetragen haben. Sollte nicht eine gemeinſchaftliche Urſache dieſe Uebereinſtimmung veranlaſſen? und auf welche kann man füglicher die Vermuthung werfen, als auf die Regen, die in Peru in dem langen Thale zwiſchen den Cordilleriſchen Gebirgen vom September bis in den April dauern, und die auch um die Herbſtzeit bey uns am häufigſten ſind? Wir wiſſen, daß, um einen unterirrdiſchen Brand zu veranlaſſen, nichts nöthig ſey, als die mineraliſche Materien in den Hölen der Erde in Gährung zu bringen. Dieſes thut aber das Waſſer, wenn es ſich durch die Klüfte der Berge hindurch geſeigert hat und in den tiefen Gängen ſich verläuft. Die Regen haben die Gährung zuerſt gereitzt, die in der Mitte des Octobers ſo viel fremde Dämpfe aus dem inwendigen der Erde heraus ſtieß. Allein eben dieſe lockten dem Luftkreiſe noch mehrere naſſe Einflüſſe ab, und das Waſſer, das durch die Felſenritzen bis in die tiefſten Grüfte hineindrang, vollendete die angefangene Erhitzung.

Von

Von dem Einfluß der Erdbeben in den Luftkreiß.

Wir haben oben ein Beyſpiel von Wirkungen geſehen, welche die Erderſchütterungen auf unſere Luft haben. Es iſt zu glauben, daß von den Ausbrüchen der unterirrdiſchen erhitzten Dämpfe mehrere Naturerſcheinungen abhängen, als man ſich wohl gemeiniglich einbildet. Es wäre kaum möglich, daß in den Witterungen eine ſolche Unregelmäßigkeit und ſo wenig übereinſtimmendes anzutreffen wäre, wenn nicht fremde Urſachen bisweilen in unſere Atmoſphäre träten, und ihre richtige Veränderungen in Unordnung brächten. Kann man ſich wohl einen wahrſcheinlichen Grund gedenken, warum, da der Lauf der Sonne und des Mondes an ſeine immer ſich ſelbſt ähnliche Geſetze gebunden iſt, da Waſſer und Erde, wenn man es im Großen nimmt, immer überein bleiben, doch der Ablauf der Witterungen, auch ſelbſt in einem Auszug *) vieler Jahre, faſt immer anders ausfällt. Wir haben ſeit der unglücklichen Erſchütterung und kurz vor derſelben eine ſo abweichende Witterung durch unſern ganzen Welttheil gehabt, daß man entſchuldigt werden kann, wenn man desfalls einige Vermuthung auf die Erdbeben wirft. Es iſt wahr, man hat wohl ehedem warme Winterwitterung gehabt, ohne daß einiges Erdbeben vorhergegangen war; aber iſt man denn ſicher, daß nicht eine Gährung in dem innern der Erde ſehr oft Dämpfe durch die Felſenklüfte, die Spalten der Erdſchichten, und ſelbſt durch derſelben lockere Subſtanz hindurch getrieben habe, die namhafte Veränderungen im Luftkreiſe nach ſich haben ziehen können? Muſchenbroeck, nachdem er bemerkt hat, daß nur in dieſem Jahrhundert, und zwar ſeit 1716 recht helle Nordlichter in Europa und bis in deſſen ſüdlichen Ländern geſehen worden, hält für die wahrſcheinlichſte Urſache dieſer Veränderung in dem Luftkreiſe, daß die feuerſpeyenden Berge

---

*) Durchſchnitt.

und die Erdbeben, die einige Jahre vorher häufig gewütet hatten; entzündbare und flüchtige Dünſte ausgeſtoßen haben, die durch den natürlichen Abfluß der oberſten Luft nach Norden ſich dahin gehäuft, und die feurige Lufterſcheinungen hervorgebracht haben, die ſeit dem ſo häufig ſind geſehen worden, und daß ſie vermuthlich ſich nach und nach verzehren müſſen, bis neue Aushauchungen den Abgang wiederum erſetzen.

Dieſen Grundſätzen nach, laßt uns unterſuchen: ob es nicht der Natur gemäß ſey, daß eine veränderte Witterung, wie diejenige, die wir gehabt haben, eine Folge von jener Kataſtrophe ſeyn könne. Die helle Winterwitterung und die Kälte, die ſie begleitet, iſt nicht lediglich eine Folge von der größern Entfernung der Sonne von unſerm Scheitelpunkte zu dieſer Jahreszeit. Denn wir empfinden es oft, daß dem ungeachtet die Luft ſehr gemäßigt ſeyn könne; ſondern der Zug der Luft aus Norden, der auch zu Zeiten in einen Oſtwind ausſchlägt, bringt uns eine erkältete Luft bis aus der Eiszone her, die unſere Gewäſſer mit Eiß belegt, und uns einen Theil von dem Winter des Nordpols fühlen läßt. Dieſer Zug der Luft von Norden nach Süden, iſt in den Herbſt- und Wintermonaten ſo natürlich, wenn ihn nicht fremde Urſachen unterbrechen, daß in dem Ocean in genugſamer Entfernung von allem feſten Lande; dieſer Nord- oder Nordoſtwind die ganze Zeit hindurch ununterbrochen angetroffen wird. Er rührt auch ganz natürlich von der Wirkung der Sonne her, die alsdenn über der ſüdlichen Halbkugel die Luft verdünnt, und dadurch den Herbeyzug der nördlichen verurſacht, ſo daß dieſes als ein beſtändiges Geſetz angeſehen werden muß, welches durch die Beſchaffenheit der Länder wohl einigermaßen verändert, aber nicht aufgehoben werden kann. Wenn nun unterirrdiſche Gährungen erhitzte Dämpfe irgendwo in den Ländern, die uns nach Süden liegen, ausſtoßen, ſo werden dieſe anfänglich die Höhe des Luftkreiſes in der Gegend, wo ſie aufſteigen, da-

durch

durch verringern, daß ſie ihre Aufſpannungskraft ſchwächen und Platzregen, Orkane u. d. g. verurſachen. Allein in der Folge wird dieſer Theil der Atmoſphäre, da er mit ſo viel Dünſten beladen iſt, die benachbarte durch ſein Gewicht bewegen, und einen Zug der Luft von Süden nach Norden verurſachen. Da nun aber die Beſtrebung des Luftkreiſes von Norden nach Süden in unſerem Erdſtriche bey dieſer Jahreszeit natürlich iſt, ſo werden dieſe beyde gegen einander ſtreitende Bewegungen ſich aufhalten, und erſtlich eine trübe, regnichte Luft, wegen der zuſammen getriebenen Dünſte, dabey aber doch einen hohen Stand des Barometers *) nach ſich ziehen, weil die durch den Streit zweyer Winde zuſammengedrückte Luft eine hohe Säule ausmachen muß; und man wird dadurch ſich in die ſcheinbare Unrichtigkeit der Barometer finden lernen, wenn bey hohem Stande derſelben doch regenhaftes Wetter iſt. Denn alsdenn iſt eben dieſe Näſſe der Luft eine Wirkung zweyer einander entgegen ſtreitenden Luftzüge, welche die Dünſte zuſammentreiben und dennoch die Luft anſehnlich verdichten und ſchwerer machen können.

Ich kann nicht mit Stillſchweigen übergehen: daß an dem ſchrecklichen Tage Allerheiligen die Magnete in Augsburg ihre Laſt abgeworfen haben, und die Magnetnadeln in Unordnung gebracht worden ſind. Boyle berichtet ſchon, daß einsmals nach einem Erdbeben in Neapel dergleichen vorgegangen iſt. Wir kennen die verborgene Natur des Magnets zu wenig, um von dieſer Erſcheinung Grund angeben zu können.

Von dem Nutzen der Erdbeben.

Man wird erſchrecken, eine ſo fürchterliche Strafruthe der Menſchen von der Seite der Nutzbarkeit angeprieſen

zu

---

*) Dergleichen bey dieſer naſſen Winterwitterung faſt beſtändig bemerkt worden iſt.

zu ſehen. Ich bin gewiß, man würde gerne Verzicht darauf thun, um nur der Furcht und der Gefahren überhoben zu ſeyn, die damit verbunden ſind. So ſind wir Menſchen. Nachdem wir einen widerrechtlichen Anſpruch auf alle Annehmlichkeit des Lebens gemacht haben, ſo wollen wir keine Vortheile mit Unkoſten erkaufen. Wir verlangen: der Erdboden ſoll ſo beſchaffen ſeyn, daß man wünſchen könnte, darauf ewig zu wohnen. Ueber dieſes bilden wir uns ein, daß wir alles zu unſerm Vortheil beſſer regieren würden, wenn die Vorſehung uns darüber unſere Stimme abgefragt hätte. So wünſchen wir z. E. den Regen in unſerer Gewalt zu haben, damit wir ihn nach unſerer Bequemlichkeit das Jahr über vertheilen könnten und immer angenehme Tage zwiſchen den trüben zu genießen hätten. Aber wir vergeſſen die Brunnen, die wir gleichwohl nicht entbehren könnten, und die doch auf ſolche Art gar nicht unterhalten werden würden. Eben ſo wiſſen wir den Nutzen nicht, den uns eben die Urſachen verſchaffen können, die uns in den Erdbeben erſchrecken, und wollten ſie doch gerne verbannt wiſſen.

Als Menſchen, die gebohren waren um zu ſterben, können wir es nicht vertragen, daß einige im Erdbeben geſtorben ſind, und als ſolche, die hier Fremdlinge ſind und kein Eigenthum beſitzen, ſind wir untröſtlich, daß Güter verlohren wurden, die in Kurzem durch den allgemeinen Weg der Natur von ſelbſt verlaſſen werden wären.

Es läßt ſich leicht rathen: daß, wenn Menſchen auf einem Grunde bauen, der mit entzündbaren Materien angefüllt iſt, über kurz oder lang die ganze Pracht ihrer Gebäude durch Erſchütterungen über den Haufen fallen könne. Aber muß man denn darum über die Wege der Vorſehung ungedultig werden. Wäre es nicht beſſer ſo zu urtheilen: Es war nöthig, daß Erdbeben bisweilen auf dem Erdboden geſchehen; aber es war nicht nothwendig, daß wir prächtige Wohnplätze darüber erbaueten. Die Einwohner in Peen wohnen in Häuſern, die nur in geringer Höhe gemauert ſeyn, und das übrige beſteht aus Rohr. Der Menſch muß ſich in die Natur ſchicken lernen; aber er will, daß ſie ſich in ihn ſchicken ſoll.

Was auch die Urſache der Erdbeben den Menſchen auf einer Seite jemals für Schaden erweckt hat, das kann ſie ihm leicht auf der andern Seite mit Gewinn erſetzen. Wir wiſſen, daß die warmen Bäder, die vielleicht einem beträchtlichen Theil der Menſchen zur Beförderung der Geſundheit in der Folge der Zeiten dienlich geweſen ſeyn können, durch eben dieſelben Urſachen ihre mineraliſche Eigenſchaft und Hitze haben, wodurch die Erhitzungen in dem innern der Erde vorgehen, welche dieſe in Bewegung ſetzen.

Man hat ſchon längſt vermuthet: daß die Erzſtufen in den Gebirgen eine langſame Wirkung der unterirrdiſchen Hitze ſeyen, welche die Metalle durch allmählige Wirkungen zur Reife bringt, indem ſie durch durchdringende Dämpfe in der Mitte des Geſteins ſie bildet und kocht.

Unſer Luftkreiß bedarf außer den groben und todten Materien, die er in ſich enthält, auch ein gewiſſes wirkſames Principium, flüchtige Salze und Theile, die in den Zuſammenſatz der Pflanzen kommen ſollen, um ſie zu bewegen und auszuwickeln. Iſt es nicht glaublich, daß die Naturbildungen, die beſtändig einen großen Theil davon aufwenden, und die Veränderungen, die alle Materie durch die Auflöſung und Zuſammenſetzung endlich erleidet, die wirkſamſte Partikeln mit der Zeit gänzlich verzehren würde, wenn nicht von Zeit zu Zeit ein neuer Zufluß geſchähe. Zum wenigſten wird das Erdreich immer unkräftiger, wenn es kräftige Pflanzen nährt; die Ruhe und der Regen aber bringen es wieder in den Stand. Wo würde aber endlich die kräftige Materie herkommen, die ohne Erſetzung verwandt wird, wenn nicht eine anderweitige Quelle ihren Zufluß unterhielte? Und dieſe iſt vermuthlich der Vorrath, den die unterirrdiſchen Grüfte an den wirkſamſten und flüchtigſten Materien ent-

enthalten; davon ſie von Zeit zu Zeit einen Theil auf die Oberfläche der Erde ausbreiten. Ich merke noch an: daß Hales mit ſehr glücklichem Erfolg die Gefängniſſe, und überhaupt alle Oerter, deren Luft mit thieriſchen Ausdünſtungen angeſteckt wird, durch das Räuchern des Schwefels befreyt. Die feuerſpeyenden Berge ſtoßen eine unermeßliche Menge ſchweſelichter Dämpfe in den Luftkreiß aus. Wer weiß, würden die thieriſchen Ausdünſtungen, womit dieſe beladen iſt, nicht mit der Zeit ſchädlich werden, wenn jene nicht ein kräftiges Gegenmittel dawider abgäben.

Zuletzt dünkt mir die Wärme in dem innern der Erde, einen kräftigern Beweiß von der Würkſamkeit und dem großen Nutzen der Erhitzungen, die in tiefen Grüften vorgehen, abzugeben. Es iſt durch tägliche Erfahrungen ausgemacht, daß es in großen, ja in den größten Tiefen, zu denen Menſchen in dem Innern der Berge je gelangt ſind, eine immerwährende Wärme gebe, die man unmöglich der Wirkung der Sonne zuſchreiben kann. Boyle zieht eine gute Anzahl Zeugniſſe an, aus denen erhellt, daß in allen tiefſten Schachten man zuerſt die obere Gegend weit kälter finde, als die äußere Luft, wenn es zur Sommerzeit iſt; je tiefer man ſich aber herablaſſe, deſto wärmer finde man die Gegend; ſo, daß in der größten Tiefe die Arbeiter genöthigt ſind, die Kleider bey ihrer Arbeit abzulegen. Jedermann begreift es leicht, daß, da die Sonnenwärme nur auf eine ſehr geringe Tiefe in die Erde dringt, ſie in den allerunterſten Grüften nicht die geringſte Wirkung mehr thun könne; und daß die daſelbſt befindliche Wärme von einer Urſache abhänge, die nur in der größten Tiefe herrſcht, dies iſt überdem aus der verminderten Wärme zu erſehen, je höher man ſogar zur Sommerszeit von unten hinauf kommt. Boyle, nachdem er die angeſtellten Erfahrungen behutſam verglichen und geprüft hat, ſchließt ſehr vernünftig: daß in den unterſten Hölen, zu welchen wir nicht gelangen können, beſtändige Erhitzungen, und ein dadurch unterhaltenes unauslöſchliches Feuer anzutrefzutreffen ſeyn müſſe, das ſeine Wärme der oberſten Rinde mittheilt.

Wenn ſich dieſes ſo verhält, wie man ſich denn nicht entbrechen kann es zuzugeben, werden wir uns nicht von dieſem unterirrdiſchen Feuer die vortheilhafteſten Wirkungen zu verſprechen haben, welches der Erde jederzeit eine gelinde Materie erhält, zu der Zeit, wenn uns die Sonne die ihrige entzieht, welches den Trieb der Pflanzen und die Oekonomie der Naturreiche zu befördern im Stande iſt. Und kann uns wohl bey dem Anſchein ſo vieler Nutzbarkeit der Nachtheil, der dem menſchlichen Geſchlecht durch einen und die andere Ausbrüche derſelben erwächſt, der Dankbarkeit überheben, die wir der Vorſehung für alle ihre Anſtalten ſchuldig ſind.

Die Gründe, die ich zur Aufmunterung derſelben angeführt habe, ſind freylich nicht von der Art derjenigen, welche die größeſte Ueberzeugung und Gewißheit verſchaffen. Allein auch Muthmaßungen ſind annehmungswürdig, wenn es darauf ankömmt, den Menſchen zu der Dankbegierde gegen das höchſte Weſen zu bewegen, das ſelbſt alsdann, wenn es züchtigt, verehrungs- und liebenswürdig iſt.

Anmerkung.

Ich hatte oben angeführt, daß die Erdbeben ſchwefelichte Ausdämpfungen durch das Gewölbe der Erde hindurch treiben. Die letzten Nachrichten von den Schachten in den ſächſiſchen Gebirgen beſtätigen dies durch ein neues Beyſpiel. Man findet ſie jetzt ſo angefüllt von ſchwefelichten Dämpfen, daß die Arbeiter ſie verlaſſen müſſen. Die Begebenheit von Tuam in Irrland, da eine leuchtende Lufterſcheinung in der Geſtalt von Wimpeln und Flaggen auf der See erſchien, die ihre Farben nach und nach änderten und zuletzt ein helles Licht ausbreiteten, worauf ein heftiger Stoß von Erdbeben erfolgte, iſt eine neue Beſtätigung hievon. Die Verwandlung der Farben vom dunkelſten blau bis in roth und endlich in einen hellen weißen Schein, iſt der herausgebroche-

nen

keit zuerſt ſehr dünnen Ausdämpfung, die nach und nach durch häufigeren Zufluß mehrerer Dünſte vermehrt werden, zuzuſchreiben, die, wie in der Naturwiſſenſchaft bekannt iſt, die Grade des Lichts von der blauen Farbe bis zur rothen, und endlich bis in einen weißen Schein durchgehen müſſen. Alles dieſes gieng vor dem Stoß vorher. Es war auch ein Beweiß, daß der Heerd der Entzündung in dem Grunde des Meers geweſen, wie denn ſelbſt das Erdbeben an der Meeresküſte hauptſächlich verſpüret worden.

Wenn man die Anmerkungen von den Oertern der Erde, wo die häufigſten und ſchwereſten Erſchütterungen von jeher empfunden worden ſind, weiter ausdehnen will, ſo kann man noch dazu ſetzen: daß die weſtlichen Küſten jederzeit weit mehr Anfälle davon, als die öſtlichen, erlitten haben. In Italien, in Portugall, in Südamerika, ja ſelbſt neulich in Irrland, hat die Erfahrung dieſe Uebereinſtimmung beſtätigt. Peru, welches an dem weſtlichen Seeufer der neuen Welt liegt, hat faſt tägliche Erſchütterungen, da indeſſen Braſilien, welches den Ocean gegen Oſten hat, nichts davon verſpürt. Wenn man von dieſer ſeltſamen Analogie einige Urſachen muthmaßen will, ſo kann man es wohl einem Gautier, einem Mahler verzeihen, wenn er die Urſache aller Erdbeben in den Sonnenſtrahlen, der Quelle ſeiner Farben und ſeiner Kunſt ſucht, und ſich einbildet, eben dieſelben treiben auch unſere große Kugel von Abend gegen Morgen herum, indem ſie an die weſtlichen Küſten ſtärker anſchlagen, und eben dadurch würden dieſe Küſten mit ſo vielen Erſchütterungen beunruhigt. Allein in einer geſunden Naturwiſſenſchaft verdient ein ſolcher Einfall kaum Widerlegung. Mir ſcheint der Grund dieſes Geſetzes mit einem andern in Verbindung zu ſtehen, wovon man noch zur Zeit keine genugſame Erklärung gegeben hat: daß nemlich die weſtlichen und ſüdlichen Küſten faſt aller Länder ſteiler abſchüßig ſind, als die öſtliche und nördliche, welches ſowohl durch den Anblick der Charte, als durch die Nachrichten des Dampiers, der ſie auf allen ſeinen Seereiſen faſt allgemein befunden hat, beſtätigt wird. Wenn man die Beugungen des feſten Landes von den Einſinkungen herleitet, ſo müſſen in den Gegenden der gröſten Abſchüßigkeit tiefere und mehrere Hölen anzutreffen ſeyn, als wo die Erdrinde nur einen gemäßigten Abhang hat. Dieſes aber hat mit den Erderſchütterungen, wie wir oben geſehen haben, einen natürlichen Zuſammenhang.

Schlußbetrachtung.

Der Anblick ſo vieler Elenden, als die letztere Kataſtrophe unter unſern Mitbürgern gemacht hat, ſoll die Menſchenliebe rege machen, und uns einen Theil des Unglücks empfinden laſſen, welches ſie mit ſolcher Härte betroffen hat. Man verſtößt aber gar ſehr dawider, wenn man dergleichen Schickſale jederzeit als verhängte Strafgerichte anſieht, welche die verheerte Städte um ihrer Uebelthaten willen, betreffen, und wenn wir dieſe Unglückſelige als das Ziel der Rache Gottes betrachten, über die ſeine Gerechtigkeit alle ihre Zornſtrafen ausgießt. Dieſe Art des Urtheils iſt ein ſträflicher Vorwitz, der ſich anmaßt, die Abſichten der göttlichen Rathſchlüſſe einzuſehen, und nach ſeinen Einſichten auszulegen.

Der Menſch iſt von ſich ſelbſt ſo eingenommen, daß er ſich lediglich als das einzige Ziel der Anſtalten Gottes anſieht, gleich als wenn dieſe kein anderes Augenmerk hätten, als ihn allein, um die Maaßregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten. Wir wiſſen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenſtand der göttlichen Weißheit und ſeiner Anſtalten ſey. Wir ſind ein Theil derſelben und wollen das Ganze ſeyn. Die Regeln der Vollkommenheit der Natur im Groſſen ſollen in keine Betrachtung kommen, und es ſoll ſich alles blos in richtiger Beziehung auf uns anſchicken. Was in der Welt zur Bequemlichkeit und zum Vergnügen gereicht, das, ſtellt man ſich vor, ſey blos um unſertwillen da, und die Natur beginne keine Veränderungen, die irgend eine Urſache der Ungemäch-

lich-

lichkeit für den Menſchen werden, als um ſie zu züchtigen, zu drohen, oder Rache an ihnen auszuüben.

Gleichwohl ſehen wir, daß unendlich viele Böſewichter in Ruhe entſchlafen, daß die Erdbeben gewiſſe Länder von jeher erſchüttert haben, ohne Unterſchied der alten oder neuen Einwohner, daß das chriſtliche Peru ſo gut bewegt wird, als das heidniſche, und daß viele Städte von dieſer Verwüſtung von Anbeginn befreyet geblieben ſind, die über jene ſich keines Vorzugs der Unſträflichkeit anmaßen können.

So iſt der Menſch im Dunkeln, wenn er die Abſichten errathen will, die Gott in der Regierung der Welt vor Augen hat. Allein wir ſind in keiner Ungewißheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir dieſe Wege der Vorſehung dem Zwecke derſelben gemäß gebrauchen ſollen. Der Menſch iſt nicht geboren, um auf dieſer Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen. Weil ſein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat, wie ſchön ſtimmen dazu nicht alle die Verheerungen, die der Unbeſtand der Welt ſelbſt in denjenigen Dingen blicken läßt, die uns die größten und wichtigſten zu ſeyn ſcheinen; um uns zu erinnern, daß die Güter der Erden unſerm Triebe zur Glückſeligkeit keine Genugthuung verſchaffen können!

Ich bin weit davon entfernt, hiemit anzudeuten, als wenn der Menſch einem unwandelbaren Schickſale der Naturgeſetze, ohne Nachſicht auf ſeine beſondern Vortheile, überlaſſen ſey. Eben dieſelbe höchſte Weisheit, von welcher der Lauf der Natur diejenige Richtigkeit entlehnt, die keiner Ausbeſſerung bedarf, hat die niederen Zwecke den höheren untergeordnet, und in eben den Abſichten, in welchen jene oft die wichtigſten Ausnahmen von den allgemeinen Regeln der Natur gemacht hat, um die unendlich höhern Zwecke zu erreichen, die weit über alle Naturmittel erhaben ſind, wird auch die Führung des menſchlichen Geſchlechts in dem Regimente der Welt ſelbſt dem Laufe der Naturdinge Geſetze vorſchreiben. Wenn eine Stadt oder Land das Unheil gewahr wird, womit die göttliche Vorſehung ſie oder ihre Nachbarn in Schrecken ſetzt; iſt es denn wohl noch zweifelhaft, welche Parthey ſie zu ergreifen habe, um dem Verderben vorzubeugen, das ihnen droht! und ſind die Zeichen noch wohl zweydeutig, die Abſichten begreiflich zu machen, zu deren Vollführung alle Wege der Vorſehung einſtimmig den Menſchen entweder einladen oder antreiben?

Ein Fürſt, der, durch ein edles Herz getrieben, ſich dieſe Drangſale des menſchlichen Geſchlechts bewegen läßt, das Elend des Kriegs von denen abzuwenden, welchen von allen Seiten überdem ſchwere Unglücksfälle drohen, iſt ein wohlthätiges Werkzeug in der gütigen Hand Gottes, und ein Geſchenk, das er den Völkern der Erde macht, deſſen Werth ſie niemals nach ſeiner Größe ſchätzen können.

Von den verſchiedenen Racen der Menſchen.

Abgedruckt in J. J. Engels Philoſoph für die Welt II. Th. S. 125 — 164. Erſter Ausg. 1777. ausgelaſſen in der zweyten Ausgabe 1785.

1) Von der Verſchiedenheit der Racen überhaupt.

Im Thierreiche gründet ſich die Natureintheilung in Gattungen und Arten auf das gemeinſchaftliche Geſetz der Fortpflanzung, und die Einheit der Gattungen iſt nichts anders, als die Einheit der zeugenden Kraft, welche für eine gewiſſe Mannigfaltigkeit von Thieren durchgängig geltend iſt. Daher muß die **Büffonſche** Regel: daß Thiere, die mit einander fruchtbare Jungen erzeugen, (von welcher Verſchiedenheit der Geſtalt ſie auch ſeyn mögen,) doch zu einer und derſelben phyſiſchen Gattung gehören, eigentlich nur als die Definition einer Naturgattung der Thiere überhaupt, zum Unterſchiede von allen Schulgattungen derſelben, angeſehen werden. Die Schuleintheilung gehet auf **Klaſſen**, welche nach **Aehnlichkeiten**; die Natureintheilung aber auf Stämme, welche die Thiere nach **Verwandtſchaften** in Anſehung der Erzeugniß eintheilt. Jene verſchaffen ein Schulſyſtem für das Gedächtniß, dieſe ein Naturſyſtem für den Verſtand: die erſtere hat nur zur Abſicht, die Geſchöpfe unter Titel, die zweyte, ſie unter Geſetz zu bringen.

Nach dieſem Begriffe gehören alle Menſchen auf der weiten Erde zu einer und derſelben Naturgattung, weil ſie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, ſo große Verſchiedenheiten auch ſonſt in ihrer Geſtalt mögen angetroffen werden. Von dieſer Einheit der Naturgattung, welche eben ſo viel iſt, als die Einheit der für ſie gemeinſchaftſchaftlich gültigen Zeugungskraft, kann man nur eine einzige natürliche Urſache anführen: nämlich, daß ſie alle zu einem einzigen Stamme gehören, woraus ſie, unerachtet ihrer Verſchiedenheiten, entſprungen ſind, oder doch wenigſtens haben entſpringen können. Im erſtern Falle gehören die Menſchen nicht blos zu einer und derſelben **Gattung**, ſondern auch zu einer **Familie**; im zweyten ſind ſie einander ähnlich, aber nicht verwandt, und es müßten viel Lokalſchöpfungen angenommen werden; eine Meynung, welche die Zahl der Urſachen ohne Noth vervielfältiget. Eine Thiergattung, die zugleich einen gemeinſchaftlichen Stamm hat, enthält unter ſich nicht verſchiedene **Arten** (denn dieſe bedeuten eben die Verſchiedenheiten der Abſtammung); ſondern ihre Abweichungen von einander heißen **Abartungen**, wenn ſie erblich ſind. Die erblichen Merkmale der Abſtammung, wenn ſie mit ihrer Abkunft einſtimmig ſind, heißen **Nachartungen**; könnte aber die Abartung nicht mehr die urſprüngliche Stammbildung herſtellen, ſo würde ſie **Ausartung** heißen.

Unter den Abartungen, d. i. den erblichen Verſchiedenheiten der Thiere, die zu einem einzigen Stamm gehören, heißen diejenigen, welche ſich ſowohl bey allen Verpflanzungen (Verſetzungen in andere Landſtriche) in langen Zeugungen unter ſich beſtändig erhalten, als auch in der Vermiſchung mit andern Abartungen deſſelbigen Stammes, jederzeit halbſchlächtige Junge zeugen, **Racen**. Die, ſo bey allen Verpflanzungen das Unterſchiedene ihrer Abartung zwar beſtändig erhalten, und alſo nacharten, aber in der Vermiſchung mit andern nicht nothwendig halbſchlächtig zeugen, heißen **Spielarten**; die aber, ſo zwar oft und beſtändig nacharten, **Varietäten**. Umgekehrt heißt die Abartung, welche mit andern zwar halbſchlächtig erzeugt, aber durch die Verpflanzung nach und nach erlöſcht, ein beſonderer Schlag.

Auf dieſe Weiſe ſind **Neger** und **Weiſſe**, zwar nicht verſchiedene Arten von Menſchen, (denn ſie gehören vermuthmuthlich zu einem Stamme;) aber doch zwey verſchiedene **Racen**; weil jede derſelben ſich in allen Landſtrichen perpetuirt, und beyde mit einander nothwendig halbſchlächtige Kinder, oder **Blendlinge**, (Mulatten) erzeugen. Dagegen ſind **Blonde** und **Brunette** nicht verſchiedene **Racen** der Weißen; weil ein blonder Mann von einer brunetten Frau auch lauter blonde Kinder haben kann, obgleich jede dieſer Abartungen ſich bey allen Verpflanzungen lange Zeugungen hindurch erhält. Daher ſind ſie Spielarten der Weiſſen. Endlich bringt die Beſchaffenheit des Bodens, (Feuchtigkeit oder Trockenheit) ingleichen der Nahrung, nach und nach einen erblichen Unterſchied oder **Schlag** unter Thiere einerley Stammes und Race, vornehmlich in Anſehung der Größe, der Proportion der Gliedmaßen (plump oder geſchlang) ingleichen des Naturells, der zwar in der Vermiſchung mit fremden halbſchlächtig anartet, aber auf einem andern Boden und bey anderer Nahrung (ſelbſt ohne Veränderung des Klima) in wenig Zeugungen verſchwindet. Es iſt angenehm, den verſchiedenen Schläg der Menſchen nach Verſchiedenheit dieſer Urſachen zu bemerken, wo er in eben demſelben Lande blos nach den Provinzen kenntlich iſt, (wie ſich die Böotier, die einen feuchten, von den Athenienſern unterſchieden, die einen trocknen Boden bewohnten) welche Verſchiedenheit oft freylich nur einem aufmerkſamen Auge kenntlich iſt, von andern aber belacht wird. Was blos zu den **Varietäten** gehört, und alſo an ſich ſelbſt (ob zwar eben nicht beſtändig) erblich iſt, kann doch durch Ehen, die immer in denſelben Familien verbleiben, dasjenige mit der Zeit hervorbringen, was ich den Familienſchlag nenne, wo ſich etwas Charakteriſtiſches endlich ſo tief in die Zeugungskraft einwurzelt, daß es einer Spielart nahe kömmt, und ſich wie dieſe, perpetuirt. Man will dieſes an dem alten Adel von Venedig, vornemlich den Damen deſſelben bemerkt haben. Zum wenigſten ſind in der neu entdeckten Inſel **Otaheite** die adelichen Frauen insgeſammt größern Wuchſes, als die gemeinen. —— Auf der Möglichkeit, durch ſorg-

ſorgfältige Ausſonderung der ausartenden Geburten von den einſchlagenden, endlich einen dauerhaften Familienſchlag zu errichten, beruhete die Meynung des Herrn von **Maupertius**: einen von Natur edlen Schlag Menſchen in irgend einer Provinz zu ziehen, worinn Verſtand, Tüchtigkeit und Rechtſchaffenheit erblich wären. Ein Anſchlag, der meiner Meynung nach an ſich ſelbſt zwar thunlich, aber durch die weiſere Natur ganz wohl verhindert iſt, weil eben in der Vermengung des Böſen mit dem Guten die großen Triebfedern liegen, welche die ſchlafenden Kräfte der Menſchheit ins Spiel ſetzen, und ſie nöthigen, alle ihre Talente zu entwickeln, und ſich der Vollkommenheit ihrer Beſtimmung zu nähern. Wenn die Natur ungeſtört (ohne Verpflanzung oder fremde Vermiſchung) viele Zeugungen hindurch wirken kann, ſo bringt ſie jederzeit endlich einen dauerhaften Schlag hervor, der Völkerſchaften auf immer kenntlich macht, und eine Race würde genannt werden, wenn das Charakteriſtiſche nicht zu unbedeutend ſchiene, und zu ſchwer zu beſchreiben wäre, um darauf eine beſondere Abtheilung zu gründen.

2) Eintheilung der Menſchengattung in ihre verſchiedene Racen.

Ich glaube, man habe nur nöthig, **vier** Racen derſelben anzunehmen, um alle dem erſten Blick kenntliche und ſich perpetuirende Unterſchiede davon ableiten zu können. Sie ſind 1) die Race der **Weiſſen**, 2) die **Negerrace**, 3) die **Hunniſche** (Mungaliſche oder Kalmuckiſche) Race, 4) die Hinduiſche oder **Hindiſtaniſche** Race. Zu der erſtern, die ihren vornehmſten Sitz in Europa hat, rechne ich noch die Mohren, (Mauren von Afrika,) die Araber, (nach dem Niebuhr,) den türkiſch-tatariſchen Völkerſtamm, und die Perſer, ingleichen alle übrige Völker von Aſien, die nicht durch die übrigen Abtheilungen namentlich davon ausgenommen ſind. Die **Negerrace** der nördlichen Halbkugel iſt blos in Afrika, die der ſüdlichen (außerhalb Afrika) vermuthlich nur in Neuguinea eingebohren, (Autochtones) in einigen benachbarten Inſeln aber bloße Verpflanzungen. Die Kalmuckiſche Race ſcheint unter den Koſchottiſchen am reinſten, unter den Torgöts etwas, unter den Dſingoriſchen mehr mit tatariſchem Blute vermiſcht zu ſeyn, und iſt eben dieſelbe, welche in den älteſten Zeiten den Namen der **Hunnen**, ſpäter den Namen der **Mungalen** (in weiter Bedeutung) und jetzt der Oelöts führt. Die Hindiſtaniſche Race iſt in dem Lande dieſes Namens ſehr rein und uralt, aber von dem Volke auf der jenſeitigen Halbinſel Indiens unterſchieden. Von dieſen vier Racen glaube ich alle übrige erbliche Völkercharaktere ableiten zu können: entweder als **vermiſchte** oder **angehende** Racen: wovon die erſte aus der Vermiſchung verſchiedener entſprungen iſt, die zweyte in dem Klima noch nicht lange genug gewohnt hat, um den Charakter der Race deſſelben völlig anzunehmen. So hat die Vermiſchung des tatariſchen mit dem hunniſchen Blute an den Karakalpacken, den Nagajen und andern, **Halbracen** hervorgebracht. Das **hindiſtaniſche** Blut, vermiſcht mit dem der alten Scyten (in und um Tibet) und mehr oder weniger von dem hunniſchen, hat vielleicht die Bewohner der jenſeitigen Halbinſel Indiens, die Tonquineſen und Schineſen, als eine vermiſchte Race erzeugt. Die Bewohner der nördlichen Eisküſte Aſiens, ſind ein Beyſpiel einer angehenden hunniſchen Race, wo ſich ſchon das durchgängig ſchwarze Haar, das bartloſe Kinn, das flache Geſicht und langgeſchlitzte wenig geöffnete Augen zeigen; die Wirkung der Eiszone an einem Volke, welches in ſpätern Zeiten aus mildererm Himmelsſtriche in dieſe Sitze getrieben worden, ſo wie die Seelappen, ein Abſtamm des ungriſchen Volks, in nicht gar viel Jahrhunderten, ſchon ziemlich in das Eigenthümliche des kalten Himmelsſtrichs eingeartet ſind, ob ſie zwar von einem wohlgewachſenen Volke aus der temperirten Zone entſproſſen waren. Endlich ſcheinen die **Amerikaner** eine noch nicht völlig eingeartete hunniſche Race zu ſeyn. Denn im äußerſten Nordweſten von Amerika, (woſelbſt auch, aller Vermuthung

nach,

nach, die Bevölkerung dieſes Welttheils aus dem Nordoſten von Aſien, wegen der übereinſtimmenden Thierarten in beyden, geſchehen ſeyn muß) an den nördlichen Küſten von der Hudſonsbay ſind die Bewohner den Kalmucken ganz ähnlich. Weiter hin in Süden, wird das Geſicht zwar offener und erhobener, aber das bartloſe Kinn, das durchgängig ſchwarze Haar, die rothbraune Geſichtsfarbe, ingleichen die Kälte und Unempfindlichkeit des Naturells, lauter Ueberbleibſel von der Wirkung eines langen Aufenthalts in kalten Weltſtrichen, wie wir bald ſehen werden, gehen von dem äußerſten Norden dieſes Welttheils bis zum Staaten-Eylande fort. Der längere Aufenthalt der Stammväter der Amerikaner in N. O. von Aſien und dem benachbarten N. W. von Amerika hat die Kalmuckiſche Bildung zur Vollkommenheit gebracht; die geſchwindere Ausbreitung ihrer Abkömmlinge aber nach dem Süden dieſes Welttheils die Amerikaniſche. Von Amerika aus iſt gar nichts weiter bevölkert. Denn auf den Inſeln des ſtillen Meers ſind alle Einwohner, einige Neger ausgenommen, bärtig; vielmehr geben ſie einige Zeichen der Abkunft von den Malayen, eben ſo, wie die auf den ſundaiſchen Inſeln; und die Art von Lehnsregierung, welche man auf der Inſel Otaheite antraf, und welche auch die gewöhnliche Staatsverfaſſung der Malayen iſt, beſtätiget dieſe Vermuthung.

Die Urſache, Neger und Weiſſe für Grundracen anzunehmen, iſt für ſich ſelbſt klar. Was die Hindiſtaniſche und Kalmuckiſche betrift, ſo iſt das Olivengelb, welches dem mehr oder weniger Braunen der heißen Länder zum Grunde liegt, bey den erſtern eben ſo wenig, als das originale Geſicht der zweyten von irgend einem andern bekannten Nationscharakter abzuleiten, und beyde drücken ſich in vermiſchten Begattungen unausbleiblich ab. Eben dieſes gilt von der in die Kalmuckiſche Bildung einſchlagenden und damit durch einerley Urſache verknüpften amerikaniſchen Race. Der Oſtindianer giebt durch Vermiſchung mit dem

Weiſ-

Weiſſen den **gelben Meſtizen**, wie der Amerikaner mit demſelben den **rothen**, und der Weiſſe mit dem Neger den **Mulatten**, der Amerikaner mit eben demſelben, den **Kabugl** oder den ſchwarzen **Karaiben**: welches jederzeit kenntlich bezeichnete Blendlinge ſind; und ihre Abkunft von ächten Racen beweiſen.

3) Von den unmittelbaren Urſachen des Urſprungs dieſer verſchiedenen Racen.

Die in der Natur eines organiſchen Körpers (Gewächſes oder Thieres) liegenden Gründe einer beſtimmten Auswickelung heißen, wenn dieſe Auswickelung beſondere Theile betrift, **Keime**; betrift ſie aber nur die Größe oder das Verhältniß der Theile unter einander, ſo nenne ich ſie **natürliche Anlagen**. In den Vögeln von derſelben Art, die doch in verſchiedenen Klimaten leben ſollen, liegen Keime zur Auswickelung einer neuen Schicht Federn, wenn ſie im kalten Klima leben, die aber zurück gehalten werden, wenn ſie ſich im gemäßigten aufhalten ſollen. Weil in einem kalten Lande das Weitzenkorn mehr gegen feuchte Kälte geſchützt werden muß, als in einem trocknen oder warmen, ſo liegt in ihm eine vorher beſtimmte Fähigkeit oder natürliche Anlage, nach und nach eine dickere Haut hervorzubringen. Dieſe Fürſorge der Natur, ihr Geſchöpf durch verſteckte innere Vorkehrungen auf allerley künftige Umſtände auszurüſten, damit es ſich erhalte, und der Verſchiedenheit des Klima oder des Bodens angemeſſen ſey, iſt bewundernswürdig, und bringt bey der Wanderung und Verpflanzung der Thiere und Gewächſe, dem Scheine nach, neue Arten hervor, welche nichts anders als Abartungen und Racen von derſelben Gattung ſind, deren Keime und natürliche Anlagen ſich nur gelegentlich in langen Zeitläuften auf verſchiedene Weiſe entwickelt haben. *)

Der

---

*) Wir nehmen die Benennungen: **Naturbeſchreibung** und **Naturgeſchichte** gemeiniglich in einerley Sinne. Allein es iſt klar,

Der Zufall, oder allgemeine mechaniſche Geſetze, können ſolche Zuſammenpaſſungen nicht hervorbringen. Daher müſſen wir dergleichen gelegentliche Auswickelungen als vorgebildet anſehn. Allein ſelbſt da, wo ſich nichts zweckmäßiges zeiget, iſt das bloße Vermögen, ſeinen beſondern angenommenen Charakter fortzupflanzen, ſchon Beweiſes genug: daß dazu ein beſonderer Keim oder natürliche Anlage in dem organiſchen Geſchöpf anzutreffen geweſen. Denn äußere Dinge können wohl Gelegenheits- aber nicht hervorbringende Urſachen von demjenigen ſeyn, was nothwendig anerbet und nachartet. So wenig, als der Zufall oder phyſiſch-mechaniſche Urſachen einen organiſchen Körper hervorbringen können, ſo wenig werden ſie zu ſeiner Zeugungskraft etwas hinzuſetzen, d. i. etwas bewirken, was ſich ſelbſt fortpflanzt, wenn es eine beſondere Geſtalt oder Verhältniß der Theile iſt. *) Luft, Sonne und Nahrung können einen thieriſchen Körper in ſeinem Wachsthume modificiren, aber dieſe Veränderung nicht zugleich mit einer zeugenden Kraft verſehen, die vermögend wäre, ſich ſelbſt, auch ohne dieſe

---

klar, daß die Kenntniß der Naturdinge, wie ſie jetzt ſind, immer noch die Erkenntniß von demjenigen wünſchen laſſe, was ſie ehedem geweſen ſind, und durch welche Reihe von Veränderungen ſie durchgegangen, um an jedem Orte in ihren gegenwärtigen Zuſtand zu gelangen. Die Naturgeſchichte, woran es uns faſt noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgeſtalt, ingleichen die der Erdgeſchöpfe (Pflanzen und Thiere), die ſie durch natürliche Wandrungen erlitten haben, und ihre daraus entſprungene Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermuthlich eine große Menge ſcheinbar verſchiedene Arten zu Racen eben derſelben Gattung zurückführen, und das jetzt ſo weitläuftige Schulſyſtem der Naturbeſchreibung in ein phyſiſches Syſtem für den Verſtand verwandeln.“

*) Krankheiten ſind bisweilen erblich. Aber dieſe bedürfen keiner Organiſation, ſondern nur eines Ferments ſchädlicher Säfte, die ſich durch Anſteckung fortpflanzen. Sie arten auch nicht nothwendig an.

dieſe Urſache, wieder hervorzubringen; ſondern, was ſich fortpflanzen ſoll, muß in der Zeugungskraft ſchon vorher gelegen haben, als vorher beſtimmt zu einer gelegentlichen Auswickelung, den Umſtänden gemäß, darein das Geſchöpf gerathen kann, und in welchen es ſich beſtändig erhalten ſoll. Denn in die Zeugungskraft muß nichts dem Thiere fremdes hineinkommen können, was vermögend wäre, das Geſchöpf nach und nach von ſeiner urſprünglichen und weſentlichen Beſtimmung zu entfernen, und wahre Ausartungen hervorzubringen, die ſich perpetuiren.

Der Menſch war für alle Klimaten und für jede Beſchaffenheit des Bodens beſtimmt; folglich mußten ihm mancherley Keime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich entweder ausgewickelt oder zurückgehalten zu werden, damit er ſeinem Platze in der Welt angemeſſen würde, und in dem Fortgange der Zeugungen demſelben gleichſam angeboren und dafür gemacht zu ſeyn ſchiene. Wir wollen, nach dieſen Begriffen, die ganze Menſchengattung auf der weiten Erde durchgehen, und daſelbſt zweckmäßige Urſachen ſeiner Abartungen anführen, wo die natürlichen nicht wohl einzuſehen ſind, hingegen natürliche, wo wir die Zwecke nicht gewahr werden. Hier merke ich nur an: daß Luft und Sonne diejenigen Urſachen zu ſeyn ſcheinen, welche auf die Zeugungskraft innigſt einfließen, und eine dauerhafte Entwickelung der Keime und Anlagen hervorbringen, d. i. eine Race gründen können; dahingegen die beſondere Nahrung zwar einen Schlag Menſchen hervorbringen kann, deſſen Unterſcheidendes aber bey Verpflanzungen bald erliſcht. Was auf die Zeugungskraft haften ſoll, muß nicht die Erhaltung des Lebens, ſondern die Quelle deſſelben, d. i. die erſten Principien ſeiner thieriſchen Einrichtung und Bewegung affiziren.

Der Menſch, in die Eiszone verſetzt, mußte nach und nach in eine kleinere Statur ausarten, weil bey dieſer, wenn die Kraft des Herzens dieſelbe bleibt, der Blutumlauf in kürzerer Zeit geſchieht, der Pulsſchlag alſo ſchneller und die Blutwärme größer wird. In der That fand auch **Cranz** die Grönländer nicht allein weit unter der Statur der Europäer, ſondern auch von merklich größerer natürlicher Hitze ihres Körpers. Selbſt das Mißverhältniß zwiſchen der ganzen Leibeshöhe und den kurzen Beinen an den nördlichſten Völkern iſt ihrem Klima ſehr angemeſſen, da dieſe Theile des Körpers wegen ihrer Entlegenheit vom Herzen in der Kälte mehr Gefahr leiden. Gleichwohl ſcheinen doch die meiſten der jetzt bekannten Einwohner der Eiszone nur ſpätere Auskömmlinge daſelbſt zu ſeyn, wie die Lappen, welche mit den Finnen aus einerley Stamme, nämlich dem Ungriſchen entſprungen, nur ſeit der Auswanderung der letzteren (aus dem Oſten von Aſien) die jetzigen Sitze eingenommen haben, und doch ſchon in dieſes Klima auf einen ziemlichen Grad eingeartet ſind.

Wenn aber ein nordliches Volk lange Zeitläufte hindurch genöthigt iſt, den Einfluß von der Kälte der Eiszone auszuſtehen, ſo müſſen ſich mit ihm noch größere Veränderungen zutragen. Alle Auswickelung, wodurch der Körper ſeine Säfte nur verſchwendet, muß in dieſem austrocknenden Himmelsſtriche nach und nach gehemmt werden. Daher werden die Keime des Haarwuchſes mit der Zeit unterdrückt, ſo, daß nur diejenigen übrig bleiben, welche zur nothwendigen Bedeckung des Hauptes erforderlich ſind. Vermöge einer natürlichen Anlage werden auch die hervorragenden Theile des Geſichts, welches am wenigſten einer Bedeckung fähig iſt, da ſie durch die Kälte unaufhörlich leiden, vermittelſt einer Fürſorge der Natur, allmählich flacher werden, um ſich beſſer zu erhalten, die wulſtige Erhöhung unter den Augen, die halbgeſchloſſenen und blinzenden Augen ſcheinen zur Verwahrung derſelben, theils gegen die austrocknende Kälte der Luft, theils gegen das Schneelicht (wogegen die Esquimaux auch Schneebrillen brauchen), wie veranſtaltet zu ſeyn, ob ſie gleich auch als natürliche Wirkungen des Klima angeſehen werden können, die ſelbſt in mildern Himmelsſtrichen, nur in weit geringerm Maaße; ſo entſpringt nach und nach das bartloſe Kind, die gepletſchte Naſe, dünne Lippen, blinzende Augen, das flache Geſicht, die röthlich braune Farbe mit dem ſchwarzen Haare, mit einem Worte die **Kalmuckiſche Geſichtsbildung**, welche, in einer langen Reihe von Zeugung in demſelben Klima, ſich bis zu einer dauerhaften Race einwurzelt, die ſich erhält, wenn ein ſolches Volk gleich nachher in mildern Himmelsſtrichen neue Sitze gewinnt.

Man wird ohne Zweifel fragen, mit welchem Rechte ich die Kalmuckiſche Bildung, welche jezt in einem mildern Himmelsſtriche in ihrer größten Vollſtändigkeit angetroffen wird, tief aus Norden oder Nordoſten herleiten könne; meine Urſache iſt dieſe. **Herodot** berichtet ſchon aus ſeinen Zeiten: daß die **Argippäer**, Bewohner eines Landes am Fuße hoher Gebirge, in einer Gegend, welche man für die des Uralgebirges halten kann, kahl und flachnaſicht wären, und ihre Bäume mit weißen Decken (vermuthlich verſteht er Filzzelte) bedeckten; dieſe Geſtalten findet man jezt, in größerm oder kleinerm Maaße, in Nordoſten von Aſien, vornehmlich aber in dem nordweſtlichen Theil von Amerika, den man von der Hudſonsbay aus hat entdecken können, wo, nach einigen neuen Nachrichten die Bewohner, wie wahre Kalmucken, ausſehen. Bedenkt man nun, daß in der älteſten Zeit Thiere und Menſchen in dieſer Gegend zwiſchen Aſien und Amerika müſſen gewechſelt haben, indem man einerley Thiere in dem kalten Himmelsſtriche beyder Welttheile antrift, daß dieſe menſchliche Race ſich allererſt etwa 1000 Jahre vor unſerer Zeitrechnung, (nach dem Desguignes) über den Amurſtrom hinaus den Chineſen zeigte, und nach und nach andere Völker, von tatariſchen, ungriſchen und andern Stämmen, aus ihren Sitzen vertrieb, ſo wird dieſe Abſtammung aus dem kalten Weltſtriche auch ganz erzwungen ſcheinen.

Was aber das Vornehmſte iſt, nemlich die **Abtheilung der Amerikaner**, als einer nicht völlig eingearteten Race, eines Volks, das lange den nordlichſten Weltſtrich bewohnt hat, wird gar ſehr durch den erſtickten Haareswuchs an allen Theilen des Körpers, außer dem Haupte, durch die röthliche Eiſenroſtfarbe der kälteren und die dunklere Kupferfarbe heiſſerer Landſtriche dieſes Welttheils beſtätigt. Denn das Rothbraune ſcheint (als eine Wirkung der Luftſäure) eben ſo dem kalten Klima, wie das Olivenbraun (als eine Wirkung des Laugenhaft-gallichten der Säfte) dem heiſſen Himmelsſtriche angemeſſen zu ſeyn, ohne einmal das Naturell der Amerikaner in Anſchlag zu bringen, welches eine halb erloſchene Lebenskraft verräth, *) die am natürlichſten für die Wirkung einer kalten Weltgegend angeſehen werden kann.

Die größeſte **feuchte Hitze** des warmen Klima muß hingegen an einem Volke, das darinn alt genug geworden, um ſeinem Boden völlig anzuarten, Wirkungen zeigen, die den vorigen gar ſehr entgegengeſetzt ſind. Es wird gerade das Widerſpiel der Kalmuckiſchen Bildung erzeugt werden. Der Wuchs der ſchwammichten Theile des Körpers mußte in einem heißen und feuchten Klima zunehmen; daher eine dicke Stülpnaſe und Wurſtlippen. Die Haut mußte geöhlt ſeyn, nicht blos um die zu ſtarke Ausdünſtung zu mäßigen, ſondern die ſchädliche Einſaugung der faulichten Feuchtigkeiten der Luft zu verhüten. Der Ueberfluß der Eiſentheilchen, die ſonſt in jedem Menſchenblute angetroffen werden, und hier durch die Ausdünſtung des phosphoriſchen Sauren, (wornach alle Neger ſtinken) in der netzförmigen Subſtanz gefälgeſchwächet werden, verurſacht die durch das Oberhäutchen durchſcheinende Schwärze, und der ſtarke Eiſengehalt im Blute ſcheint auch nöthig zu ſeyn, um der Erſchlaffung aller Theile vorzubeugen. Das Oel der Haut, welches den zum Haarswuchs erforderlichen Nahrungsſchleim ſchwächt, verſtattet kaum die Erzeugung einer den Kopf bedeckenden Wolle. Uebrigens iſt feuchte Wärme dem ſtarken Wuchs der Thiere überhaupt beförderlich, und kurz, es entſpringt der Neger, der ſeinem Klima wohl angemeſſen, nemlich ſtark, fleiſchig, gelenk, aber unter der reichlichen Verſorgung ſeines Mutterlandes, faul, weichlich und tändelnd iſt.

---

*) Um nur ein Beyſpiel anzuführen, ſo bedient man ſich in Surinam der rothen Sclaven (Amerikaner) nur allein zu häuslichen Arbeiten, weil ſie zur Feldarbeit zu ſchwach ſind, als wozu man Neger braucht. Gleichwohl fehlt es hier nicht an Zwangsmitteln, aber es gebricht den Eingebohrnen dieſes Welttheils überhaupt an Vermögen und Dauerhaftigkeit.

Der Eingebohrne von Hindiſtan kann als aus einer der älteſten menſchlichen Racen entſproſſen angeſehen werden. Sein Land, welches nordwärts an ein hohes Gebirge geſtützt und von Norden nach Süden, bis zur Spitze ſeiner Halbinſel, von einer langen Bergreihe durchzogen iſt, (wozu ich nordwärts noch Tibet, vielleicht den allgemeinen Zufluchtsort des menſchlichen Geſchlechts während, und deſſen Pflanzſchule nach der letzten großen Revolution unſrer Erde, mitrechne) hat in einem glücklichen Himmelsſtriche die vollkommenſte Scheitelung der Waſſer, (Ablauf nach zweyen Meeren) die ſonſt kein im glücklichen Himmelsſtriche liegender Theil des feſten Landes von Aſien hat. Es konnte alſo in den älteſten Zeiten trocken und bewohnbar ſeyn, da, ſowohl die öſtliche Halbinſel Indiens, als China (weil in ihnen die Flüſſe, anſtatt ſich zu ſcheiteln, parallel laufen) in jenen Zeiten der Ueberſchwemmungen noch unbewohnt ſeyn mußten. Hier konnte ſich alſo in langen Zeitläuften eine feſte menſchliche Race gründen. Das Olivengelb der Haut des Indianers, die wahre Ziegeunerfarbe, welche dem mehr oder weniger dunkeln Braun anderer öſtlicheren Völker zum Grunde liegt, iſt auch eben ſo charakteriſtiſch und in der Nachartung beſtändig, als die ſchwarze Farbe der Neger, und ſcheint, zuſammt der übrigen Bildung und dem verſchiedenen Naturelle, eben ſo die Wirkung einer trockenen, wie die letztere der feuchten Hitze zu ſeyn. Nach Herrn Ives ſind die gemeinen Krankheiten der Indianer verſtopfte Gallen und geſchwollene Lebern; ihre angebohrne Farbe aber iſt gleichſam gelbſüchtig und ſcheint eine kontinuirliche Abſonderung der ins Blut getretenen Galle zu beweiſen, welche als ſeifenartig, die verdickten Säfte vielleicht auflöſet und verflüchtigt, und dadurch wenigſtens in den äuſſern Theilen das Blut abkühlt. Eine hierauf oder auf etwas Aehnliches hinauslaufende Selbſthülfe der Natur, durch eine gewiſſe Organiſation, (deren Wirkung ſich an der Haut zeigt,) dasjenige kontinuirlich wegzuſchaffen, was den Blutumlauf reitzt, mag wohl die Urſache der kalten Hände der Indianer ſeyn, *) und vielleicht (wiewohl man dieſes noch nicht beobachtet hat), einer überhaupt verringerten Blutwärme, die ſie fähig macht, die Hitze des Klima ohne Nachtheil zu ertragen.

Da hat man nun Muthmaßungen, die wenigſtens Grund genug haben, um andern Muthmaßungen die Wage

zu

---

*) Ich hatte zwar ſonſt geleſen: daß dieſe Indianer die Beſonderheit kalter Hände bey großer Hitze haben, und daß dieſes eine Frucht ihrer Nüchternheit und Mäßigkeit ſeyn ſolle. Allein als ich das Vergnügen hatte, den aufmerkſamen und einſehenden Reiſenden, Herrn Eaton, der einige Jahre als holländiſcher Konſul und Chef ihrer Etabliſſements zu Baſſora ꝛc. geſtanden, bey ſeiner Durchreiſe durch Königsberg zu ſprechen, ſo benachrichtigte er mich: daß, als er in Surat mit der Gemahlin eines europäiſchen Konſuls getanzt habe, er verwundert geweſen wäre, ſchwitzige und kalte Hände an ihr zu fühlen, (die Gewohnheit der Handſchuhe iſt dort noch nicht angenommen,) und da er andern ſeine Befremdung geäuſſert, zur Antwort bekommen habe: ſie habe eine Indianerinn zur Mutter gehabt, und dieſe Eigenſchaft ſey an ihnen erblich. Eben derſelbe bezeugte auch, daß wenn man die Kinder der Parſis mit denen der Indianer dort zuſammen ſähe, die Verſchiedenheit der Racen in der weiſſen Farbe der erſten, und der gelbbraunen der zweyten ſogleich in die Augen falle. Ingleichen, daß die Indianer in ihrem Baue noch das Unterſcheidende an ſich hätten, daß ihre Schenkel über das bey uns gewöhnliche Verhältniß länger wären.

zu halten, welche die Verſchiedenheiten der Menſchengattung ſo unvereinbar finden, daß ſie deshalb lieber viele Local-ſchöpfungen annehmen. Mit **Voltären** ſagen: Gott, der das Rennthier in Lappland ſchuf, um das Moos dieſer kalten Gegenden zu verzehren, der ſchuf auch daſelbſt den Lappländer, um dieſes Rennthier zu eſſen, iſt kein übler Einfall für einen Dichter, aber ein ſchlechter Behelf für den Philoſophen, der die Kette der Natururſachen nicht verlaſſen darf, als da, wo er ſie augenſcheinlich an das unmittelbare Verhängniß geknüpft ſieht.

Man ſchreibt jetzt mit gutem Grunde die verſchiedenen Farben der Gewächſe dem durch unterſchiedliche Säfte gefällten Eiſen zu. Da alles Thierblut Eiſen enthält, ſo hindert uns nichts, die verſchiedene Farbe dieſer Menſchenracen eben derſelben Urſache beyzumeſſen. Auf dieſe Art würde etwa das Salzſaure, oder das phosphoriſch Saure, oder das flüchtige Laugenhafte der ausführenden Gefäße der Haut, die Eiſentheilchen im Retikulum roth, oder ſchwarz, oder gelb niederſchlagen. In dem Geſchlechte der Weiſen würde aber dieſes in den Säften aufgelöſete Eiſen gar nicht niedergeſchlagen, und dadurch zugleich die vollkommene Miſchung der Säfte und Stärke dieſes Menſchenſchlags vor den übrigen bewieſen. Doch dieſes iſt nur eine flüchtige Anreitzung zur Unterſuchung in einem Felde, worinn ich zu fremd bin, um mit einigem Zutrauen auch nur Muthmaßungen zu wagen.

Wir haben vier menſchliche Racen gezählt, worunter alle Mannigfaltigkeiten dieſer Gattung ſollen begriffen ſeyn. Alle Abartungen aber bedürfen doch einer **Stammgattung**, die wir entweder für ſchon erloſchen ausgaben, oder aus den vorhandenen diejenige ausſuchen müſſen, womit wir die Stammgattung am meiſten vergleichen können. Freylich kann man nicht hoffen, jetzt irgendwo in der Welt, die urſprüngliche menſchliche Geſtalt unverändert anzutreffen. Eben aus dieſem Hange der Natur, dem Boden allerwärts in langen Zeugungen anzuarten, muß jetzo die Menſchengeſtalt allenthalben mit Localmodification behaftet ſeyn. Allein der Erdſtrich vom 31ſten bis zum 32ſten Grade der alten Welt (welche auch in Anſehung der Bevölkerung den Namen der alten Welt zu verdienen ſcheint) wird mit Recht für denjenigen gehalten, in welchem die glücklichſte Miſchung der Einflüſſe der kältern und heißern Gegenden, und auch der größte Reichthum an Erdgeſchöpfen angetroffen wird: wo auch der Menſch, weil er von da aus zu allen Verpflanzungen gleich gut zubereitet iſt, am wenigſten von ſeiner Urbildung abgewichen ſeyn müßte. Hier finden wir aber zwar weiße, doch **brünette** Einwohner, welche Geſtalt wir alſo für die der Stammgattung nächſte annehmen wollen. Von dieſer ſcheint die **hochblonde** von zarter weißer Haut, röthlichem Haare, bleichblauen Augen, die nächſte nordliche Abartung zu ſeyn, welche zur Zeit der Römer die nordlichen Gegenden von Deutſchland und (andern Beweisthümern nach) weiter hin nach Oſten bis zum Altaiſchen Gebürge, allerwärts aber unermeßliche Wälder, in einem ziemlich kalten Erdſtriche, bewohnte. Nun hat der Einfluß einer **kalten und feuchten** Luft, welche den Säften einen Hang zum Scorbut zuzieht, endlich einen gewiſſen Schlag Menſchen hervorgebracht, der bis zur Beſtändigkeit einer Race würde gediehen ſeyn, wenn in dieſem Erdſtriche nicht ſo häufig fremde Vermiſchungen den Fortgang der Abartung unterbrochen hätten. Wir können dieſe alſo zum wenigſten als eine Annäherung den wirklichen Racen beyzählen, und alsdann werden dieſe, in Verbindung mit den Natururſachen ihrer Entſtehung, ſich unter folgenden Abriß bringen laſſen.

Stammgattung.

Weiſſe von brünetter Farbe.

Erſte Race, Hochblonde (Nordl. Eur.) von feuchter Kälte.
Zweyte Race, Kupferrothe (Amerik.) von trockner Kälte.
Dritte Race, Schwarze (Senegambia) von feuchter Hitze.
Vierte Race, Olivengelbe (Indianer) von trockner Hitze.

4) Von

4) Von den Gelegenheitsurſachen der Gründung verſchiedener Racen.

Was bey der Mannigfaltigkeit der Racen auf der Erdfläche die größte Schwierigkeit macht, welchen Erklärungsgrund man auch annehmen mag, iſt: daß ähnliche Land- und Himmelsſtriche doch nicht dieſelbe Race enthalten; daß Amerika in ſeinem heißeſten Klima keine oſtindiſche, noch viel weniger eine dem Lande angebohrne Negergeſtalt zeigt; daß es in Arabien oder Perſien kein einheimiſches indiſches Olivengelb giebt, ungeachtet dieſe Länder in Klima und Luftbeſchaffenheit mit jenem Lande ſehr übereinkommen, u. ſ. w. Was die erſtere dieſer Schwierigkeiten betrift, ſo läßt ſie ſich aus der Art der Bevölkerung dieſes Himmelsſtrichs faßlich genug beantworten. Denn wenn einmal, durch den langen Aufenthalt ſeines Stammvolks im N. O. von Aſien oder des benachbarten Amerika, ſich eine Race, wie die jezige gegründet hatte, ſo konnten dieſe durch keine fernern Einflüſſe des Klima in eine andere Race verwandelt werden. Denn nur die Stammbildung kann in eine Race ausarten; dieſe aber, wo ſie einmal Wurzel gefaßt, und die andern Keime erſtickt hat, widerſtehet aller Umformung eben darum, weil der Charakter der Race einmal in der Zeugungskraft überwiegend geworden.

Was aber die Lokalität der Negerrace betrift, die nur Afrika *) (in der größten Vollkommenheit Senegambia) eigen iſt, ingleichen die der indiſchen, welche in dieſes Land eingeſchloſſen iſt (außer wo ſie oſtwärts halbſchlächtig angeartet zu ſeyn ſcheint); ſo glaube ich, daß die Urſache davon

---

*) In dem heißen ſüdlichen Weltſtriche giebt es auch einen kleinen Stamm von Negers, die ſich bis zu den benachbarten Inſeln ausgebreitet, von denen man, wegen der Vermengung mit Menſchen von indiſchem Halbſchlag, beynahe glauben ſollte, daß ſie nicht dieſen Gegenden angebohren, ſondern von Alters, bey einer Gemeinſchaft, darinn die Malayen mit Afrika geſtanden, nach und nach herüber geführt werden.

in einem **inländiſchen** Meere der alten Zeit gelegen habe, welches ſowohl Hindiſtan, als Afrika, von andern ſonſt nahen Ländern abgeſondert gehalten. Denn der Erdſtrich, der von der Grenze Dauriens, über die Mungaley, kleine Bucharey, Perſien, Arabien, Nubien, die Sahara bis Capo Blanco in einem nur wenig unterbrochenen Zuſammenhange fortgeht, ſieht ſeinem größten Theile nach dem Boden eines alten Meeres ähnlich. Die Länder in dieſem Striche ſind das, was **Büache** Platteform nennt, nemlich hohe und mehrentheils wagerecht geſtellte Ebenen, in denen die daſelbſt befindlichen Gebürge nirgend einen weitgeſtreckten Abhang haben, indem ihr Fuß unter horizontalliegenden Sande vergraben iſt: daher die Flüſſe, deren es daſelbſt wenig giebt, nur einen kurzen Lauf haben, und im Sande verſiegen. Sie ſind den Baſſins alter Meere ähnlich, weil ſie mit Höhen umgeben ſind, in ihrem Inwendigen, im Ganzen betrachtet, Waſſerpas halten, und daher einen Strom weder einnehmen, noch auslaſſen, überdem auch mit dem Sande, dem Niederſchlag eines alten ruhigen Meers, größtentheils bedeckt ſind. Hieraus wird es nun begreiflich, wie der indiſche Charakter in Perſien und Arabien nicht habe Wurzel faſſen können, die damals noch zum Baſſin eines Meeres dienten, als Hindiſtan vermuthlich lange bevölkert war; ingleichen, wie ſich die Negerrace ſowohl, als die indiſche, unvermengt vom nordiſchen Blute lange Zeit erhalten konnte, weil ſie davon durch eben dieſes Meer abgeſchnitten war. Die Naturbeſchreibung (Zuſtand der Natur in der jetzigen Zeit) iſt lange nicht hinreichend, von der Mannigfaltigkeit der Abartungen Grund anzugeben. Man muß, ſo ſehr man auch und zwar mit Recht der Frechheit der Meynungen feind iſt, eine **Geſchichte** der Natur wagen, welche eine abgeſonderte Wiſſenſchaft iſt, die wohl nach und nach von Meynungen zu Einſichten fortrücken könnte.

Beſtimmung
des Begriffs
einer
Menſchen-Race.

Abgedruckt in der Berliner Monatſchrift. November. 1785.
S. 390 — 417.

Die Kenntniſſe, welche die neuen Reiſen über die Mannigfaltigkeiten in der Menſchengattung verbreiten, haben bisher mehr dazu beygetragen, den Verſtand über dieſen Punkt zur Nachforſchung zu reizen, als ihn zu befriedigen. Es liegt gar viel daran, den **Begriff**, welchen man durch Beobachtungen aufklären will, vorher ſelbſt wohl beſtimmt zu haben, ehe man ſeinetwegen die Erfahrung befragt; denn man findet in ihr, was man bedarf, nur alsdann, wenn man vorher weiß, wonach man ſuchen ſoll. Es wird viel von den verſchiedenen **Menſchenracen** geſprochen. Einige verſtehen darunter wohl gar verſchiedene **Arten** von Menſchen. Andere dagegen ſchränken ſich zwar auf eine engere Bedeutung ein, ſcheinen aber dieſen Unterſchied nicht viel erheblicher zu finden, als den, welchen Menſchen dadurch unter ſich machen, daß ſie ſich bemalen oder bekleiden. Meine Abſicht iſt jetzt nur, dieſen **Begriff** einer **Race**, wenn es deren in der Menſchengattung giebt, genau zu beſtimmen. Die Erklärung des Urſprungs der wirklich vorhandenen, die man dieſer Benennung fähig hält, iſt nur Nebenwerk, womit man es halten kann, wie man will. Und doch ſehe ich, daß übrigens ſcharfſinnige Männer in der Beurtheilung deſſen, was vor einigen Jahren lediglich in jener Abſicht geſagt wurde *), auf dieſe Nebenſache, nämlich die hypothetiſche Anwendung des Princips, ihr Augenmerk allein richteten, das Princip ſelbſt aber, worauf doch alles ankommt,

---

*) Man ſehe Engels Philoſophen für die Welt, Th. II. S. 125. f. (das heißt: den in unſerer Sammlung nächſt vor dieſem abgedruckten Aufſatz.)

ankommt, nur mit leichter Hand berührten. Ein Schickſal, welches mehreren Nachforſchungen, die auf Principien zurückkehren, wiederfährt; und welches daher alles Streiten und Rechtfertigen in ſpekulativen Dingen widerrathen, dagegen aber **das Näherbeſtimmen und Aufklären des Mißverſtandenen allein als rathſam anpreiſen kann.**

1.

Nur das, was in einer Thiergattung anerbt, kann zu einem Klaſſen-Unterſchiede in derſelben berechtigen.

Der **Mohr** (Mauritanier), der, in ſeinem Vaterlande von Luft und Sonne braun gebrannt, ſich von dem Deutſchen oder Schweden durch die Hautfarbe ſo ſehr unterſcheidet, und der franzöſiſche oder engliſche **Kreole** in Weſtindien, welcher, wie von einer Krankheit kaum wieder geneſen, bleich und erſchöpft ausſieht, können um deswillen eben ſo wenig zu verſchiedenen Klaſſen der Menſchengattung gezählt werden, als der ſpaniſche Bauer von **la Mancha**, der ſchwarz, wie ein Schulmeiſter, gekleidet einher geht, weil die Schafe ſeiner Provinz durchgehends ſchwarze Wolle haben. Denn, wenn der Mohr in Zimmern, und die Kreole in Europa aufgewachſen iſt, ſo ſind beyde von den Bewohnern unſers Welttheils nicht zu unterſcheiden.

Der Miſſionar **Demanet** giebt ſich das Anſehen, als ob er, weil er ſich in **Senegambia** einige Zeit aufgehalten, von der Schwärze der Neger allein recht urtheilen könne; und ſpricht ſeinen Landsleuten, den Franzoſen, alles Urtheil hierüber ab. Ich hingegen behaupte, daß man in Frankreich von der Farbe der Neger, die ſich dort lange aufgehalten haben, noch beſſer aber derer, die da geboren ſind, in ſo fern man danach den Klaſſenunterſchied derſelben von andern Menſchen beſtimmen will, weit richtiger urtheilen könne, als in dem Vaterlande der Schwarzen ſelbſt. Denn

das,

das, was in Afrika der Haut des Negers die Sonne eindrückte, und was alſo ihm nur zufällig iſt, muß in Frankreich wegfallen, und allein die Schwärze übrig bleiben, die ihm durch ſeine Geburt zu Theil ward, die er weiter fortpflanzt, und die daher allein zu einem Klaſſenunterſchiede gebraucht werden kann. Von der eigentlichen Farbe der **Südſeeinſulaner** kann man ſich, nach allen bisherigen Beſchreibungen, doch keinen ſicheren Begriff machen. Denn, ob einigen von ihnen gleich die Mahagoniholz-Farbe zugeſchrieben wird, ſo weiß ich doch nicht, wie viel von dieſem Braun einer bloßen Färbung durch Sonne und Luft, und wie viel davon der Geburt zuzuſchreiben ſey. Ein Kind von einem ſolchen Paare in Europa gezeugt, würde allein die ihnen **von Natur** eigene Hautfarbe ohne Zweydeutigkeit entdecken. Aus einer Stelle in der Reiſe **Carterets** (der freylich auf ſeinem Seezuge wenig Land betreten, dennoch aber verſchiedene Inſulaner auf ihren Kanos geſehen hatte) ſchließe ich: daß die Bewohner der meiſten Inſeln Weiße ſeyn müſſen. Denn auf **Frevill-Eyland** (in der Nähe der zu den indiſchen Gewäſſern gezählten Inſeln) ſah er, wie er ſagt, zuerſt das **wahre Gelb** der indiſchen Hautfarbe. Ob die Bildung der Köpfe auf **Malikollo** der Natur oder der Künſteley zuzuſchreiben ſey, oder wie weit ſich die natürliche Hautfarbe der **Kaffern** von der der Negern unterſcheide, und andere charakteriſtiſche Eigenſchaften mehr, ob ſie erblich und von der Natur ſelbſt in der Geburt, oder nur zufällig eingedrückt ſeyn, wird ſich daher noch lange nicht auf entſcheidende Art ausmachen laſſen.

2.

Man kann in Anſehung der Hautfarbe vier Klaſſenunterſchiede der Menſchen annehmen.

Wir kennen mit Gewißheit nicht mehr erbliche Unterſchiede der Hautfarbe, als die: der **Weißen**, der **gelben** Indianer, der **Neger**, der **kupferfarbig-rothen** Amerikaner.

kaner. Merkwürdig iſt: daß dieſe Charaktere ſich **erſtlich** darum zur Klaſſeneintheilung der Menſchengattung vorzüglich zu ſchicken ſcheinen, weil jede dieſer Klaſſen in Anſehung ihres Aufenthalts ſo ziemlich iſolirt (d. i. von den übrigen abgeſondert, an ſich aber vereinigt) iſt: die Klaſſe der **Weißen** vom Kap Finisterrä, über Nordkap, den Obſtrom, die kleine Bucharey, Perſien, das glückliche Arabien, Abeſſinien, die nördliche Gränze der Wüſte Sara; bis zum weißen Vorgebirge in Afrika, oder der Mündung des Senegal; die der **Schwarzen** von da bis Kapo Negro, und, mit Ausſchließung der Kaffern, zurück nach Abeſſinien; die der **Gelben** im eigentlichen Hindoſtan bis Kap Komorein, (ein Halbſchlag von ihnen iſt auf der andern Halbinſel Indiens und einigen nahe gelegenen Inſeln); die der **Kupferrothen** in einem ganz abgeſonderten Welttheile, nämlich Amerika. Der **zweyte** Grund, weswegen dieſer Charakter ſich vorzüglich zur Klaſſeneintheilung ſchickt, obgleich ein Farbenunterſchied manchem ſehr unbedeutend vorkommen möchte, iſt: daß die Abſonderung durch Ausdünſtung das wichtigſte Stück der Vorſorge der Natur ſeyn muß, ſo fern das Geſchöpf — in allerley Himmels- und Erdſtrich, wo es durch Luft und Sonne ſehr verſchiedentlich afficirt wird, verſetzt, — auf eine am wenigſten der Kunſt bedürftige Art ausdauren ſoll, und daß die Haut, als Organ jener Abſonderung betrachtet, die Spur dieſer Verſchiedenheit des Naturcharakters an ſich trägt, welche zur Eintheilung der Menſchengattung in ſichtbarlich verſchiedene Klaſſen berechtigt. — Uebrigens bitte ich, den, bisweilen beſtrittenen, **erblichen** Unterſchied der Hautfarbe ſo lange einzuräumen, bis ſich zu deſſen Beſtätigung in der Folge Anlaß finden wird; ingleichen zu erlauben, daß ich annehme: es gebe keine erbliche Volkscharaktete in Anſehung dieſer Naturliverey mehr, als die genannten vier; lediglich aus dem Grunde, weil ſich jene Zahl beweiſen, außer ihr aber keine andere mit Gewißheit darthun läßt.

3.

In der Klaſſe der Weißen iſt, außer dem, was zur Menſchengattung überhaupt gehört, keine andere charakteriſtiſche Eigenſchaft nothwendig erblich; und ſo auch in den übrigen.

Unter uns Weißen giebt es viele erbliche Beſchaffenheiten, die nicht zum Charakter der Gattung gehören, worinn ſich Familien, ja gar Völker, von einander unterſcheiden; aber auch keine einzige derſelben artet unausbleiblich an, ſondern die, welche damit behaftet ſind, zeugen mit andern von der Klaſſe der Weißen auch Kinder, denen dieſe unterſcheidende Beſchaffenheit mangelt. So iſt der Unterſchied der blonden Farbe in Dännemark, hingegen in Spanien (noch mehr aber in Aſien, an den Völkern, die zu den Weißen gezählt werden) die brunette Hautfarbe (mit ihrer Folge, der Augen- und Haarfarbe) herrſchend. Es kann ſogar in einem abgeſonderten Volk dieſe letzte Farbe ohne Ausnahme anerben (wie bey den Sineſern, denen blaue Augen lächerlich vorkommen), weil in denſelben kein Blonder angetroffen wird, der ſeine Farbe in die Zeugung bringen könnte. Allein, wenn von dieſen Brunetten einer eine blonde Frau hat, ſo zeugt er brunette oder auch blonde Kinder, nachdem ſie auf die eine oder andere Seite ausſchlagen; und ſo auch umgekehrt. In gewiſſen Familien liegt erbliche Schwindſucht, Schiefwerden, Wahnſinn, u. ſ. w.; aber keines von dieſen unzählbaren erblichen Uebeln iſt unausbleiblich erblich. Denn, ob es gleich beſſer wäre, ſolche Verbindungen, durch einige auf den Familienſchlag gerichtete Aufmerkſamkeit, beym Heyrathen ſorgfältig zu vermeiden; ſo habe ich doch mehrmalen ſelbſt wahrgenommen: daß ein geſunder Mann mit einer ſchwindſüchtigen Frau ein Kind zeugte, das in allen Geſichtszügen ihm ähnelte, und dabey geſund, und außerdem ein anderes, das der Mutter ähnlich ſah, und, wie ſie, ſchwindſüchtig war. Eben ſo finde ich in der Ehe eines Vernünftigen mit einer Frau, die nur aus einer Familie, worinn Wahnſinn erblich iſt, ſelbſt aber vernünftig war, unter verſchiedenen klugen, nur ein wahnſinniges Kind. Hier iſt **Nachartung**: aber ſie iſt in dem, worinn beyde Eltern verſchieden ſind, nicht unausbleiblich. — Eben dieſe Regel kann man auch mit Zuverſicht bey den übrigen Klaſſen zum Grunde legen. Neger, Indianer, oder Amerikaner, haben auch ihre perſönliche, oder Familien- oder provinzielle Verſchiedenheiten; aber keine derſelben wird, in Vermiſchung mit denen, die **von derſelben Klaſſe** ſind, ſeine reſpektive Eigenthümlichkeit **unausbleiblich** in die Zeugung bringen und fortpflanzen.

4.

In der Vermiſchung jener genannten vier Klaſſen mit einander artet der Charakter einer jeden unausbleiblich an.

Der Weiße mit der Negerin, und umgekehrt, geben den **Mulatten**, mit der Indianerin, den **gelben**, und mit dem Amerikaner den **rothen** Meſtizen; der Amerikaner mit dem Neger den **ſchwarzen Karaiben**, und umgekehrt. (Die Vermiſchung des Indiers mit dem Neger hat man noch nicht verſucht.) Der Charakter der Klaſſen artet in ungleichartigen Vermiſchungen **unausbleiblich** an, und es giebt hievon gar keine Ausnahme; wo man deren aber angeführt findet, da liegt ein Mißverſtand zum Grunde, indem man einen **Albino** oder **Kakerlak** (beides Misgeburten) für Weiße gehalten hat. Dieſes **Anarten** iſt nun jederzeit beiderſeitig, niemals bloß einſeitig, an einem und demſelben Kinde. Der weiße Vater drükt ihm den Charakter ſeiner Klaſſe und die ſchwarze Mutter den ihrigen ein. Es muß alſo jederzeit Mittelſchlag oder Baſtard entſpringen; welche Blendlingsart, in mehr oder weniger Gliedern der Zeugung mit einer und derſelben Klaſſe, allmählig erlöſchen, wenn ſie ſich aber auf ihres gleichen einſchränkt, ſich ohne Ausnahme ferner fortpflanzen und verewigen wird.

5.

Betrachtung über das Geſetz der nothwendig halbſchlachtigen Zeugung.

Es iſt immer ein ſehr merkwürdiges Phänomen: daß, da es ſo manche, zum Theil wichtige und ſo gar Familienweiſe erbliche, Charaktere in der Menſchengattung giebt, ſich doch kein einziger, innerhalb einer durch bloße Hautfarbe charakteriſirten Menſchenklaſſe, findet, der nothwendig anerbt; daß dieſer letztere Charakter hingegen, ſo geringfügig er auch ſcheinen mag, doch ſowohl innerhalb dieſer Klaſſe, als auch in der Vermiſchung derſelben mit einer der drey übrigen, allgemein und unausbleiblich anartet. Vielleicht läßt ſich aus dieſem ſeltſamen Phänomen etwas über die Urſachen des Anartens ſolcher Eigenſchaften, die nicht weſentlich zur Gattung gehören, bloß aus dem Umſtande, daß ſie unausbleiblich ſind, muthmaßen.

Zuerſt: was dazu beytrage, daß überhaupt etwas, das nicht zum Weſen der Gattung gehört, anerben könne? a priori auszumachen, iſt ein mißliches Unternehmen; und in dieſer Dunkelheit der Erkenntnißquellen iſt die Freiheit der Hypotheſen ſo uneingeſchränkt, daß es nur Schade um alle Mühe und Arbeit iſt, ſich desfalls mit Widerlegungen zu befaſſen, indem ein jeder in ſolchen Fällen ſeinem Kopfe folgt. Ich meines Theils ſehe in ſolchen Fällen nur auf die beſondere Vernunftmaxime, wovon ein jeder ausgeht, und nach welcher er gemeiniglich auch Fakta aufzutreiben weiß, die jene begünſtigen; und ſuche nachher die meinige auf, die mich gegen alle jene Erklärungen ungläubig macht, ehe ich mir noch die Gegengründe deutlich zu machen weiß. Wenn ich nun meine Maxime bewährt, dem Vernunftgebrauch in der Naturwiſſenſchaft genau angemeſſen,

meſſen, und zur conſequenten **Denkungsart allein tauglich befinde**; ſo folge ich ihr, ohne mich an jene vorgeblichen Fakta zu kehren, die ihre Glaubhaftigkeit und Zulänglichkeit zur angenommenen Hypotheſe faſt allein von jener einmal gewählten Maxime entlehnen, denen man überdem ohne Mühe hundert andere Fakta entgegenſetzen kann. Das Anerben durch die Wirkung der Einbildungskraft ſchwangerer Frauen, oder auch wohl der Stuten in Marſtällen; das Ausrupfen des Barts ganzer Völkerſchaften, ſo wie das Stutzen der Schwänze an engliſchen Pferden, wodurch die Natur genöthigt werde, aus ihren Zeugungen ein Produkt, worauf ſie uranfänglich organiſirt war, nach gerade weg zu laſſen; die geplätſchten Naſen, welche anfänglich von Eltern an neugebohrnen Kindern gekünſtelt, in der Folge von der Natur in ihre zeugende Kraft aufgenommen wären; dieſe und andere Erklärungsgründe würden wohl ſchwerlich durch die zu ihrem Behuf angeführten Fakta, denen man weit beſſer bewährte entgegenſetzen kann, in Kredit kommen, wenn ſie nicht von der ſonſt ganz richtigen Maxime der Vernunft ihre Empfehlung bekämen, nämlich dieſer: **eher alles im Muthmaßen aus gegebenen Erſcheinungen zu wagen, als zu deren Behuf beſondere erſte Naturkräfte oder anerſchaffene Anlagen anzunehmen** (nach dem Grundſatze: principia praeter neceſſitatem non ſunt multiplicanda). Allein mir ſteht eine andere Maxime entgegen, welche jene, von der Erſparung entbehrlicher Principien, einſchränkt, nämlich: daß **in der ganzen organiſchen Natur bey allen Veränderungen einzelner Geſchöpfe die Species derſelben ſich unverändert erhalten** (nach der Formel der Schulen: quaelibet natura eſt conſervatrix ſui.) Nun iſt es klar: daß, wenn der Zauberkraft der Einbildung, oder der Künſtelei der Menſchen an thieriſchen Körpern ein Vermögen zugeſtanden würde, die Zeugungskraft ſelbſt abzuändern, das uranfängliche Modell der Natur umzuformen, oder durch Zuſätze zu verunſtalten, die gleichwohl nachher beharrlich in den folgenden Zeugungen aufbehalten würden; man gar nicht mehr wiſſen würde, von welchem Originale die Natur ausgegangen ſei, oder wie weit es mit der Abänderung deſſelben gehen könne, und da der Menſchen Einbildung keine Gränzen erkennt: in welche Fratzengeſtalt die Gattungen und Arten zuletzt noch verwildern dürften? Dieſer Erwägung gemäß, nehm ich es mir zum Grundſatze: gar keinen in das Zeugungsgeſchäft der Natur pfuſchenden Einfluß der Einbildungskraft gelten zu laſſen, und kein Vermögen der Menſchen, durch äußere Künſtelei Abänderungen in dem alten Original der Gattungen oder Arten zu bewirken, ſolche in die Zeugungskraft zu bringen, und erblich zu machen. Denn, laſſe ich auch nur einen Fall dieſer Art zu, ſo iſt es, als ob ich auch nur eine einzige Geſpenſtergeſchichte oder Zäuberey einräumte. Die Schranken der Vernunft ſind dann einmal durchbrochen, und der Wahn drängt ſich bey Tauſenden durch dieſelbe Lücke durch. Es iſt auch keine Gefahr, daß ich bey dieſem Entſchluſſe mich vorſetzlich gegen wirkliche Erfahrungen blind, oder, welches einerley iſt, verſtockt ungläubig machen würde. Denn alle dergleichen abenteuerliche Eräugniſſe tragen ohne Unterſchied das Kennzeichen an ſich, daß ſie gar kein Experiment verſtatten, ſondern nur durch Aufhaſchung zufälliger Wahrnehmungen bewieſen ſeyn wollen. Was aber von der Art iſt: daß es, ob es gleich des Experiments gar wohl fähig iſt, dennoch kein einziges aushält, oder ihm mit allerley Vorwand beſtändig ausweicht: das iſt nichts als Wahn und Erdichtung. Dies ſind meine Gründe, warum ich einer Erklärungsart nicht beytreten kann, die dem ſchwärmeriſchen Hange zur magiſchen Kunſt, welcher jede, auch die kleinſte Bemäntlung erwünſcht kommt, im Grunde Vorſchub thut: daß nämlich das Anarten, ſelbſt auch nur das zufällige, welches nicht immer gelingt, jemals die Wirkung einer anderen Urſache, als der in der Gattung ſelbſt liegenden Keime und Anlagen ſeyn könne.

Wenn ich aber gleich aus zufälligen Eindrücken entſpringende und dennoch erblich werdende Charaktere einräumen wollte; ſo würde es doch unmöglich ſeyn, dadurch zu erklären, wie jene vier Farbenunterſchiede unter allen anerbenden die *einzigen* ſind, die *unausbleiblich* anarten. Was kann anders die Urſache hievon ſeyn, als daß ſie in den Keimen des uns unbekannten urſprünglichen Stammes der Menſchengattung, und zwar als ſolche Naturanlagen, gelegen haben müſſen, die zur Erhaltung der Gattung, wenigſtens in der erſten Epoche ihrer Fortpflanzung, nothwendig gehörten, und daher in den folgenden Zeugungen unausbleiblich vorkommen mußten?

Wir werden alſo gedrungen anzunehmen: daß es einmal *verſchiedene Stämme* von Menſchen gegeben habe, ohngefähr in den Wohnſitzen, worin wir ſie jetzt antreffen, die, damit ſich die Gattung erhielte, von der Natur ihren verſchiedenen Weltſtrichen genau angemeſſen, mithin auch verſchiedentlich organiſirt waren; wovon die viererley Hautfarbe das äußere Kennzeichen iſt. Dieſe wird nun einem jeden Stamme nicht allein in ſeinem Wohnſitze nothwendig anerben, ſondern, wenn ſich die Menſchengattung ſchon genugſam geſtärkt hat, (es ſey, daß nur nach und nach die völlige Entwicklung zu Stande gekommen, oder durch allmäligen Gebrauch der Vernunft die Kunſt der Natur hat Beihülfe leiſten können), ſich auch in jedem andern Erdſtriche in allen Zeugungen eben derſelben Klaſſe unvermindert erhalten. Denn dieſer Charakter hängt der Zeugungskraft nothwendig an, weil er zur Erhaltung der Art erforderlich war. — Wären dieſe Stämme aber *urſprünglich*, ſo ließe es ſich gar nicht erklären und begreifen, warum nun in der wechſelſeitigen Vermiſchung derſelben unter einander der Charakter ihrer Verſchiedenheit gerade *unausbleiblich* anarte, wie es doch wirklich geſchieht. Denn die Natur hat einem jeden Stamm ſeinen Charakter, urſprünglich in Beziehung auf ſein Klima und zur Angemeſſenheit mit demſelben,

ſelben, gegeben. Die Organiſation des einen hat alſo einen ganz andern Zweck, als die des andern; und, daß dem ungeachtet die Zeugungskräfte beyder, ſelbſt in dieſem Punkte ihrer charakteriſtiſchen Verſchiedenheit, ſo zuſammen paſſen ſollten, daß daraus ein Mittelſchlag nicht bloß entſpringen könne, ſondern ſogar unausbleiblich erfolgen müſſe: dies läßt ſich bey der Verſchiedenheit urſprünglicher Stämme gar nicht begreifen. Nur alsdann, wenn man annimmt, daß in den Keimen eines einzigen erſten Stammes die Anlagen zu aller dieſer klaſſiſchen Verſchiedenheit nothwendig haben liegen müſſen, damit er zu allmäliger Bevölkerung der verſchiedenen Weltſtriche tauglich ſey; läßt ſich verſtehen: warum, wenn dieſe Anlagen ſich gelegentlich, und dieſem gemäß auch verſchiedentlich, auswickelten, verſchiedene Klaſſen von Menſchen entſtehen, die auch ihren beſtimmten Charakter in der Folge nothwendig in die Zeugung mit jeder andern Klaſſe bringen mußten, weil er zur Möglichkeit ihrer eigenen Exiſtenz, mithin auch zur Möglichkeit der Fortpflanzung der Art gehörte, und von der nothwendigen erſten Anlage in der Stammgattung abgeleitet war. Von ſolchen, unausbleiblich und zwar ſelbſt in der Vermiſchung mit andern Klaſſen, dennoch halbſchlächtig anerbenden Eigenſchaften iſt man alſo genöthigt, auf dieſe ihre Ableitung von einem einzigen Stamme zu ſchließen, weil ohne dieſen die Nothwendigkeit des Anartens nicht begreiflich wäre.

6.

Nur das, was in dem Klaſſenunterſchiede der Menſchengattung unausbleiblich anerbt, kann zu der Benennung einer beſondern Menſchenrace berechtigen.

Eigenſchaften, die der Gattung ſelbſt weſentlich angehören, mithin allen Menſchen als ſolchen gemein ſind, ſind zwar unausbleiblich erblich; aber, weil darin kein Unterſchied der Menſchen liegt, ſo wird auf ſie in der Eintheilung der Racen nicht Rückſicht genommen. Phyſiſche Charaktere, wodurch ſich Menſchen (ohne Unterſchied des Geſchlechts) von einander unterſcheiden, und zwar nur die, welche erblich ſind, kommen in Betracht (ſ. §. 3.) um eine Eintheilung der Gattung in Klaſſen darauf zu gründen. Dieſe Klaſſen ſind aber nur alsdann Racen zu nennen, wenn jene Charaktere unausbleiblich (ſowohl in ebenderſelben Klaſſe, als in Vermiſchung mit jeder anderen) anarten. Der Begrif einer Race enthält alſo erſtlich den Begrif eines gemeinſchaftlichen Stamms, zweytens nothwendig erbliche Charaktere des klaſſiſchen Unterſchieds der Abkömmlinge deſſelben von einander. Durch das leztere werden ſichere Unterſcheidungsgründe feſtgeſezt, wornach wir die Gattung in Klaſſen eintheilen können, die dann, wegen des erſteren Punkts, nämlich der Einheit des Stamms, keinesweges Arten, ſondern nur Racen heißen müſſen. Die Klaſſe der Weißen iſt nicht als beſondere Art in der Menſchengattung von der der Schwarzen unterſchieden; und es giebt gar keine verſchiedene Arten von Menſchen. Dadurch würde die Einheit des Stamms, woraus ſie hätten entſpringen können, abgeleugnet; wozu man, wie aus der unausbleiblichen Anerbung ihrer klaſſiſchen Charaktere bewieſen worden, keinen Grund, vielmehr einen ſehr wichtigen zum Gegentheil hat. [*]

Der

---

[*] Anfänglich, wenn man bloß die Charaktere der Vergleichung (der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit nach) vor Augen hat, erhält man Klaſſen von Geſchöpfen unter einer Gattung. Sieht man ferner auf ihre Abſtammung, ſo muß ſich zeigen, ob jene Klaſſen eben ſo viel verſchiedene Arten, oder nur Racen ſeyen. Der Wolf, der Fuchs, der Jakal, die Hyäne, und der Haushund ſind ſo viele Klaſſen vierfüßiger Thiere. Nimmt man an: daß jede derſelben eine beſondere Abſtammung bedurft habe, ſo ſind es ſo viel Arten; räumt man aber ein, daß ſie auch von einem Stamme haben entſpringen können, ſo ſind ſie nur Racen deſſelben. Art und Gattung ſind in der

Der Begrif einer Race iſt alſo: **der Klaſſenunterſchied der Thiere eines und deſſelben Stamms, ſo fern er unausbleiblich erblich iſt.**

Dies iſt die Beſtimmung, die ich in dieſer Abhandlung zur eigentlichen Abſicht habe; das Uebrige kann man als zur Nebenabſicht gehörig, oder bloße Zuthat anſehen, und es annehmen oder verwerfen. Nur das erſtere halte ich für bewieſen, und überdem zur Nachforſchung in der Naturgeſchichte als Princip brauchbar, weil es eines **Experiments** fähig iſt, welches die Anwendung jenes Begrifs ſicher leiten kann, der ohne jenes ſchwankend und unſicher ſeyn würde. — Wenn verſchiedentlich geſtaltete Menſchen in die Umſtände geſetzt werden, ſich zu vermiſchen, ſo giebt es, wenn die Zeugung halbſchlächtig iſt, ſchon eine ſtarke Vermuthung, ſie möchten wohl zu verſchiedenen Racen gehören; iſt aber dieſes Produkt ihrer Vermiſchung **jederzeit** halbſchlächtig, ſo wird jene Vermuthung zur Gewißheit. Dagegen, wenn auch nur eine einzige Zeugung keinen Mittelſchlag darſtellt, ſo kann man gewiß ſeyn, daß beyde Eltern von derſelben Gattung, ſo verſchieden ſie auch ausſehen mögen, dennoch zu einer und derſelben Race gehören.

Ich habe nur **vier Racen** der Menſchengattung angenommen: nicht als ob ich ganz gewiß wäre, es gebe nirgend eine Spur von noch mehreren; ſondern weil bloß an dieſen das, was ich zum Charakter einer Race fordere, nämlich die halbſchlächtige Zeugung, **ausgemacht**, bey keiner andern Menſchenklaſſe aber genugſam bewieſen iſt. So ſagt Herr **Pallas** in ſeiner Beſchreibung der **mongoliſchen** Völkerſchaften: daß die erſte Zeugung von einem Ruſſen

---

der Naturgeſchichte (in der es nur um die Erzeugung und den Abſtamm zu thun iſt) an ſich nicht unterſchieden. In der Naturbeſchreibung, da es bloß auf Vergleichung der Merkmale ankommt, findet dieſer Unterſchied allein ſtatt. Was hier Art heißt, muß dort öfter nur Race genannt werden.

Ruſſen mit einer Frau der letzteren Völkerſchaft (einer Buratin) ſchon ſo fort ſchöne Kinder gebe; er merkt aber nicht an, ob gar keine Spur des kalmükiſchen Urſprungs an denſelben anzutreffen ſey. Ein merkwürdiger Umſtand, wenn die Vermengung eines Mongolen mit einem Europäer die charakteriſtiſchen Züge des erſtern gänzlich auslöſchen ſollte, die doch in der Vermengung mit ſüdlichern Völkerſchaften (vermuthlich mit Indianern) an den *Sineſen*, *Avanern*, *Malaien*, u. ſ. w. mehr oder weniger kenntlich noch immer anzutreffen ſind. Allein die mongoliſche Eigenthümlichkeit betrifft eigentlich die Geſtalt, nicht die Farbe; von welcher allein die bisherige Erfahrung eine unausbleibliche Anartung, als den Charakter einer Race, gelehrt hat. Man kann auch nicht mit Gewißheit ausmachen, ob die Kaffergeſtalt der Papuas und der ihnen ähnlichen verſchiedenen Inſelbewohner des ſtillen Meers, eine beſondere Race anzeige, weil man das Produkt aus ihrer Vermiſchung mit Weiſſen noch nicht kennt; denn von den Negern ſind ſie durch ihren buſchichten, obzwar gekräuſelten, Bart hinreichend unterſchieden.

Anmerkung.

Gegenwärtige Theorie, welche gewiſſe urſprüngliche in dem erſten und gemeinſchaftlichen Menſchenſtamm auf die jetzt vorhandenen Raceunterſchiede ganz eigentlich *angelegte Keime* annimmt, beruht gänzlich auf der **Unausbleiblichkeit** ihrer Anartung, die bey den vier genannten Racen durch alle Erfahrung beſtätigt wird. Wer dieſen Erklärungsgrund für unnöthige Vervielfältigung der Principien in der Naturgeſchichte hält, und glaubt, man könne dergleichen ſpecielle Naturanlagen gar wohl entbehren, und, indem man den erſten Elternſtamm als weiß annimmt, die übrigen ſogenannten Racen aus den in der Folge durch Luft und Sonne auf die ſpätern Nachkömmlinge geſchehenen Eindrücken erklären; der hat alsdenn noch nichts bewieſen, wenn er anführt: daß manche andere Eigenthümlichkeit blos bloß aus dem langen Wohnſitze eines Volkes in eben demſelben Landſtriche auch wohl endlich erblich geworden ſey, und einen phyſiſchen Volkscharakter ausmache. Er muß von der **Unausbleiblichkeit** der Anartung ſolcher Eigenthümlichkeiten und zwar nicht in demſelben Volke, ſondern in der Vermiſchung mit jedem andern (das darin von ihm abweicht), ſo daß die Zeugung ohne Ausnahme halbſchlächtig ausfalle, ein Beyſpiel anführen. Dieſes iſt er aber nicht im Stande zu leiſten. Denn es findet ſich von keinem andern Charakter, als dem, deſſen wir erwähnt haben, und wovon der Anfang über alle Geſchichte hinausgeht, ein Beyſpiel zu dieſem Behuf. Wollte er lieber verſchiedene **erſte Menſchenſtämme** mit dergleichen erblichen Charakteren annehmen; ſo würde **erſtlich** dadurch der Philoſophie wenig gerathen ſeyn, die alsdenn zu verſchiedenen Geſchöpfen ihre Zuflucht nehmen müßte, und ſelbſt dabey doch immer die Einheit der Gattung einbüßte. Denn Thiere, deren Verſchiedenheit ſo groß iſt, daß zu deren Exiſtenz eben ſo viel verſchiedene Erſchaffungen nöthig wären, können wohl zu einer **Nominalgattung** (um ſie nach gewiſſen Aehnlichkeiten zu klaſſificiren), aber niemals zu einer **Realgattung**, als zu welcher durchaus wenigſtens die Möglichkeit der Abſtammung von einem einzigen Paar erfordert wird, gehören. Die letztere aber zu finden, iſt eigentlich ein Geſchäft der Naturgeſchichte; mit der erſteren kann ſich der Naturbeſchreiber begnügen. Aber auch alsdenn würde **zweytens** doch immer die ſonderbare Uebereinſtimmung der Zeugungskräfte zweyer verſchiedenen Gattungen, die, da ſie in Anſehung ihres Urſprungs einander ganz fremd ſind, dennoch mit einander fruchtbar vermiſcht werden können, ganz umſonſt, und ohne einen andern Grund, als daß es der Natur ſo gefallen, angenommen werden. Will man, um dieſes letztere zu beweiſen, Thiere anführen, bey denen dieſes, ungeachtet der Verſchiedenheit ihres erſten Stamms, dennoch geſchehe; ſo wird ein jeder in ſolchen Fällen die letztere Vorausſetzung leugnen, und vielmehr eben

daraus,

daraus, daß eine ſolche fruchtbare Vermiſchung ſtatt findet, auf die Einheit des Stamms ſchließen, wie aus der Vermiſchung der Hunde und Füchſe u. ſ. w. Die **unausbleibliche Anartung** beyderſeitiger Eigenthümlichkeiten der Eltern iſt alſo der einzig wahre und zugleich hinreichende Probierſtein der Verſchiedenheit der Racen, wozu ſie gehören, und ein Beweis der Einheit des Stamms, woraus ſie entſprungen ſind: nämlich der in dieſem Stamm gelegten ſich in der Folge der Zeugungen entwickelnden urſprünglichen Keime, ohne welche jene erblichen Mannigfaltigkeiten nicht würden entſtanden ſeyn, und vornehmlich nicht hätten **nothwendig erblich** werden können.

Das **Zweckmäßige** in einer Organiſation iſt doch der allgemeine Grund, woraus wir auf urſprünglich in die Natur eines Geſchöpfs in dieſer Abſicht gelegte Zurüſtung, und, wenn dieſer Zweck nur ſpäter hin zu erreichen war, auf anerſchaffene Keime ſchließen. Nun iſt dieſes Zweckmäßige zwar an der Eigenthümlichkeit keiner Race ſo deutlich zu beweiſen möglich, als an der **Negerrace**; allein das Beyſpiel, das von dieſer allein hergenommen worden, berechtigt uns auch, nach der Analogie eben dergleichen von den übrigen wenigſtens zu vermuthen. Man weiß nämlich jetzt: daß das Menſchenblut, blos dadurch, daß es mit Phlogiſton überladen wird, ſchwarz werde (wie an der untern Seite eines Blutkuchens zu ſehen iſt). Nun giebt ſchon der ſtarke und durch keine Reinlichkeit zu vermeidende Geruch der Neger Anlaß zu vermuthen, daß ihre Haut ſehr viel **Phlogiſton** aus dem Blute wegſchaffe, und daß die Natur dieſe Haut ſo organiſirt haben müſſe, daß das Blut ſich bey ihnen in weit größerm Maaße durch ſie **dephlogiſtiſiren** könne, als es bey uns geſchieht; wo das letztere am meiſten ein Geſchäft der Lunge iſt. Allein die ächten Neger wohnen auch in Landſtrichen, worinn die Luft durch dicke Wälder und ſumpfigte bewachſene Gegenden ſo phlogiſtiſirt wird, daß nach **Lind's** Berichte Todesgefahr für die engliſchen Matro-

trokroſen dabey iſt, auch nur auf einen Tag den **Gambiaſtrom** hinauf zu fahren, um daſelbſt Fleiſch einzukaufen. Alſo war es eine von der Natur ſehr weißlich getroffene Anſtalt, ihre Haut ſo zu organiſiren, daß das Blut, da es durch die Lunge noch lange nicht Phlogiſton genug wegſchafft, ſich durch jene bey weitem ſtärker, als bey uns, dephlogiſtiſiren könne. Es müßte alſo in die Enden der Arterien ſehr viel Phlogiſton hinſchaffen, mithin an dieſem Orte, das iſt, unter der Haut ſelbſt, damit überladen ſeyn, und alſo ſchwarz durchſcheinen, wenn es gleich im Innern des Körpers roth genug iſt. Ueberdem iſt die Verſchiedenheit der Organiſation der Negerhaut von der unſrigen, ſelbſt nach dem Gefühle, ſchon merklich. — Was aber die Zweckmäßigkeit der Organiſation der andern Racen, ſo wie ſie ſich aus der Farbe ſchließen läßt, betrifft; ſo kann man ſie freylich wohl nicht mit gleicher Wahrſcheinlichkeit darthun: aber es fehlt doch auch nicht ganz an Erklärungsgründen der Hautfarbe, welche jene Vermuthung der Zweckmäßigkeit unterſtützen können. Wenn der Abt **Fontana** in dem, was er gegen den Ritter **Landriani** behauptet, nämlich: daß die fixe Luft, die bey jedem Ausathmen aus der Lunge geſtoßen wird, nicht aus der Atmoſphäre niedergeſchlagen, ſondern aus dem Blute ſelbſt gekommen ſey, recht hat; ſo könnte wohl eine Menſchenrace ein mit dieſer Luftſäure überladenes Blut haben, welche die Lungen allein nicht fortſchaffen könnten, und wozu die Hautgefäße noch das übrige beytragen müßten (freylich nicht in Luftgeſtalt, ſondern mit anderem ausgedünſtetem Stoffe verbunden.) Auf dieſem Fall würde gedachte Luftſäure den Eiſentheilchen im Blute die röthliche Roſtfarbe geben, welche die Haut der Amerikaner unterſcheidet; und die Anartung dieſer Hautbeſchaffenheit kann ihre Nothwendigkeit daher bekommen haben, daß die jetzigen Bewohner dieſes Welttheils aus dem Nordoſten von Aſien, mithin nur an den Küſten und vielleicht gar nur über das Eis des Eismeers in ihre jetzigen Wohnſitze haben gelangen können. Das Waſſer dieſer Meere aber muß in ſei-

nem

nem kontinuirlichen Gefrieren auch kontinuirlich eine ungeheure Menge fixer Luft fahren laſſen, mit welcher alſo die Atmoſphäre dort vermuthlich mehr überladen ſeyn wird, als irgend anderwärts; für deren Wegſchaffung daher (da ſie, eingeathmet, die fixe Luft aus den Lungen nicht hinreichend wegnimmt) die Natur zum Voraus in der Organiſation der Haut geſorgt haben mag. Man will in der That auch weit weniger Empfindlichkeit an der Haut der urſprünglichen Amerikaner wahrgenommen haben, welches eine Folge jener Organiſation ſeyn könnte, die ſich nachher, wenn ſie ſich einmal zum Racenunterſchiede entwickelt hat, auch in wärmern Klimaten erhält. Zur Ausübung ihres Geſchäfts kann es aber auch in dieſen an Stoffe nicht fehlen; denn alle Nahrungsmittel enthalten eine Menge fixer Luft in ſich, die durchs Blut eingenommen und durch den gedachten Weg fortgeſchafft werden kann. —— Das **flüchtige Alkali** iſt noch ein Stoff, den die Natur aus dem Blute wegſchaffen muß; auf welche Abſonderung ſie gleichfalls gewiſſe Keime zur beſondern Organiſation der Haut für diejenigen Abkömmlinge des erſten Stamms angelegt haben mag, die in der erſten Zeit der Auswicklung der Menſchheit, ihren Aufenthalt in einem trocknen und heißen Landſtriche finden würden, der ihr Blut vorzüglich zu übermäßiger Erzeugung jenes Stoffs fähig machte. Die kalten Hände der Indier, ob ſie gleich mit Schweiß bedeckt ſind, ſcheinen eine von der unſrigen verſchiedene Organiſation zu beſtätigen. —— Doch es iſt wenig Troſt für die Philoſophie in Erkünſtlung von Hypotheſen. Sie ſind indeſſen dazu gut, um allenfalls einem Gegner, der, wenn er gegen den Hauptſatz nichts tüchtiges einzuwenden weiß, darüber frohlockt, daß das angenommene Princip nicht einmal die Möglichkeit der Phänomene begreiflich machen könne, —— ſein Hypotheſenſpiel mit einem gleichen, wenigſtens eben ſo ſcheinbaren, zu vergelten.

Man mag aber ein Syſtem annehmen, welches man wolle; ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß die jetzt vorhandenen Racen,

Racen, wenn alle Vermiſchung derſelben unter einander verhütet würde, nicht mehr erlöſchen können. Die unter uns befindlichen **Zigeuner**, von denen erwieſen iſt, daß ſie ihrem Abſtamme nach **Indier** ſind, geben davon den deutlichſten Beweis. Man kann ihrer Anweſenheit in Europa weit über dreyhundert Jahre nachſpüren; und noch ſind ſie nicht im mindeſten von der Geſtalt ihrer Vorfahren ausgeartet. Die am **Gambia** in Neger ausgeartet ſeyn ſollende **Portugiſen** ſind Abkömmlinge von Weißen, die ſich mit Schwarzen **verbaſtert** haben; denn wo ſteht es berichtet, und wie iſt es auch nur wahrſcheinlich, daß die erſten hieher gekommenen Portugiſen eben ſo viel weiße Weiber mitgebracht hätten, dieſe auch alle lange genug am Leben geblieben, oder durch andere Weiße erſetzt worden wären, um einen reinen Abſtamm von Weißen in einem fremden Welttheile zu gründen? Dagegen ſind beſſere Nachrichten davon: daß König **Johann** II. der von 1481 bis 1495 regierte, da ihm alle nach **St. Thomas** abgeſchickte Koloniſten ausſtarben, dieſe Inſel durch lauter getaufte Judenkinder (mit portugiſiſch-chriſtlichem Gewiſſen) bevölkerte, von welchen, ſo viel man weiß, die gegenwärtigen Weißen auf derſelben abſtammen. Die Negerkreolen in Nordamerika, die Holländer auf Java, bleiben ihrer Race getreu. Die Schminke, die die Sonne auf ihrer Haut hinzuthut, eine kühlere Luft aber wieder wegnimmt, muß man nur nicht mit der der Race eigenen Farbe verwechſeln; denn jene erbt doch niemals an. Alſo müſſen ſich die Keime, die urſprünglich in den Stamm der Menſchengattung zu Erzeugung der Racen gelegt waren, ſchon in der älteſten Zeit nach dem Bedürfniß des Klima, wenn der Aufenthalt lange dauerte, entwickelt haben; und, nachdem eine dieſer Anlagen bey einem Volke entwickelt war, ſo löſchte ſie alle übrigen gänzlich aus. Daher kann man auch nicht annehmen, daß eine in gewiſſer Proportion vorgehende Miſchung verſchiedener Racen auch noch jetzt die Geſtalt des Menſchenſtamms aufs neue herſtellen könne. Denn ſonſt würden die Blendlinge, die aus dieſer ungleichartigen Begattung erzeugt werden, ſich auch noch jetzt (wie ehemals der erſte Stamm) von ſelbſt in ihren Zeugungen bey ihrer Verpflanzung in verſchiedenen Klimaten wiederum in ihre urſprüngliche Farben zerſetzen, welches zu vermuthen man durch keine bisherige Erfahrung berechtigt wird; weil alle dieſe Baſtarderzeugungen in ihrer eigenen weitern Fortpflanzung ſich eben ſo beharrlich erhalten, als die Racen, aus deren Vermiſchung ſie entſprungen ſind. Wie die Geſtalt des erſten Menſchenſtamms (der Hautbeſchaffenheit nach) beſchaffen geweſen ſeyn möge, iſt daher jetzt unmöglich zu errathen; ſelbſt der Charakter der Weißen iſt nur die Entwicklung einer der urſprünglichen Anlagen, die, nebſt den übrigen, in jenem anzutreffen waren.

Gedanken
von der wahren Schätzung
der
# lebendigen Kräfte
und
Beurtheilung der Beweiſe
deren ſich
Herr von Leibnitz und andere Mechaniker
in
dieſer Streitſache
bedienet haben,
nebſt einigen vorhergehenden Betrachtungen,
welche
die Kraft der Körper
überhaupt betreffen,
durch
Immanuel Kant.

Königsberg 1746.

Vorrede.

Nihil magis praeſtandum eſt, quam ne pecorum ritu ſequamur antecedentium gregem, pergentes, non qua eundum eſt, ſed qua itur.

SENECA de vita beata. Cap. I.

I.

Ich glaube, ich habe Urſache von dem Urtheile der Welt, dem ich dieſe Blätter überliefere, eine ſo gute Meynung zu faſſen, daß diejenige Freyheit, die ich mir herausnehme, groſſen Männern zu widerſprechen, mir vor kein Verbrechen werde ausgelegt werden. Es war eine Zeit, da man bey einem ſolchen Unterfangen viel zu befürchten hatte, allein ich bilde mir ein, dieſe Zeit ſey nunmehro vorbey, und der menſchliche Verſtand habe ſich ſchon der Feſſeln glücklich entſchlagen, die ihm Unwiſſenheit und Bewunderung ehemals angelegt hatten. Nunmehro kann man es kühnlich wagen, das Anſehen derer Newtons und Leibnitze für nichts zu achten, wenn es ſich der Entdeckung der Wahrheit entgegen ſetzen ſollte, und keinen andern Ueberredungen als dem Zuge des Verſtandes zu gehorchen.

II.

Wenn ich es unternehme, die Gedanken eines Herrn von **Leibnitz, Wolfen, Herrmanns, Bernoulli, Bülfingers** und anderer zu verwerfen, und denen meinigen den Vorzug einzuräumen, so wollte ich auch nicht gerne ſchlechtere Richter als dieſelben haben denn ich weiß, ihr Urtheil, wenn es meine Meynungen verwürfe, würde die Abſicht derſelben doch nicht verdammen. Man kann dieſen Männern kein vortrefflicher Lob geben, als daß man alle Meynungen, ohne ihre eigene davon auszunehmen, vor ihnen ungeſcheut tadeln dürfe. Eine Mäßigung von dieſer Art war, obzwar bey einer andern Gelegenheit, einem großen Mann des Alterthums ſehr ruhmwürdig. Timoleon wurde, ohngeachtet der Verdienſte, die er um die Freyheit von Syracus hatte, einsmal vor Gericht gefordert. Die Richter entrüſteten ſich über die Vermeſſenheit ſeiner Ankläger. Allein Timoleon betrachtete dieſen Zufall ganz anders. Ein ſolches Unternehmen konnte einem Manne nicht mißfallen, der ſein ganzes Vergnügen darinn ſetzte, ſein Vaterland in der vollkommenſten Freyheit zu ſehen. Er beſchützte diejenigen, die ſich ihrer Freyheit ſo gar wider ihn ſelber bedienten. Das ganze Alterthum hat dieſes Verfahren mit Lobſprüchen begleitet.

Nach ſo großen Bemühungen, die ſich die größeſten Männer um die Freyheit des menſchlichen Verſtandes gegeben haben, ſollte man da wohl Urſache haben zu befürchten, daß ihnen der Erfolg derſelben mißfallen werde?

III.

Ich werde mich dieſer Mäßigung und Billigkeit zu meinem Vortheil bedienen. Allein ich werde ſie nur da antreffen, wo ſich das Merkmal des Verdienſtes und einer vorzüglichen Wiſſenſchaft hervorthut. Es iſt außer dieſem noch ein großer Hauſe übrig, über den das Vorurtheil und das Anſehen großer Leute annoch eine grauſame Herrſchaft führet. Dieſe Herren, die gerne für Schiedsrichter in der Gelehrſamkeit angeſehen ſeyn wollten, ſcheinen ſehr geſchickt zu ſeyn von einem Buche zu urtheilen, ohne es geleſen zu haben. Um es dem Tadel preis zu geben, darf man ihnen nur den Titel deſſelben zeigen. Wenn der Verfaſſer unbekannt, ohne Charakter und Verdienſte iſt, ſo iſt das Buch nicht werth, daß die Zeit damit verdorben werde; noch mehr aber, wenn er ſich großer Dinge unternimmt, berühmte Männer zu tadeln, Wiſſenſchaften zu verbeſſern, und ſeine eigene Gedanken der Welt anzupreiſen. Wenn es vor dem

Richterſtuhle der Wiſſenſchaften auf die Anzahl ankäme, ſo würde ich eine ſehr verzweifelte Sache haben. Allein dieſe Gefahr macht mich nicht unruhig. Dies iſt diejenige, die, wie man ſagt, nur unten am Parnaß wohnen, die kein Eigenthum beſitzen, und keine Stimme in der Wahl haben.

IV.

Das Vorurtheil iſt recht für den Menſchen gemacht, es thut der Bequemlichkeit und der Eigenliebe Vorſchub, zweyen Eigenſchaften, die man nicht ohne die Menſchheit ablegt. Derjenige, der von Vorurtheilen eingenommen, erhebet gewiſſe Männer, die es umſonſt ſeyn würde zu verkleinern und ſich herunter zu laſſen, über alle andre zu einer unerſteiglichen Höhe. Dieſer Vorzug bedecket alles übrige mit dem Scheine einer vollkommenen Gleichheit, und läßt ihn den Unterſchied nicht gewahr werden, der unter dieſen annoch herrſchet, und der ihn ſonſt der verdrüßlichen Beobachtung ausſetzen würde, zu ſehen, wie vielfach man noch von denenjenigen übertroffen werde, die noch innerhalb der Mittelmäßigkeit befindlich ſind.

So lange alſo die Eitelkeit der menſchlichen Gemüther noch mächtig ſeyn wird, ſo lange wird ſich das Vorurtheil auch erhalten, d. i. es wird niemals aufhören.

V.

Ich werde in dem Verfolg dieſer Abhandlung kein Bedenken tragen, den Satz eines noch ſo berühmten Mannes freymüthig zu verwerfen, wenn er ſich meinem Verſtande als falſch darſtellt. Dieſe Freyheit wird mir ſehr verhaßte Folgen zuziehen. Die Welt iſt ſehr geneigt zu glauben: daß derjenige, der in einem oder dem andern Falle eine richtigere Kenntniß zu haben glaubt, als etwa ein groſſer Gelehrter, ſich auch in ſeiner Einbildung gar über ihn ſetze. Ich unterſtehe mich zu ſagen, daß dieſer Schein ſehr betrüglich ſey, und daß er hier wirklich betrüge.

Es befindet ſich in der Vollkommenheit des menſchlichen Verſtandes keine ſolche Proportion und Aehnlichkeit, als etwa in dem Baue des menſchlichen Körpers, bey dieſem iſt es zwar möglich, aus der Größe eines und des andern Gliedes einen Schluß auf die Größe des Ganzen zu machen; allein bey der Fähigkeit des Verſtandes iſt es ganz anders. Die Wiſſenſchaft iſt ein unregelmäßiger Körper, ohne Ebenmaaß und Gleichförmigkeit. Ein Gelehrter von Zwerggröße übertrift öfters an dieſem oder jenem Theile der Erkenntniß einen andern, der mit dem ganzen Umfange ſeiner Wiſſenſchaften weit über ihn hervorraget. Die Eitelkeit des Menſchen erſtreckt ſich allem Anſehen nach nicht ſo weit, daß ſie dieſen Unterſchied nicht ſollte gewahr werden, und die Einſicht einer und der andern Wahrheit, mit dem weiten Inbegriffe einer vorzüglichen Erkenntniß für einerley halten ſollte; zum wenigſten weiß ich, daß man mir Unrecht thun würde, wenn man mir dieſen Vorwurf machte.

VI.

Die Welt iſt ſo ungereimt nicht, zu denken, ein Gelehrter von Range ſey der Gefahr zu irren gar nicht mehr unterworfen. Allein, daß ein niedriger und unbekannter Schriftſteller dieſe Irrthümer vermieden habe, aus denen einen großen Mann alle ſeine Scharfſinnigkeit nicht hat retten können, das iſt die Schwierigkeit, die ſo leicht nicht zu verdauen iſt. Es ſteckt viel Vermeſſenheit in dieſen Worten: **Die Wahrheit, um die ſich die größeſten Meiſter der menſchlichen Erkenntniß vergeblich beworben haben, hat ſich meinem Verſtande zuerſt dargeſtellt.** Ich wage es nicht, dieſen Gedanken zu rechtfertigen, allein ich wollte ihm auch nicht gerne abſagen.

VII.

Ich ſtehe in der Einbildung, es ſey zuweilen nicht unnütze, ein gewiſſes edles Vertrauen in ſeine eigne Kräfte zu ſetzen. Eine Zuverſicht von der Art belebt alle unſre Bemühungen, und ertheilet ihnen einen gewiſſen Schwung, die der Unterſuchung der Wahrheit ſehr beförderlich iſt. Wenn man in der Verfaſſung ſteht, ſich überreden zu können, daß man ſeiner Betrachtung noch etwas zutrauen dürfe, und daß es möglich ſey, einen Herrn von Leibnitz auf Fehler zu ertappen, ſo wendet man alles an ſeine Vermuthung wahr zu machen. Nachdem man ſich nur tauſendmal bey einem Unterfangen verirret hat, ſo wird der Gewinnſt, der hiedurch der Erkenntniß der Wahrheiten zugewachſen iſt, dennoch viel erheblicher ſeyn, als wenn man nur die Heeresſtraße gehalten hätte.

Hierauf gründe ich mich. Ich habe mir die Bahn ſchon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts ſoll mich hindern, ihn fortzuſetzen.

VIII.

Es iſt noch ein neuer Einwurf, den man mir machen wird, und dem ich, wie es ſcheint, zuvor kommen muß. Man wird mich zuweilen in dem Tone eines Menſchen hören, der von der Richtigkeit ſeiner Sätze ſehr wohl verſichert iſt, und der nicht befürchtet, daß ihm werde widerſprochen werden, oder daß ihn ſeine Schlüſſe betrügen können. Ich bin ſo eitel, nicht mir dieſes in der That einzubilden, ich habe auch nicht Urſache, meinen Sätzen den Schein eines Irrthums ſo ſorgfältig zu benehmen; denn nach ſo vielen Fehltritten, denen der menſchliche Verſtand zu allen Zeiten unterworfen geweſen, iſt es keine Schande mehr, geirret zu haben. Es ſteckt eine ganz andre Abſicht unter meinem Verfahren. Der Leſer dieſer Blätter iſt ohne Zweifel ſchon durch die Lehrſätze die itzo von den lebendigen Kräften im Schwange gehen, vorbereitet, ehe er ſich zu meiner Abhandlung wendet. Er weiß es, was man gedacht hat, ehe Leibnitz ſeine Kräftenſchätzung der Welt ankündigte, und der Gedanke dieſes Mannes muß ihm auch ſchon bekannt ſeyn. Er hat ſich ohnfehlbar durch die Schlüſſe einer von beyden Partheyen gewinnen laſſen, und allem Anſehen nach iſt dieſes die Leibnitziſche Parthey, denn ganz Deutſchland hat ſich itzo zu derſelben bekannt. In dieſer Verfaſſung lieſet er dieſe Blätter. Die Vertheidigungen der lebendigen Kräfte haben unter der Geſtalt geometriſcher Beweiſe ſeine ganze Seele eingenommen. Er ſiehet meine Gedanken alſo nur als Zweifel an, und wenn ich ſehr glücklich bin, noch etwa als ſcheinbare Zweifel, deren Auflöſung er der Zeit überläßt, und die der Wahrheit dennoch nicht hinderlich fallen können. Hingegen muß ich meine ganze Kunſt anwenden, um die Aufmerkſamkeit des Leſers etwas länger bey mir aufzuhalten. Ich muß mich ihm in dem ganzen Lichte der Ueberzeugung darſtellen, das meine Beweiſe mir gewähren, um ihn auf die Gründe aufmerkſam zu machen, die mir dieſe Zuverſicht einflößen.

Wenn ich meine Gedanken nur unter dem Nahmen der Zweifel vortrüge, ſo würde die Welt, die ohnedem geneigt iſt, ſie für nichts beſſeres anzuſehen, ſehr leicht über dieſelbige hinweg ſeyn; denn eine Meynung, die man einmal glaubt erwieſen zu haben, wird ſich noch ſehr lange im Beyfalle erhalten, wenn gleich die Zweifel, durch die ſie angefochten wird, noch ſo ſcheinbar ſind, und nicht leichtlich können aufgelöſet werden.

Ein Schriftſteller zieht gemeiniglich ſeinen Leſer unvermerkt mit in diejenige Verfaſſung, in der er ſich bey Verfertigung ſeiner Schrift ſelber befunden hatte. Ich wollte ihm alſo, wenn es möglich wäre, lieber den Zuſtand der Ueberzeugung, als des Zweifels mittheilen; denn jener würde mir, und vielleicht auch der Wahrheit, vortheilhafter ſeyn, als dieſer. Dieſes ſind die kleinen Kunſtgriffe, die ich itzo nicht verachten muß, um das Gleichgewicht der Waage nur einigermaaſſen herzuſtellen, in der das Anſehen groſſer Männer einen ſo gewaltigen Ausſchlag giebt.

IX.

Die letzte Schwierigkeit, die ich noch wegräumen will, iſt diejenige, die man mir wegen der Unhöflichkeit machen wird. Es ſcheinet: daß ich denen Männern, die ich mich unterfangen habe zu widerlegen, mit mehr Ehrerbietigkeit hätte begegnen können, als ich wirklich gethan habe. Ich hätte mein Urtheil, das ich über ihre Sätze fälle, in einem viel gelindern Tone ausſprechen ſollen. Ich hätte ſie nicht **Irrthümer, Falſchheiten** oder auch **Verblendungen** nennen ſollen. Die Härte dieſer Ausdrücke ſcheinet denen großen Nahmen verkleinerlich zu ſeyn, gegen die ſie gerichtet ſind. Zu der Zeit der Unterſcheidungen, welche auch die Zeit der Rauhigkeit der Sitten war, würde man geantwortet haben: daß man die Sätze von allen perſönlichen Vorzügen ihrer Urheber abgeſondert beurtheilen müſſe. Die Höflichkeit dieſes Jahrhunderts aber legt mir ein ganz ander Geſetz auf. Ich würde nicht zu entſchuldigen ſeyn, wenn die Art meines Ausdrucks die Hochachtung, die das Verdienſt großer Männer von mir fordert, beleidigte. Allein ich bin verſichert, daß dieſes nicht ſey. Wenn wir neben den größeſten Entdeckungen offenbare Irrthümer antreffen; ſo iſt dieſes nicht ſowohl ein Fehler des Menſchen, als vielmehr der Menſchheit; und man würde dieſer, in der Perſon der Gelehrten gar zu viel Ehre anthun, wenn man ſie von denenſelben gänzlich ausnehmen wollte. Ein großer Mann, der ſich ein Gebäude von Sätzen errichtet, kann ſeine Aufmerkſamkeit nicht auf alle mögliche Seiten gleich ſtark kehren. Er iſt in einer gewiſſen Betrachtung insbeſondre verwickelt, und es iſt kein Wunder, wenn ihm alsdenn von irgend einer andern Seite Fehler entwiſchen, die er ohnfehlbar vermieden haben würde, wenn er außerhalb dieſer Beſchäftigung nur ſeine Aufmerkſamkeit auf dieſelbe gerichtet hätte.

Ich will die Wahrheit nur ohne Umſchweife geſtehen. Ich werde nicht ungeneigt ſeyn, diejenigen Sätze für wirkliche Irrthümer und Falſchheiten zu halten, welche in meiner Betrachtung unter dieſer Geſtalt erſcheinen; und warum ſollte ich mir den Zwang anthun, dieſen Gedanken in meiner Schrift ſo ängſtlich zu verbergen, um dasjenige zu ſcheinen, was ich nicht denke, was aber die Welt gerne hätte, daß ich es dächte?

Und überhaupt zu reden, würde ich mit der Ceremonie auch ſchlecht zurechte kommen, allen meinen Urtheilen, die ich über große Männer ausſpreche, einen gewiſſen Schwung der Artigkeit zu ertheilen, die Ausdrücke geſchickt zu mildern, und überall das Merkmal der Ehrerbietigkeit ſehen zu laſſen; dieſe Bemühung würde mich wegen der Wahl derer Wörter öfters in eine verdrüßliche Enge bringen, und mich der Nothwendigkeit unterwerfen, über den Fußſteig der philoſophiſchen Betrachtung von allen auszuſchweifen. Ich will mich alſo der Gelegenheit dieſes Vorberichts bedienen, eine öffentliche Erklärung der Ehrerbietigkeit und Hochachtung zu thun, die ich gegen die großen Meiſter unſerer Erkenntniß, welche ich jetzo die Ehre haben werde meine Gegner zu heißen, jederzeit hegen werde; und der die Freyheit meiner ſchlechten Urtheile nicht den geringſten Abbruch thun kann.

X.

Nach den verſchiedenen Vorurtheilen, die ich mich jetzo berühmt habe, wegzuräumen, bleibt dennoch endlich noch ein gewiſſes rechtmäßiges Vorurtheil übrig, dem ich dasjenige, was in meiner Schrift etwa noch überzeugendes anzutreffen wäre, insbeſondere zu verdanken habe. Wenn viele große Männer von bewährter Scharfſinnigkeit und Urtheilskraft, theils durch einerley Wege zur Behauptung eben deſſelben Satzes geleitet werden, ſo iſt eine weit wahrſcheinlichere Vermuthung, daß ihre Beweiſe richtig ſind, als daß der Verſtand irgend eines ſchlechten Schriftſtellers die Schärfe in denenſelben genauer ſollte beobachtet haben. Es hat dieſer daher große Urſache, den Vorwurf ſeiner Betrachtung ſich beſonders klar und eben zu machen, denſelben ſo zu zergliedern und aus einander zu ſetzen, daß, wenn er vielleicht einen Fehlſchluß begienge, derſelbe ihm doch alsbald in die Augen leuchten müßte; denn es wird vorausgeſetzt: daß, wenn die Betrachtung gleich verwickelt iſt, derjenige eher die Wahrheit entdecken werde, der dem andern an Scharfſinnigkeit vorgehet. Er muß ſeine Unterſuchung alſo ſo viel möglich einfach und leicht machen, damit er nach dem Maa-

ße

ſie ſeiner Urtheilskraft in ſeiner Betrachtung eben ſo viel Licht und Richtigkeit vermuthen könne, als der andre nach dem Maaße der ſeinigen in einer viel verwickeltern Unterſuchung.

Dieſe Beobachtung habe ich mir in der Ausführung meines Vorhabens ein Geſetz ſeyn laſſen, wie man bald wahrnehmen wird.

XI.

Wir wollen, ehe wir dieſen Vorbericht endigen, uns den jetzigen Zuſtand der Streitſache von den lebendigen Kräften annoch kürzlich bekannt machen.

Der Herr von Leibnitz hat allem Anſehen nach die lebendigen Kräfte in denen Fällen nicht zuerſt erblickt, darinn er ſie zuerſt der Welt darſtellte. Der Anfang einer Meynung iſt gemeiniglich viel einfacher, beſonders einer Meynung, die etwas ſo kühnes und wunderbares mit ſich führet, als die von der Schätzung nach dem Quadrat. Man hat gewiſſe Erfahrungen, die ſehr gemein ſind, und dadurch wir wahrnehmen: daß eine würkliche Bewegung, z. E. ein Schlag oder Stoß, immer mehr Gewalt mit ſich führe, als ein todter Druck, wenn er gleich ſtark iſt. Dieſe Beobachtung war vielleicht der Saame eines Gedankens, der unter den Händen des Herrn von Leibnitz nicht unfruchtbar bleiben konnte, und der nach der Hand zu der Größe eines der berühmteſten Lehrgebäuden erwuchs.

XII.

Ueberhaupt zu reden, ſcheinet die Sache der lebendigen Kräfte ſo zu ſagen recht dazu gemacht zu ſeyn, daß der Verſtand einmal, es hätte auch zu einer Zeit ſeyn mögen, welche es wollte, durch dieſelbe mußte verführet werden. Die überwältigten Hinderniſſe der Schwere, die verrückten Materien, die zugedrückte Federn, die bewegte Maſſen, die in zuſammengeſetzter Bewegung entſpringende Geſchwindigkeiten, alles ſtimmt auf eine wunderbare Art zuſammen, den Schein der Schätzung nach dem Quadrat zuwege zu bringen. Es giebt eine Zeit, darinn

die

die Vielheit der Beweiſe dasjenige gilt, was zu einer andern ihre Schärfe und Deutlichkeit ausrichten würde. Dieſe Zeit iſt itzo unter den Vertheidigern der lebendigen Kräfte vorhanden. Wenn ſie bey einem oder dem andern von ihren Beweiſen etwa wenig Ueberzeugung fühlen, ſo befeſtiget der Schein der Wahrheit, der ſich dagegen von deſto mehr Seiten hervorthut, ihren Beyfall und läßt ihn nicht wankend werden.

XIII.

Es iſt ſchwerer zu ſagen, auf welcher Seite ſich bis daher in der Streitſache der lebendigen Kräfte die Vermuthung des Sieges am meiſten gezeiget habe. Die zwey Herren **Bernoulli**, Herr von **Leibnitz** und **Herrmann**, die an der Spitze der Philoſophen ihrer Nation ſtanden, konnten durch das Anſehen der übrigen Gelehrten von Europa nicht überwogen werden. Dieſe Männer, die alle Waffen der Geometrie in ihrer Macht hatten, waren allein vermögend eine Meynung empor zu halten, die ſich vielleicht nicht hätte zeigen dürfen, wenn ſie ſich in den Händen eines minder berühmten Vertheidigers befunden hätte.

Sowohl die Parthey des Carteſius, als die des Herrn von Leibnitz, haben für ihre Meynung alle die Ueberzeugung empfunden, der man in der menſchlichen Erkenntniß gemeiniglich nur fähig iſt. Man hat von beyden Theilen über nichts als das Vorurtheil der Gegner geſeufzet, und jedwede Parthey hat geglaubt, ihre Meynung würde unmöglich können in Zweifel gezogen werden, wenn die Gegner derſelben ſich nur die Mühe nehmen wollten, ſie in einem rechten Gleichgewichte der Gemüthsneigungen anzuſehen.

Indeſſen zeigt ſich doch ein gewiſſer merkwürdiger Unterſchied, unter der Art, womit ſich die Parthey der lebendigen Kräfte zu erhalten ſucht, und unter derjenigen, womit die Schätzung des Carteſius ſich vertheidigt. Dieſe beruft ſich nur auf einfache Fälle, in denen die Entſcheidung der Wahrheit und des Irrthums leicht und gewiß iſt, jene im Gegentheil macht ihre Beweiſe ſo verwickelt und dunkel als möglich, und rettet ſich ſo zu ſagen durch Hülfe der Macht aus einem Gefechte, darinn ſie vielleicht bey einem rechten Lichte der Deutlichkeit allemal den kürzern ziehen würde.

Die Leibnitzianer haben auch noch faſt alle Erfahrungen auf ihrer Seite; dies iſt vielleicht das einzige, was ſie vor den Carteſianern voraus haben. Die Herren Poleni, s' Graveſande, und van Muſſchenbroeck haben ihnen dieſen Dienſt geleiſtet, davon die Folgen vortreflich ſeyn würden, wenn man ſich derſelben richtiger bedient hätte.

Ich werde in dieſem Vorberichte keine Erzählung von demjenigen machen, was ich in gegenwärtiger Abhandlung in der Sache der lebendigen Kräfte zu leiſten gedenke. Dieſes Buch hat keine andre Hoffnung geleſen zu werden, als diejenige, die es auf ſeine Kürze baut; es wird alſo dem Leſer leicht ſeyn, ſich ſeinen Inbegriff ſelber bekannt zu machen.

Wenn ich meiner eigenen Einbildung etwas zutrauen dürfte: ſo würde ich ſagen, meine Meynungen könnten einige nicht unbequeme Handleiſtungen thun, eine der größten Spaltungen, die itzo unter den Geometern von Europa herrſcht, beyzulegen. Allein dieſe Ueberredung iſt eitel: das Urtheil eines Menſchen gilt nirgends weniger als in ſeiner eigenen Sache. Ich bin für die meinige ſo ſehr nicht eingenommen, daß ich ihr zum beſten einem Vorurtheile der Eigenliebe Gehör geben wollte. Indeſſen mag es hiemit beſchaffen ſeyn, wie es wolle, ſo unterſtehe ich es mir doch mit Zuverſicht vorauszuſagen: dieſer Streit werde entweder in kurzen abgethan werden, oder er werde niemals aufhören.

Erſtes Hauptſtück.

Von der Kraft der Körper überhaupt.

§. 1.

Jedweder Körper hat eine weſentliche Kraft.

Weil ich glaube, daß es etwas zu der Abſicht beytragen kann, welche ich habe, die Lehre von den lebendigen Kräften einmal gewiß und entſcheidend zu machen, wenn ich vorher einige metaphyſiſche Begriffe von der Kraft der Körper überhaupt feſtgeſetzt habe; ſo werde ich hiervon den Anfang machen.

Man ſagt, daß ein Körper, der in Bewegung iſt, eine Kraft habe. Denn Hinderniſſe überwinden, Federn ſpannen, Maſſen verrücken; dieſes nennt alle Welt würken. Wenn man nicht weiter ſieht, als etwa die Sinne lehren, ſo hält man dieſe Kraft für etwas, was dem Körper ganz und gar von drauſſen mitgetheilet werden, und wovon er nichts hat, wenn er in Ruhe iſt. Der ganze Haufe der Weltweiſen vor Leibnitzen, war dieſer Meynung, den einzigen Ariſtoteles ausgenommen. Man glaubt, die dunkele Entelechie dieſes Mannes ſey das Geheimniß für die Würkungen der Körper. Die Schullehrer insgeſammt, die alle dem Ariſtoteles folgten, haben dieſes Räthſel nicht begriffen, und vielleicht iſt es auch nicht dazu gemacht geweſen, daß es jemand begreifen ſollte. Leibnitz, dem die menſchliche Vernunft ſo viel zu verdanken hat, lehrete zuerſt, daß dem Körper eine weſentliche Kraft beywohne, die ihm ſogar noch vor der Ausdehnung zukommt. Eſt aliquid praeter extenſionem imo extenſione prius; dieſes ſind ſeine Worte.

§ 2.

Dieſe Kraft der Körper nannte Leibnitz überhaupt die würkende Kraft.

Der Erfinder nennte dieſe Kraft, mit dem allgemeinen Nahmen der würkenden Kraft. Man hätte ihn in den Lehrgebäuden der Methaphyſik nur auf dem Fuße nachfolgen ſollen; allein man hat dieſe Kraft etwas näher zu beſtimmen geſucht. Der Körper, heißt es, hat eine bewegende Kraft, denn man ſieht ihn ſonſten nichts thun als Bewegungen hervorbringen. Wenn er druckt, ſo ſtrebt er nach der Bewegung, allein alsdenn iſt die Kraft in der Ausübung wenn die Bewegung würklich iſt. Ich behaupte aber, daß wenn man dem Körper eine weſentliche bewegende Kraft (vim motricem) beylegt, damit man eine Antwort auf die Frage von der Urſache der Bewegung fertig habe, ſo übe man in gewiſſer Maaße den Kunſtgriff aus, deſſen ſich die Schullehrer bedienten, indem ſie in der Unterſuchung der Gründe der Wärme, oder der Kälte, zu einer vi calorifica oder frigifaciente ihre Zuflucht nahmen.

§. 3.

Man ſollte billig die weſentliche Kraft vim motricem nennen.

Man redet nicht richtig, wenn man die Bewegung zu einer Art Würkungen macht, und ihr deswegen eine gleichnamige Kraft beylegt. Ein Körper, dem unendlich wenig Widerſtand geſchieht, der mithin faſt gar nicht würket, der hat am meiſten Bewegung. Die Bewegung iſt nur das äuſſerliche Phänomenon des Zuſtandes des Körpers, da er zwar nicht würket, aber doch bemühet iſt zu würken, allein wenn er ſeine Bewegung durch einen Gegenſtand plötzlich verliert, das iſt, in dem Augenblicke, darin er zur Ruhe gebracht wird, darin würkt er. Man ſollte daher die Kraft einer Subſtanz nicht von demjenigen benennen, was gar kei-

ne

ne Würkung iſt, noch viel weniger aber von den Körpern die im Ruheſtande würken, (z. E. von einer Kugel, die den Tiſch, worauf ſie liegt, durch ihre Schwere drücket,) ſagen, daß ſie eine Bemühung haben ſich zu bewegen. Denn weil ſie alsdenn nicht würken würden, wenn ſie ſich bewegten, ſo müßte man ſagen: indem ein Körper würket, ſo hat er eine Bemühung in den Zuſtand zu gerathen, darin er nicht würkt. Man wird alſo die Kraft eines Körpers viel eher eine vim activam überhaupt, als eine vim motricem nennen ſollen.

§. 4.

Wie die Bewegung aus der würkenden Kraft überhaupt kann erkläret werden.

Es iſt aber nichts leichter, als den Urſprung deſſen, was wir Bewegung nennen, aus den allgemeinen Begriffen der würkenden Kraft herzuleiten. Die Subſtanz A, deren Kraft dahin beſtimmt wird auſſer ſich zu würken, (das iſt den innern Zuſtand anderer Subſtanzen zu ändern,) findet entweder in dem erſten Augenblicke ihrer Bemühung ſogleich einen Gegenſtand, der ihre ganze Kraft erduldet, oder er findet einen ſolchen nicht. Wenn das erſtere allen Subſtanzen begegnete, ſo würden wir gar keine Bewegung kennen, wir würden alſo auch die Kraft der Körper von derſelben nicht benennen. Wenn aber die Subſtanz A in dem Augenblicke ihrer Bemühung ihre ganze Kraft nicht anwenden kann, ſo wird ſie nur einen Theil derſelben anwenden. Sie kann aber mit dem übrigen Theile derſelben nicht unthätig bleiben. Sie muß vielmehr mit ihrer ganzen Kraft würken, denn ſie würde ſonſten aufhören eine Kraft zu heiſſen, wenn ſie nicht ganz angewandt würde. Daher weil die Folgen dieſer Ausübung in dem coexiſtirenden Zuſtande der Welt nicht anzutreffen ſind, wird man ſie in der zweyten Abmeſſung derſelben, nehmlich in der ſucceſſiven Reihe der Dinge finden müſſen. Der Körper wird daher ſeine Kraft nicht auf einmal, ſondern nach und nach anwenden. Er kann aber in den nachfolgenden Augenblicken in eben dieſelben Subſtanzen nicht würken, in die er gleich anfänglich würkte, denn dieſe erdulten nur den erſten Theil ſeiner Kraft, das übrige aber ſind ſie nicht fähig anzunehmen; alſo würket A nach und nach immer in andre Subſtanzen. Die Subſtanz C aber in die er im zweyten Augenblicke würket, muß gegen A eine ganz andre Relation des Orts und der Lage haben, als B, in welches er gleich anfangs würkte, denn ſonſt wäre kein Grund, woher A nicht im Anfange auf einmal ſo wohl in die Subſtanz C als in B gewürkt hätte. Eben ſo haben die Subſtanzen, in die er in den nachfolgenden Augenblicken würket, jedwede eine verſchiedene Lage gegen den erſten Ort des Körpers A, das heißt, A verändert ſeinen Ort, indem er ſucceſſive würkt.

§. 5.

Was für Schwierigkeiten daraus, in die Lehre, von der Würkung des Körpers in die Seele fließen; wenn man dieſem keine andre Kraft, als die vim motricem beylegt.

Weil wir nicht deutlich gewahr werden, was ein Körper thut, wenn er im Zuſtande der Ruhe würket, ſo denken wir immer auf die Bewegung zurück, die erfolgen würde, wenn man den Widerſtand wegräumte. Es wäre genug, ſich derſelben dazu zu bedienen, daß man einen äuſſerlichen Charakter von demjenigen hätte, was in dem Körper vorgehet, und was wir nicht ſehen können — Allein gemeiniglich wird die Bewegung als dasjenige angeſehen, was die Kraft thut, wenn ſie recht losbricht, und was die einzige Folge derſelben iſt. Weil es ſo leicht iſt ſich von dieſem kleinen Abwege auf die rechte Begriffe wieder zu finden, ſo ſollte man nicht denken, daß ein ſolcher Irrthum von Folgen wäre. Allein er iſt es in der That, obgleich nicht in der Mechanik und Naturlehre. Denn eben daher wird es in der Metaphyſik ſo ſchwer, ſich vorzuſtellen, wie die Materie im Stande ſey, in der Seele des Menſchen auf eine in der That würkſame Art, (das iſt, durch den phyſiſchen Einfluß) Vorſtellungen herauszubringen. Was thut die Materie anders, ſagt man, als daß ſie Bewegungen verurſache? daher wird alle ihre Kraft darauf hinaus laufen, daß ſie höchſtens die Seele aus ihrem Orte verrücke. Allein wie iſt es möglich, daß die Kraft, die allein Bewegungen hervorbringt, Vorſtellungen und Ideen erzeugen ſolte? Dieſes ſind ja ſo unterſchiedene Geſchlechter von Sachen, daß es nicht begreiflich iſt, wie eine die Quelle der andern ſeyn könne.

§. 6.

Die Schwierigkeit, die hieraus entſpringet, wenn von der Würkung der Seele in den Körper die Rede iſt. Und wie dieſe durch die Benennung einer vis activae überhaupt könne gehoben werden.

Eine gleiche Schwierigkeit äuſſert ſich, wenn die Frage iſt, ob die Seele auch im Stande ſey, die Materie in Bewegung zu ſetzen. Beyde Schwierigkeiten verſchwinden aber, und der phyſiſche Einfluß bekommt kein geringes Licht, wenn man die Kraft der Materie, nicht auf die Rechnung der Bewegung, ſondern der Würkungen in andre Subſtanzen, die man nicht näher beſtimmen darf, ſetzet. Denn die Frage, ob die Seele Bewegungen verurſachen könne, das iſt, ob ſie eine bewegende Kraft habe, verwandelt ſich in dieſe: ob ihre weſentliche Kraft zu einer Würkung nach drauſſen könne beſtimmet werden, das iſt, ob ſie auſſer ſich in andre Weſen zu würken und Veränderungen hervorzubringen fähig ſey? Dieſe Frage kann man auf eine ganz entſcheidende Art dadurch beantworten: daß die Seele nach drauſſen aus dieſem Grunde müſſe würken können, weil ſie in einem Orte iſt. Denn wenn wir den Begriff von dem-

jenigen

jenigen zergliedern, was wir den Ort nennen, ſo findet man, daß er die Würkungen der Subſtanzen in einander andeutet. Es hat alſo einen gewiſſen ſcharfſinnigen Schriftſteller nichts mehr verhindert, den Triumph des phyſiſchen Einfluſſes über die vorher beſtimmte Harmonie vollkommen zu machen, als dieſe kleine Verwirrung der Begriffe, aus der man ſich leichtlich heraus findet, ſo bald man nur ſeine Aufmerkſamkeit darauf richtet.

Wenn man die Kraft der Körper überhaupt nur eine würkende Kraft nennet, ſo begreift man leicht, wie die Materie die Seele zu gewiſſen Vorſtellungen beſtimmen könne.

Eben ſo leicht iſt es auch die Art vom paradoxen Satze zu begreifen, wie es nehmlich möglich ſey: daß die Materie, von der man doch in der Einbildung ſteht, daß ſie nichts als nur Bewegungen verurſachen könne, der Seele gewiſſe Vorſtellungen und Bilder eindrücke. Denn die Materie, welche in Bewegung geſetzt worden, würket in alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden iſt, mithin auch in die Seele; das iſt, ſie verändert den innern Zuſtand derſelben, in ſo weit er ſich auf das äuſſere beziehet. Nun iſt der ganze innerliche Zuſtand der Seele nichts anders, als die Zuſammenfaſſung aller ihrer Vorſtellungen und Begriffe, und in ſo weit dieſer innerliche Zuſtand ſich auf das äuſſerliche beziehet, heißt er der Status repraesentativus universi; dahero ändert die Materie, vermittelſt ihrer Kraft, die ſie in der Bewegung hat, den Zuſtand der Seele, wodurch ſie ſich die Welt vorſtellet. Auf dieſe Weiſe begreifet man, wie ſie der Seele Vorſtellungen eindrücken könne.

§. 7.

Es können Dinge würklich exiſtiren, dennoch aber nirgends in der Welt vorhanden ſeyn.

Es iſt ſchwer in einer Materie, die von ſo weitem Umfange iſt, nicht auszuſchweifen; allein ich muß mich doch nur wieder zu dem wenden, was ich von der Kraft der Körper habe anmerken wollen. Weil alle Verbindung und Relation, auſſer einander exiſtirender Subſtanzen, von den gewechſelten Würkungen, die ihre Kräfte gegen einander ausüben, herrühret, ſo laßt uns ſehen, was für Wahrheiten aus dieſem Begriffe der Kraft können hergeleitet werden. Entweder iſt eine Subſtanz mit andern auſſer ihr in einer Verbindung und Relation, oder ſie iſt es nicht. Weil ein jedwedes ſelbſtſtändiges Weſen die vollſtändige Quelle aller ſeiner Beſtimmungen in ſich enthält, ſo iſt nicht nothwendig zu ſeinem Daſeyn, daß es mit andern Dingen in Verbindung ſtehe. Daher können Subſtanzen exiſtiren, und dennoch gar keine äuſſerliche Relation gegen andre haben, oder in einer würklichen Verbindung mit ihnen ſtehen. Weil nun ohne äuſſerliche Verknüpfungen, Lagen und Relationen kein Ort ſtatt findet, ſo iſt es wohl möglich, daß ein Ding würklich exiſtire, aber doch nirgends in der ganzen Welt vorhanden ſey. Dieſer paradoxe Satz, ob er gleich eine Folge und zwar eine ſehr leichte Folge der bekannteſten Wahrheiten iſt, iſt, ſo viel ich weiß, noch von niemanden angemerkt worden. Allein es fließen noch andre Sätze aus derſelben Quelle, die nicht minder wunderbar ſind, und den Verſtand ſo zu ſagen wider ſeinen Willen einnehmen.

§. 8.

Es iſt im recht metaphyſiſchen Verſtande wahr, daß mehr wie eine Welt exiſtiren könne.

Weil man nicht ſagen kann, daß etwas ein Theil von einem Ganzen ſey, wenn es mit den übrigen Theilen in gar keiner Verbindung ſtehet; (denn ſonſten würde kein Unterſchied unter einer würklichen Vereinigung, und unter einer eingebildeten zu finden ſeyn,) die Welt aber ein würklich zuſammengeſetztes Weſen iſt, ſo wird eine Subſtanz, die mit keinem Dinge in der ganzen Welt verbunden iſt, auch zu der Welt gar nicht

nicht gehören, es ſey denn etwa in Gedanken, das heißt es wird kein Theil von derſelben ſeyn. Wenn dergleichen Weſen viel ſind, die mit keinem Dinge der Welt in Verknüpfung ſtehen, allein gegen einander eine Relation haben, ſo entſpringt daraus ein ganz beſonder Ganzes, ſie machen eine ganz beſondre Welt aus. Es iſt daher nicht richtig geredet, wenn man in den Hörſälen der Weltweisheit immer lehret, es könne im metaphyſiſchen Verſtande, nicht mehr wie eine einzige Welt exiſtiren. Es iſt würklich möglich, daß Gott viel Millionen Welten, auch in recht metaphyſiſcher Bedeutung genommen, erſchaffen habe; daher bleibt es unentſchieden, ob ſie auch würklich exiſtiren, oder nicht. Der Irrthum, den man hierinn begangen, iſt ohnfehlbar daher entſtanden, weil man auf die Erklärung von der Welt nicht genau Acht gehabt hat. Denn die Definition rechnet nur dasjenige zur Welt, was mit den übrigen Dingen in einer würklichen Verbindung ſtehet, *) das Theorem aber vergißt dieſe Einſchränkung, und redet von allen exiſtirenden Dingen überhaupt.

§. 9.

Wenn die Subſtanzen keine Kraft hätten auſſer ſich zu würken, ſo würde keine Ausdehnung, auch kein Raum ſeyn.

Es iſt leicht zu erweiſen, daß kein Raum und keine Ausdehnung ſeyn würden, wenn die Subſtanzen keine Kraft hätten auſſer ſich zu würken. Denn ohne dieſe Kraft iſt keine Verbindung, ohne dieſe keine Ordnung und ohne dieſe endlich kein Raum. Allein es iſt etwas Schwerer einzuſehen, wie aus dem Geſetze, nach welchem dieſe Kraft der Subſtanzen auſſer ſich würket, die Vielheit der Abmeſſungen des Raumes her folge.

---

*) Mundus eſt rerum omnium contingentium ſimultanearum et ſucceſſivarum inter ſe connexarum ſeries.

Der Grund von der dreyfachen Dimenſion des Raumes iſt noch unbekannt.

Weil ich in dem Beweiſe, den Herr von Leibniz irgendwo in der Theodicee von der Anzahl der Linien hernimmt, die von einem Punkte winkelrecht gegen einander können gezogen werden, einen Zirkelſchluß wahrnehme, ſo habe ich darauf gedacht, die dreyfache Dimenſion der Ausdehnung, aus demjenigen zu erweiſen, was man bey den Potenzen der Zahlen wahrnimmt. Die drey erſten Potenzen derſelben ſind ganz einfach, und laſſen ſich auf keine andre reduciren; allein die vierte, als das Quadratoquadrat, iſt nichts als eine Wiederholung der zweyten Potenz. So gut mir dieſe Eigenſchaft der Zahlen ſchien, die dreyfache Raumesabmeſſung daraus zu erklären, ſo hielte ſie in der Anwendung doch nicht Stich. Denn die vierte Potenz iſt in allem demjenigen, was wir uns durch die Einbildungskraft vom Raume vorſtellen können, ein Unding. Man kann in der Geometrie kein Quadrat mit ſich ſelber, noch den Würfel mit ſeiner Wurzel multipliciren; daher beruhet die Nothwendigkeit der dreyfachen Abmeſſung, nicht ſowohl darauf, daß wenn man mehrere ſetzte, man nichts anders thäte, als daß die vorigen wiederholt würden, (ſo wie es mit den Potenzen der Zahlen beſchaffen iſt,) ſondern vielmehr auf einer gewiſſen andern Nothwendigkeit, die ich noch nicht zu erklären im Stande bin.

§. 10.

Es iſt wahrſcheinlich, daß die dreyfache Abmeſſung des Raumes von dem Geſetze herrühre nach welchem die Kräfte der Subſtanzen in einander würken.

Weil alles, was unter den Eigenſchaften eines Dinges vorkömmt, von demjenigen muß hergeleitet werden können, was den vollſtändigen Grund von dem Dinge ſelber in ſich enthält, ſo werden ſich auch die Eigenſchaften der Ausdehnung, mithin auch die dreyfache Abmeſſung derſelben, auf die Eigenſchaften der Kraft gründen, welche die Subſtanzen, in Abſicht auf die Dinge, mit denen ſie verbunden ſind, beſitzen. Die Kraft, womit eine Subſtanz in der Vereinigung mit andern würkt, kann nicht ohne ein gewiſſes Geſetz gedacht werden, welches ſich in der Art ſeiner Würkung hervorthut. Weil die Art des Geſetzes, nach welchem die Subſtanzen in einander würken, auch die Art der Vereinigung und Zuſammenſetzung vieler derſelben beſtimmen muß, ſo wird das Geſetz, nach welchem eine ganze Sammlung von Subſtanzen (das iſt ein Raum) abgemeſſen wird, oder die Dimenſion der Ausdehnung, von den Geſetzen herrühren, nach welchen die Subſtanzen vermöge ihrer weſentlichen Kräfte ſich zu verhalten haben.

Die dreyfache Abmeſſung ſcheinet daher zu rühren, weil die Subſtanzen in der exiſtirenden Welt ſo in einander würken, daß die Stärke der Würkung, ſich wie das Quadrat der Weiten umgekehrt verhält.

Dieſem zu folge, halte ich dafür, daß die Subſtanzen in der exiſtirenden Welt, wovon wir ein Theil ſind, weſentliche Kräfte von der Art haben, daß ſie in Vereinigung mit einander nach der doppelten umgekehrten Verhältniß der Weiten ihre Würkungen von ſich ausbreiten; zweytens, daß das Ganze, was daher entſpringt, vermöge dieſes Geſetzes die Eigenſchaft der dreyfachen Dimenſion habe; drittens, daß dieſes Geſetz willkührlich ſey, und daß Gott dafür ein anders, zum Exempel der umgekehrten dreyfachen Verhältniß hätte wählen können; daß endlich viertens aus einem andern Geſetze, auch eine Ausdehnung von andern Eigenſchaften und Abmeſſungen gefloſſen wäre. Eine Wiſſenſchaft von allen dieſen möglichen Raumesarten, wäre ohnfehlbar die höchſte Geometrie die ein endlicher Verſtand unternehmen könnte. Die Unmöglichkeit, die wir bey uns bemerken, einen Raum von mehr als drey Abmeſſungen uns vorzuſtellen, ſcheinet mir daher zu rühren, weil unſre Seele ebenfalls nach dem Geſetze der umgekehrten doppelten Verhältniß der Weiten die Eindrücke von drauſſen empfängt, und weil ihre Natur ſelber dazu gemacht iſt, nicht allein ſo zu leiden, ſondern auch auf dieſe Weiſe auſſer ſich zu würken.

§. 11.

Die Bedingung unter der es wahrſcheinlich iſt, daß es viel Welten gebe.

Wenn es möglich iſt, daß es Ausdehnungen von andern Abmeſſungen gebe, ſo iſt es auch ſehr wahrſcheinlich, daß ſie Gott würklich irgendwo angebracht hat. Denn ſeine Werke haben alle die Größe und Mannigfaltigkeit, die ſie nur faſſen können. Räume von dieſer Art könnten nun unmöglich mit ſolchen in Verbindung ſtehen, die von ganz anderem Weſen ſind; daher würden dergleichen Räume zu unſrer Welt gar nicht gehören, ſondern eigene Welten ausmachen müſſen. In dem vorigen habe ich gezeiget, daß mehr Welten im metaphyſiſchen Sinne genommen, zuſammen exiſtiren könnten, allein hier iſt zugleich die Bedingung, die, wie mir deucht, die einzige iſt, weswegen es auch wahrſcheinlich wäre, daß viele Welten wirklich exiſtiren. Denn wenn nur die einzige Raumesart, die nur eine dreyfache Abmeſſung leidet, möglich iſt, ſo würden die andern Welten, die ich auſſerhalb derjenigen ſetze, worinnen wir exiſtiren, mit der unſrigen dem Raume nach können verbunden werden; weil ſie Räume von einerley Art ſind. Daher würde ſichs fragen, warum Gott die eine Welt von der andern geſondert habe, da er doch durch ihre Verknüpfung ſeinem Werke eine größere Vollkommenheit mitgetheilt haben würde; denn je mehr Verbindung, deſto mehr Harmonie und Uebereinſtimmung iſt in der Welt, da hingegen Lücken und Zertrennungen die Geſetze der Ordnung und der Vollkommenheit verle-

verletzen. Es iſt alſo nicht wahrſcheinlich, daß viele Welten exiſtiren, (ob es gleich an ſich möglich iſt,) es ſey denn, daß vielerley Raumesarten, von denen ich itzo geredet habe, möglich ſind.

Dieſe Gedanken können der Entwurf zu einer Betrachtung ſeyn, die ich mir vorbehalte. Ich kann aber nicht läugnen, daß ich ſie ſo mittheile, wie ſie mir beyfallen, ohne ihnen durch eine längere Unterſuchung ihre Gewißheit zu verſchaffen. Ich bin daher bereit ſie wieder zu verwerfen, ſo bald ein reiferes Urtheil mir die Schwäche derſelben aufdecken wird.

§. 12.

Einige Metaphyſiklehrer behaupten, daß der Körper vermöge ſeiner Kraft, ſich nach allen Gegenden zur Bewegung beſtrebe.

Die neueſte Weltweisheit ſetzet gewiſſe Begriffe von der weſentlichen Kraft der Körper feſt, die nicht allerdings können gebilliget werden. Man nennt dieſelbe eine immerwährende Beſtrebung zur Bewegung. Auſſer dem Fehler, den dieſer Begrif, wie ich im Anfange gezeiget habe, mit ſich führet, iſt noch ein andrer, von dem ich anjetzt reden will. Wenn die Kraft eine immerwährende Bemühung zum Würken iſt, ſo wäre es ein offenbarer Widerſpruch, wenn man ſagen wollte, daß dieſe Anſtrengung der Kraft in Abſicht auf die äuſſern Dinge ganz und gar unbeſtimmt ſey. Denn vermöge ihrer Definition, iſt ſie ja dahin bemühet auſſer ſich in andre Dinge zu würken; ja nach denen angenommenen Lehrſätzen der neueſten Metaphyſiklehrer würket ſie würklich in dieſelbe. Es ſcheinen daher diejenigen am richtigſten zu reden, die da ſagen, daß ſie vielmehr nach allen Gegenden gerichtet ſey, als daß ſie in Abſicht auf die Richtung ganz und gar unbeſtimmt ſey. Der berühmte Herr Hamberger behauptet daher, daß die Subſtantielle Kraft der Monaden ſich nach allen Gegenden zur Bewegung gleich beſtrebe,

ſtrebe, und ſich daher, ſo wie eine Waage, durch die Gleichheit der Gegendrücke in Ruhe erhalte.

§. 13.

Erſter Einwurf gegen dieſe Meynung.

Nach dieſem Syſtem entſtehet die Bewegung, wenn das Gleichgewicht zweyer entgegengeſetzter Tendenzen gehoben iſt, und der Körper bewegt ſich nach der Richtung der gröſſern Tendenz mit dem Uebermaße der Kraft, das dieſe über die entgegengeſetzte kleinere erhalten hat. Dieſe Erklärung befriedigt die Einbildungskraft noch zwar in dem Falle, da der bewegende Körper mit dem bewegten immer zugleich fortrücket. Denn dieſer Fall iſt demjenigen ähnlich, da jemand mit der Hand eine von zweyen gleich wiegenden Waagſchaalen unterſtützet, und hierdurch die Bewegung der andern verurſacht. Allein ein Körper, dem ſeine Bewegung durch einen Stoß mitgetheilet worden, ſetzet dieſelbe ins Unendliche fort, ungeachtet die antreibende Gewalt aufhöret in ihm zu würken. Nach dem angeführten Lehrgebäude aber, würde er ſeine Bewegung nicht fortſetzen können, ſondern ſobald der antreibende Körper ablieſſe in ihn zu würken, würde er auch plötzlich in Ruhe gerathen. Denn weil die nach allen Gegenden gerichtete Tendenzen der Kraft des Körpers, von ſeiner Subſtanz unzertrennlich ſind, ſo wird das Gleichgewicht dieſer Neigungen ſich den Augenblick wieder herſtellen, ſo bald die äuſſerliche Gewalt, die ſich der einen Tendenz entgegengeſetzt hatte, zu würken aufhöret.

§. 14.

Zweyter Einwurf gegen dieſelbe Meynung.

Es iſt dieſes aber nicht die einzige Schwierigkeit. Weil ein Ding durchgängig beſtimmt ſeyn muß, ſo wird die Beſtrebung zur Bewegung, welche die Subſtanzen nach allen Gegenden ausüben, einen gewiſſen Grad der Intenſität haben müſſen. Denn unendlich kann ſie nicht ſeyn;

allein

allein eine endliche Bemühung zum Würken ohne eine gewiſſe Größe der Anſtrengung iſt unmöglich: daher weil der Grad der Intenſität endlich, und beſtimmt iſt, ſo ſetze man: daß ein Körper A von gleich großer Maſſe, gegen ihn mit einer Gewalt anlaufe, die dreymal ſtärker iſt, als alle die Bemühung zur Bewegung, die dieſer in der weſentlichen Kraft ſeiner Subſtanz hat, ſo wird er dem anlaufenden nur den dritten Theil ſeiner Geſchwindigkeit durch ſeine vim inertiae benehmen können: Er wird aber auch ſelber keine größere Geſchwindigkeit erlangen, als die dem Drittheil von der Geſchwindigkeit des bewegenden Körpers gleich iſt. Nach verrichtetem Stoße alſo wird A als der anlaufende Körper ſich mit zwey Graden Geſchwindigkeit, B aber nur mit einem Grade, in ebenderſelben Richtung fortbewegen ſollen. Weil nun B dem Körper A im Wege ſteht, und ſo viele Geſchwindigkeit nicht annimmt als er nöthig hat, damit er der Bewegung des Körpers A nicht hinderlich ſey; weil er dieſem ungeachtet dieſes ſeine Bewegung doch nicht vermögend iſt aufzuhalten, ſo wird ſich A würklich nach der Richtung A C Fig. I. mit der Geſchwindigkeit 2, B aber, welches dem Körper A im Wege iſt, nach eben dieſer Richtung mit der Geſchwindigkeit wie 1 bewegen, beyderſeits Bewegungen aber werden dennoch ungehindert vor ſich gehen. Dieſes iſt aber unmöglich, es ſey denn, daß man ſetzen wollte, B würde von A durchdrungen, welches aber eine metaphyſiſche Ungereimtheit iſt. *)

§. 15.

Doppelte Eintheilung der Bewegung.

Es iſt Zeit, daß ich dieſe metaphyſiſche Vorbereitung endige. Ich kann aber nicht umhin noch eine Anmerkung bey-

---

*) Man begreifet dieſes noch deutlicher, wenn man erwäget, daß der Körper A nach verrichtetem Stoße werde in C ſeyn, wenn B den Punkt D, der die Linie A C auf die Hälfte theilet, noch nicht

beyzufügen, die ich zum Verſtande des folgenden für unentbehrlich halte. Die Begriffe von dem todten Drucke und von dem Maaße deſſelben, die in der Mechanik vorkommen, ſetze ich bey meinen Leſern voraus, und überhaupt werde ich in dieſen Blättern keine vollſtändige Abhandlung von allen dem, was zu der Lehre der lebendigen und todten Kräfte gehöret, vortragen; ſondern nur einige geringe Gedanken entwerfen, die mir neu zu ſeyn ſcheinen, und meiner Hauptabſicht beförderlich ſeyn, das Leibnitziſche Kräftenmaaß zu verbeſſern. Daher theile ich alle Bewegungen in zwey Hauptarten ein. Die eine hat die Eigenſchaft, daß ſie ſich in dem Körper, dem ſie mitgetheilt werden, ſelber erhält, und ins unendliche fortdauert, wenn kein Hinderniß ſich entgegen ſetzt. Die andre iſt eine immerwährende Würkung einer ſtets antreibenden Kraft, bey der nicht einmal ein Widerſtand nöthig iſt, ſie zu vernichten, ſondern die nur auf die äuſſerliche Kraft beruhet, und eben ſo bald verſchwindet, als dieſe aufhöret ſie zu erhalten. Ein Exempel von der erſten Art, ſind die geſchoſſene Kugeln und alle geworfene Körper; von der zweyten Art, iſt die Bewegung einer Kugel, die von der Hand ſachte fortgeſchoben wird, oder ſonſt alle Körper, die getragen oder mit mäßiger Geſchwindigkeit gezogen werden.

§. 16.

Die Bewegung von der erſten Art iſt vom todten Drucke nicht unterſchieden.

Man begreift leicht, ohne ſich in eine tiefe Betrachtung der Metaphyſik einzulaſſen, daß die Kraft, die ſich in der Bewegung von der erſten Art äuſſert, in Vergleichung der Kraft von dem zweyten Geſchlechte, etwas unendliches

hat.

---

nicht überſchritten hat; mithin werde jener dieſen haben durchdringen müſſen, denn ſonſt hätte er vor ihm keinen Vorſprung erlangen können.

hat. Denn dieſe vernichtet ſich zum Theile ſelber, und höret von ſelber plötzlich auf, ſo bald man ihr die antreibende Kraft entziehet; man kann Sie dahero anſehen als wenn ſie jeden Augenblick verſchwände, aber auch eben ſo oft wieder erzeuget werde. Da hingegen jene eine innerliche Quelle, eine an ſich unvergängliche Kraft iſt, die in einer fortdaurenden Zeit ihre Würkung verrichtet. Sie verhält ſich alſo zu jener wie ein Augenblick zur Zeit oder wie der Punkt zur Linie. Es iſt daher eine Bewegung von dieſer Art von dem todten Drucke nicht unterſchieden, wie Herr Baron Wolf in ſeiner Cosmologie ſchon angemerket hat.

§. 17.

Die Bewegung von der zweyten Art ſetzet eine Kraft voraus, die ſich wie das Quadrat der Geſchwindigkeit verhält.

Weil ich von der Bewegung eigentlich reden will, die ſich in einem leeren Raume in Ewigkeit von ſelber erhält; ſo will mit wenigem die Natur derſelben, nach den Begriffen der Metaphyſik, anſehen. Wenn ein Körper, in freyer Bewegung, in einem unendlich ſubtilen Raume läuft, ſo kann ſeine Kraft nach der Summe aller der Würkungen, die er in Ewigkeit thut, abgemeſſen werden. Denn wenn dieſes Aggregat ſeiner ganzen Kraft nicht gleich wäre, ſo würde man, um eine Summe zu finden, die der ganzen Itenſität der Kraft gleich ſey, eine längere Zeit nehmen müſſen, als die unendliche Zeit iſt, welches ungereimt iſt. Man vergleiche nun zweene Körper A, und B, von denen A eine Geſchwindigkeit wie 2, B aber eine ſolche wie 1 hat, ſo drucket A, von dem Anfange ſeiner Bewegung an, in Ewigkeit, die unendlich kleine Maſſen des Raums, den er durchläuft, mit doppelt mehr Geſchwindigkeit wie B, allein er legt auch in dieſer unendlichen Zeit einen zweymal größern Raum zurück als B, alſo iſt die ganze Größe der Würkung, welche A verrichtet, dem Product aus der Kraft, womit er

denen

denen kleinen Theilen des Raumes begegnet, in die Menge dieſer Theile, proportionirt, und eben ſo iſt es mit der Kraft von B beſchaffen. Nun ſind beyder ihre Würkungen, in die kleine Moleculas des Raumes, ihren Geſchwindigkeiten proportionirt, und die Menge dieſer Theile ſind ebenfalls wie die Geſchwindigkeiten, folglich iſt die Größe der ganzen Würkung eines Körpers zu der ganzen Würkung des andern, wie das Quadrat ihrer Geſchwindigkeiten, und alſo ſind ihre Kräfte auch in dieſer Verhältniß. *)

§. 18.

Zweyter Grund hiervon.

Zum beſſern Begriffe dieſer Eigenſchaft der lebendigen Kräfte, kann man auf dasjenige zurück denken, was im 16ten §. geſagt worden. Die todten Drucke können nichts mehr als die einfache Geſchwindigkeit zum Maaße haben, denn weil ihre Kraft auf den Körpern, die ſie ausüben, ſelber nicht beruhet, ſondern durch eine äuſſere Gewalt verrichtet wird, ſo hat der Widerſtand, der dieſelbe überwältiget, nicht in Abſicht auf die Stärke, mit der ſich dieſe Kraft in dem Körper zu erhalten ſucht, eine gewiſſe beſondre Bemühung nöthig, (denn die Kraft iſt in der würkenden Subſtanz auf keinerley Weiſe eingewurzelt und bemühet, ſich in derſelben zu erhalten,) ſondern ſie hat nur die einzige Geſchwindigkeit zu vernichten nöthig, die der Körper gebraucht, den Ort zu verändern. Allein mit der lebendigen Kraft iſt es ganz anders. Weil der Zuſtand, in welchem die Subſtanz ſich befindet, indem ſie in freyer Bewegung mit einer gewiſ-

ſen

---

*) Weil ich in dieſer Schrift eigentlich der Meynung des Herrn von Leibnitz gewiſſe Einwürfe entgegen ſetzen will, ſo ſcheint es, daß ich mir ſelber widerſpreche, da ich in dieſem §. einen Beweis zur Beſtätigung ſeiner Meynung darbiete. Allein in dem letzten Capitel werde ich zeigen, daß des Herrn von Leibnitz Meynung, wenn ſie nur auf gewiſſe Weiſe eingeſchränkt wird, würklich ſtatt habe.

ſen Geſchwindigkeit fortläuft, ſich auf den innerlichen Beſtimmungen vollkommen gründet; ſo iſt dieſelbe Subſtanz zugleich dahin bemühet, ſich in dieſem Zuſtande zu erhalten. Der äuſſerliche Widerſtand alſo muß zugleich neben der Kraft, die er brauchet, der Geſchwindigkeit dieſes Körpers die Wage halten, noch eine beſondre Gewalt haben die Beſtrebung zu brechen, mit der die innerliche Kraft des Körpers angeſtrengt iſt, in ſich dieſen Zuſtand der Bewegung zu erhalten, und die ganze Stärke des Widerſtandes, der die Körper, die in freyer Bewegung ſich befinden, in Ruhe verſetzen ſoll, muß alſo in zuſammengeſetzter Verhältniß ſeyn, aus der Proportion der Geſchwindigkeit, und der Kraft, womit der Körper bemühet iſt dieſen Zuſtand der Bemühung in ſich zu erhalten; d. i. weil beyde Verhältniſſe einander gleich ſeyn, ſo iſt die Kraft, die der Widerſtand bedarf, wie das Quadrat der Geſchwindigkeit der anlaufenden Körper.

§. 19.

Ich darf mir nicht verſprechen, etwas entſcheidendes und unwiderſprechliches, in einer Betrachtung zu erlangen, die bloß metaphyſiſch iſt, daher wende ich mich zu dem folgenden Kapitel, welches durch die Anwendung der Mathematik, vielleicht mehr Anſprüche auf die Ueberzeugung wird machen können. Unſre Metaphyſik iſt wie viele andre Wiſſenſchaften in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß; Gott weiß, wenn man ſie ſelbige wird überſchreiten ſehen. Es iſt nicht ſchwer ihre Schwäche in manchem zu ſehen, was ſie unternimmt. Man findet ſehr oft das Vorurtheil als die größte Stärke ihrer Beweiſe. Nichts iſt mehr hieran Schuld, als die herrſchende Neigung derer, die die menſchliche Erkenntniß zu erweitern ſuchen. Sie wollten gerne eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünſchen, daß es auch eine gründliche ſeyn möchte. Es iſt einem Philoſophen faſt die einzige Vergeltung für ſeine Bemühung, wenn er nach einer mühſamen Unterſu-

chung

chung ſich endlich in dem Beſitze einer recht gründlichen Wiſſenſchaft beruhigen kann. Daher iſt es ſehr viel, von ihm zu verlangen, daß er nur ſelten ſeinem eignen Beyfall traue, daß er in ſeinen eigenen Entdeckungen die Unvollkommenheiten nicht verſchweige, die er zu verbeſſern nicht im Stande iſt, und daß er niemals ſo eitel ſey, dem Vergnügen, das die Einbildung von einer gründlichen Wiſſenſchaft macht, dem wahren Nutzen der Erkenntniß hie hintan zu ſetzen. Der Verſtand iſt zum Beyfalle ſehr geneigt, und es iſt freylich ſehr ſchwer, ihn lange zurück zu halten; allein man ſollte ſich doch endlich dieſen Zwang anthun, um einer gegründeten Erkenntniß alles aufzuopfern, was eine weitläuftige reizendes an ſich hat.

Zweytes Hauptſtück.

Unterſuchung der Lehrſätze der Leibnitziſchen Parthey von den lebendigen Kräften.

§. 20.

Ich finde in der Abhandlung, die Herr Bülfinger der Petersburgiſchen Academie überreicht hat, eine Betrachtung, der ich mich jederzeit als einer Regel in der Unterſuchung der Wahrheiten bedienet habe. Wenn Männer von gutem Verſtande, bey denen entweder auf keiner oder auf beyden Theilen die Vermuthung fremder Abſichten zu finden iſt, ganz wider einander laufende Meynungen behaupten, ſo iſt es der Logik der Wahrſcheinlichkeiten gemäß, ſeine Aufmerkſamkeit am meiſten auf einen gewiſſen Mittelſatz zu richten, der beyden Partheyen in gewiſſer Maaße Recht läßt.

§. 21.

§. 21.

Ich weiß nicht, ob ich ſonſt in dieſer Art zu denken bin glücklich geweſen, allein in der Streitſache von den lebendigen Kräften hoffe ich es zu ſeyn. Niemals hat ſich die Welt in gewiſſe Meynungen gleicher getheilet als in denen, die das Kräftenmaaß der bewegten Körper betreffen. Die Partheyen ſind allem Anſehen nach gleich ſtark, und gleich billig. Es können ſich freylich fremde Abſichten mit einmiſchen, allein von welcher Parthey ſollte man ſagen können, daß ſie hievon ganz frey wäre? Ich wähle alſo den ſicherſten Weg, indem ich eine Meynung ergreife, wobey beyde große Partheyen ihre Rechnung finden.

§. 22.

Leibnitzens und Carteſens Schätzung der Kräfte.

Die Welt hatte vor Leibnitzen dem einzigen Satze des Cartes gehuldigt, der überhaupt den Körpern, auch denen, die ſich in würklicher Bewegung befinden, zum Maaße ihrer Kraft nur die bloße Geſchwindigkeiten ertheilte. Niemand ließe es ſich beyfallen, daß es möglich wäre in daſſelbe einen Zweifel zu ſetzen; allein Leibnitz brachte die menſchliche Vernunft durch die Verkündigung eines neuen Geſetzes plötzlich in Empörung, welches nach der Zeit eines von denen geworden iſt, die denen Gelehrten den größten Wettſtreit des Verſtandes dargebothen haben. Cartes hatte die Kräfte der bewegten Körper nach den Geſchwindigkeiten ſchlechthin geſchätzet, allein der Herr von Leibnitz ſetzte zu ihrem Maaße das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit. Dieſe ſeine Regel trug er nicht, wie man denken ſollte, nur unter gewiſſen Bedingungen vor, die der vorigen annoch einigen Platz verſtatten; nein, ſondern er läugnete Carteſens Geſetze abſolut und ohne Einſchränkung, und ſetzte das ſeinige ſo fort an deſſen Stelle.

§. 23.

Erſter Fehler des Leibnitziſchen Kräftenmaaßes.

Es ſind eigentlich zwey Stücke, die ich an des Herrn von Leibnitz Regel auszuſetzen finde. Dasjenige, wovon ich jetzo handeln werde, ziehet in der Sache der lebendigen Kräfte keine Folgen von Wichtigkeit nach ſich; man kann es aber dennoch nicht unterlaſſen anzumerken, damit bey einem ſo großen Satze nichts verſäumet werde, was ihn von allen kleinen Vorwürfen, die man ihm etwan machen möchte, befreyen kann:

Das Leibnitziſche Kräftenmaaß iſt jederzeit in dieſer Formul vorgetragen worden: **Wenn ein Körper in würklicher Bewegung begriffen iſt, ſo iſt ſeine Kraft, wie das Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit.** Alſo iſt, nach dieſem Satze, das Kennzeichen von dieſem Maaße der Kraft nichts wie die **würkliche** Bewegung. Es kann aber ein Körper ſich **würklich** bewegen, obgleich ſeine Kraft nicht größer iſt, als diejenige, die er etwa mit dieſer Anfangsgeſchwindigkeit bloß durch den Druck ausüben würde. Ich habe dieſes in dem vorigen Capitel ſchon erwieſen, und wiederhole es nochmals.

Eine Kugel, die ich auf einer glatten Fläche ganz ſachte fortſchiebe, hört ſo gleich auf ſich ferner zu bewegen, wenn ich die Hand abziehe. Es verſchwindet alſo in einer ſolchen Bewegung die Kraft des Körpers alle Augenblicke; ſie wird aber eben ſo oft durch einen neuen Druck wieder hergeſtellet. In demſelben Augenblicke alſo, da der Körper den Gegenſtand antrift, iſt ihm ſeine Kraft nicht von der vorigen Bewegung noch eigen, nein, dieſe iſt ſchon alle vernichtet, nur diejenige Kraft beſitzt er, welche ihm die antreibende Gewalt in eben dieſem Augenblick mittheilet, da er den Gegenſtand berühret. Man kann ihn alſo anſehen, als wenn er ſich gar nicht bewegt hätte, und als wenn er den Widerſtand bloß im Ruheſtande druckte. Ein ſolcher Körper iſt

mithin

mithin von demjenigen nicht unterſchieden, der einen **todten Druck** ausübet, und daher iſt ſeine Kraft nicht wie das Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit, ſondern wie die Geſchwindigkeit ſchlechthin. Dieſes iſt alſo die erſte Einſchränkung, die ich dem **Leibnitziſchen** Geſetze mache. Er hätte nicht eine würkliche Bewegung allein, als das Kennzeichen der lebendigen Kraft angeben ſollen, es war auch nöthig eine **freye** Bewegung hinzuzuſetzen. Denn wenn die Bewegung nicht frey iſt, ſo hat der Körper niemals eine lebendige Kraft. Nach dieſer Beſtimmung wird das Leibnitziſche Geſetz, **wo es ſonſten nur richtig iſt,** in dieſer Formul erſcheinen müſſen: **Ein Körper, der ſich in würklicher und freyer Bewegung befindet, hat eine Kraft, die dem Quadrat ꝛc. ꝛc.**

§. 24.

Was eine würkliche Bewegung ſey?

Nunmehro mache ich die zweyte Anmerkung, die uns die Quelle des berüchtigten Streits entdecken wird, und die vielleicht auch das einzige Mittel darbiethet, denſelben wieder beyzulegen.

Die Vertheidiger von der neuen Schätzung der lebendigen Kräfte ſind hierinn noch mit den Carteſianern einig, daß die Körper, wenn ihre Bewegung nur im Anfange iſt, eine Kraft beſitzen, die ſich wie ihre bloße Geſchwindigkeit verhalte. Allein ſo bald man die Bewegung **würklich** nennen kann, ſo hat der Körper, ihrer Meynung nach, das Quadrat der Geſchwindigkeit zum Maaße.

Laſſet uns nun unterſuchen, was eigentlich eine **würkliche** Bewegung ſey. Denn dieſes Wort war die Urſache des Abfalls von **Carteſen**, allein vielleicht kann ſie auch eine Urſache der Wiedervereinigung werden.

Man nennt eine Bewegung alsdenn **würklich**, wenn ſie ſich nicht bloß in dem Punkte des Anfangs befindet, ſondern wenn, indem ſie währet, eine Zeit verfloſſen iſt. Dieſe verfloſſene Zeit, die zwiſchen dem Anfange der Bewegung, und dem Augenblicke, darinn der Körper würket, darzwiſchen iſt, die macht es eigentlich, daß man die Bewegung **würklich** nennen kann.

Man merke aber wohl, daß dieſe Zeit *) nicht etwas von geſetzter und gemeſſener Größe ſey, ſondern daß ſie gänzlich undeterminirt iſt, und nach Belieben kann beſtimmt werden. Das heißt: man kann ſie annehmen ſo klein man will, wenn man ſie dazu brauchen ſoll, eine **würkliche** Bewegung damit anzuzeigen. Denn es iſt nicht die und die Größe der Zeit, welche die Bewegung eigentlich **würklich** macht, nein, die Zeit überhaupt iſt es, ſie ſey ſo klein oder ſo groß, wie ſie wolle.

§. 25.

Zweyter Hauptfehler des Leibnitziſchen Kräftenmaaßes.

Demnach iſt die in der Bewegung aufgewandte Zeit, der wahre und einzige Character der lebendigen Kraft; und ſie allein iſt es, wodurch dieſe ein beſonderes Maaß vor der todten erhält.

Laßt uns nun die Zeit, die von dem Anfange der Bewegung an verfließet, bis der Körper einen Gegenſtand antrifft, in den er würket, durch die Linie A B vorſtellig machen, wovon der Anfang in A iſt. **) In B hat der Körper alſo eine lebendige Kraft, aber im Anfangspunkte A hat er ſie nicht, denn daſelbſt würde er einen Wiederhalt, der ihm entgegenſtünde, bloß mit einer Bemühung zur Bewegung drucken. Laßt uns aber ferner folgender Geſtalt ſchließen. Vors

iſte

---

*) In der Formul des Leibnitziſchen Kräftenmaaßes.

**) Fig. II.

1ſte iſt die Zeit A B eine ſolche Beſtimmung des Körpers, der ſich in B befindet, wodurch in ihn eine lebendige Kraft geſetzt wird, und der Anfangspunkt A (wenn ich nehmlich den Körper in demſelben ſetze,) iſt eine Beſtimmung, die ein Grund der todten Kraft iſt. Vors

2te. Wenn ich in Gedanken dieſe Beſtimmung, die durch die Linie A B ausgedruckt wird, kleiner mache; ſo ſetze ich den Körper dem Anfangspunkte näher, und es läßt ſich leicht verſtehen, daß wenn ich dieſes fortſetzte, der Körper endlich ſich gar in A ſelber befinden würde; folglich wird die Beſtimmung A B durch ihre Abkürzung, der Beſtimmung in A immer näher geſetzt werden; denn wenn ſie ſich dieſer gar nicht näherte, ſo könnte der Körper durch die Abkürzung der Zeit, wenn ich ſie gleich unendlich fortſetzte, doch niemals den Punkt A gewinnen, welches ungereimt iſt. Es kömmt alſo die Beſtimmung des Körpers in C, denen Bedingungen der todten Kraft näher, als in B, in D noch näher als in C, und ſo ferner, bis er in A ſelber alle Bedingungen der todten Kraft hat, und die Bedingungen zur lebendigen gänzlich verſchwunden ſind. Wenn aber

3tens gewiſſe Beſtimmungen, die die Urſache einer Eigenſchaft eines Körpers ſeyn, ſich nach und nach in andere Beſtimmungen verwandeln, die ein Grund einer entgegengeſetzten Eigenſchaft ſind, ſo muß die Eigenſchaft, die eine Folge der erſteren Bedingungen war, ſich zugleich mit ändern, und ſich nach und nach in diejenige Eigenſchaft verwandeln, die eine Folge der letztern iſt. *) Da nun, wenn ich die Zeit A B, (die eine Bedingung einer lebendigen Kraft in B iſt,) in Gedanken abkürze, dieſe Bedingung der lebendigen Kraft, der Bedingung der todten Kraft nothwendig näher geſetzt wird, als ſie in B war, ſo muß auch der Körper in C würklich eine Kraft haben, die der todten näher kommt, als die in B, und noch näher, wenn ich ihn in D

---

*) Nach der Regel posita ratione ponitur rationatum.

ſetzte. Es hat demnach ein Körper, der unter der Bedingung der verfloſſenen Zeit eine lebendige Kraft beſitzet, dieſelbe nicht in jedweder Zeit, die ſo kurz ſeyn kann, als man will; nein, ſie muß determinirt und gewiß ſeyn, denn wenn ſie kürzer wäre, ſo würde er dieſe lebendige Kraft nicht mehr haben. Es kann alſo Leibnitzens Geſetze, von der Schätzung der Kräfte, nicht ſtatt finden; denn es legt den Körpern, die ſich überhaupt eine Zeit lang bewegt haben, (dies will ſo viel ſagen, als die ſich würklich bewegen) ohne Unterſchied eine lebendige Kraft bey, dieſe Zeit mag nun ſo kurz oder lang ſeyn, wie man wolle. *)

§. 26.

Beweiß eben deſſelben aus dem Geſetze der Continuität.

Was ich jetzo erwieſen habe, iſt eine ganz genaue Folge aus dem Geſetze der Continuität, deſſen weitläuftigen Nutzen man vielleicht noch nicht genug hat kennen gelernet. Der Herr von Leibnitz, der Erfinder deſſelben, machte ihm zum Probierſtein, an dem die Geſetze des Cartes die Probe nicht hielten. Ich halte es für den größten Beweiß ſeiner Vortreflichkeit, daß er faſt allein ein Mittel darbietet,

---

*) Der kurze Inhalt dieſes Beweiſes iſt folgender. Die Zeit, die ſich zwiſchen dem Anfange der Bewegung, und dem Augenblicke, darinn der Körper anſtößt, befindet, kann ſo viel kürzer gedacht werden, als beliebig iſt, ohne daß ſich dadurch verſtehen läßt, daß die Bedingung der lebendigen Kraft ſich dadurch verlieren werde, §. 24; nun iſt aber dieſe Abkürzung ein Grund, woraus verſtanden werden kann, daß wenn man ſie fortſetzete, der Körper endlich werde im Anfangspunkte ſeyn, wo die lebendige Kraft ſich würklich verlieret, und dagegen die Bedingung zur todten einfindet; es iſt alſo die Verkleinerung dieſer Zeit, kein Grund, der der Bedingung der lebendigen Kraft etwas entziehet, und iſt doch zugleich ein Grund hiezu: welches ſich widerſpricht.

das berufenſte Geſetze der ganzen Mechanik recht aufzudecken, und in der wahren Geſtalt zu zeigen.

Man darf nur ſeine Aufmerkſamkeit auf die Art und Weiſe richten, wie Herr von Leibnitz ſich dieſes Grundſatzes gegen Carteſen bedienet hat, ſo wird man leicht wahrnehmen, wie er hier müſſe angewandt werden. Er beweiſet, diejenige Regel, die da ſtatt hat, wenn ein Körper gegen einen ſtößt, der in Bewegung iſt, müſſe auch bleiben, wenn er wider einen anläuft, der in Ruhe iſt; denn die Ruhe iſt von einer ſehr kleinen Bewegung nicht unterſchieden. Was da gilt, wenn ungleiche Körper gegen einander laufen, das muß auch gelten, wenn die Körper gleich ſind; denn eine ſehr kleine Ungleichheit, kann mit der Gleichheit verwechſelt werden.

Auf dieſe Weiſe ſchließe ich auch: was da überhaupt gilt, wenn ein Körper ſich eine Zeitlang beweget hat, das muß auch gelten, wenn gleich nur die Bewegung im Anfange iſt, denn eine ſehr kleine Dauer der Bewegung, iſt von dem bloßen Anfange derſelben nicht unterſchieden, oder man kann ſie füglich verwechſeln. Hieraus folgere ich: wenn der Körper überhaupt alsdenn eine lebendige Kraft hat, wenn er ſich eine Zeitlang, (ſie ſey ſo kurz als man will) beweget hat, ſo muß er ſie auch haben, wenn er ſich erſt anfängt zu bewegen. Denn es iſt einerley, ob er eben erſt anfängt, oder etwa ſchon eine ungemein kleine Zeit fortfährt ſich zu bewegen. Und alſo ſchließe ich, weil aus dem Leibnitziſchem Geſetze der Kräftenſchätzung dieſe Ungereimtheit folget, daß ſelber im Anfangspunkte der Bewegung die Kraft lebendig ſeyn würde, ſo könne man ihm nicht beypflichten.

Es iſt leicht wahrzunehmen, wie ſehr ſich der Verſtand dawider ſetzet, wenn dieſes Geſetz ihm in dem rechten Lichte der Deutlichkeit vorgelegt wird. Es iſt unmöglich ſich zu überreden, daß ein Körper, der im Punkte A eine todte Kraft hat, eine lebendige, die unendlichmahl größer iſt, wie die todte haben ſollte, wenn er ſich nur um eine unmerklich kleine Linie von dieſem Punkte entfernet hat. Dieſer Sprung der Gedanken iſt zu plötzlich, es iſt kein Weg, der uns von der einen Beſtimmung zur andern überführet.

§. 27.

Die in der Bewegung verfloſſene Zeit, mithin auch die Würklichkeit der Bewegung, iſt nicht die wahre Bedingung unter der dem Körper eine lebendige Kraft zukommt.

Man habe wohl auf das Acht, was hieraus flieſſet. Die verfloſſene Zeit, wenn ſie undeterminirt vorgetragen wird, kann keine Bedingung zur lebendigen Kraft ſeyn; und dies habe ich vorher erwieſen, aber wenn ſie gleich determinirt, und auf eine gewiſſe Größe eingeſchränkt vorgetragen wird, ſo kann ſie doch nicht die eigentliche Bedingung der lebendigen Kraft abgeben, und dieſes beweiſe ich jetzt folgendergeſtalt.

Geſetzt, man könnte erweiſen, daß ein Körper, der dieſe Geſchwindigkeit hat, nach einer Minute eine lebendige Kraft haben werde, und daß dieſe Minute diejenige Bedingung ſey, unter der ihm dieſe Kraft zukommt; ſo würde, wenn die Größe dieſer Zeit verdoppelt würde, alles dasjenige in dem Körper doppelt ſeyn, was vorher, nur einzeln genommen, in ihn ſchon eine lebendige Kraft ſetzte. Er ſetzte aber die Größe der erſten Minute zu der Kraft des Körpers eine neue Dimenſion hinzu; (per hypotheſin) alſo wird die Größe von zwey Minuten, weil ſie die Bedingungen, die die erſtere in ſie enthielte, verdoppelt in ſich begreift, zu der Kraft des Körpers eine Dimenſion mehr hinzuſetzen. Der Körper alſo, der ſeine Bewegung frey fortſetzet, wird im Anfangspunkte derſelben zwar nur eine Kraft von einer Dimenſion, und nach Verfließung einer Minute, eine Kraft von zwey Abmeſſungen haben; allein bey der zweyten Minute hat ſeine Kraft drey Abmeſſungen, bey der dritten vier,

bey

bey der vierten fünf, und ſo ferner. Das heißt: ſeine Kraft wird bey einförmiger Bewegung bald die Geſchwindigkeit ſchlechthin, bald das Quadrat derſelben, bald den Würfel, bald das Quadratoquadrat u. ſ. w. zum Maaße haben; welches ſolche Ausſchweifungen ſind, die niemand unternehmen wird zu vertheidigen. Man darf an der Richtigkeit dieſer Schlüſſe nicht zweifeln. Denn wenn man verlangt, daß eine Zeit von beſtimmter Größe, die von dem Anfange der Bewegung eines Körpers, bis zu einem gewiſſen Punkte verfließet, die Bedingungen der lebendigen Kraft ganz und gar in ſich faſſe; ſo kann man auch nicht leugnen, daß in einer zweymal größern Zeit auch zweymal mehr von dieſen Bedingungen ſeyn würden, denn die Zeit hat keine andere Beſtimmungen wie ihre Größe. Und wenn daher eine einfache Zeit der zureichende Grund iſt, eine neue Dimenſion in die Kraft eines Körpers hineinzubringen, ſo wird eine zweyfache Zeit zwey ſolcher Dimenſionen ſetzen (nach der Regel: rationata ſunt in proportione rationum ſuarum.) Man kann noch hinzuſetzen: daß die Zeit nur deswegen eine Bedingung zur lebendigen Kraft ſeyn konnte, weil der Körper bey der Verfließung derſelben ſich von der Bedingung der todten, welche in dem Anfangsaugenblicke beſtehet, entfernet; und deswegen dieſe Zeit eine beſtimmte Größe haben müſſe, weil er in weniger Zeit ſich von den Beſtimmungen der todten Kraft nicht genugſam entfernet haben würde, als die Größe einer lebendigen Kraft erfordert. Da er ſich nun in einer größeren Zeit, von dem Anfangsaugenblicke, d. i. von der Bedingung der todten Kraft, immer weiter entfernet: ſo müßte die Kraft des Körpers ins unendliche, je länger er ſich beweget, auch bey ſeiner einförmigen Geſchwindigkeit immer mehr und mehr Abmeſſungen erlangen; welches ungereimt iſt.

Es iſt alſo erſtens die Abweſenheit der Würklichkeit der Bewegung nicht die wahre und rechte Bedingung, welche der Kraft eines Körpers die Schätzung der ſchlechten Geſchwindigkeit zueignet.

Zweytens, weder die Würklichkeit der Bewegung überhaupt, und die damit verknüpfte allgemeine und unbeſtimmte Betrachtung der verfloſſenen Zeit, noch die beſtimmte und geſetzte Größe der Zeit, iſt ein zureichender Grund der lebendigen Kraft, und der Schätzung derſelben nach dem Quadrat.

§. 28.

Die Mathematik kann die lebendigen Kräfte nicht erweiſen.

Wir wollen aus dieſer Betrachtung zwey Folgen von Wichtigkeit ziehen.

Die erſte iſt: daß die Mathematik niemals einige Beweiſe zum Vortheil der lebendigen Kräfte darbiethen könne, und daß eine auf dieſe Weiſe geſchätzte Kraft, wenn ſie ſonſten gleich ſtatt hat, dennoch zum wenigſten auſſerhalb dem Gebiethe der mathematiſchen Betrachtung ſey. Jedermann weiß es, daß, wenn man in dieſer Wiſſenſchaft die Kraft eines mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit bewegten Körpers ſchätzen will, man an keinem beſtimmten Augenblick, der in der Bewegung verfloſſenen Zeit, gebunden ſey, ſondern daß, in Abſicht auf dieſe Einſchränkung alles unbeſtimmt und gleichgültig ſey. Es iſt alſo die Schätzung der Kraft bewegter Körper, die die Mathematik darreicht, von der Art, daß ſie ſich über alle Bewegungen überhaupt erſtreckt, die Zeit, die darüber verfloſſen iſt, mag ſo kurz ſeyn, wie man wolle, und daß ſie uns hierinn gar keine Grenzen ſetzt. Eine Schätzung von der Art aber gehet auch auf die Bewegung der Körper, die im Anfange iſt, §. 25. 26. und die alſo todt iſt, und die ſchlechte Geſchwindigkeit zu ihrem Maaße hat. Und da die lebendigen Kräfte mit den todten zugleich unter einerley Schätzung nicht begriffen ſeyn können, ſo ſiehet man leicht, daß die erſtere von einer mathematiſchen Betrachtung gänzlich ausgeſchloſſen ſeyn.

Ueberdem betrachtet die Mathematik in der Bewegung eines Körpers nichts wie die Geſchwindigkeit, die Maſſe, und noch etwa die Zeit, wenn man ſie dazu nehmen wollte. Die Geſchwindigkeit iſt niemals ein Grund der lebendigen Kraft; denn der Körper, wenn er gleich nach der Meynung der Leibnitzianer eine lebendige Kraft beſäße, würde ſie doch nicht in allen Augenblicken ſeiner Bewegung haben können, ſondern es würde eine Zeit nach dem Anfange derſelben ſeyn, darinnen er ſie noch nicht hätte, ob in ihm gleich alle Geſchwindigkeit ſchon vorhanden wäre. §. 25. 26. Die Maſſe iſt noch viel weniger ein Grund zu derſelben. Endlich haben wir eben daſſelbe auch von der Zeit erwieſen. Es hat hat alſo die Bewegung eines jeden Körpers beſonders genommen, nichts in ſich, was in einer mathematiſchen Erwegung eine ihr beywohnende lebendige Kraft anzeigte. Weil nun alle Schlüſſe, die man von demjenigen macht, was ein Körper thut, der in Bewegung iſt, aus denen Notionen müſſen hergeleitet werden, die in der Betrachtung der Geſchwindigkeit, der Maſſe, und der Zeit begriffen ſind, ſo werden ſie, wenn ſie richtig herausgezogen ſind, keine Folgerungen darbiethen, die die lebendigen Kräfte feſtſetzen. Und wenn es ſcheinet, daß ſie ihnen dieſen Dienſt leiſten, ſo traue man dieſem Scheine nicht, denn es würde alsdenn in den Folgerungen mehr enthalten ſeyn, als die Grundſätze in ſich faſſeten, d. i. das rationatum würde gröſſer ſeyn, als ſeine ratio.

Nach ſo vielfältigen und groſſen Bemühungen, die ſich die Geometer dieſer beyden Jahrhunderte gemacht haben, die Streitſache des Cartes und des Herrn von Leibnitz durch die Lehren der Mathematik abzuthun, ſcheinet es ſehr ſeltſam zu ſeyn, daß ich anfange dieſer Wiſſenſchaft die Entſcheidung derſelben abzuſprechen. Man hat zwar eine Zeit her geſtritten, ob dieſe Wiſſenſchaft Carteſens Geſetze günſtig ſey, oder ob ſie die Parthey des Herrn von Leibnitz vertheidige. Allein bey dieſem Zwieſpalte iſt jedermann darinn einig: daß man es, um die Streitfrage der Kräftenſchätzung recht aufzulöſen, auf den Ausſpruch der Mathematik müſſe ankommen laſſen. Es iſt wunderbar genug: daß groſſe Schlußkünſtler auf ſolche Abwege gerathen ſeyn ſollten, ohne wahrzunehmen, oder auch nur daran zu gedenken, ob dieſes auch der Weg ſey, der ſie zum Beſitz der Wahrheit führen könne, welcher ſie nachgeſpüret haben. Allein hier dünkt mich, daß ich Gründe finde, die mich nöthigen, alles das Wunderbare in den Wind zu ſchlagen, und wohin ſollte ich mich nach ihrem Ausſpruche weiter wenden?

Die zweyte Folge, die ich aus den vorhergehenden Betrachtungen ziehe, iſt dieſe: **daß die Gründe der Mathematik, anſtatt den lebendigen Kräften günſtig zu ſeyn, vielmehr Carteſens Geſetze immer beſtätigen werden.** *) Dieſes muß aus den Sätzen dieſes §phi ſchon klar ſeyn, und ich kann noch hinzuſetzen: daß die mathematiſchen Größen, die Linien, Flächen, u. ſ. w. eben dieſelben Eigenſchaften haben, wenn ſie noch ſo klein ſeyn, als wenn ſie, wer weiß, was für eine Größe haben; und daher aus den kleineſten mathematiſchen Größen, aus dem kleineſten Parallelogram, aus dem Fall eines Körpers durch die kleinſte Linie, eben dieſelben Eigenſchaften und Folgerungen müſſen hergeleitet werden können, als dem größeſten von dieſen Gattungen. Wenn nun eine Linie, die eine Bewegung anzeiget, wie ſie alsbald nach dem Anfange beſchaffen iſt, eben dieſelbe Beſtimmungen und Eigenſchaften, auch eben dieſelben Folgerungen hat, als diejenige Linie, die eine Bewegung lange nach dem Anfange andeutet: ſo wird die Kraft, die man in einer mathematiſchen Betrachtung der Bewegung eines Körpers herausbringt, niemals andere Eigenſchaften haben, als diejenige hat, die auch in der kleineſten Zeit, das iſt, in einer unendlich kleinen Zeit, von dem Anfangsaugenblicke an in dem Körper verhanden iſt. Da dieſes nun eine todte Kraft iſt, und daher das Maaß der ſchlechten Geſchwindigkeit an ſich hat, ſo werden alle und jede mathematiſch erwegene Bewegungen keine andere Schätzung als ein-

---

*) Die Mathematik beſtätigt ſchon ihrer Natur nach Carteſens Geſetze.

einzig und allein die nach der bloßen Geſchwindigkeit darlegen.

§. 29.

Wir wiſſen demnach, noch ehe wir uns in eine nähere Unterſuchung der Sache einlaſſen, daß **Leibnitzens** Anhänger, weil ſie ſich mit ſolchen Waffen vertheidigen wollen, die von der Natur ihrer Sache weit entfernet ſind, in dem berüchtigten Streite wider **Carteſen** unterliegen werden. Nach dieſer allgemeinen Betrachtung wollen wir die Beweiſe insbeſondere in Erwägung ziehen, deren ſich **Leibnitzens** Parthey hauptſächlich in dieſer Streitſache bedienet hat.

Der Herr von **Leibnitz** iſt durch dasjenige, was man bey dem Falle der Körper durch ihre Schwere wahrnimmt, zuerſt auf ſeine Meynung geleitet werden. Allein es war ein unrecht angewandter Grundſatz des **Cartes**, der ihn zu einem Irrthum führete, welcher nach der Zeit vielleicht der ſcheinbarſte geworden, welcher ſich jemals in die menſchliche Vernunft eingeſchlichen hat. Er ſetzte nehmlich folgenden Satz feſt: Es iſt einerley Kraft nöthig, einen vier Pfund ſchweren Körper einen Schuh hoch zu heben, als einen einpfündigen vier Schuhe.

§. 30.

Der Satz, der den Herrn von Leibnitz zuerſt auf die lebendigen Kräfte gebracht hat.

Weil er ſich auf den Beyfall aller Mechaniker ſeiner Zeit beruft, ſo dünkt mich, er habe dieſen Satz aus einer Regel des **Cartes** gefolgert, deren dieſer ſich bediente, die Natur des Hebels zu erklären. **Cartes** nahm an, daß die an einem Hebel angehangene Gewichte, die unendlich kleinen Räume durchlieſen, die in ihrer Entfernung vom Ruhepunkte können beſchrieben werden. Nun ſind zwey Körper alsdenn im Gleichgewichte, wenn dieſe Räume gegen einander umgekehrt wie die Gewichte der Körper ſind; und alſo ſchloß Leibnitz, iſt nicht mehr Kraft nöthig, einen Körper von einem Pfunde zur Höhe vier zu erheben, als einen andern, deſſen Maſſe vier iſt, zur einfachen Höhe. Man wird leicht gewahr, daß dieſe Schlußfolge aus Carteſens Grundregel nur alsdenn herflieſſe, wenn die Zeiten der Bewegung gleich ſeyn. Denn bey der Schnellwage ſind dieſe Zeiten einander gleich, darinn die Gewichter ihre unendlich kleinen Räume durchlaufen würden. Der Herr von Leibnitz ließ dieſe Bedingung aus der Acht, und ſchloß auch auf die Bewegung in Zeiten, die einander nicht gleich ſeyn.

§. 51.

Des Herrn Herrmanns Beweiß, daß die Kräfte wie die Höhen ſind, die ſie durch dieſelben erreichen können.

Die Vertheidiger dieſes Mannes ſcheinen den Einwurf gemerkt zu haben, den man ihnen wegen der Zeit machen könnte. Daher haben ſie ihre Beweiſe ſo einzurichten geſucht, als wenn der Unterſchied der Zeit bey der Kraft, welche die Körper durch den Fall erlangen, durchaus für nichts anzuſehen ſey.

Es ſey die unendliche Feder AB, *) welche die Schwere vorſtellet, die den Körper in währendem Fallen aus A in B verfolget; ſo, ſagt Herr Herrmann, werde die Schwere dem Körper in jedem Punkte des Raumes einen gleichen Druck mittheilen. Dieſe Drucke bildet er durch die Linien AC, DE, BF, u. ſ. w. ab, die zuſammen das Rectangulum AF ausmachen. Der Körper hat alſo nach ſeiner Meynung, wenn er den Punkt B erreicht hat, eine Kraft, die der Summe aller dieſer Drucke, d. i., dem Rectangulo AF gleich iſt. Es verhält ſich alſo die Kraft in D, zur Kraft in B, wie das Rectangulum AE, zum Rectangulo AF, d. i. wie der durchgelaufene Raum AD, zum Raum AB, mithin wie die Quadrate der Geſchwindigkeiten in D und B.

Es

---

*) Fig. III.

So ſchließt Herr Herrmann, indem er behauptet, daß die Würkung, welche die Schwere in einem Körper thut, welcher frey fällt, ſich nach dem Raume richte, den er im Fallen zurücklegt.

Die Carteſianer hingegen behaupten, daß die Würkung der Schwere, nicht denen, in aufgehaltener Bewegung, zurückgelegten Raumen, ſondern den Zeiten proportionirt ſeyn, in welchen der Körper entweder fällt oder zurückſteigt. Ich werde itzo einen Beweiß geben, der die Meynung der Carteſianer auſſer Zweifel ſetzen wird, und daraus man zugleich wird einſehen lernen, worinn der ſcheinbare Beweiß des Herrn Herrmanns fehle.

§. 32.

Beweiß, der den Fall des Herrn Herrmanns widerlegt.

Es iſt gleich viel Kraft nöthig, eine einzige von den fünf gleich geſpannten Federn *) A, B, C, D, E, eine Secunde lang zuzudrücken, als ſie alle fünfe nach und nach binnen eben dieſer Zeit zuzudrücken. Denn man theile die Secunde als die Zeit, wie lange der Körper M die Feder A zugedrückt hält, in fünf gleiche Theile, anſtatt daß nun M alle dieſe fünf Theile der Secunde hindurch, auf die Feder A losdrückt, ſo nehme man an, daß er die Feder A nur in dem erſten Theil der Secunde drücke, und daß in dem zweyten Theil der Secunde, anſtatt der Feder A, die andere B, die gleichen Grad der Spannung hat, untergeſchoben werde, ſo wird in der Kraft die M zu drücken brauchet, bey dieſer Verwechſelung kein Unterſchied anzutreffen ſeyn. Denn die Federn B und A ſind in allem vollkommen gleich, und alſo iſts einerley, ob in dem zweyten Secundtheile annoch dieſelbe Feder A oder ob B gedrückt werde. Eben ſo iſt es gleich viel, ob M in dem dritten Theil der Secunde, die dritte Fe-

der

---

*) Fig. IV.

der C ſpanne, oder ob er in dieſem Zeittheile annoch auf die vorige B drückte; denn man kann eine Feder an der andern Stelle ſetzen, weil ſie nichts unterſchieden ſeyn. Es wendet alſo der Körper M ſo viel Kraft an, die einzige Feder A eine ganze Secunde lang zugedrückt zu halten, als er braucht fünf ſolcher Federn binnen eben dieſer Zeit nach und nach zu ſpannen. Eben dieſes kann geſagt werden, man mag die Menge der Federn auch ins unendliche vermehren, wenn die Zeit des Druckes nur gleich iſt. Es iſt alſo nicht die Menge der zugedrückten Federn, wornach die Kraft des Körpers, der ſie alle ſpannet, abgemeſſen wird, ſondern die Zeit der Druckung iſt das rechte Maaß.

Jetzt laßt uns die Vergleichung, die Herr **Hermann** zwiſchen der Würkung der Federn und dem Druck der Schwere anſtellet, annehmen, ſo werden wir finden, daß die Zeit, wie lange die Kraft des Körpers der Schwere widerſtehen kann, und nicht der zurückgelegte Raum, dasjenige ſey, wornach die ganze Würkung des Körpers müſſe geſchätzt werden.

Dieſes iſt alſo der erſte Verſuch, der, wie ich glaube, dasjenige beſtätigt, was ich oben geſagt habe, daß nehmlich Carteſens Meynung in mathematiſchen Beweiſen das Geſetz des Herrn von Leibnitz übertreffe.

§. 33.

Der Carteſianer Fehler in Behauptung eben derſelben Sache.

Ich finde in dem Streite der **Carteſianer**, wider die Vertheidiger der lebendigen Kräfte, den die Frau **Marquiſin Chaſtelet** mit vieler Beredſamkeit ausgeführet hat, daß ſich jene auch des Unterſchiedes der Zeit bedienet haben, um die Schlüſſe der **Leibnitzianer** von dem Falle der Körper unkräftig zu machen. Allein aus demjenigen, was ſie aus der Schrift des Herrn von Mairan, gegen die neue Schä-

tzung

hung der Kräfte anführet, ſehe ich, daß ihm der wahre Vortheil unbekannt geweſen ſey, den er aus dem Unterſchiede der Zeit hätte ziehen können, und den ich im vorhergehenden §. angezeigt zu haben glaube, welcher gewiß ſo einfach und deutlich iſt, daß man ſich wundern muß, wie es möglich geweſen, ihn bey einem ſolchen Lichte des Verſtandes nicht wahrzunehmen.

Es iſt gewiß recht ſeltſam, wie weit ſich dieſe Männer verirret haben, indem ſie einem wahren Geſetze der Natur nachgiengen, daß nemlich die Kraft, die die Schwere einem Körper raubet, der Zeit und nicht dem Raume proportionirt ſey. Nachdem ſie ſich ſo weit vergangen, daß ſie den Leibnitzianern zugegeben, ein Körper könne mit doppelter Geſchwindigkeit vierfache Wirkung thun, nachdem ſie, ſage ich, ihre Sache ſo verdorben haben, ſo ſind ſie genöthigt, ſich mit einer ziemlich ſchlechten Ausflucht zu retten, daß nehmlich der Körper zwar eine vierfache Wirkung, aber nur in doppelter Zeit thue. Sie dringen daher ungemein ernſtlich darauf, daß die Kräfte zweyer Körper nach denen Wirkungen geſchätzt werden müſſen, die ſie in gleichen Zeiten thun, und daß man darauf gar nicht zu ſehen habe, was ſie etwa in ungleichen Zeiten ausrichten können. Man hat dieſer Ausflucht mit unendlicher Deutlichkeit begegnet, und ich begreife nicht, wie es möglich geweſen iſt, ſich dem Zwange der Wahrheit noch ferner zu widerſetzen.

Wir ſehen aber auch hieraus, daß es eigentlich nur die Fehlſchlüſſe der Carteſianer ſeyn, welche Leibnitzens Parthey triumphiren machen, und daß ſie den Streit gar nicht durch die Schwäche ihrer Sache verlieren. Sie würden allemal die Oberhand behalten, wenn ſie die rechten Waffen ergreifen möchten, die ihnen die Natur der Sache eigentlich darbietet.

§. 34.

Ein Zweifel des Herrn Lichtſcheids wird gehoben.

Ich habe erwieſen, daß die Würkungen, welche die Schwere ausübet, und der Widerſtand, den ſie im Hinaufſteigen verübet, ſich wie die Zeit verhalte, welche die Körper in der Bewegung zubringen. Allein, ich beſinne mich auf einen Fall, der vielleicht ſcheinbar genug iſt, dieſen Satz bey einigen zweifelhaft zu machen. Herr Lichtſcheid bemerket in den Actis Erudit., wenn man einen Perpendikel *) aus D auf eine ſolche Art fallen läßt, daß ſich der Faden an dem Widerhalte E anleget, mithin indem er aus B in C wieder in die Höhe ſteiget, einen kleinern Circul beſchreibet, ſo erlange er doch, vermöge ſeiner in B erhaltenen Geſchwindigkeit, wieder die Höhe C F, welche der Höhe D G gleich iſt, von der er heruntergefallen. Es iſt aber die Zeit, die der Perpendikel, im Falle durch den Bogen D B, zubringt, länger, als die Zeit in der er bis C wieder in die Höhe ſteigt. Alſo hat die Schwere dorten in dem Perpendikel länger, als wie hier gewirket. Man ſollte nun denken, wenn es wahr iſt, was ich vorher erwieſen habe, daß die Schwere in größern Zeiten größere Würkung thue, ſo habe der Körper in B eine größere Geſchwindigkeit erhalten müſſen, als die Schwere in der Bewegung aus B in C ihm wieder zu nehmen im Stande iſt. Er müßte alſo vermittelſt dieſer Geſchwindigkeit vermögend ſeyn, ſich noch über den Punkt C hinauf zu ſchwingen, welches doch nach den Beweiſen des Herrn Lichtſcheids falſch iſt.

Wenn man aber nur bedenket, daß der Faden A B, dem Körper, indem er ſich aus D in B beweget, ſtärker entgegen geſetzt iſt, und den Fall durch ſeine Schwere mehr hindert, als der Faden E B, oder E C, in dem Falle aus C in B; ſo läſſet ſich auch leicht begreifen, daß das Element der Kraft, welches ſich in allen Augenblicken des Hinabſteigens aus D in B in den Körper häufet und ſammlet, kleiner

ſey

ſey wie die elementariſche Kraft, die die Schwere im Gegentheil in den Körper C jedweden Augenblick hineinbringt, wenn er aus C in B hinabſinket. Denn da es einerley iſt, ob ein Körper, der an einem Faden befeſtiget iſt, durch den Zurückhalt A genöthiget werde, den Cirkelbogen DB oder CB durchzulaufen, oder ob er auf einer eben ſo gekrümmten Fläche BD CB frey hinab kugele, ſo kann man ſich vorſtellen, als wenn der Fall, von dem wir reden, auf zwey ſolchen holen mit einander verbundenen Flächen würklich geſchehe. Nun iſt die Fläche DB ſtärker gegen die Horizontallinie geneigt, als die andere CB, mithin iſt in jener der Körper zwar den Antrieben der Schwere länger ausgeſetzt, als in dieſer, allein die Fläche hindert dafür auch einen gröſſern Theil der Schwere, die bemühet iſt ſich dem Körper einzuverleiben, als es die andere CB thut.

Ich häte der Auflöſung dieſes Einwurfs überhoben ſeyn können, weil die Anhänger des Herrn von Leibnitz ſeine Schwäche ſelber wahrgenommen zu haben ſcheinen, da ich nirgends finde, daß ſie ſich deſſelben bedienet hätten. Allein Herr von Leibnitz, der von Herrn Lichtſcheid zum Richter ſeiner Abhandlungen erwählt worden war, erhielt derſelben einen rühmlichen Beyfall, und ſein Anſehen iſt es, welches ihm einiges Gewicht beylegen könnte.

§. 35.

Ehe ich die Materie, von dem Falle der Körper durch ihre Schwere verlaſſe, will ich den Vertheidigern der lebendigen Kräfte noch einen Fall aufzulöſen geben, der, wie mich dünkt, hinlänglich darthun ſoll: daß die Betrachtung der Zeit von der Schätzung der Kraft, die die Schwere in einen Körper hineinbringt, unmöglich ausgeſchloſſen werden könne, wie Herr von Leibnitz, und die Vertheidiger deſſelben, uns bis daher haben überreden wollen.

§. 36.

Neuer Fall, der darthut, daß in der Schätzung der Kraft, die durch die Schwere entſtehet, die Zeit nothwendig mit müſſe in Erwegung gezogen werden.

Der Fall iſt folgender: Ich ſtelle mir auf die, den Carteſianern und Leibnitzianern gewöhnliche Art, die Drucke der Schwere, die einem Körper von der Höhe *) ab, bis zur Horizontallinie b c mitgetheilet werden, durch die unendliche Anzahl Blechfedern, AB, CD, EF, GH, vor. Ferner ſetze ich einen Körper m auf die ſchiefe Fläche a c und einen andern l laſſe ich von a in b frey herunter fallen. Wie werden nun die Leibnitzianer die Kraft des Körpers m, der durch den Druck der Federn die ſchiefe Fläche a c herunter getrieben wird, am Ende dieſes ſchrägen Falles in c ſchätzen? Sie können nicht anders, als das Produkt, aus der Menge Federn, die den Körper aus a bis in c antreiben, in die Kraft, die jede Feder demſelben nach der Richtung a c eindrücket, zum Maaße angeben, denn dieſes erfordert ihr Lehrgebäude, wie wir aus dem Falle des Herrn **Herrmanns**, §. 31. geſehen haben. Und eben ſo werden ſie auch die Kraft, die ſich in dem andern Körper l findet, der von a bis in c frey fällt, durch das Factum, aus der Menge Federn von denen er fortgetrieben worden, in die Intenſität, womit jede ihn fortgeſtoßen hat, zu ſchätzen genöthiget. Es iſt aber die Anzahl Federn von beyden Seiten, ſowohl die ſchiefe Fläche a c, als die Höhe a b hindurch, gleich, alſo bleibt nur die Stärke der Kraft, die jede Feder in beyden Fällen in ihren Körper hineinbringt, zum wahren Maaße der in b und c erlangten Kräfte der Körper l und m übrig. Dieſe Stärke, womit eine jede von denen Blechfedern den Körper m nach der Richtung der ſchiefen Fläche a c drucket, verhält ſich zu der Intenſität des Druckes eben dieſer Blech-

federn

---

*) Fig. VI.

federn auf den Körper l nach der Richtung ſeiner Bewegung ab, wie ab zu ac; wie uns die erſten Anfangsgründe der Mathematik lehren. Es wird alſo die Kraft, die der Körper l am Ende des Perpendikularfalles in b hat, zu der Kraft, die m am Ende des ſchiefen Falles in c hat, ſich gleichfalls wie ac zu ab verhalten; welches ungereimt iſt, denn beyde Körper haben in b und c gleiche Geſchwindigkeiten, und alſo auch gleiche Kräfte.

Die Carteſianer entgehen dieſem Einwurfe, indem ſie die Zeit mit herbeyziehen. Denn obgleich jede Feder in den Körpern m auf der ſchiefen Fläche ac weniger Kraft hineinbringt, (weil ein Theil durch den Widerſtand der Fläche verzehret wird,) ſo würken dafür dieſe Federn in den Körper m viel länger als in den Körper l, der ihrem Drucke eine viel kürzere Zeit ausgeſetzet iſt.

§. 37.

Nachdem ich erwieſen habe, daß die Betrachtung derer durch die Schwere fallenden Körper den lebendigen Kräften auf keinerley Weiſe vortheilhaft ſey, ſo iſt es Zeit, eine andere Gattung von Beweiſen in Erwegung zu ziehen, auf die ſich die Vertheidiger der lebendigen Kräfte jederzeit ſehr viel zu gute gethan haben. Es ſind diejenigen, die ihnen die Lehre von der Bewegung elaſtiſcher Körper darzubieten ſcheinet.

§. 38.

Es ſind in der Trennung, die des Herrn von Leibnitz Kräftenſchätzung in der Welt veranlaſſet hat, ſo viel Verblendungen und Abwege unter den Geometern entſtanden, als man bey großen Schlußkünſtlern kaum vermuthen ſollte. Die Nachrichten, die man uns von allen den Vorfällen dieſes berüchtigten Streites aufbehalten wird, werden dereinſt in der Geſchichte des menſchlichen Verſtandes eine ſehr nutzbare Stelle einnehmen. Keine Betrachtung iſt ſiegreicher über die Einbildung derjenigen, die die Richtigkeit unſerer Vernunftſchlüſſe ſo ſehr erheben, als ſolche Verführungen, denen die ſcharfſinnigſten Meiſter der Geometrie in einer Unterſuchung nicht haben entgehen können, die ihnen vor andern Deutlichkeit und Ueberzeugung hätte gewähren ſollen.

Es wäre unmöglich geweſen auf ſolche Abwege zu gerathen, wenn die Herren Leibnitzianer ſich hätten die Mühe geben wollen, auf die Conſtruction derer Beweiſe ſelber ihre Aufmerkſamkeit zu richten, die ſie jetzt als unüberwindliche Beweißthümer vor die lebendigen Kräfte anſehen.

§. 39.

Die Summe aller Beweiſe, die aus der Bewegung elaſtiſcher Körper hergenommen ſind.

Faſt alle Beweiſe, zum wenigſten die ſcheinbarſten, unter denen, die man für die lebendigen Kräfte, von der **Bewegung elaſtiſcher Körper durch den Stoß**, entlehnet hat, ſind auf folgende Art entſprungen. Man hat die Kraft, die ſich in ihnen nach verübtem Stoße befindet, mit der Kraft vor dem Anſtoße verglichen. Jene iſt größer befunden worden, als dieſe, wenn man ſie nach dem Produkt aus der Maſſe in die Geſchwindigkeit geſchätzet hat, allein nur alsdenn zeigte ſich eine vollkommene Gleichheit, wenn man anſtatt der ſchlechten Geſchwindigkeit, das Quadrat derſelben ſetzte. Hieraus haben die Herren Leibnitzianer geſchloſſen, ein elaſtiſcher Körper würde nie vermögend ſeyn in diejenige, die er ſtößt, ſo viel Bewegung hineinzubringen, als würklich geſchiehet, wenn ſeine Kraft nur ſchlechthin wie ſeine Geſchwindigkeit wäre; denn nach dieſem Maaße ſey die Urſache immer kleiner, als die hervorgebrachte Würkung.

§. 40.

Die Leibnitzianer widerlegen ihre Schlüſſe durch ihre eigene mechaniſche Lehrgebäude.

Dieſer Schluß wird durch die Vorſätze derer jenigen ſelber, die ſich derſelben bedienet haben, vollkommen widerleget. Ich will **Wrens**, **Wallis**, **Huygens**, und anderer mechaniſche Entdeckungen nicht anführen. Der Herr Regierungsrath und Freyherr von **Wolf** ſoll mein Gewährsmann ſeyn. Man ſehe ſeine Mechanik, die in aller Händen iſt, man wird darinn Beweiſe finden, die keinen Zweifel mehr übrig laſſen, daß die elaſtiſche Körper dem Geſetze, von der Gleichheit der Würkungen und der Urſache, ganz gemäß, alle die Bewegungen andern Körpern ertheilen, ohne daß man nöthig hat in ihnen eine andere Kraft, als die bloße Geſchwindigkeit zu ſetzen. Ich kann noch dazu thun, daß man die lebendigen Kräfte gar nicht, auch nicht dem Nahmen nach, kennen darf, ohne daß dieſes im geringſten hinderlich ſeyn ſollte, zu erkennen, daß von der Kraft eines federharten Körpers, in dem Anlaufe gegen andere gleichartige, die und die Bewegungen herflieſſen werden, die jedweder aus derſelben herleitet. Iſt es nicht ſeltſam, nach einem geometriſchen Beweiſe, darinn man die nach der bloßen Geſchwindigkeit geſchätzte Kraft, hinlänglich befunden, eine gewiſſe Größe der Bewegung in andern Körpern daraus herzuleiten, ich ſage nach einem ſolchen Beweiſe, ſich noch den Gedanken einkommen zu laſſen, daß dieſe Kraft nicht groß genung dazu ſey? Heißt dieſes nicht, alles widerrufen, was einmal in aller Strenge erwieſen worden, und das bloß wegen einer geringen Anſcheinung zum Gegentheil? Ich bitte diejenigen, die dieſe Blätter leſen, nur die Mechanik, die ich angeführet habe, hiermit zuſammen zu halten, ſie können nichts anders als die größeſte Ueberzeugung fühlen: daß ſie gar keinen Begriff von der Schätzung nach dem Quadrate nöthig haben, um in aller Strenge diejenigen Folgen und Bewegungen zu finden, die man den federharten Körpern zuzueignen pflegt. Wir wollen uns alſo von dieſem Fußſteige durch alle Verführungen nicht ableiten laſſen. Denn was in einem geometriſchen Beweiſe als wahr befunden wird, das wird auch in Ewigkeit wahr bleiben.

§. 41.

Der Fall des Herrn Herrmanns von dem Stoße dreyer elaſtiſcher Körper.

Laſſet uns dasjenige in einem beſondern Falle darthun, was wir überhaupt erwieſen haben. Herr Herrmann läſſet in der Abhandlung, die er zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte verfertiget hatte, einen Körper *) A, deſſen Maſſe 1, und die Geſchwindigkeit 2 iſt, auf einer vollkommen glatten Fläche, eine Kugel B, die ruhig, und deren Maſſe 3 iſt, nachher aber, indem A von der Kugel B abprellet und mit einem Grade Geſchwindigkeit wieder zurück kehret, eine Kugel C, die 1 zur Maſſe hat, ſtoßen. Die Kugel A wird der Kugel B einen Grad Geſchwindigkeit, und dem Körper C auch einen mittheilen, und alsdenn wird ſie ſich in Ruhe befinden. Herr Herrmann ſchließt hieraus: wenn die Kräfte nur wie die Geſchwindigkeiten wären, ſo würde A vor dem Stoße eine Kraft wie 2 haben, nach dem Stoße aber würde ſich in den Körpern B und C zuſammen eine vierfache Kraft befinden, welches ihm ungereimt zu ſeyn ſcheinet.

Wir wollen unterſuchen, wie der Körper A mit einer Kraft wie 2, in die Körper B und C eine vierfache Kraft ohne ein Wunderwerk hineinbringen könne, oder ohne daß es nöthig ſey die lebendigen Kräfte zu Hülfe zu rufen. Man ſtelle ſich die elaſtiſche Kraft des Körpers *) A, die durch den Stoß wirkſam wird, durch die Feder AD und die Elaſticität der Kugel B, durch die Feder DB vor. Wir wiſſen nun aus den erſten Gründen der Mechanik: daß der Körper A in die Kugel B vermittelſt der Federn ſo lange noch immer neue Drückungen und Kräfte hineinbringe, bis ſich B und A mit gleichen Geſchwindigkeiten fortbewegen, welches alsdenn geſchiehet, wenn die Geſchwindigkeit dieſer Körper ſich zur Geſchwindigkeit der Kugel A vor dem Anlaufe verhält, wie die Maſſe A zur Summe beyder Maſſen

A

---

*) Fig. VII.

A und B zuſammen; d. i. in dem gegenwärtigen Falle, wenn ſie ſich mit ½ Geſchwindigkeit in der Richtung BF fortbewegen: Niemand leugnet es, daß hierinn noch die Würkung der nach der Geſchwindigkeit geſchätzten Kraft proportional befunden werde. Allein laßt uns auch unterſuchen, was denn mit den Federn AD und BD geſchehe, indem der Körper A vermittelſt ihrer in die Kugel B würket. Weil die Feder AD in dem Puncte D eben ſo viel Kraft gegen die Feder DB anwenden muß, als dieſe dem Körper B eindrücken ſoll; die Kugel B aber der Würkung, welche in ſie geſchiehet eben ſo ſtark widerſtehet, ſo iſt klar, daß die Feder DB, durch die Anſtrengung der andern Feder, mit eben demſelben Grade Kraft werde zuſammen gedrückt werden, als ſie in die Kugel B hinein bringet. Eben desgleichen wird die Kugel A ihre Feder AD mit eben demſelben Grade zuſammen halten, womit dieſe im Punkte D in die Feder DB würket; weil nehmlich dieſe Feder der Feder AD eben ſo ſtark entgegen drücket, als dieſe in ſie würket, mithin auch eben ſo ſtark als die Kugel A dieſe ſeine Feder zuſammen zu drücken bemühet iſt. Da nun die Kraft, womit die Feder DB geſpannet wird, dem Widerſtande der Kugel B, mithin auch der Kraft, welche dieſe Kugel hiedurch empfängt, gleich iſt; die Kraft der Zuſammendrückung der Feder AD aber jener auch gleich iſt: ſo ſind beyde ſo groß, als die Kraft, die der Körper B hiebey erhalten hat, d. i. womit er ſich mit einer Maſſe wie 3, und ½ Grad Geſchwindigkeit beweget. Wenn daher dieſe beyde Federn aufſpringen; ſo giebt die Feder DB der Kugel B eine Geſchwindigkeit, die der, vor dem Aufſpringen gleich iſt, nehmlich ½; und die Feder AD dem Körper B, weil er dreymal weniger Maſſen hat als B, auch dreymal ſo viel Geſchwindigkeit, nehmlich 1 + ½ Grad; denn wenn die Kräfte gleich ſeyn, ſo ſind die Geſchwindigkeiten in umgekehrter Verhältniß der Maſſen, per hypotheſin. Alſo hat die Kugel B von dem Anlaufe des Körpers A, und hernach auch von dem Aufſpringen ihrer Feder, zuſammen 1 Grad Geſchwindigkeit, in der Richtung BE. Die Kugel A aber, weil die Geſchwindigkeit $\frac{1}{2}$, die in ihr nach dem Anlaufe in der Richtung AE noch übrig war, von derjenigen, welche die Aufſpringung der Feder in ſie nach der Richtung AC hineinbrachte, muß abgezogen werden, empfängt auch ein Grad Geſchwindigkeit, womit ſie ſich in der Richtung AC fortbeweget, *) welches gerade der Fall iſt, den Herr Herrmann für unmöglich gehalten hat nach dem Carteſianiſchen Geſetze zu erklären.

Ich ſchließe hieraus: der Körper A könne mit 2 Graden Geſchwindigkeit, und auch mit 2 Graden Kraft, die Würkung vollkommen ausrichten, die Herr Herrmann ihm abſtreiten wollen; und man verletze das Geſetz, von der **Gleichheit der Urſachen und Würkungen**, wenn man behauptet, er habe 4 Grade Kraft gehabt, und doch nur ſo viel ausgerichtet, als er mit 2 ausrichten können.

§. 42.

Der Grund des Irrthums in der Schlußrede des Herrn Herrmanns.

Wir wollen in dem Schluſſe des Herrn Herrmanns noch den rechten Punkt der Falſchheit aufſuchen, der ſich zugleich faſt allenthalben findet, wo man nur die elaſtiſchen Körper zum Behuf der lebendigen Kräfte hat brauchen wollen. Man hat alſo geſchloſſen: die Kräfte der Körper nach dem Stoße müſſen der Kraft vor demſelben gleich ſeyn; denn die Würkungen ſind ſo groß wie die Urſachen, die ſich erſchöpfet haben ſie hervorzubringen. Hieraus erſehe ich, daß ſie dafür gehalten haben, der Zuſtand und die Größe der Kraft, nach geſchehenem Stoße, ſey einzig und allein eine Würkung der Kraft, die in dem anlaufenden Körper

---

*) Den Körper C miſche ich hiebey nicht mit ein, denn weil ſeine Geſchwindigkeit und Maſſe in nichts von der Maſſe und Geſchwindigkeit der Kugel B unterſchieden iſt, ſo wird er von Herrn Herrmann ohne Noth anſtatt des Körpers B eingeſchoben.

vor dem Anſtoße befindlich war. Dieſes iſt der Fehltritt, deſſen Folgen wir geſehen haben. Denn die Bewegungen, die eigentlich, und auf eine vollſtändige Art, von der Kraft des anlaufenden Körpers A herrühren, ſind nichts mehr, als daß ſich A und B da wie die Feder zuſammen gedrückt war, mit $\frac{1}{2}$ Geſchwindigkeit beyde fortbewegten, die Zuſammendrückung der Feder war nicht ſo wohl eine beſondere Würkung der Kraft, womit A gegen B fortrückte, als vielmehr eine Folge von der Trägheitskraft beyder Körper. Denn B konnte die Kraft 1 + $\frac{1}{2}$ nicht erlangen, ohne eben ſo ſtark gegen die drückende Feder DB zurück zu würken, und die Feder AD könnte alſo keine Kraft in B hineinbringen, ohne daß der Zuſtand der Gleichheit des Druckes und Gegendruckes nicht zugleich die Feder BD geſpannet hätte. Ferner konnte der Körper A die Feder DB vermittelſt ſeiner Feder AD nicht drücken, ohne daß dieſe eben hiedurch mit einem gleichen Grade der Intenſität wäre geſpannet worden. Man darf ſich darüber nicht wundern, daß auf dieſe Weiſe zwey ganz neue Kräfte in die Natur kommen, die vorher in A alleine nicht befindlich waren. In dem Augenblicke, darinnen auch unelaſtiſche Körper ſich ſtoßen, iſt mehr Kraft in der Ausübung, als vor dem Stoße war. Dieſes geſchiehet würklich, wenn auch ein unelaſtiſcher Körper in einen andern würket, nur daß in dieſem Falle die Folgen dieſer neuen Kraft, nicht wie bey federharten Körpern, aufbehalten werden, ſondern verlohren gehen. Denn in dem Augenblicke, darinn A mit der Kraft x in B würket, empfängt nicht allein B dieſe Kraft nach der Richtung Bc, ſondern B würkt zugleich noch mit der Intenſität x in A wieder zurück. Es ſind alſo vors erſte 2 x in der Natur vorhanden; nehmlich x vor dem Druck der Kugel A gegen B, und ebenfalls x vor dem Gegendruck der Kugel B: zweytens noch x, als die Kraft, die aus A in B nach der Richtung Bc übertritt. Die beyden erſten Gewalten werden in dem Zuſammenſtoße elaſtiſcher Körper angewandt, zwey Federn zu ſpannen, die hernach, wenn ſie aufſpringen, denen Körpern ihre Kräfte mit-

mittheilen. Die elaſtiſchen Körper ſind daher diejenige Maſchinen der Natur, welche angelegt ſeyn, die ganze Größe der Kraft aufzubehalten, die in dem Augenblicke des Zuſammenſtoßes in der Natur befindlich iſt; denn ohne dieſe würde ein Theil der Kräfte verlohren gehen, die der Conflictus der Körper in die Welt gebracht hat.

§. 43.

Ich habe, in der Auflöſung des Herrmanniſchen Falles. nichts geſagt, was dieſem Philoſophen im Grunde des Beweiſes hätte unbekannt ſeyn können; oder was die anſehnlichſten Verfechter der lebendigen Kräfte würden zu leugnen verlangen, wenn es darauf ankäme, daß ſie ſich deswegen erklären ſollten. Herr Herrmann mußte nothwendig wiſſen, wie man die Bewegungen, die in dem Stoße elaſtiſcher Körper entſprungen, aus ihrer bloßen Geſchwindigkeit herleiten können; denn ohne dieſes hätte es ihm unmöglich a priori bekannt ſeyn können: daß eine Kugel von einfacher Maſſe, in dem Stoße gegen eine dreyfache, mit zwey Graden Geſchwindigkeit, vier Grade Kraft hervorbringe. Ich ſage, dieſer Fall hätte ihm ſelber, ohne die Art der Auflöſung, welche wir gegeben haben, nicht bekannt ſeyn können; denn jedermann weiß: daß man in einer mechaniſchen Unterſuchung, die Bewegungen, die ein elaſtiſcher Körper durch den Stoß hervorbringt, finde, indem man dasjenige zuerſt insbeſondere ſuchet, was er ohne ſeine Federkraft thut, und hernach die Würkung der Elaſticität dazu nimmt, beydes aber nach demjenigen beſtimmet, was er nach Proportion ſeiner Maſſe und ſeiner ſchlechten Geſchwindigkeit thun kann. Man kann nichts ſtärkeres, in der Art der Schlußrede, die man ein argumentum ad hominem nennt, gegen den Herrn Herrmann und die Leibnizianer überhaupt vorbringen. Denn ſie müſſen entweder bekennen: daß alle Beweiſe, darinn ſie bis daher einig geweſen, den Grund von den Bewegungen zugeben, welche in dem Stoße elaſtiſcher Körper entſpringen, falſch geweſen;

oder ſie müſſen geſtehen: daß ein ſolcher Körper, allein mit der, der Maſſe und Geſchwindigkeit ſchlechthin zuſammen genommen proportionirten Kraft, die Bewegungen hervorgebracht habe, weswegen ſie ihn das Quadrat der Geſchwindigkeit nöthig zu haben glaubten.

§. 44.

Der Frau von Chaſtelet iſt dieſe Auflöſung unbekannt geweſen.

Ich werde durch den Streit der Frau Marquiſin von Chaſtelet mit dem Herrn von Mairan überführet, daß es nicht überflüßig geweſen ſey, jetzo eine ausführliche Entwickelung, der Art und Weiſe, wie die elaſtiſche Körper durch den Stoß eine größere Quantität der Bewegung in die Welt bringen, als vor dem Stoß darinn geweſen, gegeben zu haben. Denn wenn Herr von Mairan ſaget: Die elaſtiſche Kraft ſey eine wahre Maſchine der Natur, ꝛc. daß wenn man alle Würkungen des Stoßes elaſtiſcher Körper beſonders betrachten will, indem man dasjenige als poſitiv ſummiret, was ſie in den beyden entgegengeſetzten Richtungen geben, man die neue Kraft, die daraus in der Natur zu entſpringen ſcheinet, und ſich durch den Stoß äuſſert, keinesweges der Thätigkeit des ſtoßenden Körpers zuſchreiben müſſe, als wenn er dieſelbe nur in den geſtoßenen übertrüge, ſondern einer fremden Quelle der Kraft ꝛc. Mit einem Worte einer gewiſſen phyſicaliſchen Urſache der Elaſticität, welche es auch immer ſey, deren Würkſamkeit der Stoß nur losgemacht, und ſo zu ſagen die Feder abgedrückt hat ꝛc. ich ſage, wenn Herr von Mairan dieſes ſaget, ſo antwortet ihm die Frau von Chaſtelet: es ſey unnütze es zu unterſuchen, bis der Urheber dieſer Meynung ſich die Mühe genommen, dasjenige, was er hier behaupten wollen auf einigen Beweiß zu gründen. Ich habe mir die Ehre genommen, mich dieſer Mühe anſtatt des Herrn von Mairan zu unterziehen, und dieſes iſt die Rechtfertigung, womit ich meine Weitläuftigkeit in dieſer Materie entſchuldige.

§. 45.

Herrn Jurins Einwurf von dem Gegenſtoße zweener unelaſtiſcher und ungleicher Körper.

Es iſt den Leibnitzianern durch Herrn Jurin, und andere, noch dieſer Einwurf gemacht worden: daß zweene unelaſtiſche Körper, die ſich einander mit ſolchen Geſchwindigkeiten begegnen, welche ſich umgekehrt wie ihre Maſſe verhalten, doch nach dem Stoß in Ruhe verbleiben. Hier ſind nun, nach der Lehre von den lebendigen Kräften, zweene Kräfte, die man ſo ungleich machen kann, als man will, und die ſich dennoch einander im Gleichgewicht erhalten.

Des Herrn Bernoulli Widerlegung dieſes Einwurfs durch Vergleichung mit der Zudrückung der Federn.

Ich finde in der Frau von Chaſtelet Naturlehre eine Antwort auf dieſen Einwurf, die, wie ich aus der Anführung erſehe, den berühmten Herrn von Bernoulli zum Urheber hat. Der Herr Bernoulli iſt nicht glücklich geweſen, eine Schutzwehre vor ſeine Meynung ausfindig zu machen, welche ſeines Nahmens würdig geweſen wäre. Er ſagt: daß die unelaſtiſchen Körper in einander durch den Eindruck ihrer Theile eben dieſelbe Würkung thun, als wenn ſie eine Feder, die ſich zwiſchen ihnen befände, zuſammen drückten: daher nimmt er eine Feder R *) an, die ſich zu gleicher Zeit auf beyde Seiten ausdehnet, und von beyden Seiten Körper von ungleicher Maſſe treibet. Er beweiſet, daß die Geſchwin-

---

*) Fig. IX.

ſchwindigkeiten, die den Körpern durch dieſe Feder mitgetheilet werden, in gegenſeitiger Verhältniß ihrer Maſſen ſind, und daß alſo, wenn die Kugeln A und B mit dieſen Geſchwindigkeiten zurückkehrten, ſie die Feder wieder in den erſten Stand der Zuſammendrückung ſetzen würden. Bis ſo weit iſt alles richtig, und mit den Lehrſätzen der Carteſianer vollkommen übereinſtimmend. Allein laſſet uns ſehen, wie er ſeinen Schluß verfolget. Die Theile der Feder, indem ſie auseinanderſpringt, bewegen ſich theils nach der Seite von A, theils nach der Seite von B, der Punct der Theilung aber iſt in R, der die Feder nach der umgekehrten Proportion der Maſſen A und B theilet. Es würket alſo der Theil RB von der Feder R in den Körper B, deſſen Maſſe 3 iſt, hingegen theilet der andere Theil RA, der Kugel A deren Maſſe 1. iſt ſeine Kraft mit. Es verhalten ſich aber die Kräfte, welche in dieſe Körper gebracht werden, wie die Anzahl der Federn, die ihren Druck an ſie angewandt haben; folglich ſind die Kräfte derer Kugeln A und B ungleich, obgleich ihre Geſchwindigkeiten in umgekehrter Proportion ihrer Maſſen ſtehen. Wenn nun die Feder R ſich völlig ausgedehnet hat, und die Körper kämen mit eben denſelben Geſchwindigkeiten gegen ſie zurück, welche ſie ihnen beym Losſpringen mitgetheilet hat, ſo ſiehet man leicht, daß einer den andern vermittelſt der Zuſammendrückung der Feder in Ruhe verſetzen würde. Nun ſind ihre Kräfte ungleich, folglich erkennet man hieraus, wie es möglich ſey, daß ſich zwey mit ungleichen Kräften einander in Ruhe verſetzen können. Hievon macht er die Anwendung auf den Zuſammenſtoß der unelaſtiſchen Körper.

§. 46.

Des Herrn Bernoulli Gedanken werden widerlegt.

Ich erkenne in dieſer Schlußrede nicht den Herrn Bernoulli, der gewohnt war, ſeine Beweiſe in viel vollkomme-

ner

ner Schärfe zu bilden. Es iſt unſtreitig gewiß, daß die von einander ſpringende Feder einem von denen Körpern A und B eben ſo viel Kraft ertheilen müſſe, als wie dem andern. Denn ſie bringet ſo viel Kraft in die Kugel A als die Intenſität groß iſt, mit der ſie ſich gegen die andere Kugel B ſteifet. Wenn ſie ſich gar nicht an irgend einen Widerhalt ſteifete, ſo würde ſie der Kugel A gar keine Kraft ertheilen, denn alsdenn würde ſie ohne einzige Würkung losſpringen. Daher kann dieſe Feder keine Kraft an A anwenden, ohne von der andern Seite der beweglichen Kugel B eben denſelben Grad der Gewalt einzudrücken. Es ſind alſo die Kräfte der Kugeln A und B einander gleich, und nicht, wie die Länge AR zu RB.

Man ſiehet leicht, wie der Irrthum in dem Schluſſe des Herrn Bernoulli entſprungen ſey. Der Satz auf den die Leibnitziſche Parthey ſo ſehr dringet; iſt die Quelle deſſelben: nemlich, daß die Kraft eines Körpers ſich wie die Anzahl Federn verhalte, die in ihn gewürket haben. *) Wir haben denſelben ſchon oben widerlegt, und der Fall des Herrn Bernoulli beſtätiget unſeren Gedanken.

§. 47.

Der Gedanke des Herrn Bernoulli beſtätigt unſre Meynung.

Man kann nicht ohne Vergnügen wahrnehmen, wie vortreflich dieſe Erklärung, der man ſich zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte hat bedienen wollen, uns zu Waffen dienet, dieſelbe vielmehr völlig niederzuſchlagen. Denn da es einmal gewiß iſt, daß die Feder R den Körpern, deren Maſſen 1 und 3 ſind, gleiche Kräfte ertheilet, §. 46. ferner daß

---

*) Die Körper A und B haben alſo deswegen gleiche Kräfte, weil die Federn RA und RB in ſie gleich lange gewürket haben; und weil die Theile dieſer Federn alle gleich ſtark geſpannet waren.

daß die Geſchwindigkeit der Kugel deren Maſſe 1 iſt dreyfach, und die Geſchwindigkeit der andern einfach ſey, wie die Leibnitzianer ſelber geſtehen; ſo fließen daraus zwey Folgen, die beyde den lebendigen Kräften ſchnurſtracks widerſtreiten. Erſtlich, daß die Kraft, die ein Körper durch den Druck der Federn erhält, ſich nicht wie die Anzahl der Federn verhalte, welche ihn fortgeſtoßen haben, ſondern vielmehr wie die Zeit der Würkung derſelben; zweytens, daß ein Körper, der eine einfache Maſſe, und eine dreyfache Geſchwindigkeit hat, nicht mehr Kraft habe, als ein anderer, der dreymal mehr Maſſen, aber nur eine einfache Geſchwindigkeit hat.

§ 48.

Vertheidigung der lebendigen Kräfte durch die beſtändige Erhaltung einerley Größe der Kraft in der Welt.

Bis hieher haben wir geſehen, wie ſich Leibnitzens Anhänger des Zuſammenſtoßes elaſtiſcher Körper bedienet haben, die lebendige Kraft dadurch zu vertheidigen. Allein die Anwendung derſelben war bloß mathematiſch. Sie haben aber auch einen metaphyſiſchen Grund in dieſem Stücke der Phoronomie zum Behuf ihrer Meynung zu finden vermeynet. Herr von **Leibnitz** iſt ſelbſt der Urheber deſſelben, und ſein Anſehen hat ihm kein geringes Gewichte ertheilet.

Er nahm **Carteſens** Grundſatz willig an; daß ſich in der Welt immer einerley Größe der Kraft erhalte, allein nur einer ſolchen Kraft, deren Quantität nach dem Quadrate der Geſchwindigkeit geſchätzt werden muß. Er zeigte, daß das alte Maaß der Kraft dieſe ſchöne Regel nicht verſtatte. Denn wenn man daſſelbe annimmt, ſo vermindere oder vermehre ſich die Kraft in der Natur unaufhörlich, nachdem die Stellung der Körper gegen einander verändert wird. Leibnitz glaubte, es ſey der Macht und Weisheit Gottes unanſtändig, daß er genöthiget ſeyn ſollte, die Bewegung, die er ſeinem Werke mitgetheilet, ohne Unterlaß wieder zu erneuern, wie Herr Newton ſich einbildete, und dieſes trieb ihn an, ein Geſetz zu ſuchen, wodurch er dieſer Schwierigkeit abhelfen könnte.

§. 49.

Erſte Auflöſung dieſes Einwurfs.

Weil wir in dem vorigen erwieſen haben, daß die lebendigen Kräfte, in der Art wie ſie von ihren Vertheidigern ſelber gebraucht werden, nehmlich im mathematiſchen Verſtande, nirgends Platz finden können; ſo rettet ſich hier die Macht und Weisheit Gottes ſchon ſelber durch die Betrachtung der gänzlichen Unmöglichkeit der Sache. Wir können uns allemal hinter dieſe Schutzwehre verbergen, wenn wir etwa in einer andern Art der Antwort auf dieſen Einwurf den kürzern ziehen ſollten. Denn wenn es gleich nach dem Geſetze der Bewegung, welches wir behauptet haben, nothwendig wäre, daß der Weltbau, nach einer allmähligen Erſchöpfung ſeiner Kräfte, endlich völlig in Unordnung geriethe, ſo kann dieſer Streich die Macht und Weisheit Gottes doch nicht treffen. Denn man kann es dieſer nimmer verdenken, daß ſie nicht ein Geſetz in die Welt gebracht hat, wovon wir wiſſen, daß es abſolut unmöglich ſey, und daher auf keine Weiſe ſtatt haben könne.

§. 50.

Zweyte Antwort auf gedachten Einwurf.

Allein man erhohle ſich nur. Wir ſind noch nicht gezwungen eine ſo verzweifelte Ausflucht zu ergreifen. Dies würde heiſſen den Knoten abhauen, wir wollen ihn aber lieber auflöſen.

Wenn die Leibnitzianer es zur Erhaltung der Weltmaſchine für unumgänglich nöthig halten, daß die Kraft der Körper der Schätzung nach dem Quadrat unterworfen ſey, ſo können wir ihnen dieſe kleine Forderung zugeſtehen. Alles, was ich bis daher erwieſen habe, und noch bis zum Beſchluſſe dieſes Hauptſtückes zu erweiſen gedenke, geht nur dahin, ſie zu überzeugen: daß weder in einer abſtrakten Betrachtung, noch in der Natur, die Kraft der Körper, auf eine ſolche Art wie die Leibnitzianer es thun, nemlich mathematiſch erwogen, eine Schätzung nach dem Quadrat geben werde. Ich habe aber deswegen noch nicht den lebendigen Kräften gänzlich abgeſagt. In dem dritten Hauptſtücke dieſer Abhandlung werde ich darthun, daß in der Natur würklich diejenigen Kräfte zu finden ſeyn, deren Maaß das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit iſt; nur mit der Einſchränkung, daß man ſie auf die Art, wie man es bis daher angefangen hat, niemals entdecken werde; daß ſie ſich vor dieſer Gattung der Betrachtung (nemlich der mathematiſchen) auf ewig verbergen werden, und daß nichts, wie irgend eine metaphyſiſche Unterſuchung, oder etwa eine beſondere Art von Erfahrungen, ſelbige uns bekannt machen können. Wir beſtreiten hier alſo nicht eigentlich die Sache ſelbſt, ſondern den modum cognoscendi.

Demnach ſind wir mit den Leibnitzianern in der Hauptſache einig, wir könnten es alſo vielleicht auch in den Folgerungen derſelben werden.

§. 51.

Die Quelle des Leibnitziſchen Schluſſes von Erhaltung eben derſelben Größe der Kraft.

Es gründet ſich aber der Einwurf des Herrn von Leibnitz auf einer falſchen Vorausſetzung, die ſeit langer Zeit in die Weltweisheit ſchon viel Unbequemlichkeit hineingebracht hat. Es iſt nemlich zu einem Grundſatze in der Naturlehre geworden, daß keine Bewegung in der Natur entſtehe, als vermittelſt einer Materie, die auch in würklicher Bewegung iſt; und daß alſo die Bewegung, die in einem Theile der Welt verlohren gegangen, durch nichts anders, als, entweder durch eine andre würkliche Bewegung, oder die unmittelbare Hand Gottes könne hergeſtellet werden. Dieſer Satz hat denenjenigen jederzeit viel Ungelegenheit gemacht, die demſelben Beyfall gegeben haben. Sie ſind genöthiget worden ihre Einbildungskraft mit künſtlich erſonnenen Wirbeln müde zu machen, eine Hypotheſe auf die andre zu bauen, und anſtatt, daß ſie uns endlich zu einem ſolchen Plan des Weltgebäudes führen ſollten, der einfach, und begreiflich genug iſt, um die zuſammengeſetzte Erſcheinungen der Natur daraus herzuleiten; ſo verwirren ſie uns mit unendlich viel ſeltſamen Bewegungen, die viel wunderbarer und unbegreiflicher ſind, als alles dasjenige iſt, zu deſſen Erklärung ſelbige angewandt werden ſollen.

Wie man dieſer Schwierigkeit abhelfen könne.

Herr **Hamberger** hat, ſo viel ich weiß, zuerſt Mittel dargebothen, dieſem Uebel abzuhelfen. Sein Gedanke iſt ſchön, denn er iſt einfach, und alſo auch der Natur gemäß. Er zeiget (aber noch in einem ſehr unvollkommnen Riſſe,) wie ein Körper eine würkliche Bewegung durch eine Materie empfangen könne, die doch ſelber nur in Ruhe iſt. Dieſes beuget unzehligen Abwegen, ja öfters ſo gar Wunderwerken vor, die mit der entgegengeſetzten Meynung vergeſellſchaftet ſind. Es iſt wahr, der Grund dieſes Gedankens iſt metaphyſiſch, und alſo auch nicht nach dem Geſchmacke der itzigen Naturlehrer; allein es iſt zugleich augenſcheinlich: daß die allererſten Quellen von den Würkungen der Natur, durchaus ein Vorwurf der Metaphyſik ſeyn müſſen. Dem Herrn **Hamberger** iſt ſein Vorſatz nicht gelungen, der Welt einen neuen Weg anzuweiſen, der kürzer und bequemlicher iſt, uns zur Erkenntniß der Natur zu führen. Dieſes Feld iſt ungebaut geblieben; man hat ſich von dem alten Wege noch nicht losreiſſen können, um ſich auf den neuen

zu

zu wagen. Iſt es nicht wunderbar, daß man ſich einem unermeßlichen Meere von Ausſchweifungen und willführlichen Erdichtungen der Einbildungskraft anvertrauet, und dagegen die Mittel nicht achtet, die einfach und begreiflich, aber eben daher auch die natürlichen ſind? Allein dieſes iſt ſchon die gemeine Seuche des menſchlichen Verſtandes. Man wird noch ſehr lange von dieſem Strohme hingeriſſen werden. Man wird ſich an der Betrachtung beluſtigen, die verwickelt und künſtlich iſt und wobey der Verſtand ſeine eigene Stärke wahrnimmt. Man wird eine Phyſik haben, die von vortreflichen Proben der Scharfſinnigkeit, und der Erfindungskraft voll iſt; allein keinen Plan der Natur ſelbſt und ihrer Würkungen. Aber endlich wird doch diejenige Meynung die Oberhand behalten, welche die Natur, wie ſie iſt; das iſt einfach und ohne unendliche Umwege ſchildert. Der Weg der Natur iſt nur ein einziger Weg. Man muß daher erſtlich unzählig viel Abwege verſucht haben, ehe man auf denjenigen gelangen kann, welcher der wahre iſt.

Die Leibnitzianer ſollten mehr als andere die Meynung des Herrn Hambergers ergreifen. Denn ſie ſind es, welche behaupten, daß ein todter Druck, der ſich in dem Körper, welchem er mitgetheilt worden, erhält, ohne daß ihn eine unüberwindliche Hinderniß wieder vernichtet, zu einer würklichen Bewegung erwachſe. Sie werden alſo auch nicht leugnen können: daß ein Körper, der ſich an die Theile einer Flüßigkeit, die ihn umgiebt, nach einer Richtung mehr anhängt, als nach der andern, alsdenn eine würkliche Bewegung erhalte, wenn dieſe Flüßigkeit von der Art iſt, daß ſie ihm ſeine Kraft durch ihren Widerſtand nicht wieder vernichtet. Dieſes muß ſie von demjenigen überzeugen, was ich itzt behaupte, nehmlich: daß ein Körper eine würkliche Bewegung von einer Materie empfangen könne, welche ſelber in Ruhe iſt.

Entſcheidung des Einwurfs, den der Herr von Leibnitz machet.

Wie werden wir alſo dem Streiche ausweichen, den der Herr von Leibnitz dem Carteſianiſchen Geſetze, durch die Betrachtung der Weisheit Gottes beybringen wollen? Es kommt alles darauf an, daß ein Körper eine würkliche Bewegung erhalten könne, auch durch die Würkung einer Materie, welche in Ruhe iſt. Hierauf gründe ich mich. Die allererſten Bewegungen in dieſem Weltgebäude ſind nicht durch die Kraft einer bewegten Materie hervorgebracht worden; denn ſonſt würden ſie nicht die erſten ſeyn. Sie ſind aber auch nicht durch die unmittelbare Gewalt Gottes, oder irgend einer Intelligenz, verurſachet worden, ſo lange es noch möglich iſt, daß ſie durch Würkung einer Materie, welche im Ruheſtande iſt, haben entſtehen können; denn Gott erſparet ſich ſo viele Würkungen, als er ohne den Nachtheil der Weltmaſchine thun kann, hingegen macht er die Natur ſo thätig und würkſam, als es nur möglich iſt. Iſt nun die Bewegung, durch die Kraft, einer an ſich todten und unbewegten Materie, in die Welt zu allererſt hineingebracht worden; ſo wird ſie ſich auch durch dieſelbe erhalten und, wo ſie eingebüſſet hat, wieder herſtellen können. Man müßte alſo eine große Luſt zum Zweifeln haben, wenn man noch ferner Bedenken tragen wollte, zu glauben: daß das Weltgebäude keinen Abbruch erleiden dürfe, wenn gleich in dem Stoße der Körper gewiſſe Kräfte verlohren giengen, welche vorher darinn waren.

§. 52.

Nach Leibnitzens Geſetze iſt die Kraft in dem Anſtoße eines kleinen elaſtiſchen Körpers gegen einen größern vor und nach dem Stoße gleich.

Ich erhohle mich wieder von einer Ausſchweifung, die mich von der Hauptſache, darinn ich verwickelt bin, etwas ent-

entfernet hat. Ich habe ſchon angemerkt, daß die Verfechter der lebendigen Kräfte ſich insbeſondere mit derjenigen Beobachtung ſehr viel dünken laſſen, dadurch ſie befunden haben: daß, wenn die Kraft der Körper nach dem Geſetze des Herrn von Leibnitz geſchätzet wird, ſich in dem Anlaufe elaſtiſcher Körper vor und nach dem Stoße allemal einerley Größe der Kraft befände. Dieſer Gedanke, der auf eine ſo wunderſame Art den lebendigen Kräften geneigt zu ſeyn ſcheinet, ſoll uns vielmehr behülflich werden dieſelbe niederzuſchlagen. Laßt uns folgender Geſtalt ſchließen: Dasjenige Geſetz, nach welchem, in dem Anlaufe eines kleinern elaſtiſchen Körpers gegen einen größern, nach dem Stoße nicht mehr Kraft befunden wird, als vor demſelben, iſt falſch. Nun iſt Leibnitzens Geſetze von der Art, Ergo etc. etc.

§. 53.

Die angeführte Beobachtung iſt Leibnitzianern, iſt den lebendigen Kräften gänzlich entgegen.

Unter den Vorderſätzen dieſer Schlußrede iſt nur der major zu erweiſen. Wir wollen dieſes auf folgende Weiſe bewerkſtelligen. Indem die Kugel A *) gegen eine größere B anläuft, ſo empfängt in dem Augenblicke, darin A den Stoß ausübet, und die Feder zudrückt, die wir die Elaſticität nennen, der Körper B nicht mehr Kraft, als er durch ſeine Trägheitskraft in A vernichtet, und der Körper A im Gegentheil verlieret nicht mehr von ſeiner Kraft durch den Widerſtand der Maſſe B, der ſich vermittelſt der Intenſität der Feder, die er ſpannet, in ihn fortpflanzet, als er in eben dieſe Kugel hineinbringt. Wenn man dieſes leugnen wollte, ſo würde auch nicht mehr gewiß ſeyn, daß die in einen Körper übertragene Würkung mit ſeiner Gegenwürkung gleich ſey. Es iſt alſo die Feder geſpannet, und in beyden Kör-

---

*) Fig. VIII.

pern zuſammen genommen iſt eben dieſelbe Kraft vorhanden, die vorher in der Kugel A allein befindlich war. Wenn dieſe Federn der beyderſeitigen Elaſticität nun losſpringen, ſo dehnen ſie ſich gegen beyde Kugeln gleich ſtark aus. Nun iſt es klar, daß wenn A noch nach verübter Zudrückung der Federn in der Richtung A E eine ſo große Kraft beſäße, als die iſt, womit nun die ihm zugehörige Feder aufſpringet; ſo würde die Aufſpringung dieſer Feder eben ſo viel Kraft der Kugel A benehmen können, als auf der andern Seite die Feder D B in B hineinbringt; und alſo würde freylich, nachdem alles vollbracht iſt, in denen Körpern A und B, ſo wohl durch den Stoß, als durch die Elaſticität, keine Kraft mehr befindlich ſeyn, als vorhero in A allein war. Allein es iſt vergeblich dieſes vorauszuſetzen. Wenn der Stoß geſchehen, und die Feder eben zugedrückt iſt, ſo hat A eben ſo viel Geſchwindigkeit als B, nach der Richtung A E, aber weniger Maſſe, als auch weniger Kraft, als die Feder in ihrer Losſpringung ausübet; denn dieſe hat eine Kraft der Spannung, die ſo groß iſt, als die Kraft der Kugel B. Hieraus folget, daß die Elaſtizität nicht ſo viel von der Kraft, die in A befindlich iſt, rauben kann, als ſie dem Körper B mittheilet. Denn A hat nicht ſo viel Kraft, folglich kann ſie ihm auch nicht genommen werden. Demnach muß durch die Würkung der Elaſticität in B ein neuer Grad Kraft hinzukommen, ohne daß dafür eben ſo viel auf der andern Seite abgienge; ja es erzeuget ſich ſo gar noch dazu ebenfalls in A eine neue Kraft. Denn da die Elaſticität nichts mehr von Kraft fand, was ſie in A verrichten konnte, ſo ſetzte die Kugel ſich derſelben mit nichts als der Trägheitskraft entgegen, und empfieng den Grad der Gewalt, den die Feder über die Kraft der Kugel A noch in ſich hatte, um damit gegen C zurück zu kehren.

Es iſt alſo klar: daß in dem Falle, da ein kleiner federharter Körper gegen einen größern anläuft, nach dem Stoße mehr Kraft vorhanden ſeyn müſſe, als vor demſelben. Nun würde man das Gegentheil ſetzen müſſen, nemlich: daß nach dem Stoße nur eben dieſelbe Größe der Kraft ſich finde, als vor demſelben, wenn Leibnitzens Kräftenmaaß wahr wäre. Alſo müſſen wir entweder dieſes Geſetz leugnen, oder aller der Ueberzeugung abſagen, die uns in dieſem §. dargethan worden.

§. 54.

Das vorige erhellet noch deutlicher, wenn man den Fall nimmt, darin ein größerer elaſtiſcher Körper, einen kleineren ſtößet.

Wir werden von der Richtigkeit desjenigen, was itzo geſagt worden, vollkommen überführet werden, wenn wir den vorigen Fall umkehren, und annehmen, daß die Kugel B *) von größerer Maſſe gegen die kleinere A anläuft. Denn hier verlieret erſtlich die Kugel B durch den Stoß gegen A nicht mehr auch nicht weniger Kraft, als ſie eben hierdurch in A erzeuget, (wenn wir nemlich dasjenige allein erwägen, was vorgehet, bevor die Elaſticität ſich hervorthut,). Alſo iſt, ehe die Federkraft ihre Würkung thut, die Kraft in dieſen Körpern weder vermehret, noch kleiner geworden. Nun iſt die Federkraft mit demjenigen Grade geſpannet, womit der Körper A gegen C fortrücket, alſo iſt ihre Intenſität kleiner, als die Kraft, die in B nach der Richtung BC übrig iſt, ſie wird ſie alſo, wenn ſie aufſpringt, niemals erſchöpfen, wenn ſie gleich ihre ganze Gewalt anwendet. Und wenn nun alſo die Feder, die in dem Stoße geſpannet worden, aufſpringt, ſo wird ſie zwar in den Körper A eine neue Kraft bringen, allein ſie wird auch eben ſo viel in B vernichten, als ſie jener Kugel mittheilet. Alſo wird auch durch die Federkraft die ganze Kraft nicht größer werden; weil allemal von der andern Seite eben ſo viel geraubet wird, als auf der einen hineinkommt.

Wir ſehen hieraus, daß einzig und allein in dem Falle, da ein größerer Körper einen von kleinerer Maſſe ſtößt, einerley Grad Kraft in dem Stoße aufbehalten werde; und daß in allen andern Fällen, wo die Elaſticität nicht an der einen Seite ſo viel Kraft zu vernichten findet, als ſie an der andern erzeuget, jederzeit die Kraft nach dem Stoße größer werde, als vor demſelben; welches das Leibnitziſche Geſetz zerſtöhret. Denn in demſelben bleibt in allen nur möglichen Fällen immer eben dieſelbe Größe der Kraft in der Natur, ohne einigen Abgang oder Vermehrung.

§. 55.

Die Berechnung beſtätigt es, daß in dem Falle, da ein größerer Körper einen kleineren ſtößt, nach dem Carteſianiſchen Geſetze eben dieſelbe Größe der Kraft verbleibe.

Die Leibnitzianer ſollten uns alſo, wenn ſie könnten, einen Fall vorlegen, da ein größerer elaſtiſcher Körper einen kleinern anſtößt, und der der Schätzung des Carteſius widerſtritte; ſo würde niemand dagegen was ausſetzen können. Denn nur einzig und allein ein ſolcher Fall würde entſcheidend und ohne Ausnahme ſeyn; weil man in demſelben nach dem Stoße gewiß immer die ganze Größe der Kraft vor demſelben antrift. Allein niemalen hat ſich irgend ein Vertheidiger der lebendigen Kräfte gewaget, in dieſer Art des Stoßes das Carteſianiſche Geſetz anzugreifen; denn er würde nothwendig ohne Mühe wahrgenommen haben: daß die mechaniſchen Regeln mit der Carteſianiſchen Schätzung hier ganz wohl übereinſtimmen. Man nehme z. E. an: daß die Maſſe der Körper B dreyfach, und A einfach ſey, und daß B mit 4 Graden Geſchwindigkeit gegen A anlaufe. Man argumentire alsdenn nach der bekannten phoronomiſchen Regel: Wie der Unterſchied der Maſſen A und B zur Summe derſelben; ſo verhält ſich die Geſchwindigkeit der Kugel B noch nach dem Stoße, zur Geſchwindigkeit vor demſelben. Sie hat alſo 2 Grade, ferner wie $2B : A + B$; ſo iſt die Geſchwindigkeit der Kugel A nach dem Stoße, zur Geſchwin-

Geſchwindigkeit, die in B vor demſelben war. A erlangt alſo 6 Grade Geſchwindigkeit. Mithin iſt, nach Carteſianiſcher Schätzung die Kraft nach dem Conflictu in beyden Körpern zuſammen 12; vor demſelben war ſie aber auch 12. Und das iſt es, was man verlanget hat.

§. 56.

Die Kraft, womit der kleinere Körper von dem größern abprallt, hat das Zeichen Minus.

Wenn man die Quantität einer Kraft meſſen will, ſo muß man ſie in ihren Würkungen verfolgen. Man muß aber diejenigen Phänomena vorhero davon abſondern, die mit denen Würkungen zwar verbunden ſind, aber keine eigentliche Folge der Kraft ſeyn, die da geſchätzet werden ſoll.

Wenn nun ein elaſtiſcher Körper, einen andern von größerer Maſſe anſtößt; ſo wiſſen wir aus den Geſetzen der Bewegung, daß der kleinere, mit einem gewiſſen Grade Kraft nach dem Schlage zurück kehre. Wir haben auch aus den letzten Paragraphis gelernet, daß dieſe Kraft, womit der kleinere Körper von dem größeren abprallet, dem Ueberſchuſſe derjenigen Kraft gleich ſey, den die Anſtrengung der lebendig gemachten Elaſticität, über die Kraft des Körpers A hat, womit dieſer ehe die Federkräfte beyder Kugeln würkſam wurden, mit der Kugel B zuſammen nach der Richtung AE fortrückte. Nun war, (nach demjenigen, was vorher erwieſen worden,) ſo lange die Elaſticität noch in dem Körper A eine Kraft antraf, die nach AB gerichtet war, welche ſie nach ebendemſelben Maaße vernichten konnte, als ſie in die Kugel B Kraft hineinbrachte, ich ſage, ſo lange war nichts in beyden Körpern zuſammen genommen, was nicht ganz genau dieſelbe Quantität der Kraft in ſich enthielte, die vorher in A, als der Urſache, allein vorhanden geweſen; folglich war ſo lange der Zuſtand beyder Körper als eine rechtmäßige Würkung der Kraft die A vor dem Anſtoße hatte, anzuſehen. Denn die Würkung iſt jederzeit weder größer noch kleiner als die Urſache. Wir wiſſen aber ferner: daß, wenn die Federkraft ſchon alle Kraft vernichtet hat, die in A nach der Richtung A E noch übrig war; ſie in beyde Körper A und B neue Kräfte hineinbringe, welche über diejenigen alſo hinzukommen, welche genuine und vollſtändige Würkung der Kugel A ausmachten. Wir werden alſo dieſe aus der Bewegung beyder Kugeln auf die Weiſe wieder herausziehen können: wenn wir dem Körper A die Kraft nehmen, mit dem er nach dem Schlage zurückkehret, und auch eben ſo viel von der Kraft abziehen, welche die Kugel B erlanget hat: Hieraus iſt leicht zu erſehen: daß die Kraft, womit eine kleine elaſtiſche Kugel von einer größern, an welche ſie anläuft, abprallet, von einer verneinenden Art ſey, und das Zeichen minus vor ſich habe. Wenn, z. E. eine Kugel A mit 2 Graden Geſchwindigkeit gegen eine von dreyfacher Maſſe B anläuft; ſo prallet ſie nach dem Stoße mit einem Grade Geſchwindigkeit ab, und giebt der Kugel B auch einen Grad. Die Kraft nun, womit A nach dem Stoße zurück kehret, kann man nicht zu der Kraft der Kugel B hinzuthun, wenn man die ganze Größe der Würkung haben will, welche A verübet hat. Nein, ſie muß ſo wohl dem Körper A weggenommen, als auch von der Kraft, die in B iſt, abgezogen werden. Der Ueberreſt, welcher 2 iſt, wird die ganz vollſtändige Würkung ſeyn, die durch die Kraft der Kugel A vollzogen worden. Alſo hat eine Kugel, die 2 zur Maſſe, und 1 zur Geſchwindigkeit hat, eben die Kraft als eine andere, welche eine einfache Maſſe, und eine zwiefache Geſchwindigkeit beſitzet.

§. 57.

Die Frau von Chaſtelet hat hierüber zur Unzeit geſcherzet.

Es hat alſo der erleuchteten Frau Marquiſin von Chaſtelet gegen den Herrn von Mairan, zur Unzeit gefallen ſcherzhaft zu ſeyn. Sie antwortet ihm auf eben die Beobachtung, die wir itzo angeführt haben: **Sie glaubte, er würde nicht leichtlich einen Verſuch machen, und ſich auf dem Wege eines Körpers befinden wollen, der mit dem Zeichen Minus bemerket, mit 500 oder 1000 Graden Kraft zurückſchlüge.** Ich glaube es auch; und ich würde mich ſehr betrügen, wenn ich beſorgte, daß Herr von **Mairan** ſich einlaſſen würde, die Wahrheit auf dieſe Weiſe auszumachen. Allein die Sache kommt nicht darauf an; daß die Kraft, welche mit dem Zeichen Minus bemerket worden, nicht eine würkliche Kraft ſey, wie die Frau **Marquiſin** daraus zu ſchließen ſcheinet. Der Herr von **Mairan** hat dieſes ohne Zweifel hiermit nicht ſagen wollen. Sie iſt in der That eine würkliche Kraft, und würde auch Würkungen ausüben, wenn man ſie auf die Proben ſtellen wollte. Nur dieſes wird hiedurch angedeutet: daß ſowohl dieſe Kraft als auch ein Theil in der Kraft der Kugel B, welcher ihr gleich iſt, nicht zu der vollſtändigen Würkung der Kugel A könne gerechnet werden; ſondern daß man ſie vielmehr ſo anſehen müſſe, als wenn ſie in A gar nicht vorhanden wäre, und dagegen noch von B abgezogen würde, und daß die nach dieſem übrigbleibende Kraft, alsdenn allererſt die vollſtändige Würkung, der Kraft die vor dem Anlaufe war, eigentlich darbiethe. Wenn man aber eine Größe ſo anſiehet; ſo gilt ſie in der Summirung weniger, wie nichts, und erfordert das verneinende Zeichen.

§. 58.

Die Leibnitzianer fliehen vor der Unterſuchung der lebendigen Kräfte durch den Stoß unelaſtiſcher Körper.

Nun werden meine Leſer vermuthen, auch aus der Lehre von der Bewegung unelaſtiſcher Körper durch den Stoß, gewiſſe Beweiſe angeführt zu finden, deren die Anhänger der Leibnitziſchen Schätzung ſich bedienet hätten, die

leben-

lebendigen Kräfte zu vertheidigen. Allein ſie betrügen ſich. Dieſe Herren finden die Bewegungen von der Art nicht für gar zu vortheilhaft für ihre Meynung; ſie ſuchen ſie alſo von dieſer Unterſuchung gänzlich auszuſchlieſſen. Dies iſt eine Krankheit, woran diejenigen ordentlicher Weiſe darnieder liegen, die in der Erkenntniß der Wahrheiten-Unternehmungen machen. Sie ſchlieſſen, ſo zu ſagen, die Augen bey demjenigen zu, was dem Satze, den ſie ſich in den Kopf geſetzt haben, zu widerſtreiten ſcheinet. Eine kleine Ausflucht, eine froſtige und matte Ausrede, iſt fähig ihnen genug zu thun, wenn es darauf ankommt, eine Schwierigkeit wegzuſchaffen, die der Meynung, für die ſie eingenommen ſind, hinderlich iſt. Man hätte uns in der Philoſophie viel Fehler erſparen können, wenn man in dieſem Stücke ſich hätte einigen Zwang anthun wollen. Wenn man auf dem Wege iſt, alle Gründe herbeyzuziehen, welche der Verſtand zu Beſtätigung einer Meynung, die man ſich vorgeſetzet hat, darbiethet, ſo ſollte man mit eben der Aufmerkſamkeit und Anſtrengung, ſich bemühen, das Gegentheil auf allerley Arten von Beweiſen zu gründen, die ſich nur irgend hervorthun, eben ſo wohl als man für eine beliebte Meynung immer thun kann. Man ſollte nichts verachten, was dem Gegenſatze im geringſten vortheilhaft zu ſeyn ſcheinet, und es in der Vertheidigung derſelben aufs höchſte treiben. In einem ſolchen Gleichgewichte des Verſtandes, würde öfters eine Meynung verworfen werden, die ſonſten ohnfehlbar wäre angenommen worden, und die Wahrheit, wenn ſie ſich endlich hervorthäte, würde ſich in einem deſto größern Lichte der Ueberzeugung darſtellen.

§ 59.

Der Stoß unelaſtiſcher Körper iſt in Abſicht auf die lebendigen Kräfte entſcheidender, als der Stoß der elaſtiſchen.

Es iſt denen Vertheidigern der lebendigen Kräfte ſchon öfters eingeſchärft worden: daß die Bewegungen unelaſtiſcher Körper durch den Stoß viel geſchickter ſind es auszumachen: ob die lebendigen Kräfte ſtatt haben oder nicht, als die Bewegung der elaſtiſchen. Denn in dieſen miſchet ſich die Federkraft immer mit ein, und macht die Verwirrungen unendlich, da hingegen jener ihre Bewegung durch nichts als die Würkung und Gegenwürkung allein beſtimmet wird. Es iſt kein Zweifel, daß die Leibnitzianer ſich durch die Deutlichkeit dieſes Gedankens würden überzeugen laſſen, wenn er nur nicht das ganze Gebäude der lebendigen Kräfte umkehrete.

§. 60.

Die Ausflucht der Leibnitzianer in Abſicht auf den Einwurf, der ihnen von dem Stoße unelaſtiſcher Körper gemacht wird.

Sie ſind daher genöthiget worden, zu einer Ausnahme ihre Zuflucht zu nehmen, welche vielleicht die ſchlechteſte iſt, der man ſich jemals bedienet hat. Sie behaupten nehmlich: daß ſich ſtets in dem Stoße unelaſtiſcher Körper ein Theil der Kraft verliere, indem derſelbe angewandt wird, die Theile des Körpers einzudrücken. Daher gehet die Hälfte der Kraft, die ein unelaſtiſcher Körper hat, verlohren, wenn er an einen andern von gleicher Maſſe, der in Ruhe iſt, anſtößt, und verzehret ſich bey dem Eindrücken derer Theile.

§. 61.

Der Urſprung dieſes irrigen Gedankens.

Dieſer Gedanke hat mehr wie eine ſchlimme Seite. Wir wollen einige derſelben betrachten.

Es kann uns gleich beym erſten Anblicke nicht ſchwer werden, die Quelle dieſes Irrthums wahrzunehmen. Man weiß es theils durch die Erfahrung, theils durch die Gründe der Naturlehre: daß ein harter Körper, der im Stoße ſeine

ſeine Figur nur ſehr wenig oder gar nicht ändert, allemal elaſtiſch ſey, und daß im Gegentheil die Theile unelaſtiſcher Körper ſo zuſammen gefügt ſind, daß ſie beym Stoße weichen und eingedrückt werden. Dieſe Eigenſchaften hat die Natur gemeiniglich zuſammen verbunden; allein in einer mathematiſchen Betrachtung ſind wir nicht genöthiget, ſie zuſammen zu nehmen.

Die Anhänger der lebendigen Kräfte haben ſich hiemit verwirret. Sie bilden ſich ein, weil in der Natur ein unelaſtiſcher Körper gemeiniglich einen ſolchen Bau hat, daß ſeine Theile beym Stoße weichen und eingedrückt werden, ſo können die Regeln, die eine pur mathematiſche Betrachtung der Bewegung ſolcher Körper darbiethet, ohne dieſe Eigenſchaft auch nicht beſtehen. Dieß iſt der Urſprung derjenigen Schwierigkeit, die wir §. 60. geſehen, und die ganz ohne Grund iſt, wie wir itzo lernen werden.

§. 62.

Erſte Antwort auf die Ausnahme der Leibnitzianer.

In der Mathematik verſtehet man unter der Federkraft eines Körpers nichts anders, als diejenige Eigenſchaft, durch die er einen andern Körper, der an ihn anläuft, mit eben demſelben Grade Kraft wieder zurückſtößet, mit welcher dieſer an ihn angelaufen war. Daher iſt ein unelaſtiſcher Körper ein ſolcher, der dieſe Eigenſchaft nicht hat.

Die Mathematik bekümmert ſich nicht um die Art und Weiſe, wie ſich dieſe Eigenſchaft in der Natur hervorthut. Es iſt und bleibt bey ihr gänzlich unbeſtimmt; ob die Elaſticität aus der Aendrung der Figur, und einer plötzlichen Herſtellung derſelben herfließe, oder ob eine verborgene Entelechie, eine qualitas occulta, oder Gott weiß, was noch ſonſt für eine Urſache mehr, die Quelle derſelben ſey. Wenn man in den Mechaniken die Elaſticität ſo beſchrieben findet, daß ſie aus der Eindrückung und Zurückſpringung der Theile eines Körpers entſtehe, ſo merke man: daß die Mathematiker, die ſich dieſer Erklärung bedienen, ſich in dasjenige mengen, was ſie nicht angeht, was zu ihrer Abſicht nichts thut, und was eigentlich ein Vorwurf der Naturlehre iſt.

Wenn demnach die Betrachtung eines unelaſtiſchen Körpers in der Mathematik nichts weiter vorausſetzet, als nur daß er in ſich keine Kraft habe, einen Körper, der an ihn ſtößt, wieder zurück zu prellen, und wenn dieſe einzige Beſtimmung dasjenige iſt, worauf das ganze Hauptſtück der Bewegung unelaſtiſcher Körper gebauet iſt; ſo iſt es ungereimt zu behaupten: daß die Regeln dieſer Bewegungen deswegen ſo beſchaffen ſeyn, weil die Eindrückung der Theile, derer ſich ſtoßenden Körper, ſolche und keine andere Geſetze zulaſſen. Denn in denen Grundſätzen, daraus man dieſe Geſetze gezogen, findet man keine Spur von dem Eindrücken der Theile. Alle Begriffe, worauf man dieſelbe gebauet hat, ſind ſo unbeſtimmt in Abſicht auf dieſe Einſchränkung, daß man unter die unelaſtiſchen Körper, ohne jenen Eintrag zu thun, eben ſo wohl diejenigen zählen kann, die in dem Stoße ihre Figur nicht ändern, als die, welche eine Zuſammendrückung ihrer Theile erdulden. Hat man nun in der Conſtruction dieſer Geſetze, gar nicht auf dieſe Eindrückung Acht gehabt, um die Regeln der Bewegung derſelben gemäß einzurichten, oder auch nicht einmal ſolche Begriffe zum Grunde gelegt, welche dieſe Eindrückung mit einſchließen: ſo iſt es ja ſehr ſeltſam, auf dieſe die Schuld davon zu ſchieben, daß gedachte Geſetze ſo beſchaffen ſeyn, wie ſie würklich ſind.

§. 63.

Zweyte Antwort. Weil man einen Körper unelaſtiſch nennen kann, wenn er gleich vollkommen hart iſt.

Wir haben geſagt, daß in der Betrachtung, welche uns die Mathematik von der Bewegung unelaſtiſcher Körper darbiethet, man dieſe auch als vollkommen hart anſehen könne, als wenn ihre Theile durch den Stoß nicht eingedrückt würden. Die Natur biethet uns auch Exempel dar, daß nicht eben derjenige Körper allemal unelaſtiſcher ſey, deſſen Theile mehr weichen, als die Theile eines andern, ſondern daß öfters ein Körper, deſſen Theile durch den Stoß in Vergleichung gegen einen andern faſt gar nicht eingedrückt werden kann, und gegen welche zu rechnen, jene ungemein hart genannt werden kann. Hieraus ſehen wir: daß der Körper ſogar in der Natur nicht deswegen unelaſtiſch ſey, weil ſeine Theile eingedrückt werden, ſondern nur deswegen, weil ſie ſich nicht mit eben dem Grade Kraft wiederherſtellen, mit welchem ſie eingedrückt werden. Alſo könten wir auch Körper ſetzen, deren Theile in dem Stoße unendlich wenig weichen, die aber zugleich ſo beſchaffen ſeyn, daß ſie ſich auch von dieſer unendlich kleinen Zuſammendrückung nicht wieder herſtellen, oder wo ſie es thun, doch nur lange nicht mit dem Grade der Geſchwindigkeit, womit ſie eingedrückt worden. Wie etwa eine hölzerne Kugel thun würde, wenn man kleine Dinge mit großen vergleichen darf. Dergleichen Körper, von denen ich rede, würden vollkommen hart *) aber doch unelaſtiſch ſeyn. Man würde ſie alſo von den Geſetzen des Stoßes unelaſtiſcher Körper nicht ausnehmen können, und ihre Theile würden dennoch nicht eingedruckt werden. Wie würde hier die Ausnahme der Herren Leibnizianer beſtehen?

§. 64.

Dritte Antwort. Das Eindrücken der Theile iſt kein Grund, weswegen in dem Stoße unelaſtiſcher Körper ein Theil der Kraft ſollte verlohren gehen.

Wir können den Leibnizianern noch ihre Vorausſetzung ſchenken, daß die unelaſtiſchen Körper immer eine Eindrückung

---

*) Denn ein Körper, der nur unendlich wenig ſich eindrücken läßt, kann ohne einen Irrthum vollkommen hart genannt werden.

ckung ihrer Theile erleiden, und es ſoll uns doch nichts ſchaden. Ein Körper thut in einen andern beweglichen, deſſen Theile er durch den Stoß eindrückt, eben dieſelbe Würkung, die er etwa ausüben würde, wenn ſich zwiſchen beyden eine Feder befände, welche er durch den Anlauf zuſammendrückte. Ich kann mich dieſes Gedankens frey bedienen, weil er nicht allein plan und überzeugend iſt, ſondern weil er auch von einem groſſen Schutzgotte der lebendigen Kräfte, dem Herrn Bernoulli, in eben demſelben Falle gebrauchet worden.

Wenn nun eine Kugel A *) gegen eine andere B bewegt wird, und die Feder R im Anlauf zudrücket; ſo, ſage ich, treten alle die kleinen Grade der Kraft, welche angewandt werden, die Federn zuſammen zu drücken, in die Maſſe des Körpers B über, und häufen ſich ſo lange, bis ſie in gedachten Körper B, die ganze Kraft hineingebracht haben, womit die Feder iſt zugedrückt worden. Denn der Körper A verlieret keinen einzigen Grad der Kraft, und die Feder wird auch nicht um den geringſten Theil zugedrückt, als nur in ſo fern ſie ſich an den Körper B ſteifet. Sie ſteifet ſich aber mit eben derſelben Gewalt gegen dieſe Kugel, mit welcher ſie nach dieſer Seite aufſpringen würde, wenn die Kugel plötzlich weiche, das iſt: mit der Kraft, womit A ſie von der andern Seite zugedrückt, und welche dieſer Körper in ihrer Zuſammendrückung aufwendet und verzehret. Nun iſt es augenſcheinlich, daß eben derſelbe Grad Kraft, mit der die Feder ſich gegen B auszudehnen bemühet iſt, und dem die Trägheitskraft der Kugel B widerſtehet, in dieſelbe Kugel hineinkommen müſſe. Alſo empfängt B die ganze Kraft ſich nach der Richtung BE zu bewegen, welche in A verzehret iſt, indem er die Feder R zuſammendrückt.

Die Anwendung iſt leicht zu machen. Denn die Feder R deutet die Theile der unelaſtiſchen Kugeln A und B an, die durch den Stoß eingedrückt werden. Es verzehret alſo der

Körper

---

*) Fig. IX.

Körper A, indem er in ſeinem Stoße gegen B, von beyden Seiten die Theile eindrücket, nichts von ſeiner Kraft bey dieſem Eindrucke, was nicht der Körper B überkommt, und womit er ſich nach dem Stoße beweget. Es gehet alſo kein Theil verlohren, noch viel weniger ein ſo großer Theil, als die Leibnitzianer fälſchlich vorgeben.

§. 65.

Ich werde müde, alle Unrichtigkeiten und Widerſprechungen aufzukramen, die in dieſer Schwierigkeit begriffen ſind, welche die Leibnitzianer uns in der Sache von dem Stoße unelaſtiſcher Körper haben machen wollen. Die einzige, die ich noch anführen will, könnte allein genung ſeyn, ſie unnütze zu machen.

Vierte Antwort. Von der Proportion der Härte unelaſtiſcher Körper, und dem Grade der Kraft des Anlaufs, der bey der Ausnahme der Leibnitzianer beſtimmt ſeyn müſſe.

Wenn man gleich unſern Gegnern alles übrige verſtattete, ſo kann man ihnen doch die Kühnheit nicht verzeihen, die in der Forderung ſtecket: daß ſich in dem Stoße unelaſtiſcher Körper nicht mehr auch nicht weniger, ſondern nur gerade ſo viel, von der Kraft durch das Eindrücken deren Theile verzehren ſolle, als ſie es ſelber in jedwedem Falle nach ihrer Schätzung nöthig finden. Es iſt eine Verwegenheit, die unmöglich zu verdauen iſt: daß man uns ohne allen Beweiß zu glauben aufdringen will: ein Körper müſſe in einem Stoße gegen einen gleichen gerade die Hälfte, in dem Stoße gegen einen dreyfachen gerade ¾ der Kraft ꝛc. durch den Eindruck der Theile verlieren, ohne daß man uns einen Grund angeben kann, woher denn eben genau, ſo viel und nicht mehr oder weniger drauf gehe; denn geſetzt, daß der Begriff eines unelaſtiſchen Körpers nothwendig einigen Ver-

lust

luſt der Kraft beym Eindrücken erfordert, ſo weiß ich doch nicht, woraus man denn ſchließen wollte, daß dieſe Abweſenheit der Elaſticität erfordere, daß gerade ſo viel und nicht weniger Kraft verzehret werden müſſe. Die Leibnitzianer können doch nicht leugnen, daß je geringer die Feſtigkeit der Maſſe der unelaſtiſchen Körper in Vergleichung mit der Kraft des Anlaufenden iſt, deſto ſtärker werde ſich die Kraft beym Eindrücken der Theile verzehren, je härter aber beyde Körper ſeyn, um deſto weniger müſſe ſich von derſelben verlieren; denn wenn ſie vollkommen hart wären, ſo würde kein Verluſt der Kraft ſtatt finden. Es wird alſo eine gewiſſe beſtimmte Verhältniß der Härte zweener gleicher und unelaſtiſcher Körper dazu erfordert, wenn ſich in dem Stoße gerade die Hälfte von der Kraft des Anlaufenden verzehren und vernichtet werden ſoll. Und ohne dieſe Proportion würde mehr oder weniger herauskommen, nachdem man die ſich ſtoßende Körper, weicher oder härter machte. Nun iſt in den Regeln der Bewegung unelaſtiſcher Körper, wider welche die Leibnitzianer eine Ausnahme ſuchen, der Grad der Feſtigkeit, und noch vielmehr die Proportion derſelben zur Stärke des Anlaufs, gänzlich indeterminirt, folglich läſt ſich aus denenſelben gar nicht verſtehen, ob ein Eindruck der Theile geſchehe, ob ſich hiedurch eine Kraft verzehren, und wie viel von derſelben verlohren gehe. Denn dieſes geſchiehet nicht, ohne eine gewiſſe ganz genaue beſtimmte Verhältniß unter der Härte dieſer Körper und der Gewalt des Anſtoßes. Da nun keine ſolche Beſtimmung in den Grundſätzen anzutreffen iſt, daraus die Geſetze des Stoßes unelaſtiſcher Körper hergeleitet werden, die irgend einen Grund eines beſtimmten Verluſtes der Kraft in ſich enthielte, ſo iſt die Urſache, weswegen dieſe Regeln ſo und nicht anders beſchaffen ſeyn, nicht in der Eindrückung der Theile zu ſehen, die gerade ſo viel Kraft in jedwedem Falle verluſtig macht, als die Leibnitzianer für gut befunden, aufzuheben.

Anwendung unſrer Schlüſſe.

Nachdem nun der Vorwand, durch den ſich die Vertheidiger der lebendigen Kräfte dem Schlage entziehen wollen, den ihnen alle Geſetze des Stoßes unelaſtiſcher Körper beybringen, auf mehr wie eine Art unkräftig befunden worden; ſo hindert uns nichts ferner, dieſelbe zu dem Dienſte zu gebrauchen, den ſie uns allemal vortreflich leiſten werden, nehmlich die lebendigen Kräfte aus dem Gebiethe der Mathematik hinweg zu räumen, worinn ſie ſich unrechtmäßiger Weiſe eingedrungen haben.

§. 66.

Der Stoß unelaſtiſcher Körper hebet die lebendigen Kräfte gänzlich auf.

Es iſt aber überflüßig, die Art und Weiſe hier weitläuftig aus einander zu ſetzen, wie die Bewegung unelaſtiſcher Körper die lebendigen Kräfte aufhebe. Ein jedweder Fall, den man nimmt, thut dieſes ohne die geringſte Ausnahme oder Schwierigkeit. Z. E. wenn ein unelaſtiſcher Körper A einen andern gleichartigen und gleich ſchweren B, der in Ruhe iſt, anſtößt, ſo bewegen ſich beyde nach dem Stoße mit $\frac{1}{2}$ Grade der Geſchwindigkeit, die vor dem Anſtoße war. Es iſt alſo, nach der Leibnitziſchen Schätzungsart, ein jedwedem nach verübtem Stoße $\frac{1}{4}$ Kraft, und alſo alles zuſammen $\frac{1}{2}$ Grad Kraft, da doch vor demſelben ein ganzer Grad in der Natur vorhanden geweſen. Es iſt alſo die Hälfte verlohren gegangen, ohne eine Wirkung gethan zu haben, welche ihr gleich iſt, oder auch ohne einen einzigen Widerſtand erlitten zu haben, durch den ſie etwan hätte verzehret werden können, welches auch ſo gar nach dem Geſtändniſſe unſerer Gegner, eine der größten Ungereimtheiten iſt, die man nur begehen kann.

§. 67.

Allgemeiner Beweiß: daß der Zuſammenſtoß elaſtiſcher Körper immer den lebendigen Kräften entgegen ſeyn müſſe.

Ich will dieſen Abſchnitt, darinn wir die lebendigen Kräfte durch den Zuſammenſtoß der Körper widerlegt haben, nicht endigen, ohne vorher eine allgemeine Betrachtung beygefügt zu haben, die alles in ſich begreifet, was man in dieſer Art wider die lebendigen Kräfte nur immer wird ſagen können. Ich werde in derſelben darthun: daß wenn man gleich den Leibnitzianern ihre Kräftenſchätzung ſchenken wollte, ſo ſey es doch der Natur der Sache ganz entgegen, ſelbige aus dem Zuſammenſtoße der Körper erweiſen zu wollen, und daß dieſe niemals ein anderes Maaß als die ſchlechte Geſchwindigkeit darbiethen würde, oder auch könnte, wenn gleich die Schätzung nach dem Quadrat eine ganz wahre und ungezweifelte Sache wäre. Es iſt unmöglich, ſage ich, daß ſie aus dem Zuſammenſtoße der Körper ſollte erkannt werden können, ſie mag ſich auch ſonſten in tauſend andern Fällen ſo offenbar zeigen als man immer will.

§. 68.

Ausführung dieſes Beweiſes.

Mein Beweiß beruhet auf folgendem.

Man iſt darinnen eins, daß man ſich der Bewegung der Körper durch den Stoß, auf keine andere Art zu dem Endzwecke, davon wir reden, bedienen könne, als daß man die Kraft, welche ein bewegter Körper durch den Stoß in andere hineinbringt, wie die Würkung anſieht, mit der man die Quantität der Urſache abmeſſen muß, die ſich erſchöpfet hat, ſie hervorbringen. Das iſt, man muß die Größe der Urſache in denen Würkungen aufſuchen, welche eine Folge derſelben ſind. Es verſteht ſich alſo ſchon von ſelbſten: daß man ſich hiebey insbeſondere darinn wohl vorzuſehen habe, daß man in denen geſtoßenen Körpern nur diejenige Kraft nimmt, welche würklich nichts anders iſt, als die durch den Anlauf des andern Körpers unmittelbar hervorgebrachte Würkung; denn ſonſt iſt das ganze Maaß, was man geſucht hat, betrüglich und unnütze. Es iſt aber augenſcheinlich, daß unmittelbar nach dem Augenblicke, darinn der ſtoßende Körper in dem geſtoßenen ſeine Würkung verübt hat, alle Kraft, die ſich alsdenn in dieſem befindet, eine ungezweifelte Würkung des Stoßes ſey. Daher muß man ſich nothwendig derſelben und keiner andern bedienen, um ſie zum Maaße der Kraft, die der anlaufende Körper, in Hervorbringung derſelben aufgewandt hat, zu machen. Nun hat ein Körper, der ſeine Bewegung durch den Anſtoß eines andern überkommt, ſo fort nach dem Augenblicke, darinn der Stoß die Kraft in ihn hineingebracht hat, und wenn er alſo ſich von der Berührung des anſtoßenden noch nicht eine endliche Weite hat entfernen können, zwar ſchon alle die Kraft, die dieſer ihm hat mittheilen können, allein noch keine würkliche Bewegung, weil man ihm keine Zeit dazu gelaſſen hat, ſondern nur eine bloße Bemühung zu derſelben, mithin eine Kraft, die da todt iſt, und die ſchlechte Geſchwindigkeit zu ihrem Maaße hat. Alſo hat ſich die Kraft, die in dem ſtoßenden Körper befindlich war, erſchöpfet, um in dem andern eine Kraft zu erwecken, deren ganz genaue Schätzung niemals etwas anders, als die bloße Geſchwindigkeit ſeyn kann, wenn man auch gleich durch eine Hypotheſe in dem Stoßenden eine ſetzen wollte, die, ich will nicht ſagen das Quadrat, ſondern gar den Würfel, das Quadratoquadrat, und wer weiß was für Potenzen der Geſchwindigkeit mehr, zum Maaße hätte.

Nun wäre es eine Ungereimtheit, die das Geſetz. von der Gleichheit der Würkung und der Urſache gänzlich umkehren würde, wenn man ſetzen wollte, daß eine Kraft, die die Schätzung nach dem Quadrat erfordert, eine andere hervorzubringen aufgewandt wäre, die nach der Geſchwin-

dig-

digkeit allein geſchätzet würde. Denn weil jene unendlichemal gröſſer als dieſe iſt, ſo würde es eben ſo viel ſeyn, als wenn man ſagen wollte, der ganze Inhalt eines Quadrats wäre angewandt worden, eine Linie und zwar eine endliche Linie hervorzubringen. Daher iſt es klar, daß alle Geſetze, ſo wohl elaſtiſcher, als unelaſtiſcher Körper, niemals einen Beweiß einer andern Schätzung, als der ſchlechten Geſchwindigkeit darbiethen werden, und daß ſie ſchon ihrer Natur nach den lebendigen Kräften allemal müſſen entgegen ſeyn, man mag gleich alle ſeine Erfindungskraft erſchöpfen, Fälle zu erdenken, die das Anſehen haben ihnen geneigt zu ſeyn.

§. 69.

Weil im vorigen §. alles darauf ankommt, daß man nur diejenige Kraft des fortgeſtoßenen Körpers zum Maaße der Kraft des anlaufenden annimmt, welche unmittelbar nach dem Augenblicke der mitgetheilten Würkung in jenem anzutreffen iſt, und eben da er ſich von der Berührung des Anſtoßenden losmachet, allein dennoch, noch ehe dieſe Bewegung ſchon würklich geſchehen iſt, ſo zweifle ich nicht, daß dieſes der Punkt ſeyn werde, dawider die Herren, die ich itzo die Ehre habe, meine Gegner zu heißen, am meiſten ſich empören werden: Ich wollte, daß ich ſo glücklich wäre, ihnen mit folgendem zuvorzukommen.

Fortgeſetzter Beweiß, daß man in dem Stoß der Körper nichts, wie die Anfangsgeſchwindigkeit des Geſtoßenen zu erwegen habe.

Entweder iſt die Kraft, die der geſtoßene Körper hat, den Augenblick zuvor, ehe er ſich von dem Stoßenden entfernet, derjenigen Kraft gleich, die er hat, nachdem er ſich ſchon würklich beweget, und von demſelben entwichen iſt, oder ſie ihr nicht gleich. Iſt das erſte, ſo bedarf es nicht einmal meiner Einſchränkung, ſondern man kann die Kraft des geſtoßenen Körpers nehmen, in welchem Augenblicke der

Bewegung man will, man wird ſie aber allenthalben der Geſchwindigkeit ſchlechthin gemäß finden, *) weil ſie derjenigen gleich iſt, die er hatte, ehe ſeine Bewegung würklich war. Iſt ſie ihr nicht gleich, ſo will man unfehlbar hiemit ſo viel ſagen, daß die Kraft, die in dem geſtoßenen Körper befindlich iſt, nachdem er ſich ſchon von dem anſtoßenden entfernet hat, gröſſer ſey, als ſie in der Berührung war. Wenn aber dieſes iſt, ſo geſtehe ich, daß dieſes die Urſache ſey, weswegen ich mich derſelben nicht bedienen könne, um die Kraft des Anlaufs darnach zu ſchätzen. Denn wenn in dem geſtoßenen Körper, da er ſich von dem Anlaufenden nach dem Stoße ſchon entfernet hat, ein Grad Kraft mehr iſt, als wie in ihm war, ſo lange er dieſen noch berührete: ſo iſt dieſer neue Grad Kraft auch keine Würkung des anlaufenden Körpers, denn die Körper würken nur ſo lange in einander, als ſie ſich berühren; ſondern der erſtere iſt es allein. Daher kann man jene auch am füglichſten dazu brauchen, diejenige Kraft zu meſſen, die ſich verzehrt hat, um ſie hervorzubringen.

§. 70.

Wir haben die Schwierigkeiten glücklich überſtiegen, die der Zuſammenſtoß der Körper dem alten Geſetze des Carteſius hätte machen können. Ich bilde mir, daß ich itzo kühnlich ſagen könne, daß die Parthey des Herrn von Leibniz ihm von dieſer Seite nichts abgewinnen werde. Wir wollen uns bemühen, daß wir uns von denen übrigen dieſes auch rühmen können.

§. 71.

---

*) Denn ſo lange die Bewegung des geſtoßenen Körpers noch nicht würklich geworden iſt, (ſo lange er nemlich ſich von dem ſtoßenden noch nicht entfernet hat.) ſo lange iſt ſeine Kraft, ſelber nach dem Geſtändniſſe der Leibnizianer, noch todt.

§. 71.

Von der Vertheidigung der lebendigen Kräfte durch die Zuſammenſetzung der Bewegung.

Laſſet uns itzo diejenigen Fälle in Erwegung ziehen, welche die Vertheidiger der lebendigen Kräfte von den zuſammengeſetzten Bewegungen der Körper zu Befeſtigung ihrer Schätzung entlehnet haben. Gleichwie eine ſchlimme Sache jederzeit das Merkmal an ſich hat; daß ſie ſich gerne hinter dunkele und verwickelte Fälle verſtecket: ſo hat auch die Parthey der lebendigen Kräfte ſich die Verwirrung zu Nutze machen wollen, in die man leichtlich bey der Betrachtung der zuſammengeſetzten Bewegungen gerathen kann. Wir wollen uns bemühen, ihr die Decke der Dunkelheit abzuziehen, die den lebendigen Kräften bis daher einzig und allein geneigt geweſen. Herr **Bülfinger** hat ſich um dieſe Art der Beweiſe am meiſten verdient gemacht, und ſeine Gedanken ſollen daher die erſten ſeyn, die wir auf die Probe ſtellen wollen.

Wir finden ſeine Abhandlung in dem erſten Bande des Commentarii Petropolitani. Der Satz, der ſeinem ganzen Gebäude zum Grunde liegt, iſt folgender. *) Ein Körper A, der zwey Bewegungen zu gleicher Zeit empfängt, eine nach der Richtung AB mit der Geſchwindigkeit AB, und eine andere, nach einer Richtung, welche mit der vorigen ſenkrecht verbunden iſt, mit der Geſchwindigkeit AC, bewegt ſich die Diagonallinie dieſes rechtwinklichten Parallelograms in eben der Zeit hindurch, darinn er eine jedwede von denen Seiten insbeſondere durchlaufen würde. Es ſind aber die nach den Seiten des Parallelograms gerichteten Kräfte einander nicht entgegen geſetzt, mithin kann die eine der andern auch nichts entziehen, und alſo wird die Kraft, die der Körper hat, wenn er beyden nachgiebt, nehmlich, wenn er ſich in der Diagonallinie beweget, denen Kräften

nach

---

*) Fig. X.

nach den Seiten zuſammen genommen gleich ſeyn. Nun würde dieſes nach Carteſens Schätzung nicht ſtatt finden. Denn die Diagonallinie AD iſt immer kleiner, wie die zwey Seiten AB und AC zuſammen genommen; allein auch in allen andern möglichen Schätzungen, würde die Kraft, die der Körper mit der Geſchwindigkeit AD hat, der Summe der Kräfte mit denen Geſchwindigkeiten AB und AC niemals gleich ſeyn, als nur in dem einzigen Falle, da dieſelben nach den Quadraten ihrer Geſchwindigkeiten geſchätzt werden. Hieraus ſchließt Herr Bülfinger: die Kraft eines Körpers der in würklicher Bewegung iſt, könne durch nichts anders, als mit dem Quadrate ſeiner Geſchwindigkeit abgemeſſen werden.

§. 71.

Herr Bülfinger hat in ſeinem Beweiſe nicht gänzlich geirret. Seine Schlüſſe ſind im Grunde der Sache vollkommen richtig; allein die Anwendung derſelben iſt eigentlich nur fehlerhaft, und hat das Merkmal eines übereilten Urtheils an ſich.

In welchem Verſtande der Bülfingeriſche Beweiß richtig ſey.

Wenn man die Bewegung, die der Körper nach*) der Seite AC hat, ſo anſiehet, wie gewöhnlich iſt, nehmlich: daß der Körper mit derſelben bemühet iſt, die Fläche CD perpendiculär zu ſtoßen, ſo iſt gewiß; daß die andere Seitenbewegung in der Linie AB derſelben in dieſer Abſicht gar nicht entgegen geſetzet ſey, weil ſie mit der Fläche CD parallel läuft, folglich den Körper weder zu derſelben hinzu, noch von ihr abziehet. Eben desgleichen wird die Seitenbewegung AC, der Bewegung in der andern Seite AB, in Abſicht auf die Würkung, die der Körper mit ihr ge-

gen

---

*) Fig. X.

gen die Fläche B D zu thun bemühet iſt, gar nicht entgegen ſeyn, weil ſie mit dieſer Fläche gleichfalls parallel läuft. Was folget aber hieraus? Nichts weiter, als daß der Körper, wenn er dieſen beyden Seitenbewegungen zugleich nachgiebt, und die Diagonallinie durchläuft, gegen die Flächen CD und BD eben die Würkungen auf einmal ausüben werde, als er in abgeſonderter Bewegung durch die Seiten würde gethan haben. Der Körper hat alſo in der Bewegung durch die Diagonallinie **in Abſicht auf die beyden Flächen** CD und BD eine Kraft in ſich, die der Summe beyder Kräfte nach den Seiten gleich iſt. Allein dieſe Gleichheit iſt in ihm nur unter dieſer Bedingung, die ich geſagt habe, anzutreffen.

§. 73.

Herr Bülfinger hat über den Sinn der Streitfrage hinausgeſchloſſen.

Herr Bülfinger band ſich nicht an dieſe Bedingung; ohngeachtet er ſich dazu durch die Natur ſeines Beweiſes hätte genöthiget finden ſollen. Er ſchloß gerade zu: **Alſo hat der Körper in der Bewegung durch die Diagonallinie eine Kraft in ſich, die der Summe beyder Seitenkräfte gleich iſt.**

Dieſer ſo uneingeſchränkt vorgebrachte Satz, nimmt ordentlicher Weiſe eine Bedeutung an, die von dem Sinne der Schlußfolge, in dem Bülfingeriſchen Beweiſe, weit entfernet iſt. Denn wenn man ſagt: ein Körper, der die oder jene Geſchwindigkeit beſitzet, hat dieſe oder jene Kraft in ſich; ſo verſtehet man darunter die Kraft, die er in der geraden Richtung ſeiner Bewegung, und auf einen Gegenſtand, den er perpendicular anſtößet, ausüben würde. Man muß alſo, wenn auf eine ſo eingeſchränkte Weiſe die Rede von der Kraft eines Körpers iſt, ihre Größe in keiner andern Bedeutung, als in dieſer, zu beſtimmen ſuchen, ſonſt glaube man: der Körper habe in der geraden Richtung ſeiner Bewegung eine gewiſſe Kraft in ſich, die er doch nur zur Seite bey einer gewiſſen Lage des Gegenſtandes, den er anſtößt, ausüben kann. Herr Bülfinger, der dieſes aus der Acht gelaſſen hat, iſt hiedurch der Beſchuldigung einer fallaciae ignorationis elenchi ausgeſetzet worden. Denn er hat den Sinn der Streitfrage verlaſſen, und anſtatt, daß er hätte beweiſen ſollen: der Körper werde in der Bewegung durch die Diagonallinie einen Gegenſtand, der der Richtung dieſer ſeiner Bewegung perpendicular entgegen geſetzt iſt, mit einer Kraft ſtoßen, die der Summe der Kräfte, womit er durch die abgeſonderten Seitenbewegungen, die ihm unterliegende Flächen anſtoßen würde, gleich iſt: ſo beweiſt er, daß derſelbe das Aggregat dieſer Kräfte zwar ausübe, aber nur gegen die zwey Seitenflächen CD und BD, und nicht gegen die, ſeiner Bewegung gerade entgegen geſetzte Perpendicularfläche.

§. 74.

Eben derſelbe Beweiß iſt in Abſicht auf den Punkt, warum geſtritten wird, fehlerhaft.

Es kommt alſo alles nur darauf an, daß ich beweiſe, ein in der Diagonallinie AD bewegter Körper habe, in der geraden Richtung AD nicht die Summe derer Seitenkräfte zuſammen in ſich. Ich brauche hiezu nichts weiter: als daß ich eine jedwede von den Seitenbewegungen als zuſammengeſetzt anſehe, wie die Mathematiker es zu thun gewohnt ſind.*) Die Seitenbewegung AB ſey demnach aus der Bewegung AF und AH, die Seitenbewegung AC im Gegentheil, aus den Bewegungen AE und AG zuſammengeſetzt. Weil nun ſowohl die Bewegung AF, als auch AE einander gerade widerſtreiten, mithin weil ſie gleich ſind, ſich auch aufheben; ſo ſind nur die Bewegung mit der Geſchwindigkeit AH, und die mit der Geſchwindigkeit AG übrig, womit der Körper in der Richtung der Diagonallinie fortfähret; und

---

*) Fig. XI.

und alſo iſt nicht die ganze Kraft der beyden Seitenbewegungen in der Richtung der Diagonallinie vorhanden, ſondern es iſt in dieſer Abſicht nur ein Theil von derſelben anzutreffen. Ferner, weil die Bewegungen AF und AE ohnedem mit der Fläche BH, die der Körper in der Diagonalbewegung perpendicular anſtößt, parallel laufen, mithin keine von beyden dieſelbe treffen kann, ſo ſiehet man ſowohl aus dieſem als dem vorhergehenden, der Körper werde den, ſeiner Bewegung durch AD ſenkrecht entgegengeſetzten Gegenſtand, nicht mit der Summe der Kräfte nach den Seiten AC und AB anſtoßen.

§. 75.

Schluß hieraus.

Es iſt jetzo alles abgethan. Denn nunmehro wiſſen wir: daß ein Körper in der Bewegung durch die Diagonallinie gegen einen ſenkrecht entſtehenden Vorwurf nicht die ganze Summe beyder Seitenkräfte ausübe, die der Körper mit jedweder von ſeinen Seitenbewegungen, gegen die, ihnen gleichfalls perpendikular entgegengeſetzte Flächen, beſitzet. Hieraus folget nothwendig: die Kraft ſey in der Bewegung durch die Diagonallinie kleiner, als beyde Seitenkräfte zuſammen genommen; folglich könne die Kraft eines Körpers nicht nach dem Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit geſchätzet werden: Denn in dieſer Art der Schätzung würde gedachte Gleichheit nothwendig müſſen angetroffen werden, die doch in der That nicht anzutreffen iſt.

§. 76.

Aus dem Bülfingeriſchen Falle werden die lebendigen Kräfte ſelber widerleget.

Wir wollen uns hieran nicht begnügen. Anſtatt daß wir uns vor die Schlüſſe des Herrn Bülfingers fürchten ſollten, wollen wir ſie lieber willig ergreifen, um des Carteſens Geſetze dadurch zu beweiſen. Eine gute Sache hat allemal dieſes Merkmal an ſich: daß ſelbſt die Waffen der Gegner zur Vertheidigung derſelben dienen müſſen, und wir haben mehr wie einmal geſehen, daß die Unſrige ſich auch dieſes Vorzuges rühmen könne. *) Die Seitenbewegung AB, bringet, nach dem, was itzo erwieſen worden, in die Richtung der Diagonallinie keine andere Geſchwindigkeit, als nur die Geſchwindigkeit AH, womit der Körper in abgeſonderter Bewegung die Fläche BH perpendicular treffen würde. Ferner bringt die Seitenbewegung AC für ſich allein in die Richtung der Diagonallinie nur die Geſchwindigkeit AG, womit der Körper die Fläche CG ſenkrecht anſtoßen würde. Aus denen Kräften, welche dieſe beyden Bewegungen AH und AG mit ſich führen, iſt nun die ganze Kraft der Diagonallinie zuſammengeſetzt, und was alſo in jenen beyden nicht anzutreffen iſt, das wird in dieſer auch nicht vorhanden ſeyn; denn ſonſt würde in der Summe mehr enthalten ſeyn können, als in denen ſummandis zuſammen. Es ſoll alſo die Kraft mit der Geſchwindigkeit AD, der Kraft mit der Geſchwindigkeit AH, plus der Kraft mit der Geſchwindigkeit AG gleich ſeyn; und es fragt ſich, was für Potenzen von AH, von AG, und von AD, man nehmen müſſe, damit die Summe der beyden erſten, der letztern gleich ſey. Hier iſt es aus den leichteſten Gründen der Arithmetik klar, daß wenn man die Kräfte durch eine Potenz der Linien AH, AG, und AD ſchätzen wollte, die größer iſt als die erſte Potenz, die, auf dieſe Weiſe geſchätzte Kraft des Körpers, mit der Geſchwindigkeit AD größer ſeyn werde, als die Summe der Kräfte mit denen Geſchwindigkeiten AH und AG; wenn man aber eine kleinere Function (wie Herr Bülfinger ſich ausdrückt,) als die Function der ſchlechten Geſchwindigkeit nehmen wollte, ſo würde das Aggregat der Theilkräfte größer ſeyn, als die ganze daraus entſprungene Kraft, welche die Geſchwindigkeit AD zum

Merk-

---

*) Fig. XI.

Merkmal hat, im Gegentheil werden ſie gleich befunden werden, wenn alles zuſammen nach der bloßen Geſchwindigkeit geſchätzet wird. Hieraus folget: man müſſe entweder die Kräfte in Proportion der Geſchwindigkeiten AH, AG, und AD ſetzen, oder zugeben: daß das Aggregat kleiner oder größer ſeyn könne, als die Aggregandi zuſammen.

§. 77.

Eben dieſelbe Widerlegung: auf eine andere Art.

Wir können eben daſſelbe auch auf eine andere Art darthun. Wir nehmen wie Herr Bülfinger an: daß die Seitenkräfte *) AB und AC dem Körper a, durch den Stoß zweyer gleicher Kugeln, mit den Geſchwindigkeiten bA = AB, und ca = AC, mitgetheilet werden, und daß dieſe beyde zugleich geſchehene Antriebe, die Bewegung und Kraft durch die Diagonallinie veranlaſſen. Wir wollen aber, weil es einerley iſt, annehmen: daß dieſe Kugeln aus C und B anliefen, und den Körper a im Punkte D, mit den Geſchwindigkeiten CD = ba, und BD = ca, anſtießen. Es iſt unläugbar, daß der Körper a in dieſem Orte von gedachten Kugeln eben die Kraft erhalten werde, als er im Punkte A erhalten konnte; denn der Ort macht gar keinen Unterſchied, da alles übrige ſonſt gleich iſt. Es frägt ſich alſo: was für eine Kraft die Kugel a im Punkte D, von dieſen zweyen, zu gleicher Zeit in ihn geſchehenen Stößen, BD und CD, gegen die Perpendikularfläche FC erhalten wird? Ich antworte: die Kugel B wird dem Körper a mit der Bewegung BD, eigentlich nur die Geſchwindigkeit BE, in Abſicht auf die Würkung in dieſe Fläche, ertheilen, und von dem Anlaufe der Kugel C, mit der Geſchwindigkeit CD, wird eben derſelbe Körper A nur die Geſchwindigkeit CF erlangen, womit er im Punkte D, in die Fläche CF wür-

---

*) Tab. II. Fig. XII.

ken kann. Denn die andern zwey Bewegungen, Bg und Ch, welche a annoch von dieſem zwiefachen Stoße erhalten hat, gehen mit der Fläche parallel, folglich treffen ſie dieſelbe nicht, ſondern vernichten ſich vielmehr einander, weil ſie einander entgegen geſetzt und gleich ſeyn. Es haben alle beyde Seitenkräfte BD und CD, oder, welches eben ſo viel iſt, AC und AB, dem Körper, in Abſicht auf die Fläche, die er in der Diagonalbewegung perpendikular trift, nur eine ſolche Kraft ertheilet, die der Summe der Kräfte mit den Geſchwindigkeiten BE und CF gleich iſt; folglich, erſtlich nicht ihre ganze Kräfte, zweytens eine ſolche Kraft, von der hier eben ſo augenſcheinlich, als im vorigen §. erhellet, daß ſie ſich zu denen, aus welchen ſie zuſammen geſetzet iſt, wie die Geſchwindigkeit AD zu den Geſchwindigkeiten CF und BE, und nicht wie die Quadrate derſelben verhalten müſſe.

§. 78.

Die gerade Kraft in der Diagonallinie iſt nicht der Summe der Kräfte nach den Seiten gleich.

Wir ſehen aus der bisherigen Betrachtung, daß, wenn man vorausſetzet, die nach den Seiten des Parallelograms in der Diagonalbewegung ausgeübten Kräfte wären zuſammen der Kraft in der Richtung der Diagonallinie gleich, hieraus folge: daß man die Kräfte nach den Quadraten der Geſchwindigkeit ſchätzen müſſe. Allein wir haben zugleich erwieſen: daß dieſe Vorausſetzung falſch ſey, und daß diejenige Würkungen, die ein Körper in ſchräger Bewegung ausübet, bis alle ſeine Kraft in ihm erſchöpfet iſt, allemal größer ſey, als dasjenige, was er durch einen perpendikularen Stoß ausrichten würde.

Dieſe Beobachtung hat das Anſehen eines paradoxen Satzes. Denn es folget hieraus, ein Körper könne in Anſehung gewiſſer ihm auf eine beſondere Art entgegenſtehender

Flächen mehr Kraft ausüben, als man voraus ſetzet, daß er gar bey ſich habe. Denn ſo viel Kraft ſagt man, daß ein Körper habe, als er durch einen ſenkrechten Stoß gegen eine unüberwindliche Hinderniß aufwendet.

Wegen der metaphyſiſchen Auflöſung dieſer Schwierigkeit dörfen wir nur immerhin unbekümmert ſeyn, denn es mag hiemit beſchaffen ſeyn, wie es wolle, ſo thut die Mathematik doch einmal den Ausſpruch, und nach ihrem Urtheile kann man nicht länger zweifeln.

§. 79.

In der Leibnitziſchen Kräftenſchätzung iſt die Summe der in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte, der Diagonalkraft gleich; allein bey der Carteſianiſchen iſt jene oftermals unendlichemal größer als dieſe.

Aus der Zertheilung der Bewegung iſt klar, daß, wenn ein Körper nach einander gegen viele Flächen in ſchräger Richtung anläuft, er ſeine Bewegung alsdenn gänzlich verliere, wenn die Summe derer Quadrate aller ſinuum angulorum incidentiae dem Quadrate des ſinus totius, der die erſte Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung anzeiget, gleich iſt. Bis dahin ſind alle Mechaniker einig, die Carteſianer hievon nicht ausgenommen. Allein hieraus folget für die Leibnitzianer insbeſondere: daß der Körper, wenn man die Schätzung nach dem Quadrat ſtatt finden läſſet, alsdenn alle ſeine Bewegung verlohren habe, wenn die in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte alle zuſammen der Kraft, die ihm in gerader Bewegung beywohnet, gleich ſind. Hingegen nach der Carteſianiſchen Schätzung verhält es ſich hiemit ganz anders. Die Kräfte, die der Körper durch viele nach einander folgende Stöße in ſchräger Richtung ausübet, bis alle ſeine Bewegung verzehret iſt, ſind nach derſelben zuſammen viel größer, als die einzige unzertheilte Kraft,

die

die er in gerader Bewegung beſitzet. Alſo hat alsdenn der Körper ſeine Bewegung noch nicht verlohren, wenn die Summe aller in zertheilter Bewegung ausgeübten Kräfte ſeiner ganzen unzertheilten Kraft ſchon gleich iſt. Denn ein Körper kann in Anſehung vieler ſchiefen Flächen weit mehr ausrichten, als gegen diejenige, die er in gerader Richtung perpendikular anſtößt, und zwar dergeſtalt: daß, (wenn man annimmt, die Neigung des Stoßes geſchehe auf alle ſchiefe Flächen in gleichen Winkeln,) ſich die Größe der Kraft, die da nöthig iſt, um einem Körper durch ſchräg entgegengeſetzte Hinderniſſe ſeine Kraft zu verzehren, zu derjenigen, welche in gerader Richtung dieſelbe aufheben würde, verhalte, wie der ſinus totus zu dem ſinui des Einfallswinkels. Sie iſt alſo z. E. wenn der ſinus totus zum ſinu anguli incidentiae wie 2 : 1 iſt, achtmal, und wenn dieſer unendlich klein iſt, auch unendlich mal gröſſer, als die Gewalt der Hinderniſſe, die genug geweſen wäre, um ihn in gerader entgegengeſetzter Richtung ſeine ganze Bewegung zu verzehren. Alſo nimmt nach der Leibnitziſchen Schätzung eine gewiſſe Hinderniß einem Körper ſeine Kraft gänzlich, die ihm doch von eben derſelben in eben derſelben Richtung nach der Schätzung des Carteſius nur unendlich wenig zu vernichten vermag, d. i. bey der Schätzung nach dem Quadrat iſt der Verluſt der Kraft des bewegten Körpers, wenn die ganze Gewalt der ſummirten Hinderniſſe, die er überwunden hat endlich iſt, auch endlich, der Körper mag nun dieſe Hinderniſſe in ſo ſchiefer Bewegung überwältigt haben als man wolle; hingegen bey der Schätzung nach den Geſchwindigkeiten, kann die geſammte Kraft der ausgeübten Würkungen eines Körpers endlich ſeyn, und der Verluſt der Kraft des Körpers dennoch unendlich klein, wenn nur der Winkel, in welchem er alle dieſe Hinderniſſe überwindet, unendlich klein iſt.

Dieſer Unterſchied iſt erſtaunlich. Es muß ſich hievon irgendwo in der Natur eine Würkung zeigen, ſie ſey

auch

auch wo ſie wolle, und es wird ſich der Mühe verlohnen ſie aufzuſuchen. Denn die Folge derſelben wird nicht allein dieſe ſeyn: daß man entſcheiden könne, ob die Kraft eines Körpers in der Diagonallinie eines rechtwinklichten Paralelogramms der Summe der Seitenkräfte gleich ſey oder nicht, ſondern auch, ob die Schätzung des Herrn v. Leibnitz, oder die des Carteſius, die wahre ſey; denn die eine Frage iſt mit der andern unzertrennlich verbunden.

§. 80.

Die lebendigen Kräfte werden durch einen neuen Fall widerlegt.

Die Bewegung eines Körpers in einer Cirkellinie um einen Mittelpunkt, gegen den er durch ſeine Schwere gezogen wird, von welcher Art, (von welcher Art die Bewegungen der Planeten ſeyn,) **iſt der Fall, den wir ſuchen.**

Laſſet uns einen Körper annehmen, der einen hinlänglichen Centrifugalſchwung erhalten hätte, um die Erde in einer Cirkellinie zu laufen. Laſſet uns auch von allen Hinderniſſen auſſer der Schwere abſtrahiren, die ſeine Bewegung vermindern könnten; ſo iſt gewiß: daß erſtlich die Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung endlich ſeyn, hernach zweytens mit eben demſelben Grade, in eben derſelben Linie unvermindert ins unendliche fortwähren werde. Dieſe zwey Lehnſätze ſetze ich zum Grunde, denn ſie ſind von beyden Partheyen, der Leibnitziſchen ſo wohl als der Carteſianiſchen, gebilliget. Ich ſetze ferner drittens zum Grunde, daß die Schwere in einem Körper, der ſich frey beweget, in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft hineinbringe, oder auch in demſelben verzehre, wenn die beyden Kräfte, die, welche dem Körper beywohnet, und die, womit die Schwere drücket, einander entgegen würken. Nun iſt der angenommene Körper, der um den gegebenen Mittelpunkt in einem Cirkel läuft, dem Drucke der Schwere unaufhörlich ausgeſetzet,

ſetzet, und erleidet alſo durch die Summe aller unendlich kleinen Schwerdrückungen in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft, womit er gegen den Mittelpunkt ſeiner Umwendung getrieben wird, per Lemma 3. Indeſſen hält der Körper, durch ſeine eigenthümliche Kraft, allen dieſen in ihn geſchehenen Drückungen das Gleichgewicht, indem er ſich immer in eben derſelben Entfernung von dem Mittelpunkte erhält. Alſo hat er in jedweder endlichen Zeit auch eine endliche Kraft in Anſehung der überwundenen Hinderniſſe der Schwere ausgeübet. Nun iſt aus dem, was wir §. 79. erſehen haben, klar; daß: wenn ein Körper in ſchiefer Richtung eine gewiſſe Anzahl Hinderniſſe überwunden hat, die zuſammen eine endliche Größe der Kraft betragen, er hiebey zugleich, (wenn man die Leibnitzianiſche Schätzung zugiebt.) an ſeiner ihm beywohnenden Kraft einen Verluſt von einer endlichen Größe erleiden müſſe. Folglich verlieret der angenommene Körper in jedweder endlichen Zeit ſeines Zirkellaufes durch die Zurückhaltungen der Schwere eine endliche Kraft, und alſo in einer gewiſſen beſtimmten Zeit ſeine ganze Kraft und Geſchwindigkeit; denn die Geſchwindigkeit, die er in ſeinem Kreislaufe beſitzet, iſt nur endlich. Lemma I.

Er kann alſo entweder gar nicht in einem Cirkel laufen, es ſey denn, daß er eine unendliche Geſchwindigkeit habe, oder man muß zugeben: daß ein Körper durch die Summe aller ſchrägen Würkungen hier unendlich viel mehr ausrichten könne, als er in geradem Anlaufe Kraft beſitzet, und daß das Leibnitziſche Kräftenmaaß, das dieſes nicht zugiebt, falſch ſey.

§. 81.

Weil der Gedanke, den wir hier ausgeführet haben, ſehr fruchtbar von Folgen iſt, ſo wollen wir alle kleine Schwierigkeiten um ihn wegräumen, und denſelben ſo viel möglich iſt, klar und eben machen.

Er weiß: daß ein in einen Cirkel laufender Körper gegen die Schwere eben ſo eine Würkung ausübe, als wenn er gegen eine ſchiefe Fläche anlieſe.

Man muß zuerſt deutlich begreifen lernen: daß die Kraft, die der bewegte Körper in der Cirkelbewegung anwendet der Schwere das Gleichgewicht zu halten, eine ſchräge Würkung ausübe, und mit dem Anlaufe eines Körpers gegen eine ſchiefe Fläche zu vergleichen ſey, ſo wie wir es wärklich im vorigen §. gethan haben.

Man ſtelle ſich zu dieſem Endzwecke die unendlich kleine Bogen, die der Körper in ſeiner Cirkelbewegung durchläuft, als ſo viel unendlich kleine gerade Linien vor, ſo wie man auch in der Mathematik gewöhnlich den Cirkel als ein Polygon von unendlich viel Seiten anſiehet. *) Der Körper, der nun die unendlich kleine Linie a b durchgelaufen iſt, würde, wenn ihm die Schwere keine Hinderniß entgegen ſetzte, die gerade Richtung dieſer Bewegung fortſetzen, und in dem zweyten unendlich kleinen Zeittheile in d ſeyn. Allein durch den Widerſtand der Schwere wird er genöthiget dieſe Richtung zu verlaſſen, und die unendlich kleine Linie b c zu beſchreiben. Dieſe Hinderniß der Schwere hat ihm, per reſolutionem virium, alſo die Seitenbewegung a c genommen, welche durch die Perpendikellinie a c ausgedruckt wird, die auf die, bis in e verlängerte Linie b e gefället worden. Es erleidet alſo der Körper durch die Hinderniß der Schwere im Punkte b eben denſelben Widerſtand, den er von einer Fläche c e würde erlitten haben, gegen die er, unter dem Winkel a b c, angelaufen wäre; denn die Hinderniß, welche dieſe Fläche ihm entgegen ſetzet, wird, eben ſo wie hier, durch die kleine Perpendikellinie a c ausgedrücket. Alſo kann man die Kraft die ein Körper in ſei-

---

*) Fig. XIII.

ner Cirkelbewegung gegen die Schwere ausübet, welche ihn herunter ziehet, mit dem Anlaufe deſſelben gegen ſchiefe Flächen ganz wohl vergleichen, und auch auf eben die Weiſe wie dieſe ſchätzen. W. Z. E.

§. 82.

Der dritte von den angenommenen Grundſätzen unſeres Beweiſes im 80ten §., ſcheinet zweytens noch einiger Beſtätigung zu bedürfen; zum wenigſten kann man, wenn man mit ſolchen Gegnern zu thun hat, auch in Anſehung der augenſcheinlichſten Wahrheiten nicht behutſam genug ſeyn, denn der Streit von den lebendigen Kräften hat uns hinlänglich überführet, wie viel die Partheylichkeit in Anſehung gewiſſer Meynungen gewaltiger und einnehmender ſeyn könne, als die nackte Stärke der Wahrheit, und wie weit ſich die Freyheit des menſchlichen Verſtandes erſtrecke, bey den augenſcheinlichſten Wahrheiten annoch zu zweifeln, oder ſein Urtheil aufzuſchieben.

Der Kreislaufende Körper thut in jedweder endlichen Zeit gegen die Hinderniſſe der Schwere eine Würkung einer endlichen Kraft.

Ich könnte mich wegen des Satzes: daß die Schwere in einen Körper der ſich frey beweget, in jedweder gegebenen endlichen Zeit auch eine endliche Kraft hineinbringe, auf den 32ten §. berufen; allein derſelbe hat an denen Vertheidigern der lebendigen Kräfte ſchon ſeine Gegner, und es iſt beſſer, ſie mit ihren eigenen Waffen niederzuſchlagen. Der angenommene Körper, der in ſeiner Kreisbewegung in einer endlichen Zeit den Bogen af durchgelaufen iſt, empfängt die Drucke aller der Federn der Schwere, welcher er in dem ganzen endlichen Raume af unaufhörlich ausgeſetzet iſt. Nun bringen, ſelbſt nach dem Geſtändniſſe derer Leibnitzianer, die, in einem gewiſſen endlichen Raume befindliche Federn, der ſchwermachenden Materie, die ihren Druck einem Körper durchgehends mittheilen, in denſelben eine endliche Kraft: Ergo etc.

§. 83.

Der Schluß.

Demnach beſtehet die, in zertheilter Bewegung ausgeübte Kraft, wenn ſie dem Quadrate der Seiten des rechtwinklichten Parallelogramms proportional geſchätzet wird, ſo gar nicht mit den allerbekannteſten Geſetzen der Kreisbewegung der Körper, und mit den Centralkräften, die ſie verüben. Es ſind alſo die Seitenkräfte in jedweder zuſammengeſetzter Bewegung nicht, ſo wie die Leibnitziſche Schätzung es erfordert, in der Proportion der Quadrate von ihren Geſchwindigkeiten, und eben daher iſt der Schluß auch allgemein: daß die Schätzung nach dem Quadrat gänzlich irre; denn eine jede Bewegung kann als zuſammengeſetzt angeſehen werden, wie aus den erſten Grundlehren der Mechanik bekannt iſt.

§. 84.

Wie die Carteſianiſche Schätzung dieſer Schwierigkeit abhelfe.

Es iſt noch nöthig anzumerken, wie vortreflich die Carteſianiſche Kräftenſchätzung der Schwierigkeit abhilft, unter der die Leibnitziſche erliegt, wie wir itzo erſehen haben.

Es iſt aus der Mathematik bekannt: daß die kleine Linie ac,*) die dem ſinui verſo bi, des unendlich kleinen Bogens ab, parallel und gleich iſt, ein unendlich kleines vom zweyten Grade ſey, und alſo unendliche mal kleiner als die unendlich kleine Linie ab. Nun iſt aber ac der ſinus des Winkels, womit der Körper allenthalben in ſeiner Kreisbewegung dem Drucke der Schwere entgegen würket, und

---

*) Fig. XIII.

ab, als ein unendlich kleiner Theil der abſoluten Bewegung des Körpers ſelber, iſt der ſinus totus deſſelben. Es iſt aber aus dem vorher erwieſenen §. 79. bekannt, daß: wenn ein Körper in ſchiefer Bewegung dergeſtalt gegen eine gewiſſe Hinderniß würket, daß der ſinus des Einfallswinkels, in Anſehung des ſinus totius, durchgehends unendlich klein iſt, die, durch die Hinderniſſe, verlohrne Kraft gegen die geſammte Gewalt aller überwundenen Hinderniſſe bey der Carteſianiſchen Schätzung unendlich klein ſey. Alſo verlieret der Körper in ſeinem Cirkellaufe durch die Drucke der Schwere nicht eher eine endliche Kraft, als bis er in der ganzen Summe aller derer Zurückhaltungen der Schwere eine Kraft die unendlich groß iſt, überwunden hat. Nun beträget aber die Summe aller Schwerdrückungen eine endliche Zeit hindurch nur eine endliche Kraft, §. 80. Lemma 3. und folglich nicht eher eine unendliche Kraft als nach einer unendlichen Zeit: Alſo verlieret der Körper, der um einen Mittelpunkt, gegen welchen er durch ſeine Schwere gezogen wird, in einem Cirkel läuft, durch die Hinderniſſe der Schwere nur in einer unendlichen Zeit eine endliche Kraft, und folglich in jedweder endlichen Zeit unendlich wenig. Hingegen würde der Verluſt bey der Leibnitziſchen Schätzung in eben dieſen Umſtänden in jeder endlichen Zeit etwas endliches betragen, §. 80. folglich iſt die Carteſianiſche Schätzung, in dieſem Falle der Schwierigkeit nicht unterworfen, welcher die Leibnitziſche, wie wir geſehen haben, allemal ausgeſetzet iſt.

§. 85.

Noch ein neuer Widerſpruch, welchem die lebendigen Kräfte hier ausgeſetzet ſeyn.

Der Einwurf, den wir itzo den lebendigen Kräften gemacht haben, entdecket zugleich eine ſeltſame Art des Widerſpruchs in der Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat. Denn jedermann iſt darinn einig; daß die, nach dem Kectangulo, der in ſich ſelbſt multiplicirten Geſchwindigkeit, geſchätzte Kraft, unendlich mehr Gewalt haben müſſe, als diejenige, die nur durch das ſchlechte Maaß der Geſchwindigkeit ausgedrücket wird, und daß ſie in Anſehung dieſer letztern dasjenige ſey, was die Fläche gegen die Linie iſt. Allein hier zeiget ſich gerade das Gegentheil, nemlich: daß in dem Falle, den wir geſehen haben, da beyde Arten von Kraft in ganz gleiche Umſtände zu würken geſetzet werden, die Leibnitziſche unendlich weniger vermöge als die Carteſianiſche, und durch unendlich weniger Hinderniſſe verzehret werde, als dieſe, welches ein Widerſpruch iſt, der nicht größer kann gedacht werden.

§. 86.

Die Zerſtörung des allgemeinen Grundſatzes, von der in zuſammengeſetzter Bewegung befindlichen gleichen Größe der Kraft mit der einfachen, wirft zugleich viele Fälle mehr über den Haufen, die die Verfechter der lebendigen Kräfte auf eben dieſem Grunde erbauet haben.

Widerlegung des Bernoulliſchen Falles von der Spannung 4 gleicher Federn.

Der Bernoulliſche Fall, den Herr von Wolf in ſeiner Mechanik anführet, iſt einer von den anſehnlichſten unter denſelben. Er nimmt 4 Federn an, die alle gleiche Kraft nöthig haben, geſpannet zu werden. Er läſſet ferner einen Körper mit 2 Graden Geſchwindigkeit unter einem Winkel von 30 Graden, deſſen ſinus wie 1 iſt, gegen die erſte, hernach mit dem Ueberreſte der Bewegung, unter einem Winkel, deſſen ſinus gleichfalls wie 1 iſt, gegen die zweyte, und ſo auch gegen die dritte, und endlich gegen die vierte Feder perpendikular anlaufen. Eine jedwede von dieſen Federn nun ſpannet dieſer Körper; er übet alſo mit 2 Graden Geſchwindigkeit 4 Grade Kraft aus, folglich hat er ſie gehabt, denn ſonſt hätte er ſie nicht ausüben können. Daher iſt die

Kraft dieſes Körpers nicht wie ſeine Geſchwindigkeit 2, ſondern wie das Quadrat derſelben.

Ich verlange es nicht zu behaupten: daß der Körper mit 2 Graden Geſchwindigkeit, unter keinerley Umſtänden 4 Grade Kraft ausüben könne. Allein er kann ſie nur in ſchiefem Anlaufe ausüben, und es iſt genug, daß wir bewieſen haben, ſeine Kraft ſey in geradem Anlaufe doch jederzeit nur wie 2, und in ſchräger Bewegung allemal größer als in der perpendikularen. Jedermann ſchätzet aber die Kraft eines Körpers nach der Gewalt die im ſenkrechten Stoße in ihm anzutreffen iſt. Alſo iſt in derjenigen Art der Würkung, die ohne Zweydeutigkeit iſt, darinn alle Gegner zuſammen ſtimmen, daß ſie das wahre Maaß der Kraft ſey, der Vortheil auf der Seite des Carteſius gegen die Parthey der lebendigen Kräfte.

§. 87.

Es gründet ſich endlich auf die Zuſammenſetzung der Bewegung noch ein Fall, den man wohl den Achilles unſrer Gegner nennen könnte.

Des Herrn von Maikans Einwendung gegen den Herrmannſchen Fall.

Er beſtehet hierinn: Ein Körper A, der 1 zur Maſſe, und 2 zur Geſchwindigkeit hat, ſtößet auf einmal unter einem Winkel von 60 Graden, zweene Körper B und B, die jeder zur Maſſe 2 haben. Hier bleibet der ſtoßende Körper A nach dem Stoße in Ruhe, und die Körper B und B bewegen ſich jeder mit einem Grade Geſchwindigkeit, folglich beyde zuſammen genommen mit 4 Graden Kraft.

Der Herr von Mairan hat ſehr wohl wahrgenommen wie ſeltſam und paradox es heraus komme, daß ein beſonderer und nur auf gewiſſe Umſtände eingeſchränkter Fall eine neue Kräftenſchätzung beweiſen ſollte, die ſich doch wenn ſie wahr

wahr wäre ohne Unterſchied bey allen und jeden Umſtänden hervorthun müßte. Die Leibnitzianer ſind jederzeit ſo kühn zu verlangen: daß wenn ein Körper 4 Grade Kraft ausübet, es ſey auch in welcher Art es wolle, man allemal ſicher ſagen könne, er werde eben dieſelbe Kraft auch in ſenkrechter Richtung ausüben; allein in dieſem gegenwärtigen Falle iſt es augenſcheinlich: daß alles auf eine beſtimmte Anzahl der Elemente, welche bewegt werden ſollen, und auf eine beſtimmte Lage derſelben gegen den ſtoßenden Körper ankomme, daß folglich die Sache ſich ganz anders verhalten werde, wenn dieſe Beſtimmungen geändert würden, mithin daß man ſich ſehr betrüge, wenn man ſo ſchließet: der Körper hat in dieſen Umſtänden dieſe oder jene Kraft verübet, alſo muß er, (gerade zu ohne alle Einſchränkung zu reden.) auch dieſe oder jene Kraft haben, und ſie wenn man will auch in ſenkrechter Würkung heraus laſſen.

Ich habe mich itzt nur bemühen wollen, den Sinn, des Gedankens des Herrn von Mairan auszudrücken, welchen er in ſeiner Antwort auf die Einwürfe, die ihm die Frau von Chaſtellet in ihrer Naturlehre gemacht hatte, dem Herrmanniſchen Falle entgegen ſetzte. Allein mich dünkt, die ganze Sache könne viel leichter und überzeugender, vermittelſt desjenigen, was wir bis daher in Anſehung der Zuſammenſetzung und Zertheilung der Kräfte angemerkt haben, abgethan werden, und ſie ſey auch größtentheils hiedurch ſchon abgethan; weswegen ich glaube, der Leſer dieſer Blätter werde mich leichtlich durch Herbeyziehung deſſen, was ich hiebey erinnert habe, einer ferneren Weitläuftigkeit überheben.

§. 88.

Der Herr von Mairan iſt der einzige unter denen Vertheidigern des Carteſius, der über die Wahl der Gründe, worauf die Leibnitzianer eine neue Kräftenſchätzung bauen wollen, einige Betrachtungen angeſtellet hat: allein er hat es auch nur in dem einzigen Falle gethan, den wir im vo-

rigen

rigen §pho angezogen haben. Dieſe Gattung der Unterſuchung ſcheinet von nicht groſſer Erheblichkeit zu ſeyn, wenn man ſie obenhin anſiehet, allein ſie iſt in der That von ganz vortreflichem Nutzen, ſo wie irgend nur eine Methode in der Kunſt zu denken ſeyn mag.

Nutzbarkeit dieſer Methode des Herrn von Mairan.

Man muß eine Methode haben, vermittelſt welcher man in jedwedem Falle, durch eine allgemeine Erwegung der Grundſätze, worauf eine gewiſſe Meynung erbauet worden, und durch die Vergleichung derſelben mit der Folgerung, die aus denſelben gezogen wird, abnehmen kann, ob auch die Natur der Vorderſätze alles in ſich faſſe, was in Anſehung der hieraus geſchloſſenen Lehren erfordert wird. Dieſes geſchiehet, wenn man die Beſtimmungen, die der Natur des Schlußſatzes anhängen, genau bemerket, und wohl darauf Acht hat, ob man auch in der Conſtruction des Beweiſes ſolche Grundſätze gewählt habe, die auf die beſondern Beſtimmungen eingeſchränkt ſind, welche in der Concluſion ſtecken. Wenn man dieſes nicht ſo befindet, ſo darf man nur ſicher glauben: daß dieſe Schlüſſe, die auf eine ſolche Art mangelhaft ſind, nichts beweiſen, ob man gleich noch nicht entdecken kann, worinn der Fehler eigentlich liege, und wenn dieſes gleich niemals bekannt würde. Alſo habe ich z. E. aus der allgemeinen Erwegung der Bewegungen elaſtiſcher Körper geſchloſſen, daß die Phänomena, die ſich durch ihren Zuſammenſtoß hervorthun, unmöglich eine neue Kräftenſchätzung, die von der Carteſianiſchen verſchieden iſt, beweiſen könnten. Denn ich erinnerte mich, daß ja alle dieſe Phänomena von den Mechanikern aus der einzigen Quelle des Produkts der Maſſe in die Geſchwindigkeit, zuſammt der Elaſticität aufgelöſet werden, wovon man den Leibnitzianern hundert Proben aufzeigen kann, die alle die gröſſeſten Geometrer zu Urhebern haben, und welche man ſie ſelber unzählige mal durch ihren eigenen Beyfall beſtätigen ſiehet. Alſo ſchloß ich, kann dasjenige, was bloß durch die, nach dem ſchlechten Maaße der Geſchwindigkeit, geſchätzte Kraft, hergebracht worden, auch von keiner andern Schätzung, als nur von der, nach der Geſchwindigkeit, ein Beweißthum abgeben. Ich wuſte damals noch nicht, wo eigentlich der Fehler in den Schlüſſen der Leibnitzianer, über den Zuſammenſtoß elaſtiſcher Körper, zu ſuchen ſey, allein, nachdem ich auf die angezeigte Art überführet worden, es müſſe irgendwo in denenſelben ein Fehlſchluß ſtecken, er ſey auch ſo verborgen, wie er wolle, ſo wandte ich alle Aufmerkſamkeit an, ihn aufzuſuchen, und mich deucht, daß ich ihn an mehr wie einem Orte angetroffen habe.

Mit einem Worte: dieſe ganze Abhandlung iſt einzig und allein ein Geſchöpfe von dieſer Methode zu denken. Ich will es aufrichtig geſtehen: ich habe alle diejenige Beweiſe für die lebendigen Kräfte, deren Schwäche ich itzo vollkommen zu begreifen glaube, anfänglich als ſo viel geometriſche Demonſtrationen angeſehen, in denen ich nicht den geringſten Fehler vermuthete und auch vielleicht nie einen einzigen gefunden hätte, wenn die allgemeine Erwegung der Bedingungen, unter welchen die Schätzung des Herrn von Leibnitz feſtgeſetzet wird, meiner Betrachtung nicht einen ganz andern Schwung ertheilet hätte. Ich ſahe, daß die Würklichkeit der Bewegung die Bedingung dieſes Kräftenmaaßes ſey, und daß ſie die eigentliche Urſache ausmache, weswegen man die Kraft des bewegten Körpers nicht ſo wie die Kraft des zur Bewegung ſtrebenden ſchätzen ſolle. Allein als ich die Natur dieſer Bedingung erwogen, begriff ich leicht, daß da man ſie mit der Bedingung der todten Kraft unter einerley Geſchlecht ſetzen kann, und ſie ſich von ihr nur durch die Größe unterſcheidet, ſie unmöglich eine Folgerung haben könne, die von der Folgerung derer Bedingungen einer todten Kraft toto genere unterſchieden iſt, und

auch

auch eben ſo unendlich ſehr von dieſer unterſchieden bleibet, wenn gleich die Bedingung, die eine Urſache dieſer Folgerung iſt, der andern Bedingung ſo nahe geſetzt wird, daß ſie ſich ſchon beynahe mit ihr vermenget. Alſo ſahe ich, mit einer Gewißheit, die der Geometriſchen gar nicht weichet, ein, daß die Würklichkeit der Bewegung kein hinlänglicher Grund ſeyn könne, zu ſchließen: daß die Kräfte der Körper in dieſem Zuſtande wie das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit ſeyn müßten, da ſie bey einer unendlich kurz gedauerten Bewegung, oder, welches einerley iſt, bey der bloßen Beſtrebung zu derſelben, nichts wie die Geſchwindigkeit zum Maaſſe haben. Ich ſchloß hieraus: wenn die Mathematik die Würklichkeit der Bewegung als den Grund der Schätzung nach dem Quadrat vor ſich hat, und ſonſt nichts, ſo müſſen ihre Schlüſſe ſehr hinken. Mit dieſem gegründeten Mißtrauen in Anſehung aller Leibniziniſchen Beweiſe bewapnet, griff ich die Schlüſſe der Vertheidiger dieſer Schätzung an, um, auſſer dem, daß ich nunmehro wußte, es müßten in denenſelben Fehler vorhanden ſeyn, auch zu wiſſen, worinnen ſie beſtehen. Ich bilde mir ein, mein Vorhaben habe mir nicht gänzlich fehl geſchlagen.

§. 89.

Der Mangel dieſer Methode iſt eine Urſache mit geweſen, woher gewiſſe offenbare Irrthümer ſehr lange ſind verborgen geblieben.

Wenn man ſich jederzeit dieſer Art zu denken befliſſen hätte, ſo hätte man ſich in der Philoſophie viel Irrthümer erſparen können; zum wenigſten wäre es ein Mittel geweſen, ſich aus denenſelben viel zeitiger herauszureiſſen. Ich unterſtehe mich gar zu ſagen, daß die Tyranney der Irrthümer über den menſchlichen Verſtand, die zuweilen ganze Jahrhunderte hindurch gewähret hat, vornemlich von dem Mangel dieſer Methode, oder anderer, die mit derſelben eine

Ver-

Verwandſchaft haben, hergerühret hat, und daß man ſich alſo dieſer nunmehro vor andern zu befleißigen habe, um jenem Uebel inskünftige vorzubeugen. Wir wollen dieſes beweiſen.

Wenn man vermittelſt gewiſſer Schlüſſe, die irgendwo einen Fehler verſteckt halten, der ſehr ſcheinbar iſt, eine gewiſſe Meynung erwieſen zu haben glaubet, und man hat hernach kein anderes Mittel, die Ungültigkeit des Beweiſes gewahr zu werden, als nur ſo, daß ſich zuerſt der Fehler entdecke, der in demſelben verborgen lieget, und daß man alſo vorher wiſſen müſſe, was es für ein Fehler ſey, der den Beweiß verwerflich macht, eher man ſagen kann, daß einer in demſelben befindlich ſey, wenn man, ſage ich, keine andere Methode als dieſe hat, ſo behaupte ich, der Irrthum werde ungemein lange unentdeckt bleiben, und der Beweiß werde unzähligemal betrügen, ehe der Betrug offenbar wird. Die Urſache hievon iſt folgende: Ich ſetze voraus, daß wenn die in einem Beweiſe vorkommende Sätze und Schlüſſe vollkommen ſcheinbar ſind, und das Anſehen der allerbekannteſten Wahrheiten an ſich haben, ſo werde der Verſtand demſelben Beyfall geben, und ſich in keine mühſame und langwierige Aufſuchung eines Fehlers in demſelben einlaſſen; denn alsdenn gilt der Beweiß, in Anſehung der Ueberzeugung, die dem Verſtande daher entſtehet, eben ſo viel, wie einer der eine geometriſche Schärfe und Richtigkeit hat, und der Fehler, der unter den Schlüſſen verſteckt liegt, thut, weil er nicht wahrgenommen wird, eben ſo wenig Würkung zu der Verminderung des Beyfalles, als wenn er in dem Beweiſe gar nicht anzutreffen wäre. Alſo müßte der Verſtand, entweder niemalen dem Beweiſe einen Beyfall geben, oder er muß es in dieſem thun, wo er nichts erblicket, was einem Fehler ähnlich ſiehet, d. i. wo er keinen vermuthet, wenn gleich einer in ihm verborgen wäre. In einem ſolchen Falle alſo wird er niemals eine beſondere Beſtrebung zu Aufſuchung eines Fehlers anwenden, weil er keinen Bewegungsgrund dazu hat, folglich wird derſelbe ſich nicht anders, als vermittelſt eines glücklichen Zufalls, hervorfinden, er wird alſo gemeiniglich ſehr lange verborgen bleiben, ehe er entdeckt wird, denn dieſer glückliche Zufall kann viele Jahre, ja oftmals ganze Jahrhunderte ausbleiben. Dies iſt beynahe der vornehmſte Urſprung der Irrthümer, die zur Schande des menſchlichen Verſtandes viel Zeiten hindurch fortgewähret haben, und die hernach eine ſehr leichte Betrachtung aufgedecket hat. Denn der Fehler, der irgendwo in einem Beweiſe ſtecket, ſieht dem erſten Anblicke nach einer bekannten Wahrheit ähnlich, alſo wird der Beweiß als vollkommen ſcharf angeſehen, man vermuthet mithin keinen Fehler in demſelben, man ſuchet ihn alſo auch nicht, und daher findet man ihn nicht anders, als zufälliger Weiſe. Hieraus läßt ſich leicht abnehmen, worinnen das Geheimniß werde zu ſuchen ſeyn,*) was dieſer Schwierigkeit vorbeuget, und welches uns die Entdeckung der Irrthümer, die man begangen hat, erleichtert. Wir müſſen die Kunſt beſitzen, aus denen Vorderſätzen zu errathen und zu muthmaßen, ob ein, auf gewiſſe Weiſe eingerichteter Beweiß, in Anſehung der Folgerung auch werde hinlängliche und vollſtändige Grundſätze in ſich enthalten. Auf dieſe Art werden wir abnehmen, ob in ihm ein Fehler befindlich ſeyn müſſe, wenn wir ihn gleich nirgends erblicken, wir werden aber alsdenn bewogen werden ihn zu ſuchen, denn wir haben eine hinlängliche Urſache ihn zu vermuthen. Alſo wird dieſes ein Wall gegen die gefährliche Bereitwilligkeit des Beyfalles ſeyn, der ohne dieſen Bewegungsgrund alle die Thätigkeit des Verſtandes von der Unterſuchung eines Gegenſtandes abwenden würde, indem er gar keine Urſache findet, einen Zweifel und Mißtrauen zu ſetzen. Dieſe Methode hat uns in den Paragraphis 25, 40, 62, 65. 68. geholfen, und ſie wird uns auch ferner gute Dienſte leiſten.

§. 90.

---

*) Wie das Mittel beſchaffen ſeyn muß, wodurch man der Langwierigkeit der Irrthümer vorbeuget.

§. 90.

Es würde eine Betrachtung von nicht geringem Nutzen seyn, wenn man diese Methode etwas deutlicher auseinander setzen, und die Regeln ihrer Abwendung zeigen wollte, allein diese Art der Untersuchung gehöret nicht unter die Gerichtsbarkeit der Mathematik, welcher doch eigentlich diese Abhandlung gänzlich eigen seyn sollte. Wir wollen aber annoch eine Probe ihres Nutzens in der Widerlegung der Schlüsse, die zum Vortheil der lebendigen Kräfte aus der Zusammensetzung der Bewegungen entlehnet werden, darlegen.

In der Zusammensetzung der todten Drucke, z. E. derer Gewichte, die nach schrägen Richtungen einen Knoten ziehen, werden, wenn diese Richtungen einen rechten Winkel einschließen, die Anfangsgeschwindigkeiten derselben auch durch Linien ausgedruckt, welche Seiten eines rechtwinklichten Parallelogramms sind, und der hieraus entspringende Druck, wird durch die Diagonallinie vorgestellet. Obgleich nun hier ebenfalls das Quadrat der Diagonallinie der Summe der Quadrate derer Seiten gleich ist, so folget doch hieraus keinesweges, daß sich die zusammengesetzte Kraft zu einer von den einfachen, wie das Quadrat derer Linien, die die Anfangsgeschwindigkeiten ausdrücken, verhalten werde; sondern alle Welt ist darinn einig: daß diesem unerachtet, die Kräfte in diesem Falle dennoch nur in schlechter Proportion der Geschwindigkeiten seyn. Man nehme nun auch die Zusammensetzung der würklichen Bewegungen, so wie man sie durch die Mathematik vorstellet, und vergleiche sie hiemit. Die Linien, welche die Seiten und die Diagonal des Parallelogramms ausmachen, sind nicht anders, als die Geschwindigkeiten nach diesen Richtungen, eben so, wie es in dem Falle der Zusammensetzung todter Drücke beschaffen ist. Die Diagonallinie hat eben die Verhältniß gegen die Seiten, als sie dorten hat, und der Winkel ist auch derselbe. Also ist nichts von denen Bestimmungen, die in die mathematische Vorstellung der zusammengesetzten würklichen Bewegungen hineinlaufen, von denen unterſchieden, unter denen man ſich in eben derſelben Wiſſenſchaft die Zuſammenſätze der todten Drucke vorſtellet. Da alſo aus dieſen keine Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit herflieſſet, ſo wird ſie aus jenen auch nicht können hergefolgert werden; denn es ſind eben dieſelben Grundbegriffe, mithin haben ſie auch einerley Folgerungen. Man wird noch einwenden, daß ja ein offenbarer Unterſchied unter denſelben anzutreffen ſey, weil man vorausſetzet, daß die eine von denſelben eine Zuſammenſetzung **würklicher** Bewegungen, die andere aber nur eine Zuſammenſetzung **todter** Drucke ſey. Allein dieſe Vorausſetzung iſt eitel und vergeblich. Sie kommt nicht mit in den Plan der Grundbegriffe, die das Theorem ausmachen; denn die Mathematik drucket die Würklichkeit der Bewegung nicht aus. Die Linien, die der Vorwurf der Betrachtung ſind, ſeyn nur Vorſtellungen von der Verhältniß der Geſchwindigkeiten. Alſo iſt die Einſchränkung von der **Würklichkeit** der Bewegung hier nur ein todter und müßiger Begriff, der nur nebenbey gedacht wird, und aus dem in der mathematiſchen Betrachtung nichts hergefolgert wird. Hieraus flieſſet: daß aus dieſer Art der Unterſuchung derer zuſammengeſetzten Bewegungen, nichts vortheilhaftes für die lebendigen Kräfte könne geſchloſſen werden, ſondern, daß es etwa untermengte **philoſophiſche** Schlußreden ſeyn müſſen, wovon aber itzo nicht die Rede iſt. Auf dieſe Weiſe haben wir durch Hülfe unſerer angerühmten Methode itzo begriffen, daß die mathematiſchen Beweiſe für die lebendigen Kräfte aus der Zuſammenſetzung der Bewegungen falſch und voller Fehler ſeyn müſſen, wir wiſſen aber noch nicht, was es für Fehler ſeyn, allein wir haben doch eine gegründete Muthmaaßung, oder vielmehr eine gewiſſe Ueberzeugung, daß ſie ohnfehlbar darinn ſeyn werden. Alſo dürfen wir uns die Mühe nicht verdrüßen laſſen, ſie mit Ernſt aufzuſuchen. Ich habe meine Leſer dieſer Mühe überhoben, denn mich dünkt, daß ich dieſe Fehler gefunden, und in denen kurz vorhergehenden Paragraphis angezeigt habe.

§. 91.

§. 91.

Unſere Methode iſt endlich noch ein Schwerdt gegen alle die Knoten der Spitzfindigkeiten und Unterſcheidungen, womit Herr **Bülfinger** ſeine Schlüſſe, die wir bis daher widerleget haben, gegen einen Einwurf, den ihm ſeine Gegner machen können, hat verwebten wollen. Es iſt ein großer Vortheil für uns, daß wir denſelben abhauen können, da es ſonſten ſehr mühſam ſeyn würde, ihn aufzulöſen.

Die Unterſcheidungen des Bülfingers, womit er dem Einwurfe des Herrn von Mairan entgehen will, werden vermittelſt dieſer Methode abgethan.

Herr **Bülfinger** hat ſehr wohl bemerkt: daß man ihm einwenden würde, ſeine Beweiſe, wenn ſie richtig wären, müßten eben daſſelbe auch für die todten Drucke beweiſen. Er hat ſich aber von dieſer Seite durch ein Bollwerk von verwickelten metaphyſiſchen Unterſcheidungen, wie er ſie zu machen weiß, befeſtiget. Er bemerket, die Würkung der todten Kraft müſſe durch das Produkt der Intenſität in den Weg, den ſie nimmt, geſchätzet werden, dieſes aber werde durch das Quadrat dieſer Linie ausgedrucket; alſo könne man den Carteſianern zwar geſtehen: daß die Würkungen in der Zuſammenſetzung todter Drucke gleich ſeyn, allein hieraus folge noch nicht, daß die Kräfte deswegen auch gleich ſeyn müßten. Er ſetzet hinzu: in motibus iſochronis ſolum actiones ſunt ut vires; non in niſu mortuo. Eine metaphyſiſche Unterſuchung thut in einem mathematiſchen Streite eine ſonderbare Würkung. Der Mathematikkundige glaubet, daß er ſich auf dieſe Spitzfindigkeiten nicht verſtehet, und wenn er ſie gleich nicht aufzulöſen vermögend iſt, ſo iſt es doch weit entfernet, daß er ſich durch dieſelbe ſollte irre machen laſſen. Er gehet an dem Leitfaden der Geometrie fort, und alle andere Wege ſind ihm verdächtig. Die Geometrer haben ſich in Anſehung der Ausflüchte des Herrn Bülfingers eben ſo aufgeführet. Es hat ſich noch niemand mit ihm, ſo viel ich weiß, auf dieſe Waffen eingelaſſen. Man hat ſich dieſe Mühe mit gutem Bedachte erſparet; denn eine metaphyſiſche Unterſuchung, insbeſondere eine die ſo verwickelt und zuſammengeſetzet iſt, verſtattet nach allen Seiten noch immer unzählige Schlupfwinkel, wohin der eine von den Gegnern ſich retten kann, ohne daß ihn der andere zu verfolgen oder hervorzuziehen im Stande iſt. Wir haben ſehr wohl gethan, daß wir die Schlüſſe des Herrn Bülfingers gleich anfangs von derjenigen Seite angegriffen haben, wo nach ſeinem eigenen Geſtändniß, die Mathematik allein den Ausſpruch thut. Allein vermittelſt unſerer Methode, ſind wir, wie ich ſchon geſagt habe, auch über dieſe Unterſcheidungen Meiſter, wenn ſie ſich gleich hinter noch ſo undurchdringliche Decken der Dunkelheit verborgen haben.

Unſere Methode beuget den Unterſcheidungen des Herrn Bülfingers vor.

Es iſt hier vornemlich die Frage: ob die Unterſcheidungen des Herrn Bülfingers den mathematiſchen Beweiß, den er aus der Verhältniß der Diagonallinie gegen die Seitenlinie in der Zuſammenſetzung würklicher Bewegungen für die lebendigen Kräfte genommen hat, geltend machen können, oder ob dieſer mathematiſche Beweiß allem dieſen ungeachtet, dennoch keine Schutzwehre der neuen Schätzung abgeben kann. Dies iſt eigentlich der Punkt, warum geſtritten wird; denn wenn das Gebäude des Herrn Bülfingers nur auf metaphyſiſchen Grundſätzen beruhet, und nicht durch die mathematiſchen Begriffe von der Zuſammenſetzung der Bewegungen unterſtützet wird, ſo entſchuldiget uns ſchon die Abſicht dieſes Hauptſtückes, wenn wir uns in die Unterſuchung deſſelben nicht einlaſſen. Es wird aber die Verhältniß der Diagonalgeſchwindigkeit gegen die Seitengeſchwindigkeiten in der Zuſammenſetzung würklicher Bewegungen, aus einem und eben demſelben Grunde erwieſen, woraus man dieſes Verhältniß ebenfalls in der Zuſammenſetzung todter Drucke herleitet. Sie iſt alſo wahr, wenn gleich in denen zuſammengeſetzten würklichen Bewegungen keine andere Eigenſchaften und Beſtimmungen anzutreffen ſeyn, als die ſich bey denen todten Drucken befinden, weil ſie hinlänglich bewieſen werden kann, ohne daß man etwas anders hiezu nöthig hat, als das, was man auch bey denen todten Drucken, die zuſammen geſetzet werden, vorausſetzen muß. Es kann alſo aus der Verhältniß der Diagonalgeſchwindigkeit bey würklichen Bewegungen nicht geſchloſſen werden: daß die zuſammengeſetzten Kräfte von anderer Natur und Schätzungsart ſeyn müßten, als die todten Drucke, denn eben dieſelbe Verhältniß hat dennoch ſtatt, wenn gleich die Natur der zuſammengeſetzten Kräfte von den todten Drucken nicht unterſchieden iſt, weil man keine andere Gründe brauchet, um ſie zu beweiſen, als diejenigen, die man auch hier nöthig haben würde. Es iſt alſo vergeblich, daß ſich Herr Bülfinger derſelben bedienen will, um hieraus zu ſchließen, daß die Kräfte nicht in Proportion der Geſchwindigkeiten, ſondern ihrer Quadrate ſtehen.

Demnach können die metaphyſiſchen Unterſcheidungen, derer ſich dieſer Philoſoph bedienet hat, zwar vielleicht etwas darbiethen: woraus eine fortgeſetzte philoſophiſche Erwägung einige Gründe zum Vortheil der lebendigen Kräfte ziehen würde; allein zur Emporhaltung desjenigen mathematiſchen Beweiſes, von dem wir reden, ſind ſie nicht hinlänglich, weil er ſchon ſeiner Natur nach dasjenige unbeſtimmt läſſet, was zu der Regel, die man daraus ziehen will, erfordert wird.

§. 92.

Ein beſonderer zuſammengeſetzter Fall des Herrn von Leibnitz.

Nach allen dieſen unterſchiedenen Gattungen der Beweiſe, deren Unrichtigkeit wir denen Vertheidigern der lebendigen Kräfte gezeiget haben, komme ich endlich auf denjenigen, der den Herrn von Leibnitz, den Vater der lebendigen Kräfte ſelber zum Urheber hat, und auch das Merkmal ſeiner Scharfſinnigkeit bey ſich führet. Er hat ihn, bey der Gelegenheit, da er die Einwürfe des Abtes Catelan auflöſete, in den Actis Eruditorum *) der Welt zuerſt dargeſtellet. Er hat ſich auch jederzeit, wenn er ſeiner Kräftenſchätzung ein Licht geben wollen, auf dieſelbe insbeſondere berufen: Alſo werden wir ihn als eine Hauptſtütze der lebendigen Kräfte anzuſehen und wegzuräumen haben.

**) Eine Kugel A von vierfacher Maſſe, falle auf der ſchiefen und gebogenen Fläche, deren Höhe 1 A E wie 1 iſt; aus 1 A in 2 A, und ſetze auf der Horizontalfläche E C, ſeine Bewegung, mit dem Grade Geſchwindigkeit, den er durch den Fall erlanget hat, und der wie 1 iſt, fort. Man ſetze ferner: daß er alle Kraft, welche er hat, in eine Kugel B von einfacher Maſſe übertrage, und nach dieſem ſelber im Punkte 3 A ruhe. Was wird nun die Kugel B, die 1 zur Maſſe hat, von der Kugel A, die viermal mehr Maſſe, und einen einfachen Grad der Geſchwindigkeit hat, für eine Geſchwindigkeit erhalten ſollen, wenn ihre Kraft hiedurch der Kraft, die der Körper A hatte, gleich werden ſoll? Die Carteſianer ſagen: ihre Geſchwindigkeit werde vierfach ſeyn müſſen. Es laufe alſo der Körper B, mit 4 Graden Geſchwindigkeit, auf der Horizontalfläche aus 1 B, in 2 B, und, nachdem er daſelbſt die ſchiefe und gebogene Fläche 2 B 3 B angetroffen, bewege er ſich dieſelbe hinauf, und erreiche mithin auf derſelben, durch die ihm beywohnende Geſchwindigkeit den Punkt 3 B, deſſen Perpendikular-Höhe 3 B C wie 16 iſt. Man nehme ferner die inclinirte Schnellwaage 3 A 3 B an, die ſich an dem Punkte F beweget, und deren ein Arm F 3 B viermal und etwas weniges drüber länger iſt, als der andere Waagbalken 3 A F, die aber einan-

der

---

*) Acta. 1690.

**) Fig. XIV.

der dennoch das Gleichgewicht halten. Wenn nun der Körper B den Punkt 3 B erreichet, und daſelbſt den Arm der Waage betritt, ſo iſt klar, daß, weil der Balken F 3 B, in Anſehung des andern 3 A F, etwas größer iſt, als die Maſſe des Körpers 3 A, in Vergleichung mit der Maſſe der Kugel 3 B, ſo werde das Gleichgewicht gehoben ſeyn, und der Körper 3 B aus 3 B in 4 B herunter ſinken, zugleich aber die Kugel 3 A aus 3 A in 4 A erheben. Es iſt aber die Höhe 4 A 3 A beynahe das vierte Theil der Höhe 3 B C, mithin wie 4; alſo hat der Körper B die Kugel A auf dieſe Weiſe zu einer beynahe vierfachen Höhe erhoben. Es kann nun durch ein leichtes mechaniſches Kunſtſtück gemacht werden: daß die Kugel 4 A aus 4 A in 1 A wieder zurückgehe, und mit der, durch ſeinen Zurückfall erlangten Kraft, gewiſſe mechaniſche Würkungen ausübe, hernach aber nochmals aus dem Punkte 1 A die ſchiefe Fläche 1 A 2 A herablaufe, und alles in den vorigen Zuſtand ſetze, auch der Kugel B, welche durch eine unmerklich kleine Neigung der Fläche 2 B 4 B, wieder in dem Punkte 1 B ſeyn kann, alle ſeine Kraft, wie vorher, übertrage, und alles noch einmal bewerkſtellige. Der Herr von Leibnitz fähret fort zu ſchließen: alſo folget aus der Kräftenſchätzung des Carteſius: daß ein Körper, wenn man ſich ſeiner Kraft nur wohl bedienet, ins unendliche immer mehr und mehr Würkungen verüben, Maſchinen treiben, Federn ſpannen, und Hinderniſſe überwinden könne, ohne daß ſeinem Vermögen etwas entgehe, eben dieſes ohne Aufhören noch ferner zu verüben; daß alſo die Würkung größer ſeyn könne, als ihre Urſache, und daß die immerwährende Bewegung, die alle Mechaniker für ungereimt halten, möglich ſey.

§. 93.

Der Punkt des Fehlſchluſſes in dieſem Beweiſe.

Dieſer Beweiß iſt der einzige unter allen Vertheidigungen der lebendigen Kräfte, deſſen Scheinbarkeit die Uebereilung entſchuldigen könnte, welche die Leibnitzianer in Anſehung der Schutzgründe ihrer Schätzung verlohren haben. Herr Bernoulli, Herr Herrmann und Wolf, haben nichts geſagt, was demſelben an Erfindung und ſcheinbarer Stärke gleich käme. Ein ſo großer Mann als Herr von Leibnitz war, konnte nicht irren, ohne daß ihm ſogar derjenige Gedanke rühmlich ſeyn mußte, der ihn zum Irrthum verleitete. Wir wollen in Anſehung dieſes Beweiſes dasjenige ſagen, was Hektor beym Virgil von ſich rühmt:

— — — Si Pergama dextra
defendi poſſent, etiam hac defenſa fuiſſent.

Virg. Aeneid.

Ich will mein Urtheil über denſelben kurz faſſen. Der Herr von Leibnitz hätte nicht ſagen ſollen: daß der Zurückfall der Kugel A, nachdem ſie vermittelſt der Schnellwage zu der vierfachen Höhe 4 A 3 A erhoben worden, und aus 3 A auf die ſchiefe Fläche 1 A wieder zurückkehret, vorher aber mechaniſche Kräfte ausübet, eine Würkung der in die Kugel B übertragenen Kraft ſey, ſo ſehr dieſelbe es auch ſcheinet zu ſeyn. Dieſe ausgeübte mechaniſche Kraft iſt, wie wir bald ſehen werden, zwar der nachfolgende Zuſtand in der Maſchine, der vermittelſt der in B übertretenen Kraft, veranlaſſet worden, allein ſie iſt dennoch keine Würkung dieſer Kraft. Wir müſſen die Vermengung dieſer zweyen Bedeutungen ſehr ſorgfältig vermeiden, denn hier iſt der rechte Punkt des Fehlſchluſſes, worauf aller Schein, der ſich in dem Leibnitziſchen Beweiſe hervorthut, gegründet iſt. Denn wenn alle dieſe mechaniſchen Folgen nicht eine rechte Würkung der Kraft ſind, die der Körper A in den andern B übertragen hat, ſo verſchwindet alles Anſehen eines paradoxen Gedankens auf einmal, wenn man gleich ſagt: daß mehr in dem nachfolgenden Zuſtande der Maſchine enthalten ſey, als in dem vorhergehenden. Denn es iſt deswegen noch nicht die Würkung größer, als die Urſache, und die immerwährende Bewegung ſelber iſt in dieſem Falle keine Ungereimtheit, bekt, weil die hervorgebrachte Bewegung nicht die wahre Würkung der Kraft iſt, welche dieſelbe eigentlich nur veranlaſſet hat, folglich auch immerhin größer ſeyn kann, als dieſe, ohne daß man gegen das Grundgeſetze der Mechanik anſtößet.

§. 94.

Die Kraft, welche A durch die Einrichtung der Maſchine erhalten, iſt keine hervorgebrachte Würkung der Kraft des Körpers B.

Der Körper B, in welchen man alle Kraft der Kugel A übertragen hat, wendet dieſelbe gänzlich auf, indem er die ſchiefe Fläche 2 B 3 B hinauf läuft. In dem Punkte 3 B hat er alſo die ganze Größe ſeiner Würkung vollendet, und auch alle ihm mitgetheilte Kraft verzehret. Indem er nun daſelbſt auf den Balken der Waage geräth, ſo iſt es nicht mehr die vorige Kraft, womit er den Körper 3 A in die Höhe hebet, ſondern die erneuerte Gewalt der Schwere thut allein dieſe Würkung, die Kraft aber, die B von der Kugel A erhalten hatte, hat hieran keinen Antheil. Wenn ferner die Kugel A hiedurch bis in 4 A erhoben worden, ſo hat die überwiegende Kraft der Kugel 3 B auch auf dieſe Art ihre völlige Würkung ausgeübet, und die Kraft, welche der Körper B empfängt, indem er aus 4 A in 1 A zurückkehret, iſt wieder eine Würkung einer neuen Urſache, die von der Thätigkeit des Hebels gänzlich unterſchieden, und auch viel größer als dieſelbe iſt, nemlich des Druckes der Schwere, welcher dem Körper im freyen Falle mitgetheilet wird. Alſo iſt diejenige Kraft, womit der Körper A mechaniſche Würkungen ausübet, ehe er wieder im Punkte 1 A ankömmt, etwas, was zwar durch die Kraft der Kugel B veranlaſſet, das iſt gewiſſen mechaniſchen Urſachen übergeben worden, aber ſie ſelber nicht zur hervorbringenden Urſache hat.

§. 95.
Dieſes wird beſtätiget.

Wenn die Leibnitzianer in dem nachfolgenden Zuſtande, der in der Natur entſtehet, allemal gerade nur ſo viel Kraft ſetzen wollen, als der vorhergehende in ſich enthält, ſo möchte ich gerne wiſſen, wie ſie ſich nur aus dem Einwurfe hinaushelfen wollten, den man ihnen aus ihrem eigenen Beweiſe machen kann. Wenn ich die Kugel B in 3 B auf die Schnellwaage ſetze, folglich ſie daſelbſt den Balken niederdrückt, und der Körper A aus 3 A in 4 A erhebet, ſo iſt dieſes der vorhergehende Zuſtand der Natur, die Kraft aber, die A hernach erhält, indem er aus 4 A wieder zurückfällt, iſt der nachfolgende Zuſtand, der durch den vorigen veranlaſſet wird. Es iſt aber in dieſem viel mehr Kraft enthalten, als in jenem. Denn die Ueberwucht des Körpers 3 B über den Körper 3 A, kann in Anſehung ihres eigenthümlichen Gewichtes unvergleichbar klein ſeyn, alſo kann die Geſchwindigkeit, womit 3 A gehoben wird, ungemein klein ſeyn, gegen die Geſchwindigkeit, die er durch den freyen Zurückfall aus 4 A in 1 A erhält, denn hier häufen ſich die unverminderten Drucke der Schwere, dort aber nur ſolche, die gegen dieſe unvergleichbar klein ſeyn. Alſo iſt der nachfolgende Zuſtand der Kraft, der in der Natur iſt, unſtrittig größer, als der vorhergehende, der ihn veranlaſſet hat.

§. 96.
Eben dieſes aus dem Geſetze der Continuität erwieſen.

Es kommt hier alles vornemlich darauf an: daß man überzeuget ſey, die Kraft, welche B mit 4 Graden Geſchwindigkeit beſitzet, ſey nicht die hervorbringende Urſache der Würkung, die ſich hier in der Maſchine hervorthut, wie die Leibnitzianer vorausſetzen müſſen, wenn ſie in des Carteſius Geſetze eine Ungereimtheit zeigen wollen. Denn, wenn dieſes

ſes

ſes wäre, ſo würde, wenn man dieſe Urſache nur um etwas weniges verminderte, die Würkung auch nur ſehr wenig kleiner werden. Allein dieſes zeiget ſich hier in der Maſchine ganz anders. Wenn wir ſetzen: daß der Körper 1 B etwas minder als 4 Grade Geſchwindigkeit habe, ſo wird er nur bis zum Punkte a, auf der gebogenen Fläche 3 B a hinaufgelangen, wo die Länge 3 A F des einen Waagbalkens, gegen die Länge des andern Waagarmes ganz genau in vierfacher Verhältniß ſtehet, wo alſo das Gewichte des Körpers B den Hebel nicht beweget, noch den Körper 3 A im geringſten aus ſeiner Stelle hinausrücket. Alſo wenn B einen Theil der Kraft weniger hat, der ſo klein angenommen werden kann, daß er faſt gar nicht in Betrachtung kommt: ſo erlangt 3 A alsdenn ſchon gar keine Kraft mehr, ſo bald im Gegentheil dieſes wenige noch hinzukommt, ſo wird 3 A nicht allein die Kraft, die er anfänglich hatte, wieder bekommen, ſondern noch weit mehr drüber. Es iſt augenſcheinlich, daß dieſer Sprung ſich nicht zutragen würde, wenn die Kraft des Körpers 3 B die wahre hervorbringende Urſache desjenigen Zuſtandes wäre, der ſich in der Maſchine hervorthut.

§. 97.

Die ganze Größe des zureichenden Grundes in dem vorhergehenden Zuſtande.

Wenn man die Anlegung des Hebels in dieſer Maſchine, und ihre geometriſche Beſtimmung in Abſicht auf die Proportion der Körper erweget, wenn man hiezu noch das Uebermaaß der Verhältniß der Höhe 3 B 4 B, gegen die Höhe 1 A E, über die Proportion der Maſſe des Körpers B zur Maſſe A hinzuthut, (denn die Höhe 3 B 4 B iſt gegen die Höhe 1 A E, wie 16 zu 1, die Maſſe A aber gegen B nur wie 4 zu 1) ſo hat man die ganze Größe derjenigen Beſtimmungen, welche die Kraft in A veranlaſſet haben; hiezu nehme man noch die Druckungen der Schwere, welche vermittelſt der vortheilhaften Anlegung der geometriſchen Beſtimmungen würkſamer gemacht werden, ſo hat man die ganze Zuſammenfaſſung aller zureichenden Gründe, darinn man die Größe der Kraft die in A entſtehet, vollkommen wieder finden wird. Wenn man hievon die einzige Kraft des Körpers B abſondert, ſo iſt kein Wunder, daß ſie viel zu klein befunden wird, um in ihr den Grund der Kraft, die in A hineinkommt, darzulegen. Alles, was der Körper B hiebey thut, iſt, daß er zu gleicher Zeit, da er die Zurückhaltungen der Schwere überwindet, eine gewiſſe Modalität gewinnet, das iſt, eine gewiſſe Quantität der Höhe, die nemlich gröſſer iſt, als nach Proportion ſeiner Geſchwindigkeit, und folglich auch ſeiner Maſſe.

So iſt denn die Kraft des Körpers B nicht die wahre würkende Urſache der Kraft, welche in A erzeuget wird: es wird in Anſehung ihrer alſo das große Geſetze der Mechanik: effectus quilibet aequipollet viribus cauſae plenae, ohne Gültigkeit ſeyn; und es kann immerhin auf dieſe Weiſe eine immerwährende Bewegung hervorgebracht werden, ohne daß dieſes Grundgeſetze im geringſten verletzet wird.

§. 98.

Die einzige Schwierigkeit, die noch in dem Leibnitziſchen Argumente ſtecken könnte.

Es beſtehet alſo alles, was der Herr von Leibnitz mit ſeinem Argumente uns entgegen ſetzen kann, darinn, daß es, wenn man gleich die gänzliche Unmöglichkeit der Sache nicht darthun kann, dennoch ſehr unregelmäßig und widernatürlich herauskomme, daß eine Kraft eine andere gröſſere, als ſie iſt, erwecke, es mag nun auf eine Art geſchehen, wie ſie wolle. Der Herr von Leibnitz lenket ſich ſelber auf dieſe Seite: *) Sequeretur etiam cauſam non poſſe iterum reſtitui ſuoque effectui ſurrogari; quod quantum abhorreat a more

---

*) Act. Erud. 1691. p. 442.

more naturae et rationibus rerum ſacile intelligitur. Et conſequens eſſet: decreſcentibus ſemper effectibus, neque unquam creſcentibus, ipſam continue rerum naturam declinare, perfectione imminuta, neque unquam reſurgere atque amiſſa recuperare poſſe ſine miraculo. Quo in Phyſicis certe abhorrent a ſapientia conſtantiaq. conditoris. Er würde ſo gelinde nicht geredet haben, wenn er nicht geſehen hätte, daß die Natur der Sache ihm dieſe Mäßigung auferlege. Man mag nur gewiß verſichert ſeyn: daß er mit dem ganzen Donner ſeines geometriſchen Bannes, und aller Gewalt der Mathematik wider ſeinen Feind aufgezogen wäre, wenn ſeine Scharfſinnigkeit dieſe Schwäche nicht wahrgenommen hätte. Allein er ſahe ſich genöthiget, die Weisheit Gottes zu Hülfe zu rufen, ein gewiſſes Merkmal, daß die Geometrie ihm keine tüchtigen Waffen dargebothen hätte.

Nec DEVS interſit, niſi dignus vindice nodus
Inciderit —— —— ——

Horat. de arte poët.

Wird beantwortet.

Allein auch die kleine Schutzwehre iſt von keiner Beſtändigkeit. Es iſt hier blos von der Schätzung der Kräfte, welche durch die Mathematik erkannt wird, die Rede, und es iſt kein Wunder, wenn dieſelbe der Weisheit Gottes nicht vollkommen genug thut. Dies iſt eine, aus dem Mittel aller Erkenntniſſe herausgenommene Wiſſenſchaft, die für ſich allein nicht mit den Regeln des Wohlanſtändigen und Geziemenden gnugſam beſtehet, und die mit den Lehren der Metaphyſik zuſammen genommen werden muß, wenn ſie auf die Natur vollkommen angewendet werden ſoll. Die Harmonie, die ſich unter den Wahrheiten befindet, iſt wie die Uebereinſtimmung in einem Gemählde. Wenn man einen Theil insbeſondere herausnimmt, ſo verſchwindet das Wohlanſtändige, das Schöne und Geſchickte; allein ſie müſſen alle zugleich geſehen werden, um daſſelbe wahrzunehmen. Die Carteſianiſche Schätzung iſt den Abſichten der Natur zuwider: alſo iſt ſie nicht das wahre Kräftenmaaß der Natur, allein dieſes hindert dennoch nicht, daß ſie nicht das wahre und rechtmäßige Kräftenmaaß der Mathematik ſeyn ſollte. Denn die mathematiſchen Begriffe von den Eigenſchaften der Körper und ihrer Kräfte, ſind noch von den Begriffen, die in der Natur angetroffen werden, weit unterſchieden, und es iſt genug, daß wir geſehen haben: die Carteſianiſche Schätzung ſey jenen nicht entgegen. Wir müſſen aber die metaphyſiſchen Geſetze mit den Regeln der Mathematik verknüpfen, um das wahre Kräftenmaaß der Natur zu beſtimmen; dieſes wird die Lücke ausfüllen und den Abſichten der Weisheit Gottes beſſer Gnüge leiſten.

§. 99.

Der Einwurf des Herrn Papins.

Herr Papin, einer von den berüchtigſten Widerſachern der lebendigen Kräfte, hat die Sache des Carteſius gegen dieſen Beweisgrund des Herrn von Leibnitz ſehr unglücklich geführet. Er hat ſeinem Gegner das Schlachtfeld geräumet, und iſt querfeldein gelaufen, um irgendwo einen Poſten zu behaupten, der ihn ſchützen ſollte. Er giebt dem Herrn von Leibnitz zu: daß, wenn man vorausſetzet, der Körper A habe ſeine ganze Kraft in den Körper B übertragen, nach Carteſianiſcher Schätzung eine immerwährende Bewegung erfolge, und geſtehet ihm ſehr gutherzig zu, daß dieſe Art der Bewegung eine Ungereimtheit ſey: Quomodo autem per translationem totius potentiae corporis A in corpus B juxta Carteſium obtineri poſſit motus perpetuus evidentiſſime demonſtrat, atque ita Carteſianos ad abſurdum reductos arbitratur. Ego autem et motum perpetuum abſurdum eſſe fateor, et Cl. Vir. demonſtrationem ex ſuppoſita translatione eſſe legitimam; nachdem er ſeine Sache auf dieſe Weiſe verdorben hat, ſo ſuchet er ſeine Ausflucht darinn: daß er die Vorausſetzung ſeines Gegners, die ein ſehr zufällig Stück ſeines Arguments iſt, leugnet, und ihm

her-

herausfodert, ihm dieſen Knoten aufzulöſen. Folgende Worte gaben ſeine Meynung zu erkennen: Sed Hypotheſis ipſius poſſibilitatem translationis nimirum totius potentiae ex corpore A in corpus B pernego, etc. — — *)

§. 100.

Der Herr von Leibnitz hat ſeiner Gegner auf einmal entwaffnet, und ihm nicht die geringſte Ausflucht übrig gelaſſen. Er hat ihm gezeiget: daß die würkliche Uebertragung der Kraft kein weſentliches Stück ſeines Beweiſes ſey, und daß es genung ſey in B eine Kraft zu ſetzen, die der Kraft in A ſubſtituirt werden könne. Man kann alles in der Abhandlung, die er den Actis einverleibet hat, und die wir ſchon angezogen haben, bewieſen antreffen. Ich kann aber nicht unterlaſſen, ein Vergehn des Herr von Leibnitz anzuführen, welches in einer öffentlichen Diſputation ſeinem Gegner den Sieg würde in die Hände geſpielet haben. Es beſtehet darinn: daß er etwas, was, wie er ſelber erinnert, eigentlich zur Hauptſache nicht gehöret, zugiebt, um einen Nebenumſtand im Argumente darzuthun, was aber, wenn es angenommen wird, zwar dieſe Nebenbedingung bewähret, allein den Hauptpunkt im Beweiſe gänzlich umkehret.

Die Sache verhält ſich alſo **): Herr Papin, der es ſich in den Kopf geſetzet hatte, keine andere Ausnahme in dem Einwurfe ſeines Gegners zu machen, als diejenige: daß es unmöglich ſey, daß ein Körper ſeine ganze Kraft einem andern mittheile, ſuchte dem Herrn von Leibnitz alle die Kunſtſtücke verdächtig zu machen, wodurch er dieſes zu leiſten vermeynete. Daher widerſtritte er ihm mit allem Eyfer: daß der vierfache Körper 1 A, ***) durch einen Stoß

---

*) A. E. 1691. pag. 9.

**) Ein Vergehen des Herrn von Leibnitz.

***) Fig. XV.

auf den vollkommen ſteifen Hebel 1 ACB, im Punkte 1 A, deſſen Entfernung vom Ruhepunkte C, gegen die Entfernung CB viertheilig iſt, dem einfachen Körper B ſeine ganze Kraft mittheilen könne; denn dahin lenkte ſich der Herr von Leibnitz in Behauptung ſeines mechaniſchen Falles, von dem wir gehandelt haben. Herr Papin wurde den Vortheil nicht gewahr, den ſeine Sache erhalten konnte, wenn er dieſe Auflöſung ergriffen, und daraus ſelber gegen die lebendige Kräfte geſchloſſen hätte. Er faßte daher dieſelbe an: aber mit ſo ſchwachen Gründen, die ſeinem Gegner den Muth vermehrten auf der Behauptung deſſelben zu beharren. Leibnitz beſtand alſo auf der Richtigkeit dieſes Kunſtgriffes, deſſen er ſich glaubte bedienen zu können, um in einen Körper die ganze Kraft eines andern durch einen einzigen Stoß zu verſetzen. Er nahm die Gründe, die Papin angeführet hatte, die Scheinbarkeit deſſelben zu zeigen, mit Dankbarkeit an, und räumete die Schwierigkeiten weg, womit derſelbe dieſe hinwiederum zu vereiteln vermeynete. Ich glaube, daß er folgendes in rechtem Ernſt geſagt habe: Cum florentiae eſſem, dedi amico aliam adhuc demonſtrationem, pro poſſibilitate translationis virium dotalium etc. corpore majore in minus quieſcens, prorſus affinem iis ipſis, quo Cl. Papinus ingenioſiſſime pro me juvando excogitavit, pro quibus gratias debeo imo et ago ſinceritate ejus dignas. Wir wollen jetzt ſehen, daß Leibnitz ſeiner Sache einen ſehr ſchlechten Schwung gegeben habe, indem er auf der Behauptung dieſes Satzes ſteif beharrete, den er ſeinem Gegner vielmehr hätte einräumen ſollen; denn alsdenn hätte er zwar die Nebenſache verlohren (deren Verluſt ihm aber gar keinen Nachtheil bringen konnte,) allein die Hauptſache würde er gewonnen haben: Herr Papin hätte auf folgende Art argumentiren können und auch ſollen, um ſeinen Gegner auf ſeinem eigenen Geſtändniſſe zu ertappen.

Beweiß

Beweiß, daß ein vierfacher Körper durch einen Stoß auf einen Hebel einem einfachen 4 Grade Geſchwindigkeit mittheilen könne.

Wenn der vierfache Körper 1 A mit einem Grade Geſchwindigkeit den Hebel in 1 A ſtößet, ſo iſt augenſcheinlich: daß er in einen andern 2 A, der mit ihm von gleicher Maſſe iſt, und auch eben ſo weit vom Ruhepunkte des Hebels abſtehet, durch dieſen Stoß ſeine ganze Kraft und Geſchwindigkeit verſetzen werde. Weil aber dieſe Geſchwindigkeit, womit 2 A weggeprellet wird, eine Fortſetzung derjenigen Bewegung iſt, womit der Hebel, indem er den Körper fortſtößet, den unendlich kleinen Raum 2 A 2 a zurückleget, ſo iſt die Geſchwindigkeit dieſer unendlich kleinen Bewegung, der Geſchwindigkeit des fortgeſtoßenen Körpers 2 A, und alſo derjenigen, womit 1 A den Hebel ſtößet, gleich; mithin wird dieſe Kugel 1 A in ihrem Anlaufe den Hebel die unendlich kleine Linie 1 A 1 a hinunterdrücken, und zwar wird dieſelbe mit eben derſelben Geſchwindigkeit, womit 1 A anläuft, zurückgelegt werden. Nun ſetze man anſtatt des Körpers 2 A die Kugel 1 B, die viermal weniger Maſſe als A hat, in vierfacher Entfernung vom Ruhepunkte C, und ſehe was für eine Hinderniß, alsdenn der Körper B dem Körper A, indem dieſer den Hebel aus 1 A in 1 a wieder zu drücken bemühet iſt, machen werde. Es iſt bekannt, daß die vis inertiae, oder der Widerſtand den ein Körper vermittelſt ſeiner Trägheitskraft der Bewegung eines andern in den Weg leget, ſeiner Maſſe proportionirt ſey; nun iſt aber eine viertheilige Maſſe in vierfacher Entfernung vom Ruhepunkte, der Quantität einer einfachen in viertheiliger Entfernung gleich zu ſchätzen: Alſo thut B in B dem Stoße des Körpers 1 A auf den Hebel, gerade nur ſo viel Widerſtand, als der Körper 2 A = 1 A in 2 A würde gethan haben. So wird denn der Körper 1 A auch in dieſem Falle, da ſich die Kugel B anſtatt der Kugel 2 A auf dem Hebel befindet, die unendlich kleine Linie 1 A 1 a mit dem Hebel zugleich durchläufen, und zwar mit eben der Geſchwindigkeit, wie im vorigen Falle, d. i. die ſo groß iſt als diejenige, womit er auf den Punkt 1 A anläuft. Es kann aber der Körper 1 A den Hebel aus 1 A in 1 a nicht niederdrücken, ohne zugleich das andere Ende in B aus B in b hinauf zu bewegen; die unendlich kleine Linie B b aber iſt 4 mal größer als 1 A 1 a: alſo wird der Körper B durch dieſen Stoß des Hebels eine Geſchwindigkeit erhalten, die gegen diejenige, womit A anläuft, vierfach iſt.

Eben daſſelbe auf eine andere Art erwieſen.

Dieſes erhellet noch auf eine andere Art. Alle harte Körper können wir uns als elaſtiſch, das iſt, als dem Stoße weichend, aber wieder zurückſpringend, vorſtellen; alſo können wir dem ſteifen Hebel 1 A C B auch eine ſolche Federkraft beylegen. Der Körper 1 A alſo, der auf den Hebel mit dem Grade Geſchwindigkeit wie 1 anläuft, wendet ſeine ganze Kraft auf, indem er die Feder 1 A C ſpannet, und ſie um den Raum 1 A 1 a ausdrücket. Nun ſind die momenta der Geſchwindigkeit, welche dieſe Feder die ganze Zeit dieſes Druckes hindurch, durch ihren Widerſtand in dem Körper 1 A verzehret, denjenigen momentis gleich, womit die Feder C 2 A, als der fortgeſetzte Arm des Hebels, zu gleicher Zeit vermöge dieſer Spannkugel durch den Raum 2 A 2 a aufſpringet; mithin, wenn dieſe ſteife Linie bis B verlängert worden, ſind die momenta der Geſchwindigkeit, womit die Feder C B aufſpringet, indem der Hebel 1 a C B ſich in die gerade Linie 1 a C b wieder herſtellet, viermal größer, als die momenta, womit er im Punkte 2 A zurück ſchläget, (denn der Raum b B, den der Punkt B zu gleicher Zeit zurücke leget, iſt viermal größer als 2 A 2 a.) Allein, wegen der vierfachen Entfernung des Punktes B vom Ruhepuncte C, iſt die Steife der Federn C B dennoch viermal ſchwächer als die Steife der Feder C 2 A; daher muß man dagegen den Widerſtand in B viermal kleiner machen,

als

als in 2 A, und alsdenn bleibet das momentum der Geſchwindigkeit, daß die Feder CB in den viertheiligen Körper B hineinbringt, vierfach, da hingegen das momentum, welches die Feder C 2 A an den vierfachen Körper 2 A anwenden würde, einfach iſt. Nun iſt die Zeit, in der die Feder CB würket, ſo groß als diejenige, darin die C 2 A ausſpringen würde, und die Geſchwindigkeiten die zweene Körper, 2 A und B, durch die Würkung zweyer Federn, C 2 A und CB, die gleich lange würken, erhalten, ſind wie die momenta der Geſchwindigkeiten, welche dieſe Federn in ihre Körper hineinbringen, mithin in dem Körper B viermal größer, als in 2 A; da aber die Geſchwindigkeit die 2 A von dem Fortſtoße der Feder C 2 A erhalten würde, der Geſchwindigkeit, womit 1 A in 1 A anläuft, gleich iſt, ſo wird die Geſchwindigkeit, die der Körper B durch dieſen Stoß des Körpers 1 A auf den Hebel erhält, viermal größer ſeyn, als diejenige war, womit 1 A ſeinen Stoß verrichtete. W. z. E.

Wie Herr Papin hieraus gegen Leibnitzen hätte argumentiren können.

Wir ſehen alſo aus dieſem zwiefachen Beweiſe: daß ein vierfacher Körper, einem einfachen durch einen einzigen Stoß eine vierfache Geſchwindigkeit ertheilen könne. Dieſes iſt nach denen mechaniſchen Grundſätzen wahr, welche ſelbſt die eifrigſten Vertheidiger der lebendigen Kräfte nicht würden in Zweifel zu ziehen im Stande ſeyn. Herr Papin hätte hiedurch ſeinen Gegner rechtſchaffen in die Enge treiben können, wenn er ſeines Vortheils wohl wahrgenommen hätte. Er hätte ihm ſagen ſollen: Ihr habt mir zugegeben, daß ein vierfacher Körper, vermittelſt eines Hebels, in einen einfachen, deſſen Diſtanz vom Mittelpuncte vierfach iſt, alle ſeine Kraft, hinein bringen könne; ich kann euch aber darthun, daß er bey dieſen Umſtänden demſelben vier Grade Geſchwindigkeit ertheile: alſo hat ein einfacher

Körper mit 4 Graden Geſchwindigkeit alle Kraft eines vierfachen mit 1 Grade, dieſes iſt aber der Punkt, um welchen geſtritten wird, und den ihr mir zu leugnen verlanget.

§. 101.

So iſt denn der fürchterlichſte Streich unter allen, womit die lebendigen Kräfte der Schätzung des Carteſius gedrohet haben, leer ausgegangen. Nunmehro iſt keine Hofnung übrig, daß dieſelbe nach dieſem noch Mittel finden werde, ſich aufrecht zu erhalten.

> — — — vires inventum effudit, et ultro
> Ipſe gravis graviterque ad terram pondere vaſto
> Concidit: ut quondam cava concidit aut Erymantho,
> Aut Ida in magna, radicibus eruta pinus.
>
> *Virg. Aen. Libr. V.*

§. 102.

Wir haben die vornehmſten Gründe der Leibnitzianer widerlegt.

Wir haben die anſehnlichſte und berühmteſte Gründe der Neurung von den lebendigen Kräften bis daher angeführet, und Sorge getragen, dieſer Secte, nach dem Rechte der Wiedervergeltung, alle die Vorwürfe und Zurechtweiſungen zu bezahlen, welche ſie den Schülern des Carteſius ſo häufig gemacht haben. Man würde mit Unrecht von uns verlangen: daß wir alles, was in dieſer Sache auf der Seite des Herrn von Leibnitz geſchrieben worden, herbey ziehen ſollten, um unſerer Parthey einen vollkommenen Triumph daraus zuzubereiten. Dieſes würde heiſſen, von den Cedern auf dem Libanon an, bis zu dem Yſop, der aus der Wand wächſt, nichts verſchonen, damit man ſein Werk nur bereichern könne. Wir könnten noch mehr wie einen Streif in das Gebiete unſerer Gegner thun, ihre Güter auszuplündern, und dem Anhange des Carteſius ſo viel Siegeszeichen und Triumpfbogen errichten; allein ich glaube, meine Leſer werden kein großes Verlangen darnach bezeigen. Wenn man jemals mit Grunde geſagt hat, daß ein großes Buch ein groß-Uebel ſey, ſo würde man es von einem ſolchen ſagen können, welches wie dieſes, wenig andere Dinge als lauter verſchiedene Vertheidigungen eben derſelben Sache, und zwar einer ſehr abſtrakten Sache anziehet, endlich ſie nur zu einem einzigen Endzwecke anziehet,. nemlich ſie alle zu widerlegen.

Wir können indeſſen dieſem Misbrauche der Weitläuftigkeit nicht ſo gänzlich abſagen, daß wir nicht noch einen Beweiß herbey zu ziehen berechtiget ſeyn ſollten, von deſſen Verſchweigung uns gleichwohl die ganze Anzahl der Gegner und Verfechter unſerer Streitſache losſprechen würde. Dieſer Beweiß hat nur wegen des Ranges ſeines Verfaſſers einen Anſpruch auf eine Stelle in dieſer Abhandlung; allein er hat nicht die geringſte, in Betrachtung des Anſehens, darin er bey den Anhängern beyder Partheyen ſtehet. Die Leibnitzianer haben nicht geglaubet, daß er ihrer Meynung etwas nützen könne, und man hat nicht geſehen, daß ſie zu demſelben ihre Zuflucht genommen hätten, ſo ſehr ſie auch öfters in die Enge getrieben worden.

§. 103.

Ein Argument des Herrn Wolfen.

Herr Wolf iſt derjenige, von dem wir dieſen Beweiß haben, und den er, mit allem Gepränge der Methode ausgezieret, in dem erſten Bande des Petersburgiſchen Commentarii vorgetragen hat. Man kann ſagen: daß die Hindurchführung ſeines Satzes durch eine große Reihe von vorhergehenden Sätzen, die vermittelſt einer geſtrengen Methode ſehr genau zertheilet und vervielfältiget werden, der Kriegsliſt einer Armee zu vergleichen iſt, welche, damit ſie ihrem Feinde ein Blendwerk mache, und ihre Schwäche verberge, ſich in viele Haufen ſondert, und ihre Flügel weit ausdehnet.

Ein jeder, der ſeine Abhandlung in dem angeführten Werke der Akademie leſen wird, wird befinden: daß es ſehr ſchwer ſey, in ihr dasjenige heraus zu ſuchen, was darinn den rechten Beweiß ausmacht, ſo ſehr iſt alles, vermöge der analytiſchen Neigung, die ſich daſelbſt hervorthut, gedehnet und unverſtändlich gemacht worden. Wir wollen uns die Beſchaffenheit ſeines Unternehmens einigermaaßen bekannt machen.

§. 104.
Der Hauptgrundſatz dieſes Arguments.

Herr **Papin** hatte behauptet: man könne nicht ſagen, daß ein Körper etwas gethan habe, wenn er gar keine Hinderniſſe überwältiget, keine Maſſen verrücket, keine Federn ſpannet, u. ſ. w. Herr Wolf widerſpricht ihm hierinn, und zwar aus dieſem Grunde: Wenn ein Menſch eine Laſt durch einen gewiſſen Raum hindurch trägt, ſo iſt jedermann darinn einig, daß er etwas **gethan** und ausgerichtet habe; nun träget ein Körper ſeine eigene Maſſe, vermöge der Kraft, die er in würklicher Bewegung beſitzet, durch einen Raum hindurch: Eben hiedurch hat ſeine Kraft etwas **gethan** und ausgeübet. Herr Wolf verſpricht im Anfange ſeiner Abhandlung ſich dieſes Grundes zu begeben, und unabhängig von demſelben ſeinen Satz zu beweiſen; allein er hat ſein Wort nicht gehalten.

Nachdem er erkläret hatte, was er durch **unſchädliche Würkungen** (effectus innocuos) verſtehe, nemlich ſolche, in derer Hervorbringung die Kraft ſich nicht verſehret; ſo ſetzet er einen Satz zum Grunde, auf welchem ſein Gebäude einzig und allein errichtet iſt, und den wir ihm nur nehmen dürfen, um alle Bemühung ſeiner Schrift fruchtlos zu machen. Si duo mobilia per ſpatia in aequalia transferuntur, effectus innocui ſunt ut ſpatia. Dieſes iſt der Satz, den wir meynen *). Laſſet uns ſehen, wie er es angefangen hat, ihn zu beweiſen. Er ſchließet auf folgende Weiſe: Wenn der Effect durch den Raum A, wie e iſt, ſo iſt derjenige Effect, der in einem gleichen oder eben denſelben Raum A geſchiehet, auch e; folglich in dem Raum 2 A iſt er 2 e, in dem Raum 3 A wird er 3 e ſeyn, d. i. die Effekten werden in der Proportion der Räume ſtehen.

Sein Beweiß beruhet alſo auf dieſer Vorausſetzung: **Wenn der Körper durch eben denſelben Raum gehet, ſo hat er auch eben dieſelbe unſchädliche Würkung ausgeübet.** Dieſes iſt der rechte Punkt der Verführung und des Irrthums, der ſich hernach über ſeine ganze Schrift ausbreitet. Es iſt nicht genug, daß nur der Raum eben derſelbe ſey, wenn die Würkung, die in ihm durch einen gleichen Körper verübet worden, auch dieſelbe ſeyn ſoll; man muß hiebey die Geſchwindigkeit des Körpers, womit er den Raum zurückleget, mit in Erwegung ziehen. Wenn dieſe nicht ebenfalls gleich iſt, ſo wird, aller der Gleichheit des Raums ungeachtet, die unſchädliche Würkung dennoch unterſchieden ſeyn. Dieſes zu begreifen müſſen wir uns, ſo wie wir im 17. §. gethan haben, den Raum, den der Körper durchläuft, nicht als vollkommen leer, ſondern als mit Materie, aber mit unendlich dünner, folglich unendlich wenig widerſtehender Materie erfüllet, vorſtellen. Dieſes geſchieht nur, damit wir eine wahre Würkung und ein gewiſſes Subjekt derſelben haben, denn im übrigen bleibt es dennoch eine unſchädliche Würkung, ſo wie im Wolfiſchen Argumente. Wenn alſo der Körper einen eben ſo großen Raum

---

*) Es hat alſo Herr Wolf in der Bewegung durch einen Raum, darinn dem Körper nichts widerſtehet, d. i. durch einen leeren Raum, demſelben gewiſſe Würkungen beygelegt; und dieſer Würkungen bedienet er ſich hernach zu einem Maaße der Kraft des Körpers: folglich iſt er ſeinem Verſprechen nicht nachgekommen.

als ein anderer, der ihm gleich iſt, zurücke leget: ſo haben ſie beyde gleich viel Materie verrücket, aber deswegen noch nicht allemal gleiche Würkung ausgeübet. Denn, wenn der eine ſeinen Raum mit zweymal mehr Geſchwindigkeit durchgelaufen hat, ſo haben alle Theilchen ſeines Raumes durch ſeine Würkung auch zweymal mehr Geſchwindigkeit von ihm erhalten, als die Theilchen des Raumes, den der andere Körper mit einfacher Geſchwindigkeit durchläuft, folglich hat der erſtere Körper eine größere Würkung ausgeübet, obgleich die Maſſe und der zurückgelegte Raum in beyden gleich war.

§. 105.

Noch ein Hauptgrund des Wolfiſchen Schediasmatis.

So iſt denn der Grundſatz aller Schlüſſe des Herrn Wolfen augenſcheinlich falſch, und ſtreitet wider dasjenige, was man von den Begriffen des Würkens und der Bewegung am allerklärſten und gewiſſeſten beweiſen kann. Wenn man einmal geirret hat, ſo iſt die Folge nichts anders, als eine Kette von Irrthümern. Herr Wolf ziehet aus ſeinem Grundſatze einen andern, der ſeinem Syſtem eigentlich alle die große Folgerungen, die den Leſer ſo unvermuthet überraſchen und in Verwunderung ſetzen, darbiethet. Er heißt: **Weil in gleichförmiger Bewegung die Raume in zuſammengeſetzter Verhältniß der Geſchwindigkeiten und Zeiten ſind; ſo ſind die unſchädliche Würkungen, wie die Maſſen, Zeiten und Geſchwindigkeiten zuſammen.** Hierauf bauet er das Theorem: Actiones, quibus idem effectus producitur, ſunt ut celeritates. [*] Jn dem Beweiſe dieſes Lehrſatzes findet ſich ein Fehlſchluß, der wo möglich noch härter iſt als der, welchen wir kaum bemerket haben. Er hatte bewieſen: daß wenn zwey gleiche Körper einerley Würkung in ungleicher Zeit ausrichten, ihre Geſchwin-

---

[*] Wird widerlegt.

Geſchwindigkeiten ſich umgekehrt wie die Zeiten verhalten, darinn dieſe gleiche Würkungen hervorgebracht werden, das heißt: daß der Körper, der ſeine Würkung in halber Zeit vollendet, zwey Grade Geſchwindigkeit habe, da der andere im Gegentheil, der die ganze Zeit dazu aufwenden muß, nur einen Grad beſitzet: Hieraus ſchließet er: Weil jedermann geſtehet, diejenige Action ſey zweymal gröſſer, die in zweymal kürzerer Zeit als eine andere ihre Würkung vollbringet: ſo werden die Actiones in dieſem Falle in umgekehrter Verhältniß der Zeiten, d. i. der geraden von den Geſchwindigkeiten ſeyn. Hierauf gehet er weiter fort, und erweget den Fall, da zwey verſchiedene Körper einerley Würkung in gleicher Zeit ausüben. Er zeiget: daß in dieſem Falle die Geſchwindigkeiten in umgekehrter Verhältniß der Maſſen ſeyn werden, und ſchließet ferner alſo: Quoniam hic eadem eſt ratio maſſarum, quae in caſu priori erat temporum; ratio vero celeritatum eodem modo ſe habeat: perinde eſt, ſive maſſae diverſae et tempus idem, ſive maſſae ſint eaedem et tempus diverſum etc. Dieſer Schluß iſt ein Ungeheuer, nicht aber ein Argument, das man in einer mathematiſchen Abhandlung finden ſollte. Man erinnere ſich: daß in dem vorigen Falle nur deswegen ſey geſagt worden, die Actiones zweyer gleichen Körper, welche in ungleichen Zeiten gleiche Würkung ausrichten, ſeyn umgekehrt . Zeiten, weil diejenige Action, die eine Würkung in kürzerer Zeit ausrichtet, eben deswegen, und auch in eben demſelben Maaße größer iſt, als eine andere, welche dazu mehr Zeit aufwendet. Alſo hat dieſer Schluß aus dieſem Grunde ſtatt, weil die Kürze der Zeit, darinn eine Würkung vollendet wird, jederzeit von einer deſto größern Action zeuget. Allein, wenn ich, wie hier in dem zweyten Falle, anſtatt der Ungleichheit der Zeiten die Ungleichheit der Maſſen ſetze, und dagegen die Zeiten, gleich mache; ſo ſiehet man leicht, daß die Ungleichheit der Maſſen die Folge nicht habe, welche die Ungleichheit der Zeiten hat. Denn bey der erſtern hatte der Körper, der in kleinerer Zeit ſeine Würkung vollendete, eben deswegen, **weil die Zeit kleiner war**, eine größere Action ausgeübet; allein hier hat der Körper, der eine kleinere Maſſe hat, und mit derſelben in gleicher Zeit eben ſo viel Würkung als der andere ausrichtet, **nicht wegen der Kleinigkeit ſeiner Maſſe** eine größere Activität. Dies wäre ganz ungereimt zu ſagen; denn die Kleinigkeit der Maſſe, iſt ein wahrer und weſentlicher Grund, worauf vielmehr die **Kleinigkeit** der Activität beruhet, und wenn ein Körper ohnerachtet dieſer Kleinigkeit der Maſſe dennoch in gleicher Zeit eben ſo viel Würkung als ein anderer ausübet, ſo kann man nur ſchließen: daß das, was ſeiner Actioni wegen einer geringen Maſſe abgehet, durch eine größere Geſchwindigkeit erſetzet und ausgefüllet, und dadurch der Actioni des andern gleich gemacht worden. Alſo, wenn die Maſſen ungleich, die Zeiten und Würkungen aber gleich ſeyn: ſo kann man nicht ſagen, die Actiones der Körper verhalten ſich umgekehrt wie ihre Maſſen, ob wohl in dem Falle der ungleichen Zeiten und gleichen Maſſen dieſe Proportion in Anſehung der Zeiten und Actionum ſtatt hatte: **Es iſt daher nicht einerley: ob die Maſſen ungleich und die Zeiten gleich, oder ob die Zeiten ungleich und die Maſſen gleich ſeyn.**

So iſt denn derjenige Beweiß, worauf ein Haupttheorem in der Wolfiſchen Abhandlung gegründet worden, ungültig und unnütze; alſo werden die lebendige Kräfte daſelbſt kein Land finden, das ſie nähren kann.

Es giebt zuweilen in einer Schrift gewiße mäßige Fehler, die ſich nicht ſehr weit ausbreiten, und die Gültigkeit der Hauptſache nicht gänzlich verderben. Allein in derjenigen, von welcher wir reden, laufen die Sätze an der Methode als an einem Seile herab; daher machen ein oder zwey Irrthümer das ganze Syſtem verwerflich und unbrauchbar.

§. 106.

§. 106.

Wir haben noch keine Dynamick.

Herr Wolf hatte in ſeiner Abhandlung das Vorhaben, uns die erſte Grundlage zu einer Dynamick zu liefern. Sein Unternehmen iſt unglücklich ausgefallen. So haben wir denn noch zur Zeit keine Dynamiſche Grundſätze, auf welche wir mit Recht bauen können. Unſere Schrift, welche die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte darzulegen verſpricht, ſollte dieſen Mangel ergänzen. Das dritte Capitel ſoll hievon einen Verſuch machen; allein darf man wohl hoffen: daß man das Ziel treffen werde, da es einem von den verſuchteſten in dieſer Art der Betrachtung nicht gelungen iſt, es zu erreichen.

§. 107.

Das Argument des Herrn von Muſchenbröck.

Eben da ich im Begriffe bin, die Widerlegung derer Gründe, worauf die berühmteſte Leibnizianer ihre Kräftenſchätzung gründen, mit dem vorhergehenden Falle zu beſchließen, erhalte ich die vom Herrn Profeſſor Gottſcheden überſetzte **Grundlehren der Naturwiſſenſchaft** des Herrn **Peters von Muſchenbröck**, die in der Oſtermeſſe dieſes 1747ſten Jahres an das Licht getreten ſind. Dieſer große Mann, der größeſte unter den Naturforſchern dieſer Zeit, an deſſen Meynungen das Vorurtheil und der Sekteneifer weniger als an irgend eines andern Menſchen Lehrſätzen einen Antheil hat, dieſer ſo berühmte Philoſoph, hat die Schätzung des Herrn von Leibnitz erſtlich ſeiner mathematiſchen Unterſuchung, hernach denen Verſuchen, die er ſo geſchickt zu machen weiß, unterworfen, und in beyden bewährt befunden. Dieſer letztere Weg, den er genommen hat, gehöret nicht zu gegenwärtigem Hauptſtücke; allein der erſtere gehöret zu demſelben. Die Abſicht dieſer Abhandlung erfordert es von mir, die Schwierigkeiten, die der berühmte Verfaſſer daſelbſt der Schätzung des Carteſius machet, zu erwegen, und ſie, wo möglich, von dem Gegenſtande, deſſen Vertheidigung unſer Geſchäfte iſt, abzuwenden. Werden mir aber nicht die enge Grenzen dieſer Blätter, oder damit ich mich offenherzig ausdrücke, die erſtaunliche Ungleichheit, die ſich hier hervorthut unüberwindliche Hinderniſſe ſetzen?

Laßt uns ſehen, was für Gründe es geweſen ſind, die ihm in der mathematiſchen Erwegung Leibnitzens Geſetze zu beweiſen geſchienen haben. *) Wenn eine gewiſſe äuſſerliche Urſache, die ſich mit dem gedruckten Körper zugleich mit beweget, z. E. eine Feder BC, die an dem Wiederhalte AS befeſtiget, einen Körper F fortſtößet, gegeben iſt: ſo wird ſie demſelben, wenn er in Ruhe iſt, 1 Grad Geſchwindigkeit ertheilen. So bald aber dieſer Körper dieſen Grad ſchon beſitzet, ſo werden zweymal mehr Federn erfordert, ihm den zweyten Grad der Geſchwindigkeit zu geben. Denn wenn ſich die einfache Feder noch einmal allein ausſtreckete, ſo würde der Körper, der ſich ſchon mit eben dem Grade Geſchwindigkeit würklich beweget, womit die Feder ſich ausdehnet, dieſelbe fliehen, und ihre Drucke nicht in ſich aufnehmen. Allein es muß die zweyte Feder DB hinzukommen, die da machet, daß der Punkt B, an welchem ſich die Feder BC ſteifet, dem Körper mit der Geſchwindigkeit, damit er entfliehen würde, nachfolge, und daß auf dieſe Weiſe der Körper F wie anfänglich in Anſehung der Feder BC ruhe, damit er, wenn dieſe ſich ausſtrecket, den Grad Geſchwindigkeit wie 1 erhalte. Eben **) ſo werden drey Federn ED, DB, BC, erfordert, um dem Körper F, der ſchon an ſich 2 Grade Geſchwindigkeit beſitzet, nur den dritten zu ertheilen. Einem Körper, der ſchon 100 Grade hat, einen einzigen neuen zu ertheilen, werden 101 Federn erfordert, und ſo weiter. Alſo iſt die Anzahl der Federn, die nöthig

---

*) Fig. XVI.

**) Fig. XVIII.

nöthig ſind einem Körper einen gewiſſen Grad Geſchwindigkeit zu geben, wie die Anzahl der Grade, in welche die ganze Geſchwindigkeit des Körpers zertheilet iſt; d. i. die ganze Kraft der Federn, die einem Körper einen Grad Geſchwindigkeit mittheilen, iſt wie die ganze Geſchwindigkeit, die der Körper alsdenn haben würde, wenn er dieſen Grad beſäße. Nun ſind in dem Triangel *) ABC, deſſen Cathetus AB in gleiche Theile getheilet werden, die Linien DE, FG; HI, etc. wie die Linien, AD, AF, AH, folglich kann man ſich der Linie DE bedienen, um diejenige Feder anzuzeigen, die dem Körper den erſten Grad Geſchwindigkeit AD ertheilet, die zweymal größere Linie FG, um die zweyfache Feder anzuzeigen, die den zweyten Grad Geſchwindigkeit DF hervorbringt; die Linie HI, um die dreymal größere Feder anzudeuten, die den dritten Grad Geſchwindigkeit FH erwecket, u. ſ. w. Wenn man ſich dieſe Linien DE, FG, etc. unendlich nahe gedenket, ſo werden ſie nach der Methode des unendlich kleinen, die Cavalerius in die Meßkunſt eingeführet hat, den ganzen Inhalt des Triangels ABC ausmachen. Alſo iſt die Summe aller Federn, die in einem Körper die Geſchwindigkeit AB erzeugen, wie die Fläche ABC, d. i. wie das Quadrat der Geſchwindigkeit AB. Dieſe Federn aber ſtellen die Kräfte vor, welche zuſammen in dem Körper gedachte Geſchwindigkeit hervorgebracht haben, und wie ſich die Anzahl Kräfte, die in einen Körper würken, verhält, ſo verhält ſich auch die in demſelben hervorgebrachte Kraft; alſo iſt die Kraft eines Körpers wie das Quadrat der Geſchwindigkeit, die er beſitzet.

§. 108.

Unterſuchung dieſes Argumentes.

Ich glaube ein Anhänger des Carteſius würde folgendes gegen dieſen Beweiß einwenden:

Wenn

---

*) Fig. XIX.

Wenn man die, in einen Körper übertragene Kraft, nach der Summe gewiſſer Federn ſchätzen will: ſo muß man nur diejenige Federn nehmen, die ihre Gewalt in den Körper würklich hineinbringen; allein diejenige, die in ihn gar nicht gewürket haben, kann man auch nicht gebrauchen, um eine ihnen gleiche Kraft in den Körper zu ſetzen. Dieſer Satz iſt einer von den allerdeutlichſten der Mechanik, und den nie ein Leibnitzianer in Zweifel gezogen hat. Der Herr von Muſchenbröck ſelber bekennet ſich zu demſelben am Ende ſeines Beweiſes; denn dieſes ſind ſeine Worte: Wie ſich die Anzahl Kräfte, die in einen Körper würken, verhält, ſo verhält ſich auch die in demſelben hervor gebrachte Kraft. Wenn aber ein Körper F, der ſich ſchon mit 1 Grade Geſchwindigkeit beweget, durch die Ausſtreckung der zweyen Federn DB, BC den 2ten Grad erhält; ſo würket von dieſen zweyen Federn nur BC in ihn, DB aber bringet nichts von ihrer Spannungskraft in ihn hinein. Denn die Feder DB ſtrecket ſich mit 1 Grade Geſchwindigkeit aus; der Körper F aber beweget ſich auch ſchon würklich mit 1 Grade; alſo fliehet F den Druck dieſer Feder, und dieſelbe wird ihn in ihrer Ausbreitung nicht erreichen können, um die Kraft ihrer Ausſpannung in ihn zu übertragen. Sie thut weiter nichts, als daß ſie den Widerhalt B, an welchem ſich die Feder Bc ſteifet, dem Körper F, mit eben der Geſchwindigkeit, womit er ſich beweget, nachträget, damit derſelbe, in Anſehung dieſes Körpers, ruhe, und die Feder BC ihre ganze Kraft, die wie 1 iſt, in ihn hineinbringe. Sie iſt alſo keine würkende, ſondern nur eine Gelegenheitsurſache, der Kraft, die auf dieſe Weiſe in F zu der erſteren hinzu kommt; die einzige Feder BC aber iſt die würkende Urſache derſelben. Ferner, wenn dieſer Körper ſchon 2 Grade Geſchwindigkeit beſitzet, ſo ertheilet ihm unter den dreyen gleichen Federn ED, DB, BC, nur die einzige BC ihre Kraft und auch den dritten Grad der Geſchwindigkeit, u. ſ. w. ins unendliche. Alſo wenn DE *) die erſte Feder iſt,

denn

---

*) Fig. XIX.

deren Kraft in den Körper F hineingekommen, und den erſten Grad Geſchwindigkeit AD in ihm erwecket hat, ſo hat die Feder FG, die ihr gleich iſt, ihm den zweyten Grad Geſchwindigkeit gegeben, und ihre Kraft in ihm übertragen; die Feder hI den dritten Grad, u. ſ. w. folglich macht die Summe der Federn $DE + fG + hI + kM + lN + rO + bC = BC$ die ganze Größe der Kraft aus, die an den Körper F von ſeiner Ruhe an angewandt werden, und die in ihm die Geſchwindigkeit AB erwecket hat. Es verhält ſich aber BC wie AB, und BC iſt die Kraft, AB aber die Geſchwindigkeit; alſo iſt die Kraft wie die Geſchwindigkeit, und nicht wie das Quadrat derſelben.

§. 109.

Neuer Fall zu Beſtätigung des Carteſianiſchen Kräftenmaaßes.

Nunmehro ſind wir über alle die Schwierigkeiten hinweg, die uns in der Behauptung des Carteſianiſchen Geſetzes entgegen ſtehen könnten. Wir wollen es aber hiemit noch nicht gut ſeyn laſſen. Eine Meynung, die einmal im Beſitze des Anſehens, und ſo gar des Vorurtheiles iſt, muß man ohne Ende verfolgen, und aus allen Schlupfwinkeln herausjagen. Eine ſolche iſt wie das vielköpfigte Ungeheuer, daß nach jedwedem Streiche neue Köpfe aushecket.

> Vulneribus foecunda ſuis erat ille: nec ullum
> De centum numero caput eſt impune reciſum,
> Quin gemino cervix haerede valentior eſſet.
>
> *Ovid. Metam.*

Ich würde es mir für ſehr rühmlich halten: wenn man an dieſem Werke tadelte, daß es die Leibnitziſche Kräftenſchätzung überflüßig und mit mehr Gründen als es nöthig geweſen wäre, widerlegt hätte; allein ich würde mich ſchämen, wenn ich es daran hätte ermangeln laſſen.

Nehmet eine inclinirte Stellwaage *) ACB, deren ein Arm CB gegen den andern AB vierfach, der Körper B aber, der das Ende des vierfachen Armes drücket, gegen den andern A viertheilig iſt. Dieſe werden in der Lage, darinn wir ſie geſetzet haben, ruhen und gegen einander vollkommen im Gleichgewichte ſtehen. Hänget zu dem Körper A noch ein kleines Gewicht e hinzu; ſo wird der Körper B durch den Bogen Bb gehoben, und A dagegen durch den Bogen Aa herab ſinken, der Körper B aber wird in dieſer Bewegung viermal mehr Geſchwindigkeit als A erhalten. Nehmet das Gewichte e hinweg, und hänget dagegen ein viermal kleineres d zu dem Körper b an das Ende des Waagarmes Cb hinzu; ſo wird b durch den Bogen bB niedergedrückt, a aber durch den Bogen aA hinauf gehoben werden; b aber, welches einerley mit B iſt, wird hiedurch eben ſo viel Geſchwindigkeit als in dem erſten Falle erhalten, imgleichen a, welches einerley mit A iſt, wird ſeine Geſchwindigkeit, die in ihn im erſtern Falle hineingebracht wurde, nun ebenfalls bekommen; nur mit dieſem Unterſchiede: daß die Richtung der Bewegungen umgekehrt wird. Da nun die Würkung, welche das angehängte Gewichte e ausübet, in der Kraft, die der Körper A und B zuſammen haben, beſtehet, und die Würkung, die das viermal kleinere d ausrichtet, ebenfalls in derjenigen Kraft, welche b = B und a = A hiedurch zuſammen erhalten, zu ſetzen iſt; ſo iſt klar: daß dieſe Gewichter e und d gleich große Wirkungen ausgeübt, folglich gleich viel Kraft müſſen angewandt und alſo auch gehabt haben. Es ſind aber die Geſchwindigkeiten, womit dieſe Gewichter e und d wirken, (nemlich ſo wohl ihre Anfangsgeſchwindigkeiten, als die endliche Geſchwindigkeiten, die ſie durch die Häufung aller dieſer Druckungen erhalten) umgekehrt wie ihre Maſſen: alſo haben zwey Körper, deren Geſchwindigkeiten in umgekehrter Verhältniß ihrer Maſſen ſind, gleiche Kräfte; welches die Schätzung nach dem Quadrate umwirft.

§. 116.

---

*) Fig. XX.

§. 110.

Leibnitzens Zweifelsknoten.

Die Carteſianer haben den Vertheidigern des neuen Kräftenmaaßes niemals mit mehr Zuverſicht Trotz biethen können, als nachdem Herr Jurin den Fall gefunden hat, dadurch man auf eine einfache Art und mit ſonnenklarer Deutlichkeit einſiehet: daß die Verdopplung der Geſchwindigkeit jederzeit nur die Verdoppelung der Kraft ſetze. Herr von Leibnitz leugnete dieſes insbeſondere in dem Verſuche einer Dynamiſchen Abhandlung, die er den Actis *) einverleibet. Man höre ihn nur folgendergeſtalt reden: Cum igitur comparare vellem corpora diverſa, aut diverſis celeritatibus praedita, equidem facile vidi: ſi corpus A ſit ſimplum & B duplum, utriusque autem celeritas aequalis, illius quoque vim eſſe ſimplam, hujus duplam, cum praeciſe quicquid in illo ponitur ſemel, in hoc ponatur bis. Nam in B eſt bis corpus ipſi A aequale, & aequivelox nec quicquam ultra. Sed ſi corpora A & B ſint aequalia, celeritas autem in A ſit ſimpla, et in C dupla, videbam non praeciſe quod in A eſt duplari in C. Dieſen Knoten hat Herr Jurin durch den leichteſten Fall von der Welt aufgelöſet.

Auflöſung des Herrn Jurins.

Er nahm eine bewegliche Fläche, z. E. **) einen Kahn A B an, der ſich nach der Richtung B C, mit der Geſchwindigkeit, wie 1 beweget und die Kugel E mit gleicher Bewegung mit ſich wegführet. Dieſe Kugel hat alſo durch die Bewegung der Fläche die Geſchwindigkeit 1, und auch die Kraft 1. Er nimmt ferner auf dieſer Fläche eine Feder R an, die an dem Widerhalte D losſchnellet, und der gedachten Kugel E vor ſich noch einen Grad Geſchwindigkeit, und alſo auch einen Grad Kraft ertheilet. Alſo hat dieſelbe zuſammen

---

*) Acta 1695. p. 155.

**) Fig. XXI.

zwey Grade Geſchwindigkeit, und mit demſelben zwey Grade Kraft empfangen. Es ziehet folglich die Verdoppelung der Geſchwindigkeit nichts mehr, als die Verdoppelung der Kraft nach ſich, und nicht wie die Leibnitzianer ſich fälſchlich überreden, die Vervierfachung derſelben.

Dieſer Beweiß iſt unendlich deutlich, und leidet gar keine Ausflucht, denn die Bewegung der Fläche kann nichts mehr thun, als daß ſie dem Körper eine Geſchwindigkeit, die ihr gleich iſt, das iſt, eine einfache Geſchwindigkeit, und folglich auch eine einfache Kraft ertheile. Die Feder R aber, weil ſie eine gemeinſchaftliche Bewegung mit der Fläche und Kugel zugleich hat, würket mit nichts als ihrer Spannungskraft. Dieſe nun iſt gerade ſo groß, daß ſie einem Körper wie der unſrige iſt, nicht mehr wie einen Grad Geſchwindigkeit, und alſo auch nur einen Grad Kraft ertheilen könne. Alſo wird man in allem, was in der Conſtruction dieſes Problems hineinkommt, nichts mehr als die Urſachen zu 2 Graden Kraft antreffen, man mag ſich wenden, wohin man wolle, und dennoch werden in dem Körper würklich 2 Grade Geſchwindigkeit vorhanden ſeyn.

§. 111.

Der Frau von Chaſtelet Einwurf gegen Jurins Argument.

Die Marquiſin von Chaſtelet hat dieſes Argument des Herrn Jurins beſtritten, aber auf eine Art, deren Schwäche zu bemerken, ſie ſcharfſinnig genug geweſen wäre, wenn die Neigung gegen eine Meynung, auf welche einmal die Wahl gefallen, nicht einer ſchlimmen Sache den ſchönſten Anſtrich geben konnte.

Sie hat folgendes eingewandt. Der Kahn A B iſt keine unbewegliche Fläche; folglich wenn ſich die Feder R gegen den Widerhalt D ſteifet, ſo wird ſie in den Kahn gewiſſe Kräfte hineinbringen, und man wird alſo in der Maſſe des Kahns, die 2 Grade wieder finden, die man in dem Körper E., nach Leibnitziſcher Schätzung vermiſſet.

§. 112.

In dieſer Ausflucht findet ſich der Fehler desjenigen Trugſchluſſes, den man fallaciam ignorationis elenchi nennet. Sie greift das Argument ihres Gegners nicht eigentlich da an, wo er den Nerven ſeines Beweiſes hineingeleget hat; ſondern bekümmert ſich um einen zufälligen Nebenumſtand, der ihrer Meynung günſtig zu ſeyn ſcheinet, der aber dem Juriniſchen Beweiſe nicht nothwendig anklebet. Wir können dieſen Stein des Anſtoßes leicht aus dem Wege räumen. Es hindert uns nichts, uns den Kahn AB als durch eine ſolche Kraft getrieben, vorzuſtellen, die ihm nicht verſtattet, vermöge der Feder gegen D, in die Richtung AF im geringſten zurück zu weichen. Man darf ihn zu dieſem Ende nur von unendlich großer Maſſe gedenken. Der Kahn wird alsdenn durch die endliche Kraft der Feder R nur unendlich wenig, d. i. gar nicht weichen; alſo wird der Körper eben die Kraft von dieſer Feder erhalten, als wenn dieſelbe gegen einen gänzlich unbeweglichen Widerhalt geſpannet, losgeſchnellete, d. i. er wird ihre ganze Kraft erhalten.

§. 113.

Herrn Richters Einwurf gegen Jurins Argument.

Herr Richter, der in dem Verzeichniſſe dererjenigen, welche zu der Emporhaltung des neuen Kräftenmaaßes ihren Beytrag gethan haben, keine geringe Stelle verdienet, hat einen etwas ſcheinbaren Einwurf gegen Jurins Argument vorgebracht. *)

---

*) Act. Erud. 1735. p. 511.

Er glaubt, eben dieſelbe Kraft könne in Relation gegen verſchiedene Dinge sehr ungleich ſeyn. Die Feder K habe der Kugel E zwar in Anſehung derer Dinge, die ſich mit dem Kahne zugleich in einer Richtung und Geſchwindigkeit bewegen, eine Kraft wie 1 ertheilet, allein in Anſehung derer Gegenſtände, die da außerhalb dem Kahne würklich ruhen, habe die Feder der Kugel nicht eine einfache, ſondern dreyfache Kraft gegeben.

Ich möchte gerne wiſſen, wo doch die zwey Grade Kraft, die nach Herrn Richters Meynung der Körper E in Relation gegen die ruhende Gegenſtände erhält, herkommen ſollten; denn ſie können doch nicht wegen einer leeren Abſtraction oder eines mäßigen Gedankens in ihm entſtanden ſeyn; ſondern es müſſen durchaus thätige Urſachen und Kräfte ſeyn, wodurch ſie hätten hervorgebracht werden ſollen. Wenn aber alles gegen die äuſſere Dinge in abſoluter Ruhe iſt, und der Kahn fängt an, ſich mit einem Grade Geſchwindigkeit zu bewegen, ſo entſtehet in dem Körper E hiedurch ein Grad abſoluter Kraft. Von da an thut der Kahn ſchon keine Würkung mehr in den Körper; denn er ruhet in Anſehung ſeiner, allein die Spannungskraft der Feder fängt an ihre Thätigkeit auszulaſſen. Dieſe hat nun gerade nur ſo viel, als zu Hervorbringung eines Grades Kraft erfordert wird; mehr wird man in ihr vergeblich ſuchen. Es iſt alſo in dem Körper nicht mehr abſolute Würkung verübt worden, als nur ſo viel man zu 2 Graden Kraft rechnet. Wenn nun in Relation gegen die ruhenden Dinge, d. i. in abſolutem Verſtande, in dem Körper 4 Grade Kraft entſtanden ſeyn ſollten, und es wäre dennoch nicht mehr wie 2 Grade abſolute Würkung in demſelben ausgeübet worden, ſo müßten 2 Grade von ohngefähr und ohne Urſache entſtanden, oder aus dem Nichts hervorgekrochen ſeyn.

Man kann zu gänzlicher Vermeidung alles Scrupels, wenn anders in einer ſo klaren Sache einiger Scrupel ſtatt hat, den Fall des Herrn Jurins ſo einrichten; daß, wenn

alles

alles in abſoluter Ruhe iſt, der Körper E zuerſt von der Feder einen Grad Geſchwindigkeit überkomme, indeſſen, daß der Kahn noch ruhet, ſo wird unſtreitig dieſe erlangte Kraft des Körpers E eine abſolute Kraft ſeyn. Wenn nun der Kahn ſich alsdenn auch anfängt mit einem Grade zu bewegen, ſo iſt dieſes wiederum eine abſolute Bewegung, weil er vorher gegen alle Dinge ruhete. Er theilet alſo allem demjenigen, was zu ſeiner Maſſe gehöret, folglich auch dem Körper E, wiederum einen Grad Kraft mit, der, weil die Urſache, die ihm erzeugete, in abſoluter Bewegung gewürket hat, von derſelben nicht mehr wie einfach ſeyn kann. Alſo entſpringen auch auf dieſe Weiſe in allem nicht mehr wie 2 Grade Kraft für den Körper E.

Herr Richter ſucht ſich noch mit einer andern Ausflucht, die er von dem Stoße elaſtiſcher Körper hernimmt, herauszuwickeln. Allein ſeine Rechtfertigung iſt auf der gemeinen Hypotheſe der Leibnitzianer erbauet: daß man nach dem Stoße elaſtiſcher Körper gerade die Kraft, die vor dem Stoße war, antreffen müſſe. Wir haben dieſe Vorausſetzung widerlegt, alſo iſt es nicht nöthig, ſich mit Herrn Richtern hier insbeſondere einzulaſſen.

§. 114.

Zuſätze und Erläuterungen, die einige Stücke dieſes Capitels betreffen.

I.

Erläuterung zum 25ten §.

Weil das Theorem dieſes §. die vornehmſte Grundveſte unſerer gegenwärtigen Betrachtungen iſt, ſo wollen wir es unter einer etwas deutlichern Geſtalt vortragen.

Das Merkmal einer würklichen Bewegung iſt eine endliche Dauer derſelben. Dieſe Dauer aber, oder, die von dem Anfange der Bewegung verfloſſene Zeit iſt unbeſtimmt, kann alſo nach Belieben angenommen werden. Wenn demnach die Linie AB *) die während der Bewegung verfließende endliche Zeit vorſtellet: So hat der Körper in B eine würkliche Bewegung, ferner in C, als der Hälfte, auch in D, als dem Punkte des Viertheiles, **) und ſo fort an in allen noch kleineren Theilen dieſer Zeit, man mag ſie ins unendliche ſo klein machen, als man will; denn dieſes erlaubet der unbeſtimmte Begriff ihrer Größe. Alſo kann ich dieſe Zeit unendlich klein gedenken, ohne daß hiedurch dem Begriffe der Wirklichkeit der Bewegung etwas abgehet. Wenn aber die Zeit dieſer Dauer unendlich klein iſt, ſo iſt ſie wie nichts zu rechnen, und der Körper iſt nur in dem Anfangspunkte, d. i. in einer bloßen Beſtrebung zur Bewegung. Folglich, wenn es ohne fernere Einſchränkung, ſo wie Leibnitzens Geſetze erheiſchet, wahr iſt, daß des Körpers Kraft in jeder wirklichen Bewegung das Quadrat zum Maaße hat: So iſt ſie auch bey bloßer Beſtrebung zur Bewegung alſo beſchaffen; welches ſie ſelber doch verneinen müſſen.

Woher der undeterminirte Begriff der endlichen Zeit, die unendlich kleine mit in ſich ſchließet.

Es ſcheinet beym erſten Anblicke, als wenn Leibnitzens Geſetze, durch die ihm anhängende Einſchränkung der endlichen verfloſſenen Zeit genugſam geſichert ſey, daß es nicht auf die Bewegung, deren Dauer unendlich klein iſt, könne gezogen werden; denn die endliche Zeit iſt ja ein Begriff, der ein, von der unendlich kleinen Zeit, ganz unterſchiedliches Geſchlechte, andeutet: alſo hat es das Anſehen, daß, bey dieſer Einſchränkung, dasjenige durchaus nicht könne auf die unendlich kleine Zeit gezogen werden, was nur unter der Bedingung der endlichen zugelaſſen wird. Es hat dieſes auch ſeine Richtigkeit: wenn man von der endlichen Zeit ſo redet, daß man dabey vorausſetzet, daß ſie beſtimmt, und ihre Größe determinirt ſeyn müſſe, wenn dieſe oder jene Eigen-

---

*) Tab. I Fig. 2.

**) Deutlicherer Vortrag des 25. §.

ſchaft aus ihr, als einer Bedingung, herfließen ſoll. Wenn man aber eine endliche Zeit erfordert, aber dabey zuläſſet, daß man ſie ſo groß oder klein nehmen könne, als man wolle: ſo iſt alsdenn auch die unendlich kleine Zeit mit in ihr Geſchlecht eingeſchloſſen. Denen Leibnitzianern kann dieſes nicht unbekannt ſeyn. Denn ſie müſſen wiſſen, daß ihr Anherr das Geſetze der Continuität auf dieſem Grunde erbauet habe: daß nemlich, wenn man annimmt, A ſey gröſſer als B, doch ſo, daß es unbeſtimmt ſey, wie viel oder wenig es gröſſer ſey, ſo werde man, ohne den Geſetzen, die unter dieſer Bedingung wahr ſeyn, Eintrag zu thun, auch ſagen können, A ſey B gleich, oder, wenn man A gegen B anlaufen läßt, und annimmt, daß ſich B auch bewege, ſo werde man, wenn der Grad dieſer ſeiner Bewegung unbeſtimmt iſt, auch annehmen können, daß B ruhe, ohne daß hiedurch dasjenige könne aufgehoben werden, was unter jener Bedingung feſtgeſetzet iſt, und ſo in andern Fällen mehr.

Leibnitzens Schätzung gilt auch nicht unter der Bedingung der endlichen Geſchwindigkeit.

Wollte man endlich noch ſagen: daß Leibnitzens Schätzung zwar nicht unter der Bedingung der endlichen Zeit, aber dennoch unter der Vorausſetzung der endlichen Geſchwindigkeit, wahr ſey, (obgleich dieſes offenbar gegen ihre Lehre ſeyn würde,) ſo merke man, daß man die endliche Geſchwindigkeit eben ſo wohl als die endliche Zeit, durch die Linie A B *) vorſtellen könne, und alsdenn wird es ſich gleichfalls ausweiſen, daß, wenn ihr Geſetz überhaupt bey endlicher Geſchwindigkeit gilt, es auch bey unendlich kleiner gelten müſſe, welches ſie doch ſelber nicht umhin können zu leugnen.

---

*) Tab. I. Fig. 2.

II.

Zuſätze zu den §. 31, bis §. 36.

Unſre Gegner rechnen es unter die klärſten Begriffe, die man nur haben kann: daß ein Körper gerade die Kraft aller der Federn habe, die er zudrückt, bis ihm ſeine ganze Bewegung genommen worden, die Zeit, in der dieſe Federn gedrucket worden, ſey wie ſie wolle. Herr Johann Bernoulli ſagt von denen, die mit der Anzahl der überwältigten Federn allein nicht zufrieden ſeyn, ſondern noch immer nach der Zeit der Zudrückung fragen, daß ſie eben ſo ungereimt wären, als einer, der die Menge Waſſer in einem Becher meſſen will, und ſich an dem würklichen Maaße, was er vor ſich hat, nemlich der Capacität des Bechers, nicht begnüget, ſondern meynet, er müſſe noch die Zeit dazu wiſſen, in der dieſer Becher angefüllet worden. Er ſetzet voc Zuverſicht und Unwillen hinzu **): Deſine igitur quaerere nodum in ſcirpo. Die Frau Marquiſin von Chaſtelet hat einen eben ſo ſcherzhaften Einfall in Bereitſchaft; allein ſie irren beyde, und zwar, wo mir es erlaubt iſt zu ſagen, mit eben ſo groſſem Nachtheile ihres Ruhms, als die Zuverſicht war, die ſie in dieſem Irrthume haben blicken laſſen.

Woher die Zeit nothwendig bey der Hinderniß der Schwere in Anſchlag kommt.

Wenn eine jede von den Federn ABCDE von ſolcher Art iſt, daß ſie nur einem einzigen Drucke des Körpers M widerſtehet, und zugleich dadurch ihre ganze Thätigkeit verlieret, folglich hernach in dem Körper M gar keine Würkung mehr thut, er mag ihr ſo lange ausgeſetzet ſeyn, als er wolle: ſo geſtehe ich ſelber, daß der Körper einerley Kraft ausgeübet habe, er mag dieſe Federn in einfacher oder vierfacher Zeit zugedrückt haben, denn nachdem er ſie einmal zugedrückt hat, ſo bringt er die übrige Zeit bey ihr müßig

zu.

---

*) Acta Erud. 1735. p. 210.

zu. Wenn im Gegentheil die Kraft des Körpers die Thätigkeit der Feder, deren Druck er überwindet, nicht zugleich aufhebet: ſo gehen aus der Feder in den entgegenwirkenden Körper alle Augenblicke neue Grade Kraft über; denn die Wirkſamkeit dieſer Feder, die in dem erſten Augenblicke die Urſache eines in dem Körper erloſchenen Grades Kraft war, iſt es auch noch, und zwar eben ſo ſtark, in dem zweyten Augenblicke, ferner in dem dritten, und ſo weiter in allen folgenden ins Unendliche. Unter dieſen Bedingungen iſt es nicht einerley, ob der Körper, der den Druck dieſer Feder überwältiget, es in kürzerer oder längerer Zeit thue; denn in der längern hat er mehr Drückungen ausgehalten, als in der kürzeren. Nun iſt aber der Druck der Schwere von dieſer Art. Eine jede Feder derſelben wirket alle Augenblicke mit gleicher Thätigkeit, und der Körper, der ihren Druck in dem erſten Augenblicke überwindet, hat es deswegen noch nicht auf alle folgende Augenblicke gethan. Er wird zu dem zweyten eben ſo viel Kraft brauchen, u. ſ. f. Die Kraft alſo, die ein Körper aufwendet, der Drückung eines einzigen Theiles der ſchwermachenden Materie Widerſtand zu leiſten, iſt nicht bloß wie die Intenſität der Schwerdrückung, ſondern wie das Rectangulum aus dieſer in die Zeit.

Noch ein Beweiß gegen die lebendigen Kräfte.

Man kann zum überflüßigen Beweiß des Satzes: daß nicht die Anzahl der Federn, ſondern die Zeit, das Maaß der verübten Wirkung ſey, noch dieſes hinzuſetzen. Ein ſchreg geworfener Körper, deſſen Bewegung paraboliſch iſt, müßte ſowohl eine gewiſſe Höhe weit ſchneller durch den Fall zurücklegen, als auch eine viel größere Geſchwindigkeit und Kraft am Ende deſſelben überkommen, als ihm der ſenkrechte Fall von gleicher Höhe ertheilen könnte. Denn indem er die krumme Linie beſchreibt, ſo durchläuft er bis zum Ende des Falles einen größern Raum, als wenn er vertikal gefallen wäre. In jenem größeren Raum aber muß er nothwenwendig mehr Federn der Schwere erdulten, als er in der kurzen geraden Linie antreffen konnte, denn die ſchwerdrückende Materie iſt nach allen Seiten gleich verbreitet: alſo müßte er, Leibnitzens Satze zufolge, in jenem mehr Kraft und Geſchwindigkeit erlangen, als in dieſem, welches ungereimt iſt.

Gedanken über den Streit, zwiſchen der Frau Marquiſin von Chaſtelet, und dem Herrn von Mairan, von den lebendigen Kräften.

Der Herr von Mairan iſt auf den Anſchlag gekommen, die Kraft eines Körpers nach den nicht überwundenen Hinderniſſen, nicht zugedrückten Federn, nicht verrückten Materien zu ſchätzen, oder, wie ſich die Frau von Chaſtelet ausdrückt, nach demjenigen, was er nicht thut. Dieſe Gegnerin hat ſo etwas wunderliches in dieſem Gedanken zu finden vermeynet, daß ſie geglaubet hat, ſie dürfe, um ihn lächerlich zu machen, ihn nur anführen. Ungeachtet dieſer berühmte Mann nun ſeinem Gedanken eine Einſchränkung beygefügt hat, worauf eigentlich alles ankommt, nemlich: daß dieſe Federn dennoch würden zugedrückt worden ſeyn, wenn man durch eine Hypotheſe annähme, daß er ſeine Kraft behalten, oder immer wieder angenommen hatte, ſo findet ſeine Gegnerinn dennoch ſo etwas unerlaubtes und unbefugtes in dieſer Hypotheſe, daß ſie ihm deswegen einen noch viel härteren Vorwurf machet. Ich werde kürzlich zeigen, wie gewiß und untrüglich der Gedanke dieſes vortrefflichen Mannes ſey, und daß, außer des Herrn Jurins ſeinem, den wir ſchon angeführet haben, nicht leicht etwas entſcheidenderes und gründlicheres in dieſer Sache habe erſonnen werden können.

Vertheidigung der Schätzungsart des Herrn von Mairan gegen die Frau von Chaſtelet.

Wenn man dasjenige nimmt, was die Kraft eines Körpers eingebüßet hat, indem gewiſſe Hinderniſſe durch die-

dieſelbe überwunden worden, wenn man, ſage ich, dieſe Einbuße mißt: ſo weiß man auf das gewiſſeſte, wie groß die geſammte Gewalt des überwältigten Widerſtandes geweſen iſt; denn der Körper hätte dieſen Widerſtand ohne Hinderniß nicht überwinden können, ohne einen ihr gleichen Grad Kraft dabey aufzuwenden, und wie groß denn dieſe in dem Körper zernichtete und verzehrte Kraft iſt, ſo ſtark iſt auch die Hinderniß geweſen, die ihm dieſelbe genommen hat, und auch die Wirkung, die auf dieſelbe Weiſe verübet worden.

Nehmet nun einen Körper an, der mit fünf Graden Geſchwindigkeit von dem Horizonte ſenkrecht in die Höhe ſteiget, und drücket den Raum, oder die Höhe, die er erreichet, wie gewöhnlich durch den Inhalt des Triangels A BC aus, in welchem die Linie AB die verfloſſene Zeit, BC aber die Geſchwindigkeit, womit er ſich zu der Höhe erhebet, ausdrücke. Die gleichen Linien AD, DF, FH, u. ſ. w. ſollen die Elemente der ganzen Zeit AB ausdrücken, folglich die kleinen Triangel, daraus die Fläche des großen zuſammengeſetzt iſt, und die alle ſo groß ſind, wie ADE, die Elemente des ganzen Raums, oder die Anzahl aller Federn, die der Körper binnen der Zeit AB zudrückt. Demnach drücket unſer Körper in dem erſten Zeittheilchen BK, darinn er anfängt in die Höhe zu ſteigen, die 9 Federn zu, die er in dem Raume KL BC antrifft. Er würde aber, wenn die Zurückhaltung dieſer Federn, die ihm keine Kraft verzehret hätten, oder wenn dieſer Verluſt immer anders woher wäre erſetzet worden, annoch die Feder LEC dazu zugedrückt haben, die er itzo nicht zudrucken kann, weil ihm gerade ſo viel Kraft, als er hiezu haben muß, bey der Zudrückung der andern aufgegangen. Alſo iſt die Feder LEC das Maaß derjenigen Kraft, die der Widerſtand der zugedrückten 9 Federn in unſerm Körper verzehret hat. Nachdem er nun dieſes verrichtet hat, ſo fähret er fort, mit dem Ueberreſte ſeiner Kraft, der ihm nach dem angezeigten Verluſte übergeblieben, weiter in die Höhe zu ſteigen, und drücket in dem zwey-

zweyten Zeittheilchen KH die 7 Federn, die in dem Raum HIKL angetroffen werden, zu. Hier iſt nun aufs neue klar: daß wenn unſer Körper dieſe 7 Federn hätte zudrücken können, und ihm doch ſeine Kraft ganz verblieben wäre, ſo würde er in eben derſelben Minute noch die Feder IiL dazu zugedrücket und überwältigt haben; allein, da er dieſes nicht gethan hat, ſo folget: daß er, durch die Zudrückung der 7 übrigen Federn, den Grad verlohren habe, deſſen Ergänzung ihn würde in den Stand geſetzet haben, IiL noch dazu zu überwältigen; folglich zeiget dieſe Feder die Größe des Verluſtes an, den der Widerſtand der 7 Federn ſeiner Kraft zugezogen hat. Auf eben dieſe Weiſe wird die Feder Ggi die Einbuße der Kraft, durch die Zurückhaltungen der Schwere in dem dritten Zeittheilchen FH, zu erkennen geben, und ſo weiter. So iſt denn alſo der Verluſt, den der frey in die Höhe ſteigende Körper erleidet, indem er die Hinderniß der Schwere überwindet, wie die Summe der nicht zugedrückten Federn LIc, IiL, Ggl, Eeg, AaE, folglich auch die Quantität der Hinderniß ſelber, die er bezwungen hat, und mithin ſeine Kraft, in dieſer Proportion. Und, da die nicht zugedruckten Federn die Verhältniß der Zeiten oder Geſchwindigkeiten haben, ſo iſt die Kraft des Körpers auch wie dieſe. W. Z. E.

Es erhellet ferner hieraus, warum Herr von Mairan befugt ſey, durch eine Hypotheſe anzunehmen, der Körper habe Hinderniſſe überwunden, und doch ſeine Kraft ganz behalten, welches anfänglich dem erſten Grundgeſetze der Bewegungen zu widerſprechen ſcheinet. Denn die Hinderniſſe nehmen ihm freylich einen ihnen gleichen Theil der Kraft; allein es ſtehet dennoch frey, dieſen Abgang immer in Gedanken anderswoher zu erſetzen, und den Körper dennoch ſchadlos zu halten, damit man ſehe, wie viel er, bey auf dieſe Weiſe unverminderter Kraft, mehr thun würde, als wenn, dasjenige wäre verlohren geblieben, was die Hinderniß verzehret hatte. Dieſes wird alsdenn das ganze Maaß derjenigen

nigen

nigen Kraft an die Hand geben, die der Widerſtand wirklich dem Körper benimmt, weil es zu erkennen giebt, was für einen Grad man hinzuthun müſſe, damit der Körper nichts verlohren habe.

Ich kann nicht umhin, hier noch eine Anmerkung über diejenige Art zu machen, womit die Frau Marquiſin die Lehrſätze ihres Gegners angreifet. Mich dünkt, ſie habe keine beſſere Methode erwählen können, ihm den allerempfindlichſten Streich beyzubringen, als, da ſie ſeinen Schlüſſen den Zug von etwas ſeltſamen und ungereimten zu geben beſchäftigt iſt. Eine ernſthafte Vorſtellung locket den Leſer zu der gehörigen Aufmerkſamkeit und Unterſuchung an, und läſſet die Seele zu allen Gründen offen, die von einer oder der andern Seite in ſie eindringen können. Aber die wunderliche Figur, unter der ſie die Meynungen ihres Gegners auftreten läßt, bemächtigt ſich ſogleich der ſchwachen Seite des Leſers, und vernichtet in ihm die Luſt zu einer nähern Erwegung. Diejenige Kraft der Seele, die die Beurtheilung und das Nachſinnen regieret, iſt von einer trägen und ruhigen Natur; ſie iſt vergnügt, den Punkt ihres Ruheſtandes anzutreffen, und bleibt gerne bey demjenigen ſtehen, was ſie von einem mühſamen Nachdenken losſpricht; darum läßt ſie ſich leicht von ſolchen Vorſtellungen gewinnen, die die eine von zweyen Meynungen auf einmal unter die Wahrſcheinlichkeit herunterſetzet, und die Mühe fernerer Unterſuchungen für unnöthig erkläret. Unſere Philoſophie hätte alſo ihr ridendo dicere verum, oder den Einfall, ihrem Gegner im Lachen die Wahrheit zu ſagen, mit mehrerer Billigkeit, und vielleicht auch mit beſſerem Erfolg gebrauchen können, wenn ihr Gegner ernſthafter Gründe unfähig geweſen wäre, und man ihn ſeine Auslachenswürdigkeit hätte wollen empfinden laſſen. Die Anmerkung, die ich hier mache, würde gegen eine jede andere Perſon ihres Geſchlechts, das Anſehen eines ungeſitteten Betragens und einer gewiſſen Aufführung, die man pedantiſch nennet, an ſich haben; allein

der

der Vorzug des Verſtandes und der Wiſſenſchaft an derjenigen Perſon, von der ich rede, der ſie über alle übrige ihres Geſchlechtes, und auch über einen groſſer Theil des andern hinwegſetzet, beraubet ſie zugleich desjenigen, was das eigentliche Vorrecht des ſchönern Theiles der Menſchen iſt, nemlich der Schmeicheley und der Lobſprüche, die dieſelbe zum Grunde haben.

Die Wahl des Herrn von Mairans wird noch dadurch vortrefflich: daß die Federn, die in ſeiner Methode das Maaß der aufgewandten Kraft ſeyn, nicht allein gleich ſeyn, ſondern auch in gleichen Zeiten würden ſeyn zugedrücket worden, folglich ſo wohl die Leibnizianer vergnügt werden, die auf eine Gleichheit des Raumes dringen, wenn ſie geſtehen ſollen, daß die Kraft gleich ſey, als auch die Carteſianer, die dieſes in Anſehung der Zeit erfordern.

III.

Zuſätze zu den §. 45, 46, 47.

Mich deucht, ich habe nichts Gewiſſeres und Unwiderſprechlicheres ſagen können, als daß eine Feder einen Körper unmöglich fortſtoßen kann, wenn ſie ſich nicht mit eben der Gewalt gegen einen Widerhalt ſteifet, und eben ſo ſtark anſtämmet, als ſie auf der andern Seite mit ihrer Spannungskraft den Körper ſtößt, und folglich, weil in dem Falle des Herrn Bernoulli, kein anderer Widerhalt iſt, als der Körper B, ſie eben dieſelbe Gewalt der Anſtrengung gegen ihn anwenden müſſe, als ſie gegen A anwenden kann, denn die Feder würde den Körper A gar nicht fortſtoßen, wenn B nicht dieſelbe in der Spannung erhielte, indem er ihrer Ausſtreckung widerſtrebet; daher empfängt derſelbe, weil er kein unbeweglicher Widerhalt iſt, alle Kraft gleichfalls, die die Feder in A hineinbringt. Ohngeachtet die ganze Welt auf gleiche Weiſe denket, ſo fand doch Herr Johann Bernoulli in dem Gegenſatze, ich weiß nicht was für ein helles Licht, worauf er eine unüberwindliche Zuverſicht gründete.

Er

Er ſpricht: Non capio, quid pertinaciſſimus adverſarius, ſi vel ſcepticus eſſet, huic evidentiſſimae demonſtrationi opponere queat, und bald darauf: Certe, in noſtra poteſtate non eſt, aliquem eo adigere, ut fateatur, diſcere, quando videmus ſolem horizontem aſcendere. Laſſet uns dieſen Zufall der menſchlichen Vernunft, in der Perſon eines ſo großen Mannes nicht mit Gleichgültigkeit anſehen, ſondern daraus lernen, auch in unſere größeſte Ueberzeugung ein weiſes Mißtrauen zu ſetzen, und allemal zu vermuthen, daß wir auch alsdenn noch nicht außer der Gefahr ſeyn, uns ſelber zu hintergehen; damit der Verſtand in ſeinem Gleichgewichte wenigſtens ſich ſo lange erhalte, bis er Zeit gewonnen hat, die Umſtände, den Beweiß und das Gegentheil in genugſamer Prüfung kennen zu lernen.

In eben dieſer Abhandlung, von der wir reden, zeiget der Herr Bernoulli: Wie man einem Körper eben dieſelbe Kraft, in kürzerer Zeit, durch den Druck einer gleichen Anzahl Federn ertheilen könne. Ich habe darauf, in ſo weit es unſer Geſchäft eigentlich angehet, ſchon genug geantwortet; allein hier will ich noch eine Beobachtung beyfügen, die zwar unſer Vorhaben nicht betrift, allein dennoch ihren beſondern Nutzen haben kann. Er ſpricht daſelbſt: die Kugel F werde durch die 4 Federn a b c d, allemal gleiche Kraft erhalten, man mag ſie in einer Linie, wie Fig. 23, oder in zwey Theilen neben einander, wie Fig. 24, oder in 4 ſolchen Zertheilungen, wie die 25ſte Fig. ausweiſet; zuſammenſetzen.

Erinnerung bey der Art, wie Herr Bernoulli in einen Körper die ganze Kraft von viel Federn zu bringen vermeynet.

Hiebey merke man folgende Cautele. Der Gedanke deſſelben iſt nur bey ſolchen Umſtänden wahr, da die hintereinander hangende Federn a b c d, dem Körper noch nicht eine größere Geſchwindigkeit ertheilen, als diejenige iſt, womit einander zu vergleichen: ſo hätte er ſonnenklar ſehen müſſen, daß ſie von einander nicht allein nicht herfließen, ſondern ſo gar ſich gerade widerſprechen. Nemlich der erſte Satz iſt dieſer: Actiones, quibus corpora aequalia eosdem effectus patrant, ſunt ut celeritates. Hieraus will er den andern Satz, der das Reſultat der zweyten Nummer im Beweiſe iſt, herfolgern, nemlich: Actiones, quibus corpora inaequalia eosdem effectus patrant, ſunt etiam ut ipſorum celeritates; celeritates autem eorum ſunt reciproce ut maſſae.

Wenn wir nun, nach Maaßgebung des erſten Satzes, zwey gleiche Körper nehmen A und B, ſo, daß B zweymal mehr Geſchwindigkeit habe, als A: ſo iſt nach dieſer Regel, die Action, womit B ebendenſelben Effect thut als A, zweymal größer als die Action des Körpers A; weil jener nemlich wegen ſeiner größeren Geſchwindigkeit, dieſen Effect in zweymal kleinerer Zeit verrichtet. Allein nach der zweyten Regel würde ich B zweymal kleiner machen können, und die beſagte Action würde dort eben ſo groß ſeyn, wie vorher, wenn gleich die Geſchwindigkeit ſo wie vorher verbliebe. Nun iſt es aber augenſcheinlich: daß, wenn B zweymal kleiner wird, als es vorher geweſen, und ſeine Geſchwindigkeit dieſelbe verbleibt, es unmöglich den gegebenen Effect in eben der Zeit thun kann, als da ſeine Maſſe zweymal größer war, ſondern es wird mehr Zeit dazu brauchen; mithin, weil die Action deſto kleiner wird, je größer die Zeit iſt, die zu eben demſelben Effect angewandt worden, ſo wird die Action nothwendig alsdenn kleiner ſeyn müſſen, als wenn die Maſſe von B bey eben derſelben Geſchwindigkeit zweymal größer iſt, welches alſo dem Reſultat der zweyten Nummer widerſpricht.

Alle dieſe Widerſprüche aber ſind in dem vorhabenden Wolfiſchen Beweiſe anzutreffen, wenn man ihm gleich den Satz ſchenket, den er zum Grunde leget, nemlich: daß die Actiones ungleich ſeyn können, deren Effectus doch gleich ſeyn.

ſeyn. Dieſer Satz, den nie ein Sterblicher ſich hat einfallen laſſen zu behaupten, iſt ein Widerſpruch in der beſten Form, ſo genau als man ſie nur immer erſinnen kann. Denn das Wort der Action iſt ein relatives Wort, welches die Wirkung oder Effekt in einem Dinge andeutet, in ſo weit ein anderes Ding den Grund davon in ſich enthält. Es iſt alſo der Effekt und die Action eben daſſelbe, und die Bedeutung unterſcheidet ſich nur darinn, daß ich es bald zu demjenigen Dinge referire, welches der Grund davon iſt, bald außer demſelben betrachte. Es würde alſo eben ſo viel geſagt ſeyn, als: eine Action könne ſich ſelber ungleich ſeyn. Zudem hat es nur deswegen den Nahmen der Action, weil von ihr ein Effekt abhänget, und wenn in dieſer Action ein Theil ſeyn könnte, von dem nicht ein ihm gleicher Effekt abhienge, ſo würde derſelbe Theil den Nahmen der Action auch nicht haben können. Wenn auch ſchon die Zeiten ungleich ſeyn, darinn eben dieſelbe Effectus hervorgebracht worden, ſo bleiben die daran gewandte Actiones dennoch gleich, und es folget nur daraus: daß bey gleichen Zeiten, die Effekte, und auch die ihnen correſpondirende Actiones, ungleich ſeyn werden.

Kurz hievon zu reden: Es leuchtet ſogleich in die Augen, daß ganz beſondere Urſachen müſſen geweſen ſeyn, welche ſo ausnehmende Fehler in dieſer Abhandlung veranlaſſet haben, die mit der bekannten und hochgeprieſenen Scharfſinnigkeit des Verfaſſers, die aus allem demjenigen hervorleuchtet, was ſein Eigenthum iſt, gar nicht zuſammen ſtimmen. Es iſt nicht ſchwer zu ermeſſen: daß das rühmliche Verlangen, die Ehre des Herrn von Leibnitz, welche man damals für die Ehre von ganz Deutſchland hielte, zu retten, dieſe Bemühung hervorgebracht, und die Beweiſe in einer viel vortheilhafteren Geſtalt dargeſtellet haben, als ſie auſſer dieſem Lichte ihrem Urheber würden erſchienen ſeyn. Die Sache ſelber war von ſo verzweifelter Art, daß ſie nicht konnte ohne Irrthümer vertheidigt werden: aber ihr Unterfangen war doch ſo anlockend, daß ſie der Kaltſinnigkeit der Unterſuchung nicht Platz lieſſe. Eben dieſes will ich von den Vergehungen der hochberühmten Männer, des Herrn Herrmanns, Bernoulli ꝛc. geſagt haben, die ich entweder ſchon gezeigt habe, oder noch zeigen werde, und dergleichen man auſſer dieſem Vorwurfe bey ihnen faſt gar nicht antrifft. Die Ehre des Mannes alſo, von dem wir reden, bleibt geſichert. Ich habe Freyheit mit ſeiner Schutzſchrift ſo umzugehen, als mit einer Sache, die ſein Eigenthum nicht iſt. Er kann mir unterdeſſen dasjenige zurufen, was ein älterer Philoſoph, ob zwar bey einer Gelegenheit, die ihn etwas näher angieng, ausrief: Du triffſt nur das Gehäuſe des Anaxarchus.

Drittes Hauptſtück,

welches eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte, als das wahre Kräftenmaaß der Natur darleget.

§. 114.

Woher dasjenige Geſetze, welches in der Mathematik falſch befunden worden, in der Natur ſtatt haben könne.

Wir haben demnach ausführlich dargethan, daß die Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat in der Mathematik falſch befunden werde, und daß dieſe kein anderes Kräftenmaaß erlaube, als nur das alte, oder Carteſianiſche. Indeſſen haben wir doch an unterſchiedlichen Stellen des vorigen Hauptſtückes dem Leſer Hofnung gemacht, die

Quadratſchätzung dem ohngeachtet doch in die Natur einzuführen, und jetzo iſt es Zeit unſer Verſprechen zu erfüllen. Dieſes Unterfangen wird die meiſten von meinen Leſern ſtutzig machen; denn es ſcheinet, als wenn daraus folge, daß die Mathematik nicht unbetrüglich ſey, und daß es angehe von ihrem Ausſpruche noch zu appelliren. Allein die Sache befindet ſich wirklich nicht ſo. Wenn die Mathematik ihr Geſetze über alle Körper insgemein ausſpräche; ſo würden auch die natürlichen darunter begriffen ſeyn, und es würde vergeblich ſeyn, eine Ausnahme zu hoffen. Allein ſie ſetzet den Begriff von ihrem Körper ſelber feſt, vermittelſt der Axiomatum, von denen ſie fordert, daß man ſie bey ihrem Körper vorausſetzen müſſe, welche aber ſo beſchaffen ſeyn, daß ſie an demſelben gewiſſe Eigenſchaften nicht erlauben und ausſchlieſſen, die an dem Körper der Natur doch nothwendig anzutreffen ſeyn: Folglich iſt der Körper der Mathematik ein Ding, welches von dem Körper der Natur ganz unterſchieden iſt, und es kann daher etwas bey jenem wahr ſeyn, was doch auf dieſen nicht zu ziehen iſt.

§. 115.

Unterſchied zwiſchen dem mathematiſchen und natürlichen Körper, und derer, beyderſeits betreffenden Geſetze.

Wir wollen jetzt ſehen, was denn dieſes für eine Eigenſchaft ſey, die in dem Körper der Natur anzutreffen iſt, und die die Mathematik an dem ihrigen nicht erlaubet, und welches hernach verurſachet, daß jener ein Ding von ganz anderem Geſchlechte iſt, als dieſer. Die Mathematik erlaubet nicht, daß ihr Körper eine Kraft habe, die nicht von demjenigen, der die äuſſerliche Urſache ſeiner Bewegung iſt, gänzlich hervorgebracht worden. Alſo läßt ſie keine andere Kraft in dem Körper zu, als in ſo weit ſie von drauſſen in ihm verurſacht worden, und man wird ſie daher in den Urſachen ſeiner Bewegung allemal genau, und in eben demſelben Maaße, wieder antreffen. Dieſes iſt ein Grundgeſetze der Mechanik, deſſen Vorausſetzung aber auch keine andere Schätzung, als die Carteſianiſche ſtatt finden läſſet. Mit dem Körper der Natur aber hat es, wie wir es bald erweiſen werden, eine ganz andere Beſchaffenheit. Derſelbe hat ein Vermögen in ſich, die Kraft, welche von drauſſen durch die Urſache ſeiner Bewegung in ihm erwecket worden, von ſelber in ſich zu vergrößern, ſo, daß in ihr Grade Kraft ſeyn können, die von der äuſſerlichen Urſache der Bewegung nicht entſprungen ſeyn, und auch größer ſeyn wie dieſelbe, die folglich mit demſelben Maaße nicht können gemeſſen werden, womit die Carteſianiſche Kraft gemeſſen wird, und auch eine andere Schätzung haben. Wir wollen dieſe Eigenſchaft des natürlichen Körpers mit aller Genauheit und Gründlichkeit, die eine ſo wichtige Sache erfordert, abhandeln.

§. 116.

Die Geſchwindigkeit iſt kein Begriff von einer Kraft.

Die Geſchwindigkeit ſchließet, wie wir §. 3. geſehen haben, an und für ſich keinen Begriff einer Kraft in ſich. Denn ſie iſt eine Beſtimmung der Bewegung, das iſt, desjenigen Zuſtandes des Körpers, da er die Kraft, die er hat, nicht anwendet, ſondern mit derſelben unthätig iſt. Sie iſt aber eigentlich die Zahl von derjenigen Kraft, die der Körper hat, wenn er ruhet, d. i. die er mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit hat; das iſt, ſie iſt die Zahl, darinn diejenige Kraft, die dem Körper bey unendlich kleiner Geſchwindigkeit beywohnet, die Einheit iſt. Dieſes erhellet am klärſten aus der Art der Zergliederung, nach Anweiſung des vortreflichen Juriniſchen Falles, §. 110; wenn wir nemlich auf die ähnliche Art, wie er die Geſchwindigkeit aus zwey gleichen Theilen beſtehend, betrachtet, ſie in ihren unendlich kleinen Theilen erwegen.

§. 117.

Es würde keine Kraft ſeyn, wenn keine Beſtrebung wäre, den Zuſtand in ſich zu erhalten.

Um genau zu wiſſen, was den Begriff der Kraft eigentlich beſtimme, müſſen wir auf nachfolgende Weiſe verfahren. Die Kraft wird mit Recht durch die Hinderniß geſchätzet, welche ſie bricht, und in dem Körper aufhebet. Hieraus erhellet: daß ein Körper gar keine Kraft haben würde, wenn in ihm nicht eine Beſtrebung wäre, den Zuſtand, den die Hinderniß aufheben ſoll, in ſich zu erhalten; denn wenn dieſes nicht wäre, ſo würde dasjenige, was die Hinderniß zu brechen hätte, wie 0 ſeyn.

Was die Intenſion ſey.

Die Bewegung iſt das äuſſerliche Phänomenon der Kraft, die Beſtrebung aber, dieſe Bewegung zu erhalten, iſt die Baſis der Activität, und die Geſchwindigkeit zeigt an, wie vielmal man dieſelbe nehmen müſſe, damit man die ganze Kraft habe. Jene wollen wir hinführo die Intenſion nennen; alſo iſt die Kraft dem Produkt aus der Geſchwindigkeit in die Intenſion gleich.

Erläuterung dieſes Begriffes.

Damit man ein Beyſpiel habe, davon man dieſe Begriffe deſto deutlicher vermerken könne, ſo nehme man die vierfache Feder a, b, c, d, *) an. Wenn wir nun ſehen, daß die Geſchwindigkeit, womit eine jede derſelben allein ſich anfängt auszurecken, wie 1 iſt: ſo iſt die Anfangsgeſchwindigkeit, womit die ganze Feder a d, die aus 4 dergleichen zuſammen geſetzet iſt, wenn ſie ſich frey ausſtreckte, wie 4, und es ſcheinet, als wenn daraus folge, daß die Anfangsgeſchwindigkeit, die die vierfache Feder einem Körper eindrückt, viermal gröſſer ſeyn werde, als diejenige, die die einfache würket. Allein dieſe Intenſion iſt in der vierfachen Feder 4 mal kleiner als in der einfachen; denn

*) Fig. XXIII.

eben dieſelbe Kraft, die eine von dieſen vier verbundenen Federn gegen einen unbeweglichen Widerhalt in gewiſſem Maaße zudrücken würde, drücket die vierfache viermal mehr zu, weil der Widerhalt der einzelnen Feder, wenn ſie auf dieſe Weiſe mit 3 anderen verbunden worden, ein beweglicher Widerhalt iſt, und folglich der Steifigkeit, oder welches hier einerley iſt, der Intenſion, der vierfachen Feder dasjenige abgehet, was ihre Geſchwindigkeit überträgt. Daher geſchieht es denn: daß die Anfangsgeſchwindigkeit, die die vierfache Feder einem Körper ertheilet, nicht größer iſt, als diejenige, die er von einer einfachen haben kann, obgleich jener ihre Anfangsgeſchwindigkeit, wenn ſie ſich frey ausdehnet, dieſe viermal übertrifft. Und dieſes kann dienen, den Begriff der Intenſion verſtändlich zu machen, und zu zeigen, woher ſie bey Schätzung der Kraft nothwendig in Anſchlag kommen müſſe.

§. 118.

Wenn die Intenſion wie ein Punkt iſt, ſo iſt die Kraft wie eine Linie, nemlich wie die Geſchwindigkeit.

Wenn die Kraft eines Körpers von der Art iſt, daß ſie den Zuſtand der Bewegung nur auf einen Augenblick zu erhalten beſtrebt iſt, die Geſchwindigkeit mag ſeyn, wie ſie wolle: ſo iſt dieſe Beſtrebung, oder Intenſion, bey allen Geſchwindigkeiten gleich; folglich iſt die ganze Kraft eines ſolchen Körpers nur in Proportion ſeiner Geſchwindigkeit; denn der eine von denen Faktoren iſt immer gleich, folglich verhält ſich das Produkt, welches die Quantität der Kraft andeutet, wie der zweyte Faktor.

§. 119.

Wenn die Intenſion endlich, d. i. wie eine Linie iſt, ſo iſt die Kraft wie das Quadrat.

Bey einer ſolchen Bewegung würde eine unaufhörliche Erſetzung der in dem Körper alle Augenblicke verſchwindenden

den Kraft von drauſſen nöthig ſeyn, und die Kraft würde immer fort nur eine Wirkung eines beſtändigen äuſſerlichen Antriebes ſeyn, wenn der Körper auf dieſe Weiſe eine immerwährende Bewegung leiſten ſollte. Allein hieraus erhellet auch klärlich; daß wenn im Gegentheil die Kraft des Körpers von der Art wäre, daß ſie eine hinlängliche Beſtrebung in ſich enthielte, die Bewegung mit der gegebenen Geſchwindigkeit einförmig und unaufhörlich von ſelber ohne eine äuſſerliche Machthülfe zu erhalten, dieſe Kraft von ganz anderer Art, und auch unendlich viel vollkommener ſeyn müßte.

Denn da jener ihre Intenſion bey allen Geſchwindigkeiten gleich, nemlich unendlich klein iſt, und nur durch die Menge der Grade Geſchwindigkeit vervielfältiget iſt: ſo muß dieſelbe im Gegentheil in dieſer allemal in Proportion der Geſchwindigkeit ſeyn, und auch mit dieſer multipliciret werden, wovon das Reſultat das wahre Maaß der Kraft iſt. Denn die endliche Geſchwindigkeit, deren Intenſion unendlich klein iſt, giebt eine Kraft an die Hand, wovon diejenige, die eben dieſe Intenſion bey unendlich kleiner Geſchwindigkeit ausmachet, die Einheit iſt. Wenn alſo ein Körper dieſe Geſchwindigkeit und Kraft in ſich ſelber hinlänglich gründen ſoll, damit er die vollſtändige Beſtrebung habe, ſie immerwährend in ſich zu erhalten; ſo wird ſeine Intenſion, dieſer Kraft oder Geſchwindigkeit proportionirt ſeyn müſſen. Und hieraus entſpringet alsdenn eine ganz neue Gewalt, die das Produkt iſt, aus der, der Geſchwindigkeit proportionirten Kraft, in die Intenſion, die nun auch wie die Geſchwindigkeit iſt; welches Produkt alſo dem Quadrate der Geſchwindigkeit gleich iſt. Es iſt nemlich leicht zu begreifen: daß, da die Kraft, die der Körper mit unendlich kleiner Intenſion und bey endlicher Geſchwindigkeit hatte, wie eine Linie war, die dieſe Geſchwindigkeit vorſtellet, und die Intenſion wie ein Punkt, nunmehro aber die Intenſion ebenfalls wie eine Linie iſt, die hieraus entſpringende Kraft, wie eine Fläche ſey, die aus dem Fluſſe der erſteren Linie erzeuget worden, und zwar wie das Quadrat, weil benannte Linien einander proportional ſeyn.

Man merke, daß ich hier durchgehends von dem Unterſchiede der Maſſen abſtrahire, oder ſie gleich gedenke. Zweytens, daß ich den Raum bey denen Bewegungen, davon ich rede, als leer anſehe.

§. 130.

Der Körper, der ſeine Bewegung frey und immerwährend zu erhalten, die innerliche Beſtrebung in ſich hat, hat eine Kraft, die wie das Quadrat der Geſchwindigkeit iſt.

Es hat demnach derjenige Körper, der ſeine Bewegung in ſich ſelber hinlänglich gründet, ſo, daß aus ſeiner inneren Beſtrebung hinlänglich verſtanden werden kann, daß er die Bewegung, die er hat, frey, immerwährend und unvermindert ins unendliche ſelber in ſich erhalten werde, eine Kraft, die das Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit zum Maaße hat, oder, wie wir ſie hinführo nennen wollen, eine lebendige Kraft. Im Gegentheil, wenn ſeine Kraft den Grund nicht in ſich hat, ſich ſelber zu erhalten, ſondern nur auf der Gegenwart der äuſſerlichen Urſache beruhet, ſo iſt ſie, wie die bloße Geſchwindigkeit, d. i. es iſt eine todte Kraft.

§. 131.

Der Körper erhebet aus ſeinem innern Antriebe den Eindruck von drauſſen unendlich höher und in ein ganz anderes Geſchlechte.

Nun wollen wir aber die Kraft eines Körpers erwegen, wie ſie beſchaffen iſt, wenn ſie durch die Wirkung einer äuſſerlichen Urſache in ihm zuerſt entſtehet. Sie iſt alsdenn ohnfehlbar auf der Gegenwart dieſer äuſſerlichen Urſache gegrün-

gegründet, und würde in demſelben Augenblicke in dem Körper nicht vorhanden ſeyn, wenn jene den Antrieb nicht erweckte. Alſo iſt in demſelben Augenblicke, darinn ſie auf der Gegenwart der äuſſerlichen Urſache beruhet, von der Art, daß ſie augenblicklich verſchwinden müßte, wenn jene nicht gegenwärtig wäre; denn, ob der Körper dieſe in ihm erweckte Kraft nach dieſem Augenblicke hernach in ſich ſelber gründen könne, und was alsdenn hieraus flieſſen würde, davon reden wir voritzo nicht. In demſelben Augenblicke iſt die Intenſion der Kraft alſo unendlich klein, und folglich die Kraft ſelber, die ſich nur auf den äuſſerlichen Antrieb gründet, wie die bloße Geſchwindigkeit, d. i. todt. Wenn hernach aber eben derſelbe Körper dieſe ihm ertheilte Geſchwindigkeit alſo in ſeiner inneren Kraft gründet, daß aus ſeiner Beſtrebung eine immerwährend freye Erhaltung der Bewegung herfolget: ſo iſt ſie alsdenn keine todte Kraft mehr, ſondern eine lebendige, die das Quadrat zum Maaße hat, und gegen jene wie eine Fläche gegen eine Linie zu rechnen iſt. Hieraus iſt klar: daß ein Körper auf dieſe Weiſe, wenn er ſeine ihm eingedrückte Geſchwindigkeit von ſelber frey fort ſetzet, diejenige Kraft, die er von der äuſſerlichen mechaniſchen Urſache empfangen hat, von ſelber in ſich unendlich vergrößere, und zu einem ganz anderen Geſchlechte erhebe, daß folglich die Anmerkung, die wir §. 115. gegeben haben, hier erwieſen ſey, und daß die lebendigen Kräfte gänzlich aus der Gerichtsbarkeit der Mathematik ausgeſchloſſen werden.

Der Körper kann keine lebendige Kraft von drauſſen erlangen.

Ferner erſiehet man hieraus, daß die lebendige Kraft nicht könne durch eine äuſſerliche Urſache, ſie ſey auch ſo groß wie ſie wolle, in einem Körper hervorgebracht werden; denn in ſo fern eine Kraft von einer Urſache von drauſſen abhängt, ſo iſt ſie allemal nur wie die ſchlechte Geſchwindigkeit, wie wir erwieſen haben: ſondern ſie muß aus der innern Quelle der Naturkraft des Körpers die zum Quadratmaaße gehörige Beſtimmungen überkommen.

§. 122.

Es ſind unendlich viel Zwiſchengrade zwiſchen der todten und lebendigen Kraft.

Wir haben erwieſen: daß, wenn ein Körper die Urſache ſeiner Bewegung in ſich ſelber hinlänglich und vollſtändig gegründet hat; ſo, daß aus der Beſchaffenheit ſeiner Kraft verſtanden werden kann, daß ſie ſich in ihm unverändert und frey auf immer erhalten werde, er eine lebendige Kraft habe, wenn er aber ſeine Kraft in ſich gar nicht gründet, ſondern damit von drauſſen abhängt, nur eine todte Kraft habe, die unendlich kleiner iſt als jene. Dieſes giebt ſogleich die Folge an die Hand: daß, wenn eben derſelbe Körper ſeine Kraft zwar etwas, aber noch nicht vollſtändig in ſich gegründet hat, ſeine Kraft der lebendigen etwas näher komme, und von der todten etwas unterſcheide, und daß nothwendig zwiſchen dieſen beyden äuſſerſten Grenzen, der gänzlich todten und gänzlich lebendigen Kraft, noch unendlich viel Zwiſchengrade ſeyn, die von jener zu dieſer überführen.

Die lebendige Kraft entſpringet nur in einer endlichen Zeit nach dem Anfange der Bewegung.

Ferner fließet hieraus Kraft des Geſetzes der Continuität, daß eben derſelbe Körper, der im Anfangsaugenblicke eine todte Kraft hat, und hernach eine lebendige überkommt, die gegen die erſtere wie eine Fläche gegen die erzeugende Linie iſt, dieſe Kraft erſt in einer endlichen Zeit erlange. Denn, wenn man ſetzen wollte, er überkomme dieſe letztere Kraft nicht in einer endlichen Zeit von dem Anfangsaugenblicke, ſondern unmittelbar in dem unendlich kleinen Zeittheilchen nach demſelben; ſo würde dieſes ſo viel ſagen, daß er in dem Anfangsaugenblicke ſelber dieſe lebendige Kraft ſchon habe. Denn das Geſetz der Continuität, und ſelbſt die Mathematik, beweiſet, daß es einerley ſey, ob ich ſage der Körper befinde ſich im Anfangsaugenblicke ſeiner Bewegung, oder in dem unendlich kleinen Zeittheilchen nach demſelben. Nun iſt aber die Kraft in dem Anfangspunkte der Bewegung ſelber todt: alſo kann man, ohne einen Widerſpruch zu begehen, nicht ſagen, daß ſie hernach lebendig ſey, als wenn man zugleich feſt ſetzet, daß dieſe lebendige Kraft in ihr allererſt nach einer endlichen Zeit, nach der Wirkung der äuſſerlichen Urſache, in ihr angetroffen werde.

Erläuterung deſſelben.

Die Naturkraft des Körpers ſetzet nemlich den von drauſſen empfangenen Eindruck in ſich ſelber fort, und indem ſie, durch eine fortgeſetzte Beſtrebung, die Intenſion, die vorher wie ein Punkt war, in ſich häufet, bis ſie wie eine Linie wird, die der von drauſſen in ſie erregten Kraft, die ſich wie die Geſchwindigkeit verhielte, proportional iſt, ſo häufet ſie hiedurch die von drauſſen erlangte Kraft ſelber, welche vorher auch nur wie eine Linie war, daß ſie itzo wie eine Fläche iſt, in der die eine Seite die äuſſerlich ertheilte Geſchwindigkeit und Kraft vorſtellet, die andere aber, die aus dem inneren des Körpers von ſelber erwachſene Intenſion vorbildet, die jener proportional iſt.

§. 123.

Was die Vivification iſt.

Denjenigen Zuſtand, da die Kraft des Körpers zwar noch nicht lebendig iſt, aber doch dazu fortſchreitet, nenne ich die **Lebendigwerdung** oder Vivification derſelben.

Wie die Intenſion während der Lebendigwerdung der Kraftbeſchaffenheit ſey.

In der Zwiſchenzeit alſo, darin die Kraft ſich zur lebendigen erhebet, welche zwiſchen den beyden Punkten, dem Anfangspunkte, und demjenigen, da die Kraft ſchon völlig lebendig iſt, begriffen wird, hat der Körper noch nicht ſeine Kraft und Geſchwindigkeit in ſich ſelber hinlänglich gegründet. Hie wird es vielleicht meinem Leſer einfallen zu fragen, wie denn der Körper in dieſer Zwiſchenzeit im Stande ſey, ſeine ihm ertheilte Geſchwindigkeit frey und einförmig zu erhalten und fortzuſetzen, da er doch alsdenn ſeine Kraft und Bewegung in ſich ſelber noch nicht hinlänglich gegründet hat; und folglich ſie auch nicht ſelber erhalten kann. Hierauf antworte ich: die Kraft iſt in dieſer Zwiſchenzeit zwar freylich nicht ſo beſchaffen, daß ſich aus ihr eine immerwährend freye und unverminderte Bewegung verſtehen ließe, wenn ſie nicht durch die innere Beſtrebung noch weiter erhoben würde. Allein ob die Beſtrebung der Kraft ſich zu erhalten in dieſer Art unvollſtändig iſt, davon iſt hie nicht die Rede. Es fragt ſich nur: ob die Intenſion der Kraft, die noch nicht ſo weit erwachſen iſt, daß ſie die Bewegung unvermindert und unaufhörlich erhalten könne, doch wenigſtens ſie diejenige Zeit hindurch erhalten könne, die bis zur vollendeten Vivification nöthig iſt. Daß dieſes aber nicht allein möglich ſey, ſondern ſich auch in der That ſo verhalte, erhellet hieraus, weil in dieſer ganzen Zwiſchenzeit, jeden Augenblick ein neues Element der Intenſion in dem Körper entſpringet, welches die gegebene Geſchwindigkeit ein unendlich kleines Zeittheilchen erhält, folglich alle die Elemente dieſer Intenſion, die die ganze Zwiſchenzeit hindurch in dem Körper entſpringen, in allen Augenblicken derſelben, das iſt in der ganzen Zeit, dieſelbe Geſchwindigkeit erhalten, wie dieſes aus der Zuſammenhaltung mit dem 18ten §. klar einleuchtet.

Wenn

Wenn die Vivification aufhören ſollte, ehe ſie vollſtändig geworden, was würde alsdenn mit der Bewegung geſchehen.

Wenn wir aber annehmen: daß in der Zwiſchenheit der Vivification, ehe dieſe noch vollſtändig geworden, der Körper auf einmal ablaſſe die Elemente der Intenſion ferner zu häufen, und die Kraft völlig lebendig zu machen, was wird alsdenn wohl geſchehen? Es iſt offenbar: daß alsdenn der Körper nur diejenige Grade der Geſchwindigkeit in ſich gründen, und in freyer Bewegung fortan beſtändig erhalten werde, welcher diejenige Intenſion, die er in dieſer Zeit der Vivification ſchon gewonnen hat, proportional iſt, die übrigen Grade Geſchwindigkeit aber, die eine größere Intenſion, als wirklich vorhanden iſt, fordern, um zu der völligen Vivification zu gelangen, plötzlich verſchwinden, und aufhören müſſen. Denn die vorhandene Intenſion iſt nur im Stande einen Theil dieſer Geſchwindigkeit in ſich zu gründen, und es entſpringen auch nicht weiter in jedem Augenblicke neue Elemente der Intenſion, die alle Augenblicke die gegebene Geſchwindigkeit erhalten, alſo muß der übrige Theil von ſelber verſchwinden.

Und wie wäre es alsdenn mit der Kraft beſchaffen.

Wenn alſo ein frey bewegter Körper einen Widerſtand trifft, an dem er ſeine Kraft anwendet, bevor er zur völligen Vivification mit ſeiner ganzen Geſchwindigkeit gelanget iſt: ſo iſt diejenige Kraft, die er ausübet, wie das Quadrat desjenigen Grades Geſchwindigkeit, dem ſeine erlangte Intenſion proportional und gemäß iſt, und welche alſo in der gegebenen Zeit hat lebendig werden können, oder auch dem Quadrate dieſer ſeiner erlangten Intenſion; mit den übrigen Graden iſt der Körper unthätig, oder wirket doch nur nach dem Maaße der ſchlechten Geſchwindigkeit, welches aber gegen die andere Kraft wie nichts zu achten iſt.

§. 124.

Neue Schätzung der Kr.

Es hat demnach ein Körper, der ſeine Geſchwindigkeit in freyer Bewegung ins unendliche unvermindert erhält, eine lebendige Kraft, d. i. eine ſolche, die das Quadrat der Geſchwindigkeit zum Maaße hat.

Allein dieſes ſind auch die Bedingungen, *) die dieſem Geſetze anhängen.

1. Muß der Körper den Grund in ſich enthalten, in einem nicht widerſtehenden Raume ſeine Bewegung gleichförmig, frey und immerwährend zu erhalten.

2. Siehet man aus dem vorher erwieſenen: daß er dieſe Kraft nicht von der äuſſerlichen Urſache herhabe, die ihn in Bewegung geſetzet, ſondern, daß ſie nach der äuſſerlichen Anreizung aus der inneren Naturkraft des Körpers ſelber entſpringe.

3). Daß dieſe Kraft in ihm in einer endlichen Zeit erzeuget werde.

§. 125.

Dieſes Geſetze iſt der Hauptgrund der neuen Kräftenſchätzung, von welcher ich ſagen würde: daß ich ſie an die Stelle der Schätzungen des Cartes und Leibnitzens ſetze, und zum Fundament der wahren Dynamick mache, wenn die Geringſchätzigkeit meiner Urtheile, in Vergleichung mit ſo großen Männern, mit denen ich zu thun habe, mir erlaubte mit ſolcher Auctorität zu reden. Indeſſen bin ich nicht ungeneigt, mich zu überreden: daß dieſes Geſetze vielleicht dasjenige Ziel beſtimmen könne, deſſen Verfehlung den Zwieſpalt und die Uneinigkeit unter den Philoſophen aller Nationen erregt hat. Die lebendigen Kräfte werden in die Natur aufgenommen, nachdem ſie aus der Mathematik

ver-

---

*) Bedingungen derſelben.

verwieſen worden. Man wird keinen von beyden großen Weltweiſen, weder Leibnitzen noch Carteſen, durchaus des Irrthums ſchuldig geben können. Auch ſo gar in der Natur wird Leibnitzens Geſetze nicht anders ſtatt finden, als nachdem es durch Carteſens Schätzung gemäßiget worden. Es heißt gewiſſermaaßen die Ehre der menſchlichen Vernunft vertheidigen, wenn man ſie in den verſchiedenen Perſonen ſcharfſinniger Männer mit ſich ſelber vereiniget und die Wahrheit, welche dieſer ihre Gründlichkeit niemals gänzlich verfehlet, auch alsdenn heraus findet, wenn ſie ſich gerade widerſprechen.

§. 126.

Weil es freye Bewegungen giebt, ſo giebt es auch lebendige Kräfte.

Es kommt nur darauf an, daß es in der Welt freye Bewegungen gebe: die ſich immerwährend und unvermindert erhalten würden, wenn kein äuſſerlicher Widerſtand wäre: ſo iſt die Sache ausgemacht, und es giebt gewiß in der Natur lebendige Kräfte. Die freye und immerwährende Bewegung der Planeten, wie auch die unzählbare andere Erfahrungen, welche es ausweiſen, daß die freybewegte Körper nur nach Maaßgebung des Widerſtandes ihre Bewegung verlieren, und ohne dieſelbe ſie immer erhalten würden, leiſten dieſe Gewährung, und behaupten das Daſeyn der lebendigen Kräfte in der Natur.

Die Mathematik erlaubt keine freye Bewegungen.

Indeſſen iſt hieraus auch klar: daß die Mathematik, nach der Schärfe zu urtheilen, an ihrem Körper keine freye Bewegung erlaube. Denn ſie erlaubet dasjenige nicht, welches nothwendig iſt die Bewegung frey und immerwährend zu machen, nemlich, daß der Körper aus ſeinem innern eine Beſtrebung und Kraft in ſich erzeuge, die weder von der äuſſerlichen Urſache entſtanden iſt, noch von ihr herkommen kann. Denn ſie erkennet keine andere Kraft in einem Körper, als diejenige, die von demjenigen Körper hervorgebracht worden, der die Urſache ſeiner Bewegung iſt.

§. 127.

Leichtere Methode dieſe Betrachtungen zu nutzen.

Obgleich die bisherige Betrachtungen und Beweiſe von der Art ſeyn, daß ſie, ſo viel als nur die Natur der Sache zuläßt, den mathematiſchen Begriffen und ihrer Klarheit gleich kommen: ſo will ich doch denen zu gefallen, denen alles verdächtig iſt, was nur den Schein einer Metaphyſik an ſich hat, und die durchaus eine Erfahrung fodern, ſie zum Grunde der Folgerungen zu legen, eine Methode anzeigen, nach welcher ſie dieſe Betrachtungen mit ihrer beſſeren Befriedigung gebrauchen können. Ich werde nemlich gegen das Ende dieſes Hauptſtückes aus einer Erfahrung in mathematiſcher Schärfe darthun: daß in der Natur wirklich Kräfte, die das Quadrat der Geſchwindigkeit haben, zu finden ſeyn.

Hierauf können dieſe Herren aus dem Reſultat aller Beweiſe des zweyten Hauptſtückes ſich überführen: daß eine dergleichen Kraft nicht könne eine Wirkung der äuſſerlichen mechaniſchen Urſache ſeyn, weil, wenn man die Kraft nur als eine Wirkung derjenigen Urſache zuläßt, die die Bewegung zuwege gebracht hat, keine andere Schätzung ſtatt haben könnte, als die nach der bloßen Geſchwindigkeit. Dieſes wird ſie hernach auf die Art und Weiſe leiten, wie dieſe Kraft aus der inneren Naturkraft des Körpers entſpringen könne, und ſie allmählig in diejenige Betrachtungen hineinführen, die ich über das Weſen der lebendigen Kräfte angeſtellet habe.

§. 128.

Herr Bernoulli hat ſchon dieſe Begriffe gehabt.

Ich habe geſagt, daß die freye, und aus dem innern des Körpers fortgeſetzte, Dauer der Kraft, das wahrhafte Merkmal ſey, woraus man einzig und allein abnehmen könne, daß dieſelbe lebendig ſey, und das Quadrat zum Maaße habe. Ich bin ungemein erfreut, dieſen Gedanken auf das genaueſte in derjenigen Abhandlung des Herrn Johann Bernoulli anzutreffen, welche wir oben angeführet haben. Er hat ſeine Meynung als ein bloßer Geometrer, zwar nicht in der rechten Sprache der Metaphyſik, aber dennoch vollkommen deutlich ausgedrücket; Vis viva, ſpricht er, eſt aliquid reale et ſubſtantiale, quod per ſe ſubſiſtit, et quantum in ſe eſt, non dependit ab alio; — — — Vis mortua non eſt aliquid abſolutum, et per ſe durans etc. etc

Dieſe Anführung gereichet meiner Betrachtung zu nicht geringem Vortheil. Der Mathematikkundige ſiehet ſonſt die Schlüſſe, von denen er glaubt, daß ſie aus ſpitzfündigen metaphyſiſchen Unterſcheidungen herfließen, mit einem gewiſſen Mißtrauen, welches ihn nöthiget ſeinen Beyfall aufzuſchieben, und ich müßte beſorgen, daß er es auch in Anſehung der meinigen thun möchte; allein hier liegt die Sache ſo am Tage, daß ſie ſich dem ſtrengſten Geometrer in ſeiner mathematiſchen Erwegung von ſelber darſtellet.

Ich erſtaune, *) daß, da Herr Bernoulli in dem Begriffe von der lebendigen Kraft dieſe Erleuchtung hatte, es ihm möglich geweſen iſt, ſich in der Art und Weiſe ſo ſehr zu verirren, dadurch er dieſe Kraft beweiſen wollte. Er hätte leichtlich abnehmen können, daß er ſie in denen Fällen nicht finden würde, die in Anſehung dieſes realis et ſubſtantialis, quod per ſe ſubſiſtit, et eſt abſolutum aliquid, un-

---

*) Aber er hat ſie nicht in den tüchtigen Gründen aufgeſucht.

beſtimmt ſeyn, oder in denen diejenige Beſtimmungen, welche hierauf führen ſollen, nicht anzutreffen ſind; denn daſſelbe iſt ja, wie er es ſelber einſahe, das Geſchlechtsmerkmal der lebendigen Kraft, und dasjenige, was in Anſehung dieſes Charakters unbeſtimmt iſt, kann auch nicht auf die lebendige Kraft führen. Indeſſen meynte er ſie in dem Falle der, zwiſchen zwey ungleiche Körper ſich ausſtreckenden Feder, anzutreffen, darinn nicht allein nichts zu finden iſt, was vielmehr auf die, durch obiges Unterſcheidungszeichen bemerkte, lebendige Kraft, als auf die ſo genannte todte führen ſollte, ſondern ſogar alle Kraft, die in der Einrichtung ſeines Beweiſes vorkommt, etwas iſt, quod non eſt aliquid abſolutum, ſed dependet ab alio.

Wir werden hiedurch nochmals überführt wie gefährlich es ſey, ſich dem bloßen Ausgange des Beyfalls in einem zuſammengeſetzten und ſcheinbaren Beweiſe zu überlaſſen, ohne den Leitfaden der Methode, die wir §. 88, 89, 90. angeprieſen, und mit großem Nutzen gebraucht haben, d. i. wie unumgänglich nothwendig es ſey, die der Sache, welche das Subjekt des Beweiſes iſt, nothwendig anhängende Begriffe, zum voraus zu erwegen, und hernach zu unterſuchen, ob die Bedingungen des Beweiſes auch die gehörige Beſtimmungen in ſich ſchließen, die auf die Feſtſetzung dieſer Begriffe abzielen.

§. 129.

Die lebendige Kräfte ſind von zufälliger Natur.

Wir haben erwieſen: daß das Daſeyn der lebendigen Kräfte in der Natur ſich auf der Vorausſetzung allein gründe, daß es darinn freye Bewegungen giebt. Nun kann man aber aus den weſentlichen und geometriſchen Eigenſchaften eines Körpers kein Argument ausfindig machen, welches ein ſolches Vermögen zu erkennen geben ſollte, als zu Leiſtung einer freyen und unveränderten Bewegung erfordert wird, nach demjenigen, was wir in Anſehung deſſen in

dem

dem vorhergehenden ausgemacht haben. Alſo folget: *) daß die lebendigen Kräfte nicht als eine nothwendige Eigenſchaft erkannt werden, ſondern etwas hypothetiſches und zufälliges ſind. Herr von Leibnitz erkannte dieſes ſelber, wie er es inſonderheit in der Theodicee bekennet, und Herr Nicolaus Bernoulli beſtätiget es durch die Manier, die man, wie er meynet, brauchen muß, die lebendigen Kräfte erweislich zu machen; nemlich daß man die Grundäquation vorausſetzen müſſe $dv — pdt$, in welcher dv das Element der lebendigen Kraft, p der Druck der die Geſchwindigkeit erzeuget, und dt das Element der Zeit, darinn der Druck die unendlich kleine Geſchwindigkeit hervorgebracht hat, anzeiget. Er ſagt, **) dieſes ſey etwas hypothetiſches, welches man annehmen müſſe. Die andern Verfechter der lebendigen Kräfte, die ſich einen Gewiſſensſcrupel daraus machten, anders zu urtheilen, als Herr von Leibnitz, haben aus demſelben Tone geſungen. Und dennoch haben ſie die lebendigen Kräfte in denen Fällen geſuchet, die durchaus geometriſch nothwendig ſeyn, und auch darinn zu finden vermeynet; welches gewiß äuſſerſt zu verwundern iſt.

Herr Herrmann ***) verſuchte es auf die gleiche Art, ohne daß er ſich durch die Zufälligkeit der lebendigen Kräfte irre machen ließe. Allein die vorhergefaßte gute Meynung von Leibnitzens Gedanken, und der Vorſatz durchaus zum Zwecke zu kommen, leitete ihn in einen Fehlſchluß, der gewiß anmerkungswürdig iſt. Mich dünkt, es ſollte nicht leichtlich jemand gefunden werden, dem es einfallen ſollte, alſo zu ſchließen: die zwey Größen a und b ſoll man zuſammen nehmen, und in ihrer Verbindung betrachten, ergo muß man ſie zuſammen multipliciren; und dennoch geſchahe

---

*) Dieſes haben auch die Leibnizianer erkannt.

**) Und dennoch ſuchen ſie ſie in geometriſchnothwendigen Wahrheiten.

***) Sonderbarer Fehltritt des Herrn Herrmanns in dieſer Materie.

dieſes recht nach dem Buchſtaben, von Herrn Heermann, der ein ſo groſſer Meiſter im Schlieſſen war. „Weil der, ſagt er, der im Fallen ein neues Element der Kraft empfängt, doch ſchon eine Geſchwindigkeit hat, ſo muß man dieſe doch auch mit in Betrachtung ziehen. Man wird alſo die Geſchwindigkeit, die er ſchon hat, ſeine Maſſe M, und das Element der Geſchwindigkeit, oder welches einerley iſt, das Product aus der Schwere G in die Zeit, d. i. gdt zuſammen ſetzen. Ergò iſt dv, oder das Element der lebendigen Kraft, gleich $gMdt$, d. i. dem Product aus denen hier bezeichneten Größen.

§. 130.

Die Erfahrung beſtätigt die ſucceſſive Lebendigwerdung.

Unſer Lehrgebäude führet mit ſich, daß ein frey und gleichförmig bewegter Körper in dem Anfange ſeiner Bewegung, noch nicht ſeine gröſſeſte Kraft habe, ſondern daß dieſelbe gröſſer ſey, wenn er ſich eine Zeitlang ſchon beweget hat. Mich dünkt, es ſind jedermann gewiſſe Erfahrungen bekannt, die dieſes beſtätigen. Ich habe ſelber befunden: daß bey vollkommen gleicher Ladung einer Flinte, und bey genauer Uebereinſtimmung der andern Umſtände, ihre Kugel viel tiefer in ein Holz drang, wenn ich dieſelbige einige Schritte vom Ziele abbrannte, als wenn ich ſie nur einige Zolle davon in ein Holz ſchloß. Diejenige, die beſſere Gelegenheit haben als ich Verſuche anzuſtellen, können hierüber genauere und beſſer abgemeſſene Proben machen. Indeſſen lehrt doch alſo die Erfahrung, daß die Intenſion eines Körpers, der ſich gleichförmig und frey bewegt, in ihm wachſe, und nur nach einer gewiſſen Zeit ihre rechte Größe habe, denen Sätzen gemäß, die wir hievon erwieſen haben.

§. 131.

Nunmehro nachdem wir das Fundament einer neuen Kräftenſchätzung gelegt haben, ſollten wir uns bemühen, dieſediejenige Geſetze anzuzeigen, die mit derſelben inſonderheit verbunden ſeyn, und die gleichſam das Gerüſte zu einer neuen Dynamick ausmachen.

Ich bin in dem Beſitze, einige Geſetze darzulegen, nach denen die Vivification oder Lebendigwerdung der Kraft geſchiehet, allein, da dieſe Abhandlung den erſten Plan dieſer ſo neuen und unvermutheten Eigenſchaften der Kräfte zu entwerfen, bemühet iſt, ſo muß ich mit Recht beſorgen, daß meine Leſer, die vornemlich begierig ſind von dem Hauptweſen gewiß gemacht zu werden, ſich mit Verdruß in einer tiefen Unterſuchung einer Nebenſache verwickelt ſehen möchten, zumal, da es Zeit genug iſt, ſich darinn einzulaſſen, wenn das Hauptwerk erſtlich genugſam geſichert, und durch Erfahrungen bewähret iſt.

Dieſem zufolge, werde ich nur die allgemeinſten und beobachtungswürdigſten Geſetze, die mit unſerer Kräftenſchätzung verknüpfet ſind, und ohne die ihre Natur nicht wohl kann begriffen werden, mit möglichſter Deutlichkeit zu eröffnen bemühet ſeyn.

§. 132.

Folgende Anmerkung leget ein ganz unbekanntes Dynamiſches Geſetze dar, und iſt in der Kräftenſchätzung von nicht gemeiner Erheblichkeit.

Es gilt nicht bey allen Geſchwindigkeiten überhaupt die Lebendigwerdung der Kr.

Wir haben gelernet: daß ein Körper, der im Ruheſtande wirket, nur einen todten Druck ausübe, der von dem Geſchlechte der lebendigen Kräfte ganz unterſchieden iſt, und auch nur die ſchlechte Geſchwindigkeit zum Maaße hat; womit auch ſo wohl der ganze Anhang der Carteſianer, als Leibnitzens Schüler übereinſtimmen. Ein Körper aber, deſſen Geſchwindigkeit unendlich klein iſt, bewegt ſich eigentlich gar nicht, und hat alſo eine im Ruheſtande beſtehende Kraft; alſo hat ſie das Maaß der Geſchwindigkeit ſchlechthin.

Wenn wir alſo die, zum Geſchlechte der lebendigen Kräfte gehörige, Bewegungen beſtimmen wollen: ſo müſſen wir ſie nicht über alle Bewegungen ausdehnen, deren Geſchwindigkeit ſo groß oder klein ſeyn kann, als man will, d. i. ohne daß ihre Geſchwindigkeit dabey beſtimmt iſt. Denn alsdenn würde bey allen ins unendliche kleinern Graden Geſchwindigkeit daſſelbe Geſetze wahr ſeyn, und die Körper würden auch bey unendlich kleiner Geſchwindigkeit eine lebendige Kraft haben können, welches kurz vorher falſch befunden worden.

Die Geſchwindigkeit muß hiebey beſtimmt ſeyn.

Demnach gilt das Geſetze der Quadratſchätzung nicht über alle Bewegungen, ohne Betrachtung ihrer Geſchwindigkeit, ſondern dieſe kommt dabey mit in Anſchlag. Daher wird bey einigen Graden Geſchwindigkeit, die mit denenſelben verbundene Kraft, nicht lebendig werden können, und es wird eine gewiſſe Größe der Geſchwindigkeit ſeyn, mit welcher die Kraft allererſt die Vivification erlangen kann, und unter welcher in allen kleinern Graden bis zur unendlich kleinen, dieſes nicht angehet.

Folglich iſt auch nicht ohne Unterſchied mit allen Geſchwindigkeiten eine freye Bewegung möglich.

Weil ferner die völlige Lebendigwerdung der Kraft die Urſache der freyen und immerwährenden Erhaltung der Bewegung iſt, ſo folget, daß dieſe auch nicht bey allen Geſchwindigkeiten ohne Einſchränkung möglich ſey, ſondern daß dieſelbe die gleichfalls beſtimmt ſeyn muß, d. i. es müſſe die Geſchwindigkeit eine gewiſſe beſtimmte Größe haben, wenn der Körper mit derſelben eine immerwährende, un-

verän-

veränderte und freye Bewegung leiſten ſoll; unter dieſem beſtimmten Grade würde bey allen kleineren Graden dieſes nicht möglich ſeyn, bis bey unendlich kleinem Grade Geſchwindigkeit dieſe Eigenſchaft ganz verſchwindet, und die Dauer der Bewegung nur etwas augenblickliches iſt.

Alſo wird die Regel der freyen und unverminderten Fortſetzung der Bewegung nicht überhaupt, ſondern nur von einem gewiſſen Grade Geſchwindigkeit an, gelten, unter demſelben werden alle kleinere Grade der Bewegungen ſich von ſelber aufzehren und verſchwinden, bis bey unendlich kleinen Grade die Bewegung nur einen Augenblick dauert, und einer immerwährenden Erſetzung von drauſſen nöthig hat. Daher gilt Newtons Regel in ſeiner unbeſtimmten Bedeutung nicht von den Körpern der Natur: Corpus quodvis pergit in ſtatu ſuo, vel quieſcendi, vel movendi, uniformiter, in directum, niſi a cauſa externa ſtatum mutare cogatur.

§. 133.

Die Erfahrung beſtätigt dieſes.

Die Erfahrung beſtätigt dieſe Anmerkung, denn wenn die unendlich kleine Geſchwindigkeit lebendig werden könnte, ſo müßte ſie, wegen der Proportion gegen die Lebendigwerdung der endlichen Kräfte, in unendlich kleiner Zeit lebendig werden, §. 122. Alſo würden zweene Körper, wenn ſie nur allein den Druck der Schwere ausübeten, zwar nur ihren Geſchwindigkeiten proportionale Kräfte haben, aber, ſo bald ſie nur von ganz unmerklich kleinen Höhen herabgelaſſen würden, ſo müßte ihre Kraft ſogleich wie das Quadrat derſelben ſeyn. Welches dem Geſetze der Continuität und der Erfahrung entgegen iſt; denn wie wir ſchon erwähnet haben, ſo hat ein Körper, der ein Glas durch ſein Gewicht nicht zerbricht, auch nicht die Kraft es zu zerbrechen, wenn man es eine ungemein kleine Entfernung davon auf daſſelbe fallen läßt, und 2 Körper, die einander gleich wiegen, werden

ſich

ſich auch das Gleichgewicht halten, wenn man ſie gleich beyde ein wenig auf die Waagſchalen fallen läßt, da doch, wofern jenes ſtatt hätte, alsdenn hier ein ungemeiner Ausſchlag erfolgen müßte.

Anwendung auf die Bewegung in medio reſiſtente.

Dieſe Regel muß alſo in Beſtimmung der Regeln, von dem Widerſtande des Mittelraumes, darinn Körper ſich frey bewegen, hinführo mit in Anſchlag kommen. Denn, wenn die Geſchwindigkeit ſchon ſehr klein zu werden anfängt, ſo thut der Mittelraum nicht mehr ſo viel zur Verringerung der Bewegung, als vorher, ſondern dieſelbe verliert ſich zum Theil von ſelber.

§. 134.

Ob die Lebendigwerdung und freye Bewegung in allen größern Graden der Geſchwindigkeit ins unendliche möglich ſey.

Wir ſind in dem Mittelpunkte der artigſten Aufgaben, welche die abſtracte Mechanik vorher niemals hat gewähren können.

Wir haben die Frage aufgeworfen, ob die Körper auch bey allen Geſchwindigkeiten, **ſie mögen ſo klein ſeyn, wie ſie wollen**, zur völligen Lebendigwerdung der Kraft gelangen, und ihre Bewegungen unverändert frey fortſetzen können. Jetzt wollen wir unterſuchen, ob ſie auch dieſelbe in allen höhern Graden der Geſchwindigkeit ins unendliche zu leiſten, vermögend ſeyn, das iſt, ob die Körper, die, ihnen ertheilte Bewegung frey fortſetzen und unvermindert erhalten, folglich zur völligen Lebendigwerdung der Kraft gelangen können, die Geſchwindigkeit, die ihnen ertheilt worden, **mag ſo groß ſeyn, wie ſie wolle.**

Weil die Lebendigwerdung, und die darauf ſich gründende unvermindert freye Fortſetzung der Bewegung, ein Erfolg der innern Naturkraft des Körpers iſt, folglich allemal vorausſetzet, daß dieſe vermögend ſey, jene in ſich hervorzubringen, und zu dem erforderlichen Grade der Intenſion von ſelber zu gelangen, ſo kommt es bey der Leiſtung aller ins unendliche höhern Graden der lebendigen Kraft, einzig und allein auf die Größe und das Vermögen dieſer Naturkraft an. Nun iſt aber keine Größe der Natur wirklich unendlich, wie dieſes die Metaphyſik auf eine unbetrügliche Art darthut: alſo muß die beſagte Naturkraft eines jeden Körpers eine beſtimmte endliche Quantität haben. Daher iſt ihr Vermögen zu wirken auch in ein endliches Maaß eingeſchränkt, und es folget: daß ſie ihre Fähigkeit, lebendige Kräfte bey immer größern Graden Geſchwindigkeit aus ſich hervorzubringen, nur bis auf ein gewiſſes endliches Ziel erſtrecken werde, das iſt, daß der Körper nicht ins unendliche, bey allen Graden Geſchwindigkeit, die Kraft mit derſelben in ſich lebendig machen, und folglich derſelben unendliche und unverminderte Fortdauer in freyer Bewegung leiſten könne, ſondern daß dieſes Vermögen des Körpers allemal nur bis auf eine gewiſſe Größe der Geſchwindigkeit gelte, ſo daß in allen höhern Graden über dieſelbe das Vermögen des Körpers weiter nicht zureicht, die derſelben gemäße Vivification zu vollführen, und eine ſo große Kraft aus ſich hervorzubringen.

§. 135.

Was in Anſehung der freyen Bewegung hieraus erfolge.

Hieraus fließet: daß, wenn dieſer Grad beſtimmt iſt, der Körper, wenn ihn eine äußerliche Urſache mit größerer Geſchwindigkeit antreibt, zwar derſelben nachgeben, und ſo lange, als der Antrieb von drauſſen dauert, dieſe Geſchwindigkeit der Bewegung annehmen werde, allein, ſo bald jene ablāßt, auch ſo fort denjenigen Grad von ſelber verlieren müſſe, der über die beſtimmte Maaße iſt, und nur denjenigen übrig behalten, und frey und unvermindert fortſetzen werde, welchen der Körper nach dem Maaße ſeiner Naturkraft in ſich lebendig zu machen vermögend iſt.

Der Körper Fähigkeit in Anſehung deſſen iſt verſchieden.

Ferner ergiebt ſich hieraus: daß es möglich, und auch wahrſcheinlich ſey, daß unter der groſſen Mannigfaltigkeit der Körper der Natur dieſer ihre Naturkraft in verſchiedenen Körpern von verſchiedener Größe ſeyn werde, folglich, daß einer von denſelben eine gewiſſe Geſchwindigkeit frey fortzuſetzen, vermögend ſey, wozu doch des andern Naturkraft nicht zulanget.

Summa.

Es ſind alſo zwey Grenzen, darinnen die Größe derjenigen Geſchwindigkeit eingeſchloſſen iſt, bey welcher die Lebendigwerdung der Kraft eines gewiſſen Körpers beſtehen kann, die eine unter welcher, die andere über welcher, die Lebendigwerdung und freye Bewegung nicht mehr kann erhalten werden.

§. 136.

Die lebendige Kraft kann zum Theil ohne Wirkung verſchwinden.

Wir haben §. 121. gelernet: daß die Kraft eines Körpers, wenn ſie lebendig geworden iſt, viel gröſſer ſey, als diejenige mechaniſche Urſache war, die ihm die ganze Bewegung gegeben hatte; und daß daher ein Körper mit 2 Graden Geſchwindigkeit 4 Grade Kraft habe, obgleich die äuſſerlichen Urſachen ſeiner Bewegung, nach Anweiſung der Juriniſchen Methode, §. 110. in ihn nur mit 2 Graden Kraft

Kraft gewirket hat. Jetzt wollen wir erklären: wie eine Hinderniß, deren Gewalt viel kleiner iſt, als die Kraft, die der Körper hat, ihm dennoch ſeine ganze Bewegung nehmen könne, und daß folglich, ſo wie die lebendige Kraft im erſteren Falle zum Theil von ſelber entſtehet, alſo auch im zweyten ſich von ſelber in der Ueberwältigung einer Hinderniß, die viel geringer iſt, als ſie, verzehren könne.

Beweiß.

Dieſes zu beweiſen, dürfen wir nur den Juriniſchen Fall §. 110. umkehren. Es bewege ſich nemlich der Kahn AB von C gegen K, mit der Geſchwindigkeit wie 1. Ferner wollen wir ſetzen: die Kugel E bewege ſich in derſelben Richtung, nemlich CB, aber in freyer Bewegung und mit lebendiger Kraft, mit einer Geſchwindigkeit wie 2, folglich wird dieſe Kugel die Hinderniß R, die hier durch eine Feder vorgeſtellet wird, und deren Kraft wie 1 iſt, nur mit einem einfachen Grade Geſchwindigkeit treffen; denn was den andern Grad betrift, ſo bewegt er ſich nicht mit demſelben in Anſehung dieſer Hinderniß, weil dieſe eben dieſelbe Bewegung nach einerley Richtung gleichfalls hat, folglich dem Körper nur ein Grad Bewegung in Relation gegen dieſelbe übrig bleibet. Bey einfachem Grade Geſchwindigkeit aber iſt die Kraft auch nur wie 1, folglich ſtößt die Kugel mit einer Kraft wie 1 auf die Hinderniß, welche ebenfalls eine einfache Kraft hat, und wird alſo durch dieſelbe dieſen ſeinen Grad Geſchwindigkeit und Kraft verlieren. Es bleibt ihm alsdenn aber nur ein Grad abſolute Bewegung, und folglich auch nur ein Grad Kraft übrig, die mithin wiederum durch eine andere Hinderniß, welche wie 1 iſt, mag vernichtet werden; folglich kann ein Körper, in dem wir eine lebendige Kraft ſetzen, und der alſo mit 2 Graden Geſchwindigkeit 4 Grade Kraft hat, von zwey Hinderniſſen zur Ruhe gebracht werden, die jede nur 1 Grad Kraft haben, mithin müſſen auf dieſe Weiſe 2 Grade in ihm von ſelber ver-

ſchwin-

ſchwinden, ohne durch äußerliche Urſachen aufgehoben und gebrochen zu werden.

§. 137.

Die Umſtände, unter welchen ein Körper einen Theil ſeiner lebendigen Kraft ohne Wirkung verſchwendet, ſind alſo dieſe: daß zwey oder mehr Hinderniſſe ihm nach einander auf ſolche Weiſe Widerſtand thun, daß jedwede nicht der ganzen Geſchwindigkeit des bewegenden Körpers, ſondern nur einem Theile derſelben ſich entgegenſetzet, wie die Auflöſung des vorigen §. es zu erkennen giebt.

Erklärung dieſes Satzes nach unſeren Begriffen der lebendigen Kraft.

Wie dieſes mit unſern Begriffen von der lebendigen Kraft zuſammenſtimme, läßt ſich auf folgende Weiſe ohne Schwierigkeit begreifen. Wenn die Geſchwindigkeit eines Körpers in ihre Grade zertheilt wird, ſo iſt die lebendige Kraft, die bey einem von dieſen Graden von den andern abgeſondert anzutreffen iſt, und welche alſo der Körper auch anwendet, wenn er mit dieſem Grade ganz allein ohne die übrigen wirket, wie das Quadrat dieſes Grades; wenn er aber mit ſeiner ganzen Geſchwindigkeit unzertheilt und zugleich wirket, ſo iſt die ganze Totalkraft, wie das Quadrat derſelben, folglich derjenige Theil der Kraft, der dem benannten Grade Geſchwindigkeit zukommt, wie das Rectangulum aus dieſem Grade, in die ganze Geſchwindigkeit, welches eine viel größere Quantität ausmacht, als die in dem vorigen Falle war. Denn, wenn wir z. E. die ganze Geſchwindigkeit aus zwey Graden beſtehend, annehmen, welche dem Körper eine nach der andern ertheilt worden, ſo erhob ſich die lebendige Kraft, da die Geſchwindigkeit noch 1 war, nur zu einer Größe wie 1; nachdem aber der zweyte Grad hinzu kam, ſo entſprang in demſelben nicht allein wiederum ein Grad Kraft, der dieſem zweyten Grade Geſchwindigkeit allein proportionirt iſt, ſondern die Naturkraft erhob die Intenſion noch in derſelben Proportion, darinn die Geſchwindigkeit wuchs, und machte, daß die lebendige Kraft bey der geſammten Geſchwindigkeit 4fach wurde, da doch die Summe der Kräfte bey allen abgeſonderten Graden, nur 2 fach geweſen ſeyn würde, folglich, daß ein jeder Grad, in der verbundenen Wirkung mit den übrigen, 2 Grade Kraft ausüben konnte, da ein jeder vor ſich in abgeſonderter Wirkung nur eine einfache hatte. Daher wenn ein Körper, der eine lebendige, folglich mit 2facher Geſchwindigkeit 4 Grade Kraft hat, ſeine ganze Geſchwindigkeit nicht zugleich, ſondern einen Grad nach dem andern anwendet: ſo übet er nur eine zwiefache Kraft aus, die übrigen 2 aber, die dem Körper bey der geſammten Geſchwindigkeit beywohneten, verſchwinden von ſelber, nachdem die Naturkraft aufhöret ſie zu erhalten, eben ſo, wie ſie bey ihrer Erzeugung gleichfalls aus dieſer Naturkraft von ſelber hervorgebracht worden.

§. 138.

Dieſe Anmerkung belohnet unſre Mühe mit wichtigen Folgerungen.

Folgerungen.

1. Wir werden die vollſtändige Wirkung der lebendigen Kraft nirgends antreffen, als wo die Hinderniß der ganzen Geſchwindigkeit, des, mit lebendiger Kraft eindringenden Körpers zugleich Widerſtand thut, und alle Grade derſelben zuſammen erduldet.

2. Wo im Gegentheil die Hinderniß ſich nur einem Grade derſelben allein widerſetzet, folglich die ganze Geſchwindigkeit nicht anders, als in zertheilten Graden, nach und nach erduldet, da gehet ein großer Theil der lebendigen Kraft von ſelber verluſtig, ohne daß er durch die Hinderniß vernichtiget worden, und man würde ſich betrügen, wenn man glaubete, die Hinderniß, die auf dieſe Weiſe die ganze Bewegung verzehret, habe auch die ganze Kraft ſelber gebrochen.

Dieſer Verluſt iſt jederzeit um deſto beträchtlicher, je kleiner der Grad Geſchwindigkeit, den die Hinderniß erduldet, gegen die ganze Geſchwindigkeit des bewegenden Körpers iſt. Z. E. Es ſey die Geſchwindigkeit, in der der Körper ſeine lebendige Kraft hat, in 3 gleiche Grade zertheilet, deren jedwedem allein ſich die Hinderniß auf einmal nur widerſetzen kann, ſo iſt, wenn gleich der Körper mit jedem dieſer Grade beſonders auch eine lebendige Kraft hat, die Kraft jeden Grades wie 1, folglich die Gewalt der Hinderniß, die dieſe 3 nach einander überwindet, auch wie 3; die ganze lebendige Kraft aber dieſes Körpers war wie das Quadrat von 3, d. i. wie 9: folglich ſind auf dieſe Weiſe 6 Grade Kraft, d. i. $\frac{2}{3}$ vom ganzen ohne äußerlichen Widerſtand von ſelber verlohren gegangen. Im Gegentheil, wenn wir eine andere Hinderniß nehmen, die nicht das Drittheil, ſondern die Hälfte beſagter ganzen Geſchwindigkeit auf einmal erduldet, folglich die ganze Bewegung nicht in 3, ſondern in 2 getrennten Graden verzehret, ſo iſt der Verluſt, den die lebendige Kraft hiebey auſſer demjenigen erduldet, was dieſe Hinderniß verzehret, nur wie 2, d. i. $\frac{1}{2}$ vom ganzen, folglich kleiner als im vorigen Falle. Auf gleiche Weiſe, wenn der Grad, dem die Hinderniß auf einmal widerſtrebet, $\frac{1}{4}$ von der ganzen Geſchwindigkeit iſt, ſo verſchwendet der Körper $\frac{3}{4}$ von der ganzen Kraft, davon die Urſache nicht in der Hinderniß zu ſuchen iſt, und ſo ins unendliche

3. Wenn der Grad Geſchwindigkeit, dem die Hinderniß ſich in jedem Augenblick entgegenſetzet, nur unendlich klein iſt; ſo iſt alsdenn gar keine Spur einer lebendigen Kraft mehr in den überwältigten Hinderniſſen zu finden, ſondern, weil alsdenn jeder einzelne Grad nur in Proportion ſeiner ſchlechthin genommenen Geſchwindigkeit wirket, und die Summe aller Grade der ganzen Geſchwindigkeit gleich iſt, ſo iſt die ganze Wirkung der Kraft des Körpers, ob ſie gleich lebendig iſt, doch nur der ſchlechten Geſchwindigkeit proportioniret, und die ganze Größe der lebendigen Kraft verſchwin-

det von ſelber völlig, ohne eine ihr gemäſſe Wirkung auszuüben, nemlich, da ſie eigentlich wie eine Fläche iſt, die aus dem Fluſſe derjenigen Linie, die die Geſchwindigkeit vorſtellet, erzeuget werden, ſo verſchwinden alle Elemente dieſer zweyten Abmeſſung nach und nach von ſelber, und es thut ſich in der Wirkung keine andere Spur einer Kraft hervor, als die nur der erzeugenden Linie, d. i. der Geſchwindigkeit ſchlechthin proportionirt iſt.

4. Alſo findet ſich nirgends eine Spur einer lebendigen Kraft in den verübten Wirkungen, oder überwältigten Hinderniſſen, wenn gleich der Körper wirklich eine lebendige Kraft hat, als nur da, wo das Moment der Geſchwindigkeit, womit die Hinderniß widerſtrebet, von endlicher Größe iſt; aber auch alsdenn doch nicht ohne dieſe wichtige Bedingung, nemlich, daß auch dieſe Größe der Geſchwindigkeit nicht ſo klein ſeyn mag, als ſie wolle, denn wir wiſſen aus dem 132. §. daß eine gewiſſe Quantität derſelben erfordert werde, damit der Körper, der ſich mit derſelben beweget, eine lebendige Kraft haben könne, und wenn das Moment der Widerſtrebung der Hinderniß nach Maaßgebung derſelben zu klein iſt, in derſelben auch keine Wirkung der lebendigen Kraft könne verſpüret werden.

Den höchſt erheblichen Nutzen dieſer Anmerkung, werden wir inſonderheit gegen das Ende dieſes Hauptſtückes vernehmen, woſelbſt ſie dienen wird, die vornehmſte Erfahrung, die die lebendigen Kräfte beweiſet, recht zu erleuchten und bewährt zu machen.

§. 139.

Die Phänomena derer Körper, die die Schwere überwinden, beweiſen keine lebendige Kraft, dennoch ſtreiten ſie nicht dawider.

Da das Moment der Schwerdrückung nur mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit geſchiehet, ſo erhellet vermittelſt der dritten Nummer des vorigen §. gar deutlich, daß ein Körper, der ſeine Bewegung aufwendet, indem er die Hinderniſſe der Schwere überwindet, gegen dieſelbe nur eine Wirkung ausüben werde, die ſeiner Geſchwindigkeit ſchlechthin proportionirt iſt, obgleich die Kraft ſelber ſich wie das Quadrat dieſer Geſchwindigkeit verhält, demjenigen ganz gemäß, was auch die Erfahrung hievon zu erkennen giebt, wie wir es im vorigen Hauptſtücke ausführlich, und mehr als auf eine Weiſe geſehen haben.

Sehet alſo hier ſogar eine Erfahrung, die kein anderes als Carteſens Geſetze zuzulaſſen ſcheinet, und welches auch in der That eigentlich keine Merkmale von irgend einer andern Schätzung als von dieſer von ſich zeiget, gleichwohl aber bey genauer Erwegung der Quadratſchätzung, wenn ſie in ihrer richtigen Bedeutung genommen wird, nicht widerſtrebet, ſondern ihr dennoch Platz läßt.

Alſo widerleget die Wirkung, welche ſenkrecht in die Höhe ſteigende Körper verüben, indem ſie die Hinderniſſe der Schwere überwinden, zwar Leibnitzens Schätzung ohne alle Widerrede, allein unſre lebendigen Kräfte beweiſet ſie zwar eigentlich nicht; jedennoch hebet ſie dieſelbe auch nicht auf. Indeſſen, wenn wir unſre Aufmerkſamkeit nur genau hierauf richten, ſo werden wir auch ſogar daſelbſt noch einige Strahlen von unſerer Schätzung antreffen. Denn der Körper würde ſeine ihm beywohnende Bewegung nicht frey fortſetzen, und dieſelbe ſo lange ſelber erhalten können, bis die äuſſerliche Widerſtrebung ſie ihm nach und nach nimmt, wo er nicht diejenige innerliche Beſtrebung oder Intenſion aus ſich ſelbſt hervorbrächte, die zugleich der Grund der freyen Bewegung, und auch der lebendigen Kraft iſt.

§. 140.

Hierauf gegründete Proben.

Aus dem bis daher erwieſenen, erſehen wir zugleich die Urſache des wohlbekannten Kunſtſtückes, wie man faſt unbe-

zwing-

zwingliche Gewalten durch gar geringe Hinderniſſe aufheben könne. Wenn nemlich die Gewalt, die man brechen ſoll, auf einer lebendigen Kraft beruhet, ſo ſetzet man ihr nicht eine Hinderniß entgegen, die ihren Widerſtand auf einmal thut, und plötzlich muß gebrochen werden, denn dieſe müßet oftermals unermeßlich groß ſeyn, ſondern vielmehr eine ſolche, welche die Kraft nur in ihren kleinern Graden der Geſchwindigkeit nach und nach erduldet und aufzehret; denn auf dieſe Weiſe wird man durch ganz unbeträchtliche Widerſetzungen erſtaunlich große Gewalten vereiteln; gleichwie man z. E. die Stöße der Mauerbrecher durch Wollſäcke zernichtet hat, welche Mauern würden zermalmet haben, wenn ſie unmittelbar auf dieſelbe getroffen hätten.

§. 141.

Weiche Körper wirken nicht mit ihrer ganzen Kraft.

Ferner erhellet: daß die Körper, welche weich ſind, und ſich im Anlaufe leichtlich zuſammendrücken, lange nicht alle ihre Kraft durch den Stoß anwenden werden, und daß ſie vielmals gar geringe Wirkungen verüben, welche doch bey eben derſelben Kraft und Maſſe, aber größerer Härtigkeit, ungleich größer ſeyn würden. Ich weiß wohl, daß noch andere Urſachen dazu kommen, die außer derjenigen, von welcher wir reden, zu dieſem Verluſte das ihre beytragen, oder vielmehr machen, daß einer zu ſeyn ſcheinet, aber unſere angeführte iſt unſtrittig die vornehmſte, und zwar eines wahrhaften Verluſtes.

§. 142.

Aufgeworfene Frage, ob die Wirkung der Körper ohne Unterſchied ihrer Maſſe ihrer lebendigen Kraft proportional ſeyn könne.

Nunmehro wollen wir unterſuchen, wie denn die Wirkung eines Körpers, der eine lebendige Kraft hat, deſſen

Maſſe man aber unendlich klein gedenket, ſeyn werde, denn dieſes giebt hernach zu erkennen, ob bey gleichen Umſtänden, wenn die Kräfte zweyer Körper beyde lebendig ſeyn, alle beyde auch die, dieſen lebendigen Kräften proportionale Wirkungen ausüben können, wenn man ſie in gleiche Umſtände ſetzet, die Maſſe des einen ſey auch ſo klein wie ſie wolle, oder ob vielmehr eines jeden Körpers Maſſe eine gewiſſe Größe haben müſſe, ſo, daß, wenn man ſie kleiner machet, die Wirkung, die er verübet, ſeiner lebendigen Kraft nicht proportional ſeyn kann.

Das iſt wohl untrüglich: daß wenn ein Körper von endlicher Maſſe eine lebendige Kraft hat, ein jegliches ſeiner Theile, ſie mögen ſo klein ſeyn, wie ſie wollen, auch eine lebendige Kraft haben müſſe, und dieſe auch haben würde, wenn es ſich gleich von den andern abgeſondert bewegte; allein hier iſt die Frage, ob ein ſolches kleines, oder wie wir es hier annehmen wollen, unendlich kleines Theilchen, für ſich allein auch eine, ſeiner lebendigen Kraft proportionale Wirkung in der Natur ausüben könne, wenn man es in die gleiche Umſtände ſetzet, darinn ein größerer in dieſer Proportion wirken würde. Wir werden befinden, daß dieſes nicht geſchehen könne, und daß ein Körper, der eine lebendige Kraft hat, wenn ſeine Maſſe kleiner iſt, als ſie nach Maaßgebung der Regel, die wir beweiſen wollen, ſeyn muß, in der Natur keine ſolche Wirkung verübe, die dieſer ſeiner lebendigen Kraft proportional iſt, ſondern, daß er um deſto weniger dieſer Proportion beykomme, je kleiner hernach die Maſſe iſt, bis, wenn die Maſſe unendlich klein iſt, der Körper mit derſelben nur in Proportion ſeiner Geſchwindigkeit ſchlechthin wirken kann, ob er gleich eine lebendige Kraft hat, und ein anderer Körper, mit eben derſelben Geſchwindigkeit und lebendigen Kraft, aber gehörig großer Maſſe, in gleichen Umſtänden eine Wirkung ausüben würde, die dem Quadrate ſeiner Geſchwindigkeit in die Maſſe multiplicirt gemäß wäre.

§. 143.

Beantwortung.

Die Sache kommt einzig und allein darauf an, daß alle Hinderniſſe in der Natur, die von einer gewiſſen Kraft ſollten gebrochen werden, derſelben nicht alſofort im Berührungspunkte gleich einen endlichen Grad der Widerſtrebung entgegen ſetzen, ſondern vorher einen unendlich kleinen, und ſo fortan bis nach dem unendlich kleinen Räumchen, welches die bewegende Kraft durchbrochen hat, der Widerſtand, den ſie antrift, endlich wird. Dieſes ſetze ich, Kraft der Uebereinſtimmung der wahren Naturlehre voraus, ohne daß ich mich einlaſſen will, die mancherley Gründe, die es beſtätigen, hier anzuführen. Newtons Schüler nehmen daher Gelegenheit zu ſagen, daß die Körper in andere wirken, wenn ſie ſich gleich noch nicht berühren. Dieſem zu Folge treffen wir einen beſondern Unterſchied, zwiſchen der Wirkung, die ein Körperchen von unendlich kleiner Maſſe, in ſolche Hinderniſſe der Natur ausübet, und zwiſchen derjenigen, die er verrichtet, wenn ſeine Maſſe die beſtimmte endliche Größe hat, wenn wir gleich den Unterſchied nicht achten, der ohnedem zwiſchen den Kräften zweyer Körper iſt, deren Maſſen verſchieden ſeyn, und der ſchon lange bekannt iſt, ſondern nur den in Betrachtung ziehen, der aus dem Begriffe unſerer lebendigen Kräfte allein herfließet.

Wir wiſſen nemlich ſchon: daß, wenn der Körper gleich eine lebendige Kraft hat, dieſe aber angewandt wird, die Hinderniß der Schwerdrückungen zu überwinden, ſeine Wirkung dennoch nur in Proportion der Geſchwindigkeit ſchlechthin ſtehe, und alle Intenſion, die das Merkmal der lebendigen Kraft iſt, ohne Wirkung verſchwinde. Nun wirket aber der Gegendruck der Schwere mit unendlich kleiner Sollicitation, bis in das innerſte ſeiner Maſſe, d. i. unmittelbar auf die unendlich kleinen Theile des bewegenden Körpers, alſo iſt dieſes ſein Zuſtand dem Zuſtande desjenigen Körperchens gleich, der zwar mit lebendiger Kraft, aber unendlich kleiner Maſſe gegen eine jegliche Hinderniß der Natur anläuft, denn dieſer erduldet, wie wir angemerkt haben, auch hier allemal einen Widerſtand, der, eben ſo wie bey der Schwere, mit unendlich kleiner Sollicitation ihm unmittelbar widerſtrebet, folglich wird eine ſolche unendlich kleine Maſſe auch auf gleiche Weiſe ſeine lebendige Kraft in ſich ſelbſt verzehren, und bey jeder Hinderniß der Natur nur nach Proportion ſeiner Geſchwindigkeit wirken.

Daß dieſes aber nur dem unendlich kleinen Körper begegne, und dagegen einer von endlicher und beſtimmter Maſſe in dieſelbe Hinderniß, eine, ſeiner lebendigen Kraft gemäße Wirkung ausüben könne, erhellet klärlich daraus, weil, wie wir annehmen, daß die Hinderniß ihren Widerſtand nur von auſſen thut, und nicht wie die Schwere in das innerſte wirket; folglich der endliche Körper daſelbſt, wo die unendlich kleine Widerſtrebung der Hinderniß ihre ganze Geſchwindigkeit verlohr, nur unendlich wenig, d. i. nichts verlieret, ſondern ſeine Kraft nur gegen die endlichen Grade der Widerſtrebung aufwendet, wozu jene nicht durchdringen kann, folglich in die Umſtände gelanget, in welchen, wie wir §. 38. No. 4 geſehen haben, derjenige Körper ſeyn muß, der ſeine lebendige Kraft zu einer ihr proportionalen Wirkung anwenden ſoll.

§. 144.

Die Maſſe muß beſtimmt ſeyn, mit welcher ein Körper, die ſeiner lebendigen Kraft proportionirte Wirkung ausüben kann, unter dieſer Größe können kleinere Maſſen dieſes nicht thun.

Da nun alſo die Wirkung des Körpers, der ſich mit endlicher Kraft, aber unendlich kleiner Maſſe beweget, nirgend in der Natur dem Quadrat der Geſchwindigkeit, ſondern nur derſelben ſchlechthin proportionirt iſt, ſo folget, vermöge der Art zu ſchlieſſen, die uns ſchon durch die oftmalige Ausübung bekannt ſeyn muß, daß man nicht allgemein und ohne Einſchränkung ſagen könne: Dieſer Körper hat eine lebendige Kraft, folglich wird ſeine Wirkung bey gehörigen *) Umſtänden, ſeiner lebendigen Kraft auch proportional ſeyn, die Maſſe mag ſonſten ſo klein ſeyn, wie ſie wolle, ſondern es wird eine gewiſſe Quantität der Maſſe dazu erfordert werden, daß man dieſes ſagen könne, und unter dieſem beſtimmten Maaße wird keine Wirkung eines ſolchen Körpers in die Hinderniſſe der Natur ſeiner lebendigen Kraft proportionirt ſeyn können, ſie mögen auch ſeyn, welche ſie wollen; es wird aber die Wirkung um deſto mehr von der Verhältniß der lebendigen Kraft abgehen, je mehr die Quantität der Maſſen unter dieſem beſtimmten Maaße iſt, in allen höhern Größen aber über dieſelbe, verſteht es ſich ſchon von ſelber, daß dieſe Abweichungen gar nicht angetroffen werde.

§. 145.

Es folgen hieraus nachſtehende Anmerkungen: **)

1. Daß ein kleines Theilchen Materie, in feſter Vereinigung mit einer großen Maſſe, mit lebendiger Kraft eine ganz andere und ausnehmend größere Wirkung ausüben könne, als es allein und von derſelben getrennet, verrichten kann.

2. Daß dieſer Unterſchied dennoch nicht nothwendig ſey, ſondern auf dieſer zufälligen Eigenſchaft der Natur beruhe: daß alle ihre Hinderniſſe der Regel der Continuität gemäß, ſchon von weitem, und mit unendlich kleinen Graden anheben, ehe ſie ihre endliche Widerſtrebung dem anlaufenden Körper entgegen ſetzen, daß aber dieſem ungeachtet die Natur ſchon keine andere Wirkung verſtattet.

---

*) Nemlich in denenjenigen, darinnen ein anderer von größere Maſſe mit derſelben Geſchwindigkeit ſeine lebendige Kraft ganz anwendet.

**) Folgerungen.

3. Daß es nicht ohne Unterſchied wahr ſey: daß die Wirkungen zweyer Körper, deren Kräfte lebendig ſind, und deren Geſchwindigkeit gleich iſt, ſich bey gleichen Umſtänden wie ihre Maſſe verhalten; denn, wenn die eine von ihnen kleiner iſt, als nach Maaßgebung der angeführten Regel ſeyn ſoll, ſo gehet ihre Wirkung noch dazu von dem Quadratmaaße der Geſchwindigkeit ab, und iſt alſo viel kleiner als ſie nach der Verhältniß der Maſſen allein hätte ſeyn ſollen.

4. Daß ſogar die Veränderung der Figur der Körper ohne Aenderung ihrer Maſſe verurſachen könne, daß ihre Wirkung bey den angeregten Umſtänden die Proportion ihrer Geſchwindigkeit habe, obgleich die Kraft die Verhältniß vom Quadrate derſelben hat, und daß alſo ein Körper, der eine lebendige Kraft hat, eine viel kleinere Wirkung thun könne, blos deswegen, weil ſeine Figur geändert worden, ohne daß, weder ſeine Maſſe, noch Geſchwindigkeit, noch lebendige Kraft, oder die Beſchaffenheit der Hinderniß, im geringſten eine Veränderung erlitten. Z. E. So muß eine goldene Kugel mit lebendiger Kraft eine viel größere Wirkung thun, als wenn eben dieſelbe goldene Maſſe mit gleicher Geſchwindigkeit und Kraft, gegen dieſelbe Hinderniß anliefe, aber ſo, daß ſie vorher zu einem dünnen und weit ausgedehnten Goldblatt geſchlagen worden. Denn obgleich hier in Anſehung der Kraft nichts verändert worden iſt, ſo machet doch die Aenderung der Figur, daß ſeine kleinſten Theile die Hinderniß hier eben ſo treffen, als wenn ſie von einander abgeſondert, auf dieſelbe geſtoßen hätten, folglich; laut dem kurz vorher erwieſenen, lange nicht mit ihrer lebendigen Kraft, und derſelben proportional wirken, ſondern eine Wirkung ausüben, die dem Maaße der ſchlechten Geſchwindigkeit entweder nahe kommt, oder mit ihr übereintrift; da im Gegentheil, wenn die Maſſe in der Figur einer ſoliden Kugel gegen die Hinderniß anläuft, ſie auf eine ſo kleine Fläche derſelben trift, daß die unendlich kleine Momente der Widerſetzungen, welche ſie in ſo kleinem Raume

antrift,

antrift, nicht im Stande ſeyn, die Bewegung dieſer Maſſe aufzuzehren, folglich die lebendige Kraft unverſehrt bleibt, um einzig und allein gegen die endlichen Grade der Widerſtrebung dieſer Hinderniß angewandt zu werden; gleichwie es dagegen klar iſt, daß ſie mit ihrer erſten Figur eine überaus große Fläche der Hinderniß decket, und folglich bey einerley Maſſe, einen unglaublich größern Widerſtand, von der unendlich kleinen Solicitation, die in jedem Punkte der Hinderniß anzutreffen iſt, erleidet, und daher von dieſer leichter muß können aufgezehrt werden, mit, entweder gänzlichem, oder doch großem Verluſte der lebendigen Kraft, welches auf die erſtere Art nicht geſchiehet.

§. 146.

Flüßigkeiten wirken in Proportion des Quadrates der Geſchwindigkeit.

Allein die wichtigſte Folgerung, die ich aus dem jetzo erwieſenen Geſetze ziehe, iſt diejenige, welche ganz natürlicher Weiſe daraus herfließt, nemlich, daß flüßige Körper durch den Stoß in Verhältniß des Quadrats ihrer Geſchwindigkeit wirken, *) ob ſie gleich, wenn die Wirkung hier ihren lebendigen Kräften proportional ſeyn ſollte, ſolches nicht nach dem Maaße des Quadrats, ſondern des Würfels ihrer Geſchwindigkeit thun müßten; und wie dieſes unſerer Theorie der lebendigen Kräfte nicht entgegen ſey, ob es gleich die lebendigen Kräfte des Herrn von Leibnitz aufhebet, wie Herr Jurin ſchon ſehr wohl angemerket hat.

Wie dieſes aus dem vorigen folge.

Denn die Flüßigkeiten ſind in die feinſten Theile, welche für unendlich klein gelten können, zertheilet, und machen zuſammen keinen zuſammenhängenden feſten Körper aus, ſondern

---

*) Wie es Herr Mariotte durch Verſuche dargethan hat.

ſondern wirken alle nach einander, ein jedes für ſich, und von den übrigen abgeſondert; folglich erdulden ſie denjenigen Verluſt der lebendigen Kraft, den die unendlich kleine Körperchen, wie wir angemerket haben, allemal erleiden, wenn ſie gegen eine Hinderniß der Natur, ſie ſey welche ſie wolle, anlaufen, und wirken alſo nur in Proportion ihrer Geſchwindigkeit, ob ihre Kräft gleich wie das Quadrat derſelben iſt.

Herr Richter hat ſich viel vergebliche Mühe gegeben, dieſen Streich des Herrn Jurins abzuwenden. Seine Sache war hülflos, da ſie an die Regel gebunden war: daß die Kräfte in keiner andern Proportion ſtehen, als derjenigen, darinn ihre Wirkungen ſind.

Vom Widerſtande des Mittelraumes.

Endlich begreifet auch jedermann hieraus leichtlich, woher die Körper mit freyer Bewegung und lebendiger Kraft, in einem flüßigen Mittelraume, nur in Proportion des Quadrates ihrer Geſchwindigkeit Widerſtand leiden, ohne daß hiedurch unſeren lebendigen Kräften Eintrag geſchiehet, obgleich es der Leibnitziſchen Schätzung widerſpricht, nach welcher dieſer Widerſtand dem Würfel der Geſchwindigkeit proportionirt ſeyn müßte.

§. 147.

Wird durch die Erfahrung beſtätigt.

Es ſind unzählbare Erfahrungen, die die Regel beſtätigen, von der wir bis daher geredet haben. Ob dieſelbe gleich nicht ſo genau abgemeſſen ſeyn, ſo ſind ſie dennoch untrüglich, und haben die Uebereinſtimmung eines allgemeinen Beyfalles.

Denn wofern wir unſerer Regel nicht Platz einräumen, ſo müſſen wir ſagen: daß ein Körper, wenn er noch ſo klein und gering iſt, eben ſo groſſe Wirkung in gleichen Umſtänden durch den Anſtoß thun würde, als eine groſſe Maſſe,

wenn

wenn man nur ihre Geſchwindigkeiten den Quadratwurzeln ihrer Maſſen umgekehrt proportionirt machte, oder nach Carteſens Regel, wenn ſie ſich wie dieſe Maſſen ſelber umgekehrt verhielten. Allein die Erfahrung widerſpricht dieſem. Denn jedermann iſt darinn einig, daß eine Pflaumfeder oder ein Sonnenſtäubchen durch eine freye Bewegung nicht die Wirkungen einer Kanonenkugel ausrichten würden, wenn man ihnen gleich noch ſo viele Grade Geſchwindigkeit, als man ſelber verlanget, zugeſtehen wollte; und niemand wird, wie ich glaube, vermuthen, daß eines von denſelben die feſte Klumpen der Materie zertrümmern, und Mauern durchbrechen könne, wenn ſie mit noch ſo großer Geſchwindigkeit in freyer Bewegung auf dieſelbe treffen ſollten. Dieſes alles kann zwar durch keinen ordentlich angeſtellten Verſuch geprüfet und beſtätiget werden, allein die unzählbaren Erfahrungen, die hievon in ähnlichen Fällen, obzwar nicht in ſo großer Maaße vorkommen, verurſachen, daß niemand an dem angeregten Erfolge zweifelt.

Nun iſt doch aber nicht zu leugnen, daß beſagte kleine Körpertheilchen unter der angeführten Einrichtung ihrer Geſchwindigkeit nothwendig mit den großen Körpern gleiche Kraft haben müßten, es ſey nach Carteſens oder Leibnitzens, oder unſerm Kräftenmaaße: alſo bleibt kein ander Mittel übrig, dieſes zu erklären, als, daß der kleine Körper eine viel kleinere Wirkung verüben müſſe, als nach Maaßgebung ſeiner Kraft geſchehen ſollte, und daß ſeine lebendige Kraft größtentheils ohne Wirkung vereitelt wird, gerade ſo, wie wir es §. 43. 44. 45. von denſelben bewieſen haben.

§. 148.

Die Bewegungen elaſtiſcher Körper heben Leibnitzens Schätzung, aber nicht die unſrige auf.

Zu denjenigen Erfahrungen, welche keine Spur von einer andern Schätzung, als nur der Carteſianiſchen, geben,

ben, und daher unſerem Kräftenmaaße zu widerſtreiten ſcheinen, gehören endlich noch die Bewegungen elaſtiſcher Körper, durch den Stoß, wovon wir im vorigen Hauptſtücke ausführlich gehandelt haben, und welche alle in ganz untrüglichen Verſuchen wahr befunden werden. Sie heben auch in der That die Quadratſchätzung des Herrn von Leibnitz gänzlich auf, vermöge der Vorausſetzung, die damit unzertrennlich verbunden iſt: nemlich, daß die Wirkungen, in deren Hervorbringung die Kraft ſich verzehret, dieſer allemal gleich ſeyn. Unſere hat den wohlgegründeten Vorzug, dieſem Geſetz nicht unterworfen zu ſeyn, und entgehet daher dieſem Streiche.

Wir wiſſen ſchon aus dem vorigen: daß die lebendige Kraft nicht ſo etwas iſt, welches von drauſſen durch eine äuſſerliche Urſache, z. E. durch einen Stoß, in einem Körper könne hervorgebracht werden; dieſes kann uns ſchon unterweiſen: daß wir die lebendigen Kräfte der geſtoßenen Körper nicht für die Wirkungen der ſtoßenden anſehen, und dieſe durch jene abzumeſſen ſuchen werden. Die Realauflöſung aber der ganzen Schwierigkeit, wo man ja eine noch hierinn anzutreffen vermeynt, beſtehet im nachfolgenden.

§. 149.

Beweiß.

Alle Mechanikverſtändige müſſen wiſſen: daß ein elaſtiſcher Körper in den andern nicht mit ſeiner ganzen Geſchwindigkeit auf einmal wirke, ſondern durch eine fortgeſetzte Häufung der unendlich kleinen Grade, die er in denſelben nach einander hineinbringt. Ich habe nicht nöthig, mich in die beſondern Urſachen hievon einzulaſſen, genug für mich, daß ich hierinn den einſtimmigen Beyfall auf meiner Seite habe, und daß jedermann es erkennet: daß ohne dieſe Vorausſetzung kein Bewegungsgeſetze könne erklärt werden. Die wahre Urſache hievon iſt wohl dieſe! weil die Elaſticität, nach der Natur einer Feder, ſich nur demjeni-

gen

gen Grade Geſchwindigkeit entgegenſetzet, welche hinlänglich iſt, ſie zu ſpannen, folglich bey jedem unendlich kleinen Grade der Eindrückung, die ſie leidet, nur immer einen unendlich kleinen Grad der Geſchwindigkeit des anſtoßenden Körpers erduldet, und alſo jeden Augenblick nicht der ganzen Geſchwindigkeit, ſondern nur dem unendlich kleinen Grade entgegengeſetzet iſt, und ihn in ſich aufnimmt, bis die ſucceſſive Häufung, die ganze Geſchwindigkeit in den leidenden Körper auf dieſe Weiſe übertragen hat.

Hieraus folget, laut dem vorhergehenden, daß, da der anſtoßende Körper hier nur nach einander mit einzelnen unendlich kleinen Graden ſeiner Geſchwindigkeit wirket, er auch nur in ſchlechter Proportion ſeiner Geſchwindigkeit wirken werde, ohne Nachtheil ſeiner lebendigen Kraft, die er denn ungeachtet in ſich haben kann.

§. 150.

Das beliebte Geſetze des Herrn von Leibnitz, von der unveränderten Erhaltung einerley Größe der Kraft in der Welt, iſt noch ein Vorwurf, der allhier eine genaue Prüfung zu erfordern ſcheint. Es leuchtet ſogleich in die Augen: daß, wenn in den bisherigen Betrachtungen etwas gegründetes iſt, es in derjenigen Bedeutung, darinn es ſonſten aufgenommen worden, nicht ſtatt finden könne. Was aber unſere Schätzung in dieſem Stücke einführen würde, und wie ſie den Regeln der allgemeinen Harmonie und Ordnung, welche beſagtes Leibnitziſche Geſetze ſo preiswürdig gemacht haben, Gnüge leiſten könne, das erlaubet mir die Beſchaffenheit unſeres Vorhabens, und die Ermüdung, welche ich in einer ſo rauhen und ungebahnten Materie mit Recht von der Aufmerkſamkeit meines gelehrten Leſers beſorge, und die ich vielleicht ſchon gar zu ſehr beleidigt zu haben fürchten muß, nicht gehörig zu entwerfen, obgleich ich im Beſitze bin, einige Abriſſe davon darzulegen.

§. 151.

Wir befinden uns jetzo in dem Lande der Erfahrungen; ehe wir aber darinn Beſitz nehmen können, müſſen wir erſt gewiß ſeyn, daß diejenige Anſprüche vertilget worden, welche ein gegründeteres Recht hierauf zu haben vorſchützen, und uns aus dieſem Gebiete verdringen wollen. Unſere Bemühung, die wir bis daher hiezu angewandt haben, würde unvollſtändig ſeyn, wenn wir denjenigen Verſuch und mechaniſchen Beweiß, der den hochberühmten Herrn von Muſchenbröck zum Urheber hat, und folglich überredend und ſcharfſinnig iſt, vorübergiengen, ohne unſere übernommene Kräftenlehre dawider zu ſchützen. Er hat durch denſelben die lebendigen Kräfte in Leibnitziſcher Bedeutung zu vertheidigen gedacht, und daher iſt es unſere Pflicht, ihn zu prüfen.

Wir werden bey genauer Erwegung deſſelben belehret werden, daß er nicht den verhofften Erfolg habe, ſondern vielmehr Carteſens Kräftenmaaß beſtätige. Und dieſes wird unſere oft erwähnte Anmerkung aufs neue beſtätigen: daß man keine Spur einer nach dem Quadrat zu ſchätzenden Kraft antreffe, ſo lange man ihren Urſprung nirgend anders, als in den äuſſerlichen Urſachen zu finden vermeynet, und daß die wahrhafte lebendige Kraft nicht von drauſſen in dem Körper erzeuget werde, ſondern der Erfolg, der, bey der äuſſerlichen Solicitation in dem Körper aus der innern Naturkraft entſtehenden Beſtrebung iſt; daß alſo alle diejenigen, die nichts als das Maaß der äuſſerlich wirkenden mechaniſchen Urſachen annehmen, um das Maaß der Kraft in dem leidenden Körper, daraus zu beſtimmen, wofür ſie nur richtig urtheilen; niemals etwas anders, als Carteſens Schätzung antreffen werden.

§. 152.

Muſchenbröckſcher mechaniſcher Beweiß der lebendigen Kräfte.

Der Beweiß des Herrn von Muſchenbröck iſt folgender:

Nehmet einen hohlen Cylinder, an welchem eine Feder feſte gemacht iſt. Aus dem Cylinder muß ein Stab hervorragen, der mit Löchern verſehen iſt, und der durch die Oefnung eines ſteifen Bleches durchgeſtecket wird. Wenn ihr nun die ſtählerne Feder an dieſes Blech mit Gewalt andrücket, und ſpannet, ſo, daß der Stab durch die Oefnung deſſelben weiter heraus raget, ſo könnet ihr ſie in dieſer Spannung erhalten, indem ihr auf der hervorragenden Seite deſſelben einen Stift durch ein Loch des Stabes durchſtecket. Endlich hänget den Cylinder als ein Pendul an zwey Fäden an irgend einer Maſchiene auf, ſodann ziehet den Stift heraus, ſo wird die Feder losſchnellen, und dem Cylinder eine gewiſſe Geſchwindigkeit geben, die durch die erlangte Höhe erkannt wird. Benennet dieſe Geſchwindigkeit mit 10. Hierauf machet denſelben Cylinder zweymal ſchwerer als er vorher war, indem ihr in denſelben ſo viel Gewichte hineinleget als hiezu nöthig ſeyn, und ſpannet die Feder wie zuvor. Wenn ihr ſie nun alsdenn wiederum losſchnellen laſſet: ſo werdet ihr durch die Höhe, die er erreichet, befinden, daß die Geſchwindigkeit 7,07 Grade habe. Hieraus argumentiret Herr von Muſchenbröck wie folget.

Die Feder war beydemal gleich geſpannet, und hat daher in beyden Fällen gleiche Kraft gehabt, und da ſie jedesmal ihre ganze Kraft anwendet, ſo hat ſie auch beydemale gleiche Kräfte in den Cylinder hineingebracht; alſo muß die Kraft, die ein Körper von einfacher Maſſe mit 10 Graden Geſchwindigkeit beſitzet, derjenigen gleich ſeyn, die in einem andern, der eine zweyfache Maſſe und 7,07 Grade Geſchwindigkeit hat, anzutreffen iſt. Dieſes iſt aber auf keine andere Art möglich, als wenn man die Kraft nach dem Produkt aus der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit ſchätzet; denn alle andere mögliche Functionen der Geſchwindigkeit laſſen dieſe Gleichheit nicht zu, aber nach der Quadratſchätzung allein ſind die Quadrate der Zahlen

10 und 7,07, quam proxime in umgekehrter Verhältniß der Maſſen 1 und 2, folglich die Produkte derſelben in die gegenſeitige Maſſen gleich.

Es ſind alſo, ſchließt er, die Kräfte nicht nach dem Maaße der Geſchwindigkeiten, ſondern dem Quadrate derſelben zu ſchätzen.

§. 153.

Ich bin verbunden, die Erinnerung, die ich gegen dieſes Argument darlegen will, nicht gar zu weitläuftig zu machen; daher will ich von der gegründeten Einwendung, die ich hiebey noch machen könnte, nichts erwehnen, daß die Momente des Druckes, der ſich ausſpannenden Feder, auch nach dem Geſtändniſſe der Leibnitzianer nur todte Kräfte ſeyn, folglich, ſowohl ſie, als die damit dem Körper ertheilte Momente der Kraft, nur ſchlechthin nach den Geſchwindigkeiten müſſen geſchätzet werden, mithin auch die ganze Kraft, die die Summe dieſer Momente iſt; ſondern ich will auf eine, jedermann bekannte mechaniſche Art, die die Deutlichkeit der Geometrie an ſich hat, verfahren, aber zugleich etwas ausführlich erläutern, nicht als wenn die Sache nicht leicht genug wäre, daß ſie auch kürzer könnte begriffen werden, ſondern damit alle Verwirrung, die in Anſehung der Wirkung der Federn bis daher in dem Streite der Kräftenſchätzung geherrſchet hat, ein für allemal gänzlich abgethan werde.

§. 154.

Herr von Muſſchenbröck ſpricht: die Feder iſt in beyden Fällen gleich geſpannet, folglich hat ſie in beyden gleiche Kraft, ſie theilet aber jedesmal ihrem Cylinder ihre ganze Kraft mit, alſo giebt ſie auch beydemale, wenn ſie ſich ausſtrecket, ihrem Cylinder eine gleiche Kraft. Dieſes iſt das Fundament des Beweiſes, aber auch des Irrthums, wiewohl dieſer nicht ſo wohl perſönlich dem Herrn von Muſſchenbröck als vielmehr den geſammten Vertheidigern der Leibnitziſchen Kräftenſchätzung eigen iſt.

Eine gleich geſpannte Feder, theilet einem größeren Körper eine größere Kraft mit, als einem kleineren.

Wenn man von der ganzen Kraft einer Feder redet, ſo kann man darunter nichts anders als die Intenſion ihrer Spannung verſtehen, welche derjenigen Kraft gleich iſt, die der Körper, in den ſie wirket, in einem Moment von dem Drucke derſelben überkommet. In Anſehung dieſer kann man wohl ſagen, daß ſie gleich ſey, der Körper, in den die Feder wirket, mag groß oder klein ſeyn. Allein, wenn man auf diejenige Kraft ſiehet, welche dieſelbe in einen Körper in einer gewiſſen Zeit durch ihre fortgeſetzte Drückung hineinbringt, ſo iſt offenbar: daß die Größe, der auf dieſe Weiſe in den Körper gebrachten Kraft, auf die Größe der Zeit ankomme, in welcher die gleiche Drückung ſich in dem Körper gehäufet hat; und daß je größer die Zeit iſt, deſto größer auch die Kraft ſey, die die gleichgeſpannte Feder in derſelben dem Körper ertheilet. Nun kann man aber die Zeit, die die Feder, indem ſie einen Körper fort ſtößet, brauchet, bis ſie ſich ganz ausgeſtrecket hat, länger machen, nachdem man will, wenn man nemlich die Maſſe, die da fortgeſtoßen werden ſoll, größer macht, wie dieſes niemanden unbewußt iſt; alſo kann man auch nach Belieben veranſtalten, daß eben dieſelbe Feder bey gleicher Spannung bald mehr bald weniger Kraft durch ihre Ausſtreckung austheilet, nachdem die Maſſe, die durch die Feder getrieben wird, vermehret oder vermindert wird. Hieraus erhellet wie widernatürlich der Ausdruck iſt: daß die Feder einem Körper, den ſie fortſtößt, durch die Ausreckung ihre ganze Kraft ertheile. Denn die Kraft, die ſie dem Körper giebt, iſt ein Erfolg, der nicht allein von der Kraft der Feder, ſondern zugleich von der Beſchaffenheit des geſtoßenen Körpers abhanget, nachdem dieſer ſich länger, oder kürzer unter den Drückungen dieſer Feder befindet, d. i. nachdem er größer, oder kleiner an Maſſe iſt, die Kraft der Feder an ſich betrachtet aber, iſt nichts anders, als das Moment ihrer Ausſpannung.

§. 155.

Auflöſung der Muſſchenbröckſchen Schwierigkeit.

Nunmehro iſt es leicht die Verwirrung in dem Muſſchenbröckiſchen Beweiſe zu verhüten.

Der zweymal ſchwerere Cylinder iſt den Drückungen der Feder länger ausgeſetzet, indem dieſe ſich ausſtrecket, als der andere von einfacher Maſſe. Dieſen ſtößt die Feder mit gleicher Spannungskraft geſchwinder fort, und endigt den Raum ihrer Ausſtreckung mit ihm in kürzerer Zeit, als mit jenem. Weil aber das Moment der Kraft, welche die Feder in jedwedem Augenblicke den Cylindern eindruckt, in beyden gleich iſt, (denn das Moment ihrer Geſchwindigkeit iſt umgekehrt wie die Maſſen,) ſo muß der ſchwerere Cylinder durch den Antrieb der Feder mehr Kraft überkommen, als der leichtere. Alſo iſt diejenige Schätzung falſch, nach welcher dieſe Kräfte in beyden würden gleich befunden werden, d. i. ſie können nicht nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit geſchätzet werden.

§. 156.

Woher die Quad. der Geſchwindigkeiten der Cylinder in verkehrter Verhältniß der Maſſen ſeyn.

Wenn man noch die Urſache wiſſen will, woher denn hier eben die Geſchwindigkeiten der Cylinder, die ſie von derſelben Feder erhalten, juſt ſo proportionirt ſeyn, daß ihre Quadrate ſich umgekehrt wie die Maſſen verhalten, (welche Verhältniß eigentlich dasjenige iſt, wodurch der Vertheidiger des Herrn von Leibnitz angelocket werden,) ſo können wir auch dieſes ohne Schwierigkeit klar machen, ohne deßhalber eine andere als Carteſens Maaß zu Hülfe zu nehmen.

Denn es iſt aus den erſten Gründen der Mechanick bekannt: daß in einförmig beſchleunigter Bewegung, (motu uniformiter accelerato) die Quadrate der erlangten Geſchwindigkeiten, ſich wie die durchgelaufene Räume verhalten; folglich, wenn die Momente der Geſchwindigkeiten zweyer Körper, die beyde in motu uniformiter accelerato begriffen ſind, ungleich ſeyn, werden die Quadrate der Geſchwindigkeiten, die ſie in ſolcher Bewegung erlangen, in zuſammengeſetzter Verhältniß, aus den Räumen und dieſen Momenten ſtehen. Nun theilet aber im Muſſchenbröckiſchen Verſuche die gleichgeſpannte Feder jedwedem Cylinder ſeine Bewegung motu uniformiter accelerato mit, und die Räume ſind gleich, die ſie mit ſolcher beſchleunigten Bewegung durchlaufen, indem die Feder ſich bis zum Punkte ihrer größten Ausdehnung ausſtrecket, alſo verhalten ſich die Quadrate der hierbey überkommenen Geſchwindigkeiten, wie die Momente der Geſchwindigkeit, die die Drückung der Feder jedwedem Cylinder ertheilet, d. i. umgekehrt, wie die Maſſen dieſer Cylinder.

§. 157.

Nunmehro komme ich dahin, diejenige Verſuche und Erfahrungen darzulegen, welche die Wirklichkeit und das Daſeyn der nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit zu ſchätzenden Kräfte in der Natur unwiderſprechlich beweiſen, und meinen geneigten Leſer für alle mühſame Aufmerkſamkeit, die ihm gegenwärtige ſchlechte Aufſätze verurſacht haben, mit einer ſiegreichen Ueberzeugung belohnen werden.

Verſuche, die die lebendigen Kräfte beweiſen.

Ich habe nur mit denenjenigen zu thun, welchen die Beſchaffenheit der Streitſache von den lebendigen Kräften genugſam bekannt iſt. Daher ſetze ich voraus, daß meine Leſer von den berüchtigten Verſuchen der Herren Ricciolus, s'Gravesande, Poleni, und von Muſſchenbröck hinlängliche Kundſchaft haben, welche den Kräften der Körper nachforſcheten, indem ſie die Eindrücke maaßen, die dieſelbe durch den Stoß in weiche Materien verurſachten. Ich will nur kürzlich berühren: daß Kugeln von gleicher Größe und Maſſe, die von ungleicher Höhe in die weiche Materie z. E. Unſchlitt frey herabfielen, ſolche Höhlen in dieſelbe eingeſchlagen haben, welche die Proportion der Höhen hatten, von denen ſie herabgefallen waren, d. i. die Verhältniß des Quadrates ihrer Geſchwindigkeiten; und daß, wenn dieſelbe gleich an Größe, aber von ungleicher Maſſe waren, die Höhen aber, von denen man ſie fallen ließ, in umgekehrter Proportion dieſer Maſſen ſtanden, alsdenn die in die weiche Materie eingeſchlagenen Höhlen gleich befunden wurden. Wider die Richtigkeit dieſer Verſuche haben die Carteſianer nichts einzuwenden gewußt, es iſt nur die hieraus gezogene Folgerung geweſen, darum man geſtritten hat.

Die Leibnitzianer haben hieraus folgendergeſtalt ganz richtig argumentirt. Die Hinderniß, die die weiche Materie der Kraft des hineindringenden Körpers entgegenſetzet, iſt nichts anders, als der Zuſammenhang ihrer Theile, und daher beſtehet dasjenige, was der Körper zu thun hat, indem er in dieſelbe hineindringt, einzig und allein darinn, daß er ihre Theile trennet. Es iſt aber dieſer Zuſammenhang durch die ganze weiche Maſſe gleichförmig, alſo iſt die Quantität des Widerſtandes und daher auch der Kraft, die der Körper anwenden muß dieſelbe zu brechen, wie die Summe der zertrennten Theile, d. i. wie die Größe der eingeſchlagenen Höhlen. Dieſe aber verhalten ſich, laut dem angeführten Verſuche, wie die Quadrate der Geſchwindigkeiten der eindringenden Körper, folglich ſind die Kräfte von dieſen wie die Quadrate ihrer Geſchwindigkeiten.

§. 158.

Einwurf der Carteſianer.

Die Vertheidiger des Carteſius haben hiewider nichts tüchtiges einwenden können. Allein, weil ſie ehedem mit ungezweifelter Gewißheit eingeſehen hatten, daß die lebendige Kräfte durch die Mathematik verdammet würden, auf die ſich gleichwohl die Leibnitzianer auch beriefen, ſo gedachten ſie ſich aus dieſer Schwierigkeit ſo gut als ſie konnten heraus zu helfen, indem ſie nicht zweifelten, daß derjenige Verſuch betrüglich ſeyn müßte, welcher etwas feſtzuſetzen ſchiene, was die Geometrie nicht erlaubte. Wir haben hergegen ſchon oben die nöthige Erinnerungen beygebracht, jetzt wollen wir nur ſehen, was es für eine Ausflucht geweſen ſey, deren die Carteſianer ſich bedienet haben den angeführten Verſuch ungültig zu machen.

Sie wandten ein, die Leibnitzianer hätten hier wiederum auf die Zeit nicht Acht, in der dieſe Höhlen gemacht wären.

wären. Die Zeit ſey bey der Ueberwindung deß Hinderniſſe dieſer weichen Materie eben ſo ein Knoten, als ſie bey der Ueberwindung der Schwere geweſen war. Die eingedruckte Höhlen würden nicht in gleicher Zeit gemacht. Kurz ſie waren überzeugt, daß der Einwurf von wegen deß Zeit bey der Ueberwältigung der Hinderniſſe der Schwere gültig geweſen, (wie er es denn auch in der That geweſen iſt,) und nun, dachten ſie, könnte man ihn hie wiederum auf die Bahn bringen, und mit eben ſolchem Erfolg gegen die lebendige Kräfte gebrauchen.

§. 159.

Wird widerleget.

Ich weiß wohl, daß die Leibnitzianer dieſer Klage kurz abgeholfen haben, indem ſie unter andern zwey Kegel von unterſchiedlicher Grundfläche in die weiche Materie fallen ließen, wobey die Zeiten, darinn ihre Höhlen gemacht würden, nothwendig mußten gleich ſeyn, und dennoch der Erfolg ſo wie vorher beſchaffen war; allein ich will auch dieſem Vortheile abſagen, und die Schwierigkeit, die die Carteſianer machen, aus dem Grunde zernichten.

Bey der Würkung der Schwere kommt die Zeit mit in Anſchlag.

Man darf weiter nichts thun, als die Urſache erwegen, weswegen der Widerſtand der Schwerdrückung, die ein Körper überwinden ſoll, nicht dem Raume, ſondern der Zeit proportionirt iſt. Der Grund iſt aber dieſer. Wenn der Körper eine Feder der Schwere überwindet, ſo vernichtet er nicht hiedurch ihre Wirkſamkeit, ſondern er leiſtet ihr nur das Gegengewichte, ſie aber behält ihre Widerſtrebung dennoch unvermindert, um in ihn ſo lange immerfort mit glei-

gleichem Grade zu wirken, als er ihr ausgeſetzet iſt. Wenn der Körper eine jede Feder der Gravität dadurch, daß er ſie überwältiget, zugleich ſo zu ſagen zerſprengen und ihre Kraft vernichtigen möchte, ſo iſt kein Zweifel, daß, weil jede Feder gleiche Kraft hat, der Widerſtand, den der Körper erleidet, der Summe aller zerſprengten Federn gleich ſeyn würde, die Zeit möchte nun ſeyn, wie ſie wollte. Aber nun behält jede Feder, ohngeachtet ſie vom Körper überwunden wird, ihre Drückungskraft, und ſetzet dieſe in ihn ſo lange fort, als er ſich unter derſelben befindet, folglich kann für die Wirkung, die eine einzige Feder thut, nicht ein einzelner und untheilbarer Druck angegeben werden, ſondern ſie thut eine an einander hangende Reihe von Drückungen, welche um deſto größer iſt, je längere Zeit der Körper ihr unterworfen iſt, z. E. in denenjenigen Theilen des Raumes, da die Bewegung des Körpers langſamer iſt, da iſt auch das Zeittheilchen des Aufenthaltes in jedem Punkte länger, als da, wo die Bewegung geſchwinder iſt, folglich erduldet er dort von einer jeden einzelnen Feder eine längere Reihe gleicher Drückungen als hier.

Dieſes befindet ſich bey der weichen Materie ganz anders.

Allein dieſes befindet ſich bey der Trennung der weichen Maſſe ganz anders. Ein jedes Element der weichen Maſſe hat eine gleiche Kraft zuſammen zu hängen, und hiedurch benimmt ſie dem Körper, der ſie trennet, einen gleichen Grad Kraft, aber eben dadurch wird ſie auch zugleich zertrennet, und thut alſo fortan ſchon keinen Widerſtand mehr, die Zeit, die er ſich bey ihr aufhält, mag hernach ſo groß ſeyn, wie ſie wolle. Denn hier wird die Feder durch eben die Wirkung, die ihrem Widerſtand gleich iſt, zugleich zerbrochen, und kann daher nicht noch fortfahren zu wirken, ſo wie die Feder der Schwere, die an ſich unzerſtörlich war.

Daher

Daher iſt der Widerſtand, den die weiche Maſſe dem eindringenden Körper thut, wie die Summe der Federn, die er zerbricht, d. i. wie die Höhle, die er einſchläget, ohne daß hiebey im geringſten etwas zu thun hat.

§. 160.

Die Leibnitzianer haben Urſache über dieſe wichtige Vergehung der Carteſianer mit nicht geringer Befriedigung zu triumphiren. Dieſer Zufall rächet den Schimpf, den ihnen die Verweiſung ſo mancherley Fehltritte zugezogen hat, durch ein gleiches Schickſal an ihren Gegnern. Die Leibnitzianer haben die lebendige Kräfte in ſolchen Fällen zu finden vermeynet, darinn ſie nicht waren, aber was hindert dieſes? haben die Carteſianer ſie doch nicht in denen Fällen ſehen können, darinn ſie wirklich waren, und darinn ſie niemand ohne große Verblendung hätte überſehen können.

§. 161.

Der angeführte Verſuch alſo, erweiſet das Daſeyn ſolcher Kräfte in der Natur, die das Quadrat der Geſchwindigkeit zum Maaße haben; allein unſere vorhergehende Betrachtungen erklären, bey welchen Bedingungen dieſelbe nicht ſtatt haben, und auch welche Bedingungen die einzigen ſind, unter denen ſie Platz finden können. Wenn man ſich dieſes alles nach unſrer Anweiſung zu Nutze macht, ſo überkommt man nicht allein eine hinlängliche Gewißheit von den leben-

digen

digen Kräften, ſondern auch einen Begriff von ihrer Natur, der nicht allein richtiger, ſondern auch vollſtändiger iſt als er ſonſt jemals geweſen iſt, oder auch hat ſeyn können. Die beſondere Beſchaffenheit dieſes vorhabenden Verſuches, giebt noch einige auſſerordentliche Merkmale an die Hand, die zu beſondern Anmerkungen Anlaß geben können; allein ich kann mich durchaus in dieſelbe nicht einlaſſen, nachdem die Aufmerkſamkeit des geneigten Leſers durch ſo viel verwickelte Unterſuchungen ermüdet, vielleicht nichts mehr als den Schluß dieſer Betrachtungen wünſchet.

Es iſt aber noch ein einziges, welches ich nicht unberührt laſſen kann, weil es die vorhergehenden Geſetze beſtätiget, und ihnen ein großes Licht ertheilet. Der Verſuch, den wir vorhaben, beweiſet ſolche Kräfte, die die Schätzung nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit an ſich haben, daher müſſen, nach Maaßgebung der 4ten Nummer des 138. §. die Geſchwindigkeiten der Widerſtrebung jedes Elementes der Hinderniß in dieſem Verſuche mit endlichen Graden geſchehen, denn wenn ſie nur mit unendlich kleinen geſchehen möchten, wie die Drückungen der Schwere, ſo würde die Ueberwindung derſelben eben ſo wenig als an dieſen eine nach dem Quadrat zu ſchätzende Kraft zu erkennen geben, §. 139. Wir wollen alſo beweiſen: daß der Renisus eines jeglichen Elementes der weichen Maſſe nicht mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit, wie die Schwere, ſondern mit einem endlichen Grade geſchehe.

§. 162.

Das Moment der Hinderniß der weichen Materie geſchiehet mit endlicher Geſchwindigkeit.

Wenn man die Cylindriſche Höhle, welche der Kugelförmige Körper in die weiche Materie einſchläget, in ihre übereinander liegende Cirkelſcheibchen, deren Dicke unendlich klein iſt, eintheilet, ſo zeigt ein jegliches derſelben das Element der verrückten Maſſe an. Ein jedes von dieſen benimmt alſo dem eindringenden Körper einen unendlich kleinen Theil ſeiner Geſchwindigkeit, weil ſie alle insgeſammt ihm die ganze Geſchwindigkeit nehmen. Da aber die Quantität eines ſolchen Cirkelſcheibchens gegen die Maſſe der Kugel unendlich klein iſt, ſo folget, daß die Geſchwindigkeit ſeiner Widerſtrebung von endlicher Größe ſeyn müſſe, damit es dem Körper einen unendlich kleinen Theil ſeiner Bewegung durch ſeinen Widerſtand benehmen könnte. Alſo leiſtet ein jegliches Element der weichen Materie dem hineinſchlagenden Körper ihren Widerſtand, mit einer Beſtrebung, die ein endliches Maaß der Geſchwindigkeit hat. W. z. E.

§. 163.

So haben wir denn unſer Geſchäfte vollführet, welches in Anſehung des Vorwurfs, worauf es gerichtet war, groß genug geweſen iſt, wenn nur die Ausführung dieſem Unter-

Unterfangen gemäß geweſen wäre. Ich bilde mir ein, daß ich, inſonderheit was das Hauptwerk betrift, auf eine unwiderſprechliche Gewißheit Anſpruch machen könne. In Anſehung dieſes Vorzuges, deſſen ich mich anmaaße, kann ich die gegenwärtige Handlung nicht endigen, ohne vorher mit meinen Gläubigern die Rechnung an Gelehrſamkeit und Erfindung, zu ſchließen. Nach den ſcharfſinnigen Bemühungen der Carteſianer, war es nicht ſchwer, die Verwirrung der Quadratſchätzung mit der Mathematik zu verhüten, und nach den ſinnreichen Anſtalten der Leibnitzianer, war es faſt unmöglich, ſie in der Natur zu vermiſſen. Die Kenntniß dieſer zwey äußerſten Grenzen, mußten ohne Schwierigkeit den Punkt beſtimmen, darinnen das wahre von beyden Seiten zuſammen fiel. Dieſen anzutreffen, war nichts weniger als eine große Scharfſinnigkeit nöthig, es bedurfte nur einer kleinen Abweſenheit des Partheyeneifers, und ein kurzes Gleichgewicht der Gemüthsneigungen, ſo war die Beſchwerde ſo fort abgethan. Wenn es mir gelungen hat, in der Sache des Herrn von Leibnitz einige Fehltritte wahrzunehmen, ſo bin ich dennoch auch hierinn ein Schuldner dieſes großen Mannes, denn ich würde nichts vermocht haben, ohne den Leitfaden des vortreflichen Geſetzes der Continuität, welches wir dieſem unſterblichen Erfinder zu danken haben, und welches das einzige Mittel war, den Ausgang aus dieſem Labyrinthe zu finden. Kurz,

wenn

wenn gleich die Sache aufs beſte zu meinem Vortheile ausfällt: ſo iſt der Antheil der Ehre, der mir übrig bleibt, doch ſo gering, daß ich nicht befürchte, die Ehrſucht könne ſich ſo weit erniedrigen, mir dieſelbe zu mißgönnen.

Ende.

Errata.

Pag. 138. Lin. Penult. für Spannkugel lieſ Spannung.
—— 168. vergleiche damit die 22te Figur.
—— 198. für $dv - pdt$ lieſ $dv = pdt$.

Immanuel Kants

frühere

noch nicht geſammelte

kleine Schriften.

Zweiter Theil.

Frankfurt und Leipzig,
1797.

Ko

Vorrede.

Ich habe einen Gegenſtand gewählt, welcher ſowohl von Seiten ſeiner innern Schwierigkeit, als auch in Anſehung der Religion einen großen Theil der Leſer gleich anfänglich mit einem nachtheiligen Vorurtheile einzunehmen vermögend iſt. Das Syſtematiſche, welches die großen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper ſelbſt und den Urſprung ihrer Bewegungen aus den erſten Zuſtande der Natur durch mechaniſche Geſetze herzuleiten: ſolche Einſichten ſcheinen ſehr weit die Kräfte der menſchlichen Vernunft zu überſchreiten. Von der anderen Seite droht die Religion mit einer feyerlichen Anklage über die Verwegenheit, da man der ſich ſelbſt überlaſſenen Natur ſolche Folgen beyzumeſſen ſich erkühnen darf, darinn man mit Recht die unmittelbare Hand des höchſten Weſens gewahr wird, und beſorgt in den Vorwitze ſolcher Betrachtungen eine Schutzrede des Gottesläugners anzutreffen. Ich ſehe alle dieſe Schwierigkeiten wohl und werde doch nicht kleinmüthig. Ich empfinde die ganze Stärke der Hinderniſſe die ſich entgegen ſetzen und verzage doch nicht. Ich habe auf eine geringe Vermuthung eine gefährliche Reiſe gewagt, und erblicke ſchon die Vorgebürge neuer Länder. Diejenigen, welche die Herzhaftigkeit haben, die Unterſuchung fortzuſetzen, werden ſie betreten und das Vergnügen haben dieſelbe mit ihrem Namen zu bezeichnen.

Ich habe nicht eher den Anſchlag auf dieſe Unternehmung gefaßt, als bis ich mich in Anſehung der Pflichten der Religion in Sicherheit geſehen habe. Mein Eifer iſt verdoppelt worden, als ich bey jedem Schritte die Nebel ſich zerſtreuen ſahe, welche hinter ihre Dunkelheit Ungeheuer zu verbergen ſchienen und nach deren Zertheilung die Herrlichkeit des höchſten Weſens mit dem lebhafteſten Glanze hervor brach. Da ich dieſe Bemühungen von aller Sträflichkeit frey weiß, ſo will ich getreulich anführen, was wohlgeſinnte oder auch ſchwache Gemüther in meinem Plane anſtößig finden können, und bin bereit es der Strenge des rechtgläubigen Areopagus mit einer Freymüthigkeit zu unterwerfen, die das Merkmal einer redlichen Geſinnung iſt. Der Sachwalter des Glaubens mag demnach ſeine Gründe zuerſt hören laſſen.

Wenn der Weltbau mit aller Ordnung und Schönheit nur eine Wirkung der ihren allgemeinen Bewegungsgeſetzen überlaſſenen Materie iſt, wenn die blinde Mechanik der Naturkräfte ſich aus dem Chaos ſo herrlich zu entwickeln weiß und zu ſolcher Vollkommenheit von ſelbſt gelangt; ſo iſt der Beweis des göttlichen Urhebers, den man aus dem Anblicke der Schönheit des Weltgebäudes zieht, völlig entkräftet, die Natur iſt ſich ſelbſt genugſam, die göttliche Regierung iſt unnöthig, Epikur lebt mitten im Chriſtenthume wieder auf, und eine unheilige Weltweißheit tritt den Glauben unter die Füße, welcher ihr ein helles Licht darreicht, ſie zu erleuchten.

Wenn ich dieſen Vorwurf gegründet fände, ſo iſt die Ueberzeugung, die ich von der Unfehlbarkeit göttlicher Wahrheiten habe, bey mir ſo vermögend, daß ich alles was ihnen widerſpricht, durch ſie für genugſam widerlegt halten und verwerfen würde. Allein eben die Uebereinſtimmung, die ich zwiſchen meinem Syſtem und der Religion antreffe, erhebet meine Zuverſicht in Anſehung aller Schwierigkeiten zu einer unerſchrockenen Gelaſſenheit.

Ich erkenne den ganzen Werth derjenigen Beweiſe, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Beſtätigung eines höchſt weiſen Urhebers zieht. Wenn man nicht aller Ueberzeugung muthwillig widerſtrebt, ſo muß man unwiderſprechlichen Gründen gewonnen geben. Allein ich behaupte: **daß die Vertheidiger der Religion dadurch, daß ſie ſich dieſer Gründe auf eine ſchlechte Art bedienen, den Streit mit den Naturaliſten verewigen, indem ſie ohne Noth denſelben eine ſchwache Seite darbieten.**

Man iſt gewohnt die Uebereinſtimmungen, die Schönheit, die Zwecke, und eine vollkommene Beziehung der Mittel auf dieſelbe in der Natur zu bemerken und herauszuſtreichen. Allein indem man die Natur von dieſer Seite erhebt, ſo ſucht man ſie anderer Seits wieder zu verringern. Dieſe Uebereinſtimmung, ſagt man, iſt ihr fremd, ſie würde, ihren allgemeinen Geſetzen überlaſſen, nichts als Unordnung hervorbringen. Die Uebereinſtimmungen zeigen eine fremde Hand, die eine von aller Regelmäßigkeit verlaſſene Materie in einen weiſen Plan zu zwingen gewußt hat. Allein ich antworte: wenn die allgemeinen Wirkungsgeſetze der Materie gleichfalls eine Folge aus dem höchſten Entwurfe ſind, ſo können ſie vermuthlich keine andere Beſtimmungen haben, als die den Plan von ſelbſt zu erfüllen trachten, den die höchſte Weisheit ſich vorgeſetzt hat; oder wenn dieſes nicht iſt, ſollte man nicht in Verſuchung gerathen zu glauben, daß wenigſtens die Materie und ihre allgemeinen Geſetze unabhängig wären, und daß die höchſtweiſe Gewalt, die ſich ihr ſo rühmlichſt zu bedienen gewußt hat, zwar groß, aber doch nicht unendlich, zwar mächtig, aber doch nicht allgenugſam ſey.

Der Vertheidiger der Religion beſorgt: daß diejenigen Uebereinſtimmungen, die ſich aus einem natürlichen Hange der Materie erklären laſſen, die Unabhängigkeit der Natur von der göttlichen Vorſehung beweiſen dürften. Er geſteht es nicht undeutlich: daß, wenn man zu aller Ordnung des Weltbaues natürliche Gründe entdecken kann, die dieſelbe aus dem allgemeinſten und weſentlichen

Eigenſchaften der Materie zu Stande bringen können, ſo ſey es unnöthig, ſich auf eine oberſte Regierung zu berufen. Der Naturaliſt findet ſeine Rechnung dabey, dieſe Vorausſetzung nicht zu beſtreiten. Er treibt aber Beyſpiele auf, die die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgeſetze an vollkommen ſchönen Folgen beweiſen und bringt den Rechtgläubigen durch ſolche Gründe in Gefahr, welche in deſſen Händen zu unüberwindlichen Waffen werden könnten. Ich will Beyſpiele anführen. Man hat ſchon mehrmalen es als eine der deutlichſten Proben einer gütigen Vorſorge, die für die Menſchen wacht, angeführt: daß in dem heiſſeſten Erdſtriche die Seewinde gerade zu einer ſolchen Zeit, da das erhizte Erdreich am meiſten ihrer Abkühlung bedarf, gleichſam gerufen, über das Land ſtreichen und es erquicken. Z. E. In der Inſel Jamaica, ſobald die Sonne ſo hoch gekommen iſt, daß ſie die empfindlichſte Hitze auf das Erdreich wirft, gleich nach 9 Uhr Vormittags, fängt ſich an aus dem Meere ein Wind zu erheben, der von allen Seiten über das Land weht; ſeine Stärke nimmt nach dem Maaße zu, als die Höhe der Sonne zunimmt. Um 1 Uhr nachmittags, da es natürlicher Weiſe am heiſſeſten iſt, iſt er am heftigſten und läßt wieder mit der Erniedrigung der Sonne allmählich nach, ſo daß gegen Abend eben die Stille als bey dem Anfange herrſcht. Ohne dieſe erwünſchte Einrichtung würde dieſe Inſel unbewohnbar ſeyn. Eben dieſe Wohlthat genieſſen alle Küſten der Länder, die im heiſſen Erdſtriche liegen. Ihnen iſt es auch am nöthigſten, weil, da ſie die niedrigſten Gegenden des trockenen Landes ſind, auch die größte Hitze erleiden; denn die höher im Lande befindlichen Gegenden, dahin dieſer Seewind nicht reicht, ſind ſeiner auch weniger benöthigt, weil ihre höhere Lage ſie in eine kühlere Luftgegend verſezt. Iſt dieſes nicht alles ſchön, ſind es nicht ſichtbare Zwecke, die durch klüglich angewandte Mittel bewirkt worden? Allein zum Widerſpiel muß der Naturaliſt die natürlichen Urſachen davon in den allgemeinſten Eigenſchaften der Luft antreffen, ohne beſondere Veranſtaltungen deswegen vermuthen zu dürfen. Er bemerkt mit Recht, daß dieſe Seewinde ſolche periodiſche Bewegungen anſtellen müſſen, wenn gleich kein Menſch auf ſolcher Inſel lebte, und zwar durch keine andere Eigenſchaft, als die der Luft, auch ohne Abſicht auf dieſen Zweck, blos zum Wachsthum der Pflanzen unentbehrlich vonnöthen iſt, nehmlich durch ihre Elaſticität und Schwere. Die Hitze der Sonne hebt das Gleichgewicht der Luft auf, indem ſie diejenige verdünnt, die über dem Lande iſt, und dadurch die kühlere Meersluft veranlaßt, ſie aus ihrer Stelle zu heben und ihren Platz einzunehmen.

Was für einen Nutzen haben nicht die Winde überhaupt zum Vortheile der Erdkugel, und was für einen Gebrauch macht nicht der Menſchen Scharfſinnigkeit aus denſelben; indeſſen waren keine andere Einrichtungen nöthig ſie hervorzubringen, als dieſelbe allgemeine Beſchaffenheit der Luft und Wärme, welche auch unangeſehen dieſer Zwecke auf der Erde befindlich ſeyn mußten.

Gebt ihr es, ſagt allhier der Freygeiſt, zu: daß, wenn man nützliche und auf Zwecke abzielende Verfaſſungen aus den allgemeinſten und einfachſten Naturgeſetzen herleiten kann, man keine beſondere Regierung einer oberſten Weißheit nöthig habe: ſo ſeht hier Beweiſe, die euch auf eurem eigenen Geſtändniſſe ertappen werden. Die ganze Natur, vornehmlich die unorganiſirte, iſt voll von ſolchen Beweiſen, die zu erkennen geben, daß die ſich ſelbſt durch die Mechanik ihrer Kräfte beſtimmende Materie eine gewiſſe Richtigkeit in ihren Folgen habe und den Regeln der Wohlanſtändigkeit ungezwungen genug thue. Wenn ein Wohlgeſinnter, die gute Sache der Religion zu retten, dieſe Fähigkeit der allgemeinen Naturgeſetze beſtreiten will, ſo wird er ſich ſelbſt in Verlegenheit ſetzen und dem Unglauben, durch eine ſchlechte Vertheidigung Anlaß zu triumphiren geben.

Allein laßt uns ſehen wie dieſe Gründe, die man in den Händen der Gegner als ſchädlich befürchtet, vielmehr kräftige Waffen ſind, ſie zu beſtreiten. Die nach ihren allgemeinſten Geſetzen ſich beſtimmende Materie bringt durch ihr natürliches Betragen, oder wenn man es ſo nennen will, durch eine blinde Mechanik, anſtändige Folgen hervor, die der Entwurf einer höchſten Weißheit zu ſeyn ſcheinen. Luft, Waſſer, Wärme, erzeugen, wenn man ſie ſich ſelbſt überlaſſen betrachtet, Winde und Wolken, Regen, Ströme, welche die Länder befeuchten, und alle die nützlichen Folgen, ohne welche die Natur traurig, öde und unfruchtbar bleiben müßte. Sie bringen aber dieſe Folgen nicht durch ein bloſſes Ungefähr, oder durch einen Zufall, der eben ſo leicht nachtheilig hätte ausfallen können, hervor, ſondern man ſieht: daß ſie durch ihre natürlichen Geſetze eingeſchränkt ſind, auf keine andere als dieſe Weiſe zu wirken. Was ſoll man von dieſer Uebereinſtimmung denn gedenken? Wie wäre es wohl möglich, daß Dinge von verſchiedenen Naturen, in Verbindung miteinander, ſo vortrefliche Uebereinſtimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten ſollten, ſogar zu Zwecken ſolcher Dinge, die ſich gewiſſermaßen auſſer dem Umfange der todten Materie befinden, nehmlich zum Nutzen der Menſchen und Thiere, wenn ſie nicht einen gemeinſchaftlichen Urſprung erkennten, nehmlich einen unendlichen Verſtand, in welchem aller Dinge weſentliche Beſchaffenheiten beziehend entworfen worden. Wenn ihre Naturen für ſich und unabhängig nothwendig wären, was für ein erſtaunliches Ungefähr, oder vielmehr was für eine Unmöglichkeit würde es nicht ſeyn, daß ſie mit ihren natürlichen Beſtrebungen ſich grade ſo zuſammen paſſen ſollten, als eine überlegte kluge Wahl ſie hätte vereinbaren können.

Nunmehro mache ich getroſt die Anwendung auf mein gegenwärtiges Unterfangen. Ich nehme die Materie aller Welt in einer allgemeinen Zerſtreuung an und mache aus derſelben ein vollkommenes Chaos. Ich ſehe nach den ausgemachten Geſetzen der Attraktion den Stoff ſich bilden und durch die Zurückſtoßung ihre Bewegung modificiren. Ich genieße das Vergnügen ohne Beyhülfe willkührlicher Erdichtungen, unter der Veranlaſſung ausgemachter Bewegungsgeſetze, ſich ein wohlgeordnetes Ganze erzeugen zu ſehen, welches demjenigen Weltſyſtem ſo ähnlich ſieht, das wir vor Augen haben, daß ich mich nicht entbrechen kann, es für daſſelbe zu halten. Dieſe unerwartete Auswicklung der Ordnung der Natur im Großen wird mir anfänglich verdächtig, da ſie auf ſo ſchlechten und einfachen Grunde eine ſo zuſammengeſetzte Richtigkeit gründet. Ich belehre mich endlich aus der vorher angezeigten Betrachtung: daß eine ſolche Auswicklung der Natur nicht etwas unerhörtes an ihr iſt, ſondern daß ihre weſentliche Beſtrebung ſolche nothwendig mit ſich bringt, und daß dieſes das herrlichſte Zeugniß ihrer Abhängigkeit von demjenigen Urweſen iſt, welches ſogar die Quelle der Weſen ſelbſt und ihrer erſten Wirkungsgeſetze in ſich hat. Dieſe Einſicht verdoppelt mein Zutrauen auf den Entwurf, den ich gemacht habe. Die Zuverſicht vermehrt ſich bey jedem Schritte, den ich mit Fortgang weiter ſetze und meine Kleinmüthigkeit hört völlig auf.

Aber die Vertheidigung deines Syſtems, wird man ſagen, iſt zugleich die Vertheidigung der Meinungen des Epikurs, welche damit die größte Aehnlichkeit haben. Ich will nicht völlig alle Uebereinſtimmung mit demſelben ablehnen. Viele ſind durch den Schein ſolcher Gründe zu Atheiſten geworden, welche, bey genauerer Erwägung, ſie von der Gewißheit des höchſten Weſens am kräftigſten hätten überzeugen können. Die Folgen, die ein verkehrter Verſtand aus untadelhaften Grundſätzen zieht, ſind öfters ſehr tadelhaft, und ſo waren es auch die Schlüſſe des Epikurs, ohnerachtet ſein Entwurf der Scharfſinnigkeit eines großen Geiſtes gemäß war.

Ich werde es alſo nicht in Abrede ſeyn, daß die Theorie des Lukrez oder deſſen Vorgängers, des Epikurs, Leucipps und Demokritus mit der meinigen viele Aehnlichkeit habe. Ich ſetze den erſten Zuſtand der Natur, ſo wie jene Weltweiſe, in der allgemeinen Zerſtreuung des Urſtoffs aller Weltkörper, oder der Atomen, wie ſie bey jenen genannt werden. Epikur ſetzte eine Schwere, die dieſe elementariſche Theilchen zum Sinken trieb, und dieſes ſcheint von der Newtoniſchen Anziehung, die ich annehme, nicht ſehr verſchieden zu ſeyn; er gab ihnen auch eine gewiſſe Abweichung von der gradlinigen Bewegung des Falles, ob er gleich in Anſehung der Urſachen derſelben und ihrer Folgen ungereimte Einbildungen hatte: dieſe Abweichung kommt einigermaßen mit der Veränderung der gradlinigen Senkung, die wir aus der Zurückſtoßungskraft der Theilchen herleiten, überein; endlich waren die Wirbel, die aus der verwirrten Bewegung entſtanden, ein Hauptſtück in dem Lehrbegriffe des Leucipps und Democritus und man wird ſie auch in dem unſrigen antreffen. So viel Verwandſchaft mit einer Lehrverfaſſung, die die wahre Theorie der Gottesläugnung im Alterthume war, zieht indeſſen die meinige dennoch nicht in die Gemeinſchaft ihrer Irrthümer. Auch in den allerunſinnigſten Meinungen, welche ſich bey den Menſchen haben Beyfall erwerben können, wird man jederzeit etwas wahres bemerken. Ein falſcher Grundſatz, oder ein paar unüberlegte Verbindungsſätze leiten den Menſchen von dem Fußſteige der Wahrheit, durch unmerkliche Abwege, bis in den Abgrund. Es bleibt, ungeachtet der angeführten Aehnlichkeit, dennoch ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der alten Coſmogenie und der gegenwärtigen, um aus dieſer ganz entgegen geſetzte Folgen ziehen zu können.

Die angeführten Lehrer der mechaniſchen Erzeugung des Weltbaus leiteten alle Ordnung, die ſich an demſelben wahrnehmen läßt, aus dem ungefähren Zufalle her, der die Atomen ſo glücklich zuſammen treffen ließ, daß ſie ein wohlgeordnetes Ganze ausmachten. Epikur war gar ſo unverſchämt, daß er verlangte, die Atomen wichen von ihrer geraden Bewegung ohne alle Urſache ab, um einander begegnen zu können. Alle insgeſammt trieben dieſe Ungereimtheit ſo weit, daß ſie den Urſprung aller belebten Geſchöpfe eben dieſem blinden Zuſammenlaufe zuſchrieben und die Vernunft wirklich aus der Unvernunft herleiteten. In meiner Lehrverfaßung hingegen finde ich die Materie an gewiſſe nothwendige Geſetze gebunden. Ich ſehe in ihrer gänzlichen Auflöſung und Zerſtreuung ein ſchönes und ordentliches Ganze ſich ganz natürlich daraus entwickeln. Es geſchieht dieſes nicht durch einen Zufall und von ungefähr, ſondern man bemerkt, daß natürliche Eigenſchaften es nothwendig alſo mit ſich bringen. Wird man hiedurch nicht bewogen zu fragen: warum mußte denn die Materie grade ſolche Geſetze haben, die auf Ordnung und Wohlanſtändigkeit abzwecken? war es wohl möglich, daß viele Dinge, deren jedes ſeine von dem andern unabhängige Natur hat, einander von ſelbſt grade ſo beſtimmen ſollten, daß ein wohlgeordnetes Ganze daraus entſpringe, und wenn ſie dieſes thun, giebt es nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinſchaft ihres erſten Urſprungs ab, der ein allgenugſamer höchſter Verſtand ſeyn muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Abſichten entworfen worden?

Die Materie, die der Urſtoff aller Dinge iſt, iſt alſo an gewiſſe Geſetze gebunden, welchen ſie, frey überlaſſen, nothwendig ſchöne Verbindungen hervor bringen muß. Sie hat keine Freyheit von dieſem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da ſie alſo ſich einer höchſt weiſen Abſicht unterworfen befindet, ſo muß ſie nothwendig in ſolche übereinſtimmende Verhältniſſe durch eine über ſie herrſchende erſte Urſache verſetzt werden ſeyn, und es iſt ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch ſelbſt im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.

Ich habe ſo viel gute Meinung von der redlichen Geſinnung dererjenigen, die dieſem Entwurfe die Ehre thun, ihn zu prüfen, daß ich mich verſichert halte, die angeführten Gründe werden, wo ſie noch nicht alle ſchädliche Folgen von meinem Syſtem aufheben können, dennoch wenigſtens die Lauterkeit meiner Abſicht außer Zweifel ſetzen. Wenn es deſſen ungeachtet boshafte Eiferer giebt, die es für eine würdige Pflicht ihres heiligen Berufs halten, den unſchuldigſten Meinungen ſchädliche Auslegungen anzuheften, ſo bin ich verſichert, daß ihr Urtheil bey Vernünftigen gerade die entgegengeſetzte Wirkung ihrer Abſicht hat. Man wird mich übrigens des Rechts nicht berauben, das Carteſius, als er die Bildung der Weltkörper aus bloßen mechaniſchen Geſetzen zu erklären wagte, bey billigen Richtern jederzeit genoſſen hat. Ich will deswegen die Verfaſſer der allgemeinen Welthiſtorie *) anführen: „Indeſſen können wir nicht anders als glauben: daß der „Verſuch dieſes Weltweiſen, der ſich bemühet die Bildung der „Welt in gewiſſer Zeit, aus wüſter Materie, durch die bloße „Fortſetzung einer einmal eingedrückten Bewegung zu erklären, „und ſolches auf einige wenige leichte und allgemeine Bewe„gungsgeſetze gebracht, ſo wenig als andere, die ſeitdem „mit mehrerem Beyfall eben das verſucht haben „aus den urſprünglichen und anerſchaffenen Ei„genſchaften der Materie zu thun, ſtrafbar oder Gott „verkleinerlich ſey, wie ſich manche eingebildet haben, indem „dadurch vielmehr ein höherer Begriff ſeiner un„endlichen Weisheit verurſacht wird.“

Ich habe die Schwierigkeiten, die von Seiten der Religion meine Sätze zu bedrohen ſchienen, hinweg zu räumen geſucht. Es giebt einige nicht geringere in Anſehung der Sache ſelbſt. Wenn es gleich wahr iſt, wird man ſagen, daß Gott in die Kräfte der Natur eine geheime Kunſt gelegt hat, ſich aus dem Chaos von ſelbſt zu einer vollkommenen Weltverfaſſung auszubilden, wird der Verſtand des Menſchen, der bey den gemeinſten Gegenſtänden ſo blöde iſt, bey einem ſo großem Vorwurfe die verborgenen Eigenſchaften zu erforſchen vermögend ſeyn? Ein ſolches Unterfangen heißt eben ſo viel als wenn man ſagte: Gebe mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen. Kann dich die Schwäche deiner Einſichten, die an den geringſten Dingen, welche deinen Sinnen täglich und in der Nähe vorkommen, zu Schanden wird, nicht lehren: daß es vergeblich ſey, das Unermeßliche und das was in der Natur vorging, ehe noch eine Welt

---

*) 1. Theil, § 88.

war, zu entdecken. Ich vernichte dieſe Schwierigkeit, indem ich deutlich zeige, daß eben dieſe Unterſuchung unter allen, die in der Naturlehre aufgeworfen werden können diejenige ſey, in welcher man am leichteſten und ſicherſten bis zum Urſprunge gelangen kann. Eben ſo wie unter allen Aufgaben der Naturforſchung keine mit mehr Richtigkeit und Gewißheit aufgelöſet worden, als die wahre Verfaſſung des Weltbaus im Großen, die Geſetze der Bewegungen und das innere Triebwerk der Umläufe aller Planeten; als worin die Newtoniſche Weltweißheit ſolche Einſichten gewähren kann, dergleichen man ſonſt in keinem Theile der Weltweißheit antrift; eben alſo behaupte ich, ſey unter allen Naturdingen, deren erſte Urſache man nachforſcht, der Urſprung des Weltſyſtems und die Erzeugung der Himmelskörper, ſammt den Urſachen ihrer Bewegungen, dasjenige, was man am erſten gründlich einzuſehen hoffen darf. Die Urſache hievon iſt leicht zu erſehen. Die Himmelskörper ſind runde Maſſen, alſo von der einfachſten Bildung, die ein Körper, deſſen Urſprung man ſucht, nur immer haben kann. Ihre Bewegungen ſind gleichfalls unvermiſcht. Sie ſind nichts als eine freye Fortſetzung eines einmal eingedrückten Schwunges, welcher, mit der Attraktion des Körpers im Mittelpunkte verbunden, kreisförmig wird. Ueberdem iſt der Raum, darin ſie ſich bewegen, leer, die Zwiſchenweiten, die ſie von einander abſondern, ganz ungemein groß und alſo alles ſowohl zur unverwirrten Bewegung, als auch deutlichen Bemerkung derſelben auf das deutlichſte auseinander geſezt. Mich dünkt, man könne hier in gewiſſem Verſtande ohne Vermeſſenheit ſagen: Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das iſt, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entſtehen ſoll. Denn wenn Materie vorhanden iſt, welche mit einer weſentlichen Attraktionskraft begabt iſt, ſo iſt es nicht ſchwer diejenigen Urſachen zu beſtimmen, die zu der Einrichtung des Weltſyſtems, im Großen betrachtet, haben beytragen können. Man weiß was dazu gehört, daß ein Körper eine kugelrunde Figur erlange; man begreift was erfordert wird, daß freyſchwebende Kugeln eine kreisförmige Bewegung um den Mittelpunct anſtellen, gegen den ſie gezogen werden. Die Stellung der Kreiſe gegen einander, die Uebereinſtimmung der Richtung, die Eccentricität, alles kann auf die einfachſten mechaniſchen Urſachen gebracht werden, und man darf mit Zuverſicht hoffen ſie zu entdecken, weil ſie auf die leichteſten und deutlichſten Gründe geſezt werden konnen. Kann man ſich aber wohl von der geringſten Pflanze oder Inſect ſolcher Vortheile rühmen? Iſt man im Stande zu ſagen: Gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeuget werden könne? Bleibt man hier nicht bey dem erſten Schritte, aus Unwiſſenheit der wahren innern Beſchaffenheit des Objektes und der Verwickelung der in demſelben vorhandenen Mannigfaltigkeit, ſtecken? Man darf es ſich alſo nicht befremden laſſen, wenn ich mich unterſtehe zu ſagen: daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Urſache ihrer Bewegungen, kurz der Urſprung der ganzen gegenwärtigen Verfaſſung des Weltbaus werde können eingeſehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe, aus mechaniſchen Gründen, deutlich und vollſtändig kund werden wird.

Dieſes ſind die Urſachen, worauf ich meine Zuverſicht gründe, daß der phyſiſche Theil der Weltwiſſenſchaft künftighin noch wohl eben die Vollkommenheit zu hoffen habe, zu der Newton die mathematiſche Hälfte derſelben erhoben hat. Es ſind, nächſt den Geſetzen, nach welchen der Weltbau, in der Verfaſſung darin er iſt, beſteht, vielleicht keine andern in der ganzen Naturforſchung ſolcher mathematiſchen Beſtimmungen fähig, als diejenigen, nach welchen er entſtanden iſt, und ohne Zweifel würde die Hand eines verſuchten Meßkünſtlers hier nicht unfruchtbare Felder bearbeiten.

Nachdem ich den Vorwurf meiner Betrachtung einer günſtigen Aufnahme zu empfehlen mir habe angelegen ſeyn laſſen: ſo wird man mir erlauben, mich wegen der Art, nach der ich ihn behandelt habe, kürzlich zu erklären. Der erſte Theil geht mit einem neuen Syſtem des Weltgebäudes im Großen um. Herr Wright von Durham, deſſen Abhandlung ich aus den Hamburgiſchen freyen Urtheilen, vom Jahr 1751, habe kennen lernen, hat mir zuerſt Anlaß gegeben, die Fixſterne nicht als ein ohne ſichtbare Ordnung zerſtreutes Gewimmel, ſondern als ein Syſtem anzuſehen, welches mit einem planetiſchen die größte Aehnlichkeit hat, ſo daß, gleichwie in dieſem die Planeten ſich in einer gemeinſchaftlichen Fläche ſehr nahe befinden, alſo auch die Fixſterne ſich in ihren Lagen auf eine gewiſſe Fläche, die durch den ganzen Himmel muß gezogen gedacht werden, ſo nahe als möglich beziehen und durch ihre dichteſte Häufung zu derſelben denjenigen lichten Streif darſtellen, welcher die Milchſtraße genannt wird. Ich habe mich vergewiſſert, daß, weil dieſe von unzählichen Sonnen erleuchtete Zone ſehr genau die Richtung eines größten Zirkels hat, unſere Sonne ſich ſich dieſer großen Beziehungsfläche gleichfalls ſehr nahe befinden müſſe. Indem ich den Urſachen dieſer Beſtimmung nachgegangen bin, habe ich ſehr wahrſcheinlich zu ſeyn befunden: daß die ſogenannten Fixſterne, oder feſten Sterne, wohl eigentlich langſam bewegte Wandelſterne einer höhern Ordnung ſeyn könnten. Zur Beſtätigung deſſen, was man an ſeinem Orte von dieſem Gedanken antreffen wird, will ich allhier nur eine Stelle aus einer Schrift des Herrn Bradley von der Bewegung der Fixſterne anführen. "Wenn man aus dem Erfolg der Vergleichung unſerer beſten jetzigen Beobachtungen, mit denen, welche vor dieſem mit einem erträglichen Grade der Richtigkeit angeſtellt worden, ein Urtheil fällen will, ſo erhellt:

" daß einige Fixſterne wirklich ihren Stand gegen einander verändert haben, und zwar ſo, daß man ſieht, daß dieſes nicht etwan von einer Bewegung in unſerm Planetengebäude herrührt, ſondern daß es blos einer Bewegung der Sterne ſelbſt zugeſchrieben werden kann. ' Der Arktur giebt einen ſtarken Beweis hiervon an die Hand. Denn wenn man deſſelben gegenwärtige Declination mit ſeinem Orte, wie derſelbe ſowohl von Tycho als auch von Flammſteed iſt beſtimmt worden, vergleicht, ſo wird man finden: daß der Unterſchied größer iſt, als man ihn von der Ungewißheit ihrer Beobachtungen herzurühren vermuthen kann. Man hat Urſache zu vermuthen: daß auch andere Exempel von gleicher Beſchaffenheit unter der großen Anzahl der ſichtbaren Sterne vorkommen müſſen, weil ihre Lagen gegen einander durch mancherley Urſachen können verändert werden. Denn wenn man ſich vorſtellt, daß unſer eignes Sonnengebäude ſeinen Ort, in Anſehung des Weltraums verändert; ſo wird dieſes nach Verlauf einiger Zeit eine ſcheinbare Veränderung der Winkelentfernung der Fixſterne verurſachen. Und weil dieſes in ſolchem Falle in die Oerter der nächſten Sterne einen größern Einfluß haben würde, als in die Oerter dererjenigen, welche weit entfernt ſind, ſo würden ihre Lagen ſich zu verändern ſcheinen, obgleich die Sterne ſelbſt wirklich unbeweglich blieben. Und wenn im Gegentheil unſer eigen Planetengebäude ſtille ſteht und einige Sterne wirklich eine Bewegung haben; ſo wird dieſes gleichfalls ihre ſcheinbare Lage verändern, und zwar um deſtomehr, je näher ſie bey uns ſind, oder je mehr die Richtung der Bewegung ſo beſchaffen iſt, daß ſie von uns kann wahrgenommen werden. Da nun alſo die Lagen der Sterne von ſo mancherley Urſachen können verändert werden, indem man die erſtaunlichen Entfernungen, in welchen ganz gewiß einige gelegen ſind, betrachtet: ſo werden wohl die Beobachtungen vieler Menſchenalter nöthig ſeyn, die Geſetze der ſcheinbaren Veränderungen, auch eines einzigen Sterns, zu beſtimmen. Viel ſchwerer muß es alſo doch ſeyn, die Geſetze für alle die merkwürdigſten Sterne feſtzuſetzen."

Ich kann die Grenzen nicht genau beſtimmen, die zwiſchen dem Syſtem des Herrn Wright, und dem meinigen anzutreffen ſind, und in welchen Stücke ich ſeinen Entwurf blos nachgeahmt, oder weiter ausgeführt habe. Indeſſen boten ſich mir nach der Hand annehmungswürdige Gründe dar, es auf der einen Seite beträchtlich zu erweitern. Ich betrachtete die Art neblichter Sterne, deren Herr von Maupertuis in der Abhandlung von der Figur der Geſtirne *) gedenkt, und

---

*) Weil ich den angeführten Traktat nicht bey der Hand habe, ſo will ich das dazu gehörige aus der Anführung der Ouvrages

die die Figur von mehr oder weniger offenen Ellipſen vorſtellen, und verſicherte mich leicht, daß ſie nichts anders als eine Häu-

---

diverſes de Monſieur de Maupertuis in den Actis Eruditorum 1745. hier einrücken. Das erſte Phänomen ſind diejenigen lichten Stellen am Himmel, welche neblichte Sterne genannt, und für einen Haufen kleiner Fixſterne gehalten werden. Allein die Aſtronomen haben, durch vortrefliche Ferngläſer, ſie nur als große länglichtrunde Plätzchen, die etwas lichter als der übrige Theil des Himmels wären, befunden. **Hugen** hat dergleichen etwas zuerſt im **Orion** angetroffen; **Halley** gedenket in den Anglical Transactions ſechs ſolcher Plätzchen. 1. im Schwerdt des Orions, 2. im Schützen, 3. im Centaurus, 4. vor dem rechten Fuße des Antinous, 5. im Herkules, 6. im Gürtel der Andromeda. Wenn dieſe durch ein reflectirendes Seherohr von 8 Fuß betrachtet werden, ſo ſieht man, daß nur der vierte Theil derſelben vor einen Haufen Sterne könne gehalten werden; die übrigen haben nur weißlichte Plätzchen vorgeſtellt, ohne erheblichen Unterſchied, außer daß eines mehr der Cirkelrundung beykommt, ein anderes aber länglicher iſt. Es ſcheinet auch, daß bey dem erſten die durch das Seherohr ſichtbaren kleinen Sternchen ſeinen weißlichten Schimmer nicht verurſachen können. **Halley** glaubt: „daß man aus dieſen Erſcheinungen dasjenige erklären könne, was man im Anfang der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte antrift, nehmlich daß das Licht eher als die Sonne erſchaffen ſey. **Derham** vergleicht ſie Oefnungen, dadurch eine andere unermeßliche Gegend, und vielleicht der Feuerhimmel durchſcheine. Er meinet er habe bemerken können, daß die Sterne, die neben dieſen Plätzgen geſehen werden, uns viel näher wären, als dieſe lichte Stellen. Dieſem fügt der Verfaſſer ein Verzeichniß der neblichten Sterne aus dem **Hevelius** bey. Er hält dieſe Erſcheinungen für große, lichte Maſſen, die durch eine gewaltige Umwälzung abgeplattet worden wären. Die Materie, daraus ſie beſtehen, wenn ſie eine gleichleuchtende Kraft mit den übrigen Sternen hätte, würde von ungeheurer Größe ſeyn müſſen, damit ſie, aus einem viel größeren Abſtande, als der Sterne ihrer iſt, geſehen, dennoch dem Fernglaſe unter merklicher Geſtalt und Größe erſcheinen können. Wenn ſie aber an Größe den übrigen Fixſternen ohngefehr gleich kämen; müßten ſie uns nicht allein ungleich viel näher ſeyn, ſondern zugleich ein viel ſchwächeres Licht haben; weil ſie, bey ſolcher Nähe und ſcheinbarer Größe, doch einen ſo blaſſen Schimmer an ſich zeigen. Es würde alſo der Mühe verlohnen, ihre Parallaxe, woſern ſie eine haben, zu entdecken. Denn diejenigen, welche ſie ihnen abſprechen, ſchließen vielleicht von einigen auf alle. Die Sternchen, die man mitten auf dieſen Plätzgen antrift, wie in dem **Orion**, (oder noch ſchöner, in dem, vor dem rechten Fuße des **Antinous**, welcher nicht anders ausſieht als ein Fixſtern der mit einem Nebel umgeben iſt) würden, woſern ſie uns näher wären, entweder nach Art der Projection auf denſelben geſehen, oder ſchienen durch jene Maſſen, gleich als durch die Schweife der Cometen durch.“ a)

a) Herſchel hat auf 2000 Nebelſterne, Sternhaufen, ꝛc. entdeckt, und ſie in beſondern Abhandlungen beſchrieben, welche Herr G. M. Sommer in Königsberg überſezt, und i. J. 1791, nebſt einem Auszuge aus gegenwärtigen Kantiſchen Werke herausgegeben hat. Die Herſchelſche Meinung von den Nebelflecken, ꝛc.

ſung vieler Fixſterne ſeyn können. Die jederzeit abgemeſſene Rundung dieſer Figuren belehrte mich, daß hier ein unbegreiflich zahlreiches Sternenheer, und zwar um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt, müßte geordnet ſeyn, weil ſonſt ihre freye Stellungen gegen einander, wohl irreguläre Geſtalten, aber nicht abgemeſſene Figuren vorſtellen würden. Ich ſahe auch ein: daß ſie in dem Syſteme, darinnen ſie ſich vereinigt befinden, vornehmlich auf eine Fläche beſchränkt ſeyn müßten, weil ſie nicht zirkelrunde, ſondern elliptiſche Figuren abbilden, und daß ſie, wegen ihres blaſſen Lichts unbegreiflich weit von uns abſtehen. Was ich aus dieſen Analogien geſchloſſen habe, wird die Abhandlung ſelbſt der Unterſuchung des vorurtheilfreyen Leſers darlegen.

In dem zweyten Theile, der den eigentlichſten Gegenſtand dieſer Abhandlung in ſich enthält, ſuche ich die Verfaſſung des Weltbaus aus dem einfachſten Zuſtande der Natur blos durch mechaniſche Geſetze zu entwickeln. Wenn ich mich unterſtehen darf denenjenigen, die ſich über die Kühnheit dieſes Unternehmens entrüſten, bey der Prüfung, womit ſie meine Gedanken beehren, eine gewiſſe Ordnung vorzuſchlagen, ſo wollte ich bitten das achte Hauptſtück zuerſt durchzuleſen, welches, wie ich hoffe, ihre Beurtheilung zu einer richtigen Einſicht vorbereiten kann. Wenn ich indeſſen den geneigten Leſer zur Prüfung meiner Meinungen einlade, ſo beſorge ich mit Recht, daß, da Hypotheſen von dieſer Art gemeiniglich nicht in viel beſſerm Anſehen, als philoſophiſche Träume ſtehen, es eine ſaure Gefälligkeit für einen Leſer iſt, ſich zu einer ſorgfältigen Unterſuchung von ſelbſt erdachten Geſchichten der Natur zu entſchließen und dem Verfaſſer durch alle die Wendungen, dadurch er den Schwierigkeiten, die ihm aufſtoßen, ausweicht, geduldig zu folgen, um vielleicht am Ende, wie die Zuſchauer des Londonſchen Marktſchreiers *), ſeine eigne Leichtgläubigkeit zu belachen. Indeſſen getraue ich mir zu verſprechen: daß, wenn der Leſer durch das vorgeſchlagene Vorbereitungshauptſtück hoffentlich wird überredet worden ſeyn, auf ſo wahrſcheinliche Vermuthungen doch ein ſolches phyſiſches Abentheuer zu wagen, er auf dem Fortgange des Weges nicht ſo viel krumme Abwege und unwegſame Hinderniſſe, als er vielleicht anfänglich beſorgt, antreffen werde.

Ich habe mich in der That mit größeſter Behutſamkeit aller willkührlichen Erdichtungen entſchlagen. Ich habe, nachdem ich die Welt in das einfachſte Chaos verſetzt, keine andern Kräfte als die Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft zur Entwickelung

geht dahin, daß jeder Nebelſtern ein beſonderes Milchſtraßenſyſtem ſey; die von ihm ſogenannten planetariſchen Nebelſterne, welche faſt rund, unbeweglich und in gleichförmigen Lichte ſich zeigen, und deren er 38 zählt, wären Himmelskörper von einer ganz eignen Art.

*) Siehe Gellerts Fabel: Hans Nord.

der großen Ordnung der Natur angewandt, zwey Kräfte, welche beyde gleich gewiß, gleich einfach und zugleich gleich urſprünglich und allgemein ſind. Beyde ſind aus der Newtoniſchen Weltweisheit entlehnt. Die erſtere iſt ein nunmehro außer Zweifel geſetztes Naturgeſetz. Die zweyte, welcher vielleicht die Naturwiſſenſchaft des Newton nicht ſo viel Deutlichkeit als die erſtere gewähren kann, nehme ich hier nur in demjenigen Verſtande an, da ſie niemand in Abrede iſt, nehmlich bei der feinſten Auflöſung der Materie, wie z. E. bey den Dünſten. Aus dieſen ſo einfachen Gründen habe ich auf eine ungekünſtelte Art, ohne andere Folgen zu erſinnen, als diejenigen, worauf die Aufmerkſamkeit des Leſers ganz von ſelbſt verfallen muß, das folgende Syſtem hergeleitet.

Man erlaube mir ſchlüßlich wegen der Gültigkeit und des angeblichen Werthes derjenigen Sätze, die in der folgenden Theorie vorkommen werden und wornach ich ſie vor billigen Richtern geprüft zu werden wünſche, eine kurze Erklärung zu thun. Man beurtheile billig den Verfaſſer nach demjenigen Stempel, den er auf ſeine Waare druckt; daher hoffe ich, man werde in den verſchiedenen Theilen dieſer Abhandlung keine ſtrengere Verantwortung meiner Meinungen fodern, als nach Maasgebung des Werths, den ich von ihnen ſelbſt ausgebe. Ueberhaupt kann die größte geometriſche Schärfe und mathematiſche Unfehlbarkeit niemals von einer Abhandlung dieſer Art verlangt werden. Wenn das Syſtem auf Analogien und Uebereinſtimmungen, nach den Regeln der Glaubwürdigkeit und einer richtigen Denkungsart, gegründet iſt; ſo hat es allen Foderungen ſeines Objects genug gethan. Dieſen Grad der Tüchtigkeit meine ich in einigen Stücken dieſer Abhandlung, als in der Theorie der Fixſternenſyſteme, in der Hypotheſe von der Beſchaffenheit der neblichen Sterne, in dem allgemeinen Entwurfe von der mechaniſchen Erzeugungsart des Weltbaues, in der Theorie von dem Saturnusring und einigen andern erreicht zu haben. Etwas minder Ueberzeugung werden einige beſondere Theile der Ausführung gewähren, wie z. E. die Beſtimmung der Verhältniſſe der Eccentricität; die Vergleichung der Maſſen der Planeten, die mancherley Abweichungen der Cometen, und einige andere.

Wenn ich daher in dem ſiebenten Haupſtücke, durch die Fruchtbarkeit des Syſtems und die Annehmlichkeit des größten und wundernswürdigſten Gegenſtandes, den man ſich nur denken kann, angelockt, zwar ſtets an dem Leitfaden der Analogie und einer vernünftigen Glaubwürdigkeit; doch mit einiger Kühnheit die Folgen des Lehrgebäudes ſo weit als möglich fortſetze; wenn ich das Unendliche der ganzen Schöpfung, die Bildung neuer Welten und den Untergang der alten, den unbeſchränkten Raum des Chaos der Einbildungskraft darſtelle: ſo hoffe ich, man werde der reizenden Annehmlichkeit des Objekts und dem Vergnügen, welches man hat, die Uebereinſtimmungen einer Theorie in ihrer größeſten Ausdehnung zu ſehen, ſo viel Nachſicht vergönnen, ſie nicht nach der größten geometriſchen Strenge, die ohnedem bey dieſer Art der Betrachtungen nicht ſtatt hat, zu beurtheilen. Eben dieſer Billigkeit verſehe ich mich in Anſehung des dritten Theiles. Man wird indeſſen allemal etwas mehr als blos willkührliches, obgleich jederzeit etwas weniger als ungezweifeltes, in demſelben antreffen.

Vorerinnerung bey dieſer Ausgabe.

Da dieſe Abhandlung des Hrn. Kant zum erſtenmale im Jahr 1755 erſchien, und wegen ihres reichhaltigen Inhalts ein Gegenſtand der öftern Nachfrage im Buchhandel wurde; ſo entſchloß ſich Hr. Kant ſelbſt einen Auszug davon zu veranſtalten, welcher auch i. J. 1791 im Nicoloviusſchen Verlage zu Königsberg ausgegeben wurde und von dem daſigen Inſpector des Alumnats, Hrn. J. Fr. Genſichen, ausgearbeitet war. Hr. G. M. Sommer vermehrte dieſe Ausgabe mit drei Abhandlungen des Hrn. D. Herſchels über den Bau des Himmels, und fügte einige Anmerkungen hinzu. — Nach der Zeit iſt jene Kantiſche Abhandlung noch mehr geſucht worden, und ſie erſcheint hier in einer neuen Ausgabe, bei welcher der Herausgeber bemüht geweſen iſt, alles das beizubringen, was ſeit jenem Zeitpunkte in dieſer Materie weiter geforſcht und gefunden worden iſt.

Er hat alſo jenen im Jahr 1791 erſchienenen Auszug dabei benutzt, und jene Bemerkungen gehörigen Orts hinzugefugt. Er hat die Beſtätigungen der neuern Aſtronomen beigebracht. Er hat hier und da Anmerkungen hinzuzuſetzen gewagt, wo ſie ihm nöthig zu ſeyn ſchienen; dabei aber die Einrichtung getroffen, die Kantiſchen Anmerkungen mit Sterngen, die Sommerſchen mit Zahlen, die Seinigen mit Buchſtaben zu bezeichnen. Er hat übrigens auch dem Style einige Aufmerkſamkeit gewidmet und die Sprache dem jetzigen Genie derſelben näher zu bringen geſucht, welches ihm der große Kant wohl gern verzeihen wird; zumal da wohl die mehreſten Sprachnachläßigkeiten in der erſten Ausgabe nur als Druckfehler anzuſehen ſind.

M. F.

1797.

Inhalt

Inhalt
des ganzen Werks.

Erſter Theil.

Abriß einer allgemeinen ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen, aus den Erſcheinungen der Milchſtraße hergeleitet. Aehnlichkeit dieſes Fixſternenſyſtems mit dem Syſteme der Planeten. Entdeckung vieler ſolcher Syſteme, die ſich in der Weite des Himmels, in Geſtalt elliptiſcher Figuren, zeigen. Neuer Begriff von der ſyſtematiſchen Verfaſſung der ganzen Schöpfung.

Beſchluß. Wahrſcheinliche Vermuthung mehrerer Planeten über dem Saturne, aus dem Geſetze, nach welchem die Eccentricität der Planeten mit den Entfernungen zunimmt.

Zweyter Theil.
Erſtes Hauptſtück.

Gründe für die Lehrverfaſſung eines mechaniſchen Urſprungs der Welt. Gegengründe. Einziger Begriff unter allen möglichen, beyden genug zu thun. Erſter Zuſtand der Natur. Zerſtreuung der Elemente aller Materie durch den ganzen Weltraum. Erſte Regung durch die Anziehung. Anfang der Bildung eines Körpers in dem Punkte der ſtärkſten Attraction. Allgemeine Senkung der Elemente gegen dieſen Centralkörper. Zurückſtoßungskraft der feinſten Theile, darin die Materie aufgelöſet worden. Veränderte Richtung der ſinkenden Bewegung durch die Verbindung dieſer Kraft mit der erſtern. Einförmige Richtung aller dieſer Bewegungen nach eben derſelben Gegend. Beſtrebung aller Partikeln, ſich zu einer gemeinſchaftlichen Fläche zu dringen und daſelbſt zu häufen. Mäßigung der Geſchwindigkeit ihrer Bewegung zu einem Gleichgewichte mit der Schwere des Abſtands ihres Orts. Freyer Umlauf aller Theilchen um den Centralkörper in Cirkelkreiſen. Bildung der Planeten aus dieſen bewegten Elementen. Freye Bewegung der daraus zuſammengeſetzten Planeten in gleicher Richtung in gemeinſchaftlicher Ebene, nahe beym Mittelpunkte, beynahe in Cirkelkreiſen, und weiter von demſelben mit zunehmenden Graden der Eccentricität.

Zweytes Hauptſtück.

Handelt von der verſchiedenen Dichtigkeit der Planeten und dem Verhältniſſe ihrer Maſſen. Urſache, woher die nahen Planeten dichterer Art ſind, als die entfernten. Unzulänglichkeit der Erklärung des Newton. Woher der Centralkörper leichterer Art iſt, als die nächſt um ihn laufenden Kugeln. Verhältniß der Maſſen der Planeten, nach der Proportion der Entfernungen. Urſache aus der Art der Erzeugung, warum der Centralkörper die größte Maſſe hat. Ausrechnung der Dünnigkeit, in welcher alle Elemente der Weltmaterie zerſtreuet geweſen. Wahrſcheinlichkeit und Nothwendigkeit dieſer Verdünnung. Wichtiger Beweis der Art der Erzeugung der Himmelskörper aus einer merkwürdigen Analogie des Herren de Buffon.

Drittes Hauptſtück.

Von der Eccentricität der Planetenkreiſe und dem Urſprunge der Kometen. Die Eccentricität nimmt Gradweiſe, mit den Entfernungen von der Sonne, zu. Urſache dieſes Geſetzes aus der Cosmogenie. Warum die Kometenkreiſe von der Ebne der Ecliptik frey ausſchweifen. Beweis, daß die Kometen aus der leichteſten Gattung des Stoffs gebildet ſeyn. Beyläufige Anmerkung von dem Nordſcheine.

Viertes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge der Monde und den Bewegungen der Planeten um die Achſe. Der Stoff zu Erzeugung der Monde war in der Sphäre, daraus der Planet die Theile zu ſeiner eigenen Bildung ſammlete, enthalten. Urſache der Bewegung dieſer Monde mit allen Beſtimmungen. Warum nur die großen Planeten Monde haben. Von der Achſendrehung der Planeten. Ob der Mond ehedem eine ſchnellere gehabt habe? Ob die Geſchwindigkeit der Umwälzung der Erde ſich vermindere? Von der Stellung der Achſe der Planeten gegen den Plan ihrer Kreiſe. Verrückung ihrer Achſe.

Fünftes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge des Saturnrings und der Berechnung ſeiner täglichen Umdrehung aus den Verhältniſſen deſſelben. Erſter Zuſtand des Saturns mit der Beſchaffenheit eines Cometen verglichen. Bildung eines Rings aus den Theilchen ſeiner Atmoſphäre vermittelſt der von ſeinem Umſchwunge eingedrückten Bewegungen. Beſtimmung der Zeit ſeiner Achſendrehung nach dieſer Hypotheſe. Betrachtung der Figur des Saturns. Von der ſphäroidiſchen Applattung der Himmelskörper überhaupt. Nähere Beſtimmung der Beſchaffenheit dieſes Rings. Wahrſcheinliche Vermuthung neuer Entdeckungen. Ob die Erde vor der Sündſluth nicht einen Ring gehabt habe?

Sechstes Hauptſtück.

Von dem Zodiakallichte.

Siebendes Hauptſtück.

Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit ſowohl dem Raume als der Zeit nach. Urſprung eines großen Syſtems der Fixſterne. Centralkörper im Mittelpunkte des Sternenſyſtems. Unendlichkeit der Schöpfung. Allgemeine ſyſtematiſche Beziehung in ihrem ganzen Inbegriffe. Centralkörper der ganzen Natur. Succeſſive Fortſetzung der Schöpfung in aller Unendlichkeit der Zeiten und Räume, durch unaufhörliche Bildung neuer Welten. Betrachtung über das Chaos der ungebildeten Natur. Allmähliger Verfall und Untergang des Weltbaus. Wohlanſtändigkeit eines ſolchen Begriffes. Wiedererneuerung der verfallenen Natur.

Zugabe zum Siebenden Hauptſtück.

Allgemeine Theorie und Geſchichte der Sonne überhaupt. Warum der Centralkörper eines Weltbaues ein feuriger Körper iſt. Nähere Betrachtung ſeiner Natur. Gedanken von den Veränderungen der ihn umgebenden Luft. Erlöſchung der Sonnen. Naher Anblick ihrer Geſtalt. Meinung des Herrn **Wright** von dem Mittelpunkte der ganzen Natur. Verbeſſerung derſelben.

Achtes Hauptſtück.

Allgemeiner Beweis von der Richtigkeit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung der Einrichtung des Weltbaues überhaupt, inſonderheit von der Gewißheit der gegenwärtigen. Die weſentlichen Fähigkeiten der Naturen der Dinge, ſich von ſelbſt zur Ordnung und Vollkommenheit zu erheben, iſt der ſchönſte Beweis des Daſeyns Gottes. Vertheidigung gegen den Vorwurf des Naturalismus.

Die Verfaſſung des Weltbaues iſt einfach und nicht über die Kräfte der Natur geſetzt. Analogien, die den mechaniſchen Urſprung der Welt mit Gewißheit bewähren. Eben daſſelbe aus den Abweichungen bewieſen. Die Anführung einer unmittelbaren göttlichen Anordnung thut dieſen Fragen kein Gnüge. Schwierigkeit, die den Newton bewog, den mechaniſchen Lehrbegriff aufzugeben. Auflöſung dieſer Schwierigkeit. Das vorgetragne Syſtem iſt das einzige Mittel unter allen möglichen, beyderſeitigen Gründen ein Gnüge zu leiſten. Wird ferner durch das Verhältnis der Dichtigkeit der Planeten, ihrer Maſſen, der Zwiſchenräume ihres Abſtandes und den ſtufenartigen Zuſammenhange ihrer Beſtimmungen erwieſen. Die Bewegungsgründe der Wahl Gottes beſtimmen dieſe Umſtände nicht unmittelbar. Rechtfertigung in Anſehung der Religion. Schwierigkeiten, die ſich bey einer Lehrverfaſſung von der unmittelbaren göttlichen Anordnung hervorthun.

Dritter Theil.

Enthält eine Vergleichung zwiſchen den Einwohnern der Geſtirne.

Ob alle Planeten bewohnt ſind? Urſache daran zu zweifeln. Grund der phyſiſchen Verhältniſſe zwiſchen den Bewohnern verſchiedener Planeten. Betrachtung des Menſchen. Urſachen der Unvollkommenheit ſeiner Natur. Natürliches Verhältniß der körperlichen Eigenſchaften der belebten Creaturen, nach ihrem verſchiedenen Abſtande von der Sonne. Folgen dieſer Verhältniſſe auf ihre geiſtige Fähigkeiten. Vergleichung der denkenden Naturen auf verſchiedenen Himmelskörpern. Beſtätigung aus gewiſſen Umſtänden ihrer Wohnplätze. Fernerer Beweis aus den Anſtalten der göttlichen Vorſehung, die zu ihrem Beſten gemacht ſind. Kurze Ausſchweifung.

Beſchluß.

Die Begebenheiten des Menſchen in dem künftigen Leben.

Kurzer Abriß
der nöthigſten Grundbegriffe
der
Newtoniſchen Weltwiſſenſchaft *).
die zu dem Verſtande
des nachfolgenden erfordert werden.

Sechs Planeten, davon drey Begleiter haben, Merkur, Venus, die Erde mit ihrem Monde, Mars, Jupiter mit vier, und Saturn mit fünf Trabanten, die um die Sonne als den Mittelpunkt Kreiſe beſchreiben, a) nebſt den Kometen, b) die es von allen Seiten her und in ſehr langen Kreiſen thun, machen ein Syſtem aus, welches man das Syſtem der Sonne oder auch den planetiſchen Weltbau nennt. Die Bewegung aller dieſer Körper, weil ſie kreisförmig und in ſich ſelbſt zurückkehrend iſt, ſetzt zwey Kräfte voraus, welche bey einer jeglichen Art des Lehrbegriffs gleich nothwendig ſind, nemlich eine ſchieſſende Kraft, dadurch ſie in jedem Punkte ihres

---

*) Dieſe kurze Einleitung, welche vielleicht in Anſehung der meiſten Leſer überflüßig ſeyn möchte, habe ich denen, die etwa der Newtoniſchen Grundſätze nicht genugſam kundig ſind, zur Vorbereitung der Einſicht in die folgende Theorie vorher ertheilen wollen.

a) Seit 1755 da Hr. Kant dieſes ſchrieb, bis jetzt (1797.) hat ſich, durch die raſtloſen Bemühungen der neuern Aſtronomen, die Kenntniß unſers Sonnenſyſtems dahin erweitert, daß wir nun 7 Hauptplaneten (Mercur, Venus, Erde, Mars, Jupiter, Saturn und Uranus) kennen, wovon vier mit Nebenplaneten umgeben ſind, deren die Erde einen, Jupiter vier, Saturn ſieben nebſt einem Ringe, und Uranus zwey zu Begleitern haben.

b) Ob die Kometen nur allein zu unſerm Sonnenſyſteme gehören, oder ob ſie Wandelſterne für mehrere Sonnenſyſteme ſind, denen ſie zu Verbindungen und Uebergängen dienen; iſt noch nicht hinlänglich entſchieden. Mehr davon unten beim 3ten Hauptſtück des 2ten Theils.

des Weltbaues überhaupt, inſonderheit von der Gewißheit der gegenwärtigen. Die weſentlichen Fähigkeiten der Naturen der Dinge, ſich von ſelbſt zur Ordnung und Vollkommenheit zu erheben, iſt der ſchönſte Beweis des Daſeyns Gottes. Vertheidigung gegen den Vorwurf des Naturalismus.

Die Verfaſſung des Weltbaues iſt einfach und nicht über die Kräfte der Natur geſetzt. Analogien, die den mechaniſchen Urſprung der Welt mit Gewißheit bewähren. Eben daſſelbe aus den Abweichungen bewieſen. Die Anführung einer unmittelbaren göttlichen Anordnung thut dieſen Fragen kein Gnüge. Schwierigkeit, die den Newton bewog, den mechaniſchen Lehrbegriff aufzugeben. Auflöſung dieſer Schwierigkeit. Das vorgetragne Syſtem iſt das einzige Mittel unter allen möglichen, beyderſeitigen Gründen ein Gnüge zu leiſten. Wird ferner durch das Verhältnis der Dichtigkeit der Planeten, ihrer Maſſen, der Zwiſchenräume ihres Abſtandes und den ſtufenartigen Zuſammenhange ihrer Beſtimmungen erwieſen. Die Bewegungsgründe der Wahl Gottes beſtimmen dieſe Umſtände nicht unmittelbar. Rechtfertigung in Anſehung der Religion. Schwierigkeiten, die ſich bey einer Lehrverfaſſung von der unmittelbaren göttlichen Anordnung hervorthun.

Dritter Theil.

Enthält eine Vergleichung zwiſchen den Einwohnern der Geſtirne.

Ob alle Planeten bewohnt ſind? Urſache daran zu zweifeln. Grund der phyſiſchen Verhältniſſe zwiſchen den Bewohnern verſchiedener Planeten. Betrachtung des Menſchen. Urſachen der Unvollkommenheit ſeiner Natur. Natürliches Verhältniß der körperlichen Eigenſchaften der belebten Creaturen, nach ihrem verſchiedenen Abſtande von der Sonne. Folgen dieſer Verhältniſſe auf ihre geiſtige Fähigkeiten. Vergleichung der denkenden Naturen auf verſchiedenen Himmelskörpern. Beſtätigung aus gewiſſen Umſtänden ihrer Wohnplätze. Fernerer Beweis aus den Anſtalten der göttlichen Vorſehung, die zu ihrem Beſten gemacht ſind. Kurze Ausſchweifung.

Beſchluß.

Die Begebenheiten des Menſchen in dem künftigen Leben.

Kurzer Abriß
der nöthigſten Grundbegriffe
der
Newtoniſchen Weltwiſſenſchaft *),
die zu dem Verſtande
des nachfolgenden erfordert werden.

Sechs Planeten, davon drey Begleiter haben, Merkur, Venus, die Erde mit ihrem Monde, Mars, Jupiter mit vier, und Saturn mit fünf Trabanten, die um die Sonne als den Mittelpunkt Kreiſe beſchreiben, a) nebſt den Kometen, b) die es von allen Seiten her und in ſehr langen Kreiſen thun, machen ein Syſtem aus, welches man das Syſtem der Sonne oder auch den planetiſchen Weltbau nennt. Die Bewegung aller dieſer Körper, weil ſie kreisförmig und in ſich ſelbſt zurückkehrend iſt, ſetzt zwey Kräfte voraus, welche bey einer jeglichen Art des Lehrbegriffs gleich nothwendig ſind, nemlich eine ſchieſſende Kraft, dadurch ſie in jedem Punkte ihres

---

*) Dieſe kurze Einleitung, welche vielleicht in Anſehung der meiſten Leſer überflüſig ſeyn möchte, habe ich denen, die etwa der Newtoniſchen Grundſätze nicht genugſam kundig ſind, zur Vorbereitung der Einſicht in die folgende Theorie vorher ertheilen wollen.

a) Seit 1755, da Hr. Kant dieſes ſchrieb, bis jetzt (1797.) hat ſich, durch die raſtloſen Bemühungen der neuern Aſtronomen, die Kenntniß unſers Sonnenſyſtems dahin erweitert, daß wir nun 7 Hauptplaneten (Mercur, Venus, Erde, Mars, Jupiter, Saturn und Uranus) kennen, wovon vier mit Nebenplaneten umgeben ſind, deren die Erde einen, Jupiter vier, Saturn ſieben nebſt einem Ringe, und Uranus zwey zu Begleitern haben.

b) Ob die Kometen nur allein zu unſerm Sonnenſyſteme gehören, oder ob ſie Wandelſterne für mehrere Sonnenſyſteme ſind, denen ſie zu Verbindungen und Uebergängen dienen; iſt noch nicht hinlänglich entſchieden. Mehr davon unten beim 3ten Hauptſtück des 2ten Theils.

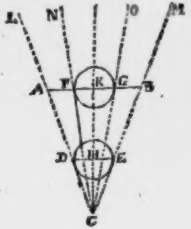
krummlinigen Laufes die gerade Richtung fortſetzen, und ſich ins Unendliche entfernen würden, wenn nicht eine andere Kraft, welche es auch immer ſeyn mag, ſie beſtändig nöthigte dieſe zu verlaſſen und in einem krummen Gleiſe zu laufen, der die Sonne als den Mittelpunkt umfaßt. Dieſe zweyte Kraft, wie die Geometrie ſelbſt es ungezweifelt ausmacht, zielt allenthalben zu der Sonne hin und wird daher die ſinkende, die Centripetalkraft, oder auch die Gravität genennt. a)

Wenn die Kreiſe der Himmelskörper genaue Cirkel wären, ſo würde die allereinfachſte Zergliederung der Zuſammenſetzung krummliniger Bewegungen zeigen: daß ein anhaltender Trieb gegen den Mittelpunkt dazu erfordert werde; allein obgleich ſie an allen Planeten ſowohl als Kometen Ellipſen ſind, in deren gemeinſchaftlichem Brennpunkte ſich die Sonne befindet, ſo thut doch die höhere Geometrie mit Hülfe der Kepleriſchen Analogie, (nach welcher der radius vector, oder die von dem Planeten zur Sonne gezogene Linie, ſtets ſolche Räume von der elliptiſchen Bahn abſchneidet, die den Zeiten proportionirt ſind,) gleichfalls mit untrüglicher Gewißheit dar; daß eine Kraft den Planet in dem ganzen Kreislaufe gegen den Mittelpunkt der Sonne unabläſſig treiben müßte. Dieſe Senkungskraft, die durch den ganzen Raum des Planetenſyſtems herrſcht und zu der Sonne hinzielt, iſt alſo ein ausgemachtes Phänomen der Natur, und eben ſo zuverläſſig iſt auch das Geſetz erwieſen, nach welchem ſich dieſe Kraft von dem Mittelpunkte in die fernſten Weiten erſtreckt. Sie nimmt immer umgekehrt ab, wie die Quadrate der Entfernungen von demſelben zunehmen. Dieſe Regel fließt auf eine eben ſo untrügliche Art aus der Zeit, die die Planeten in verſchiedenen Entfernungen zu ihren Umläufen gebrauchen. Dieſe Zeiten ſind immer wie die Quadratwurzel aus den Cubis ihrer mittlern Entfernungen von der Sonne, woraus hergeleitet wird: daß die Kraft, die dieſe Himmelskörper zu dem Mittelpunkte ihrer Umwälzung treibt, in umgekehrten Verhältniſſe der Quadrate des Abſtands abnehmen müſſe b).

a) So wie jene die Centrifugal- (Centerflieh-Schießende, Wurfs-)Kraft genennt wird.

b) Für einige Leſer möchte wohl folgende ſinnliche Erklärung dieſes Grundſatzes nicht überflüſſig ſeyn:

Eben daſſelbe Geſez, das unter den Planeten herrſcht, in ſo fern ſie um die Sonne laufen, findet ſich auch bey den klei-



Die Centripetalkraft oder die Schwere wird hier als Kegel LCM und NCO vorgeſtellt, welche nach dem Mittelpunkte C laufen und den kugelförmigen Planeten DHE oder FKG mit ſich dahin treiben. Dieſer, hier als äußerlich durch einen Druck (des Aethers?) vorgeſtellte, Trieb, wird durch die äuſſern Linien LC, NC, OC, MC, determinirt, welche zugleich den Durchmeſſer von H und K beſtimmen, unter welchen ſie aus C geſehen werden. Nun drückt auf H der abgekürzte Kegel LDEM, welcher wegen des erſtaunlichen Umfangs des Weltgebäudes als unendlich lang angenommen werden kann. Wird aber der Körper H in K weiter von C abgerückt, ſo entſteht ein andrer abgekürzter Kegel NFGO, der auf ſeine Fläche wirkt. Da nun dieſer, ſo wie jener als unendlich lang angeſehen werden kann, ſo iſt die Spize des Kegels DCE oder FCG dagegen kaum zu rechnen. Inzwiſchen verhalten ſich dieſe Kegel, welche als gleich hoch anzuſehen ſind, wie ihre Grundflächen, oder auch wie die Flächen ihrer Durchſchnitte, welche man aus ihnen in einerlei Entfernung vom Mittelpunkte der Schwere abſtrahirt. Dieſe aber ſind wie die Quadrate ihrer Durchmeſſer AB und FG, oder auch wie Quadrate ihrer Hälften AK und FK. Weil nun die Triangel DCH und ACK einander ähnlich ſind, und FK gleich DH; ſo verhalten ſich die andern Seiten, welche den rechten Winkel einſchließen helfen, CK und CH, eben ſo wie die Grundlinien AK und DH gleich FK. Folglich verhalten ſich auch die Quadrate von jenen eben ſo, wie ſich die Quadrate der leztern verhalten. Es ſind aber die Linien CK und CH die Entfernungen von dem nen Syſtemen, nemlich denen, die die um ihre Hauptplaneten bewegten Monde ausmachen. Ihre Umlaufszeiten ſind eben ſo gegen die Entfernungen proportionirt, und ſetzen eben daſſelbe Verhältniß der Senkungskraft gegen den Planeten feſt, als dasjenige iſt, dem dieſer zu der Sonne hin unterworfen iſt. Alles dieſes iſt aus der untrüglichſten Geometrie, vermittelſt unſtreitiger Beobachtungen, auf immer außer Widerſpruch geſetzt. Hiezu kommt noch die Idee, daß dieſe Senkungskraft eben derſelbe Antrieb ſey, der auf der Oberfläche des Planeten die Schwere genannt wird, und der von dieſem ſich ſtufenweiſe nach dem angeführten Geſetze mit den Entfernungen vermindert. Dieſes erſiehet man aus der Vergleichung der Quantität der Schwere auf der Oberfläche der Erde mit der Kraft, die den Mond zum Mittelpunkte ſeines Kreiſes hintreibt, welche gegen einander eben ſo wie die Attraktion in dem ganzen Weltgebäude, nemlich im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Entfernungen iſt. Dies iſt die Urſache, warum man oftgemeldete Centralkraft auch die Gravität nennt.

Weil es überdem auch im höchſten Grade wahrſcheinlich iſt: daß, wenn eine Wirkung nur in Gegenwart und nach Proportion der Annäherung zu einem gewiſſen Körper geſchieht, die Richtung derſelben auch aufs genauſte auf dieſen Körper beziehend iſt, zu glauben ſey, dieſer Körper ſey, auf was für Art es auch wolle, die Urſache derſelben; ſo hat man um deswillen Grund genug zu haben vermeint, dieſe allgemeine Senkung der Planeten gegen die Sonne, einer Anziehungskraft der letztern zuzuſchreiben, und dieſes Vermögen der Anziehung allen Himmelskörpern überhaupt beyzulegen.

Wenn ein Körper alſo dieſem Antriebe, der ihn zum Sinken gegen die Sonne oder irgend einen Planeten treibt, frey überlaſſen wird; ſo wird er in ſtets beſchleunigter Bewegung zu ihm niederfallen und in kurzem ſich mit deſſelben Maſſe vereinigen. Wenn er aber einen Stoß nach der Seite hin bekommen hat; ſo wird er, wenn dieſer nicht ſo kräftig iſt, dem Drucke des Sinkens genau das Gleichgewicht zu leiſten, ſich in einer gebogenen Bewegung zu dem Centralkörper hinabſenken, und wenn der Schwung, der ihm eingedruckt worden, wenigſtens ſo ſtark geweſen, ihn, ehe er die Oberfläche deſſelben berührt, von der ſenkrechten Linie um die halbe Dicke des Körpers im Mittelpunkte zu entfernen, ſo wird

---

Centro der Schwere C: da ſich nun die Kegel, denen die Schwere proportional iſt, ſo verhalten, wie die Quadrate AK und DH gleich FK; ſo verhalten ſie ſich auch wie die Quadrate CK und CH, d. i. wie die Quadrate der Entfernungen von dem Punkte der Schwere umgekehrt. —

er nicht deſſen Oberfläche berühren, ſondern nachdem er ſich dicht um ihn herum geſchwungen hat, durch die vom Falle erlangte Geſchwindigkeit ſich wieder ſo hoch erheben, als er gefallen war, um in beſtändiger Kreisbewegung um ihn ſeinen Umlauf fortzuſetzen.

Der Unterſchied zwiſchen den Laufkreiſen der Kometen und Planeten beſteht alſo in der Abwiegung der Seitenbewegung gegen den Druck, der ſie zum Fallen treibt; je mehr nun dieſe beiden Kräfte der Gleichheit nahe kommen, deſto ähnlicher wird der Kreis der Cirkelfigur, und je ungleicher ſie ſind, (je ſchwächer die ſchießende Kraft in Anſehung der Centralkraft iſt,) deſto länglicher iſt der Kreis, oder wie man es nennt, deſto eccentriſcher iſt er, weil der Himmelskörper in einem Theile ſeiner Bahn ſich der Sonne weit mehr nähert, als im andern.

Weil nichts in der ganzen Natur auf das genauſte abgewogen iſt, ſo hat auch kein Planet eine ganz cirkelförmige Bewegung; aber die Kometen weichen am meiſten davon ab, weil der Schwung, der ihnen zur Seite eingedrückt worden, am wenigſten zu der Centralkraft ihres erſten Abſtandes proportionirt geweſen.

Ich werde mich in der Abhandlung ſehr oft des Ausdrucks einer ſyſtematiſchen Verfaſſung des Weltbaus bedienen. Damit man keine Schwierigkeit finde, ſich deutlich vorzuſtellen, was dadurch ſoll angedeutet werden, ſo will ich mich darüber mit wenigem erklären. Eigentlich machen alle Planeten und Kometen, die zu unſerm Weltbaue gehören, dadurch ſchon ein Syſtem aus, daß ſie ſich um einen gemeinſchaftlichen Centralkörper drehen. Ich nehme aber dieſe Benennung noch in engerm Verſtande, indem ich auf die genauern Beziehungen ſehe, die ihre Verbindung mit einander regelmäßig und gleichförmig gemacht hat. Die Kreiſe der Planeten beziehen ſich ſo nahe, wie möglich, auf eine gemeinſchaftliche Fläche, nemlich auf die verlängerte Aequatorsfläche der Sonne; die Abweichung von dieſer Regel findet nur bey der äußerſten Grenze des Syſtems, da alle Bewegungen allmählich aufhören, ſtatt. Wenn daher eine gewiſſe Anzahl Himmelskörper, die um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt geordnet ſind, und ſich um ſelbigen bewegen, zugleich auf eine gewiſſe Fläche ſo beſchränkt werden, daß ſie von ſelbiger zu beyden Seiten nur ſo wenig als möglich abzuweichen die Freyheit haben: wenn die Abweichung nur bey denen, die von dem Mittelpunkte am weiteſten entfernt ſind, und daher an den Beziehungen weniger Antheil als die andern haben, ſtufenweiſe ſtatt findet: ſo ſage ich, dieſe Körper befinden ſich in einer ſyſtematiſchen Verfaſſung zuſammen verbunden.

Allgemeine
Naturgeſchichte
und
Theorie des Himmels.

Erſter Theil.

von der
Syſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen.

> Die große Kette, die der Weſen Reihen
> In Einigkeit verbindet und erhält.
>
> **Pope.**

Der Lehrbegriff von der allgemeinen Verfaſſung des Weltbaus hat ſeit den Zeiten des **Huygens** keinen merklichen Zuwachs gewonnen. Man weiß noch zur Zeit nichts mehr, als was man ſchon damals gewußt hat, nemlich, daß ſechs Planeten mit zehn Begleitern, a) welche alle beynahe auf **einer** Fläche die Cirkel ihres Umlaufs gerichtet haben, und die ewigen cometiſchen Kugeln, b) die nach allen Seiten ausſchweifen, ein Syſtem ausma-

---

a) Dieſes galt noch im Jahr 1755. Jetzt aber ſind durch die außerordentlichen Verbeſſerungen der Fernröhre, und den Fleiß der neuern Aſtronomen auch mächtige Fortſchritte in der Kenntniß der fernen Weltkörper gemacht worden. Man zählt ſeit i. J. 1781. ſieben Planeten mit 14 Begleitern, (welche Zahlen in der Folge allezeit anſtatt der vorigen 6 — 10 geſetzt worden ſind.)

b) Außer den von den Alten unvollſtändig beobachteten Kometen ſind jetzt die Bahnen von 80 (ſeit i. J. 837.) erſchienenen berechnet; davon liefen zwiſchen der Sonne und Merkursbahn hindurch, 16; zwiſchen Merkur und Venus, 33; zwiſchen der Venus und Erde, 16; zwiſchen der Erde und Mars, 11; zwiſchen Mars und Jupiter, 4. — Der Komet von 1759 braucht 76 Jahre 6 einen halben Monath zu ſeinem Umlaufe; er iſt ſeit i. J. 1456. fünfmal erſchienen. Der vom 1661. ſoll 129 Jahre, der vom Jahre chen, deſſen Mittelpunkt die Sonne iſt, gegen welche ſich alles ſenkt, um welche ihre Bewegungen gehn, und von welcher ſie alle erleuchtet, erwärmt und belebt werden; daß endlich die Fixſterne, als eben ſo viel Sonnen, Mittelpunkte von ähnlichen Syſtemen ſind, in welchen alles eben ſo groß und eben ſo ordentlich als in dem unſrigen eingerichtet ſeyn mag, und daß der unendliche Weltraum von Weltgebäuden wimmele, deren Zahl und Vortreflichkeit ein Verhältniß zur Unermeßlichkeit ihres Schöpfers hat.

Das Syſtematiſche, welches in der Verbindung der Planeten, die um ihre Sonnen laufen, ſtatt fand, verſchwand allhier in der Menge der Fixſterne, und es ſchien, als wenn die geſetzmäßige Beziehung, die im Kleinen angetroffen wird, nicht unter den Gliedern des Weltalls im Großen herrſche; die Fixſterne bekamen kein Geſetz, durch welches ihre Lagen gegen einander eingeſchränkt wurden, und man ſahe ſie alle Himmel und aller Himmel Himmel ohne Ordnung und ohne Abſicht erfüllen. Seit dem die Wißbegierde des Menſchen ſich dieſe Schranken geſezt hat, ſo hat man weiter nichts gethan, als die Größe desjenigen daraus abzunehmen und zu bewundern, der in ſo unbegreiflich großen Werken ſich offenbart hat.

Dem Herrn **Wright** von **Durham** einem Engländer, war es vorbehalten, einen glücklichen Schritt zu einer Bemerkung zu thun, welche von ihm ſelbſt zu keiner gar zu tüchtigen Abſicht gebraucht zu ſeyn ſcheint, und deren nützliche Anwendung er nicht genugſam beobachtet hat. Er betrachtete die Fixſterne nicht als ein ungeordnetes und ohne Abſicht zerſtreutes Gewimmel, ſondern er fand eine ſyſtematiſche Verfaſſung im Ganzen, und eine allgemeine Beziehung dieſer Geſtirne gegen einen Hauptplan der Räume, die ſie einnehmen.

Wir wollen den Gedanken, den er vorgetragen zu verbeſſern und ihm diejenige Wendung zu ertheilen ſuchen, dadurch er an wichtigen Folgen fruchtbar ſeyn kann, deren völlige Beſtätigung den künftigen Zeiten aufbehalten iſt. a)

1536 aber 292 Jahre zum Umlaufe nöthig haben. **Newton** berechnet die periodiſche Wiederkehr des großen Kometen i. J. 1680. nach 575 Jahren. **Lambert** macht einen beiläufigen Ueberſchlag, daß ſich allein innerhalb der Saturnsbahn 1500 Kometen aufhalten oder der Sonne am nächſten kommen können.

a) Schon bis 1797. ſind mehrere ſolcher Beſtätigungen gefunden und bekannt gemacht worden, welche an ihrem Orte in dieſer Abhandlung werden erwähnt werden, und alſo ein äußerſt günſtiges Licht auf ſie ſelbſt werfen.

Jedermann, der den beſtirnten Himmel in einer heitern Nacht anſieht, wird denjenigen lichten Streif gewahr, der durch die Menge der Sterne, die daſelbſt mehr als anderwärts gehäuft ſind, und wegen der ſich in der großen Weite verlierenden Kenntlichkeit derſelben, ein einförmiges Licht darſtellt, welches man mit dem Namen der Milchſtraße a) benennt hat. Es iſt zu bewundern, daß die Beobachter des Himmels durch die Beſchaffenheit dieſer am Himmel kenntlich unterſchiedenen Zone nicht längſt bewogen worden, beſondere Beſtimmungen in der Lage der Fixſterne daraus abzunehmen. Denn man ſieht ſie die Richtung eines größten Cirkels, und zwar in ununterbrochenem Zuſammenhange, um den ganzen Himmel einnehmen: zwey Bedingungen, die eine ſo genaue Beſtimmung und von dem Unbeſtimmten des Ungefährs ſo kenntlich unterſchiedne Merkmale mit ſich führen, daß aufmerkſame Sternkundige natürlicher Weiſe dadurch hätten veranlaßt werden ſollen, der Erklärung einer ſolchen Erſcheinung mit Aufmerkſamkeit nachzuſpüren.

Weil die Sterne nicht auf die ſcheinbare hohle Himmelsſphäre neben einander geſetzt ſind, ſondern einer weiter als der andere von unſerm Geſichtspunkte entfernt, ſich in der Tiefe des Himmels verlieren b): ſo folget aus dieſer Erſcheinung, daß in den Entfernungen, darin ſie einer hinter dem andern von uns abſtehen, ſie ſich nicht in einer nach allen Seiten gleichgültigen Zerſtreuung befinden, ſondern ſich auf eine gewiſſe Fläche vornemlich beziehen müſſen, die durch unſern Geſichtspunct geht, und welcher ſie ſich ſo nahe als möglich zu befinden beſtimmt ſind.

Dieſe Beziehung iſt ein ſo ungezweifeltes Phänomen, daß auch ſelbſt die übrigen Sterne, die in dem weißlichen Streife der Milchſtraße nicht begriffen ſind, doch um deſto gehäufter und dichter geſehen werden, je näher ihre Oerter dem Kreiſe der Milchſtraße ſind, ſo, daß von den 2000 Sternen, die daß bloße Auge am Himmel entdeckt, der größte Theil in einer nicht gar breiten Zone, deren Mitte die Milchſtraße einnimmt, angetroffen wird.

Wenn wir uns nun eine ebne Fläche durch den Sternhimmel hindurch in unbeſchränkte Weiten gezogen denken, und anneh-

---

a) Der Nahme Milchſtraße iſt abgeſchmackt, fabelhaft, und dieſem erhabnen Gegenſtande nicht angemeſſen, obgleich der allgemeine Gebrauch kaum erlaubt, einen andern und ſchicklichern (als: Lichtzone, Sternengürtel, Sonnenſtraße ꝛc.) dafür zu nehmen.

b) So z. B. wie wir in einem Walde die in langen Reihen hinter einander ſtehenden Bäume gedrängter ſehen, als diejenigen, die ſich uns zur Seite befinden. Bode Kenntniß des geſtirnt. Himmels. p. 389. ed. 1792.

men: daß zu dieſer Fläche alle Fixſterne und Syſteme eine allgemeine Beziehung ihres Orts haben, um ſich derſelben näher als andern Gegenden zu befinden; ſo wird ein Auge, das dieſer Beziehungsfläche nahe iſt, bey ſeiner Ausſicht in das Feld der Geſtirne, an der hohlen Kugelfläche des Firmaments, dieſe dichteſte Häufung der Sterne in der Richtung der gezogenen Fläche unter der Geſtalt einer von mehrerem Lichte erleuchteten Zone erblicken. Dieſer lichte Streif wird nach der Richtung eines größten Cirkels fortgehen, wenn der Stand des Zuſchauers in der Fläche ſelbſt iſt. In dieſer Zone wird es von Sternen wimmeln, welche durch die nicht zu unterſcheidende Kleinheit der hellen Punkte, die ſich einzeln dem Auge entziehen, und durch ihre ſcheinbare Dichtigkeit, einen einförmig weißlichen Schimmer, mit einem Worte, eine Milchſtraße darſtellen. Das übrige Himmelsheer, deſſen Beziehung gegen die gezogene Fläche ſich nach und nach vermindert, oder welches ſich auch dem Stande des Beobachters näher befindet, wird mehr zerſtreut, doch der zunehmenden Häufung nach, auf eben dieſe Fläche beziehend geſehen werden. Endlich folget hieraus, daß unſere Sonnenwelt, weil von ihr aus dieſes Syſtem der Fixſterne in der Richtung eines größeſten Cirkels geſehen wird, mit in eben derſelben großen Fläche befindlich ſey, und mit den übrigen Ein Syſtem ausmache.

Wir wollen, um in die Beſchaffenheit der allgemeinen Verbindung, die in dem Weltbaue herrſcht, deſto beſſer zu dringen, die Urſache zu entdecken ſuchen, welche die Oerter der Fixſterne auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehend gemacht hat.

Die Sonne ſchränkt die Weite ihrer Anziehungskraft nicht in den engen Bezirk des Planetengebäudes ein. Allem Anſehen nach erſtreckt ſie ſelbige ins Unendliche. Die Kometen, die ſich ſehr weit über den Kreis des Saturnus erheben, werden durch die Anziehung der Sonne genöthiget, wieder zurück zu kehren und in Kreiſen zu laufen. Ob es alſo gleich der Natur einer Kraft, die dem Weſen der Materie einverleibt zu ſeyn ſcheinet, gemäßer iſt, unbeſchränkt zu ſeyn, und ſie auch wirklich von denen, die Newtons Sätze annehmen, dafür erkannt wird; ſo wollen wir doch nur zugeſtanden wiſſen, daß dieſe Anziehung der Sonne ohngefähr bis zum nächſten Fixſterne reiche, und daß die Fixſterne als eben ſo viel Sonnen in gleichem Umfange um ſich wirken, um zu folgern, daß alle Sonnen des Firmaments Umlaufsbewegungen entweder um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt oder um viele haben. Denn da unter dieſer Annahme das ganze Heer der Fixſterne einander durch die Anziehung zu nähern beſtrebt iſt; ſo finden ſich alle Weltſyſteme in der Verfaſſung, durch die gegenſeitige Annäherung, die unaufhörlich und durch nichts gehindert iſt, über kurz oder lang in einen Klumpen zu fallen, wofern dieſem Ruine nicht ſo wie bey den Kugeln unſers planetiſchen Syſtems durch die den Mittelpunkt fliehenden Kräfte vorgebeugt worden, welche die Himmelskörper von dem geraden Falle abbeugen, und dadurch mit den Kräften der Anziehung in Verbindung die ewige Kreisumläufe zuwege bringen, dadurch das Gebäude der Schöpfung vor der Zerſtörung geſichert wird.

So haben denn alle Sonnen des Firmamentes Umlaufsbewegungen, entweder um einen allgemeinen Mittelpunkt oder um viele. Man kann ſich aber allhier der Analogie bedienen, von dem, was bey den Kreisläufen unſerer Sonnenwelt bemerkt wird: daß nemlich, gleichwie eben dieſelbe Urſache, die den Planeten die Centerfliehkraft, durch die ſie ihre Umläufe verrichten, ertheilt hat, ihre Laufkreiſe auch ſo gerichtet, daß ſie ſich alle auf Eine Fläche beziehen; alſo auch die Urſache, welche es auch immer ſeyn mag, die den Sonnen der Oberwelt, als ſo viel Wandelſternen höherer Weltordnungen, die Kraft der Umwendung gegeben, ihre Kreiſe zugleich ſo viel möglich auf Eine Fläche gebracht, und die Abweichungen von derſelben einzuſchränken beſtrebt geweſen.

Nach dieſer Vorſtellung kann man das Syſtem der Fixſterne einiger maßen durch das planetiſche abſchildern, wenn man dieſes unendlich vergrößert. Denn wenn wir an ſtatt der 7 Planeten mit ihren 14 Begleitern ſo viele tauſend derſelben, und an ſtatt der 20 Kometen, die beobachtet worden, ihrer hundert- oder tauſendmal mehr annehmen, wenn wir eben dieſe Körper als ſelbſtleuchtend denken; ſo würde dem Auge des Zuſchauers, das ſie von der Erde anſieht, eben der Schein als von den Fixſternen der Milchſtraße entſtehen. Denn die gedachte Planeten würden durch ihre Nähe zu der gemeinſchaftlichen Fläche ihrer Beziehung, uns, die wir mit unſerer Erde in eben derſelben Fläche befindlich ſind, eine von unzählbaren Sternen dicht erleuchtete Zone darſtellen, deren Richtung nach dem gröſten Cirkel gienge; dieſer lichte Streifen würde allenthalben mit Sternen genugſam beſetzt ſeyn, obgleich, gemäß der Hypotheſe, es Wandelſterne, mithin nicht an einen Ort geheftet ſind, denn es würden ſich allezeit nach einer Seite Sterne genug durch ihre Verſetzung befinden, obgleich andere dieſen Ort geändert hätten.

Die Breite dieſer erleuchteten Zone, welche eine Art eines Thierkreiſes vorſtellt, wird durch die verſchiedenen Grade der Abweichung beſagter Jrrſterne von der Fläche ihrer Beziehung und durch die Neigung ihrer Kreiſe gegen dieſelbe Fläche veranlaſſet werden; und weil die meiſten dieſer Fläche nahe ſind, ſo wird ihre Anzahl nach dem Maaße der Entfernung von dieſer Fläche zerſtreuter erſcheinen; die Kometen aber, die alle Gegenden ohne Unterſchied einnehmen, werden das Feld des Himmels von beyden Seiten bedecken.

Die Geſtalt des Himmels der Fixſterne hat alſo keine andere Urſache, als eben eine dergleichen ſyſtematiſche Verfaſſung im Großen, als der planetiſche Weltbau im Kleinen hat, indem alle Sonnen ein Syſtem ausmachen, deſſen allgemeine Beziehungsfläche die Milchſtraße iſt; die ſich am wenigſten auf dieſe Fläche beziehende, werden zur Seite geſehen, ſie ſind aber eben deswegen weniger gehäufet, weit zerſtreuter und ſeltener. Es ſind ſo zu ſagen die Kometen unter den Sonnen. 1)

Dieſer neue Lehrbegriff aber legt den Sonnen eine fortrückende Bewegung bey, und jedermann erkennt ſie doch als unbewegt, und von Anbeginn her an ihre Oerter geheftet. Die Benennung, die die Fixſterne davon erhalten haben, ſcheinet durch die Beobachtung aller Jahrhunderte beſtätigt und ungezweifelt zu ſeyn. Dieſe Schwierigkeit würde das vorgetragene Lehrgebäude vernichten, wenn ſie gegründet wäre. Allein allem Anſehen nach iſt dieſer Mangel der Bewegung nur etwas ſcheinbares. Es iſt entweder nur eine ausnehmende Langſamkeit, die von der großen Entfernung von dem gemeinen Mittelpunkte ihres Umlaufs, oder eine Unmerklichkeit, die durch den Abſtand von dem Orte der Beobachtung veranlaßt wird. Laßet uns die Wahrſcheinlichkeit dieſes Begriffes durch die Ausrechnung der Bewegung ſchätzen, die ein unſerer Sonne am nächſten ſtehender Fixſtern a) haben würde, wenn wir ſetzten, daß unſere Sonne der Mittelpunkt ſeines Kreiſes wäre. Wenn ſeine Weite nach dem Huygen über 21000mal größer, als der Abſtand der Sonne von der Erde an-

---

1) Da Herr Kant dieſe Vorſtellung von der Milchſtraße, als eines unſerm Sonnenſyſteme ähnlichen Syſtems mehrerer bewegter Sonnen, ſchon i. J. 1755. lieferte; Hr. Lambert aber, in ſeinen kosmologiſchen Briefen über die Einrichtung des Weltbaus, eine ähnliche Idee i. J. 1761. bekannt machte; ſo gebührt Hrn. Kanten allerdings das Recht der erſten Erfindung, welche auch überdiß den Vorzug vor jener hat, indem Hr. Lambert die Milchſtraße in unzähliche kleinere Theile theilte, und annahm, daß unſer Planetenſyſtem in Einem ſolcher Theile, zu dem auch alle Sterne außer der Milchſtraße gehören ſollten, befindlich ſey. (Man ſieht leicht, daß die Kantiſche Vorſtellung weit leichter, natürlicher und auch optiſch richtiger iſt.)

a) Welches nach Einigen der Stern Arcturus im Bootes, nach Andern der Sirius im großen Hunde, nach Andern aber die Capella im Auriga ſeyn ſoll. Huygen ſetzt den Sirius der Sonne am nächſten, und berechnet ſeine Entfernung auf 27664 Erdweiten; Bradley aber und Lambert nehmen ſie aus ſichern Gründen zu 400000 Erdweiten an.

genommen wird; ſo folgt aus dem ausgemachten Geſetze der Umlaufszeiten, die im Verhältniß der Quadratwurzeln aus den Würfeln der Entfernungen vom Mittelpunkte ſtehen, daß, wenn dieſer Fixſtern um die Sonne liefe, die Zeit, die er dazu anwenden müßte, dazu über drey Millionen Jahre betragen und er alſo in 8000 Jahren noch nicht um Einen Grad fortgerückt ſeyn würde. Da nun neue vielleicht ſehr wenige Fixſterne der Sonne ſo nahe ſind, als Huygen von dem Sirius gemuthmaßt hat, da die Entfernung des übrigen Himmelsheeres den Abſtand des letzteren vielleicht ungemein übertrift, und alſo die meiſten zu ſolcher periodiſchen Umwendung ungleich längere Zeit brauchen würden, überdem auch wahrſcheinlicher iſt, daß die Bewegung der Sonnen des Sternhimmels um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt gehe, deſſen Abſtand ungemein groß, und die Fortrückung der Sterne daher überaus langſam ſeyn kann: ſo läßt ſich hieraus mit Wahrſcheinlichkeit abnehmen, daß alle Zeit, ſeit der man Beobachtungen am Himmel angeſtellt hat, vielleicht noch nicht hinlänglich ſey, die Veränderung, die in ihren Stellungen vorgegangen, zu bemerken. Man darf indeſſen noch nicht die Hoffnung aufgeben, auch dieſe mit der Zeit zu entdecken. Es werden ſubtile und ſorgfältige Aufmerker, imgleichen eine Vergleichung weit von einander abſtehender Beobachtungen dazu erfordert. Man müßte dieſe Beobachtungen vornemlich auf die Sterne der Milchſtraße richten,*) welche der Hauptplan aller Bewegung iſt. Herr Bradley hat beynahe unmerkliche Fortrückungen der Sterne beobachtet. a) Die Alten haben Sterne an gewiſſen Stellen des Himmels gemerkt, und wir ſehen neue an andern. Wer weiß, waren es nicht die vorigen, die nur den Ort geändert haben. Die Vortrefflichkeit der Werkzeuge und die Vollkommenheit der Sternenwiſſenſchaft machen uns gegründete Hoffnung zu Entdeckung ſo ſonderbarer Merkwürdigkeiten.**)

Die

---

*) Imgleichen auf diejenigen Haufen von Sternen, deren viele in einem kleinen Raume bey einander ſind, als z. E. das Siebengeſtirn, welche vielleicht unter ſich ein kleines Syſtem in dem Größern ausmachen.

a) Siehe die Vorrede, auf der 9. und 10. Seite.

**) de la Hire bemerket in den Memoires der Academie zu Paris vom Jahr 1693, er habe ſowohl aus eigenen Beobachtungen, als auch aus Vergleichung derſelben mit des Ricciolus ſeiner, eine ſtarke Aenderung in den Stellungen der Sterne des Siebengeſtirns wahrgenommen. 1)

1) Was ſeitdem von neuern Aſtronomen, beſonders von Herſchel hierinn geſchehen, und daß jetzt die Veränderung des Orts we-

Die Glaubwürdigkeit der Sache ſelbſt aus den Gründen der Natur und der Analogie unterſtützen dieſe Hoffnung ſo gut, daß ſie die Aufmerkſamkeit der Naturforſcher reitzen können, ſie in Erfüllung zu bringen.

Die Milchſtraße iſt, ſo zu ſagen, auch der Thierkreis neuer Sterne, welche faſt in keiner andern Himmelsgegend, als in dieſer, wechſelsweiſe ſich ſehen laſſen und verſchwinden. Wenn dieſe Abwechſelung ihrer Sichtbarkeit von ihrer periodiſchen Entfernung und Annäherung zu uns herrühret, ſo ſcheint wohl aus der angeführten ſyſtematiſchen Verfaſſung der Geſtirne, daß ein ſolches Phänomen mehrentheils nur in dem Bezirke der Milchſtraße müſſe geſehen werden. Denn da es Sterne ſind, die in ſehr oblongen Kreiſen um andere Fixſterne als Trabanten um ihre Hauptplaneten laufen, ſo erfordert es die Analogie mit unſerm planetiſchen Weltbau, in welchem nur die der gemeinſchaftlichen Fläche der Bewegungen nahe Himmelskörper um ſich laufende Begleiter haben, daß auch nur die Sterne, die in der Milchſtraße ſind, um ſich laufende Sonnen haben werden.

Ich komme zu demjenigen Theile des vorgetragenen Lehrbegriffs, der ihn durch die erhabene Vorſtellung, welche er von dem Plane der Schöpfung darſtellt, am meiſten reitzend macht. Die Reihe der Gedanken, die mich darauf geleitet haben, iſt kurz und ungekünſtelt; ſie beſteht in Folgendem: Wenn ein Syſtem von Fixſternen, welche in ihren Lagen ſich auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehen, ſo wie wir die Milchſtraße entworfen haben, ſo weit von uns entfernt iſt, daß alle Kenntlichkeit der einzelnen Sterne, daraus es beſteht, ſogar dem Sehrohre nicht mehr empfindlich iſt: wenn ſeine Entfernung zu der Entfernung der Sterne der Milchſtraße eben das Verhältniß, als dieſe zum Abſtande der Sonne von uns hat; kurz, wenn eine ſolche Welt von Fixſternen in einem ſo unermeßlichen Abſtande von dem Auge des Beobachters, das ſich außerhalb demſelben befindet, angeſchaut wird, ſo wird dieſelbe unter einem

---

nigſtens unſrer Sonne ſo gut als erwieſen ſey, iſt faſt allgemein bekannt. S. — Nach Herſchels und Prevoſts Beobachtungen rückt unſre Sonne allmählich gegen das Geſtirn des Herkules hin, aus welcher Ortsveränderung ſich ein Theil der ſcheinbaren Fortbewegung mancher Fixſterne leichter erklären läßt. S. Bodens aſtronom. Jahrbuch für 1786. pag. 259. und für 1787. pag. 224. — Daß hier aber nicht von der beſondern Fortrückung des geſammten Heers der Fixſterne, nach welcher ſie ſich jährlich um 50 und einer halben Sekunden von dem erſten Punkte der Frühlings-Nachtgleiche gegen Morgen fortbewegen, die Rede ſey, darf wohl kaum erinnert werden.

kleinen Winkel als ein mit ſchwachem Lichte erleuchtetes Räumchen erſcheinen, deſſen Figur cirkelrund ſeyn wird, wenn ſeine Fläche ſich dem Auge grade zu darbietet, und elliptiſch, wenn es von der Seite geſehen wird. Die Schwäche des Lichts, die Figur und kennbare Größe des Durchmeſſers werden ein ſolches Phänomen, wenn es vorhanden iſt, von allen Sternen, die einzeln geſehen werden, gar deutlich unterſcheiden.

Man darf ſich unter den Beobachtungen der Sternkundigen nicht lange nach dieſer Erſcheinung umſehen. Sie iſt von unterſchiedlichen Beobachtern deutlich wahrgenommen worden. Man hat ſich über ihre Seltſamkeit verwundert; man hat gemuthmaßt und bisweilen wunderlichen Einbildungen, bisweilen ſcheinbaren Begriffen, die aber doch eben ſo ungegründet, als die erſtern waren, Platz gegeben. Die neblichen Sterne ſind es, welche wir meynen, a) oder vielmehr eine Gattung derſelben, die der Herr v. Maupertuis ſo beſchreibet *): Daß es kleine, etwas mehr als das Finſtere des leeren Himmels erleuchtete Plätzchen ſeyn, die alle darin übereinkommen, daß ſie mehr oder weniger offene Ellipſen vorſtellen, aber deren Licht weit ſchwächer iſt, als irgend ein anderes, das man am Himmel gewahr wird. Der Verfaſſer der Aſtrotheologie bildete ſich ein, daß es Oeffnungen im Firmamente wären, durch welche er den Feuerhimmel zu ſehen glaubte. Ein Philoſoph von erleuchtetern Einſichten, der ſchon angeführte Herr von Maupertuis, hält ſie in Betrachtung ihrer Figur und kennbaren Durchmeſſers vor erſtaunlich große Himmelskörper, die durch ihre von dem Drehungsſchwunge verurſachte große Applattung von der Seite geſehn, elliptiſche Geſtalten darſtellen.

Man wird leicht überführt, daß dieſe letztere Erklärung gleichfalls nicht ſtatt finden könne. Weil dieſe Art von neblichen Sternen außer Zweifel zum wenigſten eben ſo weit als die übrigen Fixſterne von uns entfernet ſeyn muß; ſo wäre nicht allein ihre Größe erſtaunlich, nach welcher ſie auch die größten Sterne viele tauſendmal übertreffen müßten, ſondern das wäre am allerſeltſamſten, daß ſie bey dieſer außerordentlichen Größe, da es ſelbſtleuchtende Körper und Sonnen ſind, das allerſtumpfſte und ſchwächſte Licht an ſich zeigen ſollten.

Weit natürlicher und begreiflicher iſt es, daß es nicht einzelne ſo große Sterne, ſondern Syſteme von vielen ſind, deren Ent-

a) Wovon ſchon einiges in der Vorrede, Seite 10 und 11 vorgekommen iſt.

*) Abhandlung von der Figur der Sterne.

fernung ſie in einem ſo engen Raume darſtellt, daß das Licht, welches von jedem derſelben einzeln unmerklich iſt, bey ihrer unermeßlichen Menge in einen einförmigen blaſſen Schimmer ausſchlägt. Die Analogie mit dem Sternſyſtem, darin wir uns befinden, ihre Geſtalt, welche gerade ſo iſt, als ſie es nach unſerem Lehrbegriffe ſeyn muß, die Schwäche des Lichts, die eine vorausgeſetzte unendliche Entfernung erfordert: Alles ſtimmt vollkommen überein, dieſe elliptiſche Figuren für eben dergleichen Weltordnungen, und ſo zu reden, Milchſtraßen zu halten, deren Verfaſſung wir eben entwickelt haben; und wenn Muthmaſungen, in denen Analogie und Beobachtung vollkommen übereinſtimmen, einander zu unterſtützen, eben dieſelbe Würdigkeit haben als förmliche Beweiſe, ſo wird man die Gewißheit dieſer Syſteme für ausgemacht halten müſſen.

Nunmehr hat die Aufmerkſamkeit der Beobachter des Himmels Bewegungsgründe genug, ſich mit dieſem Gegenſtande zu beſchäftigen. Die Fixſterne, die wir noch einzeln unterſcheiden, beziehen ſich alſo mit der unzählbaren Menge derer, die durch ihr vereinigtes Licht den Schimmer der Milchſtraße verurſachen, auf eine gemeinſchaftliche Fläche, und machen dadurch ein zuſammengeordnetes Ganze, welches eine Welt von Welten iſt. In unermeßlichen Entfernungen giebt es mehr ſolcher Sternenſyſteme (die neblichen Sterne, Nebelflecke) und die Schöpfung iſt in dem ganzen unendlichen Umfange ihrer Größe allenthalben ſyſtematiſch und auf einander beziehend.

Man könnte noch muthmaßen, daß eben dieſe höhere Weltordnungen nicht ohne Beziehung gegen einander ſeyn, und durch dieſes gegenſeitige Verhältniß wiederum ein noch unermeßlicheres Syſtem ausmachen möchten. Und wirklich muß eben die Anziehungskraft, aus der wir die Bewegung der Sonnen gefolgert haben, auch bei dieſen höhern Weltordnungen eine Bewegung theils nöthig gemacht, theils hervorgebracht haben. In der That ſieht man, daß die elliptiſchen Figuren dieſer Arten neblicher Sterne, welche der Herr von Maupertuis anführt, eine ſehr nahe Beziehung auf die Fläche der Milchſtraße haben. Es ſteht hier ein weites Feld zu Entdeckungen offen, wozu die Beobachtung den Schlüſſel geben muß. 1) Die eigentlich ſo genannten

---

1) Lambert ſcheint ungewiß geweſen zu ſeyn, wofür er die Nebelſterne halten ſollte. An einigen Orten ſeiner Briefe ſcheint er ſie für entfernte Milchſtraßen zu halten; an andern nur für ein reflectirtes Licht eines von benachbarten Sonnen erleuchteten dunkeln Centralkörpers; an andern vermuthet er das Daſeyn mehrerer Milchſtraßen, ohne dabei an die Nebelſterne zu denken. Man kann alſo dieſe Vorſtellung nicht einen von Lambert ge-

neblichen Sterne, und die, über welche man ſtreitig iſt, ſie ſo zu benennen, müßten nach Anleitung dieſes Lehrbegriffs unterſucht und geprüft werden. Wenn man die Theile der Natur nach Abſichten und einem entdeckten Entwurfe betrachtet, ſo eröffnen ſich gewiſſe Eigenſchaften, die ſonſt überſehen werden und verborgen bleiben, wenn ſich die Beobachtung ohne Anleitung auf alle Gegenſtände zerſtreuet.

Der Lehrbegriff, den wir vorgetragen haben, eröfnet uns eine Ausſicht in das unendliche Feld der Schöpfung, und bietet eine Vorſtellung von dem Werke Gottes dar, die der Unendlichkeit des großen Werkmeiſters gemäß iſt. Wenn die Größe eines planetiſchen Weltbaues, darin die Erde als ein Sandkorn kaum bemerkt wird, den Verſtand in Verwunderung ſetzt, mit welchem Erſtaunen wird man entzückt, wenn man die unendliche Menge Welten und Syſtemen anſieht, die den Inbegriff der Milchſtraße erfüllen; allein wie vermehrt ſich dieſes Erſtaunen, wenn man gewahr wird, daß alle dieſe unermeßliche Sternordnungen wiederum die Einheit von einer Zahl machen, deren Ende wir nicht wiſſen, und die vielleicht eben ſo wie jene unbegreiflich groß, und doch wiederum noch die Einheit einer neuen Zahlverbindung iſt. Wir ſehen die erſten Glieder eines fortſchreitenden Verhältniſſes von Welten und Syſtemen, und der erſte Theil dieſer unendlichen Progreſſion giebt ſchon zu erkennen, was man von dem Ganzen vermuthen ſoll. Es iſt hie kein Ende, ſondern ein Abgrund einer wahren Unermeßlichkeit, worin alle Fähigkeit der menſchlichen Begriffe ſinkt, wenn ſie gleich durch die Hülfe der Zahlwiſſenſchaft erhoben wird. Die Weisheit, die Güte, die Macht, die ſich offenbart hat, iſt unendlich, und in eben der Maaße fruchtbar und geſchäftig; der Plan ihrer Offenbarung muß daher eben wie ſie unendlich und ohne Grenzen ſeyn a).

---

wagten Gedanken nennen, wie in Erxlebens Naturlehre 1772. geſagt wird; ſondern auch dieſe gehört Hrn. Kanten in Anſehung der Priorität zu. S. — In den drei Abhandlungen des Hrn. Herſchels, die i. J. 1791 Hr. Sommer deutſch herausgab, finden ſich eine Menge Beobachtungen und Entdeckungen von mancherlei Arten von Nebelſternen, Nebelflecken, Schimmergeſtalten am Firmament, wodurch Hrn. Kants Ideen beſtätigt und weiter ausgeführt werden. Man ſehe davon auch Bodens Kenntniß des geſt. Himm. 1792. Seite 543. und aſtrom. Jahrbücher für 1791 und 1794. H.

a) Wie ſchön, hinreißend und erhaben Hr. Bode über eben dieſe Ausſicht ſpricht, ſehe man ſ. Kenntniß des geſtirnt. Himmels, 1791. von Seite 547. — Er vermuthet als Central-Sonne der Milchſtraße den Sirius und unſer Sonnenſyſtem in die Gegend des Adlers und Schwans, ſo wie er auch jüg

Es ſind aber nicht allein im Großen wichtige Entdeckungen zu machen, die den Begriff zu erweitern dienen, den man ſich von der Größe der Schöpfung machen kann. Im Kleinern iſt nicht weniger unentdeckt, und wir ſehen ſogar in unſerer Sonnenwelt die Glieder eines Syſtems, die unermeßlich weit von einander abſtehen, und zwiſchen welchen man die Zwiſchentheile noch nicht entdeckt hat. Sollte zwiſchen dem Saturn, dem äußerſten unter den Wandelſternen, die wir kennen, und dem am wenigſten eccentriſchen Kometen, der vielleicht von einer 10 und mehrmal entlegenern Entfernung zu uns herabſteigt, kein Planet mehr ſeyn a), deſſen Bewegung der cometiſchen näher als jener käme? und ſollten nicht noch andere mehr durch eine Annäherung ihrer Beſtimmungen, vermittelſt einer Reihe von Zwiſchengliedern, die Planeten nach und nach in Kometen verwandeln, und die letztere Gattung mit der erſtern zuſammenhängen?

Das Geſetz, nach welchem die Eccentricität der Planetenkreiſe ſich in Gegenhaltung ihres Abſtands von der Sonne verhält, unterſtützt dieſe Vermuthung. Die Eccentricität in den Bewegungen der Planeten nimmt mit demſelben Abſtande von der Sonne zu, und die entfernten Planeten kommen dadurch der Beſtimmung der Kometen näher. Es iſt alſo zu vermuthen, daß es noch andere Planeten über dem Saturn (Uranus) geben wird, welche noch eccentriſcher, und dadurch alſo jenem noch näher verwandt, vermittelſt einer beſtändigen Leiter die Planeten endlich zu Kometen machen. Die Eccentricität iſt bey der Venus [illegible] von der halben Achſe ihres elliptiſchen Kreiſes: bey der Erde [illegible], bey Jupiter [illegible], und beym Saturn $\frac{1}{17}$ derſelben; ſie nimmt alſo augenſcheinlich mit den

alle andre Milchſtraßen zuſammen eine einzige Haupt-Sonne, den eigentlichen Sitz der alles lenkenden Gottheit, vermuthet. — Siehe auch, was in den folgenden Hauptſtücken des 2ten Buchs geſagt wird.

a) So wie der große Leibnitz ein zuſammenhängendes Glied der Schöpfungskette zwiſchen Pflanze und Thier vermuthete und Trembley ſie auch nachher wirklich in den Polypen entdeckte; ſo vermuthet hier Kant Planeten über dem Saturne, und Herſchel hat, wie allgemein bekannt iſt, einen, nämlich den Uranus (mit 2 Monden) i. J. 1781 entdeckt, deſſen Bewegung aber noch planetiſch-regulär iſt, indem er ſeine elliptiſche Bahn um die Sonne in 83 Jahren vollendet, in jeder Sekunde neunzehntel Meilen zurück legt, und als ein Stern 6ter Größe dem bloßen Auge ſichtbar iſt. Sein erſter Mond braucht 8 Tage 17 Stunden, der andre 13 Tage 11 Stunden zu ſeinem

Entfernungen zu a). Es iſt wahr, Merkur und Mars nehmen ſich durch ihre viel größere Eccentricität, als das Maas ihres Abſtandes von der Sonne es erlaubt, von dieſem Geſetze aus; aber wir werden im Folgenden belehrt werden, daß eben dieſelben Urſachen, weswegen einigen Planeten bey ihrer Bildung eine kleinere Maſſe zu Theil worden, auch die Ermangelung des zum Cirkellaufe erforderlichen Schwunges, folglich die Eccentricität nach ſich gezogen, folglich ſie in beyden Stükken unvollſtändig gelaſſen hat.

Iſt es dieſem zufolge nicht wahrſcheinlich: daß die Abnahme der Eccentricität der über dem Saturn zunächſt befindlichen Himmelskörper ohngefähr eben ſo gemäßigt, als in den untern ſey, und daß die Planeten durch minder plötzliche Abſätze mit dem Geſchlechte der Kometen verwandt ſeyn; denn es iſt gewiß, daß eben dieſe Eccentricität den weſentlichen Unterſchied zwiſchen den Kometen und Planeten macht, und die Schweife und Dunſtkugeln derſelben nur deren Folge ſind; imgleichen, daß eben die Urſache, welche es auch immerhin ſeyn mag, die den Himmelskörpern ihre Kreisbewegungen ertheilt hat, bey größern Entfernungen nicht allein ſchwächer geweſen, den Drehungsſchwung der Senkungskraft gleich zu machen, und dadurch die Bewegungen eccentriſch gelaſſen hat, ſondern auch eben deswegen weniger vermögend geweſen, die Kreiſe dieſer Kugeln auf eine gemeinſchaftliche Fläche, auf welcher ſich die untern bewegen, zu bringen, und dadurch die Ausſchweifung der Kometen nach allen Gegenden veranlaßt hat.

Man würde nach dieſer Vermuthung noch vielleicht die Entdeckung neuer Planeten über dem Saturn (Uranus) zu hoffen haben, die eccentriſcher als dieſer, und alſo der kometiſchen Eigenſchaft näher ſeyn würden; aber eben daher würde man ſie nur eine kurze Zeit, nemlich in der Zeit ihrer Sonnennähe, erblicken können, welcher Umſtand zuſammt dem geringen Maaße der Annäherung und der Schwäche des Lichtes die Entdeckung deſſelben bisher verhindert haben, und auch aufs künftige ſchwer machen müſſen. Der lezte Planet und erſte Komet würde, wenn es ſo beliebte, derjenige können genannt werden, deſſen Eccentricität

Umlaufe um den Planeten; Herſchel entdeckte ſie im Jahr 1787. Man ſehe Bodens, Sacks und Wurms Abhandlungen davon.

a) Dieſe Entfernungen der Planeten von der Sonne kann man auf folgende kleine Zahlen reduciren. Wenn der Abſtand des ſo groß wäre, daß er in ſeiner Sonnennähe den Kreis des ihm nächſten Planeten, vielleicht alſo des Saturns, durchſchnitte.

B 4.

Saturns von der Sonne auf 100 Theile geſetzt wird, ſo iſt Mercur 4 ſolcher Theile von der Sonne entfernt, Venus 4 und 3 = 7, Erde 4 und 6 = 10; Mars 4 und 12 = 16; Jupiter 4 und 48 = 52; Saturn 4 und 96 = 100; Uranus 4 und 192 = 196. Zugleich erhellt hieraus eine ordentliche Progreſsion der Entfernungsweiten, welche aber zwiſchen Mars und Jupiter durch eine Lücke (von 4 und 24 = 28 ſolcher Theile) unterbrochen iſt, daher man an dieſem Orte einen noch unentdeckten Planeten vermuthen kann, der ſeinen Umlauf in 4 und einem halben Jahre vollenden muſte.

Allgemeine
Naturgeſchichte
und
Theorie des Himmels.

Zweiter Theil.

Von dem erſten Zuſtande der Natur, der Bildung der Himmelskörper, den Urſachen ihrer Bewegung und der ſyſtematiſchen Beziehung derſelben, ſowohl in dem Planetengebäude inſonderheit, als auch in Anſehung der ganzen Schöpfung.

> — — — — Schau umher
> In unſrer Welt, ſeh wie das Band der Liebe
> Was unten und was oben iſt verbindet,
> Wie die Natur die ſchöpferiſche Hand
> Zu dieſem Zwecke bietet; überall
> Geſellen ſich Atomen zu Atomen,
> Sich anziehn und dem Zuge folgen iſt -
> Ihr ewig Streben nach Vereinigung.
> Schau die Materie zunächſt, wie ſie
> Mit mannigfaltiger Lebendigkeit
> Begabt zum allgemeinen Mittelpunkt
> Dem Wohl der Welt ſich neiget. — — —
>
> Pope.

Erſtes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge des planetiſchen Weltbaues überhaupt und den Urſachen der Bewegungen der Planeten.

Die Betrachtung des Weltbaus zeigt in Anſehung der wechſelſeitigen Beziehung, die ſeine Theile unter einander haben, und wodurch ſie die Urſache bezeichnen, von der ſie herſtammen, zwo Seiten, welche beyde gleich wahrſcheinlich und annehmungswürdig ſind. Wenn man eines Theils erwägt: daß 7 Planeten mit 14 Begleitern, die um die Sonne, als ihren Mittelpunkt, Kreiſe beſchreiben, alle nach einer Seite ſich bewegen, und zwar nach derjenigen, nach welcher ſich die Sonne ſelbſt dreht, welche ihrer alle Umläufe durch die Kraft der Anziehung regiert, daß ihre Kreiſe nicht weit von einer gemeinſchaftlichen Fläche abweichen, nämlich von der verlängerten Aequatorsfläche der Sonne, daß bey den entfernteſten der zur Sonnenwelt gehörigen Himmelskörper, wo die gemeine Urſache der Bewegung dem Vermuthen nach nicht ſo kräftig geweſen, als in der Nähe zum Mittelpunkte Abweichungen von der Genauigkeit dieſer Beſtimmungen Statt gefunden, die mit dem Mangel der eingedrückten Bewegung ein gnugſames Verhältniß haben, wenn man, ſage ich, dieſen ganzen Zuſammenhang erwägt: ſo wird man bewogen, zu glauben, daß eine Urſache, welche es auch ſey, einen durchgängigen Einfluß in dem ganzen Raume des Syſtems gehabt hat, und daß die Eintracht in der Richtung und Stellung der planetiſchen Kreiſe eine Folge der Uebereinſtimmung ſey, die ſie alle mit derjenigen materialiſchen Urſache gehabt haben müſſen, dadurch ſie in Bewegung geſetzt werden.

Wenn wir andern Theils den Raum erwägen, in dem die Planeten unſers Syſtems herum laufen, ſo iſt er vollkommen leer*) und aller Materie beraubt, die eine Gemeinſchaft des Einfluſſes auf dieſe Himmelskörper verurſachen, und die Ueberſtimmung unter ihren Bewegungen nach ſich ziehen könnte. Dieſer Umſtand iſt mit vollkommner Gewißheit ausgemacht, und übertrift noch, wo möglich, die vorige Wahrſcheinlichkeit. Newton, durch dieſen Grund bewogen, konnte keine materialiſche Urſache verſtatten, die durch ihre Erſtreckung in dem Raume des Planetengebäudes die Gemeinſchaft der Bewegungen unterhalten ſollte. Er behauptete, die unmittelbare Hand Gottes habe dieſe Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet.

Man ſieht bey unpartheyiſcher Erwägung: daß die Gründe hier von beyden Seiten gleich ſtark und beyde einer völligen Gewißheit gleich zu ſchätzen ſind. Es iſt aber auch eben ſo klar, daß ein Begriff ſeyn müſſe, in welchem dieſe dem Scheine nach wider einander ſtreitende Gründe vereinigt werden können und ſollen, und daß in dieſem Begriffe das wahre Syſtem zu ſuchen

*) Ich unterſuche hier nicht, ob dieſer Raum in dem allereigentlichſten Verſtande könne leer genannt werden. Denn hier iſt genug zu bemerken, daß alle Materie, die etwa in dieſem Raume anzutreffen ſeyn möchte, viel zu unvermögend ſey, als daß ſie in Anſehung der bewegten Maſſen, von denen die Frage iſt, einige Wirkung ausüben könnte.

Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels.

Zweiter Theil.

Von dem erſten Zuſtande der Natur, der Bildung der Himmelskörper, den Urſachen ihrer Bewegung und der ſyſtematiſchen Beziehung derſelben, ſowohl in dem Planetengebäude inſonderheit, als auch in Anſehung der ganzen Schöpfung.

— — — — Schau umher
In unſrer Welt, ſeh wie das Band der Liebe
Was unten und was oben iſt verbindet,
Wie die Natur die ſchöpferiſche Hand
Zu dieſem Zwecke bietet; überall
Geſellen ſich Atomen zu Atomen,
Sich anziehn und dem Zuge folgen iſt
Ihr ewig Streben nach Vereinigung.
Schau die Materie zunächſt, wie ſie
Mit mannigfaltiger Lebendigkeit
Begabt zum allgemeinen Mittelpunkt
Dem Wohl der Welt ſich neiget. — — —

Pope.

Erſtes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge des planetiſchen Weltbaues überhaupt und den Urſachen der Bewegungen der Planeten.

Die Betrachtung des Weltbaus zeigt in Anſehung der wechſelſeitigen Beziehung, die ſeine Theile unter einander haben, und wodurch ſie die Urſache bezeichnen, von der ſie herſtammen, zwo Seiten, welche beyde gleich wahrſcheinlich und annehmungswürdig ſind. Wenn man eines Theils erwägt: daß 7 Planeten mit 14 Begleitern, die um die Sonne, als ihren Mittelpunkt, Kreiſe beſchreiben, alle nach einer Seite ſich bewegen, und zwar nach derjenigen, nach welcher ſich die Sonne ſelbſt dreht, welche ihrer aller Umläufe durch die Kraft der Anziehung regiert, daß ihre Kreiſe nicht weit von einer gemeinſchaftlichen Fläche abweichen, nämlich von der verlängerten Aequatorsfläche der Sonne, daß bey den entfernteſten der zur Sonnenwelt gehörigen Himmelskörper, wo die gemeine Urſache der Bewegung dem Vermuthen nach nicht ſo kräftig geweſen, als in der Nähe zum Mittelpunkte Abweichungen von der Genauigkeit dieſer Beſtimmungen Statt gefunden, die mit dem Mangel der eingedrückten Bewegung ein gnugſames Verhältniß haben, wenn man, ſage ich, dieſen ganzen Zuſammenhang erwägt: ſo wird man bewogen, zu glauben, daß eine Urſache, welche es auch ſey, einen durchgängigen Einfluß in dem ganzen Raume des Syſtems gehabt hat, und daß die Eintracht in der Richtung und Stellung der planetiſchen Kreiſe eine Folge der Uebereinſtimmung ſey, die ſie alle mit derjenigen materialiſchen Urſache gehabt haben müſſen, dadurch ſie in Bewegung geſetzt werden.

Wenn wir andern Theils den Raum erwägen, in dem die Planeten unſers Syſtems herum laufen, ſo iſt er vollkommen leer *) und aller Materie beraubt, die eine Gemeinſchaft des Einfluſſes auf dieſe Himmelskörper verurſachen, und die Uebereinſtimmung unter ihren Bewegungen nach ſich ziehen könnte. Dieſer Umſtand iſt mit vollkommner Gewißheit ausgemacht, und übertrift noch, wo möglich, die vorige Wahrſcheinlichkeit. Newton, durch dieſen Grund bewogen, konnte keine materialiſche Urſache verſtatten, die durch ihre Erſtreckung in dem Raume des Planetengebäudes die Gemeinſchaft der Bewegungen unterhalten ſollte. Er behauptete, die unmittelbare Hand Gottes habe dieſe Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet.

Man ſieht bey unpartheyiſcher Erwägung: daß die Gründe hier von beyden Seiten gleich ſtark und beyde einer völligen Gewißheit gleich zu ſchätzen ſind. Es iſt aber auch eben ſo klar, daß ein Begriff ſeyn müſſe, in welchem dieſe dem Scheine nach wider einander ſtreitende Gründe vereinigt werden können und ſollen, und daß in dieſem Begriffe das wahre Syſtem zu ſuchen

---

*) Ich unterſuche hier nicht, ob dieſer Raum in dem allereigentlichſten Verſtande könne leer genannt werden. Denn hier iſt genug zu bemerken, daß alle Materie, die etwa in dieſem Raume anzutreffen ſeyn möchte, viel zu unvermögend ſey, als daß ſie in Anſehung der bewegten Maſſen, von denen die Frage iſt, einige Wirkung ausüben könnte.

ſeyn. Wir wollen ihn mit kurzen Worten anzeigen. In der jetzigen Verfaſſung des Raums, worinn die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, iſt keine materialiſche Urſache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte. Dieſer Raum iſt vollkommen leer, oder wenigſtens ſo gut als leer; alſo muß er ehemals anders beſchaffen und mit Materie erfüllt geweſen ſeyn, die vermögend war, die Bewegung auf alle darin befindliche Himmelskörper zu übertragen, und ſie mit der ihrigen, folglich alle unter einander einſtimmig zu machen, und nachdem die Anziehung beſagte Räume gereinigt und alle ausgebreitete Materie in beſondere Klumpen verſammlet; ſo müſſen die Planeten nunmehr, mit der einmal eingedrückten Bewegung, ihre Umläufe in einem nicht widerſtehenden Raume frey und unverändert fortſetzen. Die Gründe der zuerſt angeführten Wahrſcheinlichkeit erfordern durchaus dieſen Begriff, und weil zwiſchen beyden Fällen kein dritter möglich iſt; ſo kann dieſer mit einer vorzüglichen Art des Beyfalls, welcher ihn über die Scheinbarkeit einer Hypotheſe erhebt, angeſehen werden. Man könnte, wenn man weitläuftig ſeyn wollte, durch eine Reihe aus einander gefolgerter Schlüſſe, nach der Art einer mathematiſchen Methode, mit allem Gepränge, den dieſe mit ſich führt und noch mit größerm Schein, als ihr Aufzug in phyſiſchen Materien gemeinhin zu ſeyn pflegt, endlich auf den Entwurf ſelbſt kommen, den ich von dem Urſprunge des Weltgebäudes darlegen werde; allein ich will meine Meinungen lieber in der Geſtalt einer Hypotheſe vortragen, und der Einſicht des Leſers es überlaſſen ihre Würdigkeit zu prüfen, als durch den Schein einer erſchlichenen Ueberführung ihre Gültigkeit verdächtig machen, und indem ich die Unwiſſenden einnehme, den Beyfall der Kenner verlieren.

Ich nehme an: daß alle Materien, daraus die Kugeln, die zu unſerer Sonnenwelt gehören, alle Planeten und Kometen beſtehen, im Anfange aller Dinge in ihren elementariſchen Grundſtoff aufgelöſt, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllt haben, darin jetzt dieſe gebildeten Körper herumlaufen. Dieſer Zuſtand der Natur, wenn man ihn, auch ohne Abſicht auf ein Syſtem, an und für ſich ſelbſt betrachtet, ſcheint nur der einfachſte zu ſeyn, der auf das Nichts folgen kann. Damals hatte ſich noch nichts gebildet. Die Zuſammenſetzung von einander abſtehender Himmelskörper, ihre nach den Anziehungen gemäßigte Entfernung, a) ihre Geſtalt, die aus dem Gleichgewichte der verſammleten Materie entſpringt, ſind ein ſpäterer Zuſtand. Die Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung gränzt, war ſo

---

a) Man ſehe oben die Note S. 318.

roh, ſo ungebildet als möglich a). Allein auch in den weſentlichen Eigenſchaften der Elemente, die das Chaos ausmachen, iſt das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu ſpüren, die ſie von ihrem Urſprunge her haben, indem ihr Weſen aus der ewigen Idee des göttlichen Verſtandes eine Folge iſt. Die einfachſten, die allgemeinſten Eigenſchaften, die ohne Abſicht ſcheinen entworfen zu ſeyn; die Materie, die blos leidend und der Formen und Anſtalten bedürftig zu ſeyn ſcheint, hat in ihrem einfachſten Zuſtande eine Beſtrebung, ſich durch eine natürliche Entwicklung zu einer vollkommnern Verfaſſung zu bilden. Allein die Verſchiedenheit in den Gattungen der Elemente trägt zu der Regung der Natur und zur Bildung des Chaos das vornehmſte bey, als wodurch die Ruhe, die bey einer allgemeinen Gleichheit unter den zerſtreuten Elementen herrſchen würde, gehoben, und das Chaos in den Punkten der ſtärker anziehenden Partikeln ſich zu bilden anfängt. Die Gattungen dieſes Grundſtoffes ſind ohne Zweifel, nach der Unermeßlichkeit, die die Natur an allen Seiten zeigt, unendlich verſchieden. Die von größter ſpecifiſchen Dichtigkeit und Anziehungskraft, welche an und für ſich weniger Raum einnehmen und auch ſeltner ſind, werden daher bey dergleichen Austheilung in dem Raume der Welt zerſtreuter, als die leichtern Arten ſind. [Elemente von 1000mal größerer ſpecifiſchen Schwere ſind tauſend, vielleicht auch Millionenmal zerſtreuter, als die in dieſem Maaße leichtern. Und da dieſe Abfälle ſo unendlich als möglich müſſen gedacht werden, ſo wird, (gleichwie es körperliche Beſtandtheile von einer Gattung geben kann, die eine andere in dem Maaße an Dichtigkeit übertrift, als eine Kugel, die mit dem Radius des Planetengebäudes beſchrieben worden, eine andere, die den tauſendſten Theil einer Linie im Durchmeſſer hat) alſo auch jene Art von zerſtreuten Elementen um einen ſo viel größern Abſtand von einander entfernt ſeyn, als dieſe.]

Bey einem auf ſolche Weiſe erfüllten Raume dauert die allgemeine Ruhe nur einen Augenblick. Die Elemente haben weſentliche Kräfte, einander in Bewegung zu ſetzen, und ſind ſich ſelbſt eine Quelle des Lebens. Die Materie iſt ſofort in Beſtrebung ſich zu bilden. Die zerſtreuten Elemente dichterer Art ſammlen, vermittelſt der Anziehung, aus einer Sphäre rund um ſich alle Materie von minder ſpecifiſcher Schwere: ſie ſelbſt aber, ſamt der Materie, die ſie mit ſich vereinigt haben, ſammlen ſich in den Punkten, da die Theilchen von noch dichterer Gattung

---

a) Die Erde, heißts 1 B. Moſe 1, 2. war wüſt und leer und finſter wars auf dem Abgrunde (des Meers.)

befindlich ſind, dieſe wieder zu noch dichtern und ſo weiter. Indem man alſo dieſer ſich bildenden Natur in Gedanken durch den ganzen Raum des Chaos nachgeht, ſo wird man leicht gewahr, daß alle Folgen dieſer Wirkung zulezt in der Zuſammenſetzung verſchiedener Klumpen beſtehn würden, die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt ſeyn müßten.

Allein die Natur hat noch andere Kräfte im Vorrath, welche ſich vornemlich äußern, wenn die Materie in feine Theilchen aufgelöſt iſt, als wodurch dieſelben einander zurück ſtoßen und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervor bringen, die gleichſam ein dauerhaftes Leben der Natur iſt. Durch dieſe Zuruckſtoßungskraft, die ſich in der Elaſticität der Dünſte, dem Ausfluße ſtarkriechender Körper und der Ausbreitung aller geiſtigen Materien offenbart, und die überhaupt ein unſtreitiges Phänomen der Natur iſt, werden die zu ihren Anziehungspunkten ſinkenden Elemente, wenn der Widerſtand, den ſie im Fallen gegeneinander ſeitwärts ausüben, nicht genau von allen Seiten gleich iſt, welches ſich nicht wohl annehmen läßt, durcheinander von der geradlinigten Bewegung ſeitwärts gelenkt, und der ſenkrechte Fall ſchlägt in Kreisbewegungen aus. a) Wir wollen, um die Bildung des Weltbaues deutlich zu begreifen, unſere Betrachtung von dem unendlichen Inbegriffe der Natur auf ein beſonderes Syſtem einſchränken, ſo wie das zu unſerer Sonne gehörige iſt. Man wird alsdann von ſelbſt nach der Analogie auf einen ähnlichen Urſprunge der höhern Weltordnungen ſchließen, und die Unendlichkeit der ganzen Schöpfung in einem Lehrbegriffe zuſammen faſſen können.

Wenn demnach ein Punkt in einem ſehr großem Raume befindlich iſt, wo die Anziehung der daſelbſt befindlichen Elemente ſtärker als in allen andern Orten um ſich wirkt; ſo wird der in dem ganzen Umfange ausgebreitete Grundſtoff elementariſcher Partikeln ſich zu dieſem hinſenken. Die erſte Wirkung dieſer allgemeinen Senkung iſt die Bildung eines Körpers in dieſem Mittelpunkte der Attraction, welcher ſo zu ſagen von einem unendlich kleinen Keime anfänglich langſam (durch die chemiſche Anziehung) darauf aber in ſchnellen Graden (durch die ſogenannte Newtoniſche) fortwächſt, aber in eben dem Verhältniſſe als die-

---

a) Um dieſes noch ſinnlicher zu machen, haben ſchon einige ältere Philoſophen angenommen, die feinen Theilchen des auf die kugligen Planeten drückenden Aethers wirkten auf ſie als kleine Keile, wodurch ihr Umſchwung und Fortgang hervorgebracht würde.

ſe Maſſe ſich vermehrt, auch mit ſtärkrer Kraft die umgebenden Theile zu ſeiner Vereinigung bewegt. a) Wenn die Maſſe dieſes Centralkörpers ſo weit angewachſen iſt, daß die Geſchwindigkeit, womit er die Theilchen von großen Entfernungen zu ſich zieht, durch die ſchwachen Grade der Zurückſtoßung, womit ſie einander hindern, ſeitwärts gebeugt in Seitenbewegungen ausſchlägt, die den Centralkörper, vermittelſt der Centerfliehkraft, in einem Kreiſe umfaſſen können: ſo erzeugen ſich große Wirbel von Theilchen, deren jedes für ſich krumme Linien durch die Zuſammenſetzung der anziehenden und der ſeitwärts gelenkten Umwendungskraft beſchreibe; welche Arten von Kreiſen alle einander durchſchneiden, wozu ihnen ihre große Zerſtreuung in dieſem Raume Platz läßt. Indeſſen ſind dieſe auf mancherley Art unter einander ſtreitende Bewegungen natürlicher Weiſe beſtrebt, einander zur Gleichheit zu bringen, das iſt, in einen Zuſtand, da eine Bewegung der andern ſo wenig als möglich hinderlich iſt. Dieſes geſchiehet erſtlich, indem die Theilchen, ihre Bewegung unter einander ſo lange einſchränken, bis alle nach einer Richtung fortgehen; zweytens, daß indem ſie ihre Vertikalbewegung, vermittelſt welcher ſie ſich dem Centro der Attraction nähern, ſo lange einſchränken, bis ſie alle horizontal, d. i. in parallel laufenden Cirkeln um die Sonne als ihren Mittelpunkt bewegt, einander nicht mehr durchkreutzen, und durch die Gleichheit der Schwungskraft mit der ſenkenden ſich in freyen Cirkelläufen in der Höhe, da ſie ſchweben, immer erhalten; ſo daß endlich nur diejenige Theilchen in dem Umfange des Raumes ſchweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geſchwindigkeit, und durch die Widerſtehung der andern eine Richtung bekommen haben, dadurch ſie eine freye Cirkelbewegung fortſetzen können. In dieſem Zuſtande, da alle Theilchen nach Einer Richtung und in parallellaufenden Kreiſen, nemlich in freyen Cirkelbewegungen durch die erlangte Schwungskräfte um den Centralkörper laufen, iſt der Streit und der Zuſammenlauf der Elemente gehoben, und alles iſt in dem Zuſtande der kleinſten Wechſelwirkung. Dieſes iſt die natürliche Folge, darein ſich allemal eine Materie, die in ſtreitenden Bewegungen begriffen iſt, verſetzt. Es iſt alſo klar, daß von der zerſtreuten Menge der Partikeln eine große Menge durch den Widerſtand, da durch ſie einander auf dieſen Zuſtand zu bringen ſuchen, zu ſolcher Genauigkeit der Beſtimmungen gelangen muß; obgleich eine noch viel größre Menge dazu nicht gelangt, und nur dazu dient, den

---

a) Daß ſchon Whiſton die Ausbildung der Erdkugel mit ihrer Atmoſphäre faſt auf dieſe Art erklärte und ſogar abbildete, iſt bekannt.

Klumpen des Centralkörpers zu vermehren, in welchen ſie ſinken, indem ſie ſich nicht in der Höhe, darin ſie ſchweben, frey erhalten können, ſondern die Kreiſe der untern durchkreuzen und endlich durch deren Widerſtand alle Bewegungen verlieren. Dieſer Körper in dem Mittelpunkte der Attraction, der dieſem zufolge das Hauptſtück des planetiſchen Gebäudes durch die Menge ſeiner verſammleten Materie worden iſt, iſt die Sonne, a) ob ſie gleich diejenige flammende Glut alsdenn noch nicht hat, die nach völlig vollendeter Bildung auf ihrer Oberfläche hervor bricht.

Noch iſt zu bemerken: daß, indem alſo alle Elemente der ſich bildenden Natur, wie erwieſen, nach einer Richtung um den Mittelpunkt der Sonne ſich bewegen, bey ſolchen nach einer einzigen Gegend gerichteten Umläufen, die gleichſam auf einer gemeinſchaftlichen Achſe geſchehen, die Drehung der feinen Materie in dieſer Art nicht beſtehen kann; weil nach den Geſetzen der Centralbewegung alle Umläufe mit den Ebnen ihrer Kreiſe den Mittelpunkt der Attraction durchſchneiden müſſen; unter allen dieſen aber um eine gemeinſchaftliche Achſe, nach Einer Richtung laufenden Cirkeln nur ein einziger iſt, der den Mittelpunkt der Sonne durchſchneidet. Es eilet daher alle Materie von beyden Seiten dieſer in Gedanken gezognen Achſe nach demjenigen Cirkel hin, der durch die Drehung der Achſe gerade in dem Mittelpunkte der gemeinſchaftlichen Senkung geht. Dieſer Cirkel iſt die Ebne aller herumſchwebenden Elemente, um welche ſie ſich ſo ſehr als möglich häufen, und dagegen die von dieſer Fläche entfernten Gegenden leer laſſen; denn diejenigen, welche dieſer Fläche, zu welcher ſich alles drängt, nicht ſo nahe kommen können, werden ſich in den Oertern, wo ſie ſchweben, nicht immer erhalten können, ſondern, indem ſie an die herumſchwebenden Elemente ſtoſſen, ihren endlichen Fall zu der Sonne veranlaſſen.

Wenn wir alſo dieſen herumſchwebenden Grundſtoff der Weltmaterie in ſolchem Zuſtande, darin er ſich ſelbſt durch die Anziehung und durch einen mechaniſchen Erfolg der allgemeinen Geſetze des Widerſtandes verſetzt, erwägen; ſo ſehen wir einen Raum, der zwiſchen zwey nicht weit von einander abſtehenden Flächen begriffen iſt, und in deſſen Mitte die allgemeine Ebne

---

a) Wenn hier und im Folgenden immer geſagt wird, daß die Sonne ſich im Mittelpunkte ihres Syſtems befände, ſo iſt nicht der wahre Mittelpunkt der Planetenkreiſe gemeint, als in welchem eigentlich die Sonne nicht ſteht; (wovon weiter unten bei der Eccentricität der Planeten geredet werden wird;) ſondern von der Sonne, als Mittelpunkte der Attraction.

der Beziehung ſich befindet, von dem Mittelpunkte der Sonne an, in unbekannte Weiten ausgebreitet. Alle in dieſem Raum begriſſene Theilchen, verrichten in demſelben nach Maaßgabe ihrer Höhe und der Attraction, die daſelbſt herrſcht, abgemeſſene Cirkelbewegungen in freyen Umläufen, und würden daher, indem ſie bey ſolcher Verfaſſung einander ſo wenig als möglich mehr hindern, darin immer verbleiben, wenn die Anziehung dieſer Theilchen des Grundſtoffes unter einander nicht alsdenn anfinge, ſeine Wirkung zu thun und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten, welche entſtehen ſollen, ſind, dadurch veranlaßte. Denn, indem die um die Sonne in parallelen Cirkeln bewegten Elemente, in nicht gar zu verſchiedenen Abſtande von der Sonne genommen, durch die Gleichheit der parallelen Bewegung, beynahe in relativer Ruhe gegen einander ſind; ſo thut die Anziehung der daſelbſt befindlichen Elemente, von übertreffender ſpecifiſcher Attraction, ſogleich hier eine beträchtliche Wirkung, *) die Sammlung der nächſten Partikeln zur Bildung eines Körpers anzufangen, der, nach dem Maaße des Anwuchſes ſeines Klumpens, ſeine Anziehung weiter ausbreitet, und die Elemente aus weitem Umfange zu ſeiner Zuſammenſetzung bewegt.

Die Bildung der Planeten, in dieſem Syſteme, hat vor einem jeden möglichen Lehrbegriffe dieſes voraus: daß der Urſprung der Maſſen zugleich den Urſprung der Bewegungen und die Stellung der Kreiſe in eben demſelben Zeitpunkte darſtellt; ja, daß ſogar die Abweichungen von der größeſten Genauheit in dieſen Beſtimmungen eben ſo wohl, als die Uebereinſtimmungen ſelbſt, in einem Anblicke erhellen. Die Planeten bilden ſich demnach aus den Theilchen, welche in der Höhe, da ſie ſchweben, genaue Bewegungen zu Cirkelkreiſen haben: alſo werden die aus ihnen zuſammen geſezte Maſſen eben dieſelbe Bewegungen, in eben dem Grade, nach eben derſelben Richtung fortſetzen. Dieſes iſt genug, um einzuſehen, woher die Bahnen der Planeten ohngefähr cirkelförmig, und beinahe in Einer Fläche ſeyn. Sie würden auch ganz genau

---

*) Der Anfang der ſich bildenden Planeten iſt nicht allein in der Newtoniſchen Anziehung zu ſuchen. Dieſe würde bei einem Partikelchen, von ſo ausnehmender Feinheit, gar zu langſam und ſchwach ſeyn. Man würde vielmehr ſagen, daß in dieſem Raume die erſte Bildung durch den Zuſammenlauf einiger Elemente, die ſich durch die gewöhnlichen Geſetze des Zuſammenhanges vereinigen, geſchehe, bis derjenige Klumpen, der daraus entſtanden, nach und nach ſo weit angewachſen, daß die Newtoniſche Anziehungskraft an ihm vermögend geworden, ihn durch ſeine Wirkung in die Ferne immer mehr zu vergrößern.

Cirkel ſeyn, *) wenn die Weite, daraus ſie die Elemente zu ihrer Bildung verſammlen, ſehr klein, und alſo der Unterſchied ihrer Bewegungen ſehr gering wäre. Da aber ein weiter Umfang dazu gehört, aus dem feinen Grundſtoffe, der in dem Himmelsraum ſo ſehr zerſtreut iſt, den dichten Klumpen eines Planeten zu bilden; ſo iſt der Unterſchied der Entfernungen, die dieſe Elemente von der Sonne haben, und mithin auch der Unterſchied ihrer Geſchwindigkeiten nicht mehr unbeträchtlich. Sollte nun der Planet die Cirkelbewegung erhalten, ſo würde Gleichheit der Centralkräfte nöthig ſeyn. Alſo müßten die verſchiednen Geſchwindigkeiten, welche die auf dem Planeten zuſammen kommenden Theilchen in ihren verſchiednen Höhen hatten, ſich unter einander genau erſetzen. Dieſes geſchieht, obgleich ziemlich genau, **) doch nicht ganz vollkommen, und zieht den Abgang an der Cirkelbewegung und die Eccentricität des Planeten nach ſich. Da ferner die elementariſchen Theilchen ſich zwar der allgemeinen Beziehungsfläche ihrer Bewegungen ſo nahe als möglich befinden, aber dennoch einigen Raum auf beiden Seiten derſelben einſchließen; ſo werden nicht grade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwiſchen dieſen zwey Seiten, in der Fläche der Beziehung ſelbſt ſich zu bilden anfangen, welches denn ſchon einige Neigung ihrer Bahnen gegen einander veranlaßt, obſchon die Beſtrebung der Partikeln, von beiden Seiten dieſe Abweichung ſo ſehr als möglich einzuſchränken, ihr nur enge Gränzen zuläßt. Man darf ſich alſo nicht wundern, auch hier die größte Genauigkeit der Beſtimmungen ſo wenig, wie bey allen Dingen der Natur, anzutreffen, weil überhaupt die Vielheit der Umſtände, die an jeglicher Naturbeſchaffenheit Antheil nehmen, eine abgemeßne Regelmäßigkeit nicht verſtattet.

Zwey-

---

*) Dieſe abgemeſſene Cirkelbewegung betrift eigentlich nur die der Sonne nahen Planeten: denn von den großen Entfernungen, da ſich die entlegenſten Planeten oder auch die Kometen gebildet haben, iſt leicht zu vermuthen, daß, weil die ſinkende Bewegung des Grundſtoffs daſelbſt viel ſchwächer, die Weitläuftigkeit des Raume, da ſie zerſtreut ſind, auch größer iſt, die Elemente daſelbſt an- und für ſich ſchon von der cirkelgleichen Bewegung abweichen, und dadurch die Urſache der daraus gebildeten Körper ſeyn müſſen.

**) Denn die Theilchen von der zur Sonne nähern Gegend, welche eine größere Umlaufsgeſchwindigkeit haben, als in dem Orte, da ſie auf dem Planeten ſich verſammlen, zur Cirkelbewegung erfordert wird, erſetzen dasjenige, was denen von der Sonne entferntern Theilchen, die ſich eben demſelben Körper einverleiben, an Geſchwindigkeit fehlt, um in dem Abſtande des Planeten cirkelförmig zu laufen.

Zweites Hauptſtück.

Von der verſchiedenen Dichtigkeit der Planeten, und den Maſſen derſelben.

Wir haben gezeigt, daß die Theilchen des elementariſchen Grundſtoffs, da ſie an ſich in dem Weltraume gleich ausgetheilt waren, durch ihr Niederſinken zur Sonne, in den Orten ſchweben geblieben, wo ihre im Fallen erlangte Geſchwindigkeit grade die Gleichheit gegen die Anziehung leiſtete, und ihre Richtung ſo, wie ſie bey der Cirkelbewegung ſeyn ſoll, ſenkrecht gegen den Radius des Cirkels gebeugt worden. Wenn wir nun aber Partikeln, von unterſchiedlicher ſpecifiſcher Dichtigkeit in gleichem Abſtande von der Sonne annehmen; ſo dringen die von größerer ſpecifiſchen Schwere tiefer durch den Widerſtand der andern zur Sonne hindurch, und werden nicht ſo bald von ihrem Wege abgebeugt, als die leichtern: daher ihre Bewegung nur in einer größeren Annäherung zur Sonne cirkelförmig wird. Dagegen werden die Elemente leichterer Art, eher von dem geradlinigten Falle abgebeugt, in Cirkelbewegungen ausſchlagen, ehe ſie ſo tief zu dem Centro gedrungen ſind, und alſo in größeren Entfernungen ſchweben bleiben, weil ſie durch den erfüllten Raum der Elemente nicht ſo tief hindurch dringen können, damit ihre Bewegung durch dieſer ihren Widerſtand ſeitwärts gewendet, die zum freyen Umlaufe erforderliche Geſchwindigkeiten erlange. Alſo werden, nach erlangtem zur freyen Bewegung hinreichendem Schwunge, die ſpecifiſch leichtern Partikeln in weitern Entfernungen von der Sonne umlaufen, die ſchwerern aber näher bey derſelben anzutreffen ſeyn, und da die Planeten ſich aus dem Zuſammenlaufe der Atomen formiren, ſo werden ſie deſto dichterer Art ſeyn, je näher ſie der Sonne ſind.

Es iſt alſo eine Art eines ſtatiſchen Geſetzes, welches den Materien des Weltraumes ihre Höhen, nach dem verkehrten Verhältniſſe der Dichtigkeit, beſtimmt. Indeſſen iſt es leicht zu begreifen: daß nicht eben eine jegliche Höhe nur Partikeln von gleicher ſpecifiſchen Dichtigkeit einnehmen müſſe. Denn Theilchen von einerley ſpecifiſchen Gattung müſſen in deſto größern Weiten von der Sonne die zur beſtändigen Cirkelbewegung erforderliche Mäßigung ihres Falles erlangen und ſchweben bleiben, von je größern Entfernungen ſie zu ihr herabgeſunken ſind. Dagegen die, deren urſprüngliche

Ort, bey der allgemeinen Austheilung der Materien im Chaos, der Sonne näher war, ungeachtet ihrer nicht größern Dichtigkeit, näher zu dieſer ihrem Cirkel des Umlaufs kommen werden. Die Entfernungen der Materien von dem Mittelpunkte ihrer Senkung werden alſo nicht allein durch die ſpecifiſche Schwere derſelben, ſondern auch durch ihre urſprünglichen Plätze, bey der erſten Ruhe der Natur beſtimmt: und es iſt daher leicht zu erachten, daß ihrer ſehr verſchiedne Gattungen, in jedem Abſtande von der Sonne, zuſammen kommen werden, um daſelbſt ſchweben zu bleiben. Im ganzen aber werden die dichtern Materien in der Nähe des Mittelpunkts, häufiger ſich, als weiter von ihm ab befinden, und die Planeten werden daher, ungeachtet ſie eine Miſchung ſehr verſchiedner Materien ſeyn müſſen, doch in dem Verhältniſſe dichter ſeyn, als ſie ſich näher bey der Sonne befinden.

Unſer Syſtem zeigt, in Anſehung dieſes unter den Planeten herrſchenden Geſetzes ihrer Dichtigkeiten, eine vorzügliche Vollkommenheit vor allen denjenigen Begriffen, die man ſich von ihrer Urſache gemacht hat, oder noch machen könnte. Newton, der die Dichtigkeit einiger Planeten durch Rechnung beſtimmt hatte, glaubte die Urſache ihres nach dem Abſtande eingerichteten Verhältniſſes in der Anſtändigkeit der Wahl Gottes und in den Bewegungsgründen ſeines Endzwecks zu finden; weil die der Sonne näheren Planeten mehr Hitze von ihr aushalten müſſen, und die entferntern, mit wenigern Graden der Wärme ſich behelfen ſollen; welches nicht möglich zu ſeyn ſcheint, wenn die, der Sonne nahen Planeten, nicht dichterer Art,, und die entferntern von leichterer Materie zuſammengeſetzt wären. Allein die Unzulänglichkeit einer ſolchen Erklärung einzuſehn, erfordert nicht eben viel Nachſinnen. Ein Planet, z. E. unſere Erde, iſt aus ſehr weit von einander unterſchiedenen Gattungen Materie zuſammen geſetzt; unter dieſen war es nun nöthig, daß die leichtern, die durch die gleiche Wirkung der Sonne mehr durchdrungen und bewegt werden, deren Zuſammenſatz ein Verhältniß zu der Wärme hat, womit ihre Strahlen wirken, auf der Oberfläche ausgebreitet ſeyn mußten; allein, daß die Miſchung der übrigen Materien, im Ganzen des Klumpens, dieſe Beziehung haben müſſen, erhellt hieraus gar nicht; weil die Sonne auf das Innere der Planeten gar keine Wirkung thut. Newton befürchtete, wenn die Erde bis zu der Nähe des Merkurs in den Strahlen der Sonne verſenkt würde, ſo dürfte ſie wie ein Komet brennen, und ihre Materie nicht genugſame Feuerbeſtändigkeit haben, um durch dieſe Hitze nicht zerſtreut zu werden. Allein, um wie vielmehr müßte der

Sonnen eigne Materie ſelbſt, welche doch viermal leichter, als die iſt, daraus die Erde beſteht, von dieſer Gluth zerſtört werden; oder warum iſt der Mond zweymal dichter, als die Erde, da er doch mit dieſer in eben demſelben Abſtande von der Sonne ſchwebt. Man kann alſo die proportionirten Dichtigkeiten nicht dem Verhältniße zu der Sonnenwärme zu ſchreiben, ohne ſich in die gröſten Widerſprüche zu verwickeln. Man ſieht vielmehr eine Urſache, die die Oerter der Planeten nach der Dichtigkeit ihres Klumpens austheilt, müſſe auf das Innere ihrer Materie, und nicht auf ihre Oberfläche eine Beziehung gehabt haben; ſie müſſe, ohnerachtet dieſer Folge, die ſie beſtimmte, doch eine Verſchiedenheit der Materie in eben demſelben Himmelskörper verſtatten, und nur im ganzen des Zuſammenſatzes dieſes Verhältniß der Dichtigkeit feſt ſetzen; welchem allen, ob irgend ein anderes ſtatiſches Geſetz, als wie das, ſo in unſrem Lehrgebäude vorgetragen wird, ein Gnüge leiſten könne, überlaſſe ich der Einſicht des Leſers zu urtheilen.

Das Verhältniß unter den Dichtigkeiten der Planeten führt noch einen Umſtand mit ſich, der, durch eine völlige Uebereinſtimmung mit der vorher entworfnen Erklärung, die Richtigkeit unſeres Lehrbegriffes bewährt. Der Himmelskörper, der in dem Mittelpunkte anderer um ihn laufenden Kugeln ſteht, iſt gemeiniglich leichterer Art, als der Körper, der am nächſten um ihn herum läuft. Die Erde in Anſehung des Mondes, und die Sonne in Anſehung der Erde, zeigen ein ſolches Verhältniß ihrer Dichtigkeiten. Nach dem Entwurfe, den wir dargelegt haben, iſt eine ſolche Beſchaffenheit nothwendig. Denn, da die untern Planeten vornemlich von dem Ausſchuſſe der elementariſchen Materie gebildet worden, welche durch den Vorzug ihrer Dichtigkeit, bis zu ſolcher Nähe zum Mittelpunkte, mit dem erforderlichen Grade der Geſchwindigkeit haben dringen können; dagegen der Körper in dem Mittelpunkte ſelbſt, ohne Unterſchied aus denen Materien aller vorhandenen Gattungen, die ihre geſetzmäßige Bewegungen nicht erlangt haben, zuſammen gehäuft worden, unter welchen, da die leichtern Materien den gröſten Theil ausmachen, es leicht einzuſehen iſt, daß, weil der nächſte oder die nächſten zu dem Mittelpunkte umlaufenden Himmelskörper gleichſam eine Ausſonderung dichterer Sorten, der Centralkörper aber, eine Miſchung von allen ohne Unterſchied in ſich faſſet, jenes ſeine Subſtanz dichterer Art, als dieſer ſeyn werde. In der That iſt auch der Mond zweymal dichter als die Erde, und dieſe viermal dichter als die Sonne, welche allem Vermuthen nach von den noch tiefern, der Venus und dem Merkur, iſt noch höhern Graden an Dichtigkeit wird übertroffen werden. a)

Wir wenden nun unſer Augenmerk auf das Verhältniß, welches die Maſſen der Himmelskörper nach unſerm Lehrbegriffe, in Vergleichung ihrer Entfernungen, haben ſollen, um das Reſultat unſeres Syſtems an den untrüglichen Rechnungen des Newton zu prüfen. Es bedarf nicht viel Worte, um begreiflich zu machen: daß der Centralkörper allemal das Hauptſtück ſeines Syſtems, folglich die Sonne auf eine vorzügliche Art an Maſſe größer, als die geſammten Planeten, ſeyn müſſe; wie denn dieſes auch vom Jupiter, in Anſehung ſeiner Nebenplaneten, und vom Saturn und Uranus, in Betrachtung der ihrigen, gelten wird. Der Centralkörper bildet ſich aus dem Niederſatze aller Partikeln, in dem ganzen Umfange ſeiner Anziehungsſphäre, welche die genaue Beſtimmung der Cirkelbewegung, und die nahe Beziehung auf die gemeinſchaftliche Fläche, nicht haben bekommen können, und deren ohne Zweifel eine ungemein größre Menge, als der letztern ſeyn muß. Denn, um an der Sonne vornemlich dieſe Betrachtung anzuwenden: ſo iſt ihr Klumpen nicht nur durch die Anhäufung der großen Menge Partikeln in der Nähe des Centri der Anziehung, ſondern auch vornemlich durch den größten Theil des Grundſtoffs in den äußerſten Gegenden der Anziehungsſphäre über den Saturn hinaus vermehrt worden. Nun macht aber, indem die Planetenkreiſe von der gemeinſchaftlichen Fläche nach beyden Seiten ausſchweifen, ihre größte Neigung gegen einander kaum 7½ Grade aus. Alſo kann man alle Materie, daraus die Planeten ſich gebildet haben, ſich als in demjenigen Raume ausgebreitet geweſen, vorſtellen, der zwiſchen zwey Flächen, von dem Mittelpunkte der Sonne aus, begriffen war, die einen Winkel von 7½ Grade einſchloſſen. Nun iſt aber eine, nach der Richtung des größten Cirkels, gehende Zone von 7½ Grad Breite, etwas mehr als der 17te Theil der Kugelfläche, alſo der körperliche Raum zwiſchen den zwo Flächen, die den ſphäriſchen Raum in der Breite obgedachten Winkels ausſchneiden, etwas mehr, als der 17te Theil des körperlichen Inhalts der ganzen Sphäre. Alſo würde dieſer Hypotheſe gemäß alle Materie, die zur Bildung der Planeten angewandt worden, ohngefehr den ſiebzehnten Theil derjenigen Materie ausmachen, die die Sonne aus eben der Weite, als der äußerſte Planet ſteht, von beyden Seiten zu ihrer Zuſammenſetzung geſammlet hat. Allein dieſer Centralkörper hat einen Vorzug des

---

a) Daß zum wenigſten die Venus auf der Oberfläche noch dichter ſeyn müſſe, haben Andre auch aus dem großen Glanze gemuthmaßt, den ſie ſtets von ſich wirft.

Klumpens vor dem geſammten Inhalte aller Planeten, der nicht zu dieſem wie 17: 1, ſondern wie 650 zu 1 iſt, wie die Ausrechnung des Newton es beſtimmt: aber es iſt auch leicht einzuſehen, daß in den obern Räumen über dem Saturn, wo die planetiſchen Bildungen entweder aufhören, oder doch in Verhältniß auf die Größe der Räume ſeltner werden, wo nur einige wenige cometiſche Körper ſich gebildet haben, und wo vornemlich die Bewegungen des Grundſtoffs, indem ſie daſelbſt nicht geſchickt ſind, zu der geſetzmäßigen Gleichheit der Centralkräfte zu gelangen, als in der nahen Gegend zum Centro, nur in eine faſt allgemeine Senkung zum Mittelpunkte oder, wie bey den Kometen, in eine derſelben nahe Bewegung ausſchlagen, und die Sonne mit aller Materie aus ſo weit ausgedehnten Räumen vermehren, daß, ſage ich, aus dieſen Urſachen der Sonnenklumpen die ſo vorzügliche Größe der Maſſe erlangen müſſe.

Um aber die Planeten in Anſehung ihrer Maſſen unter einander zu vergleichen: ſo bemerken wir erſtlich, das nach der angezeigten Bildungsart die Quantität der Materie, aus welcher ein Planet zuſammen geſetzt wird, auf die Weite ſeiner Entfernung von der Sonne vornemlich ankomme: 1) weil die Sonne durch ihre Anziehung die Sphäre der Attraction eines Planeten einſchränkt, aber bey den entferntern, wenn ſonſt die Umſtände gleich ſind, weniger als bey den nähern: 2) weil die Cirkel, aus denen alle Theilchen zuſammen gekommen ſind, einen entferntern Planeten auszumachen, größer ſind und alſo mehr Grundſtoff, als die kleinern Cirkel, in ſich faſſen: 3) weil aus eben dem letzten Grunde der Raum zwiſchen den zwey Flächen der größten Abweichung, bey gleicher Anzahl Grade, in großen Höhen größer, als in kleinen iſt. Dagegen wird dieſer Vorzug der entferntern Planeten, vor den niedrigern, zwar dadurch eingeſchränkt, daß die Partikeln näher zur Sonne dichtrer Art, und allem Anſehen nach auch weniger zerſtreut, als in größerem Abſtande ſeyn werden; allein man kann leicht erachten, daß die erſtern Vortheile, zu Bildung großer Maſſen, die letztern Einſchränkungen weit übertreffen, und überhaupt die Planeten, die ſich in weitem Abſtande von der Sonne bilden, größre Maſſen, als die nahen bekommen müſſen. Dieſes geſchieht alſo, ſo fern man ſich die Bildung eines Planeten nur als in Gegenwart der Sonne vorſtellt; allein, wenn man mehrere Planeten, in verſchiedenem Abſtande, ſich bilden läßt; ſo wird einer den Umfang der Attraction des andern, durch ſeine Anziehungsſphäre einſchränken, und dieſes bringt eine Ausnahme von dem vorigen Geſetze zuwege. Denn derjenige Planet, welcher einem andern, von ausnehmender Maſſe nahe iſt, wird ſehr viel von der Sphäre ſeiner Bildung verlieren, und dadurch ungleich kleiner werden, als das Verhältniß ſeines Abſtandes von der Sonne allein es erfordert. Obgleich alſo im Ganzen die Planeten von größrer Maſſe ſind, nachdem ſie weiter von der Sonne entfernt ſind, (wie denn überhaupt Saturn und Jupiter, als die zwey Hauptſtücke unſeres Syſtems, darum die gröſten ſind, weil ſie von der Sonne am weitſten entfernt ſind:) ſo finden ſich dennoch Abweichungen von dieſer Analogie, in denen aber jederzeit das Merkmal der allgemeinen Bildung hervorleuchtet, die wir von den Himmelskörpern behaupten; daß nemlich ein Planet von ausnehmender Größe die nächſten von beyden Seiten, der, ihnen wegen ihrer Sonnenweite, gebührenden Maſſe beraubt; indem er einen Theil der Materien ſich zueignet, die zu jener ihrer Bildung kommen ſollten. In der That hat Mars, der vermöge ſeines Ortes größer als die Erde ſeyn ſollte, durch die Anziehungskraft des ihm nahen ſo groſſen Jupiters an ſeiner Maſſe eingebüßt; a) und Saturn ſelbſt, ob er gleich durch ſeine Höhe einen Vorzug über den Mars hat, iſt nicht gänzlich frey geblieben, durch Jupiters Anziehung einen beträchtlichen Verluſt zu erleiden, und mich dünkt, Merkur habe die ausnehmende Kleinheit ſeiner Maſſe, nicht allein der Anziehung der ihm ſo nahen mächtigen Sonne, ſondern auch der Nachbarſchaft der Venus zu verdanken, welche, wenn man ihre muthmaßliche Dichtigkeit mit ihrer Größe vergleicht, ein Planet von beträchtlicher Maſſe ſeyn muß. b)

Indem nun alles ſo vortreflich, als man es nur wünſchen mag, zuſammenſtimmt, die Zulänglichkeit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung, bey dem Urſprunge des Weltbaues und der Himmelskörper, zu beſtätigen; ſo wollen wir, indem wir den Raum ſchätzen, darin der Grundſtoff der Planeten vor ihrer Bildung ausgebreitet geweſen, erwägen, in welchem Grade der Dünnigkeit dieſer Mittelraum damals erfüllt geweſen, und mit was für Freyheit, oder wie wenigen Hinderniſſen die herumſchwebenden Partikeln ihre geſetzmäßige Bewegungen darin haben anſtellen können. Wenn der Raum, der alle Materie der Planeten in ſich begriff, in demjenigen Theile der Saturniſchen Sphäre enthalten war, der von dem Mittelpunkte der Sonne aus, zwiſchen 2 um 7 Grade weit, in allen Höhen von einander abſtehenden

---

a) Aus welchem Ueberſchuſſe ſich vielleicht die mehrern Monde des Jupiters gebildet haben, ſo wie Mars wohl gar eben dadurch ſeine eignen Monde eingebüßt hat.

b) Die Venuskugel wird von den Aſtronomen faſt von gleicher Größe als die Erdkugel geachtet. Ihre Achſendrehung unterſcheidet ſich auch von dem Umſchwunge der Erde nur um 38 Minuten weniger.

Flächen begriffen, und daher der ſiebzehnte Theil der ganzen Sphäre war, die man mit dem Radius der Höhe des Saturns beſchreiben kann: ſo wollen wir, um die Veränderung des planetiſchen Grundſtoffs, da er dieſen Raum erfüllete, auszurechnen, nur die Höhe des Saturns 100000 Erddiameter anſetzen;[a] ſo wird die ganze Sphäre des Saturniſchen Kreiſes den Raumesinhalt der Erdkugel 1000 Billionenmal übertreffen; davon, wenn wir anſtatt des ſiebenzehnten Theils, auch nur den zwanzigſten nehmen, der Raum, darin der elementariſche Grundſtoff ſchwebte, den Raumesinhalt der Erdkugel dennoch 50 Billionenmal übertreffen muß. Wenn man nun die Maſſe aller Planeten[b] mit ihren Begleitern $\frac{1}{650}$ des Sonnenklumpens nach dem Newton anſetzet; ſo wird die Erde, die nur $\frac{1}{169282}$ derſelben iſt, ſich zu der geſammten Maſſe aller planetiſchen Materie wie 1 zu $276\frac{1}{2}$ verhalten; und wenn man daher alle dieſe Materie zu gleicher ſpecifiſchen Dichtigkeit mit der Erde brächte, würde daraus ein Körper entſtehen, der $277\frac{1}{2}$mal gröſſern Raum als die Erde einnähme. Wenn wir daher die Dichtigkeit der Erde in ihrem ganzen Klumpen nicht viel größer, als die Dichtigkeit der feſten Materie, die man unter der oberſten Fläche derſelben antrift, annehmen: wie es denn die Eigenſchaften der Figur der Erde nicht anders erfordern, und dieſe obre Materien ohngefähr vier- oder fünfmal dichter als das Waſſer, das Waſſer aber 1000mal ſchwerer als die Luft anſetzen; ſo würde die Materie aller Planeten, wenn ſie zu der Dünnigkeit der Luft ausgedehnt würden, einen faſt 14mal hunderttauſendmal größern Raum als die Erdkugel einnehmen. Dieſer Raum mit dem Raume, in welchem nach unſerer Vorausſetzung alle Materie der Planeten ausgebreitet war, verglichen, iſt dreyßig Millionenmal kleiner als derſelbe: alſo macht auch die Zerſtreuung der planetiſchen Materie in dieſem Raume eine eben ſo vielmal größere Verdünnung aus, als die die Theilchen unſerer Atmosphäre haben. In der That dieſe Größe der Zerſtreuung, ſo unglaublich ſie auch ſcheinen mag, war dennoch weder unnöthig, noch unnatürlich. Sie mußte ſo groß als möglich ſeyn,

---

[a] Welche nach den neuern Beſtimmungen 231000 Erd-Halbmeſſer oder 199 Millionen Meilen beträgt.

[b] Nämlich ohne den Uranus und ſeine 2 jetzt bekannten Trabanten, welcher auf 400 Millionen Meilen oder 465000 Erdhalbmeſſer von der Sonne entfernt iſt, und an Größe die Erde 80 mal übertrifft. Seine Maſſe iſt wie 18, ſeine Dichtigkeit 0,22, wenn beides für die Erde = 1 iſt. — Dieſe Beſtimmungen hätte man zu den Zahlen im Texte hinzuzurechnen.

um den ſchwebenden Partikeln alle Freyheit der Bewegung, faſt ſo, als in einem leeren Raume, zu verſtatten, und den Widerſtand unendlich zu verringern, den ſie einander leiſten könnten; ſie konnten aber auch von ſelber einen ſolchen Zuſtand der Verdünnung annehmen, woran man nicht zweifeln darf, wenn man ein wenig die Ausbreitung kennt, die die Materie leidet, wenn ſie in Dünſte verwandelt iſt; oder wenn man, um bey dem Himmel zu bleiben, die Verdünnung der Materie in den Schweifen der Kometen erwägt, die bey einer ſo unerhörten Dicke ihres Durchſchnitts, der den Durchmeſſer der Erde wohl hundertmal übertrift, dennoch ſo durchſcheinend ſind, daß die kleinen Sterne dadurch können geſehen werden; welches unſere Luft, wenn ſie von der Sonne erleuchtet wird, in einer Höhe, die viel tauſendmal kleiner iſt, nicht verſtattet.

Ich beſchließe dieſes Hauptſtück, indem ich eine Analogie hinzufüge, die an und für ſich allein gegenwärtige Theorie, von der mechaniſchen Bildung der Himmelskörper über die Wahrſcheinlichkeit der Hypotheſe, zu einer förmlichen Gewißheit erheben kann. Wenn die Sonne aus den Partikeln deſſelben Grundſtoffes, daraus die Planeten ſich gebildet haben, zuſammengeſetzt iſt: und wenn nur darinn allein der Unterſchied beſteht, daß in der erſtern die Materien aller Gattungen ohne Unterſchied gehäuft, bey dieſen aber in verſchiednen Entfernungen, nach Beſchaffenheit der Dichtigkeit ihrer Sorten, vertheilt worden; ſo wird, wenn man die Materie aller Planeten zuſammen vereinigt betrachtet, in ihrer ganzen Vermiſchung eine Dichtigkeit herauskommen müſſen, die der Dichtigkeit des Sonnenkörpers beynahe gleich iſt. Nun findet dieſe nöthige Folgerung unſers Syſtems eine glückliche Beſtätigung in der Vergleichung, die der Herr von Büffon, dieſer ſo würdig berühmte Philoſoph, zwiſchen den Dichtigkeiten der geſammten planetiſchen Materie und der Sonnen ihren, angeſtellt hat; er fand eine Aehnlichkeit zwiſchen beyden, wie zwiſchen 640 und 650 a). Wenn ungekünſtelte und nothwendige Folgerungen aus einer Lehrverfaſſung in den wirklichen Verhältniſſen der Natur ſo glückliche Beſtätigungen antreffen; kann man denn wohl glauben, daß ein

---

a) Rechnet man die Dichtigkeit der Maſſe des Uranus, ſeiner 2 Monde, und der zu unſerm Sonnenſyſteme gehörigen Kometen (die man auf 16 anſetzen kann, ſ. pag. 40. Not. a) nebſt dem muthmaßlichen Monde der Venus, den mehrern des Uranus und Saturns; und einem muthmaßlichen Planeten zwiſchen Mars und Jupiter, dazu, ſo wird ſich 640 faſt zu 650 erheben.

bloßes Ungefähr dieſe Uebereinſtimmung zwiſchen der Theorie und der Beobachtung veranlaſſe?

Drittes Hauptſtück.

Von der Eccentricität der Planetenkreiſe, und dem Urſprunge der Kometen.

Man kann aus den Kometen nicht eine beſondere Gattung von Himmelskörpern machen, die ſich von dem Geſchlechte der Planeten gänzlich unterſchiede. Die Natur wirkt hier, wie anderwärts, durch unmerkliche Abfälle, und, indem ſie alle Stufen der Veränderungen durchgeht, hängt ſie, vermittelſt einer Kette von Zwiſchengliedern, die entfernten Eigenſchaften mit den nahen zuſammen. Die Eccentricität iſt bey den Planeten eine Folge des Mangelhaften in derjenigen Beſtrebung, dadurch die Natur trachtet, die planetiſchen Bewegungen grade Cirkelgleich zu machen, welches ſie aber, wegen Dazwiſchenkunft von mancherley Umſtänden, niemals völlig erlangen kann, aber doch in größern Weiten mehr, als in nahen, davon abweicht.

Dieſe Beſtimmung führt, durch eine beſtändige Leiter, vermittelſt aller möglichen Stufen der Eccentricität, von den Planeten endlich bis zu den Kometen, und ob zwar dieſer Zuſammenhang bey dem Saturn, durch eine große Kluſt abgeſchnitten zu ſeyn ſcheint, die das kometiſche Geſchlecht von den Planeten völlig abſondert; ſo haben wir doch in dem erſten Theile angemerkt, daß es, vermuthlich über dem Saturn, noch andere Planeten geben mag, a) die, durch eine größere Abweichung von der Cirkelrundung der Kreiſe, dem Laufe der Cometen näher treten, und daß es nur an dem Mangel der Beobachtungen, oder auch an der Schwierigkeit derſelben liegt, daß dieſe Verwandſchaft dem Auge nicht eben ſo ſichtbar, als dem Verſtande, längſt dargeſtellt worden.

Wir haben ſchon eine Urſache in dem erſten Hauptſtücke dieſes Theils angeführt, welche die Laufbahn eines Himmelskörpers eccentriſch machen kann, der ſich aus dem herumſchwebenden

---

a) Siehe pag. 17. und die Note a. daſelbſt.

Grundſtoffe bildet, wenn man gleich annimmt, daß dieſer in allen ſeinen Oertern grade zur Cirkelbewegung abgewogene Kräfte beſitze. Denn, weil der Planet ſie aus weit von einander abſtehenden Höhen ſammlet, wo die Geſchwindigkeiten der Cirkelläufe unterſchieden ſind; ſo kommen ſie mit verſchiedenen ihnen beywohnenden Graden der Umlaufsbewegung auf ihm zuſammen, welche von dem Maaße der Geſchwindigkeit, die dem Abſtande des Planeten gebührt, abweichen, und dieſem dadurch in ſo fern eine Eccentricität zuziehen, als dieſe verſchiednen Eindrücke der Partikeln ermangeln, eine der andern Abweichung völlig zu erſetzen.

Wenn die Eccentricität keine andere Urſache hätte, ſo würde ſie allenthalben gemäßigt ſeyn: ſie würde auch bey den kleinen, und weit von der Sonne entfernten Planeten, geringer, als bey den nahen und großen, ſeyn: wenn man nemlich vorausſetzte, daß die Partikeln des Grundſtoffes wirklich vorher genaue Cirkelbewegungen gehabt hätten. Da nun dieſe Beſtimmungen mit der Beobachtung nicht übereinſtimmen, indem, wie ſchon angemerkt, die Eccentricität mit der Sonnenweite zunimmt, und die Kleinheit der Maſſen vielmehr eine Ausnahme, zu Vermehrung der Eccentricität, zu machen ſcheint, wie wir am Mars ſehen; ſo ſind wir genöthigt, die Hypotheſe von der genauen Cirkelbewegung der Partikeln des Grundſtoffes dahin einzuſchränken, daß, wie ſie in den der Sonne nahen Gegenden zwar dieſer Genauheit der Beſtimmung ſehr nahe beykommen, aber ſie doch deſto weiter davon abweichen laſſen, je entfernter dieſe elementariſche Theilchen von der Sonne geſchwebt haben. Eine ſolche Mäßigung des Grundſatzes, von der freyen cirkelgleichen Bewegung des Grundſtoffs, iſt der Natur gemäßer. Denn, ungeachtet der Dünnigkeit des Raums, die ihnen Freyheit zu laſſen ſcheint, ſich einander auf den Punkt der völlig abgewognen Gleichheit der Centralkräfte einzuſchränken; ſo ſind die Urſachen dennoch nicht minder beträchtlich, dieſen Zweck der Natur an ſeiner Vollführung zu verhindern. Je weiter die ausgebreiteten Theile des Urſtoffs von der Sonne entfernt ſind, deſto ſchwächer iſt die Kraft, die ſie zum Sinken bringt: der Widerſtand der untern Theile, die ihren Fall ſeitwärts beugen, und ihn nöthigen ſoll, ſeine Richtung ſenkrecht von dem Radius des Cirkels anzuſtellen, vermindert ſich nach dem Maße, als dieſe unter ihm wegſinken, um entweder der Sonne ſich einzuverleiben, oder in nähern Gegenden Umläufe anzuſtellen. Die ſpecifiſch vorzügliche Leichtigkeit dieſer höheren Materie verſtattet ihnen nicht, die ſinkende Bewegung, die der Grund von allem iſt, mit dem Nachdrucke, welcher erfordert wird, um die widerſtehenden Partikeln zum

Weichen zu bringen, anzuſtellen; und vielleicht, daß dieſe entfernten Partikeln einander noch einſchränken, um nach einer langen Periode dieſe Gleichförmigkeit endlich zu überkommen; ſo haben ſich unter ihnen ſchon kleine Maſſen gebildet, als Anfänge zu ſo viel Himmelskörpern, welche, indem ſie ſich aus ſchwach bewegtem Stoffe ſammlen, eine nur eccentriſche Bewegung haben, womit ſie zur Sonne ſinken, und unter Wegs mehr und mehr, durch die Einverleibung ſchneller bewegter Theile vom ſenkrechten Falle abgebeugt werden, endlich aber doch Kometen bleiben, wenn jene Räume, in denen ſie ſich gebildet haben, durch Niederſinken zur Sonne, oder durch Verſammlung in beſondern Klumpen gereinigt und leer geworden. Dieſes iſt die Urſache der mit den Entfernungen von der Sonne zunehmenden Eccentricitäten der Planeten und derjenigen Himmelskörper, die um deswillen Kometen genannt werden, weil ſie in dieſer Eigenſchaft die erſtere vorzüglich übertreffen. a) Es ſind zwar noch zwey Ausnahmen, die das Geſetz von der mit dem Abſtande von der Sonne zunehmenden Eccentricität unterbrechen, die man an den beyden kleinſten Planeten unſers Syſtems, am Mars und Merkur, wahrnimmt; allein an dem erſtern iſt vermuthlich die Nachbarſchaft des ſo großen Jupiters Urſache, der, indem er durch ſeine Anziehung auf ſeiner Seite den Mars der Partikeln zur Bildung beraubt, ihm vornemlich nur Platz läßt, gegen die Sonne ſich auszubreiten, dadurch eine Ueberwucht der Centralkraft und Eccentricität zuzieht. Was aber den Merkur, den unterſten aber auch am meiſten eccentriſchen unter den Planeten betrift; ſo iſt leicht zu erachten, daß, weil die Sonne in ihrer Achſendrehung der Geſchwindigkeit des Merkurs noch lange nicht gleich kommt b), der Widerſtand, den ſie der Materie des ſie umgebenden Raumes thut, nicht allein die nächſten Theilchen ihrer Centralbewegung berauben werde; ſondern auch leichtlich dieſe Widerſtrebung bis zum Merkur ausbreiten könne, und deſſen Umſchwungsgeſchwindigkeit dadurch beträchtlich werde vermindert haben.

---

a) Nach der Etymologie bedeutet freilich Komet einen Stern, der einen Schweif von Haaren zu haben ſcheint; hier aber ſieht Herr Kant nur auf die Eigenſchaft des Laufs eines ſolchen Weltkörpers und nimmt den Namen Komet nach dem gemeinen Sprachgebrauche im Deutſchen, ohne auf den griechiſchen Urſprung zu ſehen.

b) Die Sonne dreht ſich nämlich in 25 Tagen 14 Stunden einmal um ihre Achſe, Merkurs Achſendrehung iſt noch nicht beſtimmt, bey der Venus aber von Schröder auf 23 Stunden, 21 Min. berechnet.

Die Eccentricität iſt das vornehmſte Unterſcheidungszeichen der Kometen. Ihre Atmoſphären und Schweife, welche, bey ihrer großen Annäherung zur Sonne, durch die Hitze ſich verbreiten, ſind nur Folgen von dem erſtern, ob ſie gleich zu den Zeiten der Unwiſſenheit gedient haben, als ungewohnte Schreckbilder, dem Pöbel eingebildete Schickſale vorher zu bedeuten. Die Aſtronomen, welche mehr Aufmerkſamkeit auf die Bewegungsgeſetze, als auf die Seltſamkeit der Geſtalt, bezeigen, bemerken eine zweyte Eigenſchaft, die das Geſchlecht der Kometen von den Planeten unterſcheidet, nemlich daß ſie ſich nicht, wie dieſe, an die Zone des Thierkreiſes binden, ſondern frey in allen Gegenden des Himmels ihre Umläufe anſtellen. Dieſe Beſonderheit hat einerley Urſache mit der Eccentricität. Wenn die Planeten darum ihre Kreiſe in dem engen Bezirke des Zodiakus eingeſchloſſen haben, weil die elementariſche Materie nahe um die Sonne Cirkelbewegungen bekommt, die bey jedem Umſchwunge den Plan der Beziehung zu durchkreutzen bemüht ſind, und den einmal gebildeten Körper von dieſer Fläche, dahin ſich alle Materie von beyden Seiten drängt, nicht abweichen laſſen: ſo muß der Grundſtoff der weit von dem Mittelpunkte entlegnen Räume, welcher durch die Attraction ſchwach bewegt, zu dem freyen Cirkelumſchwunge nicht gelangen kann, eben aus dieſer Urſache, die die Eccentricität hervorbringt, nicht vermögend ſeyn, ſich in dieſer Höhe zu dem Plane der Beziehung aller planetiſchen Bewegungen zu häufen, um die daſelbſt gebildeten Körper, vornemlich in dieſem Gleiſe, zu erhalten: vielmehr wird der zerſtreute Grundſtoff, da er keine Einſchränkung auf eine beſondre Gegend, ſo wie bey den untern Planeten, hat, ſich gleich leicht auf einer Seite ſowohl, als auf der andern, und weit von dem Beziehungsplane eben ſo häufig, als nahe bey demſelben, zu Himmelskörpern bilden. Daher werden die Kometen mit aller Ungebundenheit aus allen Gegenden zu uns herab kommen: aber doch diejenigen, deren erſter Bildungsplatz nicht weit über der Planeten Kreiſe erhaben iſt, werden weniger Abweichung von den Schranken ihrer Laufbahne eben ſo wohl, als weniger Eccentricität beweiſen. Mit den Entfernungen von dem Mittelpunkte des Syſtems nimmt dieſe geſetzloſe Freyheit der Kometen, in Anſehung ihrer Abweichungen, zu, und verliert ſich in der Tiefe des Himmels in einen gänzlichen Mangel der Umwendung, der die äußern ſich bildenden Körper ihrem Falle zur Sonne frey überläßt, und der ſyſtematiſchen Verfaſſung die letzten Gränzen ſetzt a).

a) Nach dieſen Vorausſetzungen ſollte man vermuthen, daß jeder Komet in ſeinem Laufe ſich allemal um eine Sonne bewegen

Ich ſetze, bey dieſem Entwurfe der kometiſchen Bewegungen, voraus: daß, in Anſehung ihrer Richtung, ſie ſelbige größten Theils mit der Richtung der Planeten gemein haben werden. Bey denen nahen Kometen ſcheint mir dieſes ungezweifelt zu ſeyn, und dieſe Gleichförmigkeit kann ſich auch nicht eher in der Tiefe des Himmels verlieren, als da, wo der elementariſche Grundſtoff in der größten Mattigkeit der Bewegung, die etwa durch das Niederſinken entſtehende Drehung nach allerley Gegenden anſtellt, weil die Zeit, die erfordert wird, durch die Gemeinſchaft der untern Bewegungen, ſie in der Richtung einſtimmig zu machen, wegen der Weite der Entfernung, zu lang iſt, als daß ſie indeſſen, daß die Bildung der Natur in der niedern Gegend verrichtet wird, ſich bis dahin erſtrecken könne. Es werden alſo vielleicht Kometen ſeyn, die ihren Umlauf nach der entgegen geſetzten Seite, nemlich von Morgen gegen Abend, anſtellen werden; ob ich gleich aus Urſachen, die ich allhier anzuführen Bedenken trage, mich beynahe überreden möchte, daß von den 19 Kometen, an denen man dieſe Beſonderheit bemerkt hat, bey einigen vielleicht ein optiſcher Schein Anlaß dazu gegeben haben möchte.

Ich muß von den Maſſen der Kometen, und von der Dichtigkeit ihres Stoffs, noch etwas anmerken. Von Rechtswegen ſollten in den obern Gegenden der Bildung dieſer Himmelskörper, aus denen im vorigen Hauptſtücke angeführten Gründen, ſich immer nach dem Maaße, als die Entfernung zunimmt, deſto größre Maſſen bilden. Und es iſt auch zu glauben, daß einige Kometen größer ſind, als Saturn und Jupiter: allein es iſt eben nicht zu glauben, daß dieſe Größe der Maſſen ſo immer zunimmt. Die Zerſtreuung des Grundſtoffs, die ſpecifiſche Leichtigkeit ihrer Partikeln, machen die Bildung in der abgelegenſten Gegend des Weltraums langſam; die unbeſtimmte Verbreitung deſſelben, in dem ganzen unermeßlichen Umfange dieſer Weite, ohne eine Beſtimmung, ſich gegen eine gewiſſe Fläche zu häufen, verſtatten, an ſtatt einer einzigen beträchtlichen Bildung viele

---

müſſe, von der er neuen Umſchwung in ſeiner Ellipſe erhielte; ſonach könnten von den 80 bisher berechneten Kometen nur die 16, die ſich um unſre Sonne geſchwungen haben, zu unſerm Syſteme gehören, die übrigen aber wären aus andern Sonnenſyſtemen in das unſre herüber geſchweift und dienten zugleich zur Verbindung dieſes mit jenen. Es möchte dann ſeyn, daß auch die Planeten, in deren Nähe einige Kometen wieder umgekehrt ſind ohne ſich der Sonne weiter zu nähern, durch ihre Anziehung eine gleiche Wirkung auf den Umſchwung der Kometen äußern können, ſo wie ſie es auf ihre Monde thun. S. pag. 6. Note b. —

kleinert, und der Mangel der Centralkraft zieht den gröſten Theil der Partikeln zu der Sonne herab, ohne ſich in Maſſen verſammlet zu haben.

Die ſpecifiſche Dichtigkeit des Stoffes, woraus die Kometen entſtehen, iſt von mehrerer Merkwürdigkeit, als die Gröſſe ihrer Maſſen. Vermuthlich, da ſie in der oberſten Gegend des Weltgebäudes ſich bilden, ſind die Theilchen ihres Zuſammenſatzes von der leichteſten Gattung und man darf nicht zweifeln, daß dieſes die vornehmſte Urſache der Dunſtkugeln und der Schweife ſey, womit ſie ſich vor andern Himmelskörpern kenntlich machen. Man kann der Wirkung der Sonnenhitze dieſe Zerſtreuung der kometiſchen Materie in einen Dunſt nicht hauptſächlich beymeſſen; einige Kometen erreichen in ihrer Sonnennähe kaum die Tiefe des Erdcirkels; viele bleiben zwiſchen dem Kreiſe der Erde und Venus, und kehren ſodann zurück. Wenn ein ſo gemäßigter Grad Hitze die Materien auf der Oberfläche dieſer Körper dermaßen auflöſt und verdünnt, ſo müſſen ſie nicht aus dem leichteſten Stoffe beſtehen, der durch die Wärme mehr Verdünnung, als irgend eine Materie in der ganzen Natur, leidet.

Man kann auch dieſe, von dem Kometen ſo häufig aufſteigenden Dünſte, der Hitze nicht beymeſſen, die ſein Körper von der etwa ehemaligen Sonnennähe übrig behalten hat; denn es iſt zwar zu vermuthen, daß ein Komet zur Zeit ſeiner Bildung, etliche Umläufe mit gröſſerer Eccentricität zurück gelegt hat, und dieſe nur nach und nach vermindert worden; allein die andern Planeten, von denen man eben daſſelbe vermuthen könnte, zeigen dieſes Phänomen nicht. Indeſſen würden ſie es an ſich zeigen, wenn die Sorten der leichteſten Materie, die in dem Zuſammenſatze des Planeten begriffen ſind, eben ſo häufig, als bey den Kometen, vorhanden wären.

Die Erde hat etwas an ſich, was man mit der Ausbreitung der kometiſchen Dünſte und ihren Schweifen vergleichen kann *). Die feinſten Partikeln, die die Sonnenwirkung aus ihrer Oberfläche zieht, häufen ſich um einen von denen Polen, wenn die Sonne den halben Zirkel ihres Laufes auf der entgegen geſetzten Halbkugel verrichtet. Die feinſten und wirkſamſten Theilchen, die in dem brennenden Erdgürtel aufſteigen, nachdem ſie eine gewiſſe Höhe der Atmoſphäre erreicht haben, werden durch die Wirkung der Sonnenſtrahlen genöthigt, in diejenige Gegenden zu weichen und ſich zu häufen; die alsdenn von der Sonne abgewandt, und in einer langen Nacht begraben ſind, und vergüten den Bewohnern der Eiszone die Abweſenheit des groſſen Lichtes,

---

*) Dieſes ſind die Nordlichter.

welches ihnen auch in dieſer Entfernung die Wirkungen ihrer Wärme zuſchickt. Eben dieſelbe Kraft der Sonnenſtrahlen, welche die Nordlichter macht, würde einen Dunſtkreis mit einem Schweife hervor bringen, wenn die feinſten und flüchtigen Partikeln auf der Erde eben ſo häufig, als auf dem Kometen, anzutreffen wären.

Viertes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge der Monde, und den Bewegungen der Planeten um ihre Axe.

Die Beſtrebung eines Planeten, aus dem Umfange der elementariſchen Materie ſich zu bilden, iſt zugleich die Urſache ſeiner Achſendrehung, und erzeugt die Monde, die um ihn laufen ſollen. Was die Sonne mit ihren Planeten im Großen iſt, das ſtellet ein Planet, der eine weit ausgedehnte Anziehungsſphäre hat, im kleinern vor, nemlich das Hauptſtück eines Syſtems, deſſen Theile durch die Attraction des Centralkörpers in Bewegung geſetzt worden. Indem der ſich bildende Planet, die Partikeln des Grundſtoffs aus dem ganzen Umfange zu ſeiner Bildung bewegt, wird er aus dieſen ſinkenden Bewegungen, vermittelſt ihrer Wechſelwirkung, Umlaufsbewegungen, und zwar endlich ſolche erzeugen, die in eine gemeinſchaftliche Richtung ausſchlagen, und ein Theil dieſer ſo bewegten Partikeln wird die gehörige Mäßigung des freyen Cirkellaufs bekommen, und in dieſer Einſchränkung ſich einer gemeinſchaftlichen Fläche nahe befinden. In dem Raume nahe um dieſe Fläche werden, ſo wie um die Sonne die Hauptplaneten, alſo auch um dieſe ſich die Monde bilden, wenn die Attraction dieſer Himmelskörper ſich weit genug erſtreckt. Was übrigens in Anſehung des Urſprungs des Sonnenſyſtems geſagt worden, daſſelbe läßt ſich auf das Syſtem des Jupiters und des Saturns anwenden. Die Monde werden alle nach einer Richtung und beynahe in einer Fläche, die Kreiſe ihres Umſchwungs gerichtet haben, und dieſes zwar aus den gleichen Urſachen, die dieſe Analogie im Großen beſtimmen: Aber warum bewegen ſich dieſe Begleiter in ihrer gemeinſchaftlichen Richtung vielmehr nach der Seite, nach der die Planeten laufen, als nach einer jeden andern? Ihre Umläufe werden ja durch die Kreisbewegungen nicht erzeugt; ſie erkennen lediglich die Attraction des Hauptplaneten zur Urſache, und in Anſehung dieſer ſind alle Richtungen gleichgültig; ein bloßes Ungefehr wird diejenige unter allen möglichen entſcheiden, nach der die ſinkende Bewegung des Stoffs in Kreiſe ausſchlägt. In der That thut der Zirkellauf des Hauptplaneten nichts dazu, dem Stoffe, aus dem ſich um ihn die Monde bilden ſollen, Umwälzungen um dieſen einzudrücken; die Partikeln des Grundſtoffs, aus denen ſich die Monde eines Planeten bilden, bewegen ſich in einerley Richtung mit dieſem um die Sonne, und ſind alſo in relativer Ruhe gegen denſelben. Die Attraction des Planeten thut alles allein. Allein die Kreisbewegung, die aus ihr entſtehen ſoll, weil ſie in Anſehung aller Richtungen an und für ſich gleichgültig iſt, bedarf nur einer kleinen äußerlichen Beſtimmung, um nach einer Richtung vielmehr, als nach der andern, auszuſchlagen: und dieſe äußerliche Beſtimmung liegt in der Attraction, welche der Planet auf die der Sonne nähern Theilchen ausübt. Denn da ſie mit ſchnellerm Umſchwunge als die übrigen um die Sonne laufen; ſo nöthigt die Attraction des Planeten ſie, ſchon vom weiten die Richtung ihres Gleiſes zu verlaſſen, und in einer ablangen Ausſchweifung ſich über den Planeten zu erheben. Und weil ſie einen größern Grad der Geſchwindigkeit, als der Planet ſelbſt haben, ſo bekommt, wenn ſie durch deſſen Anziehung zum Sinken gebracht werden, ihr geradlinigter Fall, und dadurch auch der Fall der übrigen, eine Abbeugung vom Abend gegen Morgen, und es bedarf nur dieſer geringen Lenkung, um zu verurſachen, daß die Kreisbewegung, dahin der durch die Attraction erregte Fall ausſchlägt, vielmehr dieſe, als eine jede andere Richtung nehme. Aus dieſem Grunde werden alle Monde in ihrer Richtung, mit der Richtung des Umlaufs der Hauptplaneten übereinſtimmen. Aber auch die Fläche ihrer Bahn kann nicht weit von der Beziehungsfläche der Planeten Bahnen abweichen, weil die Materie, daraus ſie ſich bilden, aus eben dem Grunde, den wir von der Richtung überhaupt angeführt haben, auch auf dieſe genaue Beſtimmung derſelben, nemlich die Uebereintreffung mit der Fläche der Hauptkreiſe, gelenkt wird.

Man ſieht hieraus leicht, unter welchen Umſtänden ein Planet Trabanten bekommen könne. Die Anziehungskraft deſſelben muß groß, und folglich ſeine Wirkungsſphäre weit ausgedehnt ſeyn, damit ſowohl die Theilchen durch einen hohen Fall, des Widerſtands ungeachtet, hinlängliche Geſchwindigkeit zum freyen Umſchwunge erlangen können, als auch gnugſamer Stoff zu Bildung der Monde in dieſem Bezirke vorhanden ſey, welches bey einer geringen Attraction nicht geſchehen kann. Daher ſind nur die Planeten von groſſen Maſſen, und weiter Entfernung, mit Begleitern begabt. Jupiter und Saturn, die zwey gröſten und auch entfernteſten unter den Planeten, haben die meiſten Monde. a) Der Erde, die viel kleiner als jene iſt, iſt nur einer zu Theil worden; und Mars, welchem wegen ſeines Abſtandes auch einiger Antheil an dieſem Vorzuge gebührte, gehet leer aus, weil ſeine Maſſe ſo gering iſt.

Man nimmt mit Vergnügen wahr, wie dieſelbe Anziehung des Planeten, die den Stoff zur Bildung der Monde herbeyſchaffte, und zugleich derſelben Bewegung beſtimmte, ſich bis auf ſeinen eignen Körper erſtreckt, und dieſer ſich ſelbſt durch eben dieſelbe Handlung, durch welche er ſich bildet, eine Drehung um die Achſe, nach der allgemeinen Richtung von Abend gegen Morgen, ertheilt. Die Partikeln des niederſinkenden Grundſtoffs, welche, wie geſagt, eine allgemeine drehende Bewegung von Abend gegen Morgen hin bekommen, fallen gröſten Theils auf den Planeten nieder, und vermiſchen ſich mit ſeinem Klumpen, weil ſie die abgemeſſene Grade nicht haben, ſich frey ſchwebend in Cirkelbewegungen zu erhalten. Indem ſie nun in den Zuſammenſatz des Planeten kommen, ſo müſſen ſie, als Theile deſſelben, eben dieſelbe Umwendung, nach eben derſelben Richtung, fortſetzen, die ſie hatten, ehe ſie mit ihm vereinigt worden. D. h. der Planet, der aus dieſen Partikeln als Theilen beſteht, muß ſich von Abend gegen Morgen um ſeine Achſe drehen. Und da die gröſſern und entferntern Planeten eine gröſſere Wirkungsſphäre haben, folglich mehrere Theilchen, deren Bewegung die Achſendrehung bewirkt, auf ſie niedergeſtürzt ſind; ſo ſieht man hieraus auch die Urſache, warum dieſe Planeten eine ſchnellere Achſendrehung, als die kleinern und der Sonne nähern, haben müſſen,

---

a) Jupiter, der die Erde 1479 mal an Gröſſe übertrift und 5 mal weiter als ſie von der Sonne entfernt iſt, hat 4 Monde zu Begleitern, welche zuſammen etwan 8 mal kleiner als die Erde ſind. Saturn, 1030 mal gröſſer als die Erde und 9 mal weiter von der Sonne als ſie, hat 7 Monde und einen beſondern Ring um ſich. Uranus, 80 mal gröſſer als die Erde und faſt noch einmal ſo weit als Saturn von der Sonne, hat, ſoviel bis jetzt entdeckt iſt, 2 Monde. Die Erde hat, wie bekannt, nur 1, welcher im Durchſchnitt gegen 4 mal, dem Inhalte nach aber 50 mal kleiner iſt als ſie. Warum wahrſcheinlich Mars keine Monden habe, iſt oben pag. 34, Note a., doch können ſie auch zu klein ſeyn, um von uns geſehn werden zu können. Um die Venus wollen Caſſini, Short, Fontana und andre auch einen Mond geſehen haben, welches vielleicht Herſchels rieſenmäßige Teleſcope noch beſtimmen werden. —

welches ſich nicht begreifen läßt, wenn man die Achſendrehung einer bloß äußern Urſache zuſchreibt, indem dieſelbe Kraft einen kleinen Körper ſchneller als einen größern bewegt. In der That hat Jupiter die ſchnelleſte Achſendrehung, die wir kennen, und ich weiß nicht, nach welchem Syſteme man dieſes mit einem Körper, deſſen Klumpen alle andern übertrift, zuſammen reimen könnte, wenn man nicht ſeine Bewegungen ſelbſt, als die Wirkung derjenigen Anziehung anſehen könnte, die dieſer Himmelskörper, nach dem Maaße eben dieſes Klumpens, ausübt. Wenn die Achſendrehung eine Wirkung einer äußerlichen Urſache wäre, ſo müßte Mars eine ſchnellere, als Jupiter, haben; denn, wie ſo eben geſagt worden, eben dieſelbe bewegende Kraft bewegt einen kleinern Körper mehr, als einen größern; und über dieſes würde man ſich mit Recht wundern, wie, da alle Bewegungen weiter von dem Mittelpunkte hin abnehmen, die Geſchwindigkeiten der Umwälzungen mit denſelben Entfernungen zunehmen, und beym Jupiter ſogar drittehalbmal ſchneller, als ſeine jährliche Bewegung ſelber, ſeyn könne. a)

Indem man alſo genöthigt iſt, in den täglichen Umwendungen der Planeten eben dieſelbe Urſache, welche überhaupt die allgemeine Bewegungsquelle der Natur iſt, nemlich die Anziehung zu erkennen; ſo wird dieſe Erklärungsart durch das natürliche Vorrecht ſeines Grundbegriffs, und durch eine ungezwungene Folge aus demſelben, ihre Rechtmäßigkeit bewähren.

Allein, wenn die Bildung eines Körpers ſelbſt die Achſendrehung hervorbringt, ſo müſſen ſie billig alle Kugeln des Weltbaues haben; aber warum hat ſie der Mond nicht? b) welcher, wie-

a) Jupiter dreht ſich um ſeine Achſe in 9 Stunden, 56 Minuten der Erdenzeit; Saturn, Uranus und Merkur ſind in dieſer Rückſicht noch nicht ganz beſtimmt. Mars braucht dazu 24 Stunden, 39 Minuten, die Erde 23 Stunden, 56 Minuten, die Venus 23 St. 22 Min. — Nach Herſchels Beobachtung dreht ſich Saturn in 10 St. 16 eine viertel Minute ſein Ring in 10 St. 32 eine viertel Minute ſein 5ter Mond in 79 Tagen, 7 St. (als der Dauer ſeiner Kreisbewegung) um ſeine Achſe, ſo wie der Mond der Erde in 27 Tagen, 8 Stunden. Uranus ſoll ſich in 12 St. 25 Min. 42 Sec. einmal herumdrehen.

b) Nämlich der Mond unſerer Erde; gleiche Sonderbarkeit des Achſenumſchwungs hat Herſchel auch am 5ten Monde des Saturns beobachtet, welcher daher, ſo wie unſer Mond der Erde, auch dem Saturne immer nur die eine Hälfte erleuchtet ſehen läßt. — Da unſer Mond, nach Moſes, zweierlei Beſtimmungen hat, "die Nacht zu erleuchten" und "zu geben "Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre", welche er auch für uns ohne Aenderung erfüllt; ſo ſcheint es, als könne er ſie nicht anders, als durch ſeine langſame Umdrehung, erfüllen wohl fälſchlich, diejenige Art einer Umwendung, dadurch er der Erde immer dieſelbe Seite zuwendet, einigen vielmehr von einer Art einer Ueberwucht der einen Halbkugel, als von einem wirklichen Schwunge der Revolution, herzuhaben ſcheint. Sollte derſelbe ſich wohl ehedem ſchneller um ſeine Achſe gewälzt haben, und durch, ich weis nicht was für Urſachen, die dieſe Bewegung nach und nach verminderten, bis zu dieſem geringen und abgemeſſnen Ueberreſt gebracht worden ſeyn? Man darf dieſe Frage nur in Anſehung eines von den Planeten auflöſen, ſo ergiebt ſich daraus die Anwendung auf alle von ſelbſt. Ich verſpare dieſe Auflöſung auf eine andere Gelegenheit, weil ſie eine nothwendige Verbindung mit derjenigen Aufgabe hat, die die königliche Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin, auf das 1754ſte Jahr, zum Preiſe aufgeſtellt hatte.

Die Theorie, welche den Urſprung der Achſendrehungen erklären ſoll, muß auch die Stellung ihrer Achſen, gegen die Ebne ihrer Kreiſe, aus eben denſelben Urſachen herleiten können. Man hat Urſache ſich zu verwundern, woher der Aequator der täglichen Umwälzung mit der Fläche der Mondenkreiſe, die um denſelben Planeten laufen, nicht in derſelben Ebne iſt: denn dieſelbe Bewegung, die den Umlauf eines Trabanten gerichtet, hat durch ihre Erſtreckung bis zum Körper des Planeten, deſſen Drehung um die Achſe hervorgebracht, und dieſer eben dieſelbe Beſtimmung in der Richtung und Lage ertheilen ſollen. Himmelskörper, die keine um ſich laufende Nebenplaneten haben, ſetzten ſich dennoch durch eben dieſelbe Bewegung der Partikeln, die zu ihrem Stoffe dienten, und durch daſſelbe Geſetz, welches jene auf die Fläche ihrer periodiſchen Laufbahn einſchränkte, in eine Achſendrehung, welche aus den gleichen Gründen mit ihrer Umlaufsfläche in der Richtung übereintreffen mußte. Dieſen Urſachen zu Folge müßten billig die Achſen aller Himmelskörper, gegen die allgemeine Beziehungsfläche des planetiſchen Syſtems, welche nicht weit von der Ecliptik abweicht, ſenkrecht ſtehen. Allein ſie ſind nur bey den zwey wichtigſten Körpern dieſes Weltbaues ſenkrecht: beym Jupiter und bey der Sonne; die andern, deren Umdrehung man kennet, neigen ihre Achſen gegen die Ebne ihrer

---

Denn geſetzt, ſein Achſenumſchwung ſey, nach Verhältniß ſeines Körpers gegen die Erde, kleiner und ſchneller, als er wirklich iſt; ſo wird auf alle Fälle eine von jenen beiden Beſtimmungen wegfallen oder beide zugleich Schaden leiden. Vielleicht iſt dies auch der Fall bei andern Monden, zum wenigſten iſt es vom 5ten Saturns Monde gewiß, daß er eben die Rotation als unſer Mond beobachtet.

des Schwungs, dieſem ſich zu nähern ſtreben, werden ſie höchſtens nur um einige Grade die Achſe des Himmelskörpers, aus der ſenkrechten Stellung von der Fläche ſeiner Bahn, erheben können. Dieſem zu Folge wird ein Himmelskörper, der ſich noch nicht völlig ausgebildet hat, dieſe rechtwinklichte Lage der Achſe zu ſeinem Laufkreiſe noch an ſich haben, die er vielleicht nur in der Folge langer Jahrhunderte ändern wird. Jupiter ſcheint noch in dieſem Zuſtande zu ſeyn. Der Vorzug ſeiner Maſſe und Größe, die Leichtigkeit ſeines Stoffes, haben ihn genöthigt, den feſten Ruheſtand ſeiner Materien einige Jahrhunderte ſpäter, als andere Himmelskörper, zu überkommen. Vielleicht iſt das Innere ſeines Klumpens noch in der Bewegung, die Theile ſeines Zuſammenſatzes zu dem Mittelpunkte, nach Beſchaffenheit ihrer Schwere, zu ſenken, und durch die Scheidung der dünnern Gattungen von den ſchweren, den Stand der Feſtigkeit zu überkommen. Bey ſolcher Bewandniß kann es auf ſeiner Oberfläche noch nicht ruhig ausſehen. Die Umſtürzungen und Ruine herrſchen auf derſelben. Selbſt das Fernglas hat uns davon verſichert. Die Geſtalt dieſes Planeten ändert ſich beſtändig, a) da indeſſen der Mond, die Venus, die Erde, dieſelbe unverändert erhalten. Man kann auch wohl mit Recht die Vollendung der Periode der Ausbildung bey einem Himmelskörper einige Jahrhunderte ſpäter annehmen, der unſere Erde an Größe mehr wie zwanzigtauſendmal übertrift, und an Dichtigkeit viermal nachſtehet. Wenn ſeine Oberfläche eine ruhige Beſchaffenheit wird erreicht haben; ſo werden ohne Zweifel weit größere Ungleichheiten, als die, ſo die Erdfläche bedecken, mit der Schnelligkeit ſeines Schwungs verbunden, ſeiner Umwendung in nicht gar langem Zeitlaufe diejenige beſtändige Stellung ertheilen, die das Gleichgewicht der Kräfte auf ihm erheiſchen wird.

Saturn, der dreymal kleiner als Jupiter iſt, kann vielleicht durch ſeinen weitern Abſtand einen Vorzug einer geſchwindern Ausbildung vor dieſem erhalten haben: zum wenigſten macht die viel ſchnellere Achſendrehung deſſelben, und das große Verhältniß ſeiner Centerfliehkraft zu der Schwere auf ſeiner Oberfläche, (welches in dem folgenden Hauptſtücke ſoll dargethan wer-

---

Erde haben verurſachen können, da Nordamerika keine ſehr hohen Gebirge und alſo auch kein Gegengewichte gegen ſie hat.

a) Siehe Herrn Schröters Abhandlung über die Rotation des Jupiters ꝛc. in deſſen Beiträgen zu den neueſten aſtronomiſchen Entdeckungen. Berlin 1788.

den,) daß die vermuthlich auf derſelben dadurch erzeugte Ungleichheiten, gar bald den Ausſchlag auf die Seite der Ueberwucht, durch eine Verrückung der Achſe, gegeben haben. Ich geſtehe freymüthig, daß dieſer Theil meines Syſtems, welcher die Stellung der planetiſchen Achſen betrift, noch unvollkommen und ziemlich weit entfernt ſey, der geometriſchen Rechnung unterworfen zu werden. Ich habe dieſes lieber aufrichtig entdecken wollen, als durch allerhand erborgte Scheingründe der Tüchtigkeit dem übrigen Lehrgebäude Abbruch zu thun, und ihm eine ſchwache Seite zu geben. Nachfolgendes Hauptſtück kann eine Beſtätigung von der Glaubwürdigkeit der ganzen Hypotheſe abgeben, wodurch wir die Bewegungen des Weltbaues haben erklären wollen.

Fünftes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge des Rings des Saturns, a) und Berechnung der Achſendrehung dieſes Planeten.

Vermöge der ſyſtematiſchen Verfaſſung im Weltgebäude hängen die Theile derſelben durch eine ſtufenartige Abänderung ihrer

---

a) Der ziemlich breite aber äußerſt dünne Ring neigt ſich gegen die Ekliptik in einem Winkel von faſt 32 Grad. Seine Breite enthält 3 drei achtel, ſein Durchmeſſer 23 ein halb Erddurchmeſſer, und verhält ſich zum Durchmeſſer des Saturns wie 7 — 3. Nach den Beobachtungen Herſchels beſteht er aus 2 Ringen; der ſchmälere befindet ſich auswärts und ſein Durchmeſſer iſt für Saturns mittlern Abſtand, ſcheinbar = 46″ 677, wahr aber 204883 engliſche Meilen oder 7510 Theile; der größere aber hat 8300 Theile im Durchmeſſer; zwiſchen beiden befindet ſich ein leerer Raum, durch den man den Himmel ſehen kann, von 115 Theilen oder 747 geographiſchen Meilen; Schröter ſahe in der Deutlichkeit dieſes Zwiſchenraums ziemliche Ungleichheiten. Uebrigens iſt die Achſendrehung von 10 Stunden, 32 eine viertel Minute. — Außerdem hat man auf dem Körper des Saturns einige zonenähnliche Streifen, und Herſchel einen großen dunkeln Fleck bemerkt. Letzterer fand anno 1793. den ſüdlichſten dieſer Streifen in 5 kleinen getheilt, wovon 2 heller, 3 dunkler, aber mit veränderlicher Deutlichkeit, zu ſehen waren. Mehr ſehe man in Bodens aſtronomiſchen Jahrbuche für 1796.

Kreiſe: der Saturn mehr als die andern, die Erde aber mehr, als Mars, deſſen Achſe auch beynahe ſenkrecht gegen die Ecliptik gerichtet iſt. Der Aequator des Saturns, (wofern man denſelben durch die Richtung ſeines Ringes bezeichnet halten kann,) neiget ſich mit einem Winkel von 31 Graden zur Fläche ſeiner Bahn; der Erden ihrer aber nur mit a) 23½. Man kann die Urſache dieſer Abweichungen vielleicht der Ungleichheit in den Bewegungen des Stoffes beymeſſen, die den Planeten zu bilden zuſammen gekommen ſind. In der Richtung der Fläche ſeines Laufkreiſes war die vornehmſte Bewegung der Partikeln um den Mittelpunkt deſſelben, und daſelbſt war der Plan der Beziehung, um welchen die elementariſchen Theilchen ſich häuften, um daſelbſt die Bewegung, wo möglich, cirkelgleich zu machen, und zur Bildung der Nebenplaneten Materie zu häufen, welche um deswillen niemals von der Umlaufsbahn weit abweichen. Wenn der Planet ſich gröſtentheils nur aus dieſen Theilchen bildete, ſo würde ſeine Achſendrehung ſo wenig, wie die Nebenplaneten, die um ihn laufen, bey ſeiner erſten Bildung davon abgewichen ſeyn; aber er bildete ſich, wie die Theorie es dargethan hat, mehr aus den Partikeln, die auf beyden Seiten niederſanken, und deren Menge oder Geſchwindigkeit nicht ſo völlig abgewogen geweſen zu ſeyn ſcheint, daß die eine Halbkugel nicht eine kleine Uebermacht der Bewegung über die andere, und daher einige Abweichung der Achſe hätte bekommen können.

Dieſer Gründe ungeachtet trage ich dieſe Erklärung nur als eine Muthmaßung vor, die ich mir nicht auszumachen getraue. Meine wahre Meinung gehet dahin: daß die Umdrehung der Planeten um die Achſe in dem urſprünglichen Zuſtande der erſten Bildung, mit der Fläche ihrer jährlichen Bahn, ziemlich genau übereingetroffen habe, und daß Urſachen vorhanden geweſen, dieſe Achſe aus ihrer erſten Stellung zu verſchieben. Ein Himmelskörper, welcher aus ſeinem erſten flüßigen Zuſtande in den Stand der Feſtigkeit übergeht, erleidet, wenn er ſich auf ſolche Art völlig ausbildet, eine groſe Veränderung in der Regelmäßigkeit ſeiner Oberfläche. Dieſelbe wird feſt und gehärtet, indeſſen, daß die tiefern Materien ſich noch nicht, nach Maasgebung ihrer ſpecifiſchen Schwere, genugſam geſenkt haben; die

---

a) Nach Bode in der Kenntniß des geſtirnten Himmels ꝛc. ed. 1792. pag. 557. ff. neigt ſich die Achſe der Erde gegen die Ebne ihrer Laufbahn um 66 einen halben Grad, des Mars um 61 Grad, des Jupiters um einige 80 Grad, des Saturn Rings um etwa 32 Grad. Die Bahnen der 6 innern Saturns Monde neigen ſich etwan 30 Grad, des äuſerſten aber um 15 Grad gegen die Ecliptik.

leichtern Sorten, die mit in ihren Klumpen untermengt waren, begeben ſich endlich, nachdem ſie ſich von den andern geſchieden, unter die oberſte feſt gewordene Rinde, und erzeugen die großen Höhlen, deren, aus Urſachen, welche allhier anzuführen zu weitläuftig iſt, die gröſte und weitſte unter oder nahe zu dem Aequator befindlich ſind, in welche die gedachte Rinde endlich hineinſinkt, mannigfaltige Ungleichheiten, Berge und Höhlen, erzeuget. Wenn nun auf ſolche Art, wie es mit der Erde, dem Monde, der Venus, a) augenſcheinlich vorgegangen ſeyn muß, die Oberfläche uneben geworden; ſo hat ſie nicht das Gleichgewicht des Umſchwunges in ihrer Achſendrehung mehr auf allen Seiten leiſten können. Einige hervorragende Theile von beträchtlicher Maſſe, welche auf der entgegengeſetzten Seite keine andere fanden, die ihnen die Gegenwirkung des Schwunges leiſten konnten, mußten alsbald die Achſe der Umdrehung verrücken, und ſie in ſolchen Stand zu ſetzen ſuchen, um welchen die Materien ſich im Gleichgewichte aufhielten. Eben dieſelbe Urſache alſo, die bey der völligen Ausbildung eines Himmelskörpers ſeine Oberfläche aus dem wagerechten Zuſtande in abgebrochene Ungleichheiten verſetzte; dieſe allgemeine Urſache, die bey allen Himmelskörpern, welche das Fernglas deutlich genug entdecken kann, wahrgenommen wird, hat ſie in die Nothwendigkeit verſetzt, die urſprüngliche Stellung ihrer Achſe etwas zu verändern. Allein dieſe Veränderung hat ihre Grenzen, um nicht gar zu weit auszuſchweifen. Die Ungleichheiten erzeugen ſich, wie ſchon erwähnt, mehr neben dem Aequator einer umdrehenden Himmelskugel, als weit von demſelben; zu den Polen hin verlieren ſie ſich faſt gar, wovon die Urſachen anzuführen, ich einer andern Gelegenheit vorbehalte. Daher werden die am meiſten über die gleiche Fläche hervorragende Maſſen nahe bey dem Aequinoctialcirkel b) anzutreffen ſeyn, und indem dieſelbe, durch den Vorzug

---

a) Die Berge des Monds ſind ungleich höher als die Berge auf der Erde, und ſollen von den Bergen der Venus noch weit übertroffen werden. S. Schröters Selenotopographiſche Fragmente zur genauern Kenntniß der Mondfläche ꝛc. nebſt Specialcharten und Zeichnungen. Helmſtädt. 1791. Und deſſen neuen Beobachtungen der Venuskugel ꝛc. in Bodens aſtronom. Handbuche für 1793. p. 136. Bianchini Heſperi et Phoſphori nova Phaenomena, fol. Rom, 1728.

b) Z. B. auf der Erde die hohen Gebirge in Afrika um die Gegend der Linie, gegen welche die Uraliſchen Gebirge in [illegible] und die Cordilleras in Südamerika das Gleichgewicht [illegible] ten, und nebſt den Europäiſchen Gebirgen die Schwe[illegible] des Schwunges, dieſem ſich zu nähern ſtreben, werden ſie höchſtens nur um einige Grade die Achſe des Himmelskörpers, aus der ſenkrechten Stellung von der Fläche ſeiner Bahn, erheben können. Dieſem zu Folge wird ein Himmelskörper, der ſich noch nicht völlig ausgebildet hat, dieſe rechtwinklichte Lage der Achſe zu ſeinem Laufkreiſe noch an ſich haben, die er vielleicht nur in der Folge langer Jahrhunderte ändern wird. Jupiter ſcheint noch in dieſem Zuſtande zu ſeyn. Der Vorzug ſeiner Maſſe und Größe, die Leichtigkeit ſeines Stoffes, haben ihn genöthigt, den feſten Ruheſtand ſeiner Materien einige Jahrhunderte ſpäter, als andere Himmelskörper, zu überkommen. Vielleicht iſt das Innere ſeines Klumpens noch in der Bewegung, die Theile ſeines Zuſammenſatzes zu dem Mittelpunkte, nach Beſchaffenheit ihrer Schwere, zu ſenken, und durch die Scheidung der dünnern Gattungen von den ſchweren, den Stand der Feſtigkeit zu überkommen. Bey ſolcher Bewandniß kann es auf ſeiner Oberfläche noch nicht ruhig ausſehen. Die Umſtürzungen und Ruine herrſchen auf derſelben. Selbſt das Fernglas hat uns davon verſichert. Die Geſtalt dieſes Planeten ändert ſich beſtändig, a) da indeſſen der Mond, die Venus, die Erde, dieſelbe unverändert erhalten. Man kann auch wohl mit Recht die Vollendung der Periode der Ausbildung bey einem Himmelskörper einige Jahrhunderte ſpäter annehmen, der unſere Erde an Größe mehr wie zwanzigtauſendmal übertrift, und an Dichtigkeit viermal nachſtehet. Wenn ſeine Oberfläche eine ruhige Beſchaffenheit wird erreicht haben; ſo werden ohne Zweifel weit größere Ungleichheiten, als die, ſo die Erdfläche bedecken, mit der Schnelligkeit ſeines Schwunges verbunden, ſeiner Umwendung in nicht gar langem Zeitlaufe diejenige beſtändige Stellung ertheilen, die das Gleichgewicht der Kräfte auf ihm erheiſchen wird.

Saturn, der dreymal kleiner als Jupiter iſt, kann vielleicht durch ſeinen weitern Abſtand einen Vorzug einer geſchwindern Ausbildung vor dieſem erhalten haben: zum wenigſten macht die viel ſchnellere Achſendrehung deſſelben, und das große Verhältniß ſeiner Centerfliehkraft zu der Schwere auf ſeiner Oberfläche, (welches in dem folgenden Hauptſtücke ſoll dargethan wer-

---

Erde haben verurſachen können, da Nordamerika keine ſehr hohen Gebirge und alſo auch kein Gegengewichte gegen ſie hat.

a) Siehe Herrn Schröters Abhandlung über die Rotation des Jupiters ꝛc. in deſſen Beiträgen zu den neueſten aſtronomiſchen Entdeckungen. Berlin 1788.

den,) daß die vermuthlich auf derſelben dadurch erzeugte Ungleichheiten, gar bald den Ausſchlag auf die Seite der Uebermacht, durch eine Verrückung der Achſe, gegeben haben. Ich geſtehe freymüthig, daß dieſer Theil meines Syſtems, welcher die Stellung der planetiſchen Achſen betrifft, noch unvollkommen und ziemlich weit entfernt ſey, der geometriſchen Rechnung unterworfen zu werden. Ich habe dieſes lieber aufrichtig entdecken wollen, als durch allerhand erborgte Scheingründe der Tüchtigkeit dem übrigen Lehrgebäude Abbruch zu thun, und ihm eine ſchwache Seite zu geben. Nachfolgendes Hauptſtück kann eine Beſtätigung von der Glaubwürdigkeit der ganzen Hypotheſe abgeben, wodurch wir die Bewegungen des Weltbaues haben erklären wollen.

Fünftes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge des Rings des Saturns, a) und Berechnung der Achſendrehung dieſes Planeten.

Vermöge der ſyſtematiſchen Verfaſſung im Weltgebäude hängen die Theile derſelben durch eine ſtufenartige Abänderung ihrer

---

a) Der ziemlich breite aber äußerſt dünne Ring neigt ſich gegen die Ekliptik in einem Winkel von faſt 32 Grad. Seine Breite enthält 3 drei achtel, ſein Durchmeſſer 23 ein halb Erddurchmeſſer, und verhält ſich zum Durchmeſſer des Saturns wie 7 — 3. Nach den Beobachtungen Herſchels beſteht er aus 2 Ringen; der ſchmälere befindet ſich auswärts und ſein Durchmeſſer iſt für Saturns mittlern Abſtand, ſcheinbar = 46'' 677, wahr aber 204683 engliſche Meilen oder 7510 Theile; der größere aber hat 8300 Theile im Durchmeſſer; zwiſchen beiden befindet ſich ein leerer Raum, durch den man den Himmel ſehen kann, von 115 Theilen oder 747 geographiſchen Meilen; Schröter ſahe in der Deutlichkeit dieſes Zwiſchenraums ziemliche Ungleichheiten. Uebrigens iſt die Achſendrehung von 10 Stunden, 32 eine viertel Minute. — Außerdem hat man auf dem Körper des Saturns einige zonenähnliche Streifen, und Herſchel einen großen dunkeln Fleck bemerkt. Letzterer fand anno 1793. den ſüdlichſten dieſer Streifen in 5 kleinen getheilt, wovon 2 heller, 3 dunkler, aber mit veränderlicher Deutlichkeit, zu ſehen waren. Mehr ſehe man in Bodens aſtronomiſchen Jahrbuche für 1796.

Eigenſchaften zuſammen, und man kann vermuthen, daß ein in der entlegenſten Gegend der Welt befindlicher Planet ohngefehr ſolche Beſtimmungen haben werde, als der nächſte Komet überkommen möchte, wenn er durch die Verminderung der Eccentricität in das planetiſche Geſchlecht erhoben würde. Wir wollen demnach den Saturn ſo anſehen, als wenn er auf eine, der kometiſchen Bewegung ähnliche Art, etliche Umläufe mit größerer Eccentricität zurück gelegt habe, und nach und nach zu einem dem Cirkel ähnlichern Gleiſe gebracht worden*). Die Hitze, die ſich ihm in ſeiner Sonnennähe einverleibte, erhob den leichten Stoff von ſeiner Oberfläche, der, wie wir aus den vorigen Hauptſtücken wiſſen, bey den oberſten Himmelskörpern von überſchwenglicher Dünnigkeit iſt, ſich von geringen Graden Wärme ausbreiten zu laſſen. 1) Indeſſen, nachdem der Planet in etlichen Umſchwüngen zu dem Abſtande, da er jetzt ſchwebt, gebracht worden; verlohr er in einem ſo gemäßigten Clima nach und nach die empfangne Wärme, und die Dünſte, welche von ſeiner Oberfläche ſich noch immer um ihn verbreiteten, ließen nach und nach ab, ſich bis in Schweifen zu erheben. Es ſtiegen auch nicht mehr neue ſo häufig auf, um die alten zu vermehren: kurz, die ſchon ihn umgebenden Dünſte blieben durch Urſachen, welche wir gleich anführen wollen, um ihn ſchweben, und erhielten ihm das Merkmal ſeiner ehemaligen kometenähnlichen Natur in einem beſtändigen Ringe, indeſſen, daß ſein Körper die Hitze verhauchte, und zuletzt ein ruhiger und gereinigter Planet wurde. Nun wollen wir das Geheimniß anzeigen, daß dem Himmelskörper ſeine aufgeſtiegnen Dünſte frey ſchwebend hat erhalten können, ja, ſie aus einer rund um ihn ausgebreiteten Atmosphäre, in die Form eines allenthalben abſtehenden Rings, verändert hat. Ich nehme an: Saturn habe eine Umdrehung um die Achſe gehabt; und nichts mehr, als dieſes, iſt nöthig, um das ganze Geheimniß aufzudecken. Kein anderes Triebwerk, als dieſes einzige, hat durch einen unmittelbaren mechaniſchen Erfolg, gedachtes Phänomen dem Planeten zuwege gebracht; und ich getraue mir es zu behaupten, daß in der ganzen Natur nur wenig Dinge auf einen ſo begreiflichen Urſprung können gebracht werden, als dieſe Beſonderheit des Himmels, aus dem rohen Zuſtande der erſten Bildung ſich entwickeln läßt.

---

*) Oder, welches wahrſcheinlicher iſt, daß er in ſeiner kometenähnlichen Natur, die er auch noch jetzo vermöge ſeiner Eccentricität an ſich hat, ehe der leichteſte Stoff ſeiner Oberfläche völlig zerſtreut worden, eine kometiſche Atmosphäre ausgebreitet habe.

1) Dieſes iſt als erſte Idee des Herrn Verfaſſers anzuſehen: in der Folge iſt er auf die ſich noch mehr empfehlende Vorſtellung gekommen, daß durch die Vermiſchung, der Materien, die bey der Bildung der Planeten vorgegangen iſt, eine Wärme in ihrem Innern erzeugt worden ſey. Dieſe auch dem Saturn eigne innerliche Wärme habe nun die weiterhin angezeigte Wirkung, der Erzeugung ſeines Rings, gehabt. S. weiter hinten.

Unter dieſer Vorausſetzung muſſen die vom Saturn aufgeſtiegnen Dünſte diejenige Bewegung, die ſie bei der Achſendrehung des Planeten als Theile von ihm gehabt hatten, auch in der Höhe, zu welcher ſie aufgeſtiegen waren, fortſetzen. Die Theilchen, die nahe beym Aequator des Planeten aufſtiegen, müſſen die ſchnellſte, und die übrigen eine deſto langſamere Bewegung gehabt haben, je größer die Breite des Orts war, von dem ſie aufſtiegen. Das Verhältniß der ſpecifiſchen Schwere ordnete den Partikeln die verſchiedenen Höhen, zu welchen ſie ſich erhoben; aber nur diejenige Partikeln konnten die Oerter, die ſie dadurch bekamen in einem beſtändig freyen Cirkelumſchwunge behaupten, die von der Achſendrehung her eine Geſchwindigkeit hatten, welche der zu dieſen Entfernungen gehörigen Centralkraft das gehörige Gleichgewicht halten konnten, um einen ſolchen Umſchwung zu bewirken. Die übrigen, wofern ſie durch die Wechſelwirkung der andern nicht zu dieſer Genauigkeit gebracht werden können, müſſen entweder mit dem Uebermaaße der Bewegung aus der Sphäre des Planeten ſich entfernen, oder durch den Mangel derſelben, auf ihn zurück zu ſinken genöthigt werden. Die Theilchen nun, die nach Centralgeſetzen den freyen Cirkelumſchwung um den Saturn haben bekommen können, werden in dieſer Bewegung, durch eben die Centralgeſetze, die verlängerte Aequatorsfläche des Planeten von beyden Seiten zu durchſchneiden trachten, und, indem ſie ſich in dieſer Fläche von beyden Seiten her unter einander aufhalten, werden ſie ſich daſelbſt häufen; kurz alle zerſtreute Dunſtmaterie wird ſich neben dieſer Fläche in einem nicht gar breiten Raume ſammeln und die Räume zu beyden Seiten leer laſſen. In dieſer neuen und veränderten Richtung aber werden ſie dennoch eben dieſelbe Bewegung fortſetzen, welche ſie, in freyen concentriſchen Cirkelumläufen, ſchwebend erhält. Nachdem nun der von Planeten erhobne leichte Stoff auf dieſe Weiſe ſich in und nahe bey der Aequatorsfläche geſammelt hat; ſo muß er aus mechaniſchen Gründen die Figur eines Ringes annehmen. Der äußere Rand deſſelben beſtimmt die Wirkung der Sonnenſtrahlen, welche diejenigen Theilchen, die ſich bis in gewiſſer Weite von dem Mittelpunkte des Planeten entfernt haben, durch ihre Kraft zerſtreuen und entfernen. Der innere Rand aber wird durch die Geſchwindigkeit des Planeten unter ſeinem Aequator beſtimmt. Denn in demjenigen Abſtande von ſeinem Mittelpunkte, da dieſe Geſchwindigkeit der zu dieſem Abſtande gehörigen Attraction das Gleichgewicht hält, da iſt die größte Nähe, in welcher die von ſeinem Körper aufgeſtiegenen Theilchen, durch die von der Achſendrehung eigene Bewegung, Cirkelkreiſe beſchreiben können. Denn da die noch nähern Theilchen zu ſolchem Umlaufe einer noch größern Geſchwindigkeit bedürfen, die ſie noch nicht haben können, weil die des Aequators die größte iſt; ſo werden ſie eccentriſche Bewegungen erhalten, die einander kreuzen, wodurch ſie ſich unter einander aufhalten, und endlich insgeſamt auf den Planeten, von dem ſie ſich erhoben hatten, wieder niederſtürzen. Da ſehen wir nun das wunderſeltſame Phänomen, deſſen Anblick ſeit ſeiner Entdeckung die Aſtronomen jederzeit in Bewunderung geſetzt hat, und, deſſen Urſache zu entdecken, man niemals, auch nur eine wahrſcheinliche, Hoffnung hat faſſen können, auf eine leichte von aller Hypotheſe befreyte mechaniſche Art entſtehen. Was dem Saturn widerfahren iſt, das würde, wie hieraus leicht erſehen werden kann, einem jeden Kometen, der gnugſame Achſendrehung hätte, wenn er in eine beſtändige Höhe verſetzt würde, in der ſein Körper nach und nach verkühlen könnte, eben ſo regelmäßig widerfahren. Die Natur iſt an vortreflichen Auswicklungen, in dem ſich ſelbſt gelaſſenen Zuſtande ihrer Kräfte, ſogar im Chaos fruchtbar, und die darauf folgende Ausbildung bringt ſo herrliche Beziehungen und Uebereinſtimmungen zum gemeinſamen Nutzen der Kreatur mit ſich, daß ſie ſogar, in den ewigen und unwandelbaren Geſetzen ihrer weſentlichen Eigenſchaften, dasjenige große Weſen mit einſtimmiger Gewißheit zu erkennen geben, in welchem ſie, vermittelſt ihrer gemeinſchaftlichen Abhängigkeit, ſich zu einer geſammten Harmonie vereinigen. Saturn hat von ſeinem Ringe große Vortheile; er vermehret ſeinen Tag, und erleuchtet unter ſo viel Monden deſſen Nacht dermaßen, daß man daſelbſt leicht die Abweſenheit der Sonne vergißt. a) Aber, muß man denn deswegen leugnen, daß die allgemeine Entwicklung der Materie durch mechaniſche Geſetze, ohne andere, als ihre allgemeine Beſtimmungen, zu bedürfen, habe Beziehungen hervorbringen können, die der vernünftigen Kreatur Nutzen ſchaffen? Alle Weſen hängen aus einer Urſache zuſammen, welche der Verſtand Gottes iſt; ſie können dahero keine andere Folgen nach ſich ziehen, als ſolche, die eine Vor-

---

a) Ueber die Geſtalt, Lage und den Nutzen des Saturnrings kann man mehr in Bodens Aſtronom. Jahrbuche, für 1790 finden.

ſtellung der Vollkommenheit in eben derſelben göttlichen Idee mit ſich führen.

Wir wollen nun die Zeit der Achſendrehung dieſes Himmelskörpers aus den Verhältniſſen ſeines Rings, nach der angeführten Hypotheſe ſeiner Erzeugung, berechnen. Weil alle Bewegung der Theilchen des Ringes, eine einverleibte Bewegung von der Achſendrehung des Saturns iſt, auf deſſen Oberfläche ſie ſich befanden; ſo trifft die ſchnellſte Bewegung unter denen, die dieſe Theilchen haben, mit der ſchnellſten Umwendung, die auf der Oberfläche des Saturns angetroffen wird, überein, das iſt: die Geſchwindigkeit, womit die Partikeln des Rings in ſeinem inwendigen Rande umlaufen, iſt derjenigen, die der Planet auf ſeinem Aequator hat, gleich. Man kann aber jene aus der Geſchwindigkeit eines von den Saturnustrabanten finden, wenn man beyde Geſchwindigkeiten in dem umgekehrten Verhältniſſe der Quadratwurzel der Entfernungen von dem Mittelpunkte des Planeten nimmt. Aus der gefundnen Geſchwindigkeit ergiebt ſich alsdann unmittelbar die Zeit der Umdrehung des Saturns um ſeine Achſe; ſie beträgt ſechs Stunden, drey und zwanzig Minuten, und drey und funfzig Secunden.*) Dieſe mathematiſche Berechnung einer unbekannten

---

*) Es ſey die Geſchwindigkeit eines Saturnustrabanten $= C$, ſeine Umlaufszeit $= T$, ſeine Bahn $= P$, der Halbmeſſer derſelben $= R$, die Geſchwindigkeit des innern Rands des Rings und folglich auch des Saturn Aequators $= c$, der Halbmeſſer des innern Rands $= r$, der Aequator des Saturns $= p$, ſein Halbmeſſer $= e$, die Zeit ſeiner Achſendrehung $= t$; ſo iſt $\sqrt{r} : \sqrt{R} = C : c$, alſo $c = C\sqrt{\frac{R}{r}}$, folglich $T : t = \left(\begin{smallmatrix}P:p\\c:C\end{smallmatrix}\right) = \left(\begin{smallmatrix}R:e\\c:C\end{smallmatrix}\right) = cR : Ce = CR\sqrt{\frac{R}{r}} : Ce = R\sqrt{\frac{R}{r}} : e$. — Ich habe die Data, die Herr Prof. Kant bei dieſer Berechnung zum Grunde gelegt hat, nicht genau heraus bringen können. Nimmt man aber nach Caſſini's Angaben $e = 5$, $r = 8$, den Halbmeſſer des ganzen Rings $= 11$, und bei dem erſten Trabanten R beinahe dem Durchmeſſer des Rings gleich, d. i. beynahe $= 22$, alſo etwa $= 21, 6$. endlich $T = 1$ Tr.

Bewegung eines Himmelskörpers, die vielleicht die einzige Vorherverkündigung ihrer Art in der eigentlichen Naturlehre iſt, erwartet von den Beobachtungen künftiger Zeiten die Beſtätigung. Die noch zur Zeit bekannte Ferngläſer vergrößern den Saturn nicht ſo ſehr, daß man die Flecken, die man auf ſeiner Oberfläche vermuthen kann, dadurch entdecken könnte, um durch deren Verrückung ſeine Umwendung um die Achſe zu erſehen. Allein die Sehröhre haben vielleicht noch nicht alle diejenige Vollkommenheit erlangt, die man von ihnen hoffen kann, und welche der Fleiß und die Geſchicklichkeit der Künſtler uns zu verſprechen ſcheint. Wenn man dereinſt dahin gelangte, unſern Muthmaſſungen den Ausſchlag durch den Augenſchein zu geben, welche Gewißheit würde die Theorie des Saturns, und was für eine vorzügliche Glaubwürdigkeit würde das ganze Syſtem dadurch

---

21° 18′ 31″ = 163111 an. (Wolf. Elem. Mathem. Tom. II. Hal. 1715. pag. 554): ſo iſt $\frac{R}{r} = 2,7$; $\sqrt{\frac{R}{r}} = \sqrt{2,7} = 1,64$; $R\sqrt{\frac{R}{r}} = 21,6 \cdot 1,64 = 35,424$: alſo nach dem Vorigen 163111″ : r = 35,424 : 5 = 7,0848 : 1. dies giebt r = 23022″ = 6^{u} 23′ 42″ alſo nur um 11″ kleiner, als im Texte. Andre Werthe der bei dieſer Berechnung vorkommenden angebnen Größen geben natürlich auch andre Reſultate. So habe ich unter andern r = 6^{u}, 7′ 38″ gefunden. Herr Bugge berechnet nach einer ganz andern Methode, aus der von ihm genau beobachteten Abplattung des Saturns, folgende 3 Werthe für r: 6^{u}, 7′ 30″ 6^{u} 9′ 6″ und 5^{u}, 29′ 24″ im Mittel alſo 6^{u} 5′ 30″ S. — Huygens hat die Achſendrehung des Saturns auf ungefähr 10 Stunden gemuthmaßt; Herr Uſher in Dublin ſchloß vor einigen Jahren aus Saturns Abplattung, nach Newtoniſchen Prinzipien, daß dieſe Rotation an Zeit 10 Stunden, 12 Min. 30 Sec. betragen müſſe; Herr D. Herſchel entdeckte endlich 1794, daß Saturn zu ſeinem Umſchwunge um die Achſe 10 Stunden, 16 Min. 15 Sec. 3 Terz. gebrauche, welches mit Uſhers Rechnung bis auf 4 Sekunden zuſammen trift, von Herrn Kants Vermuthung aber um 3 St. 52 Min. 11 S. 1 Terz. abweicht. d. Herausgeber.

nicht erlangen, das auf den gleichen Gründen errichtet iſt. Die Zeit der täglichen Umdrehung des Saturns führet auch das Verhältniß, der den Mittelpunkt fliehenden Kraft ſeines Aequators, zur Schwere auf ſeiner Oberfläche mit ſich; ſie iſt zu dieſer, wie 20: 32. D. i. wie 5: 8. Die Schwere iſt alſo nur um $\frac{3}{5}$ größer, als die Centerfliehkraft. Dieſes ſo große Verhältniß verurſacht nothwendig einen ſehr beträchtlichen Unterſchied der Durchmeſſer dieſes Planeten, und man könnte beſorgen, daß er ſo groß entſpringen müſte, daß die Beobachtung bey dieſem, ob zwar wenig, durch das Fernglas vergrößerten Planeten, dennoch gar zu deutlich in die Augen fallen müſte, welches wirklich nicht geſchieht, und die Theorie dadurch einen nachtheiligen Anſtoß erleiden könnte. Eine gründliche Prüfung hebt dieſe Schwierigkeit völlig. Nach der Huygenianiſchen Hypotheſe, welche annimmt, daß die Schwere in dem Innern eines Planeten durch und durch gleich ſey, iſt der Unterſchied der Durchmeſſer in einem zweyfach kleinern Verhältniße zu dem Durchmeſſer des Aequators, als die Centerfliehkraft zur Schwere unter den Polen hat. Z. E. da bey der Erde, die den Mittelpunkt fliehende Kraft des Aequators $\frac{1}{289}$ der Schwere unter den Polen iſt; ſo muß in der Huygenianiſchen Hypotheſe der Durchmeſſer der Aequatorsfläche $\frac{1}{578}$ größer als die Erdachſe ſeyn. Die Urſache iſt dieſe: weil, da die Schwere, der Vorausſetzung gemäß, in dem Innern des Erdklumpens, in allen Nähen zum Mittelpunkte ſo groß, wie auf der Oberfläche iſt, die Centrifugalkraft aber mit den Annäherungen zum Mittelpunkte abnimmt, ſelbige nicht allenthalben $\frac{1}{289}$ der Schwere iſt, ſondern vielmehr die ganze Verminderung des Gewichtes der flüßigen Säule in der Aequatorsfläche aus dieſem Grunde nicht, $\frac{1}{289}$, ſondern die Hälfte davon, d. i. $\frac{1}{578}$, deſſelben beträgt. Dagegen hat in der Hypotheſe des **Newton** die Centerfliehkraft, welche die Achſendrehung erregt, in der ganzen Fläche des Aequators, bis zum Mittelpunkte, ein gleiches Verhältniß zur Schwere des Orts: weil dieſe in dem Innern des Planeten, (wenn er durch und durch von gleichförmiger Dichtigkeit angenommen wird), mit dem Abſtande vom Mittelpunkte in derſelben Proportion, als die Centerfliehkraft, abnimmt, mithin dieſe jederzeit $\frac{1}{289}$ der erſtern iſt. Dieſes verurſacht eine Erleichterung der flüſſigen Säule in der Aequatorsfläche, und auch die Erhebung derſelben um $\frac{1}{289}$, welcher Unterſchied der Durchmeſſer in dieſem Lehrbegriffe noch dadurch vermehret wird, daß die Verkürzung der Achſe eine Annäherung der Theile zum Mittelpunkte, mithin eine Vermehrung der Schwere; die Verlängerung des Aequatordurchmeſſers aber eine Entfernung der Theile von eben demſelben Mittelpunkte, und daher eine Verringerung ihrer Gravität mit ſich führet, und aus dieſem Grunde die Abplattung des Newtoniſchen Sphäroids ſo vermehrt, daß der Unterſchied der Durchmeſſer von $\frac{1}{577}$ bis zu $\frac{1}{230}$ erheben wird.

Nach dieſen Gründen müßten die Durchmeſſer des Saturns noch in größerm Verhältniſſe, als das von 20 zu 32 iſt, gegen einander ſeyn; ſie müßten der Proportion von 1 zu 2 beynahe gleich kommen. Ein Unterſchied, der ſo groß iſt, daß die geringſte Aufmerkſamkeit nicht fehlen würde, ſo klein auch Saturn durch die Ferngläſer erſcheinen mag. Allein hieraus iſt nur zu erſehen, daß die Vorausſetzung der gleichförmigen Dichtigkeit, welche bey dem Erdkörper ziemlich richtig angebracht zu ſeyn ſcheint, beym Saturn gar zu weit von der Wahrheit abweiche; welches ſchon an ſich ſelber bey einem Planeten wahrſcheinlich iſt, deſſen Klumpen dem größten Theile ſeines Inhaltes nach, aus den leichteſten Materien beſteht, und denen von ſchwerer Art in ſeinem Zuſammenſatze, ehe er den Zuſtand der Feſtigkeit bekommt, die Niederſinkung zum Mittelpunkte, nach Beſchaffenheit ihrer Schwere, weit freyer verſtattet, als diejenigen Himmelskörper, deren viel dichterer Stoff den Niederſatz der Materien verzögert, und ſie, ehe dieſe Niederſinkung geſchehen kann, feſt werden läßt. Indem wir alſo beym Saturne vorausſetzen, daß die Dichtigkeit ſeiner Materien in ſeinem Innern, mit der Annäherung zum Mittelpunkte zunehme, ſo nimmt die Schwere nicht mehr in dieſem Verhältniſſe ab; ſondern die wachſende Dichtigkeit erſetzt den Mangel der Theile, die über die Höhe des in dem Planeten befindlichen Punkts geſetzt ſind, und durch ihre Anziehung zu deſſen Gravität nichts beytragen *). Wenn dieſe vorzügliche Dichtigkeit der tiefſten Materien ſehr groß iſt; ſo verwandelt ſie, vermöge der Geſetze der Anziehung, die zum Mittelpunkte hin in dem Innern abnehmende Schwere in eine faſt gleichförmige, und ſetzet das Verhältniß der Durchmeſſer dem Huygeniſchen nahe, welches immer die Hälfte von dem Verhältniß zwiſchen der Centrifugalkraft und der Schwere iſt, folglich, da dieſe gegen einander wie 2 : 3 waren; ſo wird der Unterſchied der Durchmeſſer die-

---

*) Denn nach den Newtoniſchen Geſetzen der Attraction wird ein Körper, der ſich in dem Inwendigen einer Kugel befindet, nur von demjenigen Theile derſelben angezogen, der in der Weite, welche jener vom Mittelpunkte hat, um dieſen ſphäriſch beſchrieben worden. Der außer dieſem Abſtande befindliche concentriſche Theil thut, wegen des Gleichgewichts ſeiner Anziehungen, die einander aufheben, nichts dazu, weder den Körper zum Mittelpunkte hin, noch von ihm weg zu bewegen.

ſes Planeten nicht ein $\frac{1}{3}$, ſondern $\frac{1}{4}$ des Aequatordurchſchnittes ſeyn: welcher Unterſchied ſchlüßlich noch dadurch verburgt wird, weil Saturn, deſſen Achſe mit der Fläche ſeiner Bahn jederzeit einen Winkel von 31 Graden macht, die Stellung deſſelben gegen ſeinen Aequator niemals, wie beym Jupiter, grade zu darbietet, welches den vorigen Unterſchied faſt um den dritten Theil, dem Scheine nach, vermindert. Man kann bey ſolchen Umſtänden, und vornemlich bey der ſo großen Weite dieſes Planeten leicht erachten: daß die abgeplattete Geſtalt ſeines Körpers nicht ſo leicht, als man wohl denken ſollte, in die Augen fallen werde; dennoch wird die Sternwiſſenſchaft, deren Aufnehmen vornemlich auf die Vollkommenheit der Werkzeuge ankommt, die Entdeckung einer ſo merkwürdigen Eigenſchaft, wo ich mir nicht zu ſehr ſchmeichle, durch derſelben Hülfe vielleicht zu erreichen, in den Stand geſetzt werden.

Was ich von der Figur des Saturns ſage, kann gewiſſermaßen der Naturlehre des Himmels zu einer allgemeinen Bemerkung dienen. Jupiter, der, nach einer genauen Ausrechnung, ein Verhältniß der Schwere zur Centrifugalkraft auf ſeinem Aequator wenigſtens wie $9\frac{1}{4}:1$ hat, ſollte, wenn ſein Klumpen durch und durch von gleichförmiger Dichtigkeit wäre, nach den Lehrſätzen des **Newton**, einen noch größern Unterſchied, als $\frac{1}{9}$, zwiſchen ſeiner Achſe und dem Aequatorsdurchmeſſer, an ſich zeigen. Allein **Caſſini** hat ihn nur $\frac{1}{15}$, **Pound** $\frac{1}{12}$, bisweilen $\frac{1}{14}$ befunden; wenigſtens ſtimmen alle dieſe verſchiedene Beobachtungen, welche durch ihren Unterſchied die Schwierigkeit dieſer Abmeſſung beſtätigen, darin überein, ſie viel kleiner zu ſetzen, als ſie es nach dem Syſteme des **Newton**, oder vielmehr nach ſeiner Hypotheſe, von der gleichförmigen Dichtigkeit ſeyn ſollte. Und wenn man daher die Vorausſetzung der gleichförmigen Dichtigkeit, welche die ſo große Abweichung der Theorie von der Beobachtung veranlaßt, in die viel wahrſcheinlichere verändert, da die Dichtigkeit des planetiſchen Klumpens zu ſeinem Mittelpunkte hinzunehmend geſetzt wird: ſo wird man nicht allein an dem Jupiter die Beobachtung rechtfertigen, ſondern auch bey dem Saturn, einem viel ſchwerer abzumeſſenden Planeten, die Urſache einer minderen Abplattung ſeines ſphäroidiſchen Körpers deutlich einſehen können. a)

Wir haben aus der Erzeugung des Saturniſchen Ringes Anlaß genommen, den kühnen Schritt zu wagen, die Zeit der

---

a) Die neuern Beobachtungen ſtimmen, wie in den Noten hier und da geſagt werden, mit dieſen Vorausſetzungen nicht genau überein.

Achſendrehung, welche die Ferngläſer zu entdecken nicht vermögen, ihm durch Rechnung zu beſtimmen. Laſſet uns dieſe Probe einer phyſiſchen Vorherſagung, noch mit einer andern, an eben dieſem Planeten vermehren, welche von vollkommenern Werkzeugen künftiger Zeiten das Zeugniß ihrer Richtigkeit zu erwarten hat.

Der Vorausſetzung gemäß: daß der Ring des Saturns eine Häufung der Theilchen ſey, die, nachdem ſie von der Oberfläche dieſes Himmelskörpers als Dünſte aufgeſtiegen, ſich vermöge des Schwunges, den ſie von der Achſendrehung deſſelben an ſich haben und fortſetzen, in der Höhe ihres Abſtands frey in Cirkeln laufend erhalten, haben dieſelbe nicht in allen ihren Entfernungen vom Mittelpunkte, gleiche periodiſche Umlaufszeiten; ſondern dieſe verhalten ſich vielmehr, wie die Quadratwurzeln, aus den Würfeln ihres Abſtands, wenn ſie ſich durch die Geſetze der Centralkräfte ſchwebend erhalten ſollen. Nun iſt die Zeit, darin, nach dieſer Hypotheſe, die Theilchen des inwendigen Randes ihren Umlauf verrichten, ohngefähr von 10 Stunden,1) und die Zeit des Cirkellaufs der Partikeln im auswendigen Rande iſt, nach gehöriger Ausrechnung, 15 Stunden; alſo, wenn die niedrigſten Theile des Ringes ihren Umlauf dreymal verrichtet haben, haben es die entfernteſten nur zweymal gethan, oder die Theilchen des äußern Rands werden ihren Umlauf

---

1) Wenn die Umlaufszeit der Theilchen des innern Randes = t geſetzt wird, ſo kann man entweder ſchließen $t : r = r : t$, d. i. nach dem vorigen $3 : 8 = 23° 33'' : t$, wodurch $t = 10°, 14' \, 12''$ gefunden wird; oder man kann, da nach der obigen Anmerkung (pag. 55, *) die Geſchwindigkeit der Theilchen des innern Randes $= R \sqrt{\frac{R}{r}}$ iſt, eben ſo, wie dort, ſchließen $T : t = R \sqrt{\frac{R}{r}} : r$, welches, bei den vorhin angenommenen Werthen von T, R, und r, $t = 9° \, 36' \, 17''$ beſtimmt. Nach Bodens Jahrbuch für 1793. pag. 238. hat Herſchel die Rotation des Ringes auf 10° 32' 15'' beſtimmt, welches denn vielleicht die Umlaufszeit von Partikeln iſt, die ſich nicht im innern Rande ſelbſt, aber doch ihm nahe (oder im Mittel des Rings) befinden. G.

lauf in ungefähr 15 Stunden verrichten. 1) Es iſt aber wahrſcheinlich, man mag die Hinderniß, die die Partikeln bey ihrer großen Zerſtreuung in der Ebne des Rings einander leiſten, ſo gering ſchätzen, als man will, daß das Nachbleiben der entferntern Theilchen, bey jeglichem ihrer Umläufe, die ſchneller bewegten niedrigen Theile nach und nach verzögern und aufhalten: dagegen dieſe den obern einen Theil ihrer Bewegung, zu einer geſchwindern Umwendung, eindrücken müßen, welches, wenn dieſe Wechſelwirkung nicht endlich unterbrochen würde, ſo lange dauren würde, bis die Theilchen des Rings alle dahin gebracht wären, ſowohl die niedrigen, als die weitern, in gleicher Zeit ſich herumzuwenden, als in welchem Zuſtande ſie in relativer Ruhe gegen einander ſeyn, und durch die Wegrückung keine Wirkung in einander thun würden. Nun würde aber ein ſolcher Zuſtand, wenn die Bewegung des Rings dahin ausſchlüge, denſelben gänzlich zerſtören, denn wenn man annimmt, daß hiebey etwa in der Mitte des Rings die Bewegung in dem vorigen Zuſtande geblieben ſey und alſo die daſelbſt befindlichen Partikeln noch, wie vorher, einen freyen Zirkelumlauf haben; ſo werden die untern Theilchen, weil ſie ſehr zurück gehalten worden, ſich nicht in ihrer Höhe ſchwebend erhalten, ſondern in ſchiefen und eccentriſchen Bewegungen einander durchkreuzen, die entferntern aber durch den Eindruck einer größern Bewegung, als ſie vor die Centralkraft ihres Abſtandes ſeyn ſoll, weiter von der Sonne abgewandt, als die Sonnenwirkung die äußere Gränze des Rings beſtimmt, durch dieſelbe hinter dem Planeten zerſtreuet und fortgeführet werden.

Allein, man darf alle dieſe Unordnung nicht befürchten. Der Mechaniſmus der erzeugenden Bewegung des Rings führet auf eine Beſtimmung, die denſelben, vermittelſt eben der Urſachen, die ſeine Zerſtörung beſorgen laſſen, in einen ſichern Zuſtand verſetzt, dadurch, daß er in etliche concentriſche Cirkelſtreifen getheilt wird, welche wegen der Zwiſchenräume, die ſie abſondern, keine Gemeinſchaft mehr unter einander haben. Denn indem die Partikeln, die in dem inwendigen Rande des Rings umlaufen, die obern durch ihre ſchnellere Bewegung etwas fortführen, und ihren Umlauf beſchleunigen; ſo verurſachen die vermehrten Grade der Geſchwindigkeit in dieſen ein

---

1) Ich finde die Umlaufszeit für die Theilchen des äußern Randes ungefehr 16 Stunden, wenn das Verhältniß der Entfernungen des innern und äußern Randes = 8 : 11. geſetzt wird. Einige andre Annahmen beſtimmen dieſe Zeit bis gegen 17 Stunden. G. —

Uebermaas der Centrifugalkraft, und eine Entfernung von dem Orte, da ſie ſchwebten. Wenn man aber vorausſetzt, daß ſie bey dieſer Trennung von den niedrigern Theilen einen gewiſſen Zuſammenhang, der nicht ganz unbedeutend zu ſeyn ſcheint: zu überwinden haben, ſo wird dieſer vermehrte Grad des Schwunges gedachten Zuſammenhang zu überwinden ſuchen: aber ihn nicht überwinden, ſo lange der Ueberſchuß der Centerfliehkraft, die er in gleicher Umlaufszeit mit den niedrigſten anwendet, über die Centralkraft ihres Orts, dieſes Anhängen nicht übertrift. Und aus dieſem Grunde muß vom innern Rande an bis zu einer gewiſſen Breite, der Zuſammenhang der Theilchen beſtehen, aber nicht in größrer Breite, wo die Theilchen einen Grad der Geſchwindigkeit bekommen haben, der ihren Zuſammenhang mit den niedrigern Theilchen zu überwinden im Stande iſt; daher ſich jene von dieſen abreißen und einen Abſtand nehmen müſſen, welcher dem Ueberſchuſſe der Umwendungskraft über die Centralkraft des Orts gemäß iſt. Auf dieſe Art wird der Zwiſchenraum beſtimmt, der den erſten Streifen des Rings von den übrigen abſonderte: und auf gleiche Weiſe macht die beſchleunigte Bewegung der obern Theilchen, durch den ſchnellen Umlauf der untern, und der Zuſammenhang derſelben, welcher die Trennung zu hindern trachtet, den zweyten concentriſchen Ring, von welchem der dritte um eine mäßige Zwiſchenweite abſteht. Man könnte die Zahl dieſer Cirkelſtreifen, und die Breite ihrer Zwiſchenräume ausrechnen, wenn der Grad des Zuſammenhangs bekannt wäre, den die Theilchen unter einander haben; allein wir können uns begnügen, überhaupt die Zuſammenſetzung des Saturniſchen Ringes, die ſeiner Zerſtörung vorbeugt, und ihn durch freye Bewegungen ſchwebend erhält, mit gutem Grunde der Wahrſcheinlichkeit errathen zu haben.

Dieſe Muthmaßung vergnügt mich nicht wenig, vermittelſt der Hoffnung, ſelbige noch wohl dereinſt durch wirkliche Beobachtungen beſtätigt zu ſehen. Vor einigen Jahren verlautete aus London, daß, indem man mit einem neuen, vom Herrn Bradley verbeſſerten Newtoniſchen Sehrohre, den Saturn beobachtete, es geſchienen habe, ſein Ring ſey eigentlich eine Zuſammenſetzung von vielen concentriſchen Ringen, welche durch Zwiſchenräume abgeſondert wären. Dieſe Nachricht iſt ſeitdem nicht fortgeſetzt worden *).

---

*) Nachdem ich dieſes aufgeſetzt; finde ich in den Mémoires der königlichen Academie der Wiſſenſchaften zu Paris vom Jahre 1705. in einer Abhandlung des Herrn Caßini, von den Trabanten und dem Ringe des Saturns, auf der 571ſten Seite des zweyten Theils der von Steinwehrſchen

Die Werkzeuge des Geſichts haben die Kenntniſſe der äußerſten Gegenden des Weltgebäudes dem Verſtande eröfnet. Wenn es nun vornemlich auf ſie ankommt, neue Schritte darin zu thun: ſo kann man von der Aufmerkſamkeit des Jahrhunderts auf alle dasjenige, was die Einſichten der Menſchen erweitern kann, wohl mit Wahrſcheinlichkeit hoffen, daß ſie ſich vornemlich auf eine Seite wenden werden, welche ihr die größte Hoffnung zu wichtigen Entdeckungen darbietet.

Wenn aber Saturn ſo glücklich geweſen, ſich einen Ring zu verſchaffen, warum iſt denn kein anderer Planet mehr dieſes Vortheils theilhaftig worden? Die Urſache iſt deutlich. Weil ein Ring aus den von der Oberfläche eines Planeten erhobnen leichtern Theilchen entſtehen ſoll, und die Achſendrehung dieſen den Schwung geben muß, den ſie in der Höhe, worin ſie ſchweben bleiben, nur fortzuſetzen haben, ſo kann man leicht durch Rechnung beſtimmen, zu welcher Höhe dieſe Theilchen von einem Planeten aufſteigen müſſen, wenn ſie durch die Bewegungen, die ſie unter dem Aequator deſſelben hatten, ſich in freyer Cirkelbewegung erhalten ſollen, wenn man den Durchmeſſer des Planeten, die Zeit ſeiner Umdrehung, und die Schwere auf ſeiner Oberfläche kennt. Nach dem Geſetze der Centralbewegung wird die Entfernung eines Körpers, der um einen Planeten mit einer deſſen Achſendrehung gleichen Geſchwindigkeit frey im Cirkel

Ueberſetzung, eine Beſtätigung dieſer Vermuthung, die faſt keinen Zweifel ihrer Richtigkeit mehr übrig läßt. Nachdem Herr Caßini einen Gedanken vorgetragen, der gewiſſer maßen eine kleine Annäherung zu derjenigen Wahrheit hätte ſeyn können, die wir herausgebracht haben, ob er gleich an ſich unwahrſcheinlich iſt: nemlich, daß vielleicht dieſer Ring ein Schwarm kleiner Trabanten ſeyn möchte, die vom Saturn aus, eben ſo anzuſehen wären, als die Milchſtraße von der Erde aus erſcheinet (welcher Gedanke Platz finden kann, wenn man anſtatt dieſer kleinen Trabanten Dunſttheilchen annimmt, die mit eben dergleichen Bewegung ſich um ihn ſchwingen): ſo ſagt er ferner: „Dieſen Gedanken beſtätigten die Obſervationen, die man in „den Jahren gemacht, da der Ring des Saturns breiter und „offner ſchien. Denn man ſahe die Breite des Ringes durch „eine dunkle elliptiſche Linie, deren nächſter Theil, nach der „Kugel zu, heller war, als der entfernteſte, in zween Theile „getheilt. Dieſe Linie bemerkte gleichſam einen kleinen Zwiſchenraum zwiſchen den zween Theilen, ſo wie die Weite der „Kugel vom Ringe, durch die größte Dunkelheit zwiſchen beyden angezeigt wird. a)

a) Daß dieſes ſowohl, als auch die Kantiſche Vermuthung von mehrern konzentriſchen Ringen, völlig richtig ſey, beſtätigen die Entdeckungen Herſchels, wovon oben pag. 51. Note a.

laufen kann, in eben dem Verhältniſſe zum halben Durchmeſſer des Planeten ſeyn, als die den Mittelpunkt fliehende Kraft, unter dem Aequator deſſelben, zur Schwere iſt. Aus dieſen Gründen war die Entfernung des innern Rands des Saturnrings wie 8, wenn der halbe Diameter deſſelben wie 5 angenommen wird, welche zwey Zahlen in demſelben Verhältniſſe wie 32 : 20 iſt, die, ſo wie wir oben bemerkt haben, das Verhältniß zwiſchen der Schwere und der Centerfliehkraft unter dem Aequator ausdrückt. Sollte nun Jupiter einen auf dieſe Art erzeugten Ring haben, ſo würde die Entfernung ſeines innern Rands den Halbmeſſer des Jupiter 10mal übertreffen, welches grade dahin treffen würde, wo ſein äußerſter Trabante um ihn läuft, und daher ſowohl aus dieſen Gründen, als auch, weil die Ausdünſtung dieſes Planeten ſich ſo weit nicht erheben kann, unmöglich iſt. a) Wenn man verlangte zu wiſſen, warum die Erde keinen Ring bekommen hat; ſo wird man die Beantwortung in der Größe des halben Durchmeſſers finden, den nur der innere Rand dieſes Rings hätte haben müſſen, welcher 285 halbe Erddiameter müßte groß geworden ſeyn. Bey den langſamer bewegten Planeten entfernt ſich die Erzeugung eines Ringes noch weiter von der Möglichkeit; alſo bleibt kein Fall übrig, da ein Planet auf die Weiſe, wie wir es erklärt haben, einen Ring hätte bekommen können, als derjenige, darinn der Planet iſt, welcher ihn wirklich hat, welches eine nicht geringe Beſtärkung der Glaubwürdigkeit unſerer Erklärungsart iſt b).

Was mich aber faſt verſichert macht, daß der Ring, welcher den Saturn umgiebt, ihm nicht auf diejenige allgemeine Art ent-

a) Aber Jupiter wälzt ſich ja in 9 Stunden 56 Min. einmal herum, Saturn aber, nach der neuſten Beobachtung Herſchels, in 10 St. 16 M. 15 S. 3 T. alſo nicht ſo ſchnell als der doch größere Jupiter, und hat doch einen Ring. — Hat hier Kants Syſtem eine Lücke oder iſt Jupiter dichter als Saturn? (Von lezterm Punkte iſt oben pag. 29. im 2ten Hauptſtücke geredet worden.) Oder hat er ſeinen Ring in einer ähnlichen Revolution, ſo wie die Erde den ihrigen, eingebüßt? (pag. 66.)

b) Bishieher geht der Auszug des Herrn Genſichen, den er mit folgenden Worten ſchließt: „dies iſt nun das Weſentlichſte aus der Theorie des Himmels, was Herr Prof. „Kant dem Publico jezt (ao. 1791.) noch einmal vorzulegen „ſich bewegen ließ. Das übrige, meint Er, enthalte zu ſehr „bloße Hypotheſen, als daß er es jezt noch ganz billigen könn„te. Ich, meines Theils, würde mich glücklich ſchätzen, wenn „ſich mir dergleichen Hypotheſen darböten, und ſicher ſeyn, „durch ihre Bekanntmachung die Aufmerkſamkeit der gelehrten „Welt auf mich zu ziehn.“

ſtanden, und durch die allgemeine Bildungsgeſetze erzeugt worden, die durch das ganze Syſtem der Planeten geherrſcht, und dem Saturn auch ſeine Trabanten verſchafft hat, daß, ſage ich, dieſe äußerliche Materie nicht ihren Stoff dazu hergegeben, ſondern er ein Geſchöpf des Planeten ſelbſt ſey, der ſeine flüchtigſten Theile durch ſeine Wärme erhoben, und ihnen durch ſeine eigene Achſendrehung den Schwung zur Umwendung ertheilt hat, iſt dieſes, daß der Ring nicht ſo wie die andern Trabanten deſſelben, und wie überhaupt alle umlaufende Körper, die in der Begleitung der Hauptplaneten befindlich ſind, in der allgemeinen Beziehungsfläche der planetiſchen Bewegungen gerichtet iſt, ſondern von ihr ſehr abweicht: welches ein ſicherer Beweis iſt, daß er nicht aus dem allgemeinen Grundſtoffe gebildet, und ſeine Bewegung aus deſſen Herabſinken bekommen, ſondern von dem Planeten, nach längſt vollendeter Bildung aufgeſtiegen, und durch deſſen eingepflanzte Umſchwungskräfte, als ſein abgeſchiedener Theil, eine ſich auf deſſelben Achſendrehung beziehende Bewegung und Richtung, bekommen habe. 1)

Das Vergnügen, eine von den ſeltenſten Beſonderheiten des Himmels in dem ganzen Umfange ihres Weſens und Erzeugung, begriffen zu haben, hat uns in eine ſo weitläufige Abhandlung verwickelt. Laſſet uns mit der Begünſtigung unſerer gefälligen Leſer dieſelbe, wo es beliebig, bis zur Ausſchweifung treiben, um, nachdem wir uns auf eine angenehme Art

1) Die höchſt wahrſcheinliche Richtigkeit der Theorie der Erzeugung dieſes Rings aus dunſtartigen Stoffe, der ſie nach Centralgeſetzen bewegte, wirft zugleich ein ſehr vortheilhaftes Licht auf die Theorie von der Entſtehung der großen Weltkörper ſelbſt, nach eben denſelben Geſetzen, nur daß ihre Wurfskraft durch den von der allgemeinen Schwere verurſachten Fall des zerſtreuten Grundſtoffs, nicht aber durch die Achſendrehung des Centralkörpers, erzeugt werden; vornemlich wenn man (ich bediene mich hier eigner Worte des Hrn. Prof. Kant) die durch Hrn. Hofr. Lichtenbergs wichtigen Beyfall ehrwürdige Hypotheſe, als Supplement zur Theorie des Himmels hinzugekommene, Meinung damit verbindet: daß nemlich jener dunſtförmig im Weltraum verbreitete Urſtoff, der alle Materien von unendlich verſchiedner Art im elaſtiſchen Zuſtande in ſich enthielt, indem er die Weltkörper bildete, es nur dadurch that, daß die Materien, welche von chemiſcher Affinität waren, wenn ſie in ihrem Falle nach Gravitations Geſetzen auf einander trafen, wechſelſeitig ihre Elaſticität vernichteten, dadurch aber dichte Maſſen und in dieſen diejenige Hitze hervorbrachten, welche an den größten Weltkörpern, (den Sonnen) äußerlich mit der leuchtenden Eigenſchaft, an den kleinern (den Planeten) als mit innerlicher Wärme verbunden iſt. (S. im Anhange [illegible]

willkührlichen Meinungen, mit einer Art von Ungebundenheit, überlaſſen haben, mit deſto mehrerer Behutſamkeit und Sorgfalt, wiederum zur Wahrheit zurück zu kehren.

Könnte man ſich nicht einbilden, daß die Erde eben ſowohl, wie Saturn, ehemals einen Ring gehabt habe? Er möchte nun von ſeiner Oberfläche eben ſo, wie Saturns ſeiner, aufgeſtiegen ſeyn, und habe ſich lange Zeit erhalten, indeſſen daß die Erde von einer viel ſchnellern Umdrehung, als die gegenwärtige iſt, durch, wer weiß was für Urſachen, bis zu gegenwärtigem Grade aufgehalten worden, oder daß man dem abwärts-ſinkenden allgemeinen Grundſtoffe es zutrauet, denſelben nach den Regeln, die wir oben erklärt, gebildet zu haben, welches man ſo genau nicht nehmen muß, wenn man ſeine Neigung zum Sonderbaren vergnügen will. Allein, was für einen Vorrath von ſchönen Erläuterungen und Folgen bietet uns eine ſolche Idee dar. Ein Ring um die Erde! Welche Schönheit eines Anblicks für diejenigen, die erſchaffen waren, die Erde als ein Paradies zu bewohnen; wie viel Bequemlichkeit fur dieſe, welche die Natur von allen Seiten anlachen ſollte! Allein dieſes iſt noch nichts gegen die Beſtätigung, die eine ſolche Hypotheſe aus der Urkunde der Schöpfungsgeſchichte entlehnen kann, und die für diejenigen keine geringe Empfehlung zum Beyfalle iſt, welche die Ehre der Offenbarung nicht zu entweihen, ſondern zu beſtätigen glauben, wenn ſie ſich ihrer bedienen, den Ausſchweifungen ihres Witzes dadurch ein Anſehen zu geben. Das Waſſer der Veſte, deren die Moſaiſche Beſchreibung a) erwähnt, hat den Auslegern ſchon nicht wenig Mühe verurſachet. Könnte man ſich dieſes Rings nicht bedienen, ſich aus dieſer Schwierigkeit heraus zu helfen? Dieſer Ring beſtand ohne Zweifel aus wäßrichen Dünſten; und man hat außer dem Vortheile, den er den erſten Bewohnern der Erde verſchaffen konnte, noch dieſen, ihn im benöthigten Falle zerbrechen zu laſſen, um die Welt, die ſolcher Schönheit ſich unwürdig gemacht hatte, mit Ueberſchwemmungen zu züchtigen. Entweder ein Komet, deſſen Anziehung die regelmäßige Bewegungen ſeiner Theile in Verwirrung brachte b), oder die

---

a) 1 Buch Moſ. 1, 6. 7. 8.

b) Nach Whiſtons bekannter Hypotheſe; welche ſich auf die Berechnung des Laufs eines großen Kometen gründet, welcher ao. 1681. erſchien und zu ſeinem Umlaufe 575 ein halb Jahr brauchen ſoll. Rechnet man dieſen Termin vorwärts, ſo kommt ſeine 4te Erſcheinung (ſeit der Schöpfung der Erde) auf ao.

Verkühlung der Gegend ſeines Aufenthalts vereinigte deſſen zerſtreuete Dunſttheile, und ſtürzte ſie, in einem der allergrauſamſten Wolkenbruche, auf den Erdboden nieder. Man weiß leichtlich, was die Folge hievon war. Alle Welt ging im Waſſer unter, und ſog noch über dieſes, in den fremden und flüchtigen Dünſten dieſes unnatürlichen Regens, denjenigen langſamen Gift ein, der alle Geſchöpfe dem Tode und der Zerſtörung näher brachte. Nunmehro war die Figur eines blaſſen und lichten Bogens von dem Horizonte verſchwunden, und die neue Welt, welche ſich dieſes Anblicks niemals erinnern konnte, ohne ein Schrecken für dieſes fürchterliche Werkzeug der göttlichen Rache zu empfinden, ſahe vielleicht mit nicht geringer Beſtürzung in dem erſten Regen denjenigen farbigen Bogen a), der, ſeiner Figur nach, den erſtern abzubilden ſchien, aber durch Verſicherung des verſöhnten Himmels, ein Gnadenzeichen und Denkmal einer fortwährenden Erhaltung des nunmehro veränderten Erdbodens, ſeyn ſollte. Die Aehnlichkeit der Geſtalt dieſes Erinnerungszeichens mit der bezeichneten Begebenheit, könnte eine ſolche Hypotheſe denenjenigen anpreiſen, die der herrſchenden Neigung ergeben ſind, die Wunder der Offenbarung mit den ordentlichen Naturgeſetzen in ein Syſtem zu bringen b). Ich finde es rathſamer, den flüchtigen Beyfall, den ſolche Uebereinſtimmungen erwecken können, dem wahren Vergnügen völlig aufzuopfern, welches aus der Wahrnehmung des regelmäßigen Zuſammenhanges entſpringt, wenn phyſiſche Analogien einander zur Bezeichnung phyſiſcher Wahrheiten unterſtützen.

Sechſtes Hauptſtück.

Von dem Zodiakallichte.

Die Sonne iſt mit einem ſubtilen und dunſtigen Weſen umgeben, welches in der Fläche ihres Aequators mit einer nur geringen Ausbreitung auf beyden Seiten, bis zu einer großen Höhe

---

2342 vor Chriſti Geburt, oder ao. 1642 von Erſchaffung Adams, welches 14 Jahre vor der gewöhnlichen Anſetzung der Noahiſchen Sündfluth (ao. 1656) iſt.

a) 1 B. Moſ. 9, 12-17.

b) Wenn nur 1 B. Moſ. 1, 14. 15. ſich gut damit vereinigen ließe, welches nur etwan dadurch geſchehn könnte, wenn man ſie umgiebt, wovon man nicht verſichert ſeyn kann, ob es, wie Herr von Mairan es abbildet, in der Figur eines erhabenen geſchliffenen Glaſes, (figura lenticulari.) mit der Oberfläche der Sonne zuſammen ſtößt, oder wie der Ring des Saturns allenthalben von ihm abſteht. Es ſey nun das eine oder das andere; ſo bleibt Aehnlichkeit genug übrig, um dieſes Phänomen mit dem Ringe des Saturns in Vergleichung zu ſtellen, und es aus einem übereinkommenden Urſprunge herzuleiten. Wenn dieſe ausgebreitete Materie ein Ausfluß aus der Sonne iſt, wie es denn am wahrſcheinlichſten iſt, ſie dafür zu halten; ſo wird man die Urſache nicht verfehlen können, die ſie auf die, dem Sonnenäquator gemeinſchaftliche Ebne gebracht hat. Der leichteſte und flüchtigſte Stoff, den das Sonnenfeuer von der Oberfläche der Sonne erhebt, und ſchon lange erhoben hat, wird durch derſelben Wirkung weit über ſie fortgetrieben, und bleibet, nach Maasgebung ſeiner Leichtigkeit, in einer Entfernung ſchweben, wo die forttreibende Wirkung der Strahlen der Schwere dieſer Dunſttheilchen das Gleichgewicht hält, oder ſie werden von dem Zufluſſe neuer Partikeln unterſtützt, welche beſtändig zu ihnen hinzu kommen. Nun, weil die Sonne, indem ſie ſich um ihre Achſe dreht, dieſen von ihrer Oberfläche abgeriſſenen Dünſten ihre Bewegung gleichmäßig eindrückt; ſo behalten dieſelbe einen gewiſſen Schwung zum Umlaufe, wodurch ſie von beyden Seiten, den Centralgeſetzen gemäß, in dem Cirkel ihrer Bewegung die fortgeſetzte Aequatorsfläche der Sonne zu durchſchneiden, beſtrebt ſind; und daher, weil ſie in gleicher Quantität von beyden Hemiſphärien ſich zu derſelben hindringen, daſelbſt ſich mit gleichen Kräften häufen, und eine ausgebreitete Ebne, in dieſer auf dem Sonnenäquator ſich beziehenden Ebne, formiren.

Allein, ungeachtet dieſer Aehnlichkeit mit dem Saturnusringe, bleibt ein weſentlicher Unterſchied übrig, welcher das Phänomen des Zodiakallichtes von jenem ſehr abweichend macht. Die Partikeln des erſtern erhalten ſich durch die eingepflanzte Umdrehungsbewegung in frey ſchwebendem Cirkellaufe; allein die Theilchen des letztern werden durch die Kraft der Sonnenſtrahlen in ihrer Höhe erhalten; ohne welche die ihnen von der Sonnenumwendung beywohnende Bewegung gar weit fehlen würde, ſie im freyen Umſchwunge vom Falle abzuhalten. Denn, da die den Mittelpunkt fliehende Kraft der Achſendrehung auf der Oberfläche der Sonne noch nicht $\frac{1}{40000}$ der Attraction iſt; ſo würden die aufgeſtiegene Dünſte 40000 halbe Sonnendiameter von ihr ent-

annähme, daß dieſe Veſte oder dieſer Erdenring mit der Ecliptik parallel gelegen habe.

fernet werden müſſen, um in ſolcher Weite allererſt eine Gravitation anzutreffen, der ihrer mitgetheilten Bewegung das Gleichgewicht leiſten könnte. Man iſt alſo ſicher, dieſes Phänomen der Sonne ihr nicht auf die, dem Saturnusringe gleiche Art zuzumeſſen.

Gleichwohl bleibet eine nicht geringe Wahrſcheinlichkeit übrig, daß dieſer Halsſchmuck der Sonne vielleicht denſelben Urſprung erkenne, den die geſammte Natur erkennt, nemlich die Bildung aus dem allgemeinen Grundſtoffe, deſſen Theile da ſie in den höchſten Gegenden der Sonnenwelt herum geſchwebt, nur allererſt nach völlig vollendeter Bildung des ganzen Syſtems zu der Sonne, in einem ſpäten Falle mit geſchwächter, aber doch von Abend gegen Morgen gekrümmter Bewegung, herabgeſunken, und, vermittelſt dieſer Art des Kreislaufs, die fortgeſetzte Aequatorsfläche derſelben durchſchnitten, daſelbſt durch ihre Häufung von beyden Seiten, indem ſie ſich aufhielten, eine in dieſer Stellung ausgebreitete Ebne eingenommen haben, worin ſie ſich zum Theil durch der Sonnenſtrahlen Zurücktreibung, zum Theil durch ihre wirklich erlangte Kreisbewegung, jetzt in beſtändig gleicher Höhe erhalten. Die gegenwärtige Erklärung hat keine andere Würdigkeit, als diejenige, welche Muthmaßungen zukommt, und keinen Anſpruch, als nur auf einen willkührlichen Beyfall; das Urtheil des Leſers mag ſich auf diejenige Seite wenden, welche ihm die annehmungswürdigſte zu ſeyn dünkt. a)

Siebentes Hauptſtück.

Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit, ſowohl dem Raume, als der Zeit nach.

Das Weltgebäude ſetzt durch ſeine unermeßliche Größe, und durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Schönheit, welche aus ihr von allen Seiten hervorleuchtet, in ein ſtilles Erſtaunen. Wenn die Vorſtellung aller dieſer Vollkommenheit nun die Einbildungskraft rühret; ſo nimmt den Verſtand andrer Seits eine andere Art der Entzückung ein, wenn er betrachtet, wie ſo viel Pracht, ſo viel

---

a) Vom Zodiakallichte, deſſen Lage und Erſcheinungen, ſehe man Bodens Kenntniß des geſtirnten Himmels, ed. 1792. pag. 531. ff.

Größe, aus einer einzigen allgemeinen Regel, mit einer ewigen und richtigen Ordnung, fließt. Der planetiſche Weltbau, indem die Sonne aus dem Mittelpunkte aller Kreiſe, mit ihrer mächtigen Anziehung, die bewohnte Kugeln ihres Syſtems in ewigen Kreiſen umlaufend macht, iſt gänzlich, wie wir geſehen haben, aus dem urſprünglich ausgebreiteten Grundſtoffe aller Weltmaterie gebildet worden. Alle Fixſterne, die das Auge an der holen Tiefe des Himmels entdeckt, und die eine Art von Verſchwendung anzuzeigen ſcheinen, ſind Sonnen und Mittelpunkte von ähnlichen Syſtemen. Die Analogie erlaubt es alſo hier nicht, zu zweifeln, daß dieſe auf gleiche Art, wie das, darin wir uns befinden, aus denen kleinſten Theilen der elementariſchen Materie, die den leeren Raum, dieſen unendlichen Umfang der göttlichen Gegenwart, erfüllte, gebildet und erzeugt worden.

Wenn nun alle Welten und Weltordnungen dieſelbe Art ihres Urſprungs erkennen: wenn die Anziehung unbeſchränkt und allgemein, die Zurückſtoßung der Elemente aber ebenfalls durchgehends wirkſam, wenn bey dem Unendlichen das Große und Kleine beyderſeits klein iſt; ſollten nicht alle die Weltgebäude gleichermaßen eine beziehende Verfaſſung und ſyſtematiſche Verbindung unter einander angenommen haben, als die Himmelskörper unſerer Sonnenwelt im kleinen, wie (Uranus) Saturn, Jupiter und die Erde, die für ſich inſonderheit Syſteme ſind, und dennoch unter einander als Glieder in einem noch größern zuſammen hängen? Wenn man in dem unermeßlichen Raume, darin alle Sonnen der Milchſtraſſe ſich gebildet haben, einen Punkt annimmt, um welchen durch; ich weiß nicht was für eine Urſache, die erſte Bildung der Natur aus dem Chaos angefangen hat; ſo wird daſelbſt die gröſte Maſſe, und ein Körper von der ungemeinſten Attraction, entſtanden ſeyn, der dadurch fähig geworden, in einer ungeheuren Sphäre um ſich alle in der Bildung begriffene Syſteme zu nöthigen, ſich gegen ihn, als ihren Mittelpunkt, zu ſenken, und um ihn ein gleiches Syſtem im Ganzen zu errichten, a) als derſelbe elementariſche Grundſtoff, der die Planeten bildete, um die Sonne im Kleinen gemacht hat. Die Beobachtung macht dieſe Muthmaßung beynahe ungezweifelt. Das Heer der Geſtirne macht, durch ſeine beziehende Stellung gegen einen gemeinſchaftlichen Plan, eben ſowohl ein Syſtem aus, als die Planeten unſeres Sonnenbaus um die Sonne. Die Milchſtraße iſt der Zodiakus dieſer höhern Weltordnungen, die von ſeiner

a) Sollte etwa der Sirius dieſe groſe Central Sonne des ganzen Milchſtraſenſyſtems ſeyn? S. Bode im angef. Buche, pag. 390. 391. und Herr Kant weiter hinten.

Zone, ſo wenig als möglich, abweichen, und deren Streif immer von ihrem Lichte erleuchtet iſt, ſo wie der Thierkreis der Planeten von dem Scheine dieſer Kugeln, ob zwar nur in ſehr wenig Punkten, hin und wieder ſchimmert. Eine jede dieſer Sonnen macht mit ihren umlaufenden Planeten für ſich ein beſondres Syſtem aus; allein dieſes hindert nicht, Theile eines noch größern Syſtems zu ſeyn, ſo wie Jupiter oder Saturn, ungeachtet ihrer eigenen Begleitung, zu der ſyſtematiſchen Verfaſſung eines noch größeren Weltbaues gehören. Kann man, an einer ſo genauen Uebereinſtimmung in der Verfaſſung nicht die gleiche Urſache und Art der Erzeugung erkennen?

Wenn nun die Fixſterne ein Syſtem ausmachen, deſſen Umfang durch die Anziehungsſphäre desjenigen Körpers, der im Mittelpunkte befindlich iſt, beſtimmt wird, werden nicht mehr Sonnenſyſteme, und, ſo zu reden, mehr Milchſtraßen entſtanden ſeyn, die in dem grenzloſen Felde des Weltraums erzeugt worden? Wir haben mit Erſtaunen Figuren am Himmel erblickt, welche nicht anders, als ſolche auf einen gemeinſchaftlichen Plan beſchränkte Fixſternenſyſteme, ſolche Milchſtraßen, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, ſind, die in verſchiedenen Stellungen gegen das Auge, mit einem, ihrem unendlichen Abſtande gemäß geſchwächten Schimmer, elliptiſche Geſtalten darſtellen; es ſind Syſteme, von, ſo zu ſagen, unendliche mal unendlich größerm Durchmeſſer, als der Diameter unſers Sonnenbaus iſt; aber ohne Zweifel auf gleiche Art entſtanden, aus gleichen Urſachen geordnet und eingerichtet, und erhalten ſich durch ein gleiches Triebwerk, als dieſes, in ihrer Verfaſſung.

Wenn man dieſe Sternenſyſteme wieder als Glieder an der großen Kette der geſammten Natur anſieht; ſo hat man eben ſo viel Urſache, als vorher, ſie in einer gegenſeitigen Beziehung zu denken, und in Verbindungen, welche Kraft des durch die ganze Natur herrſchenden Geſetzes der erſten Bildung, ein neues noch größres Syſtem ausmachen, das durch die Anziehung eines Körpers von ungleich mächtigrer Attraction, als alle die vorige waren, aus dem Mittelpunkte ihrer regelmäßigen Stellungen regieret wird. Die Anziehung, welche die Urſache der ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen der Milchſtraße iſt, wirkt auch noch in der Entfernung eben dieſer Weltordnungen, um ſie aus ihren Stellungen zu bringen, und die Welt in einem unvermeidlich bevorſtehenden Chaos zu begraben, wenn nicht regelmäßig ausgetheilte Schwungskräfte der Attraction das Gegengewicht leiſten, und beyderſeits in Verbindung diejenige Beziehung hervorbringen, die der Grund der ſyſtematiſchen Verfaſſung iſt. Die Anziehung iſt ohne Zweifel eine eben ſo weit ausgedehnte

Eigenſchaft der Materie, als die Coexiſtenz, welche den Raum macht, indem ſie die Subſtanzen durch gegenſeitige Abhängigkeiten verbindet, oder, eigentlicher zu reden, die Anziehung iſt eben dieſe allgemeine Beziehung, welche die Theile der Natur in einem Raume vereinigt: ſie erſtreckt ſich alſo auf die ganze Ausdehnung deſſelben, bis in alle Weiten ihrer Unendlichkeit. Wenn das Licht von dieſen entfernten Syſtemen zu uns gelangt a), das Licht, welches nur eine eingedrückte Bewegung iſt, muß nicht vielmehr die Anziehung, dieſe urſprüngliche Bewegungsquelle, welche eher als alle Bewegung iſt: die keiner fremden Urſache bedarf, auch durch keine Hinderniß kann aufgehalten werden, weil ſie in das Innerſte der Materie, ohne einigen Stoß, ſelbſt bey der allgemeinen Ruhe der Natur wirkt, muß, ſage ich, die Anziehung nicht dieſe Fixſternen-Syſteme, ihrer unermeßlichen Entfernungen ungeachtet, bey der ungebildeten Zerſtreuung ihres Stoffes, im Anfange der Regung der Natur, in Bewegungen verſetzt haben, die eben ſo, wie wir im Kleinen geſehen haben, die Quelle der ſyſtematiſchen Verbindung, und der dauerhaften Beſtändigkeit ihrer Glieder iſt, die ſie vor den Verfall ſichert?

Aber, welches wird denn endlich das Ende der ſyſtematiſchen Einrichtungen ſeyn? wo wird die Schöpfung ſelbſt aufhören? Man merke wohl, daß, um ſie in einem Verhältniſſe mit der Macht des unendlichen Weſens zu denken, ſie gar keine Grenzen haben müſſe. Man kommt der Unendlichkeit der Schöpfungskraft Gottes nicht näher, wenn man den Raum ihrer Offenbarung in einer Sphäre mit dem Radius der Milchſtraße beſchrieben, einſchließt, als wenn man ihn in eine Kugel beſchränken will, die einen Zoll im Durchmeſſer hat. Alles was endlich, was ſeine Schranken und ein beſtimmtes Verhältniß zur Einheit hat, iſt von dem Unendlichen gleich weit entfernt. Nun wäre es ungereimt, die Gottheit mit einem unendlich kleinen Theile ihres ſchöpferiſchen Vermögens in Wirkſamkeit zu ſetzen, und ihre unendliche Kraft, den Schatz einer wahren Unermeßlichkeit, von Naturen und Welten unthätig, und in einem ewigen Mangel der Ausübung verſchloſſen, zu denken. Iſt es nicht vielmehr anſtändiger, oder beſſer zu ſagen, iſt es nicht nothwendig, den Inbegriff der Schöpfung alſo anzuſtellen, als er ſeyn muß, um ein Zeugniß von derjenigen Macht zu ſeyn, die durch keinen

---

a) Nach angeſtellten Rechnungen mehrerer Naturforſcher hat ſich ergeben, daß das Licht, von der Sonne bis auf die Erde zu kommen, 8′ 7″ Zeit braucht; es wären alſo faſt 60 Jahre nöthig, ehe ein Lichtſtrahl aus dem uns nächſten Fixſterne bis in unſer Auge auf der Erde kommen kann.

Maaßſtab kann abgemeſſen werden? Aus dieſem Grunde iſt das Feld der Offenbarung göttlicher Eigenſchaften eben ſo unendlich, als dieſe ſelbſt ſind *). Die Ewigkeit iſt nicht hinlänglich, die Zeugniſſe des höchſten Weſens zu faſſen, wo ſie nicht mit der Unendlichkeit des Raumes verbunden wird. Es iſt wahr, die Ausbildung, die Form, die Schönheit und Vollkommenheit, ſind Beziehungen der Grundſtücke und der Subſtanzen, die den Stoff des Weltbaues ausmachen; und man bemerkt es an den Anſtalten, die die Weisheit Gottes noch zu aller Zeit trifft: es iſt ihr auch am gemäßeſten, daß ſie ſich, aus dieſer ihren eingepflanzten allgemeinen Geſetzen, durch eine ungezwungene Folge herauswickeln. Und daher kann man mit gutem Grunde feſtſetzen, daß die Anordnung und Einrichtung der Weltgebäude, aus dem Vorrathe des erſchaffenen Naturſtoffes, in einer Folge der Zeit, nach und nach geſchehe; allein, die Grundmaterie ſelbſt, deren Eigenſchaften und Kräfte allen Veränderungen zum Grunde liegen, iſt eine unmittelbare Folge des göttlichen Daſeyns: ſelbige muß alſo auf einmal ſo reich, ſo vollſtändig ſeyn, daß die Entwicklung ihrer Zuſammenſetzungen in dem Abfluſſe der Ewigkeit ſich über einen Plan ausbreiten könne, der alles in ſich ſchließt, was ſeyn kann, der kein Maaß annimmt, kurz, der unendlich iſt.

---

*) Der Begriff einer unendlichen Ausdehnung der Welt findet unter den Metaphyſikkundigen Gegner, und hat nur neulich an dem Herrn M. Weitenkampf einen gefunden. Wenn dieſe Herren, wegen der angeblichen Unmöglichkeit einer Menge ohne Zahl und Grenzen, ſich zu dieſer Idee nicht bequemen können; ſo wollte ich nur vorläufig fragen: ob die künftige Folge der Ewigkeit nicht eine wahre Unendlichkeit von Mannigfaltigkeiten und Veränderungen in ſich faſſen wird? und ob dieſe unendliche Reihe nicht auf einmal ſchon jezo dem göttlichen Verſtande gänzlich gegenwärtig ſey? Wenn es nun möglich war, daß Gott den Begriff der Unendlichkeit, der ſeinem Verſtande auf einmal darſteht, in einer auf einander folgenden Reihe wirklich machen kann: warum ſollte derſelbe nicht den Begriff einer andern Unendlichkeit in einem, dem Raume nach, verbundenen Zuſammenhange darſtellen, und dadurch den Umfang der Welt ohne Gränzen machen können? Indeſſen, daß man dieſe Frage wird zu beantworten ſuchen, ſo werde ich mich der Gelegenheit, die ſich darbieten wird, bedienen, durch eine aus der Natur der Zahlen gezogene Erläuterung, die vermeinte Schwierigkeit zu heben, woferne man, bey genauer Erwägung, es noch als eine einer Erörterung bedürftige Frage anſehen kann: ob dasjenige, was eine durch die höchſte Weisheit begleitete Macht hervorgebracht hat, ſich zu offenbaren, zu demjenigen, was ſie hat hervorbringen können, ſich wie eine Differenzialgröße verhalte?

Wenn nun alſo die Schöpfung, dem Raume nach, unendlich iſt, oder es wenigſtens, der Materie nach, wirklich von Anbeginn her ſchon geweſen iſt, der Form, oder der Ausbildung nach, aber es bereit iſt, zu werden; ſo wird der Weltraum mit Welten ohne Zahl und ohne Ende belebt werden. Wird denn nun jene ſyſtematiſche Verbindung, die wir vorher bey allen Theilen inſonderheit erwogen haben, auch aufs Ganze gehn, und das geſammte Univerſum, das All der Natur, in einem einzigen Syſteme, durch die Verbindung der Anziehung und der fliehenden Kraft, zuſammen faſſen? Ich ſage ja: wenn nur lauter abgeſonderte Weltgebäude, die unter einander keine vereinte Beziehung zu einem Ganzen hätten, vorhanden wären, ſo könnte man wohl, wenn man dieſe Kette von Gliedern als wirklich unendlich annähme, denken, daß eine genaue Gleichheit der Anziehung ihrer Theile von allen Seiten dieſe Syſteme von dem Verfalle, den ihnen die innere Wechſelanziehung droht, ſicher halten könne. Allein hiezu gehört eine ſo genaue abgemeſſene Beſtimmung in den, nach der Attraction abgewegnen, Entfernungen, daß auch die geringſte Verrückung dem Univerſo den Untergang zuziehen, und ſie in langen Perioden, die aber doch endlich zu Ende laufen müſſen, dem Umſturze überliefern würde. Eine Weltverfaſſung, die ſich ohne ein Wunder nicht erhielt, hat nicht den Character der Beſtändigkeit, die das Merkmal der Wahl Gottes iſt; man trift es alſo dieſer weit anſtändiger, wenn man aus der geſammten Schöpfung ein einziges Syſtem macht, welches alle Welten und Weltordnungen, die den ganzen unendlichen Raum ausfüllen, ſich auf einen einzigen Mittelpunkt beziehen läßt. Ein zerſtreutes Gewimmel von Weltgebäuden, ſie mögten auch durch noch ſo weite Entfernungen von einander getrennt ſeyn, würde mit einem unverhinderten Hange zum Verderben und zur Zerſtörung eilen, wenn nicht eine gewiſſe beziehende Einrichtung gegen einen allgemeinen Mittelpunkt, das Centrum der Attraction des Univerſums, und den Unterſtützungspunkt der geſammten Natur durch ſyſtematiſche Bewegungen getroffen wäre.

Um dieſen allgemeinen Mittelpunkt der Senkung der ganzen Natur, ſowohl der gebildeten, als der rohen, in welchem ſich ohne Zweifel der Klumpen von der ausnehmendſten Attraction befindet, der in eine Anziehungsſphäre alle Welten und Ordnungen, die die Zeit hervorgebracht hat, und die Ewigkeit hervorbringen wird, begreift, kann man mit Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß die Natur den Anfang ihrer Bildung gemacht, und daſelbſt auch die Syſteme am dichteſten gehäuft ſind; weiter von demſelben aber in der Unendlichkeit des Raumes ſich, mit immer größeren Graden der Zerſtreuung verlieren. Man könnte dieſe Regel aus der Analogie unſeres Sonnenbaus abnehmen, und dieſe Verfaſſung kann ohnedem dazu dienen, daß in großen Entfernungen nicht allein der allgemeine Centralkörper, ſondern auch alle um ihn zunächſt laufende Syſteme ihre Anziehung zuſammen vereinigen, und ſie gleichſam aus einem Klumpen gegen die Syſteme des noch weitern Abſtandes ausüben. Dieſes wird alsdann mit dazu behälflich ſeyn, die ganze Natur in der ganzen Unendlichkeit ihrer Erſtreckung, in einem einzigen Syſteme zu begreifen.

Um nun der Errichtung dieſes allgemeinen Syſtems der Natur, aus den mechaniſchen Geſetzen der zur Bildung ſtrebenden Materie, nachzuſpüren; ſo muß in dem unendlichen Raume des ausgebreiteten elementariſchen Grundſtoffes, an irgend einem Orte, dieſer Grundſtoff die dichteſte Häufung gehabt haben, um durch die daſelbſt geſchehende vorzügliche Bildung, dem geſammten Univerſum eine Maſſe verſchaft zu haben, die ihm zum Unterſtützungspunkt diente. Es iſt zwar gewiß, daß in einem unendlichen Raume kein Punkt eigentlich das Vorrecht haben kann, der Mittelpunkt zu heißen; aber, vermittelſt eines gewiſſen Verhältniſſes, das ſich auf die weſentlichen Grade der Dichtigkeit des Urſtoffes gründet, nach welcher dieſe zugleich mit ihrer Schöpfung an einem gewiſſen Orte vorzüglich dichter gehäuft, und mit den Weiten von demſelben in der Zerſtreuung zunimmt, kann ein ſolcher Punkt das Vorrecht haben, der Mittelpunkt zu heißen, und er wird es auch wirklich, durch die Bildung der Centralmaſſe, von der kräftigſten Anziehung in demſelben, zu dem ſich alle übrige, in Particularbildungen begriffene elementariſche Materie ſenkt, und dadurch, ſo weit ſich auch die Auswicklung der Natur erſtrecken mag, in der unendlichen Sphäre der Schöpfung, aus dem ganzen All, nur ein einziges Syſtem macht.

Das iſt aber etwas wichtiges, und welches, woferne es Beyfall erlangt, der gröſten Aufmerkſamkeit würdig iſt, daß der Ordnung der Natur, in dieſem unſerm Syſteme zu Folge, die Schöpfung, oder vielmehr die Ausbildung der Natur, bey dieſem Mittelpunkte zuerſt anfängt, und mit ſtetiger Fortſchreitung nach und nach in alle fernere Weite ausgebreitet wird, um den unendlichen Raum in dem Fortgange der Ewigkeit mit Welten und Ordnungen zu erfüllen. Laſſet uns dieſer Vorſtellung einen Augenblick mit ſtillem Vergnügen nachhängen. Ich finde nichts, das den Geiſt des Menſchen zu einem edlern Erſtaunen erheben kann, indem es ihm eine Ausſicht in das unendliche Feld der Allmacht eröffnet, als dieſen Theil der Theorie, der die ſucceſſive Vollendung der Schöpfung betrift. Wenn man mir zugiebt, daß die Materie, die der Stoff zur Bildung aller Welten iſt, in dem ganzen unendlichen Raume der göttlichen Gegenwart nicht gleichförmig, ſondern nach einem gewiſſen Geſetze ausgebreitet geweſen, das ſich vielleicht auf die Dichtigkeit der Partikeln bezog, und nach welchem von einem gewiſſen Punkte, als dem Orte der dichteſten Häufung, mit den Weiten von dieſem Mittelpunkte die Zerſtreuung des Urſtoffes zunahm; ſo wird, in der urſprünglichen Regung der Natur, die Bildung zunächſt bey dieſem Centrum angefangen, und dann, in fortſchreitender Zeitfolge, der weitere Raum nach und nach Welten und Weltordnungen, mit einer gegen dieſen ſich beziehenden ſyſtematiſchen Verfaſſung, gebildet haben. Ein jeder endlicher Zeitraum, deſſen Länge zu der Größe des zu vollbringenden Werks ein Verhältniß hat, wird immer nur eine endliche Sphäre, von dieſem Mittelpunkte an, zur Ausbildung bringen; der übrige unendliche Theil wird indeſſen noch mit der Verwirrung und dem Chaos ſtreiten, und um ſo viel weiter von dem Zuſtande der vollendeten Bildung entfernt ſeyn, je weiter deſſen Abſtand, von der Sphäre der ſchon ausgebildeten Natur, entfernt iſt. Dieſem zu Folge, ob wir gleich von dem Orte unſeres Aufenthalts in dem Univerſum eine Ausſicht in eine, wie es ſcheinet, völlig vollendete Welt, und, ſo zu reden, in ein unendliches Heer von Weltordnungen, die ſyſtematiſch verbunden ſind, haben; ſo befinden wir uns doch eigentlich nur in einer Nähe zum Mittelpunkte der ganzen Natur, wo dieſe ſich ſchon aus dem Chaos ausgewickelt, und ihre gehörige Vollkommenheit erlangt hat. Wenn wir eine gewiſſe Sphäre überſchreiten könnten; würden wir daſelbſt das Chaos und die Zerſtreuung der Elemente erblicken, die nach dem Maaße, als ſie ſich dieſem Mittelpunkte näher befinden, den rohen Zuſtand zum Theil verlaſſen, und der Vollkommenheit der Ausübung näher ſind, mit den Graden der Entfernung aber ſich nach und nach in einer völligen Zerſtreuung verlieren. Wir würden ſehen, wie der unendliche Raum der göttlichen Gegenwart, darin der Vorrath zu allen möglichen Naturbildungen anzutreffen iſt, in einer ſtillen Nacht begraben, voll von Materie, den künftig zu erzeugenden Welten zum Stoffe zu dienen, und von Triebfedern ſie in Bewegung zu bringen, die, mit einer ſchwachen Regung, diejenigen Bewegungen anfangen, womit die Unermeßlichkeit dieſer öden Räume dereinſt noch ſoll belebt werden. Es iſt vielleicht noch eine Reihe von Millionen Jahren und Jahrhunderten verfloſſen, ehe die Sphäre der gebildeten Natur, darin wir uns befinden, zu der Voll-

Vollkommenheit gediehen iſt, die ſie jetzt hat: und es wird vielleicht ein eben ſo langer Zeitraum vergehen, bis die Natur einen ſo weiten Schritt in dem Chaos thut: allein die Sphäre der ausbildenden Natur iſt unaufhörlich beſchäftigt, ſich auszubreiten. Die Schöpfung iſt nicht das Werk von einem Augenblicke. Nachdem ſie mit der Hervorbringung einer Unendlichkeit von Subſtanzen und Materie den Anfang gemacht hat; ſo iſt ſie mit immer zunehmenden Graden der Fruchtbarkeit, die ganze Folge der Ewigkeit hindurch, wirkſam. Es werden Millionen, und ganze Gebürge von Millionen Jahrhunderten verfließen, binnen welchen immer neue Welten und Weltordnungen nach einander in den entfernten Weiten von dem Mittelpunkte der Natur, ſich bilden, und zur Vollkommenheit gelangen werden; ſie werden, ungeachtet der ſyſtematiſchen Verfaſſung, die unter ihren Theilen iſt, eine allgemeine Beziehung auf den Mittelpunkt erlangen, welcher der erſte Bildungspunkt, und das Centrum der Schöpfung durch das Anziehungsvermögen ſeiner vorzüglichen Maſſe worden iſt. Die Unendlichkeit der künftigen Zeitfolge, womit die Ewigkeit unerſchöpflich iſt, wird alle Räume der Gegenwart Gottes ganz und gar beleben, und in die Regelmäßigkeit, die der Treflichkeit ſeines Entwurfes gemäß iſt, nach und nach verſetzen, und wenn man mit einer kühnen Vorſtellung die ganze Ewigkeit, ſo zu ſagen, in einem Begriffe zuſammen faſſen könnte; ſo würde man auch den ganzen unendlichen Raum mit Weltordnungen angefüllt, und die Schöpfung vollendet anſehen können. Weil aber in der That von der Zeitfolge der Ewigkeit der rückſtändige Theil allemal unendlich, und der abgefloſſene endlich iſt: ſo iſt die Sphäre der ausgebildeten Natur allemal nur ein unendlich kleiner Theil desjenigen Inbegriffs, der den Saamen zukünftiger Welten in ſich hat, und ſich aus dem rohen Zuſtande des Chaos, in längern oder kürzern Perioden, auszuwickeln trachtet. Die Schöpfung iſt niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber ſie wird niemals aufhören. Sie iſt immer geſchäftig, mehr Auftritte der Natur, neue Dinge und neue Welten hervor zu bringen. Das Werk, welches ſie zu Stande bringt, hat ein Verhältniß zu der Zeit, die ſie darauf anwendet. Sie braucht nichts weniger, als eine Ewigkeit, um die ganze gränzenloſe Weite der unendlichen Räume mit Welten ohne Zahl und ohne Ende zu beleben. Man kann von ihr dasjenige ſagen, was der erhabenſte unter den deutſchen Dichtern von der Ewigkeit ſchreibt:

Unendlichkeit! wer miſſet dich?
Vor die ſind Welten Tag, und Menſchen Augenblicke;

Vielleicht die tauſendſte der Sonnen wälzt jetzt ſich,
Und tauſend bleiben noch zurücke,
Wie eine Uhr, beſeelt durch ein Gewicht,
Eilt eine Sonn' aus Gottes Kraft bewegt:
Ihr Trieb läuft ab, und eine andre ſchlägt,
Du aber bleibſt, und zählſt ſie nicht.

v. Haller.

Es iſt ein nicht geringes Vergnügen, mit ſeiner Einbildungskraft über die Gränze der vollendeten Schöpfung, in den Raum des Chaos, auszuſchweifen, und die halb rohe Natur, in der Nähe zur Sphäre der ausgebildeten Welt, ſich nach und nach durch alle Stufen und Schattirungen der Unvollkommenheit, in dem ganzen ungebildeten Raume, verlieren zu ſehen. Aber iſt es nicht eine tadelnswürdige Kühnheit, wird man ſagen, eine Hypotheſe aufzuwerfen, und ſie, als einen Vorwurf der Ergötzung des Verſtandes, anzupreiſen, welche vielleicht nur gar zu willkührlich iſt, wenn man behauptet, daß die Natur, nur einem unendlich kleinen Theile nach, ausgebildet ſey, und unendliche Räume noch mit dem Chaos ſtreiten, um in der Folge künftiger Zeiten ganze Heere von Welten und Weltordnungen, in aller gehörigen Ordnung und Schönheit, darzuſtellen? Ich bin den Folgen, die meine Theorie darbietet, nicht ſo ſehr ergeben, daß ich nicht erkennen ſollte, wie die Muthmaßung, von der ſucceſſiven Ausbreitung der Schöpfung, durch die unendliche Räume, die den Stoff dazu in ſich faſſen, den Einwurf der Unerweislichkeit nicht völlig ablehnen könne. Indeſſen verſpreche ich mir doch von denenjenigen, welche die Grade der Wahrſcheinlichkeit zu ſchätzen im Stande ſind, daß eine ſolche Charte der Unendlichkeit, ob ſie gleich einen Vorwurf begreift, der beſtimmt zu ſeyn ſcheint, dem menſchlichen Verſtande auf ewig verborgen zu ſeyn, nicht um deswillen ſofort als ein Hirngeſpinſte werde angeſehen werden, vornemlich, wenn man die Analogie zu Hülfe nimmt, welche uns allemal, in ſolchen Fällen, leiten muß, wo dem Verſtande der Faden der untrüglichen Beweiſe mangelt.

Man kann aber auch die Analogie noch durch annehmungswürdige Gründe unterſtützen, und die Einſicht des Leſers, wofern ich mich ſolchen Beyfalls ſchmeicheln darf, wird ſie vielleicht mit noch wichtigern vermehren können. Denn wenn man erwäget, daß die Schöpfung den Character der Beſtändigkeit nicht mit ſich führt, wofern ſie der allgemeinen Beſtrebung der Anziehung, die durch alle ihre Theile wirkt, nicht eine eben ſo durchgängige Beſtimmung entgegen ſetzt, die dem Hange der erſten zum Verderben und zur Unordnung genugſam widerſtehen kann, wenn ſie nicht Schwungskräfte ausgetheilt hat, die in der Verbindung, mit der Centralneigung, eine allgemeine ſyſtematiſche Verfaſſung feſtſetzen; ſo wird man genöthigt einen allgemeinen Mittelpunkt des ganzen Welt-Alls anzunehmen, der alle Theile deſſelben in verbundener Beziehung zuſammen hält, und aus dem ganzen Inbegriffe der Natur nur ein Syſtem macht. Wenn man hiezu den Begriff, von der Bildung der Weltkörper, aus der zerſtreueten elementariſchen Materie fügt, wie wir ihn in den vorhergehenden entworfen haben, jedoch ihn allhier nicht auf ein beſonderes Syſtem einſchränkt, ſondern über die ganze Natur ausdehnt; ſo wird man genöthigt, eine ſolche Austheilung des Grundſtoffes, in dem Raume des urſprünglichen Chaos, zu denken, die natürlicher Weiſe einen Mittelpunkt der ganzen Schöpfung mit ſich bringt, damit in dieſen die wirkſame Maſſe, die in ihrer Sphäre die geſammte Natur begreift, zuſammengebracht, und die durchgängige Beziehung bewirkt werden könne, wodurch alle Welten nur ein einziges Gebäude ausmachen. Es kann aber in dem unendlichen Raume, kaum eine Art der Austheilung des urſprünglichen Grundſtoffes, gedacht werden, die einen wahren Mittel- und Senkungspunkt der geſammten Natur ſetzen ſollte, als wenn ſie nach einem Geſetze der zunehmenden Zerſtreuung, von dieſem Punkte an, in alle ferne Weiten eingerichtet iſt. Dieſes Geſetz aber ſetzt zugleich einen Unterſchied in der Zeit, die ein Syſtem in den verſchiedenen Gegenden des unendlichen Raums gebraucht, zur Reife ſeiner Ausbildung zu kommen, ſo daß dieſe Periode deſto kürzer iſt, je näher der Bildungsplatz eines Weltbaues ſich dem Centrum der Schöpfung befindet, weil daſelbſt die Elemente des Stoffes dichter gehäuft ſind, und dagegen um deſto länger Zeit erfordert, je weiter der Abſtand iſt, weil die Partikeln daſelbſt zerſtreuter ſind, und ſpäter zur Bildung zuſammen kommen.

Wenn man die ganze Hypotheſe, die ich entwerfe, in dem ganzen Umfange ſowohl deſſen, was ich geſagt habe, als, was ich noch eigentlich darlegen werde, erwäget: ſo wird man die Kühnheit ihrer Forderungen wenigſtens nicht für unfähig halten, eine Entſchuldigung anzunehmen. Man kann den unvermeidlichen Hang, den ein jegliches zur Vollkommenheit gebrachtes Weltgebäude nach und nach zu ſeinem Untergange hat, unter die Gründe rechnen, die es bewähren können, daß das Univerſum dagegen in andern Gegenden an Welten fruchtbar ſeyn werde, um den Mangel zu erſetzen, den es an einem Orte erlitten hat. Das ganze Stück der Natur, das wir kennen, ob es gleich nur ein Atom in Anſehung deſſen iſt, was über oder unter unſerm Geſichtskreiſe verborgen bleibt, beſtätigt doch dieſe Fruchtbarkeit der Natur, die ohne Schranken iſt, weil ſie nichts anders, als die Ausübung der göttlichen Allmacht ſelbſt iſt. Unzählige Thiere und Pflanzen werden täglich zerſtört, und ſind ein Opfer der Vergänglichkeit; aber nicht weniger bringt die Natur, durch ein unerſchöpftes Zeugungsvermögen, an andern Orten wieder hervor, und füllt das Leere aus. Beträchtliche Stücke des Erdbodens, den wir bewohnen, werden wieder in dem Meere begraben, aus dem ſie ein günſtiger Zeitpunkt hervorgezogen hatte; aber an andern Orten ergänzt die Natur den Mangel, und bringt andere Gegenden hervor, die in der Tiefe des Waſſers verborgen waren, um neue Reichthümer ihrer Fruchtbarkeit über dieſelbe auszubreiten. Auf die gleiche Art vergehen Welten und Weltordnungen, und werden von dem Abgrunde der Ewigkeiten verſchlungen; dagegen iſt die Schöpfung immerfort geſchäftig, in andern Himmelsgegenden neue Bildungen zu verrichten, und den Abgang mit Vortheile zu ergänzen.

Man darf nicht erſtaunen, ſelbſt in dem Großen der Werke Gottes, eine Vergänglichkeit zu verſtatten. Alles, was endlich iſt, was einen Anfang und Urſprung hat, hat das Merkmal ſeiner eingeſchränkten Natur in ſich; es muß vergehen, und ein Ende haben. Die Dauer eines Weltbaus hat, durch die Vortreflichkeit ihrer Errichtung, eine Beſtändigkeit in ſich, die, unſern Begriffen nach, einer unendlichen Dauer nahe kommt. Vielleicht werden tauſend, vielleicht Millionen Jahrhunderte ſie nicht vernichten; allein, weil die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit, die an den endlichen Naturen haftet, beſtändig an ihrer Zerſtörung arbeitet; ſo wird die Ewigkeit alle mögliche Perioden in ſich halten um durch einen allmählichen Verfall den Zeitpunkt ihres Untergangs doch endlich herbey zu führen. Newton, dieſer große Bewunderer der Eigenſchaften Gottes, aus der Vollkommenheit ſeiner Werke, der mit der tiefſten Einſicht in die Treflichkeit der Natur, die gröſte Ehrfurcht gegen die Offenbarung der göttlichen Allmacht verband, ſahe ſich genöthigt, der Natur ihren Verfall durch den natürlichen Hang, den die Mechanik der Bewegung dazu hat, vorher zu verkündigen. Wenn eine ſyſtematiſche Verfaſſung durch die weſentliche Folge der Hinfälligkeit, in großen Zeitläuften auch den allerkleinſten Theil, den man ſich nur gedenken mag, dem Zuſtande ihrer Verwirrung nähert; ſo muß in dem unendlichen Ablaufe der Ewigkeit doch ein Zeitpunkt ſeyn, da dieſe allmähliche Verminderung alle Bewegung erſchöpft hat.

Wir dürfen aber den Untergang eines Weltgebäudes nicht als einen wahren Verluſt der Natur bedauren. Sie beweiſt ihren Reichthum in einer Art von Verſchwendung, welche, indem einige Theile der Vergänglichkeit den Tribut bezahlen, ſich durch unzählige neue Zeugungen in dem ganzen Umfange ihrer Vollkommenheit unbeſchadet erhält. Welch eine unzählige Menge Blumen und Inſecten zerſtört ein einziger kalter Tag: aber wie wenig vermiſt man ſie, ohnerachtet es herrliche Kunſtwerke der Natur und Beweisthümer der göttlichen Allmacht ſind: an einem andern Orte wird dieſer Abgang mit Ueberfluß wieder erſetzt. Der Menſch, der das Meiſterſtück der Schöpfung zu ſeyn ſcheint, iſt ſelbſt von dieſem Geſetze nicht ausgenommen. Die Natur beweiſt, daß ſie eben ſo reich, eben ſo unerſchöpflich in Hervorbringung des treflichſten unter den Creaturen, als des geringſchätzigſten, iſt, und daß ſelbſt deren Untergang eine nothwendige Schattirung in der Mannigfaltigkeit ihrer Sonnen iſt, weil die Erzeugung derſelben ihr nichts koſtet. Die ſchädlichen Wirkungen der angeſteckten Luft, die Erdbeben, die Ueberſchwemmungen, vertilgen ganze Völker von dem Erdboden; allein es ſcheint nicht, daß die Natur dadurch einigen Nachtheil erlitten habe. Auf gleiche Weiſe verlaſſen ganze Welten und Syſteme den Schauplatz, nachdem ſie ihre Rolle ausgeſpielt haben. a). Die Unendlichkeit der Schöpfung iſt groß genug, um eine Welt, oder eine Milchſtraße von Welten, gegen ſie anzuſehen, wie man eine Blume, oder ein Inſect, in Vergleichung gegen die Erde, anſieht. Indeſſen, daß die Natur mit veränderlichen Auftritten die Ewigkeit ausziert, bleibt Gott in einer unaufhörlichen Schöpfung geſchäftig, den Stoff zur Bildung noch größrer Welten zu formen.

> Der Meiſter und der Herr des Weltalls, der
> Den Sperling fallen ſiehet und den Helden,
> Atomen ſinken, oder Weltgebäude,
> Zerfahren eine Waſſerblaſe hier,
> Dort eine Welt.

Pope.

---

a) Viele ſind der Meinung, daß der Stern, welcher von ao. 1572-74 mit einem außerordentlichen ſtarken Lichte in der Caſſiopeia zu ſehen war und ſeitdem nicht wieder geſehn worden, ein durch Feuer zerſtörtes Weltenſyſtem geweſen ſey. Ein ähnlicher, faſt noch größrer Stern erſchien ao. 1604. Serpentario, und verſchwand 1605 wieder, ohne eine Spur hinter ſich zu laſſen. — Von der Möglichkeit einer ſolchen Weltenglut ſiehe unten pag. 81. ff.

Laßt uns alſo unſer Auge, an dieſe erſchrecklichen Umſtürzungen, als an die gewöhnlichen Wege der Vorſehung, gewöhnen, und ſie ſogar mit einer Art von Wohlgefallen anſehen. Und in der That iſt dem Reichthume der Natur nichts anſtändiger als dieſes. Denn, wenn ein Weltſyſtem in der langen Folge ſeiner Dauer alle Mannigfaltigkeit erſchöpft, die ſeine Einrichtung faſſen kann, wenn es nun ein überflüßiges Glied in der Kette der Weſen geworden; ſo iſt nichts geziemender, als daß es in dem Schauſpiele der ablaufenden Veränderungen des Univerſums die letzte Rolle ſpielt, die jedem endlichen Dinge gebührt, nemlich der Vergänglichkeit ihren Zoll abtrage. Die Natur zeigt, wie gedacht, ſchon in dem kleinen Theile ihres Inbegriffes, dieſe Regel ihres Verfahrens, die das ewige Schickſal ihr im Ganzen vorgeſchrieben hat, und ich ſage es nochmals, die Größe desjenigen was untergehen ſoll, iſt hierin nicht im geringſten hinderlich, denn alles was groß iſt, wird klein, ja es wird gleichſam nur ein Punkt, wenn man es mit dem Unendlichen vergleicht, welches die Schöpfung, in dem unbeſchränkten Raume, die Folge der Ewigkeit hindurch, darſtellen wird.

Es ſcheint, daß dieſes den Welten, ſo wie allen Naturdingen verhängte Ende einem gewiſſen Geſetze unterworfen ſey, deſſen Erwägung der Theorie einen neuen Zug der Anſtändigkeit giebt. Nach demſelben hebt es bey den Weltkörpern an, die ſich dem Mittelpunkte des Welt-Alls am nächſten befinden, ſo wie die Erzeugung und Bildung neben dieſem Centrum zuerſt angefangen: von da breitet ſich das Verderben und die Zerſtörung nach und nach in die weitern Entfernungen aus, um jede Welt, welche ihre Periode zurück gelegt hat, durch einen allmählichen Verfall der Bewegungen, zuletzt in einem einzigen Chaos zu begraben. Andrerſeits iſt die Natur, auf der entgegen geſetzten Grenze der ausgebildeten Welt, unabläßig beſchäftigt, aus dem rohen Stoffe der zerſtreuten Elemente Welten zu bilden, und, indem ſie an der einen Seite neben dem Mittelpunkt veraltet, ſo iſt ſie auf der andern jung und an neuen Zeugungen fruchtbar. Die ausgebildete Welt befindet ſich dieſem nach zwiſchen den Ruinen der zerſtörten, und zwiſchen dem Chaos der ungebildeten Natur mitten inne beſchränkt, und wenn man wie es wahrſcheinlich iſt, ſich vorſtellt, daß eine ſchon zur Vollkommenheit gediehene Welt, eine längere Zeit dauren könne, als ſie bedurft hat, gebildet zu werden; ſo wird ungeachtet aller der Verheerungen die die Vergänglichkeit unaufhörlich anrichtet, der Umfang des Univerſums dennoch überhaupt zunehmen.

Will man aber noch zuletzt einer Idee Platz laſſen, die eben ſo wahrſcheinlich, als der Verfaſſung der göttlichen Werke wohlanſtändig iſt; ſo wird die Zufriedenheit, welche eine ſolche Abſchilderung der Veränderungen der Natur erregt, bis zum höchſten Grade des Wohlgefallens erhoben. Kann man nicht glauben, die Natur, welche vermögend war ſich aus dem Chaos in eine regelmäßige Ordnung und in ein geſchicktes Syſtem zu ſetzen, ſey ebenfalls im Stande, aus dem neuen Chaos, darin ſie die Verminderung ihrer Bewegungen verſenkt hat, ſich wiederum eben ſo leicht herzuſtellen, und die erſte Verbindung zu erneuern? Können die Federn, welche den Stoff der zerſtreuten Materie in Bewegung und Ordnung brachten, nachdem ſie der Stillſtand der Maſchine zur Ruhe gebracht hat, durch erweiterte Kräfte nicht wieder in Wirkſamkeit geſetzt werden, und ſich nach eben denſelben allgemeinen Regeln zur Uebereinſtimmung einſchränken, wodurch die urſprüngliche Bildung zuwege gebracht worden iſt? Man wird nicht lang anſtehen, dieſes zuzugeben, wenn man bedenkt, daß, nachdem die endliche Mattigkeit der Umlaufs-Bewegungen in dem Weltgebäude die Planeten und Kometen insgeſamt auf die Sonne niedergeſtürzt hat, dieſer ihre Glut einen unermeßlichen Zuwachs durch die Vermiſchung ſo vieler und großer Klumpen bekommen muß, vornemlich da die entfernten Kugeln des Sonnenſyſtems, unſrer vorher erwieſenen Theorie zu Folge, den leichteſten und im Feuer wirkſamſten Stoff der ganzen Natur in ſich enthalten. Dieſes durch neue Nahrung und die flüchtigſte Materie in die größte Heftigkeit verſetzte Feuer, wird ohne Zweifel nicht allein alles wieder in die kleinſten Elemente auflöſen, ſondern auch dieſelbe in dieſer Art, mit einer der Hitze gemäßen Ausdehnungskraft, und mit einer Schnelligkeit, welche durch keinen Widerſtand des Mittelraums geſchwächt wird, in dieſelben weiten Räume wieder ausbreiten und zerſtreuen, welche ſie vor der erſten Bildung der Natur eingenommen hatten, um, nachdem die Heftigkeit des Centralfeuers durch eine beynahe gänzliche Zerſtreuung ihrer Maſſe gedämpft worden, durch Verbindung der Attractions- und Zurückſtoßungskräfte, die alten Zeugungen und ſyſtematiſch beziehende Bewegungen, mit nicht minderer Regelmäßigkeit zu wiederholen und ein neues Weltgebäude darzuſtellen. Wenn denn ein beſonderes Planetenſyſtem auf dieſe Weiſe in Verfall gerathen und durch weſentliche Kräfte ſich daraus wieder hergeſtellt hat, wenn es wohl gar dieſes Spiel mehr wie einmal wiederholt; ſo wird endlich der Zeitpunkt herannahen, der auf gleiche Weiſe das große Syſtem, darin die Fixſterne Glieder ſind, durch den Verfall ihrer Bewegungen, in einem

Chaos verſammeln wird. Man wird hier noch weniger zweifeln, daß die Vereinigung einer ſo unendlichen Menge Feuerſchätze, als dieſe brennenden Sonnen ſind, nebſt dem Gefolge ihrer Planeten den Stoff ihrer Maſſen durch die unnennbare Gluth aufgelöſt, in den alten Raum ihrer Bildungsſphäre zerſtreuen und daſelbſt die Materialien, zu neuen Bildungen durch dieſelben mechaniſchen Geſetze hergeben werden, woraus wiederum der öde Raum mit Welten und Syſtemen kann belebt werden. Wenn wir denn dieſen Phönix der Natur, der ſich nur darum verbrennt, um aus ſeiner Aſche wieder verjüngt aufzuleben, durch alle Unendlichkeit der Zeiten und Räume hindurch folgen: wenn man ſieht, wie ſie ſogar in der Gegend, da ſie verfällt und veraltet, an neuen Auftritten unerſchöpft, und auf der anderen Gränze der Schöpfung in dem Raume der ungebildeten rohen Materie mit ſtetigen Schritten zur Ausdehnung des Plans der göttlichen Offenbarung fortſchreitet, um die Ewigkeit ſowohl, als alle Räume mit ihren Wundern zu füllen; ſo verſenkt ſich der Geiſt, der alles dieſes überdenkt, in ein tiefes Erſtaunen; aber annoch mit dieſem ſo großen Gegenſtande unzufrieden, deſſen Vergänglichkeit die Seele nicht gnugſam zufrieden ſtellen kann, wünſcht er dasjenige Weſen näher kennen zu lernen, deſſen Verſtand, deſſen Größe die Quelle desjenigen Lichtes iſt, das ſich über die ganze Natur, gleichſam aus einem Mittelpunkte, ausbreitet. Mit welcher Art der Ehrfurcht muß nicht die Seele ſo gar ihr eigen Weſen anſehen, wenn ſie betrachtet, daß ſie noch alle dieſe Veränderungen überleben ſoll: ſie kann zu ſich ſelbſt ſagen, was der philoſophiſche Dichter von der Ewigkeit ſaget:

Wenn denn ein zweytes Nichts, wird dieſe Welt begraben;
Wenn von dem Alles ſelbſt, nichts bleibet als die Stelle;
Wenn mancher Himmel noch, von andern Sternen helle,
Wird ſeinen Lauf vollendet haben;
Wirſt du ſo jung als jetzt, von deinem Tod gleich weit,
Gleich ewig künftig ſeyn, wie heut.

v. Haller.

O glücklich, wenn ſie unter dem Tumulte der Elemente und den Trümmern der Natur jederzeit auf eine Höhe geſetzt iſt, von da ſie die Verheerungen, die die Hinfälligkeit den Dingen der Welt verurſacht, gleichſam unter ihren Füßen kann vorbey rauſchen ſehen. Eine Glückſeligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu wünſchen ſich erkühnen darf, lehret uns die Offenbarung mit Ueberzeugung hoffen. Wenn dann die Feſſeln, welche uns an die Eitelkeit der Creaturen geknüpft halten, in dem

Augenblicke, welcher zu der Verwandlung unſers Weſens beſtimmt worden, abgefallen ſind, ſo wird der unſterbliche Geiſt von der Abhängigkeit der endlichen Dinge befreyet, in der Gemeinſchaft mit dem unendlichen Weſen, den Genuß der wahren Glückſeligkeit finden. Die ganze Natur, welche eine allgemeine harmoniſche Beziehung zu dem Wohlgefallen der Gottheit hat, kann diejenige vernünftige Creatur nicht anders, als mit immerwährender Zufriedenheit erfüllen, die ſich mit dieſer Urquelle aller Vollkommenheit vereint befindet. Die Natur von dieſem Mittelpunkte aus geſehen, wird von allen Seiten lauter Sicherheit, lauter Wohlanſtändigkeit zeigen. Die veränderlichen Scenen der Natur vermögen nicht den Ruheſtand der Glückſeligkeit eines Geiſtes zu verrücken, der einmal zu ſolcher Höhe erhoben iſt. Indem er dieſen Zuſtand, mit einer ſüßen Hoffnung, ſchon voraus koſtet: kann er ſeinen Mund in denjenigen Lobgeſängen üben, davon dereinſt alle Ewigkeiten erſchallen ſollen.

Wenn dereinſt der Bau der Welt, in ſein Nichts zurück geeilet
Und ſich deiner Hände Werk nicht durch Tag und Nacht mehr theilet;
Dann ſoll mein gerührt Gemüthe, ſich durch dich geſtärkt bemühn,
In Verehrung deiner Allmacht, ſtets vor deinen Thron zu ziehn;
Mein von Dank erfüllter Mund ſoll durch alle Ewigkeiten,
Dir und deiner Majeſtät, ein unendlich Lob bereiten;
Iſt dabey gleich kein vollkommnes; denn o Herr! ſo groß biſt du,
Dich nach Würdigkeit zu loben, reicht die Ewigkeit nicht zu.

Addiſſon.
Nach Gottſcheds Ueberſetzung.

Zugabe
zum ſiebenden Hauptſtücke.
Allgemeine Theorie und Geſchichte der Sonne überhaupt.

Es iſt noch eine Hauptfrage, deren Auflöſung in der Naturlehre des Himmels, und in einer vollſtändigen Kosmogonie unentbehrlich iſt. Warum wird nämlich der Mittelpunkt eines jeden Syſtems von einem flammenden Körper eingenommen? Unſer planetiſche Weltbau hat die Sonne zum Centralkörper, und die Fixſterne, die wir ſehen, ſind allem Anſehen nach Mittelpunkte ähnlicher Syſteme.

Um zu begreifen, woher in der Bildung eines Weltgebäudes, der Körper, der zum Mittelpunkte der Attraction dient, ein feuriger Körper hat werden müſſen, indeſſen daß die übrigen Kugeln ſeiner Anziehungsſphäre dunkle Weltkörper blieben, darf man ſich nur an die Art der Erzeugung eines Weltbaus zurück erinnern, die wir in dem vorhergehenden umſtändlich entworfen haben. In dem weit ausgedehnten Raume, darin der ausgebreitete elementariſche Grundſtoff ſich zu Bildungen und ſyſtematiſchen Bewegungen anſchickt, bilden ſich die Planeten und Kometen nur allein aus demjenigen Theile des zum Mittelpunkte der Attraction ſinkenden elementariſchen Grundſtoffes, welcher durch den Fall und die Wechſelwirkung, den geſammten Partikeln zu der genauen Einſchränkung der Richtung und Geſchwindigkeit, die zum Umſchwunge erfordert wird, beſtimmt werden. Dieſer Theil iſt, wie oben dargethan worden, der mindeſte von der ganzen Menge der abwärts ſinkenden Materie, und zwar nur der Ausſchuß dichterer Sorten, welche durch den Widerſtand der andern zu dieſem Grade der Genauigkeit haben gelangen können. Es befinden ſich in dieſem Gemenge, heranſchwebende Sorten vorzüglicher Leichtigkeit, die, durch die Widerſtrebung des Raums gehindert, durch ihren Fall zu der gehörigen Schnelligkeit der periodiſchen Umwendungen nicht durchdringen, und die folglich in der Mattigkeit ihres Schwungs insgeſammt zu dem Centralkörper hinabgeſtürzt werden. Weil nun eben dieſe leichtern und flüchtigen Theile auch die wirkſamſten ſind, das Feuer zu unterhalten: ſo ſehen wir, daß durch ihren Zuſatz der Körper und Mittelpunkt des Syſtems den Vorzug erhält, eine flammende Kugel, mit einem Worte, eine Sonne zu werden. Dagegen wird der ſchwerere und unkräftige Stoff und der Mangel dieſer feuernährenden Theilchen aus den Planeten nur lichtloſe und kalte Klumpen machen, die ſolcher Eigenſchaft beraubt ſind.

Dieſer Zuſatz ſo leichter Materien iſt es auch, wodurch die Sonne die ſpecifiſch mindere Dichtigkeit überkommen hat, dadurch ſie auch ſogar unſrer Erde, dem dritten Planeten in dem Abſtande von ihr, 4mal an Dichtigkeit nachſteht; obgleich es natürlich iſt, zu glauben, daß ſie in dieſem Mittelpunkte des Weltbaues, als in deſſen niedrigſtem Orte die ſchwerſten und dichteſten Gattungen der Materie ſich befinden ſollten, ohne den Zuſatz einer ſo großen Menge des leichteſten Stoffes, die Dichtigkeit aller Planeten übertreffen würde.

Die Vermengung dichterer und ſchwerer Sorten der Elemente, zu dieſen leichteſten und flüchtigſten, dient gleichfalls, dem Centralkörper zu der heftigſten Glut, die auf ſeiner Oberfläche brennen und unterhalten werden ſoll a), geſchickt zu mamachen. Denn wir wiſſen, daß das Feuer, in deſſen nährenden Stoffe dichte Materien unter den flüchtigen ſich vermengt befinden, einen großen Vorzug der Heftigkeit vor derjenigen Flamme hat, die nur von den leichten Gattungen unterhalten wird. Dieſe Untermiſchung aber, einiger ſchweren Sorten unter die leichtere, iſt eine nothwendige Folge unſers Lehrbegriffs von der Bildung der Weltkörper, und hat noch dieſen Nutzen, daß die Gewalt der Glut, die brennbare Materie der Oberfläche nicht plötzlich zerſtreue, und daß ſelbige, durch den Zufluß der Nahrung aus dem Innern, allmählig und beſtändig genährt wird.

Nachdem die Frage nun aufgelöſt iſt, woher der Centralkörper eines großen Sternſyſtems, eine flammende Kugel, d. i. eine Sonne ſey; ſo ſcheint es nicht überflüßig zu ſeyn, ſich mit dieſem Vorwurfe noch einige Zeit zu beſchäftigen, und den Zuſtand eines ſolchen Himmelskörpers mit einer ſorgfältigen Prüfung zu erforſchen; vornämlich da die Muthmaßungen allhier aus tüchtigern Gründen ſich herleiten laſſen, als ſie es gemeiniglich, bey den Unterſuchungen der Beſchaffenheit entfernter Himmelskörper, zu ſeyn pflegen.

Zuförderſt ſetze ich feſt, daß man nicht zweifeln könne, die Sonne ſey wirklich ein flammender Körper, und nicht eine bis zum höchſten Grade erhitzte Maſſe geſchmolzener und glühender Materie, wie einige aus gewiſſen Schwierigkeiten, welche ſie bey der erſtern Meinung zu finden vermeynt, haben ſchließen wollen. Denn wenn man erwägt, daß ein flammendes Feuer, für einer jeden andern Art der Hitze, dieſen weſentlichen Vorzug hat, daß es, ſo zu ſagen, aus ſich ſelbſt wirkſam, anſtatt

---

a) Die gewaltige Kugel der Sonne übertrift die Größe der Erde um 14,00000 mal, und iſt in ihrer eigentlichen Einrichtung, nach der neueſten höchſtwahrſcheinlich richtigen Meinung, eine feuerloſe electriſche Kugel, deren Licht durch die Reibung ihres unglaublich ſchnellen Umſchwungs hervorgebracht wird. Nach *Bodens* Vorſtellung iſt ihr eigentlicher Körper ein urſprünglich planetiſcher dunkler Körper in Lichtmaterie gehüllt, welche ihn wie eine Feueratmoſphäre (Photoſphäre) umſtrömt und manchmal leere Stellen hat, durch die wir den eigentlichen Körper ſehen, und die uns als Flecken auf der Sonnenſcheibe vorkommen S. pag. 91. — Ihre Achſendrehung iſt, in Vergleich ihrer Größe mit der Größe ihrer Planeten, ſchneller als bey allen. Die viel kleinere Erde dreht ſich erſt in 24 Stunden, der große Körper der Sonne aber in 25 Tagen, 14 Stunden; nur Jupiter kömmt ihr näher, der ſich in 9 Stunden, 56 Min. rotirt, und 1479 mal größer iſt als die Erde.

ſich durch die Mittheilung zu verringern, oder zu erſchöpfen, vielmehr eben dadurch mehr Stärke und Heftigkeit überkomme, und alſo nur Stoff und Nahrung zum Unterhalte erfordert, um immer fort zu währen; dahingegen die Glut einer, auf den höchſten Grad erhitzten Maſſe, ein blos leidender Zuſtand iſt, der ſich durch die Gemeinſchaft der berührenden Materie unaufhörlich vermindert, und keine eigene Kräfte hat, ſich aus einem kleinen Anfange auszubreiten, oder bey der Verminderung wiederum aufzuleben, wenn man, ſage ich, dieſes erwägt, ſo wird man, ich geſchweige der andern Gründe, ſchon hieraus ſattſam erſehen können, daß der Sonne, der Quelle des Lichts und der Wärme in jeglichem Weltbau, jene Eigenſchaft wahrſcheinlicher Weiſe müſſe beygelegt werden. a)

Wenn die Sonne nun, oder die Sonnen überhaupt flammende Kugeln ſind; ſo iſt die erſte Beſchaffenheit ihrer Oberfläche, die ſich hieraus abnehmen läßt, daß auf ihnen Luft befindlich ſeyn müſſe, weil ohne Luft kein Feuer brennt. Dieſer Umſtand giebt Anlaß zu merkwürdigen Folgerungen. Denn wenn man erſtlich die Atmosphäre der Sonne und ihr Gewicht in Verhältniß des Sonnenklumpens ſetzt: in welchem Stande der Zuſammendrückung wird dieſe Luft nicht ſeyn, und wie vermögend wird ſie nicht eben dadurch werden, die heftigſten Grade des Feuers durch ihre Federkraft zu unterhalten? In dieſer Atmosphäre erheben ſich, allem Vermuthen nach, auch die Rauchwolken von denen durch die Flamme aufgelöſten Materien, die, wie man nicht zweifeln darf, eine Miſchung von groben und leichteren Theilchen, in ſich haben, welche, nachdem ſie

---

a) Nach *Bodens* Meinung iſt die Lichtmaterie, die den wahren an ſich dunkeln Sonnenkörper rund umgiebt, keine wahre Glut ſondern nur Licht, deren feuerloſe Strahlen ſich durch den Aether fortpflanzen, aber erſt nach der in einem jeden Lande (der Planeten) vorkommenden Größe des Einfallswinkels in der (Planeten) Atmosphäre, bei ihrer erſtaunlich ſchnellen Bewegung nach Beſchaffenheit des dortigen Bodens und der aus der Erde (und andern Planeten) aufſteigenden Dünſte, durch verſchiedne Modificationen und Miſchungen der mineraliſchen, vegetabiliſchen und thieriſchen Urſtoffe derſelben, zunächſt an der Erdoberfläche mehr oder weniger Wärme hervorbringen und bewirken. — Wärmſtoff liegt alſo allerdings in den Lichtſtrahlen der Sonne; aber er entwickelt ſich erſt aus denſelben, wenn ſie an etwas feſteres anſtoßen. Jederman weiß, daß es auf hohen Bergen kalt iſt, wenn gleich die Sonne drauf ſcheint. Jeder Planet hat daher auch die Modification ſeiner Dichtigkeit; das *Sonnenlicht* wird aber bei den entfernten durch die Monde verſtärkt. — Man ſehe auch etwas ähnliches oben S. 30.

ſich zu einer Höhe, die für ſie eine kühlere Luft hegt, erhoben haben, in ſchweren Pech- und Schwefelregen hinabſtürzen und der Flamme neue Nahrung zuführen. a) Eben dieſe Atmoſphäre iſt auch, aus den gleichen Urſachen wie auf unſerer Erde, von denen Bewegungen der Winde nicht befreyt, welche aber dem Anſehen nach, alles was die Einbildungskraft nur ſich vorzuſtellen vermag, an Heftigkeit weit übertreffen müſſen. Wenn irgend eine Gegend auf der Oberfläche der Sonne, entweder durch die erſtickende Gewalt der ausbrechenden Dämpfe, oder durch den ſparſamen Zufluß brennbarer Materien, in dem Ausbruche der Flamme nachläßt; ſo erkühlt die darüber befindliche Luft einigermaßen, und, indem ſie ſich zuſammenzieht, giebt ſie der daneben befindlichen Platz, mit einer dem Ueberſchuſſe ihrer Ausſpannung gemäßen Gewalt, in ihren Raum zu dringen, um die erlöſchne Flamme anzufachen.

Gleichwohl verſchlingt alle Flamme immer viele Luft, und es iſt kein Zweifel, daß die Federkraft des flüſſigen Luftelements, das die Sonne umgiebt, dadurch in einiger Zeit nicht geringen Nachtheil erleiden müſſe. Wenn man dasjenige, was Herr **Hales** hievon, bey der Wirkung der Flamme in unſrer Atmosphäre, durch ſorgfältige Verſuche bewährt hat, hier im Großen anwendet; ſo kann man die immerwährende Beſtrebung der aus der Flamme gehenden Rauchtheilchen, die Elaſticität der Sonnen Atmoſphäre zu vernichten, als einen Hauptknoten anſehen, deſſen Auflöſung mit Schwierigkeiten verbunden iſt. Denn dadurch, daß die Flamme, die über der ganzen Fläche der Sonne brennet, ſich ſelbſt die Luft benimmt, die ihr zum Brennen unentbehrlich iſt, ſo iſt die Sonne in Gefahr gar zu verlöſchen, wenn der größte Theil ihrer Atmoſphäre verſchlungen werden. b) Es iſt wahr, das Feuer erzeugt auch, durch Auflöſung gewiſſer Materien, Luft: aber die Verſuche beweiſen, daß allezeit mehr verſchlungen, als erzeugt wird. Zwar, wenn ein Theil des Sonnenfeuers, unter erſtickenden Dämpfen der Luft, die zu ihrer Erhaltung dient, beraubt wird: ſo werden, wie wir ſchon angemerkt haben, heftige Winde ſie zerſtreuen und wegzuführen bemüht ſeyn. Allein im ganzen wird man die Erſetzung dieſes nöthigen Elements auf folgende Art ſich begreiflich machen können, wenn man in Betrachtung zieht,

---

a) Nach einer ähnlichen Vorſtellung erklären mehrere, in den Sonnenflecken ſolche Schlacken zu ſehen.

b) Und warum ſehen wir nichts von einem Rauche des brennenden Körpers? — die Sonnenflecke können es nicht ſeyn, weil ſie ſich mit der Achſendrehung der Sonne ordentlich fortbewegen.

daß da bey einem flammenden Feuer, die Hitze faſt nur über ſich, und nur wenig unter ſich wirkt, wenn ſie durch die angeführte Urſache erſtickt worden, ihre Heftigkeit gegen das Innere des Sonnenkörpers kehrt, und deſſen tiefe Schlünde nöthigt, die in ihren Höhlen verſchloſſene Luft hervorbrechen zu laſſen, und das Feuer aufs neue anzufachen: wenn man in dieſem ihrem Eingeweide durch eine Freyheit, die bey einem ſo unbekannten Gegenſtande nicht verboten iſt, vornemlich Materien ſetzt, die, wie der Salpeter, an elaſtiſcher Luft unerſchöpflich ergiebig ſind; ſo wird das Sonnenfeuer überaus lange Perioden hindurch an dem Zufluſſe immer erneuerter Luft nicht leicht Mangel leiden können.

Gleichwohl ſieht man die deutlichen Merkmale der Vergänglichkeit auch an dieſem unſchätzbaren Feuer, das die Natur zur Fackel der Welt aufgeſteckt. Es kommt eine Zeit, in welcher ſie wird erloſchen ſeyn. Die Entziehung der flüchtigſten und feinſten Materien, die, durch die Heftigkeit der Hitze zerſtreut, niemals wieder zurückkehren, und den Stoff des Zodiakallichtes vermehren, die Häufung unverbrennlicher und ausgebrannter Materien, z. E. der Aſche auf der Oberfläche, endlich auch der Mangel der Luft, werden der Sonne ein Ziel ſetzen, da ihre Flamme dereinſt erlöſchen, und ihren Ort, der jetzt der Mittelpunkt des Lichtes und des Lebens dem ganzen Weltgebäude iſt, ewige Finſterniſſe einnehmen werden. Die abwechſelnde Beſtrebung ihres Feuers, durch die Eröfnung neuere Grüfte, wiederum aufzuleben, wodurch ſie ſich vielleicht vor ihrem Untergange etlichemal herſtelle, könnte eine Erklärung des Verſchwindens und der Wiedererſcheinung einiger Fixſterne a) abgeben. Es würden Sonnen ſeyn, welche ihrem Erlöſchen nahe ſind, und die noch etlichemal aus ihrem Schutte aufzuleben trachten. Es mag dieſe Erklärung Beyfall verdienen, oder nicht, ſo wird man ſich doch gewiß dieſe Betrachtung dazu dienen laſſen, einzuſehen, daß, da der Vollkommenheit aller Weltordnungen, es ſey auf die eine oder die andere Art, ein unvermeidlicher Verfall droht, man keine Schwierigkeit in dem oben angeführten Geſetze ihres Untergangs, durch den Hang der mechaniſchen Einrichtung, finden werde, welche dadurch aber vornemlich anmerkungswürdig wird, weil ſie den Saamen der Wiedererneuerung, ſelbſt in der Vermengung mit dem Chaos, bey ſich führt.

---

a) Dergleichen werden von uns veränderliche Sterne genannt; die merkwürdigſten ſind der Stern o (α beym Doppelmaier) am Halſe des Wallfiſches, und der Stern x (χ) am Halſe des Schwans.

Zuletzt laßt uns der Einbildungskraft ein ſo wunderſeltſames Objekt, als eine brennende Sonne iſt, gleichſam in der Nähe vorſtellen. Man ſieht in einem Anblicke weite Feuerſeen, die ihre Flammen gen Himmel erheben, raſende Stürme, deren Wuth die Heftigkeit der erſten verdoppelt, welche, indem ſie ſelbige über ihre Ufer aufſchwellend machen, bald die erhabene Gegenden dieſes Weltkörpers bedecken, bald ſie in ihre Gränzen zurückſinken laſſen: ausgebrannte Felſen, die aus den flammenden Schlünden ihre fürchterliche Spitzen herausſtrecken, und deren Ueberſchwemmung oder Entblößung von dem wallenden Feuerelemente, das abwechſelnde Erſcheinen und Verſchwinden der Sonnenflecken, verurſacht: a) dicke Dämpfe, die das Feuer erſticken, und die, durch die Gewalt der Winde erhoben, finſtre Wolken ausmachen, welche in feurigen Regengüſſen wiederum herabſtürzen, und als brennende Ströme, von den Höhen des feſten Sonnenlandes *) ſich in die flammende Thäler ergießen, das Krachen der Elemente den Schutt ausgebrannter Materien, und die mit der Zerſtörung ringende Natur, welche, ſelbſt mit dem abſcheulichſten Zuſtande ihrer Zerrüttungen die Schönheit der Welt und den Nutzen der Kreaturen, bewirkt. c)

a) Alſo auch hier etwas von einem dunkeln Sonnenkörper, der manchmal durch die Lichtatmoſphäre zu erblicken iſt. S. oben pag. 87. not. a.

*) Ich ſchreibe nicht ohne Urſache der Sonnen alle Unebenheiten des feſten Landes, der Gebürge und der Thäler zu, die wir auf unſerer Erde und andern Weltkörpern antreffen. b) Die Bildung einer Weltkugel, die ſich aus einem flüſſigen Zuſtande in einen feſten verändert, bringt nothwendig ſolche Ungleichheiten auf der Oberfläche hervor. Wenn die Oberfläche ſich härtet, indeſſen, daß in dem flüſſigen inwendigen Theile ſolcher Maſſe, die Materien ſich noch nach Abmeſſung ihrer Schwere zum Mittelpunkte, hinſenken; ſo werden die Partikeln des elaſtiſchen Luft- oder Feuerelements, das ſich in dieſen Materien mit untermenget befindet, herausgejagt, und häufen ſich unter der indeſſen feſtgewordenen Rinde, unter welcher ſie große und nach Proportion des Sonnenklumpens ungeheure Höhlen erzeugen, in welche endlich die oberſte Rinde, mit mannigfaltigen Einbeugungen hereinſinkt, und ſowohl erhöhte Gegenden und Gebürge, als auch Thäler und Fluthbette weiter Feuerſeen dadurch zubereitet.

b) Richtig; aber eben im Texte iſt ja von den Bergen und Thälern der Sonne ſelbſt die Rede.

c) Aber ſollte wohl die Sonne ein ſolches ſchreckliche Chaos von Zerſtörung und Ordnung, und gar bis eine fürchterliche Zerrüttung immer herrſchend ſeyn? Iſt nicht ſchon Herrn Bodens Meinung annehmlicher und als ordnungsvoll wahrſcheinlicher als die hier vorgetragne!

Wenn denn die Mittelpunkte aller großen Weltſyſteme flammende Körper ſind; ſo iſt dieſes am meiſten von dem Centralkörper desjenigen unermeßlichen Syſtems zu vermuthen, welches die Fixſterne ausmachen. Wird nun aber dieſer Körper, deſſen Maſſe zu der Größe ſeines Syſtems ein Verhältniß haben muß, wenn er ein ſelbſtleuchtender Körper oder eine Sonne wäre, nicht mit vorzüglichem Glanze und Größe in die Augen fallen? Gleichwohl ſehen wir keinen dergleichen ſich ausnehmend unterſcheidenden Fixſtern unter dem Himmelsheere hervorſchimmern. In der That, man darf es ſich nicht befremden laſſen, wenn dieſes nicht geſchieht. Wenn er gleich 10000 mal unſre Sonne an Größe überträfe, ſo könnte er doch, wenn man ſeine Entfernung 100 mal größer, als des Sirius ſeine annimmt, nicht größer und heller, als dieſer, erſcheinen.

Vielleicht aber iſt es den künftigen Zeiten aufgehoben, wenigſtens noch dereinſt die Gegend zu entdecken, wo der Mittelpunkt *) des Fixſternenſyſtems, darzu unſre Sonne gehört, befindlich.

---

*) Ich habe eine Muthmaßung, nach welcher es mir ſehr wahrſcheinlich zu ſeyn dünkt, daß der Sirius oder Hundsſtern, in dem Syſtem der Sterne, die die Milchſtraße ausmachen, der Centralkörper ſey, und den Mittelpunkt einnehme, zu welchem ſie ſich alle beziehen. Wenn man dieſes Syſtem, nach dem Entwurfe des erſten Theils dieſer Abhandlung, wie ein Gewimmel von Sonnen, die zu einer gemeinſchaftlichen Fläche gehäuft ſeyn, anſieht, welches nach allen Seiten von dem Mittelpunkte derſelben ausgeſtreuet iſt, und durch einen gewiſſen, ſo zu ſagen, cirkelförmigen Raum, der durch die geringe Abweichungen derſelben von der Beziehungs Ebne, ſich auch in die Breite von beyden Seiten etwas ausdehnt, ausmacht: ſo wird die Sonne, die ſich gleichfalls dieſer Ebne nahe befindet, die Erſcheinung dieſer cirkelförmigen, weißlich ſchimmernden Zone, nach derjenigen Seite hin, am breiteſten ſehen, nach welcher ſie ſich der äußerſten Grenze des Syſtems am nächſten befindet; denn es iſt leicht zu vermuthen, daß ſie ſich nicht eben grade im Mittelpunkte aufhalten werde. Nun iſt der Streif der Milchſtraße, in dem Theile zwiſchen dem Zeichen des Schwans und des Schützens, am breiteſten: folglich wird dieſes die Seite ſeyn, da der Platz unſerer Sonne der äußerſten Peripherie des cirkelförmigen Syſtems am nächſten iſt; und in dieſem Theile werden wir den Ort, wo die Sternbilder des Adlers und Fuchſes mit der Gans ſtehen, inſonderheit vor den allernächſten halten, weil daſelbſt aus dem Zwiſchenraume, da die Milchſtraße ſich theilet, die größte ſcheinbare Zerſtreuung der Sterne erhellt. Wenn man daher ohngefähr vom Orte neben dem Schwanze des Adlers, eine Linie mitten durch die Fläche der Milchſtraße bis zu dem gegen überſtehenden Punkte ziehet; ſo muß dieſe auf den Mittelpunkt des Syſtems zutreffen, und ſie trift in der That ſehr genau auf den Sirius, den hellſten Stern am ganzen

findlich iſt, oder vielleicht wohl gar zu beſtimmen, wohin man den Centralkörper des Univerſums, nach welchem alle Theile deſſelben mit einſtimmiger Senkung zielen, ſetzen müſſe. Von was für einer Beſchaffenheit dieſer Fundamentalkörper der ganzen Schöpfung ſey, und was auf ihm befindlich, wollen wir dem Herr Wbrigt und Durham zu beſtimmen überlaſſen, der mit einer fanatiſchen Begeiſterung, ein kräftiges Weſen von der Götterart mit geiſtlichen Anziehungs- und Zurückſtoßungskräften, das, in einer unendlichen Sphäre um ſich wirkſam, alle Tugend an ſich zöge, die Laſter aber zurücktriebe, in dieſem glücklichen Orte, gleichſam auf einen Thron der geſammten Natur, erhöhete. a) Wir wollen die Kühnheit unſerer Muthmaßungen, welchen wir vielleicht nur gar zu viel erlaubt haben, nicht bis zu willkührlichen Erdichtungen den Zügel ſchießen laſſen. Die Gottheit iſt in der Unendlichkeit des ganzen Weltraumes allenthalben gleich gegenwärtig; allenthalben wo Naturen ſind, welche fähig ſind, ſich über die Abhängigkeit der Geſchöpfe, zu der Gemeinſchaft des höchſten Weſens, empor zu ſchwingen, befindet es ſich gleich nahe. Die ganze Schöpfung iſt von ihren Kräften durchdrungen, aber nur derjenige, der ſich von dem Geſchöpfe zu befreyen weiß, welcher ſo edel iſt, einzuſehen, daß in dem Genuſſe dieſer Urquelle der Vollkommenheit die höchſte Stufe der Glückſeligkeit einzig und allein zu ſuchen, der allein iſt fähig, dieſem wahren Beziehungspunkte aller Treflichkeit ſich näher, als irgend etwas anders in der ganzen Natur, zu befinden. Indeſſen wenn ich, ohne an der enthuſiaſtiſchen Vorſtellung des Engländers Theil zu nehmen, von den verſchiedenen Graden der Geiſterwelt aus der phyſiſchen Beziehung ihrer Wohnplätze gegen den Mittelpunkt der Schöpfung, muthmaßen ſoll, ſo wollte ich mit mehrerer Wahrſcheinlichkeit die vollkommenſten Claſſen

zen Himmel, der, wegen dieſer glücklichen, mit ſeiner vorzüglichen Geſtalt ſowohl harmonirenden Zuſammentreffung, es zu verdienen ſcheint, daß man ihn für die Central-Sonne ſelbſt halte. Er würde, nach dieſem Begriffe, auch gerade in dem Streife der Milchſtraße geſehen werden, wenn nicht der Stand unſrer Sonne, der beym Schwanze des Adlers von der Ebne derſelben etwas abweicht, nicht den optiſchen Abſtand des Mittelpunktes gegen die andere Seite ſolcher Zone, verurſachte.

a) Wer weiß, ſagt auch Herr Bode, ſtrahlt nicht in dieſem Mittelpunkte eine mehr als irdiſche Sonne und iſt nicht daſelbſt ein näherer Thron der Macht Gottes, von woher ſie alle Welten lenkt, alle Naturgeſetze vorſchreibt, und die erſten Triebfedern der Bewegung in Wirkſamkeit ſetzt! — S. Kenntniß des geſtirnt. Himmels, pag. 601.

vernünftiger Weſen, weiter von dieſem Mittelpunkte, als nahe bey demſelben, ſuchen. Die Vollkommenheit mit Vernunft begabter Geſchöpfe, in ſo weit ſie von der Beſchaffenheit der Materie abhänget, in deren Verbindung ſie beſchränkt ſind, kommt gar ſehr auf die Feinheit des Stoffs an, deſſen Einfluß dieſelbe zur Vorſtellung der Welt und zur Gegenwirkung in dieſelbe beſtimmt. Die Trägheit und der Widerſtand der Materie ſchränkt die Freyheit des geiſtigen Weſens zum Wirken und die Deutlichkeit ihrer Empfindung von äußern Dingen gar zu ſehr ein, ſie macht ihre Fähigkeiten ſtumpf, indem ſie deren Bewegungen nicht mit gehöriger Leichtigkeit gehorcht. Daher wenn man, wie es wahrſcheinlich iſt, nahe zum Mittelpunkte der Natur die dichteſten und ſchwerſten Sorten der Materie, und dagegen in der größern Entfernung, die zunehmenden Grade der Feinheit und Leichtigkeit derſelben, der Analogie gemäß, die in unſern Weltbau herrſcht, annimmt; ſo iſt die Folge begreiflich. Die vernünftigen Weſen, deren Erzeugungsplatz und Aufenthalt näher zu dem Mittelpunkte der Schöpfung ſich befindet, ſind in eine ſteife und unbewegliche Materie verſenkt, die ihre Kräfte in einer unüberwindlichen Trägheit verſchloſſen enthält, und auch eben ſo unfähig iſt, die Eindrücke des Univerſums, mit der nöthigen Deutlichkeit und Leichtigkeit, zu übertragen und mitzutheilen. Man wird dieſe denkende Weſen alſo in die niedrige Claſſe zu zählen haben; dagegen wird, mit den Entfernungen vom allgemeinen Centro, dieſe Vollkommenheit der Geiſterwelt, welche auf der gewechſelten Abhängigkeit derſelben von der Materie beruht, wie eine beſtändige Leiter wachſen. a) In der tiefſten Erniedrigung zu dieſem Senkungspunkte hat man dieſem zufolge die ſchlechteſten und unvollkommenſten Gattungen denkender Naturen zu ſetzen, und hiewärtshin iſt, wo dieſe Treflichkeit der Weſen ſich, mit allen Schattirungen der Verminderung, endlich in den gänzlichen Mangel der Ueberlegung und des Denkens verliert. In der That, wenn man erwägt, daß der Mittelpunkt der Natur zugleich der Anfang ihrer Bildung aus dem rohen Zeuge, und ihre Gränze mit dem Chaos, ausmacht: wenn man dazu ſetzt, daß die Vollkommenheit geiſtiger Weſen, welche wohl eine äußerſte Gränze ihres Anfanges hat, wo ihre Fähigkeiten mit der Unvernunft zuſammenſtoßen, aber keine Grenzen der Fortſetzung, über welche ſie nicht könnte erhoben werden, ſondern nach der Seite hin, eine völlige Unendlichkeit vor ſich findet; ſo wird man, wenn ja ein Geſetz ſtatt finden ſoll, nach welchem der vernünftigen Kreaturen Wohnplätze, nach der Ordnung ihrer

---

a) Hiervon handelt der 3te Theil beſonders.

Beziehung zum gemeinſchaftlichen Mittelpunkte, vertheilt ſeyn, die niedrigſte und unvollkommenſte Gattung, die gleichſam den Anfang des Geſchlechtes der Geiſterwelt ausmacht, an demjenigen Orte zu ſetzen haben, der der Anfang des geſammten **Univerſums** zu nennen iſt, um zugleich mit dieſem in gleicher Fortſchreitung alle Unendlichkeit der Zeit und der Räume, mit ins Unendliche wachſenden Graden der Vollkommenheit des Denkungsvermögens, zu erfüllen, und ſich, gleichſam nach und nach, dem Ziele der höchſten Treflichkeit, nemlich der Gottheit zu nähern, ohne es doch jemals erreichen zu können. a)

Achtes Hauptſtück.

Allgemeiner Beweis von der Richtigkeit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung der Einrichtung des Weltbaues überhaupt, beſonders von der Gewißheit der gegenwärtigen.

Man kann das Weltgebäude nicht anſehen, ohne die treflichſte Anordnung in ihrer Einrichtung, und die ſicherſten Merkmale der Hand Gottes, in der Vollkommenheit ihrer Beziehungen, zu erkennen. Die Vernunft, nachdem ſie ſo viel Schönheit, ſo viel Treflichkeit erwogen und bewundert hat, entrüſtet ſich mit Recht über die kühne Thorheit, welche ſich unterſtehen darf, alles dieſes dem Zufalle, und einem glücklichen Ohngefähr zuzuſchreiben. Es muß die höchſte Weisheit den Entwurf gemacht, und eine unendliche Macht ihn ausgeführt haben, ſonſt wäre es unmöglich, ſo viele in einem Zwecke zuſammen kommende Abſichten, in der Verfaſſung des Weltgebäudes, anzutreffen. Es kommt nur noch darauf an, zu entſcheiden, ob der Entwurf der Einrichtung des **Univerſums** von dem höchſten Verſtande ſchon in die weſentlichen Beſtimmungen der ewigen Naturen gelegt, und in die allgemeinen Bewegungsgeſetze gepflanzt ſey, um ſich aus ihnen, auf eine der vollkommenſten Ordnung anſtändige Art, ungezwungen zu entwickeln: oder ob die allgemeinen Eigenſchaften der Beſtandtheile der Welt die völlige Unfähigkeit zur Uebereinſtim-

---

a) Wenn nun aber aus dem allgemeinen Centro alle Materien ausgeſtoßen und in die weiten Weltenräume zur Bildung der Syſteme zerſtreuet worden iſt: ſo wird ſich in dem Centro gar nichts materielles mehr befinden und hier der Ort der höchſten geiſtigen Weſen ſeyn können.

mung, und nicht die geringſte Beziehung zur Verbindung, haben, und durchaus einer fremden Hand bedurften, um diejenige Einſchränkung und Zuſammenfügung zu überkommen, welche Vollkommenheit und Schönheit an ſich blicken läßt. Ein faſt allgemeines Vorurtheil hat die meiſten Weltweiſen, gegen die Fähigkeit der Natur, etwas ordentliches durch ihre allgemeinen Geſetze hervorzubringen, eingenommen, gleich als wenn es Gott die Regierung der Welt ſtreitig machen hieße, wenn man die urſprünglichen Bildungen in den Naturkräften ſucht, und als wenn dieſe ein von der Gottheit unabhängiges Principium, und ein ewiges blindes Schickſal wäre.

Wenn man aber erwäget, daß die Natur und die ewigen Geſetze, welche den Subſtanzen zu ihrer Wechſelwirkung vorgeſchrieben ſind, kein ſelbſtſtändiges, und ohne Gott nothwendiges Principium ſey; daß eben dadurch, weil ſie ſo viel Uebereinſtimmung und Ordnung in demjenigen zeigt, was ſie durch allgemeine Geſetze hervorbringt, zu erſehen iſt, daß die Weſen aller Dinge, in einem gewiſſen Grundweſen, ihren gemeinſchaftlichen Urſprung haben müſſen, und daß ſie darum lauter wechſelſeitige Beziehungen und lauter Harmonie zeigen, weil ihre Eigenſchaften in einem einzigen höchſten Verſtande ihre Quelle haben, deſſen weiſe Idee ſie in durchgängigen Beziehungen entworfen, und ihnen diejenige Fähigkeit eingepflanzt hat, wodurch ſie lauter Schönheit, lauter Ordnung, in dem ihnen ſelbſt gelaſſenen Zuſtande ihrer Wirkſamkeit, hervorbringen: wenn man, ſage ich, dieſes erwägt, ſo wird die Natur uns würdiger, als ſie gemeiniglich angeſehen wird, erſcheinen, und man wird von ihren Auswicklungen nichts, als Uebereinſtimmung, nichts als Ordnung erwarten. Wenn man hingegen einem ungegründeten Vorurtheile Platz läßt, daß die allgemeinen Naturgeſetze, an und für ſich ſelbſt, nichts als Unordnung zuwege bringen, und aller Uebereinſtimmung zum Nutzen, welche bey der Verfaſſung der Natur hervor leuchtet, die unmittelbare Hand Gottes anzeigt; ſo wird man genöthigt, die ganze Natur in Wunder zu verkehren. Man wird den ſchönen farbigen Bogen, der in den Regentropfen erſcheint, wenn dieſelben die Farben des Sonnenlichts abſondern, wegen ſeiner Schönheit, den Regen, wegen ſeines Nutzens, die Winde, wegen der unentbehrlichen Vortheile, die ſie in unendlichen Arten der menſchlichen Bedürfniſſe leiſten; kurz, alle Veränderungen der Welt, welche Wohlanſtändigkeit und Ordnung mit ſich führen, nicht aus den eingepflanzten Kräften der Materie herleiten dürfen. Das Beginnen der Naturforſcher, die ſich mit einer ſolchen Weltweisheit abgegeben haben, wird, vor dem Richterſtuhle der Religion, eine feyerliche

Abbitte thun müſſen. Es wird in der That alsdenn keine Natur mehr ſeyn; es wird nur ein aus Noth helfender Maſchinen Gott die Veränderungen der Welt hervorbringen. Aber, was wird denn dieſes ſeltſame Mittel, die Gewißheit des höchſten Weſens aus der weſentlichen Unfähigkeit der Natur zu beweiſen, für eine Wirkung zur Ueberführung des Epikurers thun? Wenn die Naturen der Dinge, durch die ewigen Geſetze ihrer Weſen, nichts als Unordnung und Ungereimtheit hervor bringen; ſo werden ſie eben dadurch den Charakter ihrer Unabhängigkeit von Gott beweiſen: und was für einen Begriff wird man ſich von einer Gottheit machen können, welcher die allgemeinen Naturgeſetze nur durch eine Art von Zwange gehorchen, und an und für ſich ihren weiſeſten Entwürfen widerſtreiten? Wird der Feind der Vorſehung nicht eben ſo viel Siege über dieſe falſchen Grundſätze davon tragen, als er Uebereinſtimmungen aufweiſen kann, welche die allgemeinen Wirkungsgeſetze der Natur, ohne alle beſondere Einſchränkungen, hervorbringen? und wird es ihm wohl an ſolchen Beyſpielen fehlen können? Dagegen laſſet uns mit größerer Anſtändigkeit und Richtigkeit alſo ſchließen: Die Natur, ihren allgemeinen Eigenſchaften überlaſſen, iſt an lauter ſchönen und vollkommnen Fruchten fruchtbar, welche nicht allein an ſich Uebereinſtimmung und Treflichkeit zeigen, ſondern auch mit dem ganzen Umfange ihrer Weſen, mit dem Nutzen der Menſchen, und der Verherrlichung der göttlichen Eigenſchaften, wohl harmoniren. Hieraus folgt, daß ihre weſentlichen Eigenſchaften keine unabhängige Nothwendigkeit haben können: ſondern, daß ſie ihren Urſprung in einem einzigen Verſtande, als dem Grunde und der Quelle aller Weſen, haben müſſen, in welchem ſie, unter gemeinſchaftlichen Beziehungen, entworfen ſind. Alles, was ſich auf einander, zu einer wechſelſeitigen Harmonie, beziehet, muß in einem einzigen Weſen, von welchem es insgeſammt abhängt, unter einander verbunden werden. Alſo iſt ein Weſen aller Weſen, ein unendlicher Verſtand und eine ſelbſtſtändige Weisheit verhanden, woraus die Natur, auch ſogar ihrer Möglichkeit nach, in dem ganzen Inbegriffe der Beſtimmungen, ihren Urſpung nimmt. Nunmehr darf man die Fähigkeit der Natur, als dem Daſeyn eines höchſten Weſens nachtheilig, nicht beſtreiten; je vollkommner ſie in ihren Entwicklungen iſt; je beſſer ihre allgemeinen Geſetze zur Ordnung und Uebereinſtimmung führen; ein deſto ſicherer Beweis der Gottheit iſt ſie, von welcher ſie dieſe Verhältniſſe entlehnt. Ihre Hervorbringungen ſind nicht mehr Wirkungen des Ohngefährs, und Folgen des Zufalls; es fließt alles nach unwandelbaren Geſetzen von ihr ab, welche darum lauter Schickliches darſtellen müſſen, weil ſie lauter Züge aus dem allerweiſeſten Entwurfe ſind, aus dem die Unordnung verbannet iſt. Nicht der ohngefähre Zuſammenlauf der Atomen des Lucrez hat die Welt gebildet; eingepflanzte Kräfte und Geſetze, die den weiſeſten Verſtand zur Quelle haben, ſind ein unwandelbarer Urſprung derjenigen Ordnung geweſen, die aus ihnen nicht von ohngefähr, ſondern nothwendig fließen muſte.

Wenn man ſich alſo von einem alten ungegründeten Vorurtheile, und der faulen Weltweisheit, losreißen kann, die unter einer andächtigen Miene, eine träge Unwiſſenheit zu verbergen trachtet; ſo hoffe ich, auf unwiderſprechliche Gründe, eine ſichere Ueberzeugung zu gründen: daß die Welt eine mechaniſche Entwicklung, aus den allgemeinen Naturgeſetzen, zum Urſprunge ihrer Verfaſſung, erkenne: und das zweytens die Art der mechaniſchen Erzeugung, die wir vorgetragen haben, die wahre ſey. Wenn man beurtheilen will, ob die Natur gnugſame Fähigkeiten habe durch eine mechaniſche Folge ihrer Bewegungsgeſetze, die Anordnung des Weltbaus zuwege zu bringen; ſo muß man vorher erwägen, wie einfach die Bewegungen ſind, welche die Weltkörper beobachten, und daß ſie nichts an ſich haben, was eine genauere Beſtimmung erforderte, als es die allgemeinen Regeln der Naturkräfte mit ſich führen. Die Umlaufsbewegungen beſtehen aus der Verbindung der ſinkenden Kraft, die eine gewiſſe Folge aus den Eigenſchaften der Materie iſt, und aus der ſchieſſenden Bewegung, die, als die Wirkung der erſtern, als eine, durch das Herabſinken, erlangte Geſchwindigkeit, kann angeſehen werden, in der nur eine gewiſſe Urſache nöthig geweſen, den ſenkrechten Fall ſeitwärts abzubeugen. Nach einmal erlangter Beſtimmung dieſer Bewegungen iſt nichts ferner nöthig, ſie auf immer zu erhalten. Sie beſtehen in dem leeren Raume, durch die Verbindung der einmal eingedrückten ſchießenden Kraft, mit der aus den weſentlichen Naturkräften fließenden Attraction, und leiden weiter keine Veränderung. Allein die Analogien, in der Uebereinſtimmung dieſer Bewegungen, bezeigen die Wirklichkeit eines mechaniſchen Urſprunges ſo deutlich, daß man daran keinen Zweifel tragen kann.

1. Haben dieſe Bewegungen eine durchgehends übereinſtimmende Richtung, das von 7 Hauptplaneten, von 14 Trabanten, ſowohl in ihrer fortrückenden Bewegung, als in ihren Umdrehungen um die Achſe, nicht ein einziger iſt, der nach einer andern Seite, als von Abend gegen Morgen, ſich bewegt. Dieſe Richtungen ſind überdem ſo genau zuſammentreffend, daß ſie nur wenig von einer gemeinſchaftlichen Fläche abweichen, und dieſe

Fläche, auf welche ſich alles bezieht, iſt die Aequatorsfläche des Körpers, der, in dem Mittelpunkte des ganzen Syſtems, ſich nach eben derſelben Gegend um die Achſe dreht, und der, durch ſeine vorzügliche Attraction, der Beziehungspunkt aller Bewegungen geworden, und folglich an denenſelben ſo genau, als möglich, hat Theil nehmen müſſen. Ein Beweis, daß die geſammten Bewegungen auf eine, den allgemeinen Naturgeſetzen gemäße, mechaniſche Art entſtanden und beſtimmt worden, und daß die Urſache, welche entweder die Seitenbewegungen eindrückte oder richtete, den ganzen Raum des Planetengebäudes beherrſcht hat, und darin den Geſetzen gehorcht, welche die, in einem gemeinſchaftlich bewegten Raume befindliche Materie beobachtet, daß alle verſchiedene Bewegungen zuletzt eine einzige Richtung annehmen, und ſich insgeſammt ſo genau als möglich, auf eine einzige Fläche beziehen.

2. Sind die Geſchwindigkeiten ſo beſchaffen, als ſie es in einem Raume ſeyn müſſen, wo die bewegende Kraft in dem Mittelpunkte iſt, nemlich, ſie nehmen in beſtändigen Graden mit den Entfernungen von dieſem ab, und verlieren ſich, in der größten Weite, in eine gänzliche Mattigkeit der Bewegung, welche den ſenkrechten Fall nur ſehr wenig ſeitwärts biegt. Vom Merkur an, welcher die größte Schwungskraft hat, ſiehet man dieſe ſtufenweiſe ſich vermindern, und ſie wird in dem äußerſten Kometen ſo gering ſeyn, als ſie kann, um nicht grade in die Sonne zu fallen. Man kann nicht einwenden, daß die Regeln der Centralbewegungen, in Cirkelkreiſen, es ſo erheiſchen, daß, je näher zum Mittelpunkte der allgemeinen Senkung, deſto größer die Umſchwungsgeſchwindigkeit ſeyn müſſe; denn woher müſſen eben die, dieſem Centro nahen Himmelskörper, cirkelförmige Kreiſe haben? woher ſind nicht die nächſten ſehr eccentriſch, und die entferntern in Cirkeln umlaufend? oder vielmehr, da ſie alle von dieſer abgemeſſenen geometriſchen Genauheit abweichen; warum nimmt dieſe Abweichung mit den Entfernungen zu? Bezeichnen dieſe Verhältniſſe nicht den Punkt, zu dem alle Bewegung urſprünglich ſich gedrängt, und, nach dem Maaße der Nähe, auch größere Grade erlangt hat, andere Beſtimmungen ihre Richtungen in die gegenwärtige verändert haben?

Will man nun aber die Verfaſſung des Weltbaus, und den Urſprung der Bewegungen, von den allgemeinen Naturgeſetzen ausnehmen, um ſie der mittelbaren Hand Gottes zuzuſchreiben; ſo wird man alsbald inne, daß die angeführten Analogien einen ſolchen Begriff offenbar widerlegen. Denn was erſtlich die durchgängige Uebereinſtimmung in der Richtung betrifft, ſo iſt offenbar, daß hier kein Grund ſey, woher die Weltkörper, grade nach einer einzigen Gegend, ihre Umläufe anſtellen müßten, wenn der Mechanismus ihrer Erzeugung ſie nicht dahin beſtimmet hätte. Denn der Raum, in dem ſie laufen, iſt unendlich wenig widerſtehend, und ſchränkt ihre Bewegungen ſo wenig nach der einen Seite, als nach der andern, ein; alſo würde die Wahl Gottes, ohne den geringſten Bewegungsgrund, a) ſich nicht an eine einzige Beſtimmung binden, ſondern ſich mit mehrerer Freyheit in allerley Abwechſelungen und Verſchiedenheit zeigen. Noch mehr: warum ſind die Kreiſe der Planeten ſo genau auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehend, nemlich auf die Aequatorsfläche desjenigen großen Körpers, der in dem Mittelpunkte aller Bewegung ihre Umläufe regiert? Dieſe Analogie, an ſtatt einen Bewegungsgrund der Anſtändigkeit an ſich zu zeigen, iſt vielmehr die Urſache einer gewiſſen Verwirrung, welche durch eine freye Abweichung der Planetenkreiſe würde gehoben werden; denn die Anziehungen der Planeten ſtören jetzt gewiſſermaaßen die Gleichformigkeit ihrer Bewegungen, und würden einander gar nicht hinderlich ſeyn, wenn ſie ſich nicht ſo genau auf eine gemeinſchaftliche Fläche bezögen.

Noch mehr, als alle dieſe Analogien, zeigt ſich das deutlichſte Merkmal von der Hand der Natur, an dem Mangel der genaueſten Beſtimmung, in denjenigen Verhältniſſen, die ſie zu erreichen beſtrebt geweſen. Wenn es am beſten wäre, daß die Planetenkreiſe beynahe auf eine gemeinſchaftliche Fläche geſtellt wären, warum ſind ſie es nicht ganz genau? und warum iſt ein Theil derjenigen Abweichung übrig-geblieben, welche hat vermieden werden ſollen? Wenn darum die der Laufbahn der Sonne nahen Planeten; die der Attraction das Gleichgewicht haltende Größe der Schwungskraft empfangen haben, warum fehlt noch etwas an dieſer völligen Gleichheit? und woher ſind ihre Umläufe nicht vollkommen cirkelrund, wenn blos die weiſeſte Abſicht, durch das größte Vermögen unterſtützt, dieſe Beſtimmung hervorzubringen, getrachtet hat? Iſt es nicht klar einzuſehen, daß diejenige Urſache, welche die Laufbahnen der Himmelskörper geſtellt hat, indem ſie ſelbige auf eine gemeinſchaftliche Fläche zu bringen beſtrebt geweſen, es nicht völlig hat ausrichten können; ingleichen, daß die Kraft, welche den Himmelsraum beherrſchete, als alle Materie, die nunmehro in Kugeln gebildet iſt, ihre Umſchwungsgeſchwindigkeiten erhielt, ſie zwar nahe beym Mittel-

---

a) Und kann wohl die größte Weisheit ohne alle Bewegungsgründe, blos nach Willkühr und Eigenſinn, handeln!

punkte in ein Gleichgewicht mit der ſenkenden Gewalt zu bringen getrachtet hat; aber die völlige Genauheit nicht hat erreichen können. Iſt nicht das gewöhnliche Verfahren der Natur hieran zu erkennen, welches, durch die Dazwiſchenkunft der verſchiedenen Mitwirkungen, allemal von der ganz abgemeſſenen Beſtimmung abweichend gemacht wird? und wird man wohl lediglich in den Endzwecken, des unmittelbar ſo gebietenden höchſten Willens, die Gründe dieſer Beſchaffenheit finden? Man kann, ohne eine Hartnäckigkeit zu bezeigen, nicht in Abrede ſeyn, daß die geprieſne Erklärungsart von den Natureigenſchaften, durch Anführung ihres Nutzens, Grund anzugeben, hier nicht die verhofte Probe halte. Es war gewiß, in Anſehung des Nutzens, der Welt ganz gleichgültig, ob die Planetenkreiſe völlig cirkelrund, oder ob ſie ein wenig eccentriſch wären; ob ſie mit der Fläche ihrer allgemeinen Beziehung völlig zuſammen treffen, oder noch etwas davon abweichen ſollten; vielmehr, wenn es ja nöthig war, in dieſer Art von Uebereinſtimmungen beſchränkt zu ſeyn, ſo war es am beſten, ſie völlig an ſich zu haben. Wenn es wahr iſt, was der Philoſoph ſagte: daß Gott beſtändig die Geometrie ausübt; wenn dieſes auch in den Wegen der allgemeinen Naturgeſetze hervor leuchtet; ſo würde gewiß dieſe Regel, bey den unmittelbaren Werken des allmächtigen Worts, vollkommen zu ſpüren ſeyn, und dieſe würden alle Vollkommenheit der geometriſchen Genauheit an ſich zeigen. Die Kometen gehören mit unter dieſe Mängel der Natur. Man kann nicht leugnen, daß in Anſehung ihres Laufs und der Veränderungen, die ſie dadurch erleiden, ſie als unvollkommene Glieder der Schöpfung anzuſehen ſind, welche weder dienen können, vernünftigen Weſen bequeme Wohnplätze abzugeben, noch dem Beſten des ganzen Syſtems dadurch nützlich zu werden, daß ſie, wie man vermuthet hat, der Sonne dereinſt zur Nahrung dienten; denn es iſt gewiß, daß die meiſten derſelben dieſen Zweck nicht eher, als bey dem Umſturze des ganzen planetiſchen Gebäudes, erreichen würden. In dem Lehrbegriffe, von der unmittelbaren höchſten Anordnung der Welt, ohne eine natürliche Entwicklung aus allgemeinen Naturgeſetzen, würde eine ſolche Anmerkung anſtößig ſeyn, ob ſie gleich gewiß iſt. Allein in einer mechaniſchen Erklärungsart verherrlicht ſich dadurch die Schönheit der Welt, und die Offenbarung der Allmacht, nicht wenig. Die Natur, indem ſie alle mögliche Stufen der Mannigfaltigkeit in ſich faßt, erſtreckt ihren Umfang über alle Gattungen von der Vollkommenheit bis zum Nichts, und die Mängel ſelber ſind ein Zeichen des Ueberfluſſes, an welchem ihr Inbegriff unerſchöpft iſt.

Es iſt zu glauben, daß die angeführten Analogien ſo viel über das Vorurtheil vermögen würden, den mechaniſchen Urſprung des Weltgebäudes annehmungswürdig zu machen, wenn nicht noch gewiſſe Gründe, die aus der Natur der Sache ſelbſt hergenommen ſind, dieſer Lehrverfaſſung gänzlich zu widerſprechen ſchienen. Der Himmelsraum iſt, wie ſchon mehrmals geſagt, leer, oder wenigſtens mit unendlich dünner Materie angefüllt, welche folglich kein Mittel hat abgeben können, den Himmelskörpern gemeinſchaftliche Bewegungen einzudrücken. Dieſe Schwierigkeit iſt ſo bedeutend und gültig, daß Newton, welcher Urſachen hatte den Einſichten ſeiner Weltweisheit, ſo viel als irgend ein Sterblicher zu vertrauen, ſich genöthigt ſahe, hier die Hofnung aufzugeben, die Eindrückungen der den Planeten beywohnenden Schwungskräfte, ungeachtet aller Uebereinſtimmung, welche auf einen mechaniſchen Urſprung zeigte, durch die Geſetze der Natur und die Kräfte der Materie aufzulöſen. Ob es gleich für einen Philoſophen eine betrübte Entſchließung iſt, bey einer zuſammengeſetzten, und noch weit von den einfachen Grundgeſetzen entfernten Beſchaffenheit, die Bemühung der Unterſuchung aufzugeben, und ſich mit der Anführung des unmittelbaren Willens Gottes zu begnügen; ſo erkannte doch Newton hier die Gränzſcheidung, welche die Natur und den Finger Gottes, den Lauf der eingeführten Geſetze der erſtern, und den Wink des leztern, von einander ſcheidet. Nach eines ſo groſſen Weltweiſen Verzweiflung ſcheinet es eine Vermeſſenheit zu ſeyn, noch einen glücklichen Fortgang in einer Sache von ſolcher Schwierigkeit zu hoffen.

Allein eben dieſelbe Schwierigkeit, welche dem Newton die Hofnung benahm die den Himmelskörpern, ertheilten Schwungskräfte, deren Richtung und Beſtimmungen das Syſtematiſche des Weltbaus ausmacht, aus den Kräften der Natur zu begreifen, iſt die Quelle des Lehrgebäudes geweſen, das wir in den vorigen Hauptſtücken vorgetragen haben. Es gründet einen mechaniſchen Lehrbegriff; aber einen ſolchen, der weit von demſelben entfernt iſt, welchen Newton unzulänglich befand, und um deſſen willen er alle Unterurſachen verwarf, weil er (wenn ich es mir unterſtehen darf, zu ſagen,) darin irrte, daß er ihn für den einzigen, unter allen möglichen ſeiner Art, hielt. Es iſt ganz leicht und natürlich, ſelbſt vermittelſt der Schwierigkeit des Newton, durch eine kurze und gründliche Schlußfolge auf die Gewißheit derjenigen mechaniſchen Erklärungsart zu kommen, die wir in dieſer Abhandlung entworfen haben. Wenn man vorausſetzt, (wie man denn nicht umhin kann, es zu bekennen,) daß die obigen Analogien es mit gröſter Gewißheit feſtſetzen, daß die harmonirenden, und ſich auf einander ordentlich beziehenden Bewegungen und Kreiſe der Himmelskörper, eine natürliche Urſache, als ihren Urſprung anzeigen; ſo kann dieſe doch nicht dieſelbe Materie ſeyn, welche jetzt den Himmelsraum erfüllt. Alſo muß diejenige, welche ehedem dieſe Räume erfüllte, und deren Bewegung der Grund von den gegenwärtigen Umläufen der Himmelskörper geweſen iſt, nachdem ſie ſich auf dieſe Kugeln verſammlet, und dadurch die Räume gereinigt hat, die man jetzt leer ſieht, oder, welches unmittelbar hieraus herflieſſet, die Materie ſelbſt, woraus die Planeten, die Kometen, ja die Sonne, beſtehn, müſſen anfänglich in dem Raume des planetiſchen Syſtems ausgebreitet geweſen ſeyn, und in dieſem Zuſtande ſich in Bewegungen verſetzt haben, welche ſie behalten haben, als ſie ſich in beſondere Klumpen vereinigten, und die Himmelskörper bildeten, welche alle den ehemals zerſtreuten Stoff der Weltmaterie in ſich faſſen. Man iſt hierbey nicht lange in Verlegenheit, das Triebwerk zu entdecken, welches dieſen Stoff der ſich bildenden Natur in Bewegung geſetzt haben möge. Der Antrieb ſelbſt, der die Vereinigung der Maßen hervorbrachte, die Kraft der Anziehung, welche der Materie weſentlich beywohnt, und ſich daher, bey der erſten Regung der Natur, zur erſten Urſache der Bewegung ſo gut ſchickt, war die Quelle derſelben. Die Richtung, welche bey dieſer Kraft immer grade zum Mittelpunkt hin zielt, macht allhier kein Bedenken; denn es iſt gewiß, daß der feine Stoff zerſtreuter Elemente in der ſenkrechten Bewegung, ſowohl durch die Mannigfaltigkeit der Attractionspunkte, als durch die Hinderniß, die einander ihre durchkreuzende Richtungslinien leiſten, hat in verſchiedene Seitenbewegungen ausſchlagen müſſen, bey denen das gewiſſe Naturgeſetz, (welches macht, daß alle einander, durch wechſelſeitige Wirkung einſchränkende Materie, ſich zuletzt auf einen ſolchen Zuſtand bringt, wo eine der andern ſo wenig Veränderung, als möglich, mehr zuzieht,) ſowohl die Einförmigkeit der Richtung, als auch die gehörigen Grade der Geſchwindigkeiten, hervorgebracht hat, die in jedem Abſtande nach der Centralkraft abgewogen ſind, und durch deren Verbindung weder über noch unter ſich auszuſchweifen trachten: daß alle Elemente alſo nicht allein nach einer Seite, ſondern auch beynahe in parallelen und freyen Cirkeln, um den gemeinſchaftlichen Senkungspunkt, in dem dünnen Himmelsraume umlaufend gemacht worden. Dieſe Bewegungen der Theile muſſen hernach fortdauren, als ſich planetiſche Kugeln daraus gebildet hatten, und beſtehen jetzt durch die Verbindung des einmal eingepflanzten Schwunges mit der Centralkraft, in unbeſchränkte künftige Zeiten. Auf dieſem ſo unbegreiflichen Grunde beruhen die Einförmigkeit der Richtungen in den Planetenkreiſen, die genaue Beziehung auf eine gemeinſchäftliche Fläche, die Mäßigung der Schwungskräfte nach der Attraction des Ortes, die mit den Entfernungen abnehmende Genauigkeit dieſer Analogien, und die freye Abweichung der äußerſten Himmelskörper nach beyden Seiten ſowohl, als nach entgegengeſetzter Richtung. Wenn dieſe Zeichen der wechſelſeitigen Abhängigkeit in den Beſtimmungen der Erzeugung auf eine, durch den ganzen Raum verbreitete urſprünglich bewegte Materie, mit offenbarer Gewißheit zeigen; ſo beweiſt der gänzliche Mangel aller Materien in dieſem nunmehr leeren Himmelsraume, außer derjenigen, woraus die Körper der Planeten, der Sonne und der Kometen zuſammengeſetzt ſind, daß dieſe ſelbſt im Anfange in dieſem Zuſtande der Ausbreitung müſſe geweſen ſeyn. Die Leichtigkeit und Richtigkeit mit welcher aus dieſem angenommenen Grundſatze, alle Erſcheinungen des Weltbaus in den vorigen Hauptſtücken hergeleitet worden, iſt eine Vollendung ſolcher Muthmaßung, und giebt ihr einen Werth, der nicht mehr willkührlich iſt.

Die Gewißheit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung von dem Urſprunge des Weltgebäudes, vornehmlich des unſrigen, wird auf den höchſten Gipfel der Ueberzeugung erhoben, wenn man die Bildung der Himmelskörper ſelbſt, die Wichtigkeit und Größe ihrer Maſſen nach den Verhältniſſen erwägt, die ſie, in Anſehung ihres Abſtandes von dem Mittelpunkte der Gravitation, haben. Denn erſtlich iſt die Dichtichkeit ihres Stoffs, wenn man ſie im Ganzen ihres Klumpens bedenkt, in beſtändigen Graden mit den Entfernungen von der Sonne abnehmend : eine Beſtimmung, die ſo deutlich auf die mechaniſche Beſtimmungen der erſten Bildung zielt, daß man nichts mehr verlangen kann. Sie ſind aus ſolchen Materien zuſammen geſetzt, deren die von ſchwererer Art einen tiefern Ort zu dem gemeinſchaftlichen Senkungspunkte; die von leichterer Art aber, einen entferntern Abſtand bekommen haben : welche Bedingung, in aller Art der natürlichen Erzeugung, nothwendig iſt. a) Aber bey einer unmittelbar aus dem göttlichen Willen flieſſenden Errichtung, iſt nicht der mindeſte Grund zu gedachten Verhältniſſe anzutreffen. Denn ob es gleich ſcheinen möchte, daß die entferntern Kugeln aus leichterm Stoffe beſtehen müſten, damit ſie von der geringern Kraft der Sonnenſtrahlen die nöthige Wirkung verſpüren könnten, ſo iſt dieſes doch nur ein Zweck der auf die Beſchaffenheit der auf der Oberfläche befindlichen Materien, und nicht auf die tiefern Sorten ſeines inwendigen Klumpens zielt, als in welche die Son-

---

a) Aus dieſem Grundſatze leitet auch **Whiſton** die Bildung der Erdkugel und ihrer Atmoſphäre her.

nenwärme niemals einige Wirkung thut, a) welche auch nur dieſen die Attraction des Planeten, welche die ihn umgebenden Körper zu ihm ſinkend machen ſoll, zu bewirken, und daher nicht die mindeſte Beziehung auf die Stärke oder Schwäche der Sonnenſtrahlen haben dürfen. Wenn man daher fragt, woher die aus den richtigen Rechnungen des Newton gezogene Dichtigkeiten der Erde, des Jupiters, des Saturns ſich gegen einander wie 400, 94½ und 64 verhalten; ſo wäre es ungeräumt die Urſache der Abſicht Gottes, welcher ſie nach den Graden der Sonnenwärme gemäßigt hat, beyzumeſſen, denn da kann unſere Erde uns zum Gegenbeweiſe dienen, bey der die Sonne nur in eine ſo geringe Tiefe unter der Oberfläche durch ihre Strahlen wirkt, daß derjenige Theil ihres Klumpens, der dazu einige Beziehung haben muß, bey weitem nicht den millionſten Theil des Ganzen beträgt, wovon das übrige in Anſehung dieſer Abſicht völlig gleichgültig iſt. Wenn alſo der Stoff, daraus die Himmelskörper beſtehen, ein ordentliches mit den Entfernungen harmonirendes Verhältniß gegen einander hat, und die Planeten einander jezt nicht einſchränken können, da ſie nun in leerem Raume von einander abſtehen; ſo muß ihre Materie ehedem in einem Zuſtande geweſen ſeyn, da ſie in einander gemeinſchaftliche Wirkung thun können, um ſich in die ihrer Schwere proportionirte Oerter einzuſchränken, welches nicht anders hat geſchehen können, als daß ihre Theile vor der Bildung in dem ganzen Raume des Syſtems ausgebreitet geweſen, und dem allgemeinen Geſetze der Bewegung gemäß, Oerter gewonnen haben, welche ihrer Dichtigkeit angemeſſen ſind.

Das Verhältniß unter der Größe der planetiſchen Maſſen, welches mit den Entfernungen zunimmt, iſt der zweyte Grund, der die mechaniſche Bildung der Himmelskörper, und vornemlich unſere Theorie von derſelben, klärlich beweiſet. Warum nehmen die Maſſen der Himmelskörper ohngefähr mit den Entfernungen zu? Wenn man einer der Wahl Gottes alles zuſchreibenden Lehrart nachgeht; ſo könnte keine andere Abſicht gedacht werden, warum die entferntern Planeten größre Maſſen haben müſſen, als damit ſie durch die vorzügliche Stärke ihrer Anziehung in ihrer Sphäre einen oder etliche Monde begreifen konnten, welche dienen ſollen den Bewohnern, welche für ſie beſtimmt ſind, den Aufenthalt bequemlich zu machen. Allein dieſer Zweck konnte eben ſowohl durch eine vorzügliche Dichtigkeit in dem Inwendigen ihres Klumpens erhalten werden, und warum muſte denn

---

a) Nämlich, tiefere Sorten des inwendigen Klumpens eines Planeten.

die aus beſondern Gründen fließende Leichtigkeit des Stoffs, welche dieſem Verhältniß entgegen iſt, bleiben, und durch den Vorzug des Volumens ſo weit übertroffen werden, daß dennoch die Maſſe der obern wichtiger als der untern ihre würde? Wenn man nicht auf die Art der natürlichen Erzeugung dieſer Körper Acht hat; ſo wird man ſchwerlich von dieſem Verhältniſſe den Grund angeben können: aber in Betrachtung derſelben iſt nichts leichter, als dieſe Beſtimmung zu begreifen. Als der Stoff aller Weltkörper in den Raum des planetiſchen Syſtems noch ausgebreitet war; ſo bildete die Anziehung aus dieſen Theilchen Kugeln, welche ohne Zweifel um deſto größer werden mußten, je weiter der Ort ihrer Bildungsſphäre von demjenigen allgemeinen Centralkörper entfernt war, der aus dem Mittelpunkte des ganzen Raums, durch eine vorzüglich mächtige Attraction dieſe Vereinigung, ſo viel an ihm war, einſchränkte und hinderte.

Man wird die Merkmale dieſer Bildung der Himmelskörper aus dem, im Anfange ausgebreitet geweſenem, Grundſtoffe mit Vergnügen an der Weite der Zwiſchenräume gewahr, die ihre Kreiſe von einander ſcheiden, und die nach dieſem Begriffe als die leeren Fächer müſſen angeſehen werden, aus denen die Planeten die Materie zu ihrer Bildung hergenommen haben. Man ſieht, wie dieſe Zwiſchenräume zwiſchen den Kreiſen ein Verhältniß zu der Größe der Maſſen haben, die daraus gebildet ſind. a) Die Weite zwiſchen dem Kreiſe des Jupiters und des Mars iſt ſo groß, daß der darin beſchloſſene Raum die Fläche aller untern Planetenkreiſe zuſammengenommen übertrift; allein er iſt des größeſten unter allen Planeten würdig, desjenigen, der mehr Maſſe hat, als alle übrigen zuſammen. b) Man kann dieſe Entfernung des Jupiters von dem Mars nicht der Abſicht beymeſſen, daß ihre Attractionen einander ſo wenig als möglich hindern ſollten. Denn nach ſolchem Grunde würde ſich der Planet zwiſchen zwey Kreiſen allemal demjenigen am nächſten befinden, deſſen mit der ſeinigen vereinigte Attraction die beyderſeitigen Umläufe um die Sonne, am wenigſten ſtöhren kann; folglich demjenigen, der die kleinſte Maſſe hat. Weil nun nach den richtigen Rechnungen Newtons die Gewalt, womit Jupiter in den Lauf des Mars wirken kann, zu derjenigen, die er in den

---

a) S. oben pag. 18. Note a.

b) Andre ſchließen aus dieſer großen Lücke zwiſchen dem Jupiter und Mars auf das Daſeyn eines noch unentdeckten Planeten, deſſen muthmaßliche Bahn von Herrn Bode auf ſeiner Zeichnung vom Sonnenſyſtem, nach Proportion der übrigen, durch Punkte bezeichnet worden iſt.

Saturn durch die vereinigte Anziehung ausübet, wie [illegible] zu [illegible] verhält; ſo kann man leicht die Rechnung machen, um wie viel Jupiter ſich dem Kreiſe des Mars näher befinden müſſe, als des Saturns ſeinem, wenn ihr Abſtand durch die Abſicht ihrer äußerlichen Beziehung, und nicht durch den Mechanismus ihrer Erzeugung beſtimmt worden wäre. Da dieſes ſich nun aber ganz anders befindet: da ein planetiſcher Kreis in Anſehung der zwey Kreiſe, die über und unter ihm ſind, ſich oft von demjenigen weiter entfernt befindet, in welchem ein kleinrer Planet läuft, als die Bahn deſſen von größrer Maſſe; die Weite des Raums aber um den Kreis eines jeden Planeten, allemal ein richtiges Verhältniß zu ſeiner Maſſe hat; ſo iſt klar, daß die Art der Erzeugung dieſe Verhältniſſe müſſe beſtimmt haben, und daß, weil dieſe Beſtimmungen ſo, wie die Urſache und die Folgen derſelben, verbunden zu ſeyn ſcheinen, man es wohl am richtigſten treffen wird, wenn man die, zwiſchen den Kreiſen begriffene Räume als die Behältniſſe desjenigen Stoffes anſieht, daraus ſich die Planeten gebildet haben: woraus unmittelbar folgt, daß die Größe der Räume den Maſſen der Planeten proportionirt ſeyn muß, welches Verhältniß aber bey den entferntern Planeten durch die, in dem erſten Zuſtande größre Zerſtreuung der elementariſchen Materie in dieſen Gegenden vermehrt wird. Daher von zwey Planeten die an Maſſe einander ziemlich gleich kommen, der entferntere einen größern Bildungsraum, d. i. einen größern Abſtand von den beyden nächſten Kreiſen haben muß, ſowohl weil der Stoff daſelbſt an ſich ſpecifiſch leichterer Art, als auch, weil er zerſtreuter war, als bey dem, ſo ſich näher zu der Sonne bildete. Daher obgleich die Erde zuſammt dem Monde der Venus noch nicht an körperlichen Inhalte gleich zu ſeyn ſcheint, ſo hat ſie dennoch um ſich einen größern Bildungsraum erfordert: weil ſie ſich aus einem mehr zerſtreuten Stoffe zu bilden hatten, als dieſer untere Planet. Vom Saturn iſt aus dieſen Gründen zu vermuthen, daß ſeine Bildungsſphäre ſich auf der abgelegenen Seite viel weiter wird ausgebreitet haben, als auf der Seite gegen den Mittelpunkt hin, (wie denn dieſes faſt von allen Planeten gilt:) und daher wird der Zwiſchenraum zwiſchen dem Saturnuskreiſe, und der Bahn des dieſem Planeten zunächſt obern Himmelskörpers, den man über ihn vermuthen kann, viel weiter, als zwiſchen eben demſelben und dem Jupiter, ſeyn. *)

---

*) Die Entdeckung des Uranus beſtätigt dieſes, denn ſein Umlaufskreis iſt faſt noch einmal ſo groß als der des Saturns; ſeine Entfernung von der Sonne beträgt 400 Mill. Meilen und vom Saturn 201 Millionen; er erweitert unſer Sonnenſyſtem um das doppelte mehr, als es zuvor bekannt war. Nach [illegible]

Alſo geht alles in dem planetiſchen Weltbaue ſtufenweiſe, mit richtigen Beziehungen zu der erſten erzeugenden Kraft, die neben dem Mittelpunkte wirkſammer als in der Ferne geweſen, in alle unbeſchränkte Weiten fort. Die Verminderung der eingedruckten ſchieſſenden Kraft, die Abweichung von der genauſten Uebereinſtimmung in der Richtung und der Stellung der Kreiſe, die Dichtigkeiten der Himmelskörper, die Sparſamkeit der Natur in Abſehen auf den Raum ihrer Bildung : alles vermindert ſich ſtufenartig von dem Centro in die weiten Entfernungen : alles zeigt, daß die erſte Urſache an die mechaniſchen Regeln der Bewegung gebunden geweſen, und nicht durch eine freye Wahl gehandelt hat.

Allein was ſo deutlich, als irgend ſonſten etwas, die natürliche Bildung der Himmelskugeln aus dem urſprünglich in dem Raume des Himmels, der nunmehr leer iſt, ausgebreitet geweſenen Grundſtoffe anzeigt, iſt diejenige Uebereinſtimmung, die ich von dem Herr von Buffon entlehne, die aber in ſeiner Theorie bey weitem nicht den Nutzen hat als in der unſrigen. Denn nach ſeiner Bemerkung, wenn man die Planeten, deren Maſſen man durch Rechnung beſtimmen kann, zuſammen ſummirt: nämlich den Saturn, den Jupiter, die Erde und den Mond; ſo geben ſie einen Klumpen, deſſen Dichtigkeit der Dichtigkeit des Sonnenkörpers wie 640 zu 650 beykömmt, welche, da es die Hauptſtücke in dem planetiſchen Syſteme ſind, gegen die übrigen Planeten Mars, Venus und Merkur kaum verdienen gerechnet zu werden; ſo wird man billig über die merkwürdige Gleichheit erſtaunen, die zwiſchen der Materie des geſammten planetiſchen Gebäudes, wenn es als in einem Klumpen vereinigt betrachtet wird, und zwiſchen der Maſſe der Sonnen herrſche. Es wäre ein unverantwortlicher Leichtſinn, dieſe Analogie einem Ungefehr zuzuſchreiben, welche unter einer Mannigfaltigkeit ſo unendlich verſchiedner Materien, deren nur allein auf unſrer Erde einige anzutreffen ſind, die 15 tauſendmal an Dichtigkeit von einander übertroffen werden, dennoch im ganzen dem Verhältniß von 1 bis 1 ſo nahe kommt: und man muß zugeben, daß, wenn man die Sonne als ein Mengſel von allen Sorten Materie, die in dem planetiſchen Gebäude von einander geſchieden ſind, betrachtet, alle insgeſamt ſich in einem Raume ſcheinen gebildet zu haben, der urſprünglich mit gleichförmig ausgebreitetem Stoffe erfüllt war und auf dem Centralkörper ſich ohne Unterſchied verſammlet, zur Bildung der Planeten aber nach Maasgebung der Höhen eingetheilt worden. a)

Ich

gabe ſeines Raums wird er alſo auch wohl mehr Monde, und vielleicht auch Ringe haben, als Saturn.

a) Man ſehe oben pag. 25. Note b.

Ich überlaſſe es denen, die die mechaniſche Erzeugung der Weltkörper nicht zugeben können, aus den Bewegungsgründen der Wahl Gottes dieſe ſo beſondere Uebereinſtimmung, wo ſie können, zu erklären. Ich will endlich aufhören, eine Sache von ſo überzeugender Deutlichkeit, als die Entwickelung des Weltgebäudes aus den Kräften der Natur iſt, auf mehr Beweisthümer zu gründen. Wenn man im Stande iſt, bey ſo vieler Ueberführung unbeweglich zu bleiben: ſo muß man entweder gar zu tief in den Feſſeln des Vorurtheils liegen, oder gänzlich unfähig ſeyn, ſich über den Wuſt hergebrachter Meinungen, zu der Betrachtung der allerreinſten Wahrheit, empor zu ſchwingen. Indeſſen iſt zu glauben, daß niemand als ein Blödſinniger, auf deſſen Beyfall man nicht rechnen darf, die Richtigkeit dieſer Theorie verkennen könnte, wenn die Uebereinſtimmungen, die der Weltbau in allen ſeinen Verbindungen zu dem Nutzen der vernünftigen Kreatur hat, nicht etwas mehr, als bloße allgemeine Naturgeſetze zum Grunde zu haben ſchienen. Man glaubt auch mit Recht, daß geſchickte Anordnungen, welche auf einen würdigen Zweck abzielen, einen weiſen Verſtand zum Urheber haben müſſen, und man wird völlig befriedigt werden, wenn man bedenkt, daß, da die Naturen der Dinge keine andere, als eben dieſe Urquelle erkennen, ihre weſentliche und allgemeine Beſchaffenheiten eine natürliche Neigung zu anſtändigen und unter einander wohl übereinſtimmenden Folgen haben müſſen. Man wird ſich alſo nicht wundern dürfen, wenn man zum wechſelſeitigen Vortheile der Kreaturen gereichende Einrichtungen der Weltverfaſſung gewahr wird, dieſelben einer natürlichen Folge aus den allgemeinen Geſetzen der Natur beyzumeſſen, denn was aus dieſen herfließt, iſt nicht die Wirkung des blinden Zufalls oder der unvernünftigen Nothwendigkeit; es gründet ſich zuletzt doch in der höchſten Weisheit, von der die allgemeinen Beſchaffenheiten ihre Uebereinſtimmung entlehnen. Der eine Schluß iſt ganz richtig: Wenn in der Verfaſſung der Welt, Ordnung und Schönheit hervorleuchten; ſo iſt ein Gott. Allein, der andere iſt nicht weniger gegründet: Wenn dieſe Ordnung aus allgemeinen Naturgeſetzen hat herfließen können; ſo iſt die ganze Natur nothwendig eine Wirkung der höchſten Weisheit.

Wenn man es ſich aber durchaus belieben läßt, die unmittelbare Anwendung der göttlichen Weisheit in allen Anordnungen der Natur, die unter ſich Harmonie und nützliche Zwecke begreiffen, zu erkennen, indem man der Entwicklung aus allgemeinen Bewegungsgeſetzen keine übereinſtimmenden Folgen zutraut; ſo wollte ich rathen, in der Beſchauung des Weltbaus ſeine Augen nicht auf einen einzigen unter den Himmelskörpern, ſondern auf das Ganze zu richten, um ſich aus dieſem Wahne auf einmal heraus zu reißen. Wenn die ſchiefe Lage der Erdachſe gegen die Fläche ihres jährlichen Laufs, durch die beliebte Abwechslung der Jahreszeiten, ein Beweis der unmittelbaren Hand Gottes ſeyn ſoll, ſo darf man nur dieſe Beſchaffenheit bey den andern Himmelskörpern dagegen halten; ſo wird man gewahr werden, daß ſie bey jedem derſelben abwechſelt, und daß in dieſer Verſchiedenheit es auch einige giebt, die ſie gar nicht haben: wie z. E. Jupiter, deſſen Achſe faſt ſenkrecht zu der Ebne ſeines Kreiſes iſt, und Mars, deſſen ſeine es auch beynahe iſt, welche beyde keine Verſchiedenheit der Jahreszeiten genießen, und doch eben ſowohl Werke der Weisheit, als die andern ſind. Die Begleitung der Monde beym Uranus, Saturn, Jupiter und der Erde, würden beſondere Anordnungen des Weſens zu ſeyn ſcheinen, wenn die freye Abweichung von dieſem Zwecke, durch das ganze Syſtem des Weltbaus, nicht anzeigte, daß die Natur, ohne durch einen außerordentlichen Zwang in ihrem freyen Betragen geſtört zu ſeyn, dieſe Beſtimmungen hervorgebracht habe. Jupiter hat vier Monde, Saturn ſieben, die Erde einen, die übrigen Planeten gar keinen; a) ob es gar ſcheint, daß dieſe, wegen ihrer längeren Nächte derſelben bedürftiger wären, als jene. Wenn man die proportionirte Gleichheit, der den Planeten eingedrückten Schwungskräfte, mit den Centralneigungen ihres Abſtands, als die Urſache, warum dieſe beynahe in Cirkel um die Sonne laufen, und, durch die Gleichmäßigkeit der von dieſer ertheilten Wärme, zu Wohnplätzen vernünftiger Kreaturen geſchickt werden, bewundert, und ſie als den unmittelbaren Finger der Allmacht anſieht; ſo wird man auf einmal auf die allgemeinen Geſetze der Natur zurückgeführt, wenn man erwäget, daß dieſe planetiſche Beſchaffenheit ſich nach und nach, mit allen Stufen der Verminderung, in der Tiefe des Himmels verliert, und daß eben die höchſte Weisheit, welche an der gemäßigten Bewegung der Planeten ein Wohlgefallen gehabt hat, auch die Mängel nicht ausgeſchloſſen habe. mit welchen ſich das Syſtem endigt, indem es in der völligen Unregelmäßigkeit und Unordnung aufhört. Die Natur, ungeachtet ſie eine weſentliche Beſtimmung zur Vollkommenheit und Ordnung hat, faßt in dem Umfange

---

a) Siehe oben pag. 45, Note a.

ihrer Mannigfaltigkeit alle mögliche Abwechſelungen, ſogar bis auf die Mängel und Abweichungen, in ſich. Eben dieſelbe unbeſchränkte Fruchtbarkeit derſelben hat die bewohnten Himmelskugeln ſowohl, als die Kometen, die nützlichen Berge und die ſchädlichen Klippen, die bewohnbaren Landſchaften und öden Wüſteneyen, die Tugenden und Laſter, a) hervorgebracht.

---

a) f — Siehe unten pag. 119.

Allgemeine
Naturgeſchichte
und
Theorie des Himmels.
Dritter Theil.

Welcher einen Verſuch einer auf die Analogie der Natur gegründeten Vergleichung, zwiſchen den Einwohnern verſchiedner Planeten, in ſich enthält.

Er deſſen Blick durchs Unermeßliche dringt,
Und Welt an Welt gereiht, die Schöpfung ſieht
Ein Ganzes werden, weiß wie ein Syſtem
In's and're greift, welch neue Monden, neue
Weltkörper andrer Sonnen Bahn umſchweben;
Und jedes Sternes mannigfaltige
Bewohner kennt; Nur er allein verſteht's —

Pope.

Von den Bewohnern der Weltkörper. a)

Weil ich dafür halte, daß es den Character der Weltweisheit entehren heiße, wenn man ſich ihrer gebraucht, mit einer Art von Leichtſinn freye Ausſchweifungen des Witzes, mit eini-

---

a) Man leſe auch in Bodens Kenntniß des geſtirnten Himmels, ed. 1791. von pag. 593 — 597. — Zu welchem Entzwecke ſollger Scheinbarkeit, zu behaupten, wenn man ſich gleich erklären wollte, daß es nur geſchähe, um zu beluſtigen: ſo werde ich in gegenwärtigen Verſuche keine anderen Sätze anführen, als ſolche, die zur Erweiterung unſeres Erkenntniſſes wirklich beytragen können, und deren Wahrſcheinlichkeit zugleich ſo wohl gegründet iſt, daß man ſich kaum entbrechen kann, ſie gelten zu laſſen.

Ob es gleich ſcheinen mögte, daß in dieſer Art des Gegenſtandes, die Freiheit zu erdichten, keine eigentliche Schranken habe, und daß man in dem Urtheile von der Beſchaffenheit der Einwohner entlegner Welten, mit weit größrer Ungebundenheit, der Phantaſie den Zügel ſchießen laſſen könne, als ein Mahler in der Abbildung der Gewächſe oder Thiere unentdeckter Länder, und daß dergleichen Gedanken weder recht erwieſen, noch widerlegt werden könnten; ſo muß man doch geſtehen, daß die Entfernungen der Himmelskörper von der Sonne gewiſſe Verhältniſſe mit ſich führen, welche einen weſentlichen Einfluß in die verſchiedenen Eigenſchaften der denkenden Naturen, nach ſich ziehen, die auf denenſelben befindlich ſind, als deren Art zu wirken und zu leiden, an die Beſchaffenheit der Materie, mit der ſie verknüpft ſind, gebunden iſt, und von dem Maaß der Eindrücke abhängt, welche die Welt, nach den Eigenſchaften der Beziehung ihres Wohnplatzes zu dem Mittelpunkte der Attraction und der Wärme, in ihnen erweckt.

Ich bin der Meinung, daß es eben nicht nothwendig ſey, zu behaupten, alle Planeten müßten bewohnt ſeyn, ob es gleich eine Ungereimtheit wäre, dieſes in Anſehung aller, oder auch nur der meiſten, zu leugnen. Bey dem Reichthume der Natur, da Welten und Syſteme, in Anſehung des Ganzen der Schöpfung, nur Sonnenſtäubchen ſind, könnte es auch wohl öde und unbewohnte Gegenden geben, die nicht auf das genaueſte zu dem Zwecke der Natur, nemlich der Betrachtung vernünftiger We-

---

ten Land und Waſſer in unſerm Monde, ſo viele Monde anderer Planeten, ſo manche unentdeckte, oder nur durch Ferngläſer zu bemerkende Sterne, Planeten, Monden ꝛc. da ſeyn, wenn ſie nicht ſelbſt von Kreaturen bewohnt wären? Sollten ſie blos exiſtiren, ſollte die ſo große Sonne deswegen ſo groß ſeyn, um uns Erdenmenſchen allein zu leuchten, uns allein durch Schimmer zu beluſtigen? ꝛc. ꝛc. Herr Kant ſchließt aber oben die Kometen von der Zahl der bewohnbaren Erdkörper aus; Doch wer weiß? Kann doch wohl die Sonne ſelbſt ihre Bewohner haben.

ſen genutzt würden. Es wäre, als wenn man ſich aus dem Grunde der Weisheit Gottes ein Bedenken machen wollte, zuzugeben, daß ſandigte und unbewohnte Wüſteneyen große Strecken des Erdbodens einnehmen, und daß es verlaſſene Inſeln im Weltmeere gebe, darauf kein Menſch befindlich iſt. Indeſſen iſt ein Planet viel weniger in Anſehung des Ganzen der Schöpfung, als eine Wüſte, oder Inſel, in Anſehung des Erdbodens.

Vielleicht, daß ſich noch nicht alle Himmelskörper völlig ausgebildet haben; es gehören Jahrhunderte, vielleicht tauſende von Jahren dazu, bis ein großer Himmelskörper einen feſten Stand ſeiner Materien erlangt hat. Jupiter ſcheinet noch in dieſem Streite zu ſeyn. Die merkliche Abwechslung ſeiner Geſtalt, zu verſchiednen Zeiten, hat die Aſtronomen ſchon vorlängſt muthmaßen laſſen, daß er große Umſtürzungen erleiden müſſe, und bey weiten ſo ruhig auf ſeiner Oberfläche nicht ſey, als es ein bewohnbarer Planet ſeyn muß. Wenn er keine Bewohner hat, und auch keine jemals haben ſollte, was vor ein unendlich kleiner Aufwand der Natur wäre dieſes, in Anſehung der Unermeßlichkeit der ganzen Schöpfung? Und wäre es nicht vielmehr ein Zeichen der Armuth, als des Ueberfluſſes derſelben, wenn ſie in jedem Puncte des Raumes ſo ſorgfältig ſeyn ſollte, alle ihre Reichthümer aufzuzeigen?

Allein, man kann noch mit mehr Befriedigung vermuthen, daß, wenn er gleich jetzt unbewohnt iſt, er dennoch es dereinſt werden wird, wenn die Periode ſeiner Bildung wird vollendet ſeyn. Vielleicht iſt unſere Erde tauſend oder mehrere Jahre vorhanden geweſen, ehe ſie ſich in der Verfaſſung befunden hat, Menſchen, Thiere und Gewächſe unterhalten zu können. Daß ein Planet nun einige tauſend Jahre ſpäter zu dieſer Vollkommenheit kommt, das thut dem Zwecke ſeines Daſeyns keinen Abbruch. Er wird eben um deswillen auch ins zukünftige länger in der Vollkommenheit ſeiner Verfaſſung, wenn er ſie einmal erreicht hat, verbleiben; denn es iſt einmal ein gewiſſes Naturgeſetz: alles, was einen Anfang hat, nähert ſich beſtändig ſeinem Untergange, und iſt demſelben um ſo viel näher, je mehr es ſich von dem Puncte ſeines Anfangs entfernt hat.

Die ſatyriſche Vorſtellung jenes witzigen Kopfes aus dem Haag, welcher, wie es in den allgemeinen Nachrichten aus dem Reiche der Wiſſenſchaften angeführt wird, die Einbildung von der nothwendigen Bevölkerung aller Weltkörper, auf der lächerlichen Seite vorzuſtellen wuſte, kann nicht anders, als gebilliget werden. „Diejenigen Kreaturen," ſpricht er: „welche die Wälder auf dem Kopfe eines Bettlers bewohnen, hatten ſchon lange ihren Aufenthalt für eine unermeßliche „Kugel, und ſich ſelbſt, als das Meiſterſtück der Schöpfung, „angeſehen, als einer unter ihnen, den der Himmel mit einer „feinern Seele begabt hatte, ein kleiner Fontenelle ſeines „Geſchlechts, den Kopf eines Edelmanns unvermuthet gewahr „ward. Alsbald rief er alle witzige Köpfe ſeines Quartiers zuſammen, und ſagte ihnen mit Entzückung: wir ſind nicht die „einzigen belebten Weſen der ganzen Natur: ſehet hier ein neues Land, hie wohnen mehr Läuſe.“ Wenn der Ausgang dieſes Schluſſes ein Lachen erweckt; ſo geſchieht es nicht um deswillen, weil er von der Menſchen Art zu urtheilen weit abgeht; ſondern, weil eben derſelbe Irrthum, der bey dem Menſchen eine gleiche Urſache zum Grunde hat, bey dieſen mehr Entſchuldigung zu verdienen ſcheint.

Laßt uns ohne Vorurtheil urtheilen. Dieſes Inſect, welches, ſowohl ſeiner Art zu leben, als auch ſeiner Verächtlichkeit nach, die Beſchaffenheit der meiſten Menſchen ſehr wohl ausdrückt, kann mit gutem Fuge zu einer ſolchen Vergleichung gebraucht werden. Weil, ſeiner Einbildung nach, der Natur an ſeinem Daſeyn unendlich viel gelegen iſt; ſo hält es die ganze übrige Schöpfung für vergeblich, die nicht eine genaue Abzielung auf ſein Geſchlecht, als den Mittelpunkt ihrer Zwecke mit ſich führt. Der Menſch, welcher gleich unendlich weit von der oberſten Stufe der Weſen abſteht, iſt ſo verwegen, von der Nothwendigkeit ſeines Daſeyns, ſich mit gleicher Einbildung zu ſchmeicheln. Die Unendlichkeit der Schöpfung faßt alle Naturen, die ihr überſchwenglicher Reichthum hervorbringt, mit gleicher Nothwendigkeit in ſich. Von der erhabenſten Claſſe, unter den denkenden Weſen, bis zu dem verachteſten Inſecte, iſt ihr kein Glied gleichgültig; und es kann keins fehlen, ohne daß die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zuſammenhange beſteht, dadurch unterbrochen würde. Indeſſen wird alles durch allgemeine Geſetze beſtimmt, welche die Natur, durch die Verbindung ihrer urſprünglich eingepflanzten Kräfte, bewirkt. Weil ſie in ihrem Verfahren lauter Wohlanſtändigkeit und Ordnung hervorbringt; ſo darf keine einzelne Abſicht ihre Folgen ſtören und ununterbrechen. Bey ihrer erſten Bildung war die Erzeugung eines Planeten nur eine unendliche kleine Folge ihrer Fruchtbarkeit; und nun wäre es etwas ungereimtes, daß ihre ſo wohl gegründete Geſetze den beſondern Zwecken dieſes Atoms nachgeben ſollten. Wenn die Beſchaffenheit eines Himmelskörpers der Bevölkerung natürliche Hinderniſſe entgegen ſetzt: ſo wird er unbewohnt ſeyn, obgleich es an und für ſich ſchöner wäre, daß er Einwohner hätte. Die Treflichkeit der Schöpfung verlieret dadurch nichts: denn das Unendliche iſt unter allen Größen diejenige, welche durch Entziehung eines endlichen Theiles nicht vermindert wird. Es wäre, als wenn man klagen wollte, daß der Raum zwiſchen dem Jupiter und dem Mars ſo unnöthig leer ſtehet, und daß es Kometen giebt, welche nicht bevölkert ſind. In der That, jenes Inſect mag uns ſo nichtswürdig ſcheinen, als es wolle, es iſt der Natur, da es einmahl da iſt, gewiß an der Erhaltung ſeiner ganzen Claſſe mehr gelegen, als an einer kleinen Zahl vortreflicher Geſchöpfe, deren es dennoch unendlich viel giebt, wenn ſie gleich einer Gegend, oder eines Orts beraubt ſeyn ſollten. Weil ſie in Hervorbringung beyder unerſchöpflich iſt, ſo ſieht man ſie ja gleich unbekümmert, beyde in ihrer Erhaltung und Zerſtörung, den allgemeinen Geſetzen überlaſſen. Hat wohl jemals der Beſitzer jener bewohnten Wälder, auf dem Kopfe des Bettlers, größere Verheerungen unter dem Geſchlecht dieſer Kolonie gemacht, als der Sohn Philipps in dem Geſchlechte ſeiner Mitbürger anrichtete, als es ihm ſein böſer Genius in den Kopf geſetzt hatte, daß die Welt nur um ſeinetwillen hervorgebracht ſey?

Indeſſen ſind doch die meiſten unter den Planeten gewiß bewohnt, und die es nicht ſind, werden es dereinſt werden. Was für Verhältniſſe werden nun, unter den verſchiedenen Arten dieſer Einwohner, durch die Beziehung ihres Orts in dem Weltgebäude zu dem Mittelpunkte, daraus ſich die Wärme verbreitet, die alles belebt, verurſacht werden? Denn es iſt gewiß, daß dieſe, unter den Materien dieſer Himmelskörper, nach Proportion ihres Abſtandes, gewiſſe Verhältniſſe in ihren Beſtimmungen mit ſich führt. Der Menſch, welcher unter allen vernünftigen Weſen dasjenige iſt, welches wir am deutlichſten kennen, ob uns gleich ſeine innere Beſchaffenheit annoch ein unerforſchtes Problem iſt, muß in dieſer Vergleichung zum Grunde und zum allgemeinen Beziehungspunkte dienen. Wir wollen ihn hier nicht nach ſeinen moraliſchen Eigenſchaften, auch nicht nach der phyſiſchen Einrichtung ſeines Baus betrachten: wir wollen nur unterſuchen, was das Vermögen vernünftig zu denken, und die Bewegung ſeines Leibes, die dieſem gehorcht, durch die, dem Abſtande von der Sonne proportionirte, Beſchaffenheit der Materie, an die er geknüpft iſt, für Einſchränkungen leide. Des unendlichen Abſtandes ungeachtet, welcher zwiſchen der Kraft zu denken, und der Bewegung der Materie, zwiſchen dem vernünftigen Geiſte, und dem Körper anzutreffen iſt, ſo iſt es doch gewiß, daß der Menſch, der alle ſeine Begriffe und Vorſtellungen von dem Eindrucke her hat, die das Univerſum, vermittelſt des Körpers, in ſeiner Seele erregt, ſowohl in Anſehung der Deutlichkeit derſelben, als auch die Fertigkeit, dieſelbe zu verbinden und zu vergleichen, welche man das Vermögen zu denken nennt, von der Beſchaffenheit dieſer Materie völlig abhängt, an die der Schöpfer ihn gebunden hat.

Der Menſch iſt erſchaffen, die Eindrücke und Rührungen, die die Welt in ihm erregen ſoll, durch denjenigen Körper anzunehmen, der der ſichtbare Theil ſeines Weſens iſt, und deſſen Materie nicht allein dem unſichtbaren Geiſte, welcher ihn bewohnt, dient die erſten Begriffe der äußern Gegenſtände aufzufaſſen; ſondern auch in der innern Handlung dieſe zu wiederholen, zu verbinden: kurz, zu denken, unentbehrlich iſt *). Nach dem Maaße, als ſein Körper ſich ausbildet, bekommen die Fähigkeiten ſeiner denkenden Natur auch die gehörigen Grade der Vollkommenheit, und erlangen allererſt ein geſetztes und männliches Vermögen, wenn die Faſern ſeiner Werkzeuge die Feſtigkeit und Dauerhaftigkeit überkommen haben, welche die Vollendung ihrer Ausbildung iſt. Diejenigen Fähigkeiten entwickeln ſich bey ihm früh genug, durch welche er dem Bedürfniſſe, das die Abhängigkeit von den äußerlichen Dingen ihm zuzieht, genug thun kann. Bey einigen Menſchen bleibt es bey dieſem Grade der Auswicklung. Das Vermögen abgezogene Begriffe zu verbinden, und durch eine freye Anwendung der Einſichten über den Hang der Leidenſchaften zu herrſchen, findet ſich ſpät ein, bey einigen niemals in ihrem ganzen Leben; bey allen aber iſt es ſchwach: es dienet den untern Kräften, über die es doch herrſchen ſollte, und in deren Regierung der Vorzug ſeiner Natur beſteht. Wenn man das Leben der meiſten Menſchen anſieht: ſo ſcheinet dieſe Kreatur geſchaffen zu ſeyn, um wie eine Pflanze

---

*) Es iſt aus den Gründen der Pſychologie ausgemacht, daß, vermöge der jetzigen Verfaſſung, darin die Schöpfung Seele und Leib von einander abhängig gemacht hat, die erſte nicht allein alle Begriffe des Univerſums durch des letztern Gemeinſchaft und Einfluß überkommen muß: ſondern auch die Ausübung ſeiner Denkungskraft ſelbſt auf deſſen Verfaſſung ankommt, und von deſſen Beyhülfe die nöthige Fähigkeit dazu entlehnt.

Saft in ſich zu ziehen und zu wachſen, ſein Geſchlecht fortzuſetzen, endlich alt zu werden, und zu ſterben. Er erreichet unter allen Geſchöpfen am wenigſten den Zweck ſeines Daſeyns, weil er ſeine vorzüglichen Fähigkeiten zu ſolchen Abſichten verbraucht, die die übrigen Kreaturen mit weit mindern, und doch weit ſichrer und anſtändiger erreichen. Er würde auch das Verachtungswürdigſte unter allen, zum wenigſten in den Augen der wahren Weisheit, ſeyn, wenn die Hoffnung der Zukunft ihn nicht erhübe, und den in ihm verſchloßnen Kräften, nicht die Periode einer völligen Entwicklung bevorſtünde.

Wenn man die Urſache der Hinderniſſe unterſucht, welche die menſchliche Natur in einer ſo tiefen Erniedrigung erhalten; ſo findet ſie ſich in der Grobheit der Materie, darin ſein geiſtiger Theil verſenkt iſt, in der Unbiegſamkeit der Fäſern, und der Trägheit und Unbeweglichkeit der Säfte, welche den Regungen des geiſtigen Theils gehorchen ſollen. Die Nerven und Flüßigkeiten a) ſeines Gehirns liefern ihm nur grobe und undeutliche Begriffe; und weil er der Reizung der ſinnlichen Empfindungen, in dem Inwendigen ſeines Denkungsvermögens, nicht genugſam kräftige Vorſtellungen zum Gleichgewichte entgegen ſtellen kann; ſo wird er von ſeinen Leidenſchaften hingeriſſen, von dem Getümmel der Elemente, die ſeine Maſchine unterhalten, übertäubt und geſtört. Die Bemühungen der Vernunft, ſich dagegen zu erheben, und dieſe Verwirrung durch das Licht der Urtheilskraft zu vertreiben, ſind wie die Sonnenblicke, wenn dicke Wolken ihre Heiterkeit unabläßig unterbrechen und verdunkeln.

Dieſe Grobheit des Stoffs und des Gewebes in dem Baue der menſchlichen Natur iſt die Urſache derjenigen Trägheit, welche die Fähigkeiten der Seele in einer beſtändigen Mattigkeit und Kraftloſigkeit erhält. Die Handlung des Nachdenkens, und der durch die Vernunft aufgeklärten Vorſtellungen iſt ein mühſamer Zuſtand, darein die Seele ſich nicht ohne Widerſtand ſetzen kann, und aus welchem ſie, durch einen natürlichen Hang der körperlichen Maſchine, alsbald in den leidenden Zuſtand zurückfällt, da die ſämmtlichen Reizungen alle ihre Handlungen beſtimmen und regieren.

---

a) Unter welchen, nach Sömmerings Beobachtungen, eine überaus feine die innern Höhlen des Gehirns bekleidet, und vielleicht das eigentliche Empfindungsorgan (Sensorium) der Seele ſeyn kann, da ſich die feinſten Enden aller Nerven in ihm zu verliehren ſcheinen.

Dieſe Trägheit ſeiner Denkungskraft, welche eine Folge der Abhängigkeit von einer groben und ungelenkſamen Materie iſt, nicht allein die Quelle des Laſters, ſondern auch des Irrthums. Durch die Schwierigkeit, welche mit der Bemühung verbunden iſt, den Nebel der verwirrten Begriffe zu zerſtreuen, und das durch verglichene Ideen entſpringende allgemeine Erkenntniß von den ſinnlichen Eindrücken abzuſondern, abgehalten, giebt ſie lieber einem übereilten Beyfalle Platz, und beruhigt ſich in dem Beſitze einer Einſicht, welche ihr die Trägheit ihrer Natur und der Widerſtand der Materie kaum von der Seite erblicken laſſen.

In dieſer Abhängigkeit ſchwinden die geiſtigen Fähigkeiten zugleich mit der Lebhaftigkeit des Leibes: wenn das hohe Alter durch den geſchwächten Umlauf der Säfte nur dicke Säfte in dem Körper kocht, wenn die Biegſamkeit der Faſern, und die Behendigkeit in allen Bewegungen abnimmt, ſo erſtarren die Kräfte des Geiſtes in einer gleichen Ermattung. Die Hurtigkeit der Gedanken, die Klarheit der Vorſtellung, die Lebhaftigkeit des Witzes und das Erinnerungsvermögen werden kraftlos und erkalten. Die durch lange Erfahrung eingepfropften Begriffe erſetzen noch einigermaßen den Abgang dieſer Kräfte, und der Verſtand würde ſein Unvermögen noch deutlicher verrathen, wenn die Heftigkeit der Leidenſchaften, die deſſen Zügel nöthig haben, nicht zugleich, und noch eher als er, ſich verminderte.

Es erhellt alſo hieraus deutlich, daß die Kräfte der menſchlichen Seele von den Hinderniſſen einer groben Materie, an die ſie innigſt verbunden werden, eingeſchränkt und gehemmt werden: aber es iſt etwas noch Merkwürdigeres, daß dieſe ſpecifiſche Beſchaffenheit des Stoffes eine weſentliche Beziehung zu dem Grade des Einfluſſes hat, womit die Sonne nach dem Maaße ihres Abſtands ſie belebt, und zu den Verrichtungen der animaliſchen Oekonomie tüchtig macht. a) Dieſe nothwendige Beziehung zu dem Feuer, welches ſich aus dem Mittelpuncte des Weltſyſtems verbreitet, um die Materie in der nöthigen Regung zu erhalten, iſt der Grund einer Analogie, die eben hieraus, zwiſchen den verſchiedenen Bewohnern der Planeten, feſtgeſetzt wird: und eine jede Klaſſe derſelben iſt vermöge dieſes Verhältniſſes an den Ort durch die Nothwendigkeit ihrer

---

a) Man vergleiche z. B. die Geiſteskräfte eines Europäers oder andern Menſchen aus der gemäßigten Zone der Erdkugel mit denen eines Polarländers, Südindianers oder andrer Bewohner der kalten und heißen Zonen.

Natur gebunden, der ihr in dem Univerſum angewieſen worden iſt.

Die Einwohner der Erde und der Venus können ohne ihr beiderſeitiges Verderben ihre Wohnplätze gegeneinander nicht vertauſchen. a) Der erſtere, deſſen Bildungsſtoff für den Grad der Wärme ſeines Abſtands proportioniert, und daher für einen noch größern zu leicht und flüchtig iſt, würde in einer erhitztern Sphäre gewaltſame Bewegungen und eine Zerrüttung ſeiner Natur erleiden, die von der Zerſtreuung und Austrocknung der Säfte und einer gewaltſamen Spannung ſeiner elaſtiſchen Faſern entſtehen würde; der letztere, deſſen gröberer Bau und Trägheit der Elemente ſeiner Bildung, eines großen Einfluſſes der Sonne bedarf, würde in einer kühlern Himmelsgegend erſtarren und in einer Lebloſigkeit verderben. Eben ſo müſſen es weit leichtre und flüchtigere Materien ſeyn, daraus der Körper des Jupiters Bewohners beſtehet, damit die geringe Regung, womit die Sonne in dieſem Abſtande wirken kann, dieſe Maſchinen eben ſo kräftig bewegen könne, als ſie es in den untern Gegenden verrichtet, und damit alles in einem allgemeinen Begriffe zuſammenfaſſe. Der Stoff, woraus die Einwohner verſchiedner Planeten, ja ſo gar die Thiere und Gewächſe auf denſelben, gebildet ſind, muß überhaupt um deſto leichterer und feinerer Art, und die Elaſticität der Faſern ſammt der vortheilhaften Anlage ihres Baues, um deſto vollkommner ſeyn, nach dem Maaße als ſie weiter von der Sonne abſtehen.

Dieſes Verhältniß iſt ſo natürlich und wohl gegründet, daß nicht allein die Bewegungsgründe des Endzwecks darauf führen, welche in der Naturlehre gemeiniglich nur als ſchwache Gründe angeſehen werden, ſondern zugleich die Proportion der ſpecifiſchen Beſchaffenheit der Materien, woraus die Planeten

---

a) Dieſe und die folgenden Bemerkungen gründen ſich auf die Vorausſetzung, daß die Hitze auf den Planeten, nach Verhältniß ihres Abſtands von der Sonne, ſtärker in den nähern, ſchwächer in den entferntern ſey. Glaubt man aber, (nach Boden, oben pag. 88 not. a.) daß die Stärke der Wärme auf einem Planeten erſt an ſeiner Oberfläche durch die Sonnenſtrahlenbrechung bewirkt werde, ſo wird ſie ſich in ihren Graden nach der Dichtigkeit der Oberfläche richten müſſen. Letzterer Gedanke vereinigt gleichſam beide Meinungen, und wird auch unten pag. 121. berührt. Man vergleiche auch pag. 125.

beſtehen, welche ſowohl durch die Rechnungen des Newton, als durch die Gründe der Kosmogonie ausgemacht ſind, dieſelbe beſtätigen, nach welchen der Stoff, woraus die Himmelskörper gebildet ſind, bey den entferntern allemal leichterer Art, als bey den nahen iſt, welches nothwendig an denen Geſchöpfen, die ſich auf ihnen erzeugen und unterhalten, ein gleiches Verhältniß nach ſich ziehen muß.

Wir haben eine Vergleichung zwiſchen der Beſchaffenheit der Materie, damit die vernünftigen Geſchöpfe auf den Planeten weſentlich vereinigt ſind, ausgemacht; und es läßt ſich auch nach der Einleitung dieſer Betrachtung leicht erachten, daß dieſe Verhältniſſe eine Folge, auch in Anſehung ihrer geiſtigen Fähigkeit, nach ſich ziehen werden. Wenn demnach dieſe geiſtige Fähigkeiten eine nothwendige Abhängigkeit von dem Stoffe der Maſchine haben, welche ſie bewohnen; ſo werden wir mit mehr, als wahrſcheinlicher Vermuthung ſchließen können: daß die Treflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorſtellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die ſie durch äußerlichen Eindruck bekommen, ſammt dem Vermögen ſie zuſammen zu ſetzen, endlich auch die Behendigkeit in der wirklichen Ausübung, kurz, der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewiſſen Regel ſtehen, nach welcher dieſelben, nach dem Verhältniſſe des Abſtands ihrer Wohnplätze von der Sonne, immer treflicher und vollkommener werden.

Da dieſes Verhältniß einen Grad der Glaubwürdigkeit hat, der nicht weit von einer ausgemachten Gewißheit entfernt iſt, ſo finden wir ein offnes Feld zu angenehmen Muthmaßungen, die aus der Vergleichung der Eigenſchaften dieſer verſchiedenen Bewohner entſpringen. Die menſchliche Natur, welche in der Leiter der Weſen gleichſam die mittelſte Sproſſe inne hat, ſieht ſich zwiſchen den zwey äußerſten Grenzen der Vollkommenheit mitten inne, von deren beyden Enden ſie gleich weit entfernt iſt. Wenn die Vorſtellung der erhabendſten Klaſſen vernünftiger Kreaturen, die den Jupiter a) oder den Saturn bewohnen,

---

a) Sollten ſich hier welche aufhalten können, da nach dem oben pag. 50. 51. Angeführten Jupiter noch in ziemlicher Zerrüttung ſeiner Oberfläche begriffen iſt, und ſich erſt ſeiner ordentlichen Ausbildung nähert? — Ich würde alſo hier lieber den ſchon ausgebildeten Mars allein ſetzen, da auch vom Saturn jenes gilt, was vom Jupiter geſagt iſt, zu welchem Glauben ihre Eiferſucht reizt und ſie durch die Erkenntniß ihrer eignen Niedrigkeit demüthigt: ſo kann der Anblick der niedrigen Stufen ſie wieder zufrieden ſtellen und beruhigen, die in den Planeten Venus und Merkur weit unter der Vollkommenheit der menſchlichen Natur erniedrigt ſind. Welch ein verwunderungswürdiger Anblick! Von der einen Seite ſehen wir denkende Geſchöpfe, bey denen ein Grönländer oder Hottentotte ein Newton ſeyn würde; und auf der andern Seite andere, die dieſen als einen Affen bewundern.

Die höhern Weſen, als ſie ſah'n
Jüngſt einen ſterblichen Mann das ganze
Naturgeſetz enthüllen, wunderten
So hoher Weisheit ſich in irrdiſcher
Geſtalt, ſich Newton weiſend etwa ſo
Wie wir den Affen.

Pope.

Zu welch einem Fortgange in der Erkenntniß, wird die Einſicht jener glückſeligen Weſen der obern Himmelsſphären nicht gelangen! Welche ſchöne Folgen, wird dieſe Erleuchtung der Einſichten nicht in ihre ſittliche Beſchaffenheit haben! Die Einſichten des Verſtandes, wenn ſie die gehörigen Grade der Vollſtändigkeit und Deutlichkeit beſitzen, haben weit lebhaftere Reizungen als die ſinnlichen Anlockungen an ſich, und ſind vermögend, dieſe ſiegreich zu beherrſchen, und unter den Fuß zu treten. Wie herrlich wird ſich die Gottheit ſelbſt, die ſich in allen Geſchöpfen mahlt, in dieſen denkenden Naturen nicht abbilden, welche als ein von den Stürmen der Leidenſchaften unbewegtes Meer ihr Bild ruhig aufnehmen, und zurückſtrahlen! Wir wollen dieſe Muthmaßungen nicht über die, einer phyſiſchen Abhandlung vorgezeichnete Grenzen erſtrecken, wir bemerken nur nochmals die oben angeführte Analogie: daß die Vollkommenheit der Geiſterwelt ſowohl, als der materialiſchen in den Planeten, von dem Merkur an bis zum Uranus, oder vielleicht noch über

---

uns nicht nur die Veränderlichkeit ſeiner Streifen und Flecke, ſondern auch ſeine weitere Entfernung von der Sonne berechtigen kann. Vom Uran wollen wir ganz ſchweigen; aber zugleich bemerken, daß eben dieſer Gedanke auf das Daſeyn eines Planeten zwiſchen Jupiter und Mars führt, welcher alſo nach ſeinem Stande ausgebildeter als Jupiter, aber roher als Mars ſeyn müßte. (S. auch unten pag. 128. 129.)

ihm (wofern noch andre Planeten ſind), in einer richtigen Gradenfolge, nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne, wachſe und fortſchreite.

Indeſſen, daß dieſes aus den Folgen der phyſiſchen Beziehung ihrer Wohnplätze zu dem Mittelpunkte der Welt zum Theil natürlich herfließe, zum Theil geziemend veranlaßt wird: ſo beſtätigt andrer Seits der wirkliche Anblick der vortreflichſten, und ſich für die vorzügliche Vollkommenheit der Naturen in den obern Gegenden anſchickenden Anſtalten, dieſe Regel ſo deutlich, daß ſie beynahe einen Anſpruch auf eine völlige Ueberzeugung machen darf. Die Hurtigkeit der Handlungen, die mit den Vorzügen einer erhabenen Natur verbunden iſt, ſchickt ſich beſſer zu den ſchnell abwechſelnden Zeitperioden jener Sphären, als die Langſamkeit träger und unvollkommner Geſchöpfe.

Die Sehröhre lehren uns, daß die Abwechſelung des Tages und der Nacht im Jupiter in 9 Stunden 56 Minuten geſchehe. Was würde der Bewohner der Erde, wenn er in dieſen Planeten geſetzt würde, bey dieſer Eintheilung wohl anfangen? Die Zeit von beinahe 10 Stunden würde kaum zu derjenigen Ruhe zureichen, die dieſe grobe Maſchine zu ihrer Erholung durch den Schlaf gebraucht. Was würde die Vorbereitung zu den Verrichtungen des Wachens, das Kleiden, die Zeit, die zum Eſſen angewandt wird, nicht für einen Antheil an der folgenden Zeit abſorbiren, und wie würde eine Kreatur, deren Handlungen mit ſolcher Langſamkeit geſchehen, nicht zerſtreut, und zu etwas tüchtigen unvermögend gemacht werden, deren 5 Stunden Geſchäfte plötzlich durch die Dazwiſchenkunft einer eben ſo langen Finſterniß unterbrochen würden? Dagegen, wenn Jupiter von vollkommnern Kreaturen bewohnt iſt, die mit einer feinern Bildung mehr elaſtiſche Kräfte, und eine größre Behendigkeit in der Ausübung verbinden; ſo kann man glauben, daß dieſe 5 Stunden ihnen eben daſſelbe und mehr ſind, als was die 12 Stunden des Tags für die niedrige Klaſſe der Menſchen betragen. Wir wiſſen, daß das Bedürfniß der Zeit etwas relatives iſt, welches nicht anders, als aus der Größe desjenigen, was verrichtet werden ſoll, mit der Geſchwindigkeit der Ausübung verglichen, kann erkannt und verſtanden werden. Daher eben dieſelbe Zeit, die für eine Art der Geſchöpfe gleichſam nur ein Augenblick iſt, für eine andere eine lange Periode ſeyn kann, in der ſich eine große Folge der Veränderungen durch eine ſchnelle Wirkſamkeit entwickelt. Saturn hat nach der wahrſcheinlichen Berechnung ſeiner Umwälzung, die wir oben dargelegt haben, ſeine noch weit kürzere Abtheilung des Tages und der Nacht, a) und läßt daher an der Natur ſeiner Bewohner noch vorzüglichere Fähigkeiten vermuthen.

Endlich ſtimmt alles überein das angeführte Geſetz zu beſtätigen. Die Natur hat ihren Vorrath augenſcheinlich auf der entlegnen Seite der Welt am reichlichſten ausgebreitet. Die Monde, die den geſchäftigen Weſen dieſer glückſeligen Gegenden, durch eine hinlängliche Erſetzung die Entziehung des Tageslichts vergüten, ſind in gröſter Menge daſelbſt angebracht, und die Natur ſcheint ſorgfältig geweſen zu ſeyn, ihrer Wirkſamkeit alle Beyhülfe zu leiſten, damit ihnen faſt keine Zeit hinderlich ſey, ſolche anzuwenden. Jupiter hat in Anſehung der Monde einen augenſcheinlichen Vorzug vor allen untern Planeten, und Saturn wiederum vor ihm, deſſen Anſtalten an dem ſchönen und nützlichen Ringe, der ihn umgiebt, noch gröſſere Vorzüge von ſeiner Beſchaffenheit wahrſcheinlich machen; da hingegen die untern Planeten, bey denen dieſer Vorrath unnützlich würde verſchwendet ſeyn, deren Klaſſe weit näher an die Unvernunft gränzt, ſolcher Vortheile entweder gar nicht, oder doch ſehr wenig theilhaftig geworden ſind.

Man kann aber, (damit ich einem Einwurfe zuvorkomme, der alle dieſe angeführte Uebereinſtimmung vereiteln könnte,) den gröſſeren Abſtand von der Sonne, dieſer Quelle des Lichts und des Lebens, nicht als ein Uebel anſehen, wogegen die Weitläuftigkeit ſolcher Anſtalten bey den entferntern Planeten nur vorgekehrt worden, um ihm einigermaßen abzuhelfen, und daß in der That die obern Planeten eine weniger vortheilhafte Lage im Weltgebäude und eine Stellung hätten, die der Vollkommenheit ihrer Anſtalten nachtheilig wäre, weil ſie von der Sonne einen ſchwächern Einfluß erhalten. Denn wir wiſſen, daß die Wirkung des Lichts und der Wärme nicht durch deren abſolute Intenſität, ſondern durch die Fähigkeit der Materie, womit ſie ſolche annimmt, und ihrem Antriebe weniger oder mehr widerſteht, beſtimmt werde, und daß daher eben derſelbe Abſtand, der für eine Art grober Materie ein gemäßigtes Clima kann genannt werden, ſubtilere Flüßigkeiten zerſtreuen, und für ſie von ſchädlicher Heftigkeit ſeyn würde; mithin nur ein feinerer und aus beweglichern Elementen beſtehender Stoff dazu gehört, um

---

a) Siehe oben pag. 53. und die not *, pag. 64. not. a. pag. 46. not. a.

um die Entfernungen des Jupiters oder Saturns von der Sonne beyden zu einer glücklichen Stellung zu machen.

Endlich ſcheint noch die Treflichkeit der Naturen in dieſen obern Himmelsgegenden, durch einen phyſiſchen Zuſammenhang mit einer Dauerhaftigkeit, deren ſie würdig iſt, verbunden zu ſeyn. Das Verderben und der Tod können dieſen treflichen Geſchöpfen nicht ſo viel als uns niedrigen Naturen anhaben. Eben dieſelbe Trägheit der Materie und Grobheit des Stoffes, die bey den untern Stufen das ſpecifiſche Principium ihrer Erniedrigung iſt, iſt auch die Urſache desjenigen Hangs, den ſie zum Verderben haben. Wenn die Säfte, die das Thier oder den Menſchen nähren und wachſen machen, indem ſie ſich zwiſchen ſeine Fäſerchen einverleiben und an ſeine Maſſe anſetzen, nicht mehr zugleich deſſen Gefäße und Canäle in der Raumesausdehnung vergrößern können, wenn das Wachsthum ſchon vollendet iſt: ſo müſſen dieſe ſich anſetzende Nahrungsſäfte durch eben den mechaniſchen Trieb, der das Thier zu nähren angewandt wird, die Höhle ſeiner Gefäße verengen und verſtopfen, und den Bau der ganzen Maſchine, in einer nach und nach zunehmenden Erſtarrung, zu Grunde richten. Es iſt zu glauben, daß obgleich die Vergänglichkeit auch an den vollkommenſten Naturen nagt, dennoch der Vorzug in der Feinheit des Stoffes, in der Elaſticität der Gefäße, und der Leichtigkeit und Wirkſamkeit der Säfte, woraus jene vollkommnere Weſen, welche in den entfernten Planeten wohnen, gebildet ſind, dieſe Hinfälligkeit, welche eine Folge aus der Trägheit einer groben Materie iſt, weit länger aufhalten, und dieſen Kreaturen eine Dauer, deren Länge ihrer Vollkommenheit proportionirt iſt, verſchaffen werde, ſo wie die Hinfälligkeit des Lebens der Menſchen ein richtiges Verhältniß zu ihrer Vergänglichkeit und Schwäche hat. a)

Ich kann dieſe Betrachtung nicht verlaſſen, ohne einem Zweifel zuvor zu kommen, welcher natürlicher Weiſe aus der Vergleichung dieſer Meinungen mit unſern vorigen Sätzen entſpringen könnte. Wir haben in den Anſtalten des Weltbaues an der Menge der Trabanten, welche die Planeten der entfernteſten Kreiſe erleuchten, an der Schnelligkeit der Achſendrehungen,

---

a) So würde ein Bewohner des Jupiters, wenn er auch ſchon als ein Kind von 1 Jupiters Jahre geſtorben wäre, der Zeit nach eben ſo alt ſeyn, als ein Erdenſohn von 11 Jahren, 314 Tagen; jener hätte dabey 10,468 Jupiterstage, dieſer aber 4329 Tage der Erde gelebt.

und dem gegen die Sonnenwirkung proportionirten Stoffe ihres Zuſammenſatzes, die Weisheit Gottes erkennt, welche alles dem Vortheile der vernünftigen Weſen, die ſie bewohnen, ſo zuträglich angeordnet hat. Aber wie wollte man jetzt mit der Lehrverfaſſung der Abſichten einen mechaniſchen Lehrbegriff zuſammen reimen, ſo daß, was die höchſte Weisheit ſelbſt entwarf, der rohen Materie, und das Regiment der Vorſehung, der ſich ſelbſt überlaſſenen Natur zur Ausführung aufgetragen worden? Iſt das erſtere nicht vielmehr ein Geſtändniß, daß die Anordnung des Weltbaues nicht durch die allgemeinen Geſetze der letztern entwickelt worden?

Man wird dieſe Zweifel bald zerſtreuen, wenn man auf dasjenige nur zurück denkt, was in gleicher Abſicht in dem vorigen angeführt worden. Muß nicht die Mechanik aller natürlichen Bewegungen einen weſentlichen Hang zu lauter ſolchen Folgen haben, die mit dem Projekt der höchſten Vernunft in dem ganzen Umfange der Verbindungen wohl zuſammenſtimme? Wie kann ſie abirrende Beſtrebungen, und eine ungebundene Zerſtreuung in ihrem Beginnen haben, da alle ihre Eigenſchaften, aus welchen ſich dieſe Folgen entwickeln, ſelbſt ihre Beſtimmung aus der ewigen Idee des göttlichen Verſtandes haben, in welchem ſich alles nothwendig auf einander beziehen, und zuſammen ſchicken muß? Wenn man ſich recht beſinnt, wie kann man die Art zu urtheilen rechtfertigen, daß man die Natur als ein widerwärtiges Subjekt anſieht, welches nur durch eine Art von Zwange, der ihrem freyen Betragen Schranken ſetzt, in dem Gleiſe der Ordnung und der gemeinſchaftlichen Harmonie kann erhalten werden, wofern man nicht etwa dafür hält, daß ſie ein ſich ſelbſt gnugſames Principium ſey, deſſen Eigenſchaften keine Urſache erkennen, und welche Gott, ſo gut als es ſich thun läßt, in den Plan ſeiner Abſichten zu zwingen trachtet. Je näher man die Natur wird kennen lernen, deſto mehr wird man einſehen, daß die allgemeinen Beſchaffenheiten der Dinge einander nicht fremd und getrennt ſind. Man wird hinlänglich überführt werden, daß ſie weſentliche Verwandtſchaften haben, durch die ſie ſich von ſelber anſchicken, einander in Errichtung vollkommner Verfaſſungen zu unterſtützen, die Wechſelwirkung der Elemente zur Schönheit der materialiſchen und doch auch zugleich zu den Vortheilen der Geiſterwelt, und daß überhaupt die einzelnen Naturen der Dinge in dem Felde der ewigen Wahrheiten ſchon untereinander, ſo zu ſagen, ein Syſtem ausmachen, in welchem eine auf die andere beziehend iſt; man wird auch alsbald inne werden, daß die Verwandtſchaft ihnen von der Gemeinſchaft des Urſprungs eigen iſt, aus dem ſie insgeſammt ihre weſentlichen Beſtimmungen geſchöpft haben.

Und um daher dieſe wiederholte Betrachtung zu dem vorhandenen Zwecke anzuwenden: Eben dieſelbe allgemeine Bewegungsgeſetze, die den oberſten Planeten einen entfernten Platz von dem Mittelpunkte der Anziehung und der Trägheit in dem Weltſyſteme angewieſen haben, haben ſie dadurch zugleich in die vortheilhafteſte Verfaſſung geſetzt, ihre Bildungen am weiteſten von dem Beziehungspunkte der groben Materie, und zwar mit größerer Freyheit anzuſtellen; ſie haben ſie aber auch zugleich in ein regelmäßiges Verhältniß zu dem Einfluſſe der Wärme verſetzt, welche ſich, nach gleichem Geſetze, aus eben dem Mittelpunkte ausbreitet. Da nun eben dieſe Beſtimmungen es ſind, welche die Bildung der Weltkörper in dieſen entfernten Gegenden ungehinderter, die Erzeugung der davon abhängenden Bewegungen ſchneller und, kurz zu ſagen, das Syſtem wohlanſtändiger gemacht haben, da endlich die geiſtigen Weſen eine nothwendige Abhängigkeit von der Materie haben, an die ſie perſönlich verbunden ſind; ſo iſt kein Wunder, daß die Vollkommenheit der Natur von beyderley Orten in einem einzigen Zuſammenhange der Urſachen, und aus gleichen Gründen bewirkt werden. Dieſe Uebereinſtimmung iſt alſo bey genauer Erwägung nichts plötzliches oder unerwartetes, und weil die letztern Weſen durch ein gleiches Principium in die allgemeine Verfaſſung der materialiſchen Natur eingeflochten werden; ſo wird die Geiſterwelt aus eben den Urſachen in den entfernten Sphären vollkommner ſeyn, weswegen es die körperliche iſt.

So hänget denn alles in dem ganzen Umfange der Natur in einer ununterbrochenen Stufenfolge zuſammen, durch die ewige Harmonie, die alle Glieder auf einander beziehend macht. Die Vollkommenheiten Gottes haben ſich in unſern Stufen deutlich offenbart, und ſind nicht weniger herrlich in den niedrigſten Claſſen, als in den erhabnern.

O aller Weſen ungeheure Kette!
Aus Gottes Hand reichſt unabſehbar du,
Aetheriſche Naturen, menſchliche,
Und Engel ſelbſt und Menſchen, Thier und Fiſch
Und Vogel und Inſekt verbindend;

Was noch kein Auge ſah, kein Fernrohr noch
Erreicht! Von dem Unendlichen zu dir,
Von dir zum Unding. —

Pope.

Wir haben die bisherigen Muthmaßungen treulich an dem Leitfaden der phyſiſchen Verhältniſſe fortgeführet, welcher ſie auf dem Pfade einer vernünftigen Glaubwürdigkeit erhalten hat. Wollen wir uns noch eine Ausſchweifung aus dieſem Gleiſe in das Feld der Phantaſie erlauben? Wer zeiget uns die Gränze, wo die gegründete Wahrſcheinlichkeit aufhört, und die willkührlichen Erdichtungen anheben? Wer iſt ſo kühn, eine Beantwortung der Frage zu wagen: ob die Sünde ihre Herrſchaft auch in den andern Kugeln des Weltbaus ausübe, oder ob die Tugend allein ihr Regiment daſelbſt aufgeſchlagen.

Die Sterne ſind vielleicht ein Siz verklärter Geiſter,
Wie hier das Laſter herrſcht, iſt dort die Tugend Meiſter.

v. Haller.

Gehört nicht ein gewiſſer Mittelſtand zwiſchen der Weisheit und Unvernunft zu der unglücklichen Fähigkeit, ſündigen zu können? Wer weiß, ſind alſo die Bewohner jener entfernten Weltkörper nicht zu erhaben und zu weiſe, um ſich bis zu der Thorheit, die in der Sünde ſteckt, herabzulaſſen, diejenigen aber, die in den untern Planeten wohnen, zu feſt an die Materie gehefter und mit gar zu geringen Fähigkeiten des Geiſtes verſehen, um die Verantwortung ihrer Handlungen vor den Richterſtuhl der Gerechtigkeit tragen zu dörfen? Auf dieſe Weiſe wäre die Erde, und vielleicht noch der Mars, (damit der elende Troſt uns ja nicht genommen werde, Gefährten des Unglücks zu haben,) allein in der gefährlichen Mittelſtraße, wo die Verſuchung der ſinnlichen Reizungen gegen die Oberherrſchaft des Geiſtes ein ſtarkes Vermögen zur Verleitung haben, dieſer aber dennoch diejenige Fähigkeit nicht verleugnen kann, wodurch er im Stande iſt, ihnen Widerſtand zu leiſten, wenn es ſeiner Trägheit nicht vielmehr gefiele, ſich durch dieſelbe hinreißen zu laſſen, wo alſo der gefährliche Zwiſchenpunkt zwiſchen der Schwachheit und dem Vermögen iſt, da eben dieſelben Vorzüge, die ihn über die niedern Klaſſen erheben, ihn auf eine Höhe ſtellen, von welcher er wieder unendlich tiefer unter dieſe herabſinken kann. In der That ſind die beyden Planeten, die Erde und der Mars, die mittelſten

Glieder des planetiſchen Syſtems, und es läßt ſich von ihren Bewohnern vielleicht nicht mit Unwahrſcheinlichkeit ein mittlerer Stand der phyſiſchen ſowohl, als moraliſchen Beſchaffenheit zwiſchen den zwey Endpunkten vermuthen: allein ich will dieſe Betrachtung lieber denenjenigen überlaſſen, die mehr Beruhigung bey einem unerweislichen Erkenntniſſe, und mehr Neigung deſſen Verantwortung zu übernehmen, bey ſich finden.

Beſchluß.

Es iſt uns nicht einmal recht bekannt, was der Menſch jetzt wirklich iſt, ob uns gleich das Bewußtſeyn und die Sinne hievon belehren ſollten: wie viel weniger werden wir errathen können, was er dereinſt werden ſoll. Dennoch ſchnappt die Wißbegierde der menſchlichen Seele ſehr begierig nach dieſem von ihr ſo entfernten Gegenſtande, und ſtrebt, in ſolchem dunkeln Erkenntniſſe, einiges Licht zu bekommen.

Sollte die unſterbliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer, die das Grab ſelbſt nicht unterbricht, ſondern nur verändert, an dieſen Punkt des Weltraumes, an unſere Erde jederzeit geheftet bleiben? Sollte ſie niemals von den übrigen Wundern der Schöpfung eines näheren Anſchauens theilhaftig werden? Wer weiß, iſt es ihr nicht zugedacht, daß ſie dereinſt jene entfernte Kugeln des Weltgebäudes, und die Treflichkeit ihrer Anſtalten, die ſchon von weitem ihre Neugierde ſo reitzen, von nahen ſoll kennen lernen? Vielleicht bilden ſich darum noch einige Kugeln des Planetenſyſtems aus, um nach vollendetem Ablaufe der Zeit, die unſerem Aufenthalte allhier vorgeſchrieben iſt, uns in andern Himmeln neue Wohnplätze zu bereiten. a) Wer weiß, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinſt zu leuchten?

Es iſt erlaubt, es iſt anſtändig. ſich mit dergleichen Vorſtellungen zu vergnügen; allein niemand wird die Hofnung des Künftigen auf ſo unſichern Bildern der Einbildungskraft gründen. Nachdem die Eitelkeit ihren Antheil an der menſchlichen Natur wird abgefordert haben: ſo wird der unſterbliche Geiſt, mit ei-

---

a) Jeſus Joh. 14, 2. Sein Schüler Paulus 1 Cor. 15, 40. 41. 13, 10—12.

nem ſchnellen Schwunge, ſich über alles, was endlich iſt, emporſchwingen, und in einem neuen Verhältniſſe gegen die ganze Natur, welche aus einer nähern Verbindung mit dem höchſten Weſen entſpringt, ſein Daſeyn fortſetzen. Forthin wird die erhöhete Natur, welche die Quelle der Glückſeligkeit in ſich ſelbſt hat, ſich nicht mehr unter den äußern Gegenſtänden zerſtreuen, um eine Beruhigung bey ihnen zu ſuchen. Der geſammte Inbegriff der Geſchöpfe, welcher eine nothwendige Uebereinſtimmung zum Wohlgefallen des höchſten Urweſens hat, muß auch ſie zu dem ſeinigen haben, und wird ſie nicht anders, als mit immerwährender Zufriedenheit rühren.

In der That, wenn man mit ſolchen Betrachtungen, und mit den vorhergehenden, ſein Gemüth erfüllt hat; ſo giebt der Anblick eines beſtirnten Himmels bey einer heitern Nacht, eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. a) Bey der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne, redet das verborgene Erkenntnißvermögen des unſterblichen Geiſtes eine unnennbare Sprache, und giebt unausgewickelte Begriffe, die ſich wohl empfinden, aber nicht beſchreiben laſſen. Wenn es unter den denkenden Geſchöpfen dieſes Planeten niederträchtige Weſen giebt, die, ungeachtet aller Reizungen, womit ein ſo großer Gegenſtand ſie anlocken kann, dennoch im Stande ſind, ſich feſt an die Dienſtbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich iſt dieſe Kugel, daß ſie ſo elende Geſchöpfe hat erziehen können? Wie glücklich aber iſt ſie andrer Seits, da ihr unter den aller annehmungswürdigſten Bedingungen ein Weg eröfnet iſt, zu einer Glückſeligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben iſt, die die allervortheilhafteſte Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann?

---

a) David z. B. im 8ten Pſalm.

Imanuel Kant's

vermiſchte Schriften.

Erſter Band.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Aechte und vollſtändige Ausgabe.

Halle,
in der Rengerſchen Buchhandlung.
1799.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Inhalt
des Erſten Bandes.

I. Vorbericht des Herausgebers, welcher, nebſt einigen vorläufigen Nachrichten, Bemerkungen zur Geiſtesgeſchichte des V., beſonders in Anſehung der Transſcendentalphiloſophie deſſelben, enthält. S. I

II. Abhandlungen des Verfaſſers.

1. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1747. — 1 - 182

2. Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels. 1755. — 183 - 520

3. Geſchichte und Naturbeſchreibung der merkwürdigſten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des 1755ten Jahrs einen groſen Theil der Erde erſchüttert hat. 1756. — 521 - 574

4. Die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren bewieſen 1762.

Seite 575 - 610

5. Verſuch den Begriff der negativen Gröſſen in der Weltweisheit einzuführen. 1763.

— 611

(S. 41 Zeile 5 leſe man für widerſpr. verſprechen).

Vorbericht des Herausgebers

welcher

nebſt andern Bemerkungen

einige Züge zur

Geiſtesgeſchichte des Verfaſſers,

beſonders in Anſehung der allmäligen Emporarbeitung
deſſelben zur Tranſcendentalphiloſophie
enthält.

Inhalt des Vorberichts.

Veranlaſſung zur Herausgabe dieſer Schriften. Was der Herausgeber dabei gethan. Einige Bemerkungen zur Geiſtesgeſchichte des V., beſonders in Anſehung der Transſcendentalphiloſophie; ſo weit ſie aus deſſen eignen Werken der Zeitfolge nach abgenommen werden können. 1. Philoſophiſche Maximen deſſelben, die jedem Denker bei ſeinem Ausgang und Fortgang in der Forſchung zu empfehlen ſind. Maxime der Achtung gegen die großen Meiſter der menſchlichen Erkenntniß. Maxime der Freiheit des Denkens und der Energie des Geiſtes in Entſchlagung der Feſſeln des Vorurtheils und der blinden Bewunderung. Maxime der ſich durch Mittheilung erweiternden, und conſequenten Denkungsart. Werthſchätzung der höhern Philoſophie bei unverkannten Mängeln und Schwierigkeiten ſich zu ihr zu erheben. Selbſtmächtiges Steuern durch die Klippen des Dogmatiſmus und Skepticiſmus. Obermacht des Geiſtes gegen Freigeiſterei und Wahnglauben. Selbſtgedachte Orientirung durch praktiſche Principien. 2.

Urtheile über den Zuſtand der Metaphyſik in den frühern Jahren des V. Mißgelungene Manier und Fehlgriffe der Philoſophen. Bemerkung der Mängel und Gebrechen der Syſteme. Entſchloſſenheit, ihnen abzuhelfen und eine neue Bahn zu brechen. 3. Vorläufige Berichtigung der reinen allgemeinen Logik. 4. Allmäliges Entdecken des eigentlichen Problems, was vor aller Metaphyſik gelöſt werden muß. 5. Winke, die ſich der Auflöſung nähern und Angabe des Bodens, auf welchen ſich alle, ſelbſt die feinſte Spekulation beziehen muß. 6. Syſtematiſcher Plan zur gänzlichen Umwälzung der philoſophiſchen Denkungsart und Gründung einer Metaphyſik. — Zuſätze. Was bleibt, nachdem der V. nun ſo viel vorgearbeitet und geleiſtet hat, den Denkern noch übrig zu thun? Warnung gegen blinde Sektirerei, und eitle Originalſucht. Ein Blick auf einige neuere Verſuche, noch über die Analytik des Verſtandes, wie ſie die Kritik giebt, hinausgehen zu wollen. Falſche Anſicht des Transſcendentalen in der Kr. der r. V., und mißgreifende Vergleichung derſelben. Ein paar Bemerkungen zur Würdigung ihrer Methode. Beſchluß.

Vorbericht des Herausgebers *).

Die gelehrte Welt kannte und ehrte ſchon lange in dem Verfaſſer dieſer Schriften den tiefſehenden

---

*) Ueber das Unternehmen, einige Züge zur Geiſtesgeſchichte eines Mannes, der noch lebt und mit welchem ich ſelbſt in freundſchaftlicher Verbindung ſtehe, anzuzeichnen, muß ich wohl ein Paar Worte zu meiner Rechtfertigung ſagen. Es ſcheint nämlich eine ſolche Unternehmung mit dem Anſpruche der Wahrhaftigkeit auf der einen und den Regeln des Anſtands auf der andern Seite nicht wohl beſtehen zu können: weil, wenn man in der Beurtheilung allein dem Zuge der Wahrhaftigkeit folgt, man in die Lage kommt, ſeinem gleichſam gegenwärtigen Freunde ins Geſicht, zu loben oder zu tadeln; welches Beides, und das Erſtere noch mehr als das Letztere dem feinen Gefühle eines gebildeten und vernünftigen Mannes unbedingt anſtößig zu ſeyn, und auf den Beurtheiler, wenn nicht einen Zug der Unverſchämtheit ſo doch wenigſtens den Verdacht des Mangels an zarter Achtung gegen ſeinen Mann unausbleiblich zu werfen ſcheint. Ich geſtehe, daß dieſe Bedenklichkeiten unter gewiſſen Umſtänden auch nicht wohl zu heben ſind; allein ich glaube doch auch, daß man unter andern Umſtänden ihrer wohl Herr werden kann, ohne der Moralität und Humani-

und originalen Weltweiſen, aber die Erſcheinung ſeiner Kritik der reinen Vernunft machte

tät in ihren zarteſten Zügen zu nahe zu treten. — Es giebt eine gewiſſe Höhe des Geiſtes, auf welcher der Menſch über Lob und Tadel gleich weit erhaben iſt, indem er wohl weiß, was er aus beiden zu machen hat, und ſich von dem Einem wie von dem Andern nicht mehr annimmt, als er ſich nach der ſchärfſten Selbſtwürdigung zueignen kann. Jeder Menſch ſoll ſich zu dieſer Höhe erheben und es hat kein Bedenken, daß der Mann, mit welchem ich vor dem Publikum zu thun habe, ſich längſt auf derſelben befinde. Sieht und denkt man aber ſeinen Mann auf dieſem Standpunkt, ſo wird man auch durch die aus demſelben abgenöthigte Achtung dahin gebracht, von allen beſondern Verhältniſſen und den aus ihnen angeregten Verlegenheiten und Peinlichkeiten weg zu ſehen, in ſeinen Beurtheilungen nur den Sachwalter der Vernunft, nicht den Freund und den noch gegenwärtigen Gefährten unſers Lebens vor Augen zu haben; und aus dieſem Geſichtspunkt will ich meine Bemerkungen nur betrachtet wiſſen, denn ich würde nach meiner Ueberzeugung nicht anders geurtheilt haben, wenn auch der V. ſchon ſeit Jahrhunderten nicht mehr unter den Lebenden wäre. — Unter den Höflingen kleiner und großer Art mag es ſchwer ſeyn, ſich über die Etikette und Convenienz aus der Gegenwart der Umſtände und Perſonen hinwegzuſetzen; zu tadeln, wo es geſchehen ſollte, und nicht zu loben, wo es unterbleiben ſollte, aber unter den Philoſophen und vor dem Richterſtuhl der bloßen Vernunft ſoll dieſer Uebelſtand gar nicht vorkommen oder geachtet werden. Hier ſind es bloß die Ideen, auf das ſelbſtdenkende Publikum einen Eindruck, der ſich durch ſtille Bewunderung nicht minder als durch lauten Beifall ankündigte. Man erblickte einen neuen Morgen des Philoſophirens. Der Plan war nicht auf eine Reform der gangbaren Lehrbegriffe, ſondern auf einen gänzlichen Umſchwung der philoſophiſchen Denkungsart, nicht auf eine Cenſur der beſtehenden Syſteme, ſondern auf eine Kritik des Erkenntnißvermögens ſelbſt angelegt, und der Denker ſah ſich in Schwierigkeiten verwickelt, in welchen ſich zu finden und welche zu überwinden, eine anhaltende Arbeit und ein entſchloſſener Muth erfordert wurde. Es konnte zu nichts dienen, das, was hier gegeben wurde, nur zu lernen und in eine hiſtoriſche Erkenntniß aufzunehmen, der Leſer mußte ſich ſelbſt zu der Höhe eines urſprünglichen Blicks in ſein eignes Vernunftvermögen erheben und die Idee des Ganzen in allen ſeinen Gliederungen durch

die Maximen, die Handlungen und Werke, ſo weit ſie zur Sachwaltung der Vernunft gehören, welche man vor Augen haben ſoll. Man ſoll nach keinen andern Principien über die Verſtorbenen, als über die Lebenden, und über die Lebenden nach keinen andern Principien als über die Verſtorbenen urtheilen. Die Menſchheit fordert aber eine unter der Strenge der Wahrheit gefällige Humanität in der Würdigung der Verdienſte und Mängel zu aller Zeit und unter allen Umſtänden.

Selbſtanſtrengung erarbeiten, und er fand ſich hier auf den kritiſchen Punkt geſtellt, entweder alles oder nichts zu verſtehen.

Während ſich nun das forſchende Publikum durch Beitritt und Widerſtand ſpannte, mußte natürlicher Weiſe das Verlangen nach allem, was früh oder ſpät aus der Feder des V. gefloſſen war, noch mehr rege werden; denn es ließ ſich vermuthen, daß der V. ſelbſt, der bei ſeinem literariſchen Ausgang nichts von dem vorfand, was er hinterdrein begann und ausführte, zu dem vollem Tage in ſeinem Meiſterwerke, in der Kritik der r. V., nur durch Dämmerung und allmäliges Lichtwerden gelangt ſein würde. Es müßten ſich in ſeinen frühern Schriften noch die Spuren entdecken laſſen, mit welchen ſein Fortgang zur Vollendung bezeichnet würde.

Dies und das Geiſtreiche überhaupt, was alle ſeine Schriften auszeichnet, erregte den Wunſch der Wahrheitsfreunde, auch die frühern Werke des V. zu beſitzen, die aber zum Theil faſt gar nicht mehr, zum Theil nur noch ſehr ſparſam zu haben waren.

Nachdrucke von kleinern und größern Sammlungen ſuchten dieſen Mangel zwar zu erſetzen, allein, wie es bei dergleichen mehr in eigennütziger Hinſicht als zum Beſten der Wiſſenſchaft unternommenen eigenmächtigem Verfahren zu geſchehen pflegt, die Nachdrücke ſind fehlerhaft, öfters bis zum Auffallenden ſinnverſtellend und enthalten, ſo gar ſchon beim Leben des V., untergeſchobene Schriften.

Dies bewog den H. V., ſchon vor mehrern Jahren ſich über das unbefugte Eindringen der Nachdrucker vor dem Publikum zu äußern, und einige Hoffnung zu einer von ihm ſelbſt veranſtalteten Sammlung ſeiner zerſtreuten Schriften zu machen. Bei den vielen Arbeiten aber, die ihm, nachdem er zwar ſein kritiſches Geſchäfte beendigt hatte, außer einigen andern ſchriftſtelleriſchen Planen, beſonders noch ſein doctrinales Vorhaben, in Anſehung der Metaphyſik der Sitten und ſ. w. verurſachte, würde die Herausgabe ſeiner kleinen Schriften in eine ſehr bedenkliche Weite hinaus geſetzt geblieben ſeyn, wenn es ihm nicht gefallen hätte nach eigener Ueberſicht des Ganzen mir die weitere Beſorgung der Herausgabe anzuvertrauen; und auf dieſe Art erhält nun das Publikum dieſe ächte und vollſtändige Sammlung der zerſtreuten Schriften des V. Ich habe dies Vertrauen dadurch zu verdienen geſucht, daß ich Theils darauf bedacht war, den Text, ſo wie er aus der Hand des H. V. gekommen iſt, ſo correct, als möglich, zu geben, weshalb ich die letzte Durchſicht der Aushängebögen ſelbſt übernommen habe; Theils, mit Erlaubniß des H. V., dieſe Gelegenheit benutzte, den mir muthmaßlichen Wünſchen des Leſers in einigen Stücken zuvorzukommen.

Da nämlich die Abhandlungen nach der Zeitfolge geordnet ſind und einen Zeitraum von mehr als funfzig Jahren umfaſſen, deſſen erſte Hälfte man beſonders, was die Transſcendentalphiloſophie anbetrifft, als die Periode des Suchens und Findens anſehen muß, ſo kommen in den, in dieſe Periode fallenden, Abhandlungen zuweilen noch Verſuche und Aeuſſerungen vor, welche, bei allem unverkennbaren Streben nach Licht und Wahrheit, mitunter doch noch nicht diejenige Klarheit und Vollendung erhalten haben, die ihnen in der Folge von dem V. ſelbſt gegeben wurde. Wo mir nun ſolche Stellen aufſtießen, bei welchen es dem Leſer wohl angenehm ſeyn mögte, wenn er auf den vollſtändigen Aufſchluß, welcher in den ſpätern Schriften des V. zu finden iſt, hingewieſen würde, da habe ich dieſem Bedürfniß durch kurze Anmerkungen unter dem Texte abzuhelfen geſucht. Die Anmerkungen ſelbſt aber ſind, um ſie von denen des H. V. zu unterſcheiden mit einem (T.) unterzeichnet worden. Eben dieſes iſt auch bei einigen Einſchaltungen und Anhängen, die von mir herrühren, beobachtet werden.

Eine ſolche Einſchaltung findet ſich bei der Abhandlung über die „falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren;“ (1. B. S. 577 ff.) um dem Leſer in der Kürze Einiges von dem zu geben, was ſich in ſpätern Schriften des V. über denſelben Gegenſtand findet, hier aber zum beſſern Verſtändniß nicht undienlich iſt.

Da ich bemerkt habe, daß manche Leſer die Prüfung und Beurtheilung des „einzigmöglichen Beweisgrundes zu einer Demonſtration des Daſeyns Gottes“ (2. B. S. 55 ff.) in der Kritik der reinen Vernunft haben vermiſſen und dieſe deshalb für unvollſtändig haben erklären wollen, ſo habe ich in einem Anhange, zu der oben gedachten Abhandlung (2. B. S. 230 ff. kürzlich zu zeigen geſucht, daß der gegebene Beweisgrund eigentlich kein anderer als der ontologiſche ſey, jedoch nicht, wie er gewöhnlich geführt wird, ſondern, wie er eigentlich geführt werden ſollte. Man wird in dieſem Beweisgrunde die äußerſte Gränze der Scharfſinnigkeit, welche im Verfahren mit bloßen Begriffen nur möglich iſt, erkennen und geſtehen müſſen, daß die ſpekulative Beweisart für das Daſeyn Gottes hier auf ihre höchſte Spitze geſtellt iſt.

Der Abhandlung „de mundi ſenſibilis atque intelligibilis forma et principiis" (S. 2. B. S. 435 ff.) habe ich eine Verdeutſchung beigefügt; in welcher ich mir ſchmeichle, wenigſtens nicht den Sinn des Originals verfehlt zu haben. Es giebt zwar auch ſchon von dieſem Werke eine deutſche Ueberſetzung, allein die in manchen Stücken ſo gar bis zum Auffallenden getriebene Flüchtigkeit und Fehlerhaftigkeit derſelben wird jedem unverkennbar ſeyn, wenn er ſich die Mühe geben will, ſie mit dem Original zu vergleichen; und doch verdiente gerade dieſes Meiſterwerk des Verfaſſers, eine ſehr ſorgfältige Verdeutſchung, um für den Leſer, wenigſtens der Sache nach, von dem Original nichts verloren gehen zu laſſen. Denn man findet hier den Keim und die Grundzüge zu dem großen Anſchlag, welchen der V. in der Folge ausführte, aber auch manche Winke, die den Leſer noch tiefer in den Plan jenes großen Werks, das die Frucht eines funfzehnjährigen weitern Nachdenkens iſt, einſchauen laſſen.

* *
*

Es ſey mir vergönnt, einige Blätter dem Blicke zu widmen, welchen man auf das Ganze werfen kann, um ſich einige hiſtoriſche Züge dieſes philoſophirenden Geiſtes zu ſammeln, mit welchen der Ausgang und Fort-

Fortſchritt deſſelben in der Entwickelung und Erhebung zur Transſcendentalphiloſophie und Kritik des Erkenntnißvermögens gezeichnet iſt. Ich werde aber auch dieſe Seite gleichſam nur ſtreifen und nur einige Punkte auf der großen Karte erleuchten.

* * *

Das Publikum erblickt in der vorliegenden Sammlung das ſeltene und außerordentliche Phänomen, daß die ſchriftſtelleriſche Laufbahn eines einzigen Mannes einen Zeitraum über funfzig Jahren einnimmt, und, indem alle Schriften das Gepräge der Originalität und Scharfſinnigkeit an ſich tragen, die erſten nicht minder die Spuren einer männlichen Reife, als die letzten die Spuren einer jugendlichen Munterkeit zu erkennen geben.

Schon in den früheſten Schriften des V. bemerkt man einen raſtloſen und mit dem damaligen Zuſtande der Wiſſenſchaften unzufriedenen Geiſt. Dankbar zwar und achtungsvoll gegen die Verdienſte wahrhaft großer Männer macht er ſich die von ihnen errungenen Früchte zu eigen, aber mit einem prüfenden Auge durchſchaut er zugleich das ganze vor ihm liegende Feld, ermißt die Stärke und Schwäche der aufgeführten Syſteme, dringt auf die Grundlegungen derſelben und entdeckt überall Lücken und Gebrechen, wo man ſchon auf Vollendung und Felſenfeſtigkeit trotzen zu können wähnte.

Hierüber gerieth dann ſein forſchender Geiſt in eine Unruhe und Verlegenheit, welche gegen den mit mathematiſcher Evidenz ſtolzirenden Dogmatismus auf der einen und den alle Wiſſenſchaft zerſtörenden Skepticismus auf der andern Seite ungemein abſticht.

Laßt uns ſehen, wie er über den mißlichen Zuſtand der Philoſophie und beſonders der Metaphyſik damaliger Zeiten urtheilt.

„Ich darf mir nicht verſprechen, ſagte er ſchon im Jahr 1747, etwas Entſcheidendes und Unwiderſprechliches in einer Betrachtung zu erlangen, die bloß metaphyſiſch iſt. — Unſere Metaphyſik iſt, wie viele andere Wiſſenſchaften, in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß. Gott weiß, wenn man ſie ſelbige wird überſchreiten ſehen. — Es iſt nicht ſchwer, ihre Schwäche in manchem zu ſehen, was ſie unternimmt. Man findet ſehr oft das Vorurtheil als die größte Stärke ihrer Beweiſe. Nichts iſt hieran mehr ſchuld, als die herrſchende Neigung derer, die die menſchliche Erkenntniß zu erweitern ſuchen. Sie wollten gerne eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünſchen, daß es auch eine gründliche ſeyn mögte.“ S. 1. Band S. 41 ff.

Der Denker kann bei ſeinen Behauptungen, beſonders im Felde Metaphyſik und zu einer Zeit, wo noch kein zuverläßiger Kompaß für ſie gefunden iſt, nicht genug auf ſeiner Hut ſeyn. Dennoch iſt nichts gewöhnlicher, als daß man ſeine vermeinten Entdeckungen im Tone der Zuverläßigkeit und Untrüglichkeit ankündigt. Man ſpäht nach entlegenen Dingen und hält das, was nähe liegt, kaum noch der Nachfrage werth, man ſcheut den Gedanken eines beſcheidenen Verſuchs, und will lieber ſo fort mit Anſprüchen einer untrüglichen Demonſtration auftreten. Nicht ſo unſer V.

„Da der gründlichen Philoſophen, wie ſie ſich ſelbſt nennen, täglich mehr werden, die ſo tief in alle Sachen einſchauen, daß ihnen auch nichts verborgen bleibt, was ſie nicht erklären und begreifen könnten; — ich aber aus der Schwäche meiner Einſicht kein Geheimniß mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigſten begreiſe, was alle Menſchen leicht zu *verſtehen glauben*, ſo ſchmeichle ich mir durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beiſtande dieſer großen Geiſter zu haben, daß ihre hohe Weisheit die *Lücke* ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einſicht hat übrig laſſen müſſen.“ S. 1. B. S. 671 ff.

„Wer im Beſitze der Mittel iſt, die zu dieſer Einſicht führen können, der verſage ſeinen Unterricht einem Lernbegierigen nicht, *vor deſſen Augen im Fortſchritt der Unterſuchung ſich öfters Alpen erheben*, wo Andere einen *ebnen* und *gemächlichen Fußſteig* vor ſich ſehen, den ſie fort wandeln oder zu wandeln glauben.“ S. 2. B. S. 261.

„Ich gebe dasjenige, was ich zu ſagen habe, nur für einen Verſuch aus, der ſehr unvollkommen iſt. — Ich weiß wohl, daß ein dergleichen Geſtändniß eine ſehr ſchlechte Empfehlung zum Beifall iſt, für diejenigen, die einen *dreiſten dogmatiſchen Ton* verlangen, um ſich in eine jede Richtung bringen zu laſſen, darin man ſie haben will. Aber ohne das mindeſte Bedauern über den Verluſt des Beifalls von dieſer Art zu empfinden, ſehe ich es einer ſo *ſchlüpfrigen* Erkenntniß, wie die *metaphyſiſche* iſt, für viel gemäßer an, ſeine

Gedanken zuvörderſt der öffentlichen Prüfung in der Geſtalt unſicherer Verſuche darzulegen, als ſie ſo gleich mit allem Ausputze von angemaaßter Gründlichkeit und vollſtändiger Ueberzeugung anzukündigen, weil alsdenn gemeiniglich alle Beſſerung von der Hand gewieſen und ein jedes Uebel, das darin anzutreffen iſt, unheilbar wird.“ S. 1. B. S. 648 ff.

* * *

Ueber Gebrauch der Mathematik in der Weltweisheit und den Rangſtreit der Metaphyſik mit der Mathematik, um ſich mit dieſer in Anſehung der Evidenz auf dem Fuſſe der Gleichheit oder gar der Vorzüglichkeit zu meſſen, heißt es:

„Man ſieht nicht, daß die Nachahmung der mathematiſchen Methode bis daher von einigem Nutzen geweſen ſey, ſo großen Vortheil man ſich auch anfänglich davon verſprach; und es ſind auch allmälig die vielbedeutenden Ehrennamen weggefallen, mit denen man die philoſophiſchen Sätze aus Eiferſucht gegen die Geometrie ausſchmückte, weil man beſcheidentlich einſahe, daß es nicht wohl ſtehe, in mittelmäßigen Umſtänden trotzig zu thun und das beſchwerliche Non liquet allem dieſem Gepränge keinesweges weichen wollte.“

„Die Metaphyſik hat, anſtatt ſich einige von den Begriffen oder Lehren der Mathematik zu Nuhen zu machen, vielmehr ſich öfters wider ſie bewaffnet, und, wo ſie vielleicht ſichere Grundlagen hätte entlehnen können, um ihre Betrachtungen darauf zu gründen, ſiehet man ſie bemüht, aus den Begriffen des Mathematikers nichts als ſeine Erdichtungen zu machen, die außer ſeinem Felde wenig Wahres an ſich haben. Man kann leicht errathen, auf welcher Seite der Vortheil ſein werde, in dem Streite zweier Wiſſenſchaften, deren die Eine alle insgeſammt an Gewißheit und Deutlichkeit übertrifft, die Andere aber ſich allererſt beſtrebt, dazu zu gelangen.“ S. 1. B. S. 613 ff.

* * *

Es iſt leicht zu vernünfteln, d. h., ein Spiel mit bloßen Verſuchen im Gebrauche der Vernunft treiben. Wer dieſes für Philoſophie nimmt, hält ſie für etwas Leichtes; und dieſem Vorurtheil muß man es zuſchreiben, wenn ſich viele dünken Philoſophen zu ſein, und wähnen, hierin eine vollwichtige Stimme zu haben. Dieſe müſſen freilich auch urtheilen, ſchon ein feſtes Gebäude inne zu haben, und es konnte ihnen der Gedanke nicht einkommen, daß die Metaphyſik große Schwierigkeiten habe, daß noch keine vorhanden ſey, und daß man ſich erſt nach dem Wege erkundigen müſſe, auf welchem man ſie zu ſuchen gedenke; nicht ſo unſer V.

„Ich weiß daß es Viele giebt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit der höhern Matheſis ſehr leicht finden; allein dieſe nennen alles Weltweisheit, was in Büchern ſteht, welche dieſen Titel führen. — Der Unterſchied zeigt ſich durch den Erfolg. Die *philoſophiſchen* Erkenntniſſe haben mehrentheils das Schickſal der *Meinungen*, und ſind wie die *Meteore*, deren Glanz nichts für ihre Dauer verſpricht. Sie verſchwinden, aber die Mathematik bleibt.“ —

„Es iſt weit ſchwerer, durch Zergliederung verwickelte Erkenntniſſe aufzulöſen, als durch die Syntheſis gegebene einfache Erkenntniſſe zu verknüpfen und ſo auf Folgerungen zu kommen.“ —

Die *Metaphyſik iſt ohne Zweifel die ſchwereſte unter allen menſchlichen Einſichten, allein es iſt noch niemals eine geſchrieben worden.* „Man hat Urſache, ſich nach dem Wege zu erkundigen, auf welchem man ſie allererſt zu *ſuchen* gedenkt.“ S. 2. B. S. 17.

* * *

Bei der mißlichen Lage, worin der V. die Philoſophie erblickte, bei der Gebrechlichkeit der aufgeführten Syſteme, bei dem Mangel nicht allein einer haltbaren Metaphyſik, ſondern ſelbſt des Weges und des erſten Leitfadens, ſie auch nur zu ſuchen, könnte man wohl vermuthen, daß ſein Geiſt das gewöhnliche Schickſal derjenigen erlitten haben würde, die von ihrem dogmatiſchen Schlummer erwacht, nun unſtät und ohne Haltung ſich dem Spiel des Skepticismus preis geben, und ihre Ehre in dem blendenden Schimmer einer alle Wiſſenſchaft und ſelbſt alle praktiſche Grundſätze verleugnenden Freigeiſterei ſuchen. Nicht ſo der V. Durch bewährte Principien eines ſelbſtmächtigen Geiſtes wußte er ſich ſtets im Gleiſe einer nüchternen Forſchung zu halten, und die Schwierigkeiten, die ihm ſelbſt öfters noch unüberwindlich ſchienen, vermogten nicht ihn aus dem Gleichgewichte eines praktiſchgefaßten Gemüths zu bringen; denn die wichtigſten Wahrheiten der Moral und Religion hiengen bei ihm nicht an dem ſchwachen Faden einer mehr oder minder glücklichen Spekulation, wie folgende gedankenvolle Aeußerungen nachweiſen.

Ich habe nicht die Meinung, daß die wichtigſte aller unſerer Erkenntniſſe: es iſt ein Gott, ohne Beihülfe tiefer metaphyſiſcher Unterſuchungen wanke und in Gefahr ſey. Die Vorſehung hat nicht gewollt, daß unſre zur Glückſeligkeit höchſtnötigen

Einſichten auf die Spitzfindigkeit feiner Schlüſſe beruhen ſollten, ſondern ſie dem natürlichen gemeinen Verſtande unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falſche Kunſt verwirrt, nicht ermangelt, uns grade zum Wahren und Nützlichen zu führen, in ſo ferne wir deſſen äußerſt bedürftig ſeyn. Daher derjenige Gebrauch der geſunden Vernunft, der ſelbſt noch innerhalb den Schranken gemeiner Einſichten iſt, genugſam überführende Beweisthümer von dem Daſeyn und den Eigenſchaften dieſes Weſens an die Hand giebt, obgleich der ſubtile Forſcher allerwärts die Demonſtration und die Abgemeſſenheit genau beſtimmter Begriffe, oder regelmäßig verknüpfter Vernunftſchlüſſe vermißt. S. 2. B. S. 57 ff.

Der kosmologiſche Beweis iſt ſo alt, wie die menſchliche Vernunft. Er iſt ſo natürlich, ſo einnehmend, und erweitert ſein Nachdenken auch ſo ſehr mit dem Fortgange unſrer Einſichten, daß er ſo lange dauern muß, als es irgend ein vernünftiges Geſchöpf geben wird, welches an der edlen Betrachtung Theil zu nehmen wünſcht, Gott aus ſeinen Werken zu erkennen. Bei aller dieſer Vortreflichkeit iſt aber dieſe Beweisart doch immer der mathematiſchen Gewißheit und Genauigkeit unfähig.

S. 2. B. S. 226. — Indeſſen, es iſt wohl durchaus nöthig, daß man ſich vom Daſeyn Gottes überzeuge; es iſt aber nicht eben ſo nöthig, daß man es demonſtrire. S. 2. B. S. 229.

Die wahre Weisheit iſt die Begleiterin der Einfalt, und, da bei ihr das Herz dem Verſtande (die moraliſchgeſetzgebende Vernunft dem theoretiſchen Verſtandesgebrauch) die Vorſchrift giebt, ſo macht ſie gemeiniglich die großen Zurüſtungen der Gelehrſamkeit entbehrlich und ihre Zwecke bedürfen nicht ſolcher Mittel, die nimmermehr in aller Menſchen Gewalt ſeyn können. — So iſt auch der moraliſche Glaube bewandt; deſſen Einfalt der Spitzfindigkeiten des Vernünftelns überhoben ſeyn kann, und welcher einzig und allein dem Menſchen in jeglichem Zuſtande angemeſſen iſt, indem er ihn ohne Umſchweif zu ſeinen wahren Zwecken führt. S. 2. B. S. 344 ff.

Es hat wohl niemals eine rechtſchaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende ſey, und deren edle Geſinnung ſich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. — Man giebt aber vor, daß die Ueberzeugung von dem Daſeyn nach dem Tode zum Bewegungsgrunde eines tugendhaften Lebens ſehr nöthig ſey. Wie? iſt es denn nur darum gut, tugendhaft zu ſein, weil es eine andere Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinſt belohnt werden, weil ſie an ſich ſelbſt gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menſchen nicht unmittelbare ſittliche Vorſchriften, und muß man, um ihn allhier ſeiner Beſtimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maſchinen an eine andere Welt anſetzen? Es ſcheint der menſchlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu ſeyn, die Erwartungen der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohl gearteten Seele, als umgekehrt, ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen.

Alle lärmende Lehrverfaſſungen der Spekulation von ſo entfernten Gegenſtänden ſind uns gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe, für oder darwider, mag vielleicht über den Beifall der Schulen, ſchwerlich aber etwas über das künftige Schickſal der Redlichen entſcheiden. S. 2. B. S. 345.

Der Menſch iſt im Dunkeln, wenn er die Abſichten errathen will, die Gott in der Regierung der Welt vor Augen hat, allein wir ſind in keiner Ungewißheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir dieſe Wege der Vorſehung dem Zwecke derſelben gemäß gebrauchen ſollen. S. 1. B. S. 572.

„Wir ſehen uns in den geheimſten Bewegungsgründen abhängig von der *Regel des allgemeinen Willens*, und es entſpringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine *moraliſche Einheit* und ſyſtematiſche Verfaſſung nach bloß geiſtigen Geſetzen. Will man dieſe in uns empfundene *Nöthigung* unſers Willens zur *Einſtimmung* mit dem *allgemeinen* Willen das *ſittliche Gefühl* nennen, ſo redet man davon nur, als von einer *Erſcheinung* deſſen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die *Urſachen* derſelben auszumachen. Sollte das *ſittliche Gefühl* nicht *empfundene Abhängigkeit* des *Privatwillens* vom *allgemeinen Willen* ſeyn? — Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollſtändige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menſchen haben, wohl aber in der Geiſterwelt nach pneumatiſchen Geſetzen, zufolge der Verknüpfung des Privatwillens und des allgemeinen Willens. — Das Leben in der andern Welt iſt nur eine natürliche Fortſetzung derjenigen Verknüpfung, darin die Seele mit der Welt ſchon in dieſem Leben geſtanden hat und die geſammten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit werden ſich dort in denen Wirkungen wieder finden, die ein mit der ganzen Geiſterwelt in unauflöslicher Gemeinſchaft ſtehendes Weſen ſchon vorher daſelbſt nach pneumatiſchen Geſetzen ausgeübt hat. Die Gegenwart und die Zukunft werden alſo gleichſam aus einem Stücke ſeyn und ein ſtetiges Ganze ausmachen, ſelbſt nach der Ordnung der Natur.“ S. 2. B. S. 280 ff.

Es iſt erlaubt, es iſt anſtändig, ſich mit dergleichen Vorſtellungen zu vergnügen; allein Niemand wird die Hoffnung des Künftigen auf ſo unſichere Bilder der Einbildungskraft gründen. — Die menſchliche Vernunft iſt nicht genugſam beflügelt, um ſo hohe Wolken zu theilen, die uns die Geheimniſſe der andern Welt aus den Augen ziehen.

Es iſt uns nicht einmal recht bekannt, was der Menſch aniezo wirklich iſt, ob uns gleich das Bewußtſeyn und die Sinne hiervon belehren ſollten. Wie viel weniger werden wir errathen können, was er dereinſt werden ſoll. Dennoch trachtet die Wißbegierde der menſchlichen Seele ſehr begierig nach dieſem von ihr ſo entfernten Gegenſtande, und ſtrebet, in ſolchem dunkeln Erkenntniſſe einiges Licht zu bekommen.

Sollte die unſterbliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer, die das Grab ſelbſt nicht unterbricht, ſondern nur verändert, an dieſem Punkte des Weltraums, an unſrer Erde, jeder Zeit geheftet bleiben? ſollte ſie niemals von den übrigen Wundern der Schöpfung eines nähern Anſchauens theilhaftig werden? Wer weiß, iſt es ihr nicht zugedacht, daß ſie dereinſt jene entfernte Kugeln des Weltgebäudes und die Trefflichkeit ihrer Geſtalten, die ſchon von Weitem ihre Neugierde ſo reitzen, von Nahem ſoll kennen lernen.

Der Menſch iſt nicht gebohren, um auf dieſer Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen; weil ſein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat. Wie ſchön ſtimmen dazu nicht ſelbſt alle Verheerungen, die der Unbeſtand der Welt, ſelbſt in denjenigen Dingen blicken läßt, die uns die größten und wichtigſten zu ſein ſcheinen, um uns zu erinnern, daß die Güter der Erde unſerm Triebe keine Genugthuung verſchaffen können.

Nachdem die Eitelkeit ihren Antheil an der menſchlichen Natur wird abgefordert haben, ſo wird der unſterbliche Geiſt mit einem ſchnellen Schwunge ſich über alles, was endlich iſt, emporſchwingen, und in einem neuen Verhältniſſe gegen die Natur, welches aus einer nähern Verbindung mit dem höchſten Weſen entſpringt, ſein Daſeyn fortſetzen. Forthin wird die erhöhte Natur, welche die Quelle der Glückſeligkeit in ſich ſelber hat, ſich nicht mehr unter den äußern Gegenſtänden zerſtreuen, um eine Beruhigung bei ihnen zu ſuchen. Der geſammte Inbegriff der Schöpfung, welche eine nothwendige Uebereinſtimmung zum Wohlgefallen des höchſten Urweſens hat, muß auch ſie zu dem ſeinigen haben, und wird ſie nicht anders als mit immerwährender Zufriedenheit rühren.

„Eben dieſelbe höchſte Weisheit, von welcher der Lauf der Natur diejenige Richtigkeit entlehnt, die keiner Ausbeſſerung bedarf, hat die niedern Zwecke den höhern untergeordnet. In eben den Abſichten, in welchen Jene oft die wichtigſten Ausnahmen von den allgemeinen Regeln der Natur gemacht hat, um die unendlich höhern Zwecke zu erreichen, die weit über alle Naturmittel erhaben ſind, wird auch die Führung des menſchlichen Geſchlechts in dem Regimente der Welt ſelbſt dem Laufe der Naturdinge Geſetze vorſchreiben.“ S. 1. B. S. 572 ff.

„Wer mit ſolchen Betrachtungen ſein Gemüth erfüllt, dem giebt der Anblick eines geſtirnten Himmels bei einer heitern Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur die edlen Seelen empſinden. Ja bei der allgemeinen Stille der Natur und Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnißvermögen des unſterblichen Geiſtes eine unnennbare Sprache, und giebt unausgewickelte Begriffe, die (deren Einflüſſe auf das Gefühl) ſich wohl empfinden, aber nicht beſchreiben laſſen.“ S. 1. B. S. 518 ff.

* * *

Das oben Angeführte enthält anſpruchloſe Betrachtungen eines der ſittlichen Ideen mächtigen und ſich durch ſie orientirenden Geiſtes. Wir ſehen den W. in praktiſchen Angelegenheiten ſehr früh mit ſich einig und am Ziele, dagegen über den ganzen Beſtand der theoretiſchen Philoſophie, ſehr verlegen. Er verheelt weder ihre Mängel noch ſein eignes Unvermögen, ja bemerkt, daß noch der Weg allererſt zu ſuchen ſey, auf welchem man auf ein ſicheres metaphyſiſches Erkenntniß ausgehen könne.

Aber dem Kenner wird es auch nicht entgehen, daß ſchon das Einſehen der Mängel und Schwierigkeiten in Sachen der Erkenntniß von ſolcher Art, wie die philoſophiſchen ſind, beſonders aber die Entdeckung der Lücken in Syſtemen, die nach mathematiſcher Strenge aufgeführt zu ſeyn vorgeben,

Kraft

Kraft und Stärke vorausſetze; denn wo dieſe nicht iſt, da füllt die, der Eitelkeit ſchmeichelnde, Einbildung gern alle Lücken, und es dünkt ſich gemeinhin keiner hier mehr zu wiſſen, als derjenige, welcher für die wahre und gründliche Wiſſenſchaft dieſer Art faſt gar kein Auge hat.

Das offene Geſtändniß ſeiner eignen Schwäche und die nüchterne Einſicht der Gebrechlichkeit an Andern konnte daher nur die Frucht ſo ſtarker, von Selbſtmacht und Entſchloſſenheit zeugender, Maximen ſeyn, wie folgende, die man zugleich jedem angehenden Denker als leitende Principien für ſein Herz und für ſeinen Kopf empfehlen kann.

„Ich faſſe die Meinung: diejenige Freiheit, die ich mir nehme, großen Männern zu widerſprechen, werde mir für kein Verbrechen ausgelegt werden. Es war eine Zeit, da man bei einem ſolchen Unterfangen viel zu befürchten hatte; allein ich bilde mir ein, dieſe Zeit ſey nunmehro vorbei, und der menſchliche Verſtand habe ſich der Feſſeln entſchlagen, die Unwiſſenheit und Bewunderung ihm ehemals angelegt hatten. Nunmehro kann man es wagen, ſelbſt das Anſehen der Newtone und Leibnitze für nichts zu achten, wenn es ſich der Entdeckung der Wahrheit entgegenſetzen ſollte, und keinen andern Ueberredungen als dem Zuge des Verſtandes zu gehorchen.“ (S. 3. 16.)

„Es ſteckt viel Vermeſſenheit in dieſen Worten: Die Wahrheit, um die ſich die größeſten Meiſter der menſchlichen Erkenntniß vergeblich beworben haben, hat ſich meinem Verſtande zuerſt dargeſtellt: ich wage es nicht dieſen Gedanken zu rechtfertigen, aber ich wollte ihm auch nicht gern abſagen. Es iſt zuweilen nicht unnütz, ein gewiſſes edles Vertrauen in ſeine eigne Kräfte zu ſetzen. Eine Zuverſicht von der Art belebt alle unſere Bemühungen, und ertheilt ihnen einen gewiſſen Schwung, welcher der Unterſuchung der Wahrheit ſehr beförderlich iſt.

Nachdem man ſich tauſendmal bei einem Unterfangen verirrt hat, ſo wird der Gewinnſt, der dadurch der Erkenntniß der Wahrheiten zu gewachſen iſt, daß man im Vertrauen auf ſeine eigne Kräfte alles anwendet, ſeine Vermuthung wahr zu machen, dennoch viel erheblicher ſein; als wenn man nur die Heeresſtraße gehalten hätte.

Hierauf gründe ich mich: „Ich habe mir die Bahn ſchon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten und nichts ſoll mich hindern, ihn fortzuſetzen." (1. B. S. 7—9).

„Ich werde nicht ungeneigt ſein, diejenigen Sätze für wirkliche Irrthümer und Falſchheiten zu halten, welche in meiner Betrachtung unter dieſer Geſtalt erſcheinen; ich will aber auch dieſe Gelegenheit ergreifen, eine öffentliche Erklärung der Ehrerbietigkeit und Hochachtung zu thun, die ich gegen die großen Meiſter unſrer Erkenntniß jederzeit hegen werde, und der die Freiheit meiner Urtheile nicht den geringſten Abbruch thun kann." S. 1. B. S. 12—13.

„Wie wenig ich auch ſonſt dreiſte bin, meine Verſtandesfähigkeit an den Geheimniſſen der Natur zu meſſen, ſo bin ich gleichwohl zuverſichtlich genug, keinen noch ſo fürchterlich ausgerüſteten Gegner zu ſcheuen, (wenn ich ſonſten einige Neigung zum Streiten hätte) um den Verſuch der Gegengründe im Widerlegen zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geſchicklichkeit iſt, einander das Nichtwiſſen zu demonſtriren." S. 2. B. S. 268 ff.

„Die Trüglichkeit einer Waage, die nach bürgerlichen Geſetzen ein Maaß der Handlung ſein ſoll, wird entdeckt, wenn man Waare und Gewicht ihre Schaalen vertauſchen läßt; und die Partheilichkeit der Verſtandeswaage offenbart ſich durch eben denſelben Kunſtgriff; ohne welchen man auch in philoſophiſchen Urtheilen nimmermehr ein einſtimmiges Facit aus den verglichenen Abwiegungen herausbekommen kann.“

„Ich habe meine Seele von Vorurtheilen gereinigt; ich habe eine jede blinde Ergebenheit vertilgt, welche ſich jemals einſchlich, um manchem eingebildeten Wiſſen in mir Eingang zu verſchaffen.“

„Jetzo iſt mir nichts angelegen, nichts ehrwürdig, als was durch den Weg der Aufrichtigkeit in einem ruhigen und für alle Gründe zugänglichen Gemüthe Platz nimmt, es mag mein voriges Urtheil beſtätigen oder aufheben, mich beſtimmen oder unentſchieden laſſen.“

„Wo ich etwas antreffe, das mich belehrt, da eigne ich es mir zu. Das Urtheil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, iſt mein Urtheil, nachdem ich es vorerſt gegen die Schaale der Selbſtliebe und nachher gegen meine vermeintliche Gründe abgewogen, und in ihm einen größern Gehalt gefunden habe.“

„Sonſt betrachtete ich den allgemeinen menſchlichen Verſtand bloß aus dem Standpunkte des meinigen: jetzt ſetze ich mich in die Stelle einer fremden und äußern Vernunft und beobachte meine Urtheile ſammt ihren geheimſten Anläſſen aus dem Geſichtspunkte Andrer. Die Vergleichung beider giebt zwar ſtarke Parallaxen, aber ſie iſt auch das einzige Mittel, den optiſchen Betrug zu verhüten und die Begriffe an die wahren Stellen zu ſetzen, darin ſie in Anſehung der Erkenntnißvermögen der menſchlichen Natur ſtehen.“

„Ich finde nicht, daß irgend eine Abhängigkeit, oder ſonſt eine vor der Prüfung eingeſchlichene Neigung meinem Gemüthe die Lenkſamkeit nach allerlei Gründen, für oder darwider, benehme, eine einzige ausgenommen. Die Verſtandeswaage iſt doch nicht ganz unpartheiiſch, und ein Arm derſelben, der die Aufſchrift führt: Hoffnung der Zukunft: hat einen mechaniſchen Vortheil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schaale fallen, die Spekulationen von an ſich größerm Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieſes iſt die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will.“ S. 2. B. S. 304 ff.

„Thorheit und Verſtand haben ſo unkenntlich bezeichnete Gränzen, daß man ſchwerlich in dem Einen Gebiete lange fortgeht, ohne bisweilen einen kleinen Streif in das Andere zu thun.“ S. 317 ebend.

„Die Schwäche des menſchlichen Verſtandes in Verbindung mit ſeiner Wißbegierde macht, daß man anfänglich Wahrheit und Betrug ohne Unterſchied aufraffet. Aber nach und nach läutern ſich die Begriffe; ein kleiner Theil bleibt; das Uebrige wird als Auskehricht weggeworfen.“ S. 318 ebend.

Mit ſolchen Maximen einer ſtets ſeiner ſelbſtmächtigen ſich verallgemeinernden und konſequenten Denkungsart vertragen ſich auch die zuverſichtlichen und vorbedeutenden Aeuſſerungen, wie folgende.

„Wenn ich meiner eigenen Einbildung etwas zutrauen dürfte, ſo würde ich ſagen: meine Meinungen (von der Schätzung der lebendigen Kräfte) könnten einige nicht unbequeme Handleiſtungen thun, eine der größten Spaltungen, die jetzo unter den Geometern von Europa herrſcht, beizulegen. Allein, das Urtheil eines Menſchen gilt nirgends weniger als in ſeiner eignen Sache. Ich bin für die meinige nicht ſo eingenommen, daß ich ihr zum Beſten einem

Vorurtheile der Eigenliebe Gehör geben wollte. Indeſſen mag es hiermit beſchaffen ſeyn, wie es wolle, ſo unterſtehe ich mich doch, mit Zuverſicht voraus zu ſagen: Dieſer Streit werde entweder in kurzem abgethan werden, oder er werde nie aufhören.“ S. 1. B. S. 18.

„Wenn von verſchiedenen Menſchen ein Jeglicher ſeine eigne Welt hat, ſo iſt zu vermuthen, daß ſie träumen. Auf dieſem Fuße, wenn wir die Luftbaumeiſter der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren Jeglicher die Seinige mit Ausſchlieſſung Andrer ruhig bewohnt; denjenigen etwa, welcher die Ordnung der Dinge, ſo wie ſie von Wolfen aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erſchlichenen Begriffen gezimmert, oder diejenigen, welche die, ſo von Cruſius durch die magiſche Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus Nichts hervorgebracht worden, bewohnen, ſo werden wir uns bei dem Widerſpruche ihrer Viſionen gedulden, bis dieſe Herren ausgeträumt haben. Denn wenn ſie einmal, ſo Gott will, völlig wachen, d. i., zu einem Blicke, der die Einſtimmung mit anderem Menſchenverſtande nicht ausſchließt, die Augen aufthun werden, ſo wird Niemand von ihnen etwas ſehen, was nicht jedem Andern gleichfalls bei dem Lichte ihrer Beweisthümer augenſcheinlich und gewiß erſcheinen ſollte, und die Philoſophen werden zu derſelbigen Zeit eine gemeinſchaftliche Welt bewohnen, dergleichen die Größenlehrer ſchon längſt innegehabt haben; welche wichtige Begebenheit nicht lange mehr anſtehen kann, wofern gewiſſen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen iſt, die ſeit einiger Zeit über dem Horizonte der Wiſſenſchaften erſchienen ſind.“ S. 2. B. S. 292 ff.

* * *

Wir erſehen aus dem Vorhergehenden, daß der V. die Mängel der bis auf ſeine Zeiten verſuchten Syſteme ſehr wohl einſah, daß er Muth und Entſchloſſenheit genug merken läßt, um auch ſeine eignen Kräfte zu verſuchen, daß er auch von ſolchen Maximen beſeelt iſt, die einen wahrhaft philoſophiſchen Geiſt characteriſiren und jeden Denker leiten müſſen, wenn er, gewarnt durch die mißgelungenen Verſuche der Vorgänger, und geweckt durch die Winke der großen Meiſter der Erkenntniß eine neue Bahn brechen will.

Denn wie verdienſtlich es auch iſt, Mängel ſehen, Lücken entdecken, und das Nichtwiſſen ſtigen, und wie wahr der Denkſpruch auch iſt, daß „das Anerkenntniß der Unwiſſenheit der Anfang des Wiſſens ſey,“ ſo wird der ächte Philoſoph hierbei doch nicht ſtehen bleiben, denn, indem man der Welt ihre Unwiſſenheit aufdeckt, führt man einen Zuſtand der Unruhe und des Zweifelns herbei, der eben ſo qualvoll für wißbegierige Seelen iſt, als er den ſeichten Witzlingen gelegen kommt, um alle Philoſophie und metaphyſiſche Erkenntniß dem Verdacht einer unnützen Grübelei und der Verachtung bloß zu ſtellen.

Wie mißlich nun auch der V. den Zuſtand der Metaphyſik fand, ſo war er doch weit entfernt, die Würde dieſer Wiſſenſchaft und das Verdienſt derjenigen Männer, welche ſich zu dieſer Höhe des menſchlichen Geiſtes zu erheben verſucht hatten, in Zweifel zu ziehen; vielmehr erkennt er das ganze Gewicht und Intereſſe ſolcher Einſichten und urtheilt, wie jeder, dem nur einen urſprünglichen Blick in das Weſen der Vernunft ſelbſt zu thun vergönnt iſt, urtheilen muß, daß, geſetzt es mißlängen tauſend Verſuche, der menſchliche Geiſt doch nie aufhören könne und werde, den Verſuch, ſich bis zu dieſem Gipfel ſeiner Anſtrengungen zu erheben, immer wieder und ſo lange zu erneuern, bis er ihm endlich gelingt. Mögen alte Gebäude der Philoſophie verfallen und neue wieder aufgerichtet werden; mögen auch dieſe wiederum veralten und neuen Verſuchen Platz machen; ſo beſorgt die in ihnen und durch ſie bauende Vernunft ihr weſentliches Intereſſe, und am Ende gelingt es ihr doch wohl, den wahren und einzigen Weg zu finden, auf welchem ſie nun fernerhin, ohne rhapſodiſches Umhertappen und Fehlgreifen, fortgehen kann, und der Gefahr nicht mehr ausgeſetzt iſt, einen gänzlichen Rücktritt zu thun.

Die Funken, welche aus dem ſchöpferiſchen Genie des unſterblichen Leibnitzes hervorſprangen, fanden, wie bekannt iſt, an Wolfen einen Zunder, durch welchen ſie zu einer lichten Flamme auflodern konnten, und die kärglichen Materialien, welche Jener ſchuf, gediehen unter der baufertigen Hand des Letztern zu einem Syſtem, das, es ſey an wahrer oder ſcheinbarer Konſiſtenz, alle vorhergehenden weit hinter ſich zurück ließ. Die angelegenſten Probleme der menſchlichen Wißbegierde ſchienen in einer Bündigkeit gelöſt zu ſeyn, die fernerhin allem Zweifel Trotz zu bieten das Anſehen hatte. Durch eine Anzahl ſcharfſinniger Denker, die auf dem von ihm gebahnten Wege fortgiengen, und alle ihre Talente darauf verwandten, dem künſtlichen Verband noch mehr Schluß und Haltung zu geben, gedieh das Werk zu einer innern und äußern Rüſtung, die dem ſpähenden Auge kaum noch die Vermuthung einer verborgenen Gebrechlichkeit übrig ließ. Daher der gewaltige Trotz ſeiner Anhänger und die noch gewaltigere Verwunderung derſelben, wenn irgend ein ſcharfſichtiger Denker dem geprieſenen Gebäude nicht ſeine Bewunderung zollen, ja wohl gar von unverzeihlichen Grundfehlern deſſelben ſich etwas verlauten zu laſſen den Muth hatte. Daher der, leider ſehr unphiloſophiſche, Unwille ſo mancher Idioten, als ſie ſich auf einmal aus ihrem ſanften Schlummer geweckt und die geträumte Herrlichkeit verſchwinden ſehen ſollten.

Indeſſen muß man die blinden Anhänger des Leibnitz-Wolfiſchen Syſtems doch nicht mit Wolfen ſelbſt und mit dem noch größern Leibnitz verwechſeln. Dieſer war ein wahrer Meiſter der menſchlichen Erkenntniß, und wenn auch ſeine Ideen nicht alle eine gleiche Haltbarkeit haben, ſo iſt in ihnen doch der Originalgeiſt nicht zu verkennen; nicht zu gedenken, daß er von ſeinen Anhängern öfters mehr geprieſen als verſtanden wurde; und Wolf, ob er gleich keinen urſprünglichen Blick merken läßt, hat ſich doch durch ſeinen ernſten und feſten Gang des Philoſophirens, durch die ſyſtematiſche Denkungsart, welche er auf die Bahn brachte, und durch ſeinen Scharfſinn, mit welchem er eine konſequente Forſchung in alle Zweige der menſchlichen Erkenntniß zu leiten wußte, einen unſterblichen Namen und einen Anſpruch auf die Achtung und Erkenntlichkeit der ganzen denkenden Menſchheit erworben.

Nur, nachdem ſo vorzügliche Köpfe alle ihre Kräfte aufgeboten und verwandt hatten, um die Philoſophie in einen ſyſtematiſchen Gang zu bringen und den Dogmatismus auf die äußerſte Spitze ſeiner Anſtrengung zu ſtellen, war es möglich, den letzten aller Verſuche zu machen, nämlich dieſen, den Ausflug der Vernunft, um ihren Beſitz bis in unabſehbare Weiten zu vergrößern, zu einem Einkehren in ſich ſelbſt zu lenken und ſo den Erwerb von Außen durch eine Beurkundung von Innen zu ſichern.

Dem V. dieſer vorliegenden Werke war es beſchieden, in dem verſchlungenen Gewebe der ſpekulativen Bauluſt die ſchwachen Fäden zu entdecken, und derjenigen Forſchungsart auf die Spur zu kommen, die alles Gute der Vorgänger in ſich vereinigen, und zugleich das Denken der Menſchen in einen neuen Schwung bringen konnte.

Da er einmal ſo weit war, die Gebrechlichkeit des Vorhandenen zu ſehen, ſo kam es darauf an, erſtlich Dasjenige auszufinden, was noch fehlte, und zweitens die Art zu entdecken, wie dem Gebrechen abgeholfen werden könnte. Wer da ſieht, daß etwas fehlt, frägt ſich ſo wohl, was es ſey, das da fehlt, als auch wie man es anzufangen habe, um das Fehlende zu ergänzen.

Nun iſt es in der That eine Sache von der größten Wichtigkeit aber auch Schwierigkeit, ſich nur erſt den wahren poſitiven Begriff von dem Fehlenden zu machen. Es iſt hier nicht genug, in einzelnen Problemen die Lücken der angeblichen Demonſtration zu entdecken, dem vorgeblichen Wiſſen das Nichtwiſſen zu zeigen, ſondern der Plan muß ſo fort auf das Ganze gehen, und wo in ſo vielen Vorfällen die Ausbeute der ſauern Arbeit zu nichts führt, wo die ſyſtematiſirenden Verſuche ſo oft ſcheitern, indeſſen man ihnen eine gewiſſe Konſequenz nicht abſtreiten kann, da muß der Fehler ſehr tief liegen, und die Verleitungen können in nichts Anderm, als in den erſten Principien der Verfahrungsart zu ſuchen ſeyn. Hier hilft kein Flicken und Ausbeſſern, ſondern der Ausgang vom Schlechtern zum Beſſern muß durch eine Reform, ja wohl gar durch eine

Umwälzung der Denkungsart und Schöpfung eines neuen Princips zur Geſetzgebung und Gliederung des Ganzen geſchehen.

Laßt uns nun ſehen, wie der V. auf die große Idee, welche ſich in der Folge zeigte, hingeleitet wurde, wie ſie ſich allmälig bei ihm entwickelte und endlich zu der Reiſe gedieh, daß von dem Zeitpunkte an, da ſie mit ihrer ganzen Macht ſich auf das Gebiet der Vernunſt ausließ, ſich eine neue Epoche in der Kultur der menſchlichen Erkenntniß datirt.

Mit welche Auge ſah er die philoſophiſche Methode an, welche zu ſeiner Zeit die herrſchende war? Er läßt ſich hierüber folgendermaaßen aus.

„Den dogmatiſchen Theil vor dem hiſtoriſchen, und alſo die Vernunſtgründe vor der Erfahrung voran zu ſchicken, ſich ſtellen, als wüßte man von nichts als von reinen abgeſonderten Betrachtungen, um den Leſer am Ende mit einer erfreulichen Beſtätigung aus der Erfahrung zu überraſchen, iſt ein Kunſtgriff, deſſen die Philoſophen ſich mehrmahlen ſehr glücklich bedient haben.

Denn man muß wiſſen, daß alle Erkenntniß zwei Enden habe, bei denen man ſie faſſen kann, das Eine a priori, das Andere a poſteriori.

Zwar haben verſchiedene Naturlehrer neuerer Zeiten vorgegeben, man müſſe es bei dem letztern anfangen, und glauben, den Aal der Wiſſenſchaft beim Schwanze zu erwiſchen, indem ſie ſich grauſamer Erfahrungserkenntniſſe verſichern, und denn ſo allmälig zu allgemeinen und höhern Begriffen hinauf rücken. Allein ob dieſes zwar nicht unklug gehandelt ſeyn mögte, ſo iſt es doch bei weitem nicht gelehrt und philoſophiſch genug; denn man iſt auf dieſe Art bald auf einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann; welches einem Philoſophen grade ſo viel Ehre macht, als einem Kaufmann, der bei einer Wechſelzahlung freundlich bittet, ein anderes Mal wieder anzuſprechen.

Daher haben ſcharfſinnige Männer, um dieſe Unbequemlichkeit zu vermeiden, von der entgegengeſetzten äußerſten Gränze, nämlich dem oberſten Punkte der Metaphyſik angefangen. Es findet ſich aber hierbei eine neue Beſchwerlichkeit, nämlich, daß man anfängt, ich weiß nicht, wo, und kommt, ich weiß nicht, wohin, und daß der Fortgang der Gründe nicht auf die Erfahrung treffen will; ja daß es ſcheint, die Atomen des Epikurs dürften eher, nachdem ſie von Ewigkeit her immer gefallen, einmal von Ungefähr zuſammen ſtoſſen, um eine Welt zu bilden, als die allgemeinſten und abſtrakteſten Begriffe, um ſie zu erklären.“

„Da alſo der Philoſoph wohl ſahe, daß ſeine Vernunftgründe einerſeits, und die wirkliche Erfahrung andererſeits, wie ein Paar Parallellinien wohl ins Unendliche neben einander fortlaufen würden, ohne jemals zuſammen zu treffen, ſo iſt er mit den übrigen, gleich als wenn ſie darüber Abrede genommen hätten, übereingekommen, ein jeder nach ſeiner Art den Anfangspunkt zu nehmen und darauf, nicht in der geraden Linie der Schlußfolge, ſondern mit einem unmerklichen Clinamen der Beweisgründe, dadurch, daß ſie nach dem Ziele gewiſſer Erfahrungen verſtohlen hinſchielten, die Vernunft ſo zu lenken, daß ſie grade hintreffen mußte, wo der treuherzige Schüler ſie nicht vermuthet hatte, nämlich, dasjenige zu beweiſen, wovon man ſchon vorher wußte, daß es ſollte bewieſen werden.“

„Dieſen Weg nannten ſie alsdann noch den Weg a priori, ob er wohl unvermerkt durch ausgeſteckte Stäbe nach dem Punkte a poſteriori gezogen war; wobei aber billigermaaßen der, ſo die Kunſt verſteht, den Meiſter nicht verrathen muß. S. 2. B. S. 319 ff.

Es mag aber nun mit den Verſuchen, ſeine Erkenntniß durch das Philoſophiren zu berichtigen und zu erweitern, bewandt ſeyn wie es wolle, die Verſuche mögen gelingen oder nicht, die Methoden mögen zum Ziele führen oder nicht, ſo ſind doch die Gegenſtände, warum es hier geht, ſo intereſſant, die Betrachtungen ſelbſt, in welche man ſich ihretwegen einläßt, haben an ſich ſo viel Würde und Erhebendes, daß ein der Nachforſchung gewohnter Verſtand ſich der Begierde nie entſchlagen kann, in ſo wichtigen Erkenntniſſen etwas Vollſtändiges und deutlich Begriffenes zu erreichen, und die Hoffnung nie aufgeben kann, einſt einer Einſicht mächtig zu werden, die in dieſem Felde mehr Aufklärung gewährte.

„Zu dieſem Zwecke aber zu gelangen, muß man ſich auf den bodenloſen Abgrund der Metaphyſik wagen. Ein finſterer Ocean, ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es, wie der Seefahrer auf einem unbeſchifften Meere anfangen muß; welcher, ſo bald er irgend wo Land betritt, ſeine Fahrt prüft und unterſucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeſtröme ſeinen Lauf verwirrt haben, aller Behutſamkeit ungeachtet, die die Kunſt zu ſchiffen nur immer gebieten mag. S. 2. B. S. 58.“

Weit entfernt alſo, dem Hang zu metaphyſiſchen Forſchungen und der ſich in ihnen hervorthuenden Thätigkeit des Geiſtes mit ſpröden Blicken zu begegnen, muß man vielmehr beherzigen, daß das Intereſſe, was hier feſſelt, tief in der menſchlichen Seele gegründet iſt, und, ungeachtet des Wankens und der Fehltritte, die den Gang der Menſchen auf dieſem bodenloſen Abgrunde bezeichnen, ungeachtet der vielen leeren Spitzfindigkeiten, womit die Weltweisheit entſtellt wird, muß man ſich doch immer geſtehen, daß die Gegenſtände dieſer Unterſuchungen, z. B.

„die mathematiſche Vorſtellung von der unermeßlichen Größe des Weltbaues, die Betrachtungen der Metaphyſik von der Ewigkeit, der Vorſehung, der Unſterblichkeit unſerer Seele eine gewiſſe Erhabenheit und Würde enthalten.“ S. 2. B. S. 363.

Es liegt auch der Grund des Fehlgreiffens nicht allein in dem Unvermögen der Unterſucher, ſondern in den großen Schwierigkeiten, die die Sache ſelbſt umgeben.

„Die Metaphyſik iſt ohne Zweifel die ſchwerſte unter allen menſchlichen Einſichten.“ S. 2. B. S. 17.

Und da das Schwerſte von Menſchen nur immer ſehr ſpät und nach einem lange anhaltenden, und mit großen Talenten verbundenen Fleiße erreicht wird, ſo darf man ſich nicht wundern, „daß noch nie eine Metaphyſik geſchrieben worden;“ — ob wohl die Denker ſeit undenklichen Zeiten an ihr gearbeitet haben. Denn man darf nur erwägen, was ſie ſey, und womit ſie umgehe.

„Die Metaphyſik iſt nämlich nichts anderes, als eine Philoſophie über die erſten Gründe unſrer Erkenntniß.“ S. 2. B. S. 19.

Ihr Objekt iſt nicht Darſtellung gewiſſer Begriffe in der Anſchauung, wie die Syntheſis des Mathematikers, ſondern zu oberſt Zergliederung des menſchlichen Erkenntnißvermögens ſelbſt.

„Es iſt aber weit ſchwerer, durch Zergliederung verwickelte Erkenntniſſe (und das Erkenntnißvermögen ſelbſt) aufzulöſen, als durch die Syntheſis gegebene einfache Erkenntniſſe zu verknüpfen und ſo auf Folgerungen zu kommen.“ S. 2. B. S. 17.

„Der Philoſoph nimmt ſeinen Weg nach Begriffen, der Mathematiker nach Anſchauungen, die er a priori den Begriffen gemäß hervorbringt. (Syntheſis). Doch legt es der Philoſoph nicht bloß auf analytiſche Sätze an, die durch bloße Zergliederung der Begriffe gefunden werden, ſondern es giebt auch eine transſcendentale Syntheſis aus lauter Begriffen, die wiederum nur allein dem Philoſophen gelingt; die aber niemals mehr als ein Ding überhaupt betrifft, nämlich, unter welchen Bedingungen deſſen Wahrnehmung zur möglichen Erfahrung gehören könne. Man urtheilt durch ſolche Begriffe ſynthetiſch, aber doch nicht intuitiv ſondern diskurſiv.“ S. Kritik der r. V. S. 747.

Aber, „es iſt noch lange die Zeit nicht, in der Metaphyſik ſynthetiſch zu verfahren. Nur wenn die Analyſis uns wird zu deutlich und ausführlich verſtandenen Begriffen verholfen haben, wird die Syntheſis den einfachſten Erkenntniſſen die zuſammengeſetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können.“ S. 2. B. S. 44.

* * *

Zu den Schwierigkeiten, mit welchen der Metaphyſiker wegen der Größe und Entlegenheit ſeines Gegenſtandes zu ringen hat, muß man noch diejenigen zählen, welche ſich durch eine nähere Betrachtung der menſchlichen Natur ergeben, und die der V. auf folgende Art unter die Augen ſtellt.

„Der Menſch, welcher unter allen vernünftigen Weſen dasjenige iſt, welches wir am deutlichſten kennen, ob uns gleich ſeine innere Beſchaffenheit annoch ein unerforſchtes Problema iſt, hat des unendlichen Abſtandes ungeachtet, welcher zwiſchen der Kraft zu denken und der Bewegung der Materie, zwiſchen dem vernünftigen Geiſte und dem Körper anzutreffen iſt, alle ſeine Begriffe und Vorſtellungen von (einer Zwiſchenurſache, nämlich von) dem Eindrucke her, den das Univerſum vermittelſt des Körpers in ſeiner Seele erregt und hängt, ſo wohl in Anſehung der Deutlichkeit derſelben, als auch der Fertigkeit dieſelben zu verbinden und zu vergleichen, welches man das Vermögen zu denken nennt, von der Beſchaffenheit der Materie ab, an die der Schöpfer ihn gebunden hat. Er iſt erſchaffen, die Eindrücke und Rührungen, die die Welt in ihm erregen ſoll, durch denjenigen Körper anzunehmen, der der ſichtbare Theil ſeines Weſens iſt und deſſen Materie nicht allein dem unſichtbaren Geiſte, welcher ihn bewohnt, dienet, die erſten Begriffe der äußern Gegenſtände einzudrücken, ſondern auch in der innern Handlung dieſe zu widerhohlen, zu verbinden, kurz, zu denken unentbehrlich iſt; die Ausübung der Denkkraft ſelber hängt von der jetzigen Verfaſſung des Leibes und deſſen Beihülfe ab. Nach dem Maaße, als der Körper ſich ausbildet, bekommen die Fähigkeiten der denkenden Natur auch die gehörigen Grade der Vollkommenheit, und erlangen allererſt ein geſetztes und männliches Vermögen, wenn die Faſern ſeiner Werkzeuge die Feſtigkeit und Dauerhaftigkeit überkommen haben, welche die Vollendung ihrer Ausbildung iſt.

Das Vermögen abgezogene Begriffe zu verbinden und durch eine freie Anwendung der Einſichten über den Hang der Leidenſchaften zu herrſchen, findet ſich ſpät ein; bei Einigen niemals in ihrem ganzen Leben; bei allen aber iſt es ſchwach: es dienet den untern Kräften, über die es doch herrſchen ſollte und in deren Regierung der Vorzug ſeiner Natur beſteht. Die Bemühungen der Vernunft, ſich gegen die Leidenſchaften zu erheben, und die Verwirrung durch das Licht der Urtheilskraft zu vertreiben, ſind wie Sonnenblicke, wenn dicke Wolken ihre Heiterkeit unabläßig unterbrechen und verdunkeln.

Die Handlung des Nachdenkens und der durch die Vernunft aufgeklärten Vorſtellungen iſt ein mühſamer Zuſtand, darin die Seele ſich nicht ohne Widerſtand ſetzen kann, und aus welchem ſie, durch einen natürlichen Hang der körperlichen Maſchine, alsbald in den leidenden Zuſtand zurückfällt, da die ſämmtlichen Reitzungen alle ihre Handlungen beſtimmen und regieren.

Dieſe Trägheit der Denkungsart, welche eine Folge der Abhängigkeit von einer groben und ungelenkſamen Materie iſt, iſt nicht allein die Quelle des Laſters, ſondern auch des Irrthums. Durch die Schwierigkeit, welche mit der Bemühung verbunden iſt, den Nebel verwirrter Begriffe zu zerſtreuen und das durch verglichene Ideen entſpringende allgemeine Erkenntniß von ſinnlichen Eindrücken abzuſondern, abgehalten, giebt ſie lieber einem übereilten Beifalle Platz, und beruhigt ſich in dem Beſitze einer Einſicht, welche ſie kaum von der Seite erblickt hat. In dieſer Abhängigkeit ſchwinden die geiſtigen Fähigkeiten zugleich mit der Lebhaftigkeit des Leibes; mit dem hohen Alter erſtarren die Kräfte des Geiſtes; die Hurtigkeit der Gedanken, die Klarheit der Vorſtellung, die Lebhaftigkeit des Witzes und das Erinnerungsvermögen werden kraftlos und erkalten. S. 1. B. S. 499 ff.

⁂

Bei dieſen objektiven und ſubjektiven Schwierigkeiten iſt nun nichts räthlicher, als daß man einen ernſten Blick auf ſein Feld wirft, das Nützliche von dem Unnützlichen ſcheidet, und, indem man die üppige Neugierde zähmt, allein dasjenige ins Auge faßt, was vom bleibenden Intereſſe iſt. Denn

„Die wiſſenswürdigen Dinge häufen ſich zu unſern Zeiten. Bald wird unſere Fähigkeit zu ſchwach und unſre Lebenszeit zu kurz ſeyn, nur den nützlichſten Theil daraus zu faſſen. Es bieten ſich Reichthümer im Ueberfluſſe dar, welche einzunehmen wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müſſen. Es wäre beſſer geweſen ſich niemals damit zu beläſtigen.“ S. 1. B. S. 606

Es ſcheint freilich dies das Loos des menſchlichen Verſtandes und das Phänomen ſeiner angehenden Regſamkeit zu ſeyn; „entweder er iſt grübleriſch und geräth auf Fratzen, oder er haſcht verwegen nach zu großen Gegenſtänden und bauet Luftſchlöſſer.“

In der Zeit alſo, da der Verſtand zur männlichen Feſtigkeit und Geſetztheit heran reift, hat er ein doppeltes Geſchäfte vor ſich, erſtlich die wilden Schößlinge der üppigen Grüblerei hinweg zu ſchneiden, und dann zweitens auf einen ſichern Anbau und Wuchs Bedacht zu nehmen.

Nun iſt die allgemeine Verſtandeslehre (die Logik) wenn nicht von poſitiver, ſo doch von negativer Wichtigkeit; denn ohne ſich die Geſetze, welche ſie dem Verſtandesgebrauch vorſchreibt, zu eigen gemacht zu haben, kann kein Verſuch, ſeine Erkenntniſſe durch innere Selbſtmacht der Vernunft zu erweitern, zur Hoffnung einer gegründeten Ausbeute berechtigen.

Der V. eröffnete daher auch ſeinen Anſchlag, im Felde der reinen Vernunft eine neue Bahn zu brechen, durch eine innige Vertraulichkeit mit dieſer Wiſſenſchaft, und indem er ſie von unnützen Spitzfindigkeiten zu reinigen ſuchte, gab er zugleich die wichtigſten Momente derſelben an. Folgende Eröffnungen verdienen die Beherzigung und das weitere Nachdenken eines jeden Logikers.

„Die vier ſyllogiſtiſchen Figuren ſind eine falſche Spitzfindigkeit und der Anſchein der Gründlichkeit hindert nicht, daß ſie zu Schulfratzen gezählt zu werden verdienen.“ S. 2. B. S. 364.

„Vergleichung eines Merkmals mit einem Dinge, eines Prädikats mit einem Subjekte iſt ein **Urtheil**, Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals, d. h., ein Urtheil durch ein mittelbares Merkmal iſt ein **Vernunftſchluß**.“

Die geheime Fähigkeit wodurch das Urtheilen möglich iſt, iſt das Vermögen (des innern Sinnes, oder, wie es ſpäterhin näher beſtimmt wird, der Apperception ſeine eigene Vorſtellungen zum Objekte ſeiner Gedanken zu machen. Dieſes Vermögen iſt nicht aus einem Andern abzuleiten, es iſt ein Grundvermögen, und auf demſelben beruhet die ganze obere Erkenntnißkraft.

Das Princip der Urtheile iſt: „Jedem Subjekte kommt ein Prädikat zu, das ihm nicht widerſpricht.“

Das Princip der Vernunftſchlüſſe iſt: „Ein Merkmal vom Merkmal iſt ein Merkmal der Sache ſelbſt. Was dem Merkmal eines Dinges widerſpricht, widerſpricht auch dem Dinge ſelbſt.“

Keine dieſer Regeln iſt ferner eines Beweiſes fähig; denn ein Beweis iſt nur durch einen Vernunftſchluß möglich; die oberſte Formel aller Vernunftſchlüſſe demnach beweiſen wollen, würde heißen im Cirkel ſchließen. Das Dictum de omni et nullo, welches bis daher von allen Logikern für die erſte Regel aller Vernunftſchlüſſe gehalten worden, muß den Grund ſeiner Wahrheit aus der obigen Formel entlehnen; es ſteht alſo unter derſelben.

Es iſt ein weſentlicher Fehler der Logik, wenn von deutlichen und vollſtändigen Begriffen eher gehandelt wird, als von Urtheilen und Vernunftſchlüſſen, denn jene ſind nur durch dieſe möglich. Das Urtheil iſt nicht der deutliche Begriff ſelbſt, ſondern die Handlung, wodurch er deutlich wird; denn die Vorſtellung, die nach dieſer Handlung entſpringt, iſt deutlich. Ein vollſtändiger Begriff iſt nur durch einen Vernunftſchluß möglich. Es wird zum vollſtändigen Begriff keine andere Grundkraft der Seele erfordert, wie zum deutlichen, denn man bedient ſich eines Zwiſchenmerkmals, um vermittelſt deſſen ein Merkmal von einem Subjekte auszuſagen. Dieſelbe Fähigkeit, die etwas unmittelbar als ein Merkmal an einem Dinge erkennet, ſtellt in dieſem Merkmal wiederum ein anderes Merkmal vor, und denkt alſo die Sache durch ein entferntes Merkmal. Durch dieſe fortgeſetzte Handlung aber wird ein Begriff vollſtändig.

Verſtand und Vernunft ſind alſo keine verſchiedene Grundvermögen. Beide beſtehen im Vermögen zu urtheilen; wenn man aber mittelbar urtheilt, ſo ſchließt man.

Das obere Erkenntnißvermögen beruht alſo lediglich auf dem Vermögen zu urtheilen.

Alle Urtheile, die unmittelbar unter den Sätzen der Einſtimmung und des Widerſpruchs ſtehen, d. i., bei denen weder die Identität noch der Widerſtreit durch ein Zwiſchenmerkmal (mithin nicht vermittelſt der Zergliederung der Begriffe) ſondern unmittelbar eingeſehen wird, ſind unerweisliche Urtheile. Diejenigen, wo ſie mittelbar erkannt werden kann, ſind erweislich. Die menſchliche Erkenntniß iſt voll ſolcher unerweislichen Urtheile. Vor jeder Definition kommen ſolcher etliche vor, ſo bald man um zu ihr zu gelangen, dasjenige, was man zunächſt und unmittelbar an einem Dinge erkannt hat, ſich als ein Merkmal deſſelben vorſtellt.

Diejenigen Weltweiſen irren, die ſo verfahren, als wenn es gar keine unerweislichen Grundwahrheiten außer Jenem gäbe. Diejenigen irren eben ſo ſehr, die ohne genugſame Gewährleiſtung zu freigebig ſind, verſchiedene ihrer Sätze dieſes Vorzugs zu würdigen. S. 1. B. S. 585. 605 ff.

* * *

Nachdem der V. durch Säuberung der Logik von unfruchtbaren Spitzfindigkeiten, durch Zurückführung dieſer Wiſſenſchaft auf ihre erſten Principien und Einſchränkung derſelben innerhalb der ihr durch ihren Begriff beſtimmten Gränzen ſich den

Weg gebahnt hat, ſchreitet er nun zur Erwägung der Natur der Metaphyſik und metaphyſiſchen Erkenntniſſe. Die obige Anführung der unerweislichen Erkenntniſſe, die ſich auch noch außer denen, welche die erſten Gründe der Logik ausmachen, darbieten, kann man ſchon als eine Hinweiſung auf die beſondere Beſchaffenheit der metaphyſiſchen Erkenntniſſe anſehen.

Aus den oben zur Apologie metaphyſiſcher Betrachtungen angezogenen Gründen trägt der V. kein Bedenken ſeine Vorliebe für die Metaphyſik zu bekennen, berührt darauf zuvörderſt einige weſentliche Vortheile derſelben, und führt zuletzt, gleichſam durch einen Federzug, in das Weſen dieſer Art der Unterſuchungen ein.

„Die Metaphyſik, in welche ich das Schickſal habe, verliebt zu ſeyn, ob ich mich gleich von ihr nur ſelten einiger Gunſtbezeugungen rühmen kann, leiſtet zweierlei Vortheile. Der Erſte iſt: den Aufgaben ein Genüge zu thun, die das forſchende Gemüth aufwirft, wenn es verborgenen Eigenſchaften der Dinge durch Vernunft nachſpäht. Aber hier täuſcht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung. Der Andere Vortheil iſt der Natur des menſchlichen Verſtandes mehr angemeſſen, und beſteht darin; einzuſehen ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wiſſen kann, auch beſtimmt ſey, und, welches Verhältniß die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf ſich alle unſere Urtheile zuletzt ſtützen müſſen.“

In ſo ferne iſt die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft von den Gränzen der menſchlichen Vernunft, und, da ein kleines Land jederzeit viel Gränze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, ſeine Beſitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, ſo iſt dieſer Nutzen der erwähnten Wiſſenſchaft der unbekannteſte und zugleich der wichtigſte; wie er denn auch ziemlich ſpät und nach langer Erfahrung erreicht wird. S. 2. B. S. 335 ff.

Ob es alſo wohl der Hang junger Denker beim erſten Ausflug ihrer Forſchung ſo mit ſich bringt, auf große Erweiterungen ihrer Erkenntniſſe auszugehen, ſo iſt doch dies nicht die erſte Angelegenheit der Metaphyſik. Die Propädeutik derſelben macht es vielmehr zur oberſten Verbindlichkeit, ſich nach ſeinem wahren Vermögen und Beſitz umzuſehen, und ſich allererſt der Wiſſenſchaft von den Gränzen der menſchlichen Vernunft zu verſichern.

Anſtatt alſo die Flügel zu ſpannen, muß ſie ſie vielmehr zuſammen ziehen, um ſich in das Bathos der Selberkenntniß zu ſenken. Folgen die kühnen Forſcher dieſer ihrer durch nüchterne Kritik gegebenen Weiſung und halten in der Selbſtprüfung aus, ſo werden ſie ſich mit Einſicht ſagen:

Vorher wandelten wir, wie Demokrit, im leeren Raum, wohin uns die Schmetterlings-Flügel gehoben hatten. Jetzt, da die ſtiptiſche (in ſich geſenkte) Kraft der Selbſterkenntniß die ſeidenen Schwingen zuſammen gezogen hat, ſehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verſtandes. — Glücklich wenn wir denſelben, als uns angewieſenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungeſtraft herausgehen, und der auch alles enthält, was uns befriedigen kann, ſo lange wir uns am Nützlichen halten.“ S. 2. B. S. 337.

* * *

Nach dieſen Vorbedeutungen ſchreitet der V. zu einer deutlichern Vorſtellung des weſentlichen und noch nicht aufgelöſten Problems der Metaphyſik, indem er zeigt, daß gewiſſen Sätzen, z. B. dem der Kauſalität eine Unverſtändlichkeit anklebe, die ihm durch bloße logiſche Analyſis gar nicht benommen werden kann.

„Ich verſtehe ſehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität geſetzt werde, darum weil ſie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So iſt die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zuſammenſetzung ein Grund der Theilbarkeit, die Unendlichkeit, ein Grund der Allwiſſenheit und ſ. w. Und dieſe Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einſehen, weil die Folge wirklich einerlei iſt mit einem Theilbegriffe des Grundes, und, indem ſie ſchon in ihm befaßt wird, durch denſelben nach der Regel der Einſtimmung geſetzt wird.

Wie aber Etwas aus etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität flieſſe, das iſt etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen laſſen.

Ich nenne die erſtere Art eines Grundes den logiſchen Grund, weil ſeine Beziehung auf die Folge logiſch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingeſehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil

weil dieſe Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derſelben auf keinerlei Weiſe kann beurtheilt werden.

Was nun dieſen Realgrund und deſſen Beziehung auf die Folge anlangt, ſo ſtellet ſich meine Frage in dieſer einfachen Geſtalt dar: Wie ſoll ich es verſtehen, daß, weil Etwas iſt, etwas Anderes ſey?

Eine logiſche Folge wird eigentlich nur darum geſetzt, weil ſie einerlei mit dem Grunde iſt. Der Menſch kann fehlen, der Grund dieſer Fehlbarkeit liegt in der Endlichkeit ſeiner Natur; denn wenn ich den Begriff eines endlichen Geiſtes auflöſe, ſo ſehe ich, daß die Fehlbarkeit in demſelben liege, das iſt, einerlei ſey mit demjenigen, was in dem Begriffe eines endlichen Geiſtes enthalten iſt.

Allein der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Daſeyn der Welt. Der göttliche Wille iſt Etwas, die exiſtirende Welt iſt etwas ganz Anderes. Indeſſen durch das Eine wird das Andere geſetzt. Der Zuſtand, in welchem ich den Namen Stagirit höre, iſt Etwas; dadurch wird etwas Anderes, nämlich mein Gedanke von einem Philoſophen geſetzt. Ein Körper A iſt in

Bewegung, ein anderer B in der geraden Linie derſelben in Ruhe. Die Bewegung von A iſt Etwas, die Ruhe von B iſt etwas Anderes, und doch wird durch die Eine die Andere geſetzt. Ihr mögt nun den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern, ſo viel euch beliebt, ſo werdet ihr niemals eine exiſtirende Welt darin antreffen, als wenn ſie darin enthalten, und um der Identität willen dadurch geſetzt ſey, und ſo in den übrigen Fällen.

Ich laſſe mich auch durch die Wörter, Urſache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abſpeiſen. Denn wenn ich etwas ſchon als eine Urſache wovon anſehe oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, ſo habe ich in ihr ſchon die Beziehung des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann iſt es leicht die Poſition der Folge nach der Regel der Identität einzuſehen. Z. B. durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich das Daſeyn der Welt verſtehen; allein hier bedeutet die Macht dasjenige Etwas in Gott, wodurch andere Dinge geſetzt werden. Dieſes Wort bezeichnet aber ſchon die Beziehung eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gerne möchte erklären laſſen.

Nach unſern Begriffen iſt der Realgrund niemals ein logiſcher Grund, und die reale

Entgegenſetzung niemals eine logiſche Entgegenſetzung. Ich begreife, wie, wenn ich die Unendlichkeit Gottes ſetze, dadurch das Prädikat der Sterblichkeit aufgehoben wird, weil es nämlich Jener widerſpricht. Allein wie durch die Bewegung eines Körpers die Bewegung eines andern aufgehoben werde, da dieſe mit jener doch nicht in Widerſpruch ſtehet, das iſt eine andere Frage. Wenn ich die Undurchdringlichkeit vorausſetze, welche mit einer jeden Kraft, die in den Raum, den ein Körper einnimmt, einzudringen trachtet, in realer Entgegenſetzung ſteht, ſo kann ich die Aufhebung der Bewegung ſchon verſtehen; alsdenn habe ich aber eine Realentgegenſetzung auf eine andere gebracht.

Man verſuche nun, ob man die Realentgegenſetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie, darum, weil etwas iſt, etwas Anderes aufgehoben werde; und ob man etwas mehr ſagen könne, als was ich davon ſagte: nämlich, daß es nicht durch den Satz des Widerſpruchs geſchehe.

Ich habe über die Natur unſers Erkenntniſſes, in Anſehung unſrer Urtheile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Reſultat dieſer Betrachtungen dereinſt ausführlich darlegen.

Aus demſelben findet ſich: daß die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch geſetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urtheil, ſondern bloß durch einen Begriff könne ausgedrückt werden; den man wohl durch Auflöſung zu einfachern Begriffen von Realgründen bringen kann, ſo doch, daß zuletzt alle unſere Erkenntniß von dieſer Beziehung ſich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt, deren Verhältniß zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. — Bis dahin werden diejenigen, deren angemaaßte Einſicht keine Schranken kennt, die Methoden ihrer Philoſophie verſuchen, bis wie weit ſie in dergleichen Frage gelangen können. S. 1. B. 672 ff.

Der menſchliche Verſtand iſt, wie jede andere Kraft der Natur an gewiſſe Regeln gebunden. 2. B. S. 35.

Der Satz der Identität (einem jeden Subjekt kommt ein Prädikat zu, welches ihm identiſch iſt) und der des Widerſpruchs (keinem Subjekt kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerſpricht) machen die oberſten und allgemeinen Grundſätze im formalen Verſtande von der ganzen menſchlichen Vernunft aus. — Nun giebt es aber auch in der

Weltweisheit viele unerweisliche Sätze: dieſe ſtehen zwar alle unter den formalen erſten Grundſätzen, aber nicht mittelbar (daß ſie nicht durch Zergliederung vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals eingeſehen werden) ſondern unmittelbar (daß ſie nur dem Satze der Identität oder des Widerſpruchs nicht entgegen gedacht werden); in ſo ferne ſie indeſſen zugleich Gründe von andern Erkenntniſſen enthalten, ſo ſind ſie die erſten materialen Grundſätze der menſchlichen Vernunft.

Die Metaphyſik hat demnach zwar keine andere formalen Gründe der Gewißheit, als die Grundſätze der Identität und des Widerſpruchs. Das Formale der Urtheile geſchieht nach dieſen Sätzen. Aber ſie hat noch unerweisliche Sätze, die die Grundlage zu den Schlüſſen ausmachen. Verſchiedene unerweisliche Sätze müſſen in der Metaphyſik die erſten Data angeben (welche eben ſo ſicher ſeyn können als die erſten unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen in der Mathematik) welche nun entweder den Stoff zu Erklärungen oder den Grund ſicherer Folgerungen darbieten.

Denn es iſt eben ſo wohl eine zur Ueberzeugung nöthigende Gewißheit, deren die Metaphyſik, als welcher die Mathematik fähig iſt, nur die letztere iſt leichter und einer Anſchauung theilhaftig.

Es iſt aber noch lange die Zeit nicht, in der Metaphyſik ſynthetiſch zu verfahren. Nur wenn die Analyſis uns wird zu deutlich und ausführlich verſtandenen Begriffen verholfen haben, wird die Syntheſis den einfachſten Erkenntniſſen die zuſammengeſetzten, wie in der Mathematik, unterordnen. S. 2. B. S. 34. 41-44.

Von der Erklärung, was der Begriff eines Dinges enthalte, iſt der Schritt noch ungemein weit zu dem Satze, daß ſolche Naturen wirklich, ja auch nur möglich ſeyn. S. 2. B. S. 257.

Um die Richtigkeit eines Satzes von dem Daſeyn einer Sache darzuthun, muß man nicht in dem Begriffe des Subjekts ſuchen, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, ſondern in dem Urſprunge der Erkenntniß, die ich davon habe. S. 2. B. S. 71. Das Daſeyn iſt kein Prädikat eines Dinges, ſondern die abſolute Poſition des Dinges mit allen ſeinen Prädikaten. Wie unſere geſammte Erkenntniß ſich zuletzt in unauflöslichen Begriffen endigt, ſo iſt es mit dem Begriff der Poſition oder Setzung: er iſt einfach und mit dem vom Seyn überhaupt einerlei.“ 2. B. S. 72.

Das ſind harte Worte, könnte man hier ſagen, wer mag ſie verſtehen? In der That, ob wohl, um die Metaphyſiker ſtutzig zu machen, nichts deutlicher und vernehmlicher geſagt werden konnte, als eben dieſes, was der V. ſchon vor beinahe vierzig Jahren der Welt vorlegte, ſo machte dies doch ſo wenig Eindruck auf die Philoſophen der damaligen und folgenden Zeit, daß man ſich nicht erwehren kann, zu vermuthen, er ſey von den Meiſtern des Stuhls eben ſo wenig verſtanden worden, als Hume in ſeinem Angriff auf die präſumirte Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Grundſatzes der Kauſalität.

Jedoch muß man auch zur Entſchuldigung der Denker bemerken, daß, wie gangbar und gebräuchlich auch die Worte waren, mit welchen der V. ſeine Gedanken vortrug, die Sache doch und das Verſtehen derſelben, noch mehr aber den eigentlichen Punkt der Frage und Auflöſung zu treffen, ſeine große Schwierigkeiten hatte.

Man war nur gewohnt, ſich darüber Rechenſchaft zu geben, was man ſich in ſeinem Begriffe denke. Dieſes aber, als die Angelegenheit des analytiſchen Theils der Philoſophie, ſetzte der V. voraus und richtete nun die Aufmerkſamkeit auf die Nachfrage nach der Realität der Begriffe. Vorausgeſetzt, daß ich weiß, was ich mir durch Urſache, Kraft, Subſtanz und ſ. w. denke; wie komme ich zu dieſen Begriffen und was berechtigt mich, die in ihnen gedachten Verhältniſſe als reell und anwendbar zu betrachten? Es iſt alſo nicht die Auflöſung und Zergliederung des Begriffs, ſondern die Zuſammenſetzung und Verknüpfung, welche in ihm gedacht wird; mithin das, daß Etwas zu Etwas gehörig, ohne doch als in demſelben durch Identität enthalten, vorgeſtellt wird, alſo dieſe Syntheſis und die Regel derſelben, deren Objektivität dargethan werden ſoll. So auch, z. B. Wenn ein Etwas einem andern Etwas entgegengeſetzt iſt, wie Bewegung und Ruhe, wie Bewegung von Oſten und Weſten und dergl., ſo iſt es der Begriff oder die Regel dieſer realen Entgegenſetzung, nach deſſen Gültigkeit gefragt wird.

Der V. giebt nun zuvörderſt den merkwürdigen Aufſchluß, daß ſolche Beziehungen nicht durch ein Urtheil, ſondern nur durch einen Begriff können ausgedrückt werden. Was heißt das? Die Handlung des Urtheilens iſt diejenige, wodurch ein Begriff, eine Erkenntniß deutlich wird. Die Bedingung der Möglichkeit dieſer Handlung iſt eine andere, ihr vorausgehende, Handlung deſſelben Verſtandes, wodurch der Begriff, die Erkenntniß, allererſt, ihrem Inhalte nach, erzeugt wird. Dies iſt die Handlung der Zuſammenſetzung und Verknüpfung, und dieſe hat der V. im Sinne, wenn er ſagt, daß die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch geſetzt oder aufgehoben wird, nicht durch ein Urtheil, ſondern durch einen Begriff, d. i., durch einen Actus der Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit ausgedrückt werden könne. Denn wenn dieſe Einigung des Mannigfaltigen nicht vorauf geht, ſo iſt die Aufflöſung deſſelben, mithin der Actus der Verdeutlichung, d. i., die Klarmachung der Zuſammenſetzung in einem Urtheile nicht möglich. Das Urtheil ſagt, außer der Verdeutlichung, wodurch die Zuſammenſetzung klar wird, auch objektive Gültigkeit aus; dies kann es nur im Rückblick auf die urſprüngliche Syntheſis und Regel derſelben. Wenn wir daher das Urtheil, wie es auch richtig iſt, ſo erklären, daß es ſey die Handlung der Verknüpfung gegebener Erkenntniſſe zur objektiven Einheit des Bewußtſeyns; ſo haben wir hier den Begriff, d. h., die urſprünglich ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen, mithin die aller Analyſis voraufgehende Syntheſis, den ſich ſelbſt Regel ſeienden Verſtandesactus der Zuſammenfaſſung (conceptus, Begriff) im Auge.

Von dieſem urſprünglichen Actus der Syntheſis können nun nicht, wie klar iſt, die Geſetze der Analyſis (der Satz der Identität und des Widerſpruchs) die zureichenden Principia ſeyn, denn dieſe ſind bloße unumgängliche, nicht zureichende Bedingungen des Denkens, ſondern die urſprüngliche Syntheſis giebt aus ſich ſelbſt die Principia ihres Syntheſirens und durch dieſes Verfahren *Stoff* und *Grundlagen* zu Begriffen und Sätzen, die eben deswegen *unerweislich* ſind, ob ſich gleich der Metaphyſiker der Deduktion ihrer Realität nicht überheben kann, und ſie an ſich der Gewißheit mathematiſcher Gründe nicht weichen, ob wohl jene (philoſophiſche Gewißheit) von anderer Art iſt, nämlich nicht Evidenz, d. h., anſchauliche, ſondern nur diskurſive Gewißheit.

Dieſe unerweislichen (auf keine höhere Gründe zurückführbaren) Sätze können, zum Unterſchiede jener formalen Principien des Vernunftgebrauchs, *materiale* Grundſätze der Vernunft genannt werden. Denn in ihnen und durch ſie erzeugt das Denkvermögen den Stoff und die Gründe zu andern Erkenntniſſen.

Wenn wir nun die materialen Sätze unſrer Erkenntniß anſehen, ſo muß jedem ſo fort in die

Augen ſpringen, daß die Rechtfertigung derſelben eine ganz andere Arbeit erfordere, als ſie bloß zu analyſiren. Der V. zeigt dieſes z. B. an dem Begriffe des Daſeyns. Um das Daſeyn einer Sache darzuthun, iſt es nicht hinlänglich, ſich den Begriff vom Daſeyn und von der Sache zu verdeutlichen, denn dadurch erhalte ich nichts als Prädikate, die ich ſchon denke; ſondern ich muß auf den Urſprung, mithin auf den Actus der Syntheſis und Erzeugung der Erkenntniß ihrem Inhalte nach zurückgehen. Indem ich mich auf dieſem urſprünglichen Actus betreffe, finde ich, daß Daſeyn mit Geſetztſeyn einerlei ſey, die Setzung aber zur urſprünglichen Syntheſis gehöre. Wenn ſie nun mit dieſer zur Konſtitution der Einheit eines gewiſſen Mannigfaltigen zuſammenfällt, ſo bin ich erſt dadurch berechtigt, dieſem, als einer Sache, das Daſeyn zuzueignen.

So viel zur Erläuterung des Vorigen. Wir wollen nun ſehen, wie ſich der V. durch einleitende Betrachtungen der Auflöſung des Problems ferner zu nähern ſucht.

„Einem jeden Vorwitze nachzuhängen und der Erkenntnißſucht keine andere Gränzen zu verſtatten, als das Unvermögen, iſt ein Eifer, welcher der Gelehrſamkeit nicht übel anſteht. Allein unter unzähligen Aufgaben, die ſich ſelbſt darbieten, diejenigen auszuwählen, deren Auflöſung dem Menſchen angelegen iſt, iſt das Verdienſt der **Weisheit.**

Wenn die Wiſſenſchaft ihren Kreis durchlaufen hat, ſo gelangt ſie natürlicher Weiſe zu dem Punkte eines beſcheidenen Mißtrauens und ſagt, unwillig über ſich ſelbſt: **wie viel Dinge giebt es doch, die ich nicht einſehe.** Aber die durch die Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, ſpricht in dem Munde des Sokrates mitten unter den Waaren eines Jahrmarkts: **Wie viel Dinge giebt es doch, die ich nicht brauche?**

Auf ſolche Art fließen endlich zwei Beſtrebungen von ſo unähnlicher Natur in Eine zuſammen, ob ſie gleich anfangs nach ſehr verſchiedenen Richtungen ausgiengen, indem die Erſte eitel und unzufrieden, die Zweite aber geſetzt und genügſam iſt.

Denn um **vernünftig zu wählen,** muß man **vorher ſelbſt das Entbehrliche,** ja das **Unmögliche kennen.**

Aber endlich gelangt die Wiſſenſchaft zu der Beſtimmung **der** ihr durch die **Natur** der menſchlichen Vernunft geſetzten Gränzen; alle bodenloſe Entwürfe aber, die vielleicht an ſich ſelbſt nicht unwürdig ſeyn mögen, nur daß ſie außer der Sphäre der Menſchen liegen, fliehen auf den Limbus der Eitelkeit.

Alsdenn wird ſelbſt die Metaphyſik dasjenige, wovon ſie jetzo noch ziemlich weit entfernt iſt und was man von ihr am wenigſten vermuthen ſollte, die Begleiterin der Weisheit.

Denn ſo lange die Meinung einer Möglichkeit, zu ſo entfernten Einſichten zu gelangen, übrig bleibt, ſo ruft die weiſe Einfalt vergeblich, daß ſolche große Beſtrebungen entbehrlich ſind. Die Annehmlichkeit, welche die Erweiterung des Wiſſens begleitet, wird ſehr leicht den Schein der Pflichtmäßigkeit annehmen, und aus jener vorſätzlichen und überlegten Genügſamkeit eine dumme Einfalt machen, die ſich der Veredlung unſrer Natur entgegenſetzen wolle.

Die Fragen von der geiſtigen Natur, von der Freiheit und Vorherbeſtimmung, von dem künftigen Zuſtande und d gl. bringen anfänglich alle Kräfte des Verſtandes in Bewegung, und ziehen den Menſchen durch ihre Vortrefflichkeit in den Wetteifer der

Spekulation, welche ohne Unterſchied klügelt und entſcheidet, lehrt oder widerlegt, wie es die Scheineinſicht jedesmal mit ſich bringt.

Wenn dieſe Nachforſchung aber in eine Philoſophie ausſchlägt, die über ihr *eigen Verfahren* urtheilt, und die nicht die *Gegenſtände* allein, ſondern deren *Verhältniß* zu dem *Verſtande* des Menſchen kennt, ſo ziehen ſich die Gränzen enger zuſammen; und die *Markſteine* werden gelegt, welche die *Nachforſchung* aus ihrem *eigenthümlichen Bezirke* niemals mehr ausſchweifen laſſen.

Wir haben einige Philoſophie nöthig gehabt, um die Schwierigkeiten zu kennen, welche gewiſſe Begriffe umgeben, die man gemeiniglich als ſehr bequem und alltäglich behandelt. Etwas mehr Philoſophie entfernt dieſes Schattenbild der Einſicht noch mehr, und überzeugt uns, daß es gänzlich außer dem Geſichtskreiſe der Menſchen liegt.

Denn in Verhältniſſen der *Urſache* und *Wirkung*, der *Subſtanz* und der *Handlung* dient anfänglich die Philoſophie dazu, die *verwickelten Erſcheinungen aufzulöſen* und ſolche auf einfachere Vorſtellungen zu bringen. Iſt man aber endlich zu den Grundverhältniſſen gelangt, ſo hat das Geſchäfte des analytiſchen Theils der Philoſophie ein Ende, und: wie etwas könne eine Urſache ſeyn oder eine Kraft haben, iſt unmöglich, jemals durch Vernunft einzuſehen, ſondern dieſe Verhältniſſe müſſen lediglich aus der Erfahrung genommen werden.

Denn unſre Vernunftregel der Analyſis geht nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerſpruche. So ferne aber etwas eine Urſache iſt, ſo wird durch Etwas etwas Anderes geſetzt, und es iſt alſo kein Zuſammenhang vermöge der Einſtimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich ebendaſſelbe nicht als eine Urſache anſehen will, niemals ein Widerſpruch entſpringt, weil es ſich nicht contradicirt, wenn etwas geſetzt iſt, etwas Anderes aufzuheben. Daher die Grundbegriffe der Dinge als Urſachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn ſie nicht aus der Erfahrung hergenommen ſind, gänzlich willkührlich ſind, und weder bewieſen noch widerlegt werden können. Ich weiß wohl, daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann dieſe Erſcheinung, als einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine Andere bringen und ſie daher wohl erkennen aber nicht einſehen. Daß mein Wille meinen Arm bewegt, iſt mir nicht verſtändlicher, als wenn Jemand ſagt, daß derſelbe auch den Mond in ſeinem Kreiſe zurückhalten könnte. Der Unterſchied iſt nur dieſer: daß ich Jenes erfahre, dieſes aber niemals in meine Sinne gekommen iſt. Ich erkenne in mir Veränderungen als in einem Subjekte, was lebt, nämlich Gedanken, Willkühr ꝛc. und, weil dieſe Beſtimmungen von anderer Art ſind, als alles, was zuſammengenommen meinen Begriff vom Körper ausmacht, ſo denke ich mir billigermaaßen ein unkörperliches und beharrliches Weſen. Ob dieſes auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde, kann vermittelſt dieſer aus der Erfahrung erkannten Natur niemals geſchloſſen werden.

Die Begreiflichkeit aber aus erdichteten Fundamentalverhältniſſen und Grundideen dient zu keinem Vortheil; denn man kann leicht von Allem Grund angeben, wenn man berechtigt iſt, Thätigkeiten und Wirkungsgeſetze zu erſinnen, wie man will.

Da nun die Vernunftgründe in dergleichen Fällen weder zur Erfindung noch zur Beſtätigung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von der mindeſten Erheb

Erheblichkeit ſind, ſo kann man nur den Erfahrungen das Recht der Entſcheidung einräumen. Wenn aber gewiſſe angebliche Erfahrungen ſich in kein unter den meiſten Menſchen einſtimmiges Geſetz der Empfindung bringen laſſen, ſo iſt rathſam, ſie nur abzubrechen, weil der Mangel der Einſtimmung und Gleichförmigkeit alsdenn der Erkenntniß alle Beweiskraft nimmt und ſie untauglich macht, das Fundament zu irgend einem Geſetze der Erfahrung zu dienen, worüber der Verſtand urtheilen könnte. — Die wahre Weisheit iſt die Begleiterin der Einfalt. Laßt uns demnach alle lermende Lehrverfaſſungen von ſo entfernten Gegenſtänden der Spekulation und Sorge müßiger Köpfe überlaſſen.

Wandelten wir vorher wie Demokrit, im leeren Raume, wohin uns die Schmetterlingsflügel der Metaphyſik gehoben hatten, ſo ſehen wir uns jetzt, da die ſtiptiſche Kraft der Selbſterkenntniß die ſeidenen Schwingen zuſammen gezogen hat, wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verſtandes. Glücklich; wenn wir denſelben, als unſern angewieſenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungeſtraft herausgehen, und der auch alles enthält, was uns befriedigen kann, ſo lange wir uns am Nützlichen halten. S. 2. B. S. 337 : 346.

„Hierbei kann ich jedoch nicht umhin, vor übereilten Entſchlieſſungen zu warnen, welche in den tiefſten und dunkelſten Fragen ſich am leichteſten eindrängen.“

„Was nämlich zu den gemeinen Erfahrungsbegriffen gehört, das pflegt man gemeiniglich ſo anzuſehen, als ob man auch ſeine Möglichkeit einſehe. Dagegen, was von ihnen abweicht und durch keine Erfahrung, auch nicht einmal der Analogie nach verſtändlich gemacht werden kann, davon kann man ſich freilich keinen Begriff machen, und darum pflegt man es gerne als unmöglich ſo fort zu verwerfen.

Der Widerſtand, den die Materie in dem Raume ihrer Gegenwart leiſtet, iſt durch die Erfahrung wohl **erkannt**, aber darum noch nicht **begriffen**.

Wenn ich nun Subſtanzen immaterieller Art ſetze, ſo kann ich freilich eine Thätigkeit derſelben, welche keine Analogie mit meinen Erfahrungsvorſtellungen hat, gar nicht in concreto denken, und indem ich ihnen die Eigenſchaften nehme, den Raum, in dem ſie wirken, zu erfüllen, ſo ſteht mir ein Begriff ab, wodurch mir ſonſten die Dinge denklich ſind, welche in meine Sinne fallen, und es muß daraus nothwendig *eine Art von Undenklichkeit* entſpringen. Allein dieſe kann darum nicht als eine *erkannte* Unmöglichkeit angeſehen werden, eben darum, weil das Gegentheil, (das materielle Selbſtſtändige ſeiner Möglichkeit nach, gleichfalls uneingeſehen bleibt, ob zwar deſſen Wirklichkeit in die Sinne fällt.

Man kann demnach die Möglichkeit immaterieller Weſen annehmen, ohne Beſorgniß, widerlegt zu werden, wie wohl auch ohne Hoffnung, dieſe Möglichkeit durch Vernunftgründe beweiſen zu können.

Ich geſtehe daß ich ſelbſt ſehr geneigt bin, das Daſeyn immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten, und meine Seele ſelbſt in die Klaſſe dieſer Weſen zu verſetzen; allein die Gründe der vermutheten Möglichkeit immaterieller Weſen in dem Weltganzen ſind ſehr ſchwer einzuſehen. Wer im Beſitze der Mittel iſt, die zu dieſer Einſicht führen können, der verſage ſeinen Unterricht einem lernbegierigen nicht, vor deſſen Augen im Fortſchritt der Unterſuchung ſich öfters Alpen erheben, wo Andere einen ebenen und gemächlichen Fußſteig vor ſich ſehen, den ſie fortwandern oder zu wandern glauben.

Indeſſen wie wenig ich auch ſonſt dreiſte bin, meine Verſtandesfähigkeit an den Geheimniſſen der Natur zu meſſen, ſo bin ich gleichwohl zuverſichtlich genug, keinen noch ſo fürchterlich ausgerüſteten Gegner zu ſcheuen (wenn ich ſonſten einige Neigung zum Streiten hätte) um in dieſem Falle mit ihm den Verſuch der Gegengründe im Widerlegen zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geſchicklichkeit iſt, einander das Nichtwiſſen zu demonſtriren.“ S. 2. B S. 257-260 266-268.

„Es iſt bisweilen nöthig, den Denker durch die Folgen zu erſchrecken, damit er aufmerkſamer auf die Grundſätze werde, durch welche er ſich fortführen läßt.“ S. 2. B. S. 266.

* * *

Hier hätten wir alſo die Auflöſung, ſo weit ſie der V. bis zum Jahr 1766, alſo vor dreißig und einigen Jahren zu geben vermogte oder für dienlich hielt. Sie läuft in kurzen auf folgende Punkte hinaus, die aber freilich mehr einleitend und weckend, als ſchon völlig erleuchtend und genügend ſind.

1. Die Tiefe der Selbſterkenntniß und eine nur dadurch mögliche Beſtimmung der, der

Wiſſenſchaft durch die Natur der menſchlichen Vernunft geſetzten, *Gränzen* iſt die erſte Angelegenheit und der Anfang der Metaphyſik. Dadurch gelangt der Menſch zur Unterſcheidung des Möglichen und Nützlichen von dem Unmöglichen und Entbehrlichen für ſeine Forſchungsbegierde.

Die Philoſophie muß alſo zunächſt dahin gehen, daß ſie über ihr *eignes Verfahren* urtheile, mithin nicht bloß die *Gegenſtände*, ſondern auch ihr *Verhältniß* zum *Verſtande* kennen lerne. Durch dieſe auf ihr eignes Vermögen und Unvermögen gerichtete Aufmerkſamkeit der Vernunft gelangt ſie dahin, gleichſam die *Markſteine* zu legen, ihren *eigenthümlichen Bezirk* zu bezeichnen und gleich dem mathematiſchen Geographen, ihren Horizont zu beſtimmen. Denn, wie die mathematiſche Erdkunde aus einem Bogen, den ſie auf der Oberfläche der Erde mißt, den Halbmeſſer der Krümmung beſtimmt und dadurch die Größe der Oberfläche und ſo die Gränzen der Erdkunde nach einem Princip angiebt, ſo muß die Selbſterkenntniß der Vernunft zuerſt die Natur der ihr möglichen ſynthetiſchen Erkenntniſſe durch eine Rechtfertigung und Darlegung der Urbegriffe und Grundſätze des reinen Verſtandes ermeſſen, um dadurch, wie durch einen Halbmeſſer, die Größe und die Gränzen der Sphäre, innerhalb welcher uns Erkenntniſſe möglich ſind, zu beſtimmen; ſo daß man gewiß weiß, man könne ſich aus dieſer Sphäre nicht heraus wagen, ohne ſich ſo fort in den leeren Raum zu verlieren. S. Kr. der reinen Vern. Methodenl. 1. Hauptſtück 2. Abſchn.

2. Dieſe Selbſtprüfung und Gränzbeſtimmung des Vernunftvermögens hat nicht allein die Abſicht, den Urſprung der Begriffe, ſondern die Bedingungen ihrer objektiven Gültigkeit zu erforſchen und feſtzuſtellen.

Welches iſt nun die Sphäre, welche durch den gefundenen Halbmeſſer beſtimmt wird, und welches iſt der Boden, auf welchen ſich alle Begriffe beziehen müſſen, um ihre objektive Realität zu dokumentiren? Es iſt allein die Erfahrung, welche zwei Seiten hat, von welchen ſie erwogen werden muß. Die Eine iſt der Inhalt und das lediglich Empiriſche derſelben, die Andere iſt die Form und das lediglich Verſtändliche derſelben. Der Metaphyſik liegt es nun ob, nicht auf Schmetterlingsflügeln ſich über den Boden der Erfahrung hinauszuſchwingen, ſondern die Principien der Möglichkeit aller Erfahrung zu erforſchen.

Metaphyſiſche Erkenntniſſe werden alſo nicht, alle Erfahrung überfliegende (transſcendente) ſondern ſtets ſich auf ſie beziehende (immanente), obgleich reine Verſtandeserkenntniſſe ſeyn.

3. Hält ſich der Forſcher auf dieſem, ihm durch die Gränzwiſſenſchaft ſeiner Vernunft angewieſenen Boden, ſo weiß er, welchen Begriffen objektive Realität zukommt und welchen nicht. Er weiß wie und wo er die Gültigkeit derſelben zu ſuchen hat, wie und wo nicht.

Das Unmögliche und Mögliche bekommt dadurch eine näher beſtimmte Bedeutung. Was in Beziehung auf die Erfahrung möglich oder unmöglich iſt, iſt es darum noch nicht in aller Abſicht. Man wird ſich alſo auch noch ein anderes Mögliche denken können, aber dieſes beruht dann nur auf bloßen Begriffen, deren objektive Möglichkeit und Unmöglichkeit gleich unerkannt und unerweislich ſind.

4. Wenn es nun zur Weisheit gehört, daß man unter den unzähligen Aufgaben diejenigen auswählt, deren Auflöſung den Menſchen angelegen und möglich iſt, ſo wird die Metaphyſik, wenn ſie von der oben angewandten Gränzwiſſenſchaft des

Vernunftvermögens, und der Beſtimmung des Bodens und der Sphäre reeller Erkenntniſſe ausgeht, und nur unter dieſen einſchränkenden Bedingungen ihre Einſichten zu erweitern ſucht, nicht mehr eine üppige Grübelei, ſondern eine nutzbare Anſtrengung des Geiſtes in ſeinen erhabenſten Angelegenheiten, mithin zwar nicht Weisheit ſelbſt, aber doch eine Begleiterin der Weisheit, und zwar eine nothwendige Begleiterin derſelben ſeyn, weil doch alle Weisheitslehre ihren Weg durch die Wiſſenſchaft genommen wiſſen will.

* * *

Mit dieſen Vorſchritten und Winken zur Entdeckung und Ergänzung der Mängel in der damals gangbaren Art zu philoſophiren brach der V. ſeine Unterſuchungen vor der Hand ab. Nur ſehr wenige Denker zeigten einen empfänglichen Geiſt für die Winke, welche der V. gegeben hatte, und für den größern Theil ſchienen ſie, wie verlohren zu ſeyn. Inzwiſchen mußte ſelbſt noch die gründliche Art der Forſchung, welche durch die Leibnitzwolfiſche Methode in Gang gebracht war, einer gewiſſen ſynkretiſtiſchen Methode immer mehr weichen, die, indem ſie Allen Alles ſeyn wollte, durch ihr ſeichtes Geſchwätz den Namen der Metaphyſik in eine ſolche

Verachtung brachte, daß man ſich ihr kaum noch widmen konnte, ohne ſich dem Verdacht einer eitlen Grübelei und der Spottſucht witzelnder Köpfe preis zu geben.

Von der Zeit an alſo, wo der V. das oben Angezogene der Welt vorlegte, bis dahin, als er wiederum mit neuen Aufſchlüſſen hervortrat, findet ſich, wenn man von einigen gelegenheitlichen Andeutungen wegſieht, eine Zwiſchenperiode von mehrern Jahren, die aber, wie der Erfolg lehrt, mit einem unabläſſigen Eifer und Beſtreben erfüllt war, die gebrochne Bahn zu ebnen und das, was vorher nur einzelner und gelegenheitlicher Verſuch geweſen war, zur Idee des Ganzen zu erheben und in einem völlig aufgeführten Syſtem darzuſtellen.

„Ich habe, ſagte er, der Natur unſers Erkenntniſſes nachgedacht, und werde das Reſultat dieſer Betrachtungen dereinſt ausführlich darlegen.“ Und ſpäterhin erklärte er:

„Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir ſchmeichle, zu demjenigen Begriff gekommen, welchen ich nicht beſorge, jemals zu ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und wodurch alle Art metaphyſiſcher Quäſtionen nach ganz ſichern und leichten Kriterien geprüft, und, in wie fern ſie auflöslich ſind oder nicht, mit Gewißheit kann entſchieden werden.“ S. 2. B. S. 588.

Im Jahr 1770 erſchien nun die merkwürdige Abhandlung: De mundi ſenſibilis atque intelligibilis forma et principiis. Schon dieſe hätte zu der Zeit alle Philoſophen wecken und zu einem ehrenvollen Wetteifer aufrufen ſollen; denn ſeit Newton's philoſophia naturalis war kein merkwürdigeres Phänomen am philoſophiſchen Horizont erſchienen. Ja, man kann mit Recht ſagen, daß in dieſem Werke, welches ſchon die vollſtändigen Grundlagen zu der erſt funfzehn Jahr hinterdrein folgenden Kritik der reinen V. enthält, der tiefdenkende Geiſt eines Newton's und die Scharfſinnigkeit eines Leibnitz's, die nüchterne Kritik eines Hume's und die ſyſtematiſirende Vernunft eines Wolf's mit einander wetteifern. Es iſt hier nicht mehr ein fragmentariſches Hinwinken zur Reform gewiſſer Meinungen, ſondern eine ſyſtematiſche Grundlegung aller Philoſophie durch eine ſchöpferiſche Idee. Wer ſich die Mühe nicht verdrießen läßt, dieſes tiefgedachte, durch Sprache und Sachen freilich mit vielen Schwierigkeiten umgebene, Werk zu ſtudieren, und ſich die Idee des Ganzen in allen ſeinen Gliederungen, die Ausführung der Gedanken nach ihren Gründen und

Folgen zu eigen zu machen, dem wird ſein Fortgang in den nachfolgenden Werken, welche die weitere Ausführung des hier ſchon völlig gereiften Plans enthalten, ungemein erleichtert werden. Ich will zum Beleg dieſes Urtheils einige Grundzüge dieſes Werks ausheben.

1.

Zuerſt macht der V. auf zwei von einander ſehr verſchiedene Handlungen unſers Erkenntnißvermögens aufmerkſam: **erſtlich** auf diejenige, wodurch **gemeinſame** Vorſtellungen, Begriffe oder Regeln erzeugt werden. Es geſchieht dies durch Abſonderung des dem Verſchiedenen Gemeinſamen, durch Wegſehung von dem Verſchiedenen, um das Gemeinſame, das dem Mehreren Identiſche, deſto inniger und deutlicher ſich vorzuſtellen. Dieſer Gebrauch, welchen wir von und mit unſerm Erkenntnißvermögen machen, kann der logiſche, bloß formale, auch analytiſche heißen. Denn es iſt hier der bloße Verſtand, (Logos) welcher nach der ihm eigenthümlichen Geſetzmäßigkeit (Form) nur entwickelt (Analyſis) und das durch eine Unterordnung des Verſchiedenen unter eine Regel, (einen Begriff, gemeinſame Vorſtellung) zu Stande bringt. **Zweitens** macht der V. auf diejenige Handlung aufmerkſam, wodurch unſere Erkenntnißkraft ein Mannigfaltiges (auf irgend eine

Art dem Gemüthe entſtehendes, gegebenes) von Vorſtellungen *verbindet*, und zwar gemäß gewiſſen *Regeln* verbindet, mithin eine Regel, einen gemeinſamen Begriff *ausführt* (exsequitur).

Es iſt klar, daß die Handlung des Verbindens der des Abſonderns vorauf gehen müſſe, denn die Vorſtellung des Gemeinſamen iſt nicht möglich, ohne die Vorſtellung des Verſchiedenen und Mannigfaltigen, dem es gemeinſam iſt. Das Gemeinſame entſpringt nicht an ſich, ſondern durch Abſonderung, und in ihm hebe ich nicht das Mannigfaltige auf, ſondern ſehe nur von der Verſchiedenheit und Verbindung deſſelben weg. Wenn ich nun die durch Abſonderung erzeugte Vorſtellung des Gemeinſamen (den Begriff) die *analytiſche* Einheit, dagegen das gemäß einer Regel des Verſtandes verknüpfte Mannigfaltige die *ſynthetiſche* Einheit nenne, ſo ſpringt in die Augen, daß die ſynthetiſche Einheit die Bedingung der Möglichkeit der analytiſchen Einheit ſey.

Der V. erprobt beide Handlungen des Erkenntnißvermögens, die der Erzeugung der *gemeinſamen* Vorſtellung im Verſtandesbegriff und die der *Ausführung* eines Begriffs in der Verbindung des Mannigfaltigen an dem Begriffe von der

Welt. Ein Anderes iſt es, ſich bloß die gemeinſame Vorſtellung von der Welt als einem Ganzen, das kein Theil mehr iſt, im Verſtande denken, ein Anderes, dieſe Vorſtellung ausführen, d. h., ihr die entſprechende Anſchauung geben, d. h., in der Auffaſſung der Theile werkthätig ſo weit fortſchreiten, daß man das Ganze in der Um- und Zuſammenfaſſung wirklich erreicht habe.

Bei dem Verſuche der beiden Handlungen der Erkenntnißkraft, der Vorſtellung des Gemeinſamen und der Ausführung deſſelben, an der Vorſtellung von der Welt offenbaren ſich gewiſſe Geſetze, die für alle Erkenntniß, in ſoweit ſie reel und objektiv iſt, überhaupt gelten.

Die Vorſtellung des Gemeinſamen ergiebt ſich durch einen Rückblick auf die urſprüngliche Verbindung des Mannigfaltigen, und ich habe bloß nach dem Princip der Identität und Verſchiedenheit, der Einhelligkeit und des Widerſpruchs zu verfahren; daß alſo das, was ich mir denke, mit dem, worin ich es denke, einerlei und einhellig, mithin von ihm nicht verſchieden und ihm nicht widerſprechend ſey, denn in der Ausſage des Nichtidentiſchen als Identiſchen, des Nichteinhelligen als Einhelligen würde ich gar nichts denken.

Die Ausführung eines Gedankens iſt aber außer dem, daß der Gedanke ſich nicht ſelbſt aufhebe, noch an andere Geſetze gebunden, die, wie die obigen die unumgänglichen und formalen Bedingungen alles Denkens, (des Vorſtellens durch Begriffe) waren, ſo nicht minder die formalen Bedingungen der urſprünglichen Erzeugung alles reellen und objektiven Erkenntniſſes ſind. Sie ſind, wenn wir von dem reinen Verſtande, als dem nach ſeinen ihm eigenthümlichen und urſprünglichen Geſetzen ſelbſtthätigen Verbindungsvermögen wegſehen, ſubjektive, in der Vorſtellungsempfänglichkeit des Gemüths gegründete, formale Bedingungen der Beiordnung des Mannigfaltigen, Zeit und Raum.

Man verſuche nun die Begriffe des Einfachen und der Welt auszuführen; ſo iſt das Einfache erſtlich dasjenige, was übrig bleibt, wenn ich alle Zuſammenſetzung aufhebe. Da iſt es nun nicht genug, dieſe Zuſammenſetzung im Verſtande wegzudenken, ſondern ich muß in der Theilung ſelbſt ſo weit fortfahren, bis ich auf das ſchlechthin Untheilbare komme. Die Welt iſt zweitens ein Ganzes, das nicht mehr ein Theil von einem Andern iſt; da iſt es nun nicht genug ein ſolches Ganze im Verſtande zu denken, ſondern ich muß in der Zuſammenſetzung ſelbſt ſo weit gehen, daß ich die Allheit der Theile in Einem erreichte.

Erwäge ich mich nun in dieſem Actus der Theilung und Zuſammenſetzung, ſo ſehe ich, daß ich in beiden Fällen nicht das erreichen kann, was der Begriff beſagt.

Wo liegt nun der Grund dieſes Unvermögens? Offenbar in gewiſſen ſubjektiven, formalen, einſchränkenden Bedingungen der Erkenntnißkraft, welche machen, daß meinem Verſtande, es ſey zur Verbindung oder Auflöſung, zur Zuſammenſetzung oder Theilung nichts gegeben werden kann, es geſchehe denn innerlich und überhaupt in der Zeit und äußerlich im Raume. Beide ſind Ausdehnungen, Jene von einer, dieſer von drei Abmeſſungen; ſie ſind bei jeder ihnen durch den Verſtand gegebenen Beſtimmung zwar endlich, aber doch immer mit dem Bewußtſeyn, ſie ins Unendliche erweitern zu können. Da nun dem Verſtande, es ſey zur Theilung oder Zuſammenſetzung, nichts gegeben werden kann, als allein durch ſie, ſo muß alles Gegebene ihnen, als den formalen Bedingungen, gemäß ſeyn, d. h. es muß ausgedehnt ſeyn. Hieraus folgt, daß die Theilung des Gegebenen auch nur am Ausgedehnten vorgehen kann, da aber dieſes nicht aus nichtausgedehnten Theilen beſtehe, weil mehrere nichtausgedehnte Theile (= 0) nimmermehr ein Ausgedehntes (= 1) machen können, ſo kann die Theilung, kraft des Princips ihrer Möglichkeit, nie auf etwas ſchlechthin Einfaches gelangen. Gleicherweiſe kann die Zuſammenſetzung auch nur mit dem Ausgedehnten unternommen werden; nun mag ich ſo viel hinzuthun als ich will, ſo kann ich die Summirung doch nur durch Begränzung zu Stande bringen; Begränzung iſt aber die Beziehung des Eingeſchränkten auf das Einſchränkende, mithin auf das, was außer der Gränze vorgeſtellt wird; ich mag alſo ſo weit begränzen als ich will, ſo bleibt immer noch die Möglichkeit einer weitern Fortſchreitung, folglich iſt die Totalität der Zuſammenſetzung, welche im Begriffe der Welt gedacht wird, ebenfalls nicht zu erreichen.

Die Gründe hierzu haften zwar nur am Subjekte, ſind aber für die menſchliche Erkenntniß von allgemeiner Gültigkeit, und ſie in der Angabe der Principien der menſchlichen Erkenntniß überſehen, iſt eben ſo viel, als mit Aufhebung der Geſetze des Anſchauens und des Anſchauens ſelbſt dennoch einer anſchaulichen Erkenntniß theilhaftig ſeyn wollen.

2. Nach

2.

Nach dieſen Vorbereitungen führt nun der Verfaſſer noch mehr in den innern Mechanismus und das geſetzliche Rädergetriebe des menſchlichen Erkennens; erörtert die formalen Bedingungen der Sinnlichkeit und der Sinnenwelt (mundus phaenomenon), Zeit und Raum, und zeigt, daß ſie nichts anders ſind, als gewiſſe Geſetze des Geiſtes, nach welchen er das Mannigfaltige des Sinnes ordnet und verbindet, daß ſie (in der klaren Vorſtellung des unterſcheidenden Bewußtſeyns) weder angeboren noch aus der Empfindung entlehnt, ſondern von der Erkenntnißkraft ſelbſt, in und mit dem Actus des Erkennens, erworben ſind; mithin auch nur durch das auf die Handlung des Anordnens reflectirende Bewußtſeyn abgenommen und erkannt werden können.

Auf ſie, als die Principien, gründet ſich die ganze Größenlehre, ſo wohl der Ausdehnung als der Grade (matheſis extenſorum et intenſorum) und überhaupt die Wiſſenſchaft der Erſcheinungen (ſcientia phaenomenorum).

3.

Hierauf unterſucht der V. noch eigends die Natur des Verſtandes, ſo wohl in bloß logiſcher (analytiſcher) als auch transſcendentaler (ſynthetiſcher) Hinſicht. In logiſcher Hinſicht iſt ſchon oben bemerkt worden, daß die Verſtandesbehandlung hier nur darin beſteht, daß gewiſſe Vorſtellungen andern, höhern und gemeinſamern, untergeordnet werden. Dieſe Behandlung der Erkenntniſſe muß man nicht mit dem Urſprunge derſelben verwechſeln. Sind ſie daher urſprünglich ſinnliche Erkenntniſſe, ſo können ſie durch die bloß analytiſche Behandlung nie aus der Sphäre des Sinnlichen herausgehoben werden. Die ganze Mathematik, wie ſehr auch der Verſtand in ihr beſchäftigt iſt, bleibt doch immer nur Wiſſenſchaft des Anſchaulichen.

In transſcendentaler Hinſicht iſt aber der Gebrauch, welchen wir vom Verſtande machen, ein reeller und ſynthetiſcher; d. h., der Verſtand iſt hier ſelbſt der Quell gewiſſer Begriffe und Grundſätze, deren Data nie aus der Sinnlichkeit entſpringen, oder, durch bloße Abſonderung aus ihr geſchöpft werden können.

Von dieſer Art ſind die Begriffe der Einheit, Vielheit und Allheit, der Bejahung, Verneinung und Einſchränkung, der Selbſtſtändigkeit und Anhänglichkeit, der Urſache und Wirkung und ſ. w.

Eben ſo wenig, als dieſe Begriffe zur bloß ſinnlichen Vorſtellung gehören und aus ihr gezogen werden können, ſind ſie auch angebohren; ſondern ſie ſind erworben, und man erhält ſie bloß durch Aufmerkſamkeit auf die Verſtandeshandlungen bei Gelegenheit der Erfahrung.

Was heißt das aber: ſie ſind Begriffe? und zwar urſprünglich erworbene Begriffe?

Wer hier bloß die analytiſche Einheit, d. h. das Verfahren des Verſtandes, Vorſtellungen einander unterzuordnen und das Gemeinſame zu denken, im Sinne hat, wird die wahre Anſicht jener Begriffe ganz verfehlen. Nicht ſolche Begriffe ſind ſie, nicht Vorſtellungen des Gemeinſamen in und durch die Abſonderung, ſondern wenn ſie Begriffe genannt werden, ſo ſoll dadurch die urſprüngliche Handlung des Verſtandes, und zwar in der ſein Weſen ausmachenden Geſetzmäßigkeit, da er verbindet, und durch dieſe Verbindung Einheit des Mannigfaltigen, mithin (nicht analytiſche, ſondern) ſynthetiſche Einheit bewirkt, angedeutet werden. Der Verſtand wird alſo durch jene Begriffe in ſeinem urſprünglichen Handeln, und zugleich in den Urgeſetzen ſeines Handelns vorgeſtellt. Wer ſich nun bis dahin erhebt, daß er ſeinen Verſtand in dem Anfangspunkte ſeiner Thätigkeit, da er geſetzlich (nach ihm ſelbſt angeſtammten Geſetzen) verbindet, mithin im Actus der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen auffaßt, der hat den wahren Begriff von jenen Begriffen gefaßt, d. h., er iſt ſich bewußt, daß ſie die Urthätigkeit und die Urgeſetze dieſer Thätigkeit in der Erzeugung alles Erkenntniſſes ausmachen. Dieſes urſprüngliche Handeln des Verſtandes macht ihn zu oberſt ſelbſt aus, denn in dieſem iſt er, was er iſt, ſo, daß, wenn ich von dieſem urſprünglichen Verfahren des Verbindens und den ſich in dieſem Verbinden zugleich hervorthuenden Geſetzen deſſelben wegſehe, mir nicht etwa Dieſes oder Jenes vom Verſtande, ſondern aller Verſtand und alles Verſtehen ſelbſt verſchwindet; denn die Analyſis, als eine nachfolgende Handlung, iſt nur möglich, wenn und weil jene Syntheſis vorausgehe.

Der Verſtand alſo in der eben erörterten urſprünglichen Thätigkeit iſt ein Vermögen zu verbinden, und in dieſen Actus fallen alle die Uebrigen, welche durch jene Urbegriffe angezeigt wurden, zuſammen, um ſynthetiſche Einheit der Apperception des Mannigfaltigen zu Stande zu bringen.

Ich kann hierüber keine beſſere Erläuterung geben, als wenn ich eine Stelle aus einem Briefe des B. an mich, worin er ſich unter andern wichtigen Erörterungen auch hierüber ausläßt, hier einſchalte:

„Der Begriff des Zuſammengeſetzten überhaupt iſt keine beſondere Kategorie, ſondern in allen Kategorien (als ſynthetiſche Einheit der Apperception) enthalten. Das Zuſammengeſetzte nämlich, kann als ein ſolches nicht angeſchaut werden, ſondern der Begriff oder das Bewußtſeyn des Zuſammenſetzens einer Function, die allen Kategorien, als ſynthetiſcher Einheit der Apperception zum Grunde liegt) muß vorhergehen um das Mannigfaltige der Anſchauung Gegebene ſich in einem Bewußtſeyn verbunden, d. i., das Objekt ſich als etwas Zuſammengeſetztes zu denken; welches durch den Schematism der Urtheilskraft geſchieht, indem das Zuſammenſetzen mit Bewußtſeyn zum innern Sinn, der Zeitvorſtellung gemäß, einerſeits; zugleich aber auch auf das Mannigfaltige in der Anſchauung Gegebene andererſeits bezogen wird. — Alle Kategorien gehen auf etwas a priori Zuſammengeſetztes, und enthalten, wenn dieſes gleichartig iſt, mathematiſche Funktion; iſt es aber ungleichartig, dynamiſche Funktion. Z. B. Was die erſtere anbetrifft, die Kategorie der extenſiven Größe, (ſo enthält dieſe)

Eins in Vielem; was die Qualität oder intenſive Größe anbetrifft, Vieles in Einem. Jenes iſt die Menge des Gleichartigen, (z. B. der Quadratzolle in einer Fläche) dieſes der Grad, (z. B. der Erleuchtung eines Zimmers). Was aber die dynamiſche Funktion angeht, (ſo enthält dieſe) die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen, ſo fern es entweder einander im Daſeyn untergeordnet iſt, (die Kategorie der Kauſalität oder Eins dem Andern zur Einheit der Erfahrung beigeordnet iſt, die Kategorie der Modalität als nothwendiger Beſtimmung des Daſeyns der Erſcheinungen in der Zeit)."

Der Anfangspunkt alles Verſtehens iſt alſo das identiſche Selbſtbewußtſeyn in ſeinem Actus des Zuſammenſetzens oder Verbindens; von dieſem ſind die Größe, die Qualität, die Relation und Modalität ſo viele ausgehende verſchiedene geſetzliche Funktionen, und Jede dieſer Funktionen hat wiederum ihre drei Modos, als ſo viele von ihnen wiederum ausgehende geſetzliche Arten der Funktion; dieſes Alles fällt nun in den oberſten Punkt zuſammen, und das Reſultat dieſer zuſammenfallenden und ſich wie Zweige und Aeſte auf den gemeinſchaftlichen Stamm die urſprüngliche Apperception) beziehenden Thätigkeiten iſt Erkenntniß der intellectuellen Form nach.

Indeſſen liefert doch dieſe Funktion des reinen Verſtandes an ſich noch nicht alles, was zum Erkenntniß erfordert wird, nämlich nicht das Sinnliche; ſondern dieſes muß eben demſelben Selbſtbewußtſeyn aus einem andern Vermögen des Gemüths gegeben werden, nämlich aus der Sinnlichkeit; die wiederum, wie ſchon oben geſagt iſt, eine ihr eigenthümliche Form und Materie darbietet. Die obige Funktion des Selbſtbewußtſeyns in Beziehung auf das durch den Sinn Gegebene bringt nun eigentlich erſt die Erkenntniß nach allen ihren Erforderniſſen, mithin ſo wohl der Materie als der Form, und beides wiederum ſo wohl der Sinnlichkeit als der Verſtändlichkeit nach, hervor.

4.

Hieraus ergiebt ſich nun die vollſtändige Idee einer Wiſſenſchaft, welche aller Metaphyſik, als einer Doktrin, vorangehen muß; nämlich die Unterſcheidung der Sinnlichkeit vom Verſtande, und die Angabe der Principien von Beiden, mithin zugleich die Beſtimmung des Inhalts, des Umfangs und der Gränzen aller durch ſie möglichen Erkenntniſſe. — (Ein groſſer Gedanke, der auch nur als Problem (quaeſtionis inſtar) aufgeworfen Achtung gegen ſeinen Urheber erregen muß. Es giebt keinen höhern Flug, den der menſchliche Geiſt nehmen kann, als dieſen, denn er dringt gleichſam in das Zenith alles menſchlichen Wiſſens. Was ſoll man aber ſagen, wenn ein Geiſt nicht bloß dieſen Gedanken faßt, ſondern mit kühner Entſchloſſenheit und einer ſich durch widerſtehende Schwierigkeiten hindurcharbeitenden Anſtrengung ihn zur Vollendung ausführt).

5.

Nachdem der V. die Principien der Sinnen- und Verſtandeswelt erörtert, und die Gränzen beider Sphären mit ſcharfen Zügen gezeichnet hat, ſo entnimmt er aus dieſem Blick in den innern Mechanismus des Erkenntnißvermögens die Regeln, durch welche die Methodenlehre der Metaphyſik konſtituirt werden kann, und welche Jeder vor Augen haben muß, wenn er ſich nicht gleichſam ohne Kompaß und Leuchtthurm in einen finſtern Ocean wagen und ein Spiel der ſich durchkreuzenden Luft- und Seeſtröme werden will.

In Wiſſenſchaften nun, deren erſte Gründe durch die Sinnlichkeit gegeben werden, ſie mögen eine empiriſche oder reine Anſchauung zur Grundlage und zum Objekt haben, gelangt man durch den Gebrauch ſelbſt zur Methode, denn man wird durch Erfindungen und Verſuche allmälig belehrt, wie man es am ſicherſten anzufangen habe, um ſeine Erkenntniß von eingeſchlichenen Fehlern zu ſäubern und vor zukünftigen Verirrungen zu bewahren. In Wiſſenſchaften aber, wo der Verſtand ſelbſt die erſten Gründe, die Urbegriffe der Dinge, der Verhältniſſe und die Axiome hergiebt, alſo in der reinen Philoſophie, dergleichen auch die Metaphyſik iſt, geht die Methode der Erwerbung und Erweiterung unſrer Erkenntniſſe voraus, d. h., wir müſſen zuvor die Grundregeln wiſſen, nach welchen wir zu verfahren haben, ehe wir uns darauf einlaſſen dürfen, unſre Einſichten in dieſem Gebiete zu erweitern.

Wenn wir von dem, was die reine allgemeine Logik zum Behuf der Methode für alle Wiſſenſchaften überhaupt vorſchreibt, wegſehen, ſo iſt die Methode der reinen Philoſophie noch wenig, diejenige aber, welche in den eigenthümlichen Geiſt der Metaphyſik eingreift, noch gar nicht bekannt. Einen nicht geringfügigen Theil dieſer Methode begreift die Lehre von der Vermiſchung und gleichſam Verpeſtung der ſinnlichen Erkenntniß mit der intellectuellen. Die Bedingungen der Einen werden gar oft für Bedingungen der Andern gehalten; einſchränkende Princi pien der Gültigkeit nur für die anſchauliche Erkenntniß erſchleichen ſich das Anſehen, auch ebendaſſelbe für die intellectuelle Erkenntniß zu ſeyn, und daher entſpringen dann gewiſſe gemiſchte, gleichſam baſtartartige, Grundſätze, die ohne ihren Rechtstitel aufweiſen zu können, als ungezweifelte Axiome herumgetragen werden. Es iſt daher von großer Wichtigkeit, zu verhüten: daß die nur für die ſinnliche Erkenntniß und innerhalb der Sphäre derſelben gültigen Principien nicht ihre Gränzen überſchreiten, und ſich eine Herrſchaft im Felde der bloß intellectuellen Erkenntniß anmaaßen.

Der V. giebt hierauf aus den Tiefen des menſchlichen Erkenntnißvermögens geſchöpfte Regeln, den Erſchleichungen ſolcher baſtartartigen Axiomen auf die Spur zu kommen, ſtellt ſelbſt einige derſelben nebſt ihren Berichtigungen auf und giebt auf ſolche Art die erſten Winke zu einer Vorbereitungswiſſenſchaft, deren Folgen für die reine Philoſophie überhaupt und die Metaphyſik insbeſondere nicht zu berechnen ſind.

* * *

Aus dem Wenigen, was ich aus den Schriften des V. der Zeitfolge nach, von der früheſten Periode ſeiner ſchriftſtelleriſchen Laufbahn an, bis auf die Erſcheinung der merkwürdigen Diſputation von der Form und den Principien der Sinnen- und Verſtandes-Welt, ausgehoben und angezeichnet habe, wird man, indem man dem V. auf dem Wege ſeiner Forſchung nachgeht, hinlänglich abnehmen, daß ihm nicht allein die Mängel des Philoſophirens, ſondern auch das wahre, noch aufzulöſende Problem der Philoſophie ſehr frühzeitig aufgeſtoßen ſey. — Man kann nicht ohne einige Theilnehmung ſeinen ſich durch die Schwierigkeiten mit ausharrender Entſchloſſenheit durcharbeitenden Geiſt beobachten, und wenn es Freude gewährt, wenn man endlich einen mit Verſtand und Muth gegen die Gefahren kämpfenden Unternehmer am Ziele ſieht, welche ſeelenerhebende Wonne muß es nicht einflößen, wenn wir einen auf die wichtigſten Angelegenheiten der ganzen philoſophirenden Welt hinarbeitenden Denker nach allen überſtandenen Mühſeligkeiten endlich auf dem erhabnen Standpunkt ſehen: wo er uns zurufen kann; „ich habe den verdeckten Steig aus dem Labyrinthe gefunden; hier geht der Weg zur lichten Wohnung der Wahrheit.“

Und auf dieſem Punkt befand er ſich ſchon im Jahre 1770; als er die obige Abhandlung herausgab. Denn hier iſt nicht etwa ein oder das andere

Problem, was einem Denker etwa ſo auf der Seite ſeiner Forſchung aufſtoſſen mögte, ſondern es iſt das Problem aller Probleme, nämlich, das der Ergründung der erſten Anfänge aller Erkenntniß aufgeſtellt. Dieſes Problem iſt nicht aufgelöſt in Anſehung des einen oder andern Punktes der Nachforſchung, ſondern in Beziehung auf das ganze Feld der Philoſophie, mithin aus der Idee des Ganzen aller philoſophiſchen Wiſſenſchaften, und die folgenden Arbeiten, die Kritik der reinen theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, der Urtheilskraft, die Metaphyſik der Natur und der Sitten, ſind nichts, als Ausführungen der oben ſchon zum Grunde liegenden Principien der Forſchung in ihrer Erweiterung und Anwendung.

* * *

Hier entſpringt nun die natürliche Frage eines Denkers: Was iſt nun, nachdem der V. ſo viel, und wie es ſcheint, den Gegenſtand erſchöpfendes gethan hat, für den folgenden Forſcher noch übrig zu thun?

Wie wenig nun durch die verdienſtlichen Vor- und Fortſchritte, welche die Welt dem V. zu verdanken hat, die Arbeiten aller vorhergehenden Weltweiſen, insbeſondere der groſſen Meiſter der menſchlichen Erkenntniß, eines Ariſtoteles, Newton, Leibnitz, Locke, Wolf, Hume und ſ. w. überflüßig oder geringfügig geachtet, ſondern vielmehr noch immer geleſen und ſtudiert werden müſſen; eben ſo wenig iſt auch den nachfolgenden Philoſophen die Gelegenheit zum fernern Fortſchritt und zur Erweiterung der Einſichten in Felde der Weltweisheit benommen. Nicht allein das vom V geleiſtete wird durch eine fortgehende Bearbeitung immer mehr an Klarheit, Deutlichkeit und Eingänglichkeit gewinnen, ſondern die Idee, von welcher d. V. ausgeht, welche das Characteriſtiſche ſeines Philoſophirens ausmacht, und welche von ihm mit ſo vieler Uebermacht des Geiſtes auf alle Theile der Weltweisheit herrſchend gemacht iſt, wird in ihrem Ausgang, in ihrer Ausbreitung und Erſtreckung auf alle mögliche Gegenſtände der Forſchung für alle zukünftige Zeiten immer fruchtbar bleiben, es ſey durch Angabe der Principien und Gränzſcheidung der Gebiete innerhalb der Sphäre der menſchlichen Erkenntniß oder durch Anwendung und Erweiterung reeller Einſichten in den einzelnen Fächern.

Wie man ſich aber aller blinden Anhänglichkeit an dem Syſteme des V. entſchlagen muß, eben ſo dienlich ſcheint es zu ſeyn, vor einer eitlen Originalſucht zu warnen.

Ein unverkennbarer Wink aus dem Geiſte des Philoſophirens, welcher den V. im Suchen und Finden ſeiner Einſichten geleitet hat, iſt dieſer, daß fernerhin alles Denken und Forſchen aus der eignen Macht des Geiſtes hervorgehen, ſich durch Gegenhaltung mit dem Denken Anderer erproben und im ganzen Verlauf zur Ausbeute immer konſequent bleiben ſolle. Er ſelbſt hat nie für etwas Anderes und Mehreres gelten wollen, als für einen Sachwalter der allgemeinen Menſchenvernunft, die jeder Andere, wie er, auch in ſich hat, und deren (einem Jeden im Keim oder in der Entwickelung vorliegendem) Ideale er ſich nur zu nähern geſucht hat, ohne je den eitlen Gedanken zu faſſen, es in ſeiner Vollendung erreicht zu haben.

Wer ſich bis zu dem des V. Forſchung belebenden Princip hervorgearbeitet hat, muß es von dieſem Augenblick an als eine Ausgeburt der beſchränkten An- und Ausſicht des Geiſtes halten, wenn noch im Ernſt von Iſten und Anern die Rede bleiben ſoll. Alle Sectirerei in der Philoſophie und die Titel: Newtonianer, Leibnitzianer, Wolfianer, Kantianer, kritiſche Philoſophen, als Sectentitel, ſind Anhängſel der Kindheit, und bezeichnen die Epoche einer Vormundſchaft in Sachen, wo keine ſtatt finden ſoll.

Was irgend ein großer Mann gelehrt und geſagt hat, hat zwar allerdings ſein Gewicht auch aus dem Anſehn dieſes Mannes, aber es ihm bloß darum nachdenken und nachſagen, weil er es gedacht und geſagt hat, iſt gegen allen Anſpruch der Selbſtforſchung. — Es giebt überhaupt nur eine Philoſophie, welche die wahre iſt, und dazu liegt der Keim und die Idee in der allgemeinen Menſchenvernunft; jeder Denker, und wenn er der größeſte und geachteſte auf der Welt iſt, vermag nicht mehr, als ſich dieſem Urbilde der Weltweisheit, ſo viel an ihm liegt, zu nähern. Es ſollten daher alle blinde Anhänglichkeit und alle Sectentitel von nun an aufhören; oder es mögen ſich Iſten und Aner nennen, die da wollen, nur in wie fern ſie dadurch einer Vormundſchaft huldigen, mithin Verzicht auf Selbſtmacht und eigne Erarbeitung ihrer Erkenntniſſe anwinken, ſind ſie keine Freunde der Weisheit; gleichwie ſich kein großer Mann dadurch geehrt finden kann, wenn ein nachäffender Schwarm ſich nach ſeinem Namen betitelt.

Nicht minder ſollte man ſich auch gegen die Originalſucht verwahren. Der wahrhaft urſprünglichen Denker und ſchöpferiſchen Geiſter, die mit einem Adlerblick in die innerſten Falten des menſchlichen Erkenntnißvermögens eindringen, und noch nie gekannte Seiten deſſelben entdecken, giebt es nur ſehr wenige, und jedes Menſchenalter wird zu thun haben, auch nur ein einziges ſolches Genie aufzuweiſen. Doch ſollte man, wenn man die eitlen Anmaaßungen und Sprünge einiger neuern Genie-Männer anſieht, veranlaßt werden zu glauben, daß die originalen Geiſter, wie Pilze, aus der Erde wüchſen und es genug ſey, einer ſeyn zu wollen. Aber ihnen ſcheint es genug zu ſeyn, daß ſie die Sprache außerordentlich von der Natur begünſtigter Köpfe führen, das mühſame Lernen und Forſchen für ſtümperhaft erklären und aller Welt mit trotzender Miene auf den Kopf zu behaupten, daß ſie den Geiſt aller Wiſſenſchaft mit einem Griffe gehaſcht haben; indeſſen es doch mit den unerhört ſeyn ſollenden Entdeckungen, ſelbſt nach mehrern peinlichen Widerhohlungen und neuen Aufſtutzungen nicht recht fort will, und der entſcheidend abſprechende Ton die Armſeligkeit des Geiſtes vor dem Auge der Kenner nicht zu verbergen weiß. Denn man nehme ſo manchen Wunderproducten das Aushängeſchild auf dem Titel, die dreiſten Entſcheidungen und ſchnöden Begegnungen gegen alle anders Denkende und Urtheilende, ſo bleibt nichts übrig als das triviale Machwerk eines ſich mit Flitterſtaat brüſtenden Egoiſten. Was iſt dagegen anders zu thun, als dergleichen Spielereien ihrem

ihrem eignen Schickſal zu überlaſſen und ohne auf die Gaukler zu ſehen, ſeinen Gang mit Fleiß Ordnung und Klarheit geduldig fortzuſetzen? Das Talent kündigt ſich ſelbſt an und bedarf, wenn es ſich in Werken dem Publikum zeigt, nicht der Trompete des Marktſchreiers. (S. des V. Anthrop. S. 162 ff.)

Hiermit will ich aber weder den Werth und das Verdienſt geſetzter Forſcher, noch das edle Vertrauen, was mit dem nüchternen Selbſtbewußtſeyn ſeiner Kräfte verbunden iſt und ſein ſoll, in Verdacht ziehen; denn bei der Menge ſich eindringender Vernünftler haben ſich auch treffliche Denker hervorgethan, und Niemand kann erkenntlicher gegen ihre Bemühungen ſeyn, als ich. — Indem ich mir nun bewußt bin, mit einem dem ihrigen gleichen Ernſt und Eifer zur Hervorhebung und Ausbreitung der Wahrheit belebt und geführt zu ſeyn, will ich dem Urtheile der Kenner noch kürzlich anheimſtellen, was nach meinem Ermeſſen nun wohl noch zu thun, und was nicht mehr zu thun möglich und nöthig ſey.

Wer den Plan der Analytik des Verſtandes, ſo wie er in der Kritik d. r. V. angelegt und ausgeführt wird, gehörig erwägt, wird erkennen, daß es über ihn hinaus in ähnlicher Abſicht nichts mehr für die Nachforſchung geben könne. Denn

Was will die Analytik? ſie will den Verſtand nach ſeinem Vermögen ausmeſſen, mithin den Inhalt, Umfang und die Gränzen deſſelben beſtimmt angeben. Worauf kommt es hierbei an? auf den Verſtand in ſeiner urſprünglichen Handlung zu reflektiren, und in dem Bewußtſeyn dieſer Handlung ſie und die Geſetze derſelben zugleich aufzufaſſen. Wohin führt die Analytik? ſie führt auf das Weſen des Verſtehens ſelbſt, zeigt die Anfänge und Fortgänge deſſelben, indem ſie auf den oberſten Punkt deſſelben, auf das urſprüngliche Selbſtbewußtſeyn (transſcendentale Apperception) als eine von ſich ſelbſt ausgehende Handlung und oberſte Bedingung alles Verſtehens, hinweiſt; zeigt, wie von dieſem Punkt, von der Handlung ſynthetiſcher Einheit, die Fäden auslaufen, die Kategorien, als ſo viele urſprüngliche Handlungen und Geſetze des einigen Selbſtbewußtſeyns zur Hervorbringung der objektivſynthetiſchen Einheit ꝛc. Alles geht hier nach Principien, nicht rhapſodiſch, ſondern ſyſtematiſch, und man ſieht gleichſam die ganze Oekonomie und Architektonik des Erkenntnißvermögens hervorgehen; man erkennt, welches das Princip aller Erkenntniß ſey, und zwar mit ſolcher Klarheit, daß auch der Gedanke, noch weiter hinauf gehen zu wollen, ſelbſt ſchon ins Unverſtändliche fällt.

Wer nun etwas Anderes oder Höheres tentirt, als die Analytik wirklich giebt, der muß doch entweder zeigen, daß dieſe Analytik ſich nicht mit dem wahren Problem beſchäftige, was hier in Anfrage kommen ſoll, oder er muß darthun, daß ſie das nicht leiſte, was ſie verſpricht. Ohne dieſes zu thun ſind alle Verheiſſungen, etwas Anderes, oder etwas Höheres oder Ebendaſſelbe auch nur auf einem andern Wege zu leiſten, ſehr unſicher. Denn dergleichen Unternehmungen gehen auch gewöhnlich von Behauptungen aus, deren Elemente nur durch die Analytik erſt beurkundet werden können; dagegen dieſe es ſich zur Angelegenheit macht, zu ſolchen an die Spitze geſtellten Sätzen, wie zu allen, im Fond des Verſtandes erzeugten, Regeln und Begriffen, die Handlungen und mit dieſen die Geſetze derſelben, mithin auch die Actus des Setzens, des Nichtſetzens, der Verhältnißbeſtimmung u. ſ. w. nachzuweiſen, und ſo zu zeigen, was alles vom Verſtande gethan werde, um ſich als einen Verſtand im Verſtehen zu erweiſen.

Wenn man aber einmal den eigentlichen Geſichtspunkt der Analytik verfehlt hat, und nun auf eine eigene Schöpfung einer Urwiſſenſchaft ausgeht, ſo kann es nicht fehlen, daß dann auch allerlei Mißgriffe zum Vorſchein kommen, dergleichen ſind, daß die Empfindung die Quelle der Dinge an ſich ſey, daß es eine intellektuelle Anſchauung gebe, daß der Unterſchied des Empiriſchen und des Aprioriſchen auf nichts hinaus laufe, welche Aeußerungen dann viele behende Wendungen nöthig machen, um nur einen erträglichen Sinn hinein zu bringen, den Erbfehler der Unfruchtbarkeit aber doch nie verbergen werden.

Aus einer ſolchen verfehlten Anſicht desjenigen, was die Analytik des Verſtandes eigentlich habe leiſten wollen, entſpringt auch die unzutreffende Vergleichung, welche neuerlich in Anſehung der Kantiſchen und Fichteſchen Methode zu philoſophiren angeſtellt iſt. (M. ſ. Neue Beiträge zur kritiſchen Philoſophie ꝛc. von Grohmann und Pölitz. Berlin, 1798.)

Nach der Meinung des V. der oben angeführten Abhandlung ſoll Kant den Standpunkt des Vorſtellens, wo das vorgeſtellte Objekt iſt, Fichte den Standpunkt des Reflectirens auf das Denken, in wie fern es ſubjektiv, ein bloß Handelndes und Handlung iſt, gewählt haben. Die Kantiſche Philoſophie ſtehe daher nur auf dem zweiten Punkte, dem Vorſtellen; die Fichteſche Philoſophie auf dem, dem Vorſtellen vorausliegenden, Acte des Denkens. In der Kritik zeigen ſich die Formen des Denkens und der Anſchauung nur als ruhende, feſte, dem menſchlichen Gemüthe *gegebene* Formen; in der Wiſſenſchaftslehre aber ſeyen ſie *thätige, lebendige Handlungsweiſen* des Denkens. Die Formen des Verſtandes und der Sinnlichkeit ſeyen nun, wie die Vermögen, denen ſie inhäriren, *getrennte* Einheiten und die Vermögen ſelbſt gewiſſe bleibende, feſtſtehende *Verhältniſſe*. — Nach der Kantiſchen Methode ſey alles *rhapſodiſch*, ohne ſyſtematiſche wiſſenſchaftliche Verbindung, in der Wiſſenſchaftslehre aber alles in der größten wiſſenſchaftlichen Einheit deducirt. — In der Kritik ſeyen daher auch nur die letzten *äußerſten Gränzen* des Kriticismus, die *Reſultate*, dargeſtellt; in der W. L. aber die Reſultate als Erfolge mit ihren Gründen.

Ich laſſe hier den Werth der Wiſſenſchaftslehre unbeurtheilt, und bemerke nur, daß das, was in Anſehung der Kritik d. r. V. als ihr Characteriſtiſches, und zwar ſie eben nicht vortheilhaft Auszeichnendes angegeben wird, grade angeführt werden muß, wenn man ſagen will, was die Kritik *nicht* iſt, und, was ihr V. nicht gewollt hat.

Kant ſoll den Standpunkt des Vorſtellens, wo das Vorgeſtellte *Objekt* iſt, gewählt haben. Nun geht die ganze Bemühung der Kritik dahin, zu zeigen, wie das *Objektive* in unſerer Erkenntniß *entſpringe* und ſie führt, um dieſen Urſprung merken zu laſſen, in die *Handlung* des

Verſtandes, welche das Mannigfaltige der Vorſtellung einer nothwendigen Regel, mithin einem *Geſetze* unterwirft, und ſetzt grade das Objektive in die *geſetzliche Verknüpfung* des Mannigfaltigen. Hier iſt es ja die *Handlung* der Apperception, welche in der Kritik gleichſam vorgeführt wird, keinesweges aber ein von dieſer Handlung unabhängiges und iſolirtes Objekt. M. ſ. die transſcendentale Deduction der Kat.) Wenn die Kritik hier vom Vorſtellen redet, ſo hat ſie den transſcendentalen Aktus im Auge, denn wozu hätte ſie denn zuvor den Unterſchied zwiſchen der reinen allgemeinen und transſcendentalen Logik ſo ſorgfältig eingeſchärft?

Die Formen des Denkens und Anſchauens ſollen ſich in der Kritik als *ruhende*, *feſte*, dem Gemüthe *gegebene* Formen zeigen. Nicht doch. Schon vor 29 Jahren ſagte Kant in ſeiner Abhandlung (de mundi ſenſibilis atque etc. 1770 von Zeit und Raum: uterque conceptus acquiſitus eſt ab ipſa mentis *actione* ſecundum *perpetuas leges* ſenſa ſua *coordinante*, und von den Kategorien: conceptus ſunt, non quaerendi in ſenſibus, ſed in ipſa natura intellectus puri, e legibus menti inſitis, attendendo ad eius *actiones* occaſione experientiae abſtracti, adeoque acquiſiti.

Wem ſpringt hier nicht in die Augen, daß Kant auf die *Handlung* des Gemüths und die

Geſetzlichkeit derſelben hinwinkt, daß er die Handlung und mit ihr ihre Geſetze, beides durch Reflexion (attendendo) aufgefaßt, und auf ſolche Weiſe den Punkt der Erzeugung und Erwerbung jener Vorſtellungen, mithin das Urſprüngliche ſelbſt gedacht haben will. So verſtand er ſchon damals die Sache, und hinterdrein in ſeiner Kritik ſollte er ſie verpfuſcht und wiederum den Standpunkt des bloßen Dogmatismus, der von der Geneſis und Syntheſis nichts weiß, genommen haben? Ich frage: was will die Kritik, wenn ſie (zum Unterſchiede von der logiſchen und metaphyſiſchen Erörterung) von einer transſcendentalen Expoſition des Raums und der Zeit, von einer transſcendentalen Deduktion der Kategorien ſpricht? Wer, wenn er dieſes Anſinnen der Kritik an den Denker überlegt, und noch die Meinung faſſen kann, die Formen der Anſchauung und des Denkens wären, der Anſicht der Kritik nach, ruhende, feſte Formen, der hat auch noch nicht das Geringſte von dem geahnet, was die Kritik will. Sie will ja grade das Erkenntnißvermögen, mithin die Akte deſſelben analyſiren, und wollte ſie das nicht, ſo wäre zwiſchen ihr und jedem andern dogmatiſchen Begriffenſpiel gar kein Unterſchied.

Hieraus ergiebt ſich von ſelbſt, daß niemand als die Kritik weiter davon entfernt ſeyn kann, jene

Formen, wie auch die Vermögen, denen ſie inhäriren, als getrennte Einheiten, und die Vermögen ſelbſt, als gewiſſe feſtſtehende Behältniſſe vorzuſtellen. Ja dieſe Art ſich auszudrücken, ob wohl ſie als ſymboliſche Vorſtellung einen erträglichen Sinn annehmen könnte, iſt der Kritik ganz fremd. Nirgends wird ſich auch nur ein rechtlicher Schein zu der Vermuthung finden, daß der originale Denker ſich die Vermögen wie Behältniſſe gedacht habe, ſondern wenn er ja von Formen des Verſtandes, der Sinnlichkeit, im Verſtande, in der Vernunft redet, ſo verſteht er darunter angeſtammte Geſetze des Verfahrens derſelben. Wer es wenigſtens anders verſteht, mag ſich die Schuld ſelbſt beimeſſen. Daß aber die Kritik die Vermögen des Gemüths analyſirt, ſie in ihrer Beiordnung und Unterordnung aufſtellt, zeugt von einem wahrhaft philoſophiſchen Verfahren, daher iſt

kein Vorwurf nichtiger, als dieſer, daß in der Kritik alles rhapſodiſch und ohne alle wiſſenſchaftliche Verbindung ſey. Grade dies, daß ſie ſo ſyſtematiſch verfährt, iſt Einer ihrer größten Vorzüge; den man nicht genug bewundern kann, wenn man das Ganze in allen ſeinen Artikulationen überſieht, und nicht bei einigen Einſtreuungen, Nachhohlungen und Widerhohlungen ſtehen bleibt, wodurch der B. der logiſchen Deutlichkeit hin und wieder eine Nachhülfe zu geben beabſichtigte, ohne jedoch je den Faden der Architectonik aus den Augen zu verlieren. Die Kritik giebt zuerſt die Idee des Problems, welches, ſo bald man ſich nicht mit der bloßen Zergliederung der Erkenntniſſe begnügen will, aufgelöſt werden muß; ſie zeigt daß dieſe Auflöſung nur in einer Analytik des Erkenntnißvermögens ſelbſt geſucht werden könne, geht dann an dieſe Analytik ſelbſt, führt ſie nach einem Princip, mithin auf ächtwiſſenſchaftliche Art, aus, und leitet den Leſer durch die beigeordneten und untergeordneten Funktionen zum höchſten, ſie alle in ſich vereinigenden und möglichmachenden, Punkt, zum transſcendentalen Selbſtbewußtſeyn. Durch dieſe Methode wird der Leſer auf eine Höhe, und zwar ſo geführt, daß er im dieſem Zenith des Erkennens zugleich Augen für daſſelbe und für die unter ihm bezeichnete Sphäre bekommt. Wenn dies rhapſodiſch verfahren heißt, ſo habe ich wenigſtens keinen Begriff von einer wiſſenſchaftlichen Form der Bearbeitung.

In der Kritik ſollen nur die äußerſten Gränzen des Kriticismus, die Reſultate dargeſtellt, aber nicht begründet ſeyn. Dies ſoll ſo verſtanden werden: Nach dem Akte des Vorſtellens zeigt ſich nur alles, daß es da iſt, ohne daß man darnach fragen darf, warum es ſo da iſt?

Aber nach dem Akte des Reflektirens auf das urſprüngliche nach einer Einheit fortgeführte Denken ergiebt ſich das Einfachſte mit ſeinem Zuſammengeſetzten, der Grund mit ſeinem Erfolge zugleich. — Dies leztere ſoll höher liegen, als das Erſtere. — Das mag ſeyn. Was aber noch höher liegen könne, als dasjenige, was die Analytik des Verſtandes (in der Kritik d. r. V.) ſucht und aufſtellt, und wie man einen höhern Standpunkt nehmen könne, als den, daß man ſich in die höchſte Spitze alles Verſtehens, bis zur transſcendentalen Apperception in ihren urſprünglichen Geſetzen des Handelns, d. h., bis zum Aktus der ſynthetiſch objektiven Einheit herauf arbeite, wozu denn nicht ein „objektives Hinzeigen auf die urſprüngliche Syntheſis des Verſtandes“ ſondern ein Reflektiren auf die Erzeugung des Objektiven, mithin ein Bewußtſeyn des Aktus derſelben erfordert wird, wie man, ſage ich noch höher ſteigen wolle, begreiſe ich nicht; denn bekanntlich zeigt die Analytik, daß alles Erkennen von jener Funktion ausgehe, ja ſie eigentlich nichts anders als der Verſtand ſelbſt ſey. Es iſt nicht möglich weiter vorzudringen als zu den Principien und äußerſten Gränzen des menſchlichen Verſtandes; wer dieſe wiederum begründen will, muß ſie als bloße Schranken betrachten, deren Gränzen noch geſucht werden; was aber den Verſtand ſelbſt, d. h., den Aktus der ſynthetiſchobjektiven Einheit begründe, iſt gar keine Frage, die einen Sinn hat, denn alles Begründen und Begründetſeyn geht ja erſt aus ihm, als Aktus und Regel der Syntheſis, hervor. — Anſtatt dieſes vermeintlichen Fluges, da ſich der Verſtand noch ſelbſt überſteigen ſoll, beginnt die Analytik ein ganz anderes Geſchäft, nämlich das der transſcendentalen Deduktion, worin ſie zeigt, daß jene urſprüngliche und geſetzliche Funktionen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntniß ſind.

Endlich heißt es: „ich glaube nicht, daß Kant auf die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Ableitung der Denkformen von dem „Ich denke“ habe hindeuten wollen, und nach ſeinem Standpunkte habe hindeuten können; denn eben nach dieſem ſind ja die Denkformen das Höchſte, Letzte; über dieſe liegt keine Deduktion hinaus.“

Es iſt mir beinahe unbegreiflich, wie über das, was hierin Kants Gedanke ſey, noch ein Zweifel entſtehen könne. Er ſagt mit dürren Worten: Das die urſprüngliche Apperception dasjenige Bewußtſeyn ſey, welches die Vorſtellung, „ich denke,“ hervorbringt, daß ſie der Verſtand ſelbſt ſey, folglich alle urſprüngliche Handlungen und Geſetze des Verſtandes nichts anders ſeyn können, als Handlungen und Geſetze dieſer, ſie gleichſam in ſich concentrirenden, Apperception. Wenn es nun heißt, die Apperception ſey der höchſte Punkt alles Erkennens, und auch, es gebe keine höhern Principia, als die Kategorien, ſo iſt ja klar, daß dieſe nur deswegen als die Anfänge des Erkennens können betrachtet werden, weil ſie nichts anders ſind als Handlungsarten des ſich als ein ſolches erweiſenden transſcendentalen Selbſtbewußtſeyns. In und mit der Syntheſis deſſelben fallen ſie zuſammen; denn ſie ſind ja die ſelbſtgedachten Modi der Apperception. Und ſo iſt der Satz, welcher ausſagt, daß das Mannigfaltige der Vorſtellungen unter die Einheit der Apperception gebracht werde, der oberſte Grundſatz aller menſchlichen Erkenntniß. S. Kr. der r. V. S. 134 ⸗ 135.

Dagegen ſoll nun ſtreiten, daß die Kritik ſagt: der Grundſatz der nothwendigen Einheit der Apperception ſey nur ein analytiſcher Satz; und der V. frägt: was will Kant mit dem „es iſt ein analytiſcher Satz,“ ſagen? — Ich denke, dies iſt über alles klar. Wenn ich mir denke: daß das Selbſtbewußtſeyn durchgängig identiſch und einig iſt, ſo iſt dies bloß eine deutliche Vorſtellung des Selbſtbewußtſeyns; ich ſage dadurch nichts mehr aus, als was unmittelbar und innerlich in der Vorſtellung, „Ich,“ vorgeſtellt wird, wenn ich ſie mir klar mache. Alſo: der Satz: das Ich iſt die durchgängig identiſche

tiſche und einige Apperception, iſt ein analytiſcher Satz; ich ſage im Prädikat aus, was ich im Subjekte implicite denke. Nun iſt eine zweite Frage dieſe: Wie iſt die Identität der Apperception (die wir vorher im Ich analytiſch fanden) ſelbſt möglich? Wie gelangen wir zur Vorſtellung dieſer durchgängigen Identität des Ichs? Nur dadurch, daß das, was dieſem analytiſch erklärten „Ich denke“ zum Grunde liegt, d. i., das transſcendentale Selbſtbewußtſeyn verbindet; daß alſo das Bewußtſeyn nicht bloß mit jeder Vorſtellung iſolirt verbunden iſt, ſondern daß es alle dieſe Vorſtellungen zu einer einigen verbindet, mithin eine ſynthetiſche Einheit zu Stande bringt. Dieſe Syntheſis und ſynthetiſche Einheit geht alſo jener Analyſis und analytiſchen Einheit vorauf, denn, wäre nicht urſprünglich das alle Vorſtellungen begleitende Bewußtſeyn zu einem einigen Bewußtſeyn verbunden worden, ſo würde es unmöglich ſeyn, dieſe Einheit des Bewußtſeyns analytiſch zu finden. In dieſem Sinne ſagt die Kritik: „Der Grundſatz der nothwendigen Einheit der Apperception iſt zwar ſelbſt identiſch, mithin ein analytiſcher Satz; aber er erklärt doch eine Syntheſis des in einer Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen für nothwendig, weil jene durchgängige Identität des Selbſtbewußtſeyns nicht (analytiſch) gedacht werden könnte, wenn ihr nicht eine Syntheſis und ſynthetiſche Einheit vorausgienge. Und ſo iſt es die ſynthetiſche Einheit der Apperception, an welche man allen Verſtandesgebrauch heften muß, ja dieſes Vermögen iſt der Verſtand ſelbſt.“

* * *

Noch muß ich hier einer Unternehmung erwähnen, die auf den erſten Blick einen harten Tadel, und eine weſentliche Umänderung des in der Kritik d. r. V. ausgeführten Plans zu beabſichtigen ſcheint. Hr. Pr. Beck (in ſeinem Einzigmöglichen Standpunkt, aus welchem die kritiſche Philoſophie beurtheilt werden muß. Riga. 1796) unterwirft die wichtigſten Unterſuchungen und Reſultate der Kritik einer Prüfung, und ſucht gewiſſe Mängel derſelben mit ſcharfen Zügen zu zeichnen. Es hat den Anſchein, als hätte ſich die Kritik in ihrer Methode und ihren Behauptungen gar ſehr verrechnet; und wolle Hr. P. Beck von ſeinem Standpunkt aus ſie allererſt in das rechte Gleis zur Auflöſung des Problems, warum es geht, einlenken und ſtellen. Allein in der Folge ergiebt ſich, daß Hr. P. Beck von der Anwandlung, eine der Kritik unbekannte Bahn zu brechen und mit einigen Neuern den Wettſtreit der Originalität zu theilen, ſehr weit entfernt iſt. Sein oft ſehr greller Tadel trifft mehr die Leſer und rüſtigen Beurtheiler der Kritik, als dieſe ſelbſt. Er ſucht den mit dem Auge des bloßen Dogmatismus die Kritik anſehenden Beurtheiler die Binde abzunehmen, und das Transſcendentale, als worauf eigentlich die Kritik gerichtet iſt, hervorzuheben. Dieſes hat er auch, ſo viel ich einſehe, mit vielem Scharfſinn, obgleich nicht immer mit gleicher Klarheit und Gewandheit des Vortrags, geleiſtet; und alle bauluſtige Schöpfer neuer Theorien und Syſteme hätten wohl gethan, ſich dieſe Hinweiſungen auf den erſten und eigentlichen Punkt der Anfrage in der Transſkendentalphiloſophie zum reiflichern Nachdenken dienen zu laſſen.

Indem nun H. P. Beck der Kritik weder ein Fundament unterlegen will, deſſen ſie nicht bedarf, noch über ſie hinaus gehen will, was unmöglich iſt, vielmehr mit ihren Reſultaten vollkommen einverſtanden iſt, ſo hält er doch dafür „daß die Methode, welche ſie getroffen hat, hauptſächlich daran Schuld ſey, daß ihr Ziel ſo ſehr, ſelbſt von ihren Verehrern, verkannt werde.“ „Zu dem Punkte, der Spitze alles Verſtandesgebrauchs, führt ſie den Leſer nur nach und nach. Wir wollen, ſagt er, dieſe Methode umkehren und uns beſtreben, den Leſer auf ein Mal darauf zu ſetzen.“

Hierauf ſtellt er den Standpunkt ſo, daß der Leſer ſich in die Faſſung herauf denken ſoll, wo er bemerkt, daß „die objektivſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns der höchſte Gipfel alles Verſtandesgebrauchs ſey.“

Bei dieſer Umkehrung der Methode ſcheint nun alles gleichſam in Eins zuſammen zu ſchmelzen, was die Kritik für gut findet, ſorgfältig zu ſcheiden und dem Denker nach und zu Gemüthe zu führen. Die einleitende Unterſcheidung der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile, der empiriſchen und reinen Erkenntniſſe, der Sinnlichkeit und des Verſtandes, u. ſ. w. ſcheint als unzweckmäßig verworfen zu werden. Allein es kommt doch hinterdrein alles wieder hervor, und der Unterſchied liegt bloß darin, daß die Kritik durch alle dieſe Vorbereitungen den Leſer in die transſcendentale Denkungsart einführen, dagegen H. B. ihn urplötzlich in dieſelbe verſetzt wiſſen, und nun alle jene Unterſcheidungen aus der objektivſynthetiſchen Einheit des Bewußtſeyns hervorgehen laſſen will.

Dieſe Methode verdient allerdings einige Ueberlegung, und der Verſuch derſelben macht dem V. Ehre. (Jedoch beruht der Werth dieſer Schrift des H. P. B. nicht etwa bloß darauf, daß er eine Umkehrung der Methode verſucht hat, ſondern, geſetzt, daß dieſe auch am Ende nicht die Probe hielte, ſo ſind die richtigen Blicke in das Weſen der Transſcendenralphiloſophie, welche hier gar nicht ſparſam vorkommen, bleibende Vorzüge dieſer Schrift.)

Es kann alſo hier nicht die Frage ſeyn, ob die Kritik ihre Sache vollendet habe, denn darin iſt der Verfaſſer mit ihr völlig einverſtanden, ſondern nur, ob ihre Methode gegen diejenige, welche H. V. vorſchlägt, die Probe hält. Ich, an meinem Theile, trage kein Bedenken, die Methode der Kritik für die allein Zweckmäßige und dem Geiſt des Philoſophirens und der wiſſenſchaftlichen Form für vollkommen angemeſſen zu halten.

Die ſynthetiſch objektive Einheit des Bewußtſeyns iſt allerdings der höchſte Punkt und die geſammte Thathandlung, von welcher alles Erkenntniß ausgeht. Dieſes urſprüngliche Vorſtellen des Geiſtes iſt aber für den, die Forſchung beginnenden, Verſtand gleichſam ein verſchloſſenes Buch; ihn auf einmal in daſſelbe führen wollen, entſpricht nicht der einen Methode, welche der menſchliche Verſtand, ſeiner Natur nach, erfordert; denn ihm können die Augen nur allmälig geöffnet werden; Der Verſtand ſyntheſirt urſprünglich, dies iſt ſein transſcendentales Geſchäfte, aber dieſe ſeine urſprüngliche Syntheſis (als concrete Gemüthshandlung) muß von eben dieſem Verſtande durch Analyſis, durch Ueberlegung und Zurückſehen auf ſein Werk, erkannt werden. Unterſcheiden, Abtheilen, Eintheilen; Fortgang vom Bedingten zur Bedingung, Rückgang von der Bedingung zum Bedingten; dies iſt der wahre wiſſenſchaftliche Weg, auf welchem ſich der menſchliche Verſtand von der Erkenntniß der Elemente und Theile endlich zur Idee des Ganzen und zum höchſten Punkt der An- und Ueberſicht erhebet. In dieſem Fortſchritt öffnen ſich ihm die Falten, und er bekommt auch zugleich ein Auge für ſie. Die Kritik wählt dieſe Methode, und ich ſehe nicht ein, wie ſie eine andere wählen könne, ohne der Form und Materie Abbruch zu thun. Es iſt aber auch dieſe Methode dem menſchlichen Verſtande ſo eigen, daß man ſie, ohne Verzicht auf Einſicht zu thun, nicht ändern kann, wenn man auch wollte. Denn die Worte: „urſprünglich Vorſtellen,“ „ſynthetiſchobjektive Einheit“ ſind dem Lehrling doch ſo lange todte und unverſtändliche Buchſtaben, bis er die allmälige Carriere von den Theilen zum Ganzen, vom Bedingten zur Bedingung gemacht, und ſich ſo endlich bis zur Erkenntniß des Sitzes der Principien der Möglichkeit alles Erkennens heraufgearbeitet hat.

Einige Abweichungen, die nicht bloß die Methode, ſondern auch die Sache zu betreffen ſcheinen, ſind mir doch auch in der Schrift des H. P. B. aufgeſtoſſen. Dahin gehört, z. B. daß er die Kategorie der Quantität mit der Vorſtellung, Raum, für einerlei hält. Daß in der concreten Gemüthshandlung, in der objektivſynthetiſchen Einheit der Apperception, beide zuſammen fallen, hat keinen Zweifel, und dies ſagt auch die Kritik, aber die Kritik unterſcheidet Syntheſis des Gleichartigen, als geſetzliche Funktion des Verſtandes, (Kategorie) von der Bedingung, unter welcher dieſe Syntheſis dem menſchlichen Erkenntnißvermögen allein möglich iſt, (Form der Sinnlichkeit) d. h., vom Raum; und dahin deutet die von der Kritik gemachte Unterſcheidung der Form der Anſchauung von der formalen Anſchauung. Doch über dieſes und manches andere in der Schrift des H. V. wird ſich vielleicht eine Gelegenheit finden, mit ihm näher und umſtändlicher zu Rathe zu gehen, und es hat keinen Zweifel, daß dieſe, anſcheinenden oder wirklichen, Differenzen nicht mit einem für den Gedankengang Anderer nicht minder offnen als allein dem Zuge der Gründe willfährigen Denker ſollten ausgeglichen werden.

⁂

Ich kann meine Feder nicht hinlegen, ohne zuvor der Welt zu den günſtigen Ausſichten, die ihm eine fernere Kultur der von dem V. dieſer Schriften eingeführten Methode zu philoſophiren verheißt, Glück zu wünſchen.

So viel ich, von der leibnitzwolfiſchen Philoſophie ausgehend, Einſicht und Ueberzeugung überall mit Ernſt und Unbefangenheit ſuchend, endlich mit unermüdeten Eifer für Wahrheit bei den Werken Kants verweilend, bis zu dieſem Augenblick urtheilen kann, hat dieſer letztere für die theoretiſche und praktiſche Philoſophie einen Grund gelegt, der, indem er alle Ausbeute der vorangehenden Bemühungen großer Weltweiſen in ſeinem Schooße hegt, ſie doch alle an Feſtigkeit und Fruchtbarkeit weit übertrifft. Es kann nun meinem Ermeſſen nach nichts gerathener ſeyn, als auf dieſem Grunde nach der in ihm angegebenen Architectonik weiter fortzubauen.

Zwar iſt, wenn man auf den Gebrauch für die Welt ſieht, der gelegte Saamen erſt im Aufkeimen und die Erndte noch im fernen Proſpekt. Sie wird aber auch kommen, die Zeit der Erndte; wenn ruhige Forſchung unter der Zucht einer nüchternen Kritik über blinde Sectirerei und Originalſucht geſiegt, und der aus dem anfänglichen Verſehen und Mißverſtehen unvermeidliche Antagonismus der Denker ſich erſt mehr ins Gleichgewicht gebracht hat.

Halle, den 10. Jan. 1799.

Johann Heinrich Tieftrunk.

Gedanken
von der wahren Schätzung
der
# lebendigen Kräfte
und
Beurtheilung der Beweiſe
deren ſich
Herr von Leibnitz und andere Mechaniker
in
dieſer Streitſache
bedienet haben,
nebſt einigen vorhergehenden Betrachtungen,
welche
die Kraft der Körper
überhaupt betreffen.

1747.

Vorrede.

Nihil magis praeſtandum eſt, quam ne pecorum ritu ſequamur antecedentium gregem, pergentes, non qua eundum eſt, ſed qua itur.

Seneca de vita beata, Cap. I.

I.

Ich glaube, ich habe Urſache von dem Urtheile der Welt, dem ich dieſe Blätter überliefere, eine ſo gute Meinung zu faſſen, daß diejenige Freiheit, die ich mir herausnehme, großen Männern zu widerſprechen, mir für kein Verbrechen werde ausgelegt werden. Es war eine Zeit, da man bei einem ſolchen Unterfangen viel zu befürchten hatte, allein ich bilde mir ein, dieſe Zeit ſey nunmehro vorbei, und der menſchliche Verſtand habe ſich ſchon der Feſſeln glücklich entſchlagen, die ihm Unwiſſenheit und Bewunderung ehemals angelegt hatten. Nunmehro kann man es kühnlich wagen, das Anſehen der Newtone und Leibnitze für nichts zu achten, wenn es ſich der Entdeckung der Wahrheit entgegen ſetzen ſollte, und keinen andern Ueberredungen als dem Zuge des Verſtandes zu gehorchen.

II.

Wenn ich es unternehme, die Gedanken eines Herrn von Leibnitz, Wolfen, Herrmanns, Bernoulli, Bülfingers und anderer zu verwerfen, und den meinigen den Vorzug einzuräumen, ſo wollte ich auch nicht gern ſchlechtere Richter als dieſelben haben, denn ich weiß, ihr Urtheil, wenn es meine Meinungen verwürfe, würde die Abſicht derſelben doch nicht verdammen. Man kann dieſen Männern kein vortreflicher Lob geben, als daß man alle Meinungen, ohne ihre eigene davon auszunehmen, vor ihnen ungeſcheut tadeln dürfe. Eine Mäßigung von dieſer Art war, obzwar bey einer andern Gelegenheit, einem großen Mann des Alterthums ſehr ruhmwürdig. Timoleon wurde, ohngeachtet der Verdienſte, die er um die Freyheit von Syracus hatte, einsmals vor Gericht gefordert. Die Richter entrüſteten ſich über die Vermeſſenheit ſeiner Ankläger. Allein Timoleon betrachtete dieſen Zufall ganz anders. Ein ſolches Unternehmen konnte einem Manne nicht mißfallen, der ſein ganzes Vergnügen darin ſetzte, ſein Vaterland in der vollkommenſten Freyheit zu ſehen. Er beſchützte diejenigen, die ſich ihrer Freyheit ſo gar wider ihn ſelber bedienten. Das ganze Alterthum hat dieſes Verfahren mit Lobſprüchen begleitet.

Nach ſo großen Bemühungen, die ſich die größeſten Männer um die Freiheit des menſchlichen Verſtandes gegeben haben, ſollte man da wohl Urſache haben zu befürchten, daß ihnen der Erfolg deſſelben mißfallen werde?

III.

Ich werde mich dieſer Mäßigung und Billigkeit zu meinem Vortheil bedienen. Allein ich werde ſie nur da antreffen, wo ſich das Merkmal des Verdienſtes und einer vorzüglichen Wiſſenſchaft hervorthut. Es iſt außer dieſem noch ein großer Haufe übrig, über den das Vorurtheil und das Anſehen großer Leute annoch eine grauſame Herrſchaft führet. Dieſe Herren, die gerne für Schiedsrichter in der Gelehrſamkeit angeſehen ſeyn wollen, ſcheinen ſehr geſchickt zu ſeyn, von einem Buche zu urtheilen, ohne es geleſen zu haben. Um es dem Tadel preis zu geben, darf man ihnen nur den Titel deſſelben zeigen Wenn der Verfaſſer unbekannt, ohne Character und Verdienſte iſt, ſo iſt das Buch nicht werth, daß die Zeit damit verdorben werde; noch mehr aber, wenn er ſich großer Dinge unternimmt, berühmte Männer zu tadeln, Wiſſenſchaften zu verbeſſern, und ſeine eigene Gedanken der Welt anzupreiſen. Wenn es vor dem Richterſtuhle der Wiſſenſchaften auf die Anzahl ankäme, ſo würde ich eine ſehr verzweifelte Sache haben. Allein dieſe Gefahr macht mich nicht unruhig. Denn es iſt die Menge derjenigen, die, wie man ſagt. nur unten am Parnaß wohnen, die kein Eigenthum beſitzen, und keine Stimme in der Wahl haben.

IV.

Das Vorurtheil iſt recht für den Menſchen gemacht, es thut der Bequemlichkeit und der Eigenliebe Vorſchub, zweien Eigenſchaften, die man nicht ohne die Menſchheit ablegt. Derjenige, der von Vorurtheilen eingenommen iſt, erhebt gewiſſe Männer, die es umſonſt ſeyn würde zu verkleinern und ſich herunter zu laſſen, über alle andre zu einer unerſteiglichen Höhe. Dieſer Vorzug bedecket alles übrige mit dem Scheine einer vollkommenen Gleichheit, und läßt ihm den Unterſchied nicht gewahr werden, der unter dieſen annoch herrſchet, und der ihn ſonſt der verdrüßlichen Beobachtung ausſetzen würde, zu ſehen, wie vielfach man noch von denjenigen übertroffen werde, die noch innerhalb der Mittelmäßigkeit befindlich ſind.

So lange alſo die Eitelkeit der menſchlichen Gemüther noch mächtig ſeyn wird, ſo lange wird ſich das Vorurtheil auch erhalten, d. i. es wird niemals aufhören.

V.

Ich werde in dem Verfolg dieſer Abhandlung kein Bedenken tragen, den Satz eines noch ſo berühmten Mannes freimüthig zu verwerfen, wenn er ſich meinem Verſtande als falſch darſtellt. Dieſe Freiheit wird mir ſehr verhaßte Folgen zuziehen. Die Welt iſt ſehr geneigt zu glauben: daß derjenige, der in einem oder dem andern Falle eine richtigere Kenntniß zu haben glaubt, als etwa ein großer Gelehrter, ſich auch in ſeiner Einbildung gar über ihn ſetze. Ich unterſtehe mich zu ſagen, daß dieſer Schein ſehr betrüglich ſey, und daß er hier wirklich betrüge.

Es befindet ſich in der Vollkommenheit des menſchlichen Verſtandes keine ſolche Proportion und Aehnlichkeit, als etwa in dem Baue des menſchlichen Körpers. Bei dieſem iſt es zwar möglich, aus der Größe eines und des andern Gliedes einen Schluß auf die Größe des Ganzen zu machen; allein bey der Fähigkeit des Verſtandes iſt es ganz anders. Die Wiſſenſchaft iſt ein unregelmäßiger Körper, ohne Ebenmaas und Gleichförmigkeit. Ein Gelehrter von Zwerggröße übertrift öfters an dieſem oder jenem Theile der Erkenntniß einen andern, der mit dem ganzen Umfange ſeiner Wiſſenſchaften weit über ihn hervorraget. Die Eitelkeit des Menſchen erſtreckt ſich allem Anſehen nach nicht ſo weit, daß ſie dieſen Unterſchied nicht ſollte gewahr werden, und die Einſicht einer und der andern Wahrheit, mit dem weiten Inbegriffe einer vorzüglichen Erkenntniß für einerlei halten ſollte; zum wenigſten weiß ich, daß man mir Unrecht thun würde, wenn man mir dieſen Vorwurf machte.

VI.

Die Welt iſt ſo ungereimt nicht, zu denken, ein Gelehrter von Range ſey der Gefahr zu irren gar nicht mehr unterworfen. Allein, daß ein niedriger und unbekannter Schriftſteller dieſe Irrthümer vermieden habe, aus denen einen großen Mann alle ſeine Scharfſinnigkeit nicht hat retten können, das iſt die Schwierigkeit, die ſo leicht nicht zu verdauen iſt. Es ſteckt viel Vermeſſenheit in dieſen Worten: Die Wahrheit, um die ſich die größeſten Meiſter der menſchlichen Erkenntniß vergeblich beworben haben, hat ſich meinem Verſtande zuerſt dargeſtellt. Ich wage es nicht, dieſen Gedanken zu rechtfertigen, allein ich wollte ihm auch nicht gern abſagen.

VII.

Ich ſtehe in der Einbildung, es ſey zuweilen nicht unnütz, ein gewiſſes edles Vertrauen in ſeine eigne Kräfte zu ſetzen. Eine Zuverſicht von der Art belebt alle unſere Bemühungen, und ertheilet ihnen einen gewiſſen Schwung, welcher der Unterſuchung der Wahrheit ſehr beförderlich iſt. Wenn man in der Verfaſſung ſteht, ſich überreden zu können, daß man ſeiner Betrachtung noch etwas zutrauen dürfe, und daß es möglich ſey, einen Herrn von Leibnitz auf Fehler zu ertappen, ſo wendet man alles an ſeine Vermuthung wahr zu machen. Nachdem man ſich nun tauſendmal bei einem Unterfangen verirrt hat, ſo wird der Gewinnſt, der hiedurch der Erkenntniß der Wahrheiten zugewachſen iſt, dennoch viel erheblicher ſeyn, als wenn man nur die Heeresſtraße gehalten hatte.

Hierauf gründe ich mich. Ich habe mir die Bahn ſchon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts ſoll mich hindern ihn fortzuſetzen.

VIII.

Es iſt noch ein neuer Einwurf, den man mir machen wird, und dem ich, wie es ſcheint, zuvorkommen muß. Man wird mich zuweilen in dem Tone eines Menſchen hören, der von der Richtigkeit ſeiner Sätze ſehr wohl verſichert iſt, und der nicht befürchtet, daß ihm werde widerſprochen werden, oder ſeine Schlüſſe betrügen können. Ich bin ſo eitel nicht, mir dieſes in der That einzubilden, ich habe auch nicht Urſache, meinen Sätzen den Schein eines Irrthums ſo ſorgfältig zu benehmen; denn nach ſo vielen Fehltritten, denen der menſchliche Verſtand zu allen Zeiten unterworfen geweſen, iſt es keine Schande mehr, geirrt zu haben. Es ſteckt eine ganz andere Abſicht unter meinem Verfahren. Der Leſer dieſer Blätter iſt ohne Zweifel ſchon durch die Lehrſätze, die jetzo von den lebendigen Kräften im Schwange gehen, vorbereitet, ehe er ſich zu meiner Abhandlung wendet. Er weiß es, was man gedacht hat, ehe Leibnitz ſeine Kräftenſchätzung der Welt ankündigte, und der Gedanke dieſes Mannes muß ihm auch ſchon bekannt ſeyn. Er hat ſich ohnfehlbar durch die Schlüſſe einer von beyden Partheien gewinnen laſſen, und allem Anſehen nach iſt dieſes die Leibnitziſche Parthei, denn ganz Deutſchland hat ſich jetzo zu derſelben bekannt. In dieſer Verfaſſung lieſet er dieſe Blätter. Die Vertheidigungen der lebendigen Kräfte haben unter der Geſtalt geometriſcher Beweiſe ſeine ganze Seele eingenommen. Er ſiehet meine Gedanken alſo nur als Zweifel an, und wenn ich ſehr glücklich bin, noch etwa als ſcheinbare Zweifel, deren Auflöſung er der Zeit überläßt, und die der Wahrheit dennoch nicht hinderlich fallen können. Hingegen muß ich meine ganze Kunſt anwenden, um die Aufmerkſamkeit des Leſers etwas länger bei mir aufzuhalten. Ich muß mich ihm in dem ganzen Lichte der Ueberzeugung darſtellen, das meine Beweiſe mir gewähren, um ihn auf die Gründe aufmerkſam zu machen, die mir dieſe Zuverſicht einflößen.

Wenn ich meine Gedanken nur unter dem Namen der Zweifel vortrüge, ſo würde die Welt, die ohnedem geneigt iſt, ſie für nichts beſſeres anzuſehen, ſehr leicht über dieſelbige hinweg ſeyn; denn eine Meinung, die man einmal glaubt erwieſen zu haben, wird ſich noch ſehr lange im Beyfall erhalten, wenn gleich die Zweifel, durch die ſie angefochten wird, noch ſo ſcheinbar ſind, und nicht leichtlich können aufgelöſet werden.

Ein Schriftſteller zieht gemeiniglich ſeinen Leſer unvermerkt mit in diejenige Verfaſſung, in der er ſich bei Verfertigung ſeiner Schrift ſelber befunden hatte. Ich wollte ihm alſo, wenn es möglich wäre, lieber den Zuſtand der Ueberzeugung, als des Zweifels mittheilen; denn jener würde mir, und vielleicht auch der

Wahrheit, vortheilhafter ſeyn, als dieſer. Dieſes ſind die kleinen Kunſtgriffe, die ich jetzo nicht verachten muß um das Gleichgewicht der Waage nur einigermaaßen herzuſtellen, in der das Anſehen großer Männer einen ſo gewaltigen Ausſchlag giebt.

IX.

Die letzte Schwierigkeit, die ich noch wegräumen will, iſt diejenige, die man mir wegen der Unhöflichkeit machen wird. Es ſcheinet: daß ich den Männern, die ich mich unterfangen habe zu widerlegen, mit mehr Ehrerbietigkeit hätte begegnen können, als ich wirklich gethan habe. Ich hätte mein Urtheil, das ich über Sätze fälle, in einem viel gelindern Tone ausſprechen ſollen. Ich hätte ſie nicht Irrthümer, Falſchheiten oder auch Verblendungen nennen ſollen. Die Härte dieſer Ausdrücke ſcheinet den großen Namen verkleinerlich zu ſeyn, gegen die ſie gerichtet ſind. Zu der Zeit der Unterſcheidungen, welche auch die Zeit der Rauhigkeit der Sitten war, würde man geantwortet haben: daß man die Sätze von allen perſönlichen Vorzügen ihrer Urheber abgeſondert beurtheilen müſſe. Die Höflichkeit dieſes Jahrhunderts aber legt mir ein ganz ander Geſetz auf. Ich würde nicht zu entſchuldigen ſeyn, wenn die Art meines Ausdrucks die Hochachtung, die das Verdienſt großer Männer von mir fordert, beleidigte. Allein ich bin verſichert, daß dieſes nicht ſey. Wenn wir neben den größeſten Entdeckungen offenbare Irrthümer antreffen; ſo iſt dieſes nicht ſowohl ein Fehler des Menſchen, als vielmehr der Menſchheit; und man würde dieſer, in der Perſon der Gelehrten gar zu viel Ehre anthun, wenn man ſie von denſelben gänzlich ausnehmen wollte. Ein großer Mann, der ſich ein Gebäude von Sätzen errichtet, kann ſeine Aufmerkſamkeit nicht auf alle mögliche Seiten gleich ſtark kehren. Er iſt in einer gewiſſen Betrachtung insbeſondere verwickelt, und es iſt kein Wunder, wenn ihm alsdenn von irgend einer andern Seite Fehler entwiſchen, die er ohnfehlbar vermieden haben würde, wenn er außerhalb dieſer Beſchäftigung nur ſeine Aufmerkſamkeit auf dieſelbe gerichtet hätte.

Ich will die Wahrheit nur ohne Umſchweiſe geſtehen. Ich werde nicht ungeneigt ſeyn, diejenigen Sätze für wirkliche Irrthümer und Falſchheiten zu halten, welche in meiner Betrachtung unter dieſer Geſtalt erſcheinen; und warum ſollte ich mir den Zwang anthun, dieſen Gedanken in meiner Schrift ſo ängſtlich zu verbergen, um dasjenige zu ſcheinen, was ich nicht denke, was aber die Welt gern hätte, daß ich es dächte?

Und überhaupt zu reden, würde ich mit der Ceremonie auch ſchlecht zurecht kommen, allen meinen Urtheilen, die ich über große Männer ausſpreche, einen gewiſſen Schwung der Artigkeit zu ertheilen, die Ausdrücke geſchickt zu mildern, und überall das Merkmal der Ehrerbietigkeit ſehen zu laſſen; dieſe Bemühung würde mich wegen der Wahl der Wörter öfters in eine verdrüßliche Enge bringen, und mich der Nothwendigkeit unterwerfen, über den Fußſteig der philoſophiſchen Betrachtung von allen auszuſchweifen. Ich will mich alſo der Gelegenheit dieſes Vorberichts bedienen, eine öffentliche Erklärung der Ehrerbietigkeit und Hochachtung zu thun, die ich gegen die großen Meiſter unſerer Erkenntniß, welche ich jetzo die Ehre haben werde meine Gegner zu heißen, jederzeit hegen werde, und der die Freiheit meiner Urtheile nicht den geringſten Abbruch thun kann.

X.

Nach den verſchiedenen Vorurtheilen, die ich mich jetzo berühmt habe, wegzuräumen, bleibt dennoch endlich noch ein gewiſſes rechtmäßiges Vorurtheil übrig, dem ich dasjenige, was in meiner Schrift etwa noch Ueberzeugendes anzutreffen wäre, insbeſondere zu verdanken habe. Wenn viele große Männer von bewährter Scharfſinnigkeit und Urtheilskraft, theils durch einerlei Wege zur Behauptung eben deßelben Satzes geleitet werden, ſo iſt eine weit wahrſcheinlichere Vermuthung, daß ihre Beweiſe richtig ſind, als daß der Verſtand irgend eines ſchlechten Schriftſtellers die Schärfe in denſelben genauer ſollte beobachtet haben. Es hat dieſer daher große Urſache, den Vorwurf ſeiner Betrachtung ſich beſonders klar und eben zu machen, denſelben ſo zu zergliedern und auseinander zu ſetzen, daß, wenn er vielleicht einen Fehlſchluß begienge, derſelbe ihm doch alsbald in die Augen leuchten müßte; denn es wird vorausgeſetzt: daß, wenn die Betrachtung gleich verwickelt iſt, derjenige eher die Wahrheit entdecken werde, der dem andern an Scharfſinnigkeit vorgehet. Er muß ſeine Unterſuchung alſo ſo viel möglich einfach und leicht machen, damit er nach dem Maaße ſeiner Urtheilskraft in ſeiner Betrachtung eben ſo viel Licht und Richtigkeit vermuthen könne, als der andre nach dem Maaße der ſeinigen in einer viel verwickeltern Unterſuchung.

Dieſe Beobachtung habe ich mir in der Ausführung meines Vorhabens ein Geſetz ſeyn laſſen, wie man bald wahrnehmen wird.

XI.

Wir wollen, ehe wir dieſen Vorbericht endigen, uns den jetzigen Zuſtand der Streitſache von den lebendigen Kräften annoch kürzlich bekannt machen.

Der Herr von Leibnitz hat allem Anſehen nach die lebendigen Kräfte in den Fällen nicht zuerſt erblickt, darin er ſie zuerſt der Welt darſtellte. Der Anfang einer Meinung iſt gemeiniglich viel einfacher, beſonders einer Meinung die etwas ſo Kühnes und Wunderbares mit ſich führt, als die von der Schätzung nach dem Quadrat. Man hat gewiſſe Erfahrungen, die ſehr gemein ſind, und dadurch wir wahrnehmen: daß eine wirkliche Bewegung, z. E. ein Schlag oder Stoß, immer mehr Gewalt mit ſich führe, als ein todter Druck, wenn er gleich ſtark iſt. Dieſe Beobachtung war vielleicht der Saame eines Gedankens, der unter den Händen des Herrn von *Leibnitz* nicht unfruchtbar bleiben konnte, und der nach der Hand zu der Größe eines der berühmteſten Lehrgebäude erwuchs.

XII.

Ueberhaupt zu reden, ſcheinet die Sache der lebendigen Kräfte ſo zu ſagen recht dazu gemacht zu ſeyn, daß der Verſtand einmal, es hätte auch zu einer Zeit ſeyn mögen, welche es wollte, durch dieſelbe mußte verführet werden. *Die überwältigten Hinderniſſe der Schwere, die verrückten Materien, die zugedrückten Federn, die bewegten Maſſen, die in zuſammengeſetzter Bewegung entſpringenden Geſchwindigkeiten*, alles ſtimmt auf eine wunderbare Art zuſammen, den Schein der *Schätzung nach dem Quadrat* zuwege zu bringen. Es giebt eine Zeit, worin die Vielheit der Beweiſe dasjenige gilt, was zu einer andern ihre Schärfe und Deutlichkeit ausrichten würde. Dieſe Zeit iſt ietzo unter den Vertheidigern der lebendigen Kräfte vorhanden. Wenn ſie bei einem oder dem andern von ihren Beweiſen etwa wenig Ueberzeugung fühlen, ſo befeſtiget der Schein der Wahrheit, der ſich dagegen von deſto mehr Seiten hervorthut, ihren Beifall und läßt ihn nicht wankend werden.

XIII.

Es iſt ſchwerer zu ſagen, auf welcher Seite ſich bis daher in der Streitſache der lebendigen Kräfte die Vermuthung des Sieges am meiſten gezeigt habe. Die zwey Herren Bernoulli, Herr von Leibnitz und Herrmann, die an der Spitze der Philoſophen ihrer Nation ſtanden, konnten durch das Anſehen der übrigen Gelehrten von Europa nicht überwogen werden. Dieſe Männer, die alle Waffen der Geometrie in ihrer Macht hatten, waren allein vermögend eine Meinung empor zu halten, die ſich vielleicht nicht hätte zeigen dürfen, wenn ſie ſich in den Händen eines minder berühmten Vertheidigers befunden hätte.

Sowohl die Parthei des Carteſius, als die des Herrn von Leibnitz, haben für ihre Meinung alle die Ueberzeugung empfunden, der man in der menſchlichen Erkenntniß gemeiniglich nur fähig iſt. Man hat von beiden Theilen über nichts als das Vorurtheil der Gegner geſeufzet, und jedwede Parthei hat geglaubt, ihre Meinung würde unmöglich können in Zweifel gezogen werden, wenn die Gegner derſelben ſich nur die Mühe nehmen wollten, ſie in einem rechten Gleichgewichte der Gemüthsneigungen anzuſehen.

Indeſſen zeigt ſich doch ein gewiſſer merkwürdiger Unterſchied, unter der Art, womit ſich die Parthei der lebendigen Kräfte zu erhalten ſucht, und unter derjenigen, womit die Schätzung des Carteſius ſich vertheidigt.

theidigt. Dieſe beruft ſich nur auf einfache Fälle, in denen die Entſcheidung der Wahrheit und des Irrthums leicht und gewiß iſt, jene im Gegentheil macht ihre Beweiſe ſo verwickelt und dunkel als möglich, und rettet ſich ſo zu ſagen durch Hülfe der Nacht aus einem Gefechte, worin ſie vielleicht bey einem rechten Lichte der Deutlichkeit allemal den kürzern ziehen würde.

Die Leibnitzianer haben auch noch faſt alle Erfahrungen auf ihrer Seite; dies iſt vielleicht das einzige, was ſie vor den Carteſianern voraus haben. Die Herren Poleni, s'Graveſande und van Muſſchenbroeck haben ihnen dieſen Dienſt geleiſtet, davon die Folgen vortrefflich ſeyn würden, wenn man ſich derſelben richtiger bedient hätte.

Ich werde in dieſem Vorberichte keine Erzählung von demjenigen machen, was ich in gegenwärtiger Abhandlung in der Sache der lebendigen Kräfte zu leiſten gedenke. Dieſes Buch hat keine andere Hoffnung geleſen zu werden, als diejenige, die es auf ſeine Kürze baut; es wird alſo dem Leſer leicht ſeyn, ſich ſeinen Inbegriff ſelber bekannt zu machen.

Wenn ich meiner eigenen Einbildung etwas zutrauen dürfte: ſo würde ich ſagen, meine Meinungen könnten einige nicht unbequeme Handleiſtungen thun, eine der größten Spaltungen, die jetzo unter den Geometern von Europa herrſcht, beyzulegen. Allein dieſe Ueberredung iſt eitel: das Urtheil eines Menſchen gilt nirgends weniger als in ſeiner eigenen Sache. Ich bin für die meinige ſo ſehr nicht eingenommen, daß ich ihr zum beſten, einem Vorurtheil der Eigenliebe Gehör geben wollte. Indeſſen mag es hiemit beſchaffen ſeyn, wie es wolle, ſo unterſtehe ich es mir doch mit Zuverſicht vorauszuſagen: dieſer Streit werde entweder in kurzem abgethan werden, oder er werde niemals aufhören.

Erſtes Hauptſtück.

Von der Kraft der Körper überhaupt.

---

§. 1.

Jeder Körper hat eine weſentliche Kraft.

Weil ich glaube, daß es etwas zu der Abſicht beytragen kann, welche ich habe, die Lehre von den lebendigen Kräften einmal gewiß und entſcheidend zu machen, wenn ich vorher einige metaphyſiſche Begriffe von der Kraft der Körper überhaupt feſtgeſetzt habe; ſo werde ich hiervon den Anfang machen.

Man ſagt, daß ein Körper, der in Bewegung iſt *), eine Kraft habe. Denn Hinderniſſe überwinden, Federn ſpannen, Maſſen verrücken; dieſes nennt alle Welt wirken. Wenn man nicht weiter ſieht, als etwa die Sinne lehren, ſo hält man dieſe Kraft für etwas, was dem Körper ganz und gar von draußen mitgetheilt worden, und wovon er nichts hat, wenn er in Ruhe iſt. Der ganze Haufe der Weltweiſen vor Leibnitzen

---

*) D. i. deſſen äußere Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum verändert werden. K. M. Anfangsgr. d. N. W. S. 5.

war dieſer Meinung, den einzigen Ariſtoteles ausgenommen. Man glaubt, die dunkele Entelechie dieſes Mannes ſey das Geheimnis für die Wirkungen der Körper. Die Schullehrer insgeſammt, die alle dem Ariſtoteles folgten, haben dieſes Räthſel nicht begriffen, und vielleicht iſt es auch nicht dazu gemacht geweſen, daß es jemand begreifen ſollte. Leibnitz, dem die menſchliche Vernunft ſo viel zu verdanken hat, lehrte zuerſt, daß dem Körper eine weſentliche Kraft beywohne, die ihm ſogar noch vor der Ausdehnung zukommt. Est aliquid praeter extensionem imo extensione prius; dieſes ſind ſeine Worte.

§. 2.

Dieſe Kraft der Körper nannte Leibnitz überhaupt die wirkende Kraft.

Der Erfinder nannte dieſe Kraft mit dem allgemeinen Namen der wirkenden Kraft. Man hätte ihm in den Lehrgebäuden der Metaphyſik nur auf dem Fuße nachfolgen ſollen; allein man hat dieſe Kraft etwas näher zu beſtimmen geſucht. Der Körper, heißt es, hat eine bewegende Kraft, denn man ſieht ihn ſonſt nichts thun als Bewegungen hervorbringen. Wenn er drückt, ſo ſtrebt er nach der Bewegung, allein alsdenn iſt die Kraft in der Ausübung, wenn die Bewegung wirklich iſt. Ich behaupte aber, daß wenn man dem Körper eine weſentliche bewegende Kraft (vim motricem) beylegt, damit man eine Antwort auf die Frage von der Urſache der Bewegung fertig habe, ſo übe man in gewiſſer Maaße den Kunſtgriff aus, deſſen ſich die Schul-

Lehrer bedienten, indem ſie in der Unterſuchung der Gründe der Wärme, oder der Kälte, zu einer vi calorifica oder frigifaciente ihre Zuflucht nahmen.

§. 3.

Man ſollte billig die weſentliche Kraft eines Körpers oder eine wirkende Kraft (vim activam) als eine bewegende Kraft (vim motricem) nennen.

Man redet nicht richtig, wenn man die Bewegung zu einer Art Wirkung macht, und ihr deswegen eine gleichnahmige Kraft beilegt. Ein Körper, dem unendlich wenig Widerſtand geſchieht, der mithin faſt gar nicht wirket, der hat am meiſten Bewegung. Die Bewegung iſt nur das äußerliche Phänomenon des Zuſtandes des Körpers, da er zwar nicht wirket, aber doch bemühet iſt zu wirken, allein wenn er ſeine Bewegung durch einen Gegenſtand plötzlich verliert, das iſt, in dem Augenblicke, darin er zur Ruhe *) gebracht wird, darin wirkt er. Man ſollte daher die Kraft einer Subſtanz nicht von demjenigen benennen, was gar keine Wirkung iſt, noch viel weniger aber von den Körpern die im Ruheſtande wirken, (z. E. von einer Kugel, die den Tiſch, worauf ſie liegt, durch ihre Schwere drücket), ſagen, daß ſie eine Bemühung haben ſich zu bewegen. Denn weil ſie alsdann nicht wirken würden, wenn ſie ſich bewegten, ſo müßte man

---

*) D. i. in den Zuſtand der beharrlichen Gegenwart an demſelben Orte, d. i., in einen eine Zeit hindurch exiſtirenden (dauernden) Zuſtand.

ſagen: indem ein Körper wirket, ſo hat er eine Bemühung in den Zuſtand zu gerathen, worin er nicht wirkt. Man wird alſo die Kraft eines Körpers viel eher eine vim activam überhaupt, als eine vim motricem nennen ſollen.

§. 4.

Wie die Bewegung aus der wirkenden Kraft überhaupt kann erklärt werden.

Es iſt aber nichts leichter, als den Urſprung deſſen, was wir Bewegung nennen, aus den allgemeinen Begriffen der wirkenden Kraft herzuleiten. Die Subſtanz A, deren Kraft dahin beſtimmt wird außer ſich zu wirken, (das iſt, den innern Zuſtand anderer Subſtanzen zu ändern), findet entweder in dem erſten Augenblicke ihrer Bemühung ſogleich einen Gegenſtand, der ihre ganze Kraft erduldet, oder er findet einen ſolchen nicht. Wenn das erſtere allen Subſtanzen begegnete, ſo würden wir gar keine Bewegung kennen, wir würden alſo auch die Kraft der Körper von derſelben nicht benennen. Wenn aber die Subſtanz A in dem Augenblicke ihrer Bemühung ihre ganze Kraft nicht anwenden kann, ſo wird ſie nur einen Theil derſelben anwenden. Sie kann aber mit dem übrigen Theile derſelben nicht unthätig bleiben. Sie muß vielmehr mit ihrer ganzen Kraft wirken, denn ſie würde ſonſten aufhören eine Kraft zu heißen, wenn ſie nicht ganz angewandt würde. Daher weil die Folgen dieſer Ausübung in dem coexiſtirenden Zuſtande der Welt nicht anzutreffen ſind, wird man ſie in der zweiten Abmeſſung derſelben, nähmlich in der ſucceſſiven Reihe der Dinge finden müſſen. Der Körper wird daher ſeine Kraft nicht auf einmal, ſondern nach und nach anwenden. Er kann aber in den nachfolgenden Augenblicken in eben dieſelben Subſtanzen nicht wirken, in die er gleich anfänglich wirkte, denn dieſe erdulten nur den erſten Theil ſeiner Kraft, das übrige aber ſind ſie nicht-fähig anzunehmen; alſo wirket A nach und nach immer in andre Subſtanzen. Die Subſtanz C aber, in die er im zweiten Augenblicke wirket, muß gegen A eine ganz andre Relation des Orts und der Lage haben, als B, in welches er gleich anfangs wirkte, denn ſonſt wäre kein Grund, woher A nicht im Anfange auf einmal ſo wohl in die Subſtanz C als in B gewürkt hätte. Eben ſo haben die Subſtanzen, in die er in den nachfolgenden Augenblicken wirket, jedwede eine verſchiedene Lage gegen den erſten Ort des Körpers A, das heißt, A verändert ſeinen Ort, indem er ſucceſſive wirkt.

§. 5.

Was für Schwierigkeiten daraus in die Lehre von der Wirkung des Körpers in die Seele fließen, wenn man dieſem keine andre Kraft, als die vim motricem beilegt.

Weil wir nicht deutlich gewahr werden, was ein Körper thut, wenn er im Zuſtande der Ruhe wirket, ſo denken wir immer auf die Bewegung zurück, die erfolgen würde, wenn man den Widerſtand wegräumte. Es wäre genug, ſich derſelben dazu zu bedienen, daß man einen äußerlichen Character von demjenigen hätte, was in dem Körper vorgehet, und was wir nicht ſehen können. — Allein gemeiniglich wird die Bewegung als dasjenige angeſehen, was die Kraft thut, wenn ſie recht losbricht, und was die einzige Folge derſelben iſt. Weil es ſo leicht iſt ſich von dieſem kleinen Abwege auf die rechten Begriffe wieder zu finden, ſo ſollte man nicht denken, daß ein ſolcher Irrthum von Folgen wäre. Allein er iſt es in der That, obgleich nicht in der Mechanik und Naturlehre. Denn eben daher wird es in der Metaphiſik ſo ſchwer, vorzuſtellen, wie die Materie im Stande ſey, in der Seele des Menſchen auf eine in der That wirkſame Art, (das iſt, durch den phyſiſchen Einfluß) Vorſtellungen herauszubringen. Was thut die Materie anders, ſagt man, als daß ſie Bewegungen verurſache? daher wird alle ihre Kraft darauf hinauslaufen, daß ſie höchſtens die Seele aus ihrem Orte verrücke. Allein wie iſt es möglich, daß die Kraft, die allein Bewegungen hervorbringt, Vorſtellungen und Ideen erzeugen ſollte? Dieſes ſind ja ſo unterſchiedene Geſchlechter von Sachen, daß es nicht begreiflich iſt, wie eine die Quelle der andern ſeyn könne.

§. 6.

Die Schwierigkeit, die hieraus entſpringet, wenn von der Wirkung der Seele in den Körper die Rede iſt. Und wie dieſe durch die Benennung einer vis activae überhaupt könne gehoben werden.

Eine gleiche Schwierigkeit äußert ſich, wenn die Frage iſt, ob die Seele auch im Stande ſey, die Materie in Bewegung zu ſetzen. Beide Schwierigkeiten verſchwinden aber, und der phyſiſche Einfluß bekommt kein geringes Licht, wenn man die Kraft der Materie, nicht auf die Rechnung der Bewegung, ſondern der Wirkungen in andre Subſtanzen, die man nicht näher beſtimmen darf, ſetzet. Denn die Frage, ob die Seele Bewegungen verurſachen könne, das iſt, ob ſie eine bewegende Kraft habe, verwandelt ſich in dieſe: ob ihre weſentliche Kraft zu einer Wirkung nach draußen könne beſtimmet werden, das iſt, ob ſie außer ſich in andre Weſen zu wirken und Veränderungen hervorzubringen fähig ſey? Dieſe Frage kann man auf eine ganz entſcheidende Art dadurch beantworten: daß die Seele nach draußen aus dieſem Grunde müſſe wirken können, weil ſie in einem Orte iſt. Denn wenn wir den Begriff von demjenigen zergliedern, was wir den Ort nennen, ſo findet man, daß er die Wirkungen der Subſtanzen in einander andeutet. Es hat alſo einen gewiſſen ſcharfſinnigen Schriftſteller nichts mehr verhindert, den Triumph des phyſiſchen Einfluſſes über die vorher beſtimmte Harmonie vollkommen zu machen, als dieſe kleine Verwirrung der Begriffe, aus der man ſich leichtlich heraus findet, ſo bald man nur ſeine Aufmerkſamkeit darauf richtet.

Wenn man die Kraft der Körper überhaupt nur eine wirkende Kraft nennet, ſo begreift man leicht, wie die Materie die Seele zu gewiſſen Vorſtellungen beſtimmen könne.

Eben ſo leicht iſt es auch die Art vom paradoxen Satze zu begreifen, wie es nämlich möglich ſey: daß die Materie, von der man doch in der Einbildung ſteht, daß ſie nichts als nur Bewegungen verurſachen könne, der Seele gewiſſe Vorſtellungen und Bilder eindrücke. Denn die Materie, welche in Bewegung geſetzt worden, wirket in alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden iſt, mithin auch in die Seele; das iſt, ſie verändert den innern Zuſtand derſelben, in ſo weit er ſich auf das äußere beziehet. Nun iſt der ganze innerliche Zuſtand der Seele nichts anders, als die Zuſammenfaſſung aller ihrer Vorſtellungen und Begriffe, und in ſo weit dieſer innerliche Zuſtand ſich auf das äußerliche beziehet, heißt er der Status repraesentativus universi; daher ändert die Materie, vermittelſt ihrer Kraft, die ſie in der Bewegung hat, den Zuſtand der Seele, wodurch ſie ſich die Welt vorſtellet. Auf dieſe Weiſe begreifet man, wie ſie der Seele Vorſtellungen eindrücken könne.

§. 7.

Es können Dinge wirklich exiſtiren, dennoch aber nirgends in der Welt vorhanden ſeyn.

Es iſt ſchwer in einer Materie, die von ſo weitem Umfange iſt, nicht auszuſchweifen; allein ich muß mich doch nur wieder zu dem wenden, was ich von der Kraft der Körper habe anmerken wollen. Weil alle Verbindung und Relation, außer einander exiſtirender Subſtanzen, von den gewechſelten Wirkungen, die ihre Kräfte gegen einander ausüben, herrühret, ſo laßt uns ſehen, was für Wahrheiten aus dieſem Begriffe der Kraft können hergeleitet werden. Entweder iſt eine

Subſtanz mit andern außer ihr in einer Verbindung und Relation, oder ſie iſt es nicht. Weil ein jedwedes ſelbſtſtändiges Weſen die vollſtändige Quelle aller ſeiner Beſtimmungen in ſich enthält, ſo iſt nicht nothwendig zu ſeinem Daſeyn, daß es mit andern Dingen in Verbindung ſtehe. Daher können Subſtanzen exiſtiren, und dennoch gar keine äußerliche Relation gegen andre haben, oder in einer wirklichen Verbindung mit ihnen ſtehen. Weil nun ohne äußerliche Verknüpfungen, Lagen und Relationen kein Ort ſtatt findet, ſo iſt es wohl möglich, daß ein Ding wirklich exiſtire, aber doch nirgends in der ganzen Welt vorhanden ſey. Dieſer paradoxe Satz, ob er gleich eine Folge, und zwar eine ſehr leichte Folge der bekannteſten Wahrheiten iſt, iſt ſo viel ich weiß, noch von niemandem angemerkt worden. Allein es fließen noch andre Sätze aus derſelben Quelle, die nicht minder wunderbar ſind, und den Verſtand ſo zu ſagen wider ſeinen Willen einnehmen.

§. 8.

Es iſt im recht metaphyſiſchen Verſtande wahr, daß mehr wie eine Welt exiſtiren könne.

Weil man nicht ſagen kann, daß etwas ein Theil von einem Ganzen ſey, wenn es mit den übrigen Theilen in gar keiner Verbindung ſtehet; (denn ſonſt würde kein Unterſchied unter einer wirklichen Vereinigung, und unter einer eingebildeten zu finden ſeyn), die Welt aber ein wirklich zuſammengeſetztes Weſen iſt, ſo wird eine Subſtanz, die mit keinem Dinge in der ganzen Welt verbunden iſt, auch zu der Welt gar nicht gehören, es ſey denn etwa in Gedanken, das heißt, es wird kein Theil von derſelben ſeyn. Wenn dergleichen Weſen viel ſind, die mit keinem Dinge der Welt in Verknüpfung ſtehen, allein gegen einander eine Relation haben, ſo entſpringt daraus ein ganz beſonders Ganzes, ſie machen eine ganz beſondre Welt aus. Es iſt daher nicht richtig geredet, wenn man in den Hörſälen der Weltweisheit immer lehret, es könne im metaphyſiſchen Verſtande, nicht mehr als eine einzige Welt exiſtiren. Es iſt wirklich möglich, daß Gott viel Millionen Welten, auch in recht metaphyſiſcher Bedeutung genommen, erſchaffen habe; daher bleibt es unentſchieden, ob ſie auch wirklich exiſtiren, oder nicht. Der Irrthum, den man hierin begangen, iſt ohnfehlbar daher entſtanden, weil man auf die Erklärung von der Welt nicht genau Acht gehabt hat. Denn die Definition rechnet nur dasjenige zur Welt, was mit den übrigen Dingen in einer wirklichen Verbindung ſtehet *), das Theorem aber vergißt dieſe Einſchränkung, und redet von allen exiſtirenden Dingen überhaupt.

§. 9.

Wenn dieſe Subſtanzen keine Kraft hätten außer ſich zu wirken, ſo würde keine Ausdehnung, auch kein Raum ſeyn.

Es iſt leicht zu erweiſen, daß kein Raum und keine Ausdehnung ſeyn würden, wenn die Subſtanzen keine Kraft hätten außer ſich zu wirken. Denn ohne dieſe

---

*) Mundus eſt rerum omnium contingentium ſimultanearum et ſucceſſivarum inter ſe connexarum ſeries.

Kraft iſt keine Verbindung, ohne dieſe keine Ordnung und ohne dieſe endlich kein Raum. Allein es iſt etwas ſchwerer einzuſehen, wie aus dem Geſetze, nach welchem dieſe Kraft der Subſtanzen außer ſich wirket, die Vielheit der Abmeſſungen des Raumes her folge.

Der Grund von der dreifachen Dimenſion des Raumes iſt noch unbekannt.

Weil ich in dem Beweiſe, den Herr von Leibnitz irgendwo in der Theodicee von der Anzahl der Linien hernimmt, die von einem Punkte winkelrecht gegen einander können gezogen werden, einen Cirkelſchluß wahrnehme, ſo habe ich darauf gedacht, die dreifache Dimenſion der Ausdehnung aus demjenigen zu erweiſen, was man bei den Potenzen der Zahlen wahrnimmt. Die drei erſten Potenzen derſelben ſind ganz einfach, und laſſen ſich auf keine andre reduciren; allein die vierte, als das Quadratoquadrat, iſt nichts als eine Wiederholung der zweyten Potenz. So gut mir dieſe Eigenſchaft der Zahlen ſchien, die dreifache Raumesabmeſſung daraus zu erklären, ſo hielte ſie in der Anwendung doch nicht Stich. Denn die vierte Potenz iſt in allem demjenigen, was wir uns durch die Einbildungskraft vom Raume vorſtellen können, ein Unding. Man kann in der Geometrie kein Quadrat mit ſich ſelber, noch den Würfel mit ſeiner Wurzel multipliciren; daher beruhet die Nothwendigkeit in der dreifachen Abmeſſung, nicht ſowohl darauf, daß wenn man mehrere ſetzte, man nichts anders thäte, als daß die vorigen wiederholt würden, (ſo wie es mit dem Potenzen der

Zahlen beſchaffen iſt), ſondern vielmehr auf einer gewiſſen andern Nothwendigkeit, die ich noch nicht zu erklären im Stande bin.

§. 10.

Es iſt wahrſcheinlich, daß die dreyfache Abmeſſung des Raumes von dem Geſetze herrühre, nach welchem die Kräfte der Subſtanzen in einander wirken.

Weil alles, was unter den Eigenſchaften eines Dinges vorkömmt, von demjenigen muß hergeleitet werden können, was den vollſtändigen Grund von dem Dinge ſelber in ſich enthält, ſo werden ſich auch die Eigenſchaften der Ausdehnung, mithin auch die dreifache Abmeſſung derſelben, auf die Eigenſchaften der Kraft gründen, welche die Subſtanzen in Abſicht auf die Dinge, mit denen ſie verbunden ſind, beſitzen. Die Kraft, womit eine Subſtanz in der Vereinigung mit andern wirkt, kann nicht ohne ein gewiſſes Geſetz gedacht werden, welches ſich in der Art ſeiner Wirkung hervorthut. Weil die Art des Geſetzes, nach welchem die Subſtanzen in einander wirken, auch die Art der Vereinigung und Zuſammenſetzung vieler derſelben beſtimmen muß, ſo wird das Geſetz, nach welchem eine ganze Sammlung von Subſtanzen (das iſt ein Raum) abgemeſſen wird, oder die Dimenſion der Ausdehnung, von den Geſetzen herrühren, nach welchen die Subſtanzen vermöge ihrer weſentlichen Kräfte ſich zu verhalten haben.

Die dreyfache Abmeſſung ſcheinet daher zu rühren, weil die Subſtanzen in der exiſtirenden Welt ſo in einander wirken, daß die Stärke der Wirkung, ſich wie das Quadrat der Weiten umgekehrt verhält.

Dieſem zu folge, halte ich dafür, daß die Subſtanzen in der exiſtirenden Welt, wovon wir ein Theil ſind, weſentliche Kräfte von der Art haben, daß ſie in Vereinigung mit einander nach der doppelten umgekehrten Verhältniß der Weiten ihre Wirkungen von ſich ausbreiten; zweitens, daß das Ganze, was daher entſpringt, vermöge dieſes Geſetzes die Eigenſchaft der dreyfachen Dimenſion habe; drittens, daß dieſes Geſetz willkührlich ſey, und daß Gott dafür ein anders, zum Exempel der umgekehrten dreifachen Verhältniß hätte wählen können; daß endlich viertens aus einem andern Geſetze, auch eine Ausdehnung von andern Eigenſchaften und Abmeſſungen gefloſſen wäre. Eine Wiſſenſchaft von allen dieſen möglichen Raumesarten, wäre ohnfehlbar die höchſte Geometrie die ein endlicher Verſtand unternehmen könnte. Die Unmöglichkeit, die wir bei uns bemerken, einen Raum von mehr als drei Abmeſſungen uns vorzuſtellen, ſcheinet mir daher zu rühren, weil unſre Seele ebenfalls nach dem Geſetze der umgekehrten doppelten Verhältniß der Weiten die Eindrücke von draußen empfängt, und weil ihre Natur ſelber dazu gemacht iſt, nicht allein ſo zu leiden, ſondern auch auf dieſe Weiſe außer ſich zu wirken.

§. 11.

Die Bedingung unter der es wahrſcheinlich iſt, daß es viel Welten gebe.

Wenn es möglich iſt, daß es Ausdehnungen von andern Abmeſſungen gebe, ſo iſt es auch ſehr wahrſcheinlich, daß ſie Gott wirklich irgendwo angebracht hat. Denn ſeine Werke haben alle die Größe und Mannigfaltigkeit, die ſie nur faſſen können. Räume von dieſer Art könnten nun unmöglich mit ſolchen in Verbindung ſtehen, die von ganz anderem Weſen ſind; daher würden dergleichen Räume zu unſrer Welt gar nicht gehören, ſondern eigne Welten ausmachen müſſen. In dem vorigen habe ich gezeiget, daß mehr Welten, im metaphyſiſchen Sinne genommen, zuſammen exiſtiren könnten, allein hier iſt zugleich die Bedingung, die, wie mir deucht, die einzige iſt, weswegen es auch wahrſcheinlich wäre, daß viele Welten wirklich exiſtiren. Denn wenn nur die einzige Raumesart, die nur eine dreifache Abmeſſung leidet, möglich iſt, ſo würden die andern Welten, die ich außerhalb derjenigen ſetze, worinn wir exiſtiren, mit der unſrigen dem Raume nach können verbunden werden; weil ſie Räume von einerlei Art ſind. Daher würde ſichs fragen, warum Gott die eine Welt von der andern geſondert habe, da er doch durch ihre Verknüpfung ſeinem Werke eine gröſſere Vollkommenheit mitgetheilt haben würde; denn je mehr Verbindung, deſto mehr Harmonie und Uebereinſtimmung iſt in der Welt, da hingegen Lücken und Zertrennungen die Geſetze der Ordnung und der Vollkommenkommenheit verletzen. Es iſt alſo nicht wahrſcheinlich, daß viele Welten exiſtiren, (ob es gleich an ſich möglich iſt), es ſey denn, daß vielerlei Raumesarten, von denen ich jetzo geredet habe, möglich ſind.

Dieſe Gedanken können der Entwurf zu einer Betrachtung ſeyn, die ich mir vorbehalte. Ich kann aber nicht leugnen, daß ich ſie ſo mittheile, wie ſie mir beifallen, ohne ihnen durch eine längere Unterſuchung ihre Gewißheit zu verſchaffen. Ich bin daher bereit ſie wieder zu verwerfen, ſo bald ein reiferes Urtheil mir die Schwäche derſelben aufdecken wird.

§. 12.

Einige Metaphyſiker behaupten, daß der Körper, vermöge ſeiner Kraft, ſich nach allen Gegenden zur Bewegung beſtrebe.

Die neueſte Weltweisheit ſetzet gewiſſe Begriffe von der weſentlichen Kraft der Körper feſt, die nicht allerdings können gebilligt werden. Man nennt dieſelbe eine immerwährende Beſtrebung zur Bewegung. Außer dem Fehler, den dieſer Begriff, wie ich im Anfange gezeiget habe, mit ſich führet, iſt noch ein andrer, von dem ich anjetzt reden will. Wenn die Kraft eine immerwährende Bemühung zum Wirken iſt, ſo wäre es ein offenbarer Widerſpruch, wenn man ſagen wollte, daß dieſe Anſtrengung der Kraft in Abſicht auf die äußern Dinge ganz und gar unbeſtimmt ſey. Denn vermöge ihrer Definition, iſt ſie ja dahin bemühet ausſer ſich in andre Dinge zu wirken; ja nach den angenommenen Lehrſätzen der neueſten Metaphyſiker wirket ſie wirklich in dieſelbe. Es ſcheinen daher diejenigen am richtigſten zu reden, die da ſagen, daß ſie vielmehr nach allen Gegenden gerichtet ſey, als daß ſie in Abſicht auf die Richtung ganz und gar unbeſtimmt ſey. Der berühmte **Herr Hamberger** behauptet daher, daß die ſubſtantielle Kraft der Monaden ſich nach allen Gegenden zur Bewegung gleich beſtrebe, und ſich daher, ſo wie eine Waage, durch die Gleichheit der Gegendrücke in Ruhe erhalte.

§. 13.

Erſter Einwurf gegen dieſe Meinung.

Nach dieſem Syſtem entſtehet die Bewegung, wenn das Gleichgewicht zweier entgegengeſetzter Tendenzen gehoben iſt, und der Körper bewegt ſich nach der Richtung der größern Tendenz mit dem Uebermaaße der Kraft das dieſe über die entgegengeſetzte kleinere erhalten hat. Dieſe Erklärung befriedigt die Einbildungskraft noch zwar in dem Falle, da der bewegende Körper mit dem bewegten immer zugleich fortrücket. Denn dieſer Fall iſt demjenigen ähnlich, da jemand mit der Hand eine von zweien gleichwiegenden Waageſchaalen unterſtützet, und hierdurch die Bewegung der andern verurſacht. Allein ein Körper, dem ſeine Bewegung durch einen Stoß mitgetheilt worden, ſetzet dieſelbe ins Unendliche fort, ungeachtet die antreibende Gewalt aufhöret in ihn zu wirken. Nach dem angeführten Lehrgebäude aber, würde er ſeine Bewegung nicht fortſetzen können, ſondern ſo bald der antreibende Körper abließe in ihn zu wirken, würde er auch plötzlich in Ruhe gerathen. Denn weil die nach allen Gegenden gerichtete Tendenzen der Kraft des Körpers, von ſeiner Subſtanz unzertrennlich ſind, ſo wird das Gleichgewicht dieſer Neigungen ſich den Augenblick wieder herſtellen, ſo bald die äußerliche Gewalt, die ſich der einen Tendenz entgegengeſetzt hatte, zu wirken aufhöret.

§. 14.

Zweiter Einwurf gegen dieſelbe Meinung.

Es iſt dieſes aber nicht die einzige Schwierigkeit. Weil ein Ding durchgängig beſtimmt ſeyn muß, ſo wird die Beſtrebung zur Bewegung, welche die Subſtanzen nach allen Gegenden ausüben, einen gewiſſen Grad der Intenſität haben müſſen. Denn unendlich kann ſie nicht ſeyn; allein eine endliche Bemühung zum Wirken ohne eine gewiſſe Größe der Anſtrengung iſt unmöglich: daher weil der Grad der Intenſität endlich, und beſtimmt iſt, ſo ſetze man: daß ein Körper A von gleich großer Maſſe, gegen ihn mit einer Gewalt anlaufe, die dreimal ſtärker iſt, als alle die Bemühung zur Bewegung, die dieſer in der weſentlichen Kraft ſeiner Subſtanz hat, ſo wird er dem anlaufenden nur den dritten Theil ſeiner Geſchwindigkeit durch ſeine vim inertiae benehmen können: Er wird aber auch ſelber keine größere Geſchwindigkeit erlangen, als die dem Drittheil von Geſchwindigkeit des bewegenden Körpers gleich iſt. Nach verrichtetem Stoße alſo wird A als der anlaufende Körper ſich mit zwei Graden Geſchwindigkeit, B aber nur mit einem Grade, in ebenderſelben Richtung fortbewegen ſollen. Weil nun B dem Körper A im Wege ſteht, und ſo viele Geſchwindigkeit nicht annimmt als er nöthig hat, damit er der Bewegung des Körpers A nicht hinderlich ſey, weil er dieſem ungeachtet dieſe ſeine Bewegung doch nicht vermögend iſt aufzuhalten, ſo wird ſich A wirklich nach der Richtung AC mit der Geſchindigkeit 2, B aber, welches dem Körper A im Wege iſt, nach eben dieſer Richtung mit der Geſchwindigkeit 1 bewegen, beiderſeits Bewegungen aber werden dennoch ungehindert vor ſich gehen. Dieſes iſt aber unmöglich, es ſey denn, daß man ſetzen wollte, B würde von A durchdrungen, welches aber eine metaphyſiſche Ungereimtheit iſt *).

§. 15.

Doppelte Eintheilung der Bewegung.

Es iſt Zeit, daß ich dieſe metaphyſiſche Vorbereitung endige. Ich kann aber nicht umhin noch eine Anmerkung beizufügen, die ich zum Verſtande des folgenden für unentbehrlich halte. Die Begriffe von dem todten Drucke und von dem Maaße deſſelben, die in der Mechanik vorkommen, ſetze ich bei meinen Leſern voraus, und überhaupt werde ich in dieſen Blättern keine vollſtändige Abhandlung von allen dem, was zu der Lehre der lebendigen und todten Kräfte gehöret, vortragen; ſondern nur einige geringe Gedanken entwerfen, die mir neu zu ſeyn ſcheinen, und meiner Hauptabſicht beförderlich ſind, das **Leibnitziſche** Kräftenmaaß zu verbeſſern. Daher theile ich alle Bewegungen in zwei Hauptarten ein. Die eine hat die Eigenſchaft, daß ſie ſich in dem Körper, dem ſie mitgetheilt worden, ſelber erhält, und ins Unendliche fortdauert, wenn kein Hinderniß ſich entgegen ſetzt. Die andre iſt eine immerwährende Wirkung einer ſtets antreibenden Kraft, bei der nicht einmal ein Widerſtand nöthig iſt, ſie zu vernichten, ſondern die nur auf der äußerlichen Kraft beruhet, und eben ſo bald verſchwindet, als dieſe aufhöret ſie zu erhalten. Ein Exempel von der erſten Art ſind die geſchoſſene Kugeln und alle geworfene Körper; von der zweiten Art iſt die Bewegung einer Kugel, die von der Hand ſachte fortgeſchoben wird, oder ſonſt alle Körper, die getragen oder mit mäßiger Geſchwindigkeit gezogen werden.

---

*) Man beweiſet dieſes noch deutlicher, wenn man erwäget, daß der Körper A nach verrichtetem Stoße werde in C ſeyn, wenn B den Punct D, der die Linie AC auf die Hälfte theilet, noch nicht überſchritten hat; mithin werde jener dieſen haben durchdringen müſſen, denn ſonſt hätte er vor ihm keinen Vorſprung erlangen können.

§. 16

Die Bewegung von der erſten Art iſt vom todten Drucke nicht unterſchieden.

Man begreift leicht, ohne ſich in eine tiefe Betrachtung der Metaphyſik einzulaſſen, daß die Kraft, die ſich in der Bewegung von der erſten Art äußert, in Vergleichung der Kraft von dem zweiten Geſchlechte, etwas Unendliches hat. Denn dieſe vernichtet ſich zum Theile ſelber, und höret von ſelber plötzlich auf; ſo bald man ihr die antreibende Kraft entziehet; man kann ſie daher anſehen als wenn ſie jeden Augenblick verſchwände, aber auch eben ſo oft wieder erzeuget werde. Da hingegen jene eine innerliche Quelle, eine an ſich unvergängliche Kraft iſt, die in einer fortdaurenden Zeit ihre Wirkung verrichtet. Sie verhält ſich alſo zu jener wie ein Augenblick zur Zeit oder wie der Punct zur Linie. Es iſt daher eine Bewegung von dieſer Art von dem todten Drucke nicht unterſchieden, wie Herr Baron Wolf in ſeiner Cosmologie ſchon angemerket hat.

§. 17.

Die Bewegung von der zweiten Art ſetzet eine Kraft voraus, die ſich wie das Quadrat der Geſchwindigkeit verhält.

Weil ich von der Bewegung eigentlich reden will, die ſich in einem leeren Raume in Ewigkeit von ſelber erhält: ſo will ich mit Wenigem die Natur derſelben, nach den Begriffen der Metaphyſik, anſehen. Wenn ein Körper, in freier Bewegung, in einem unendlich ſubtilen Raume läuft, ſo kann ſeine Kraft nach der Summe aller der Wirkungen, die er in Ewigkeit thut, abgemeſſen werden. Denn wenn dieſes Aggregat ſeiner ganzen Kraft nicht gleich wäre, ſo würde man, um eine Summe zu finden, die der ganzen Intenſität der Kraft gleich ſey, eine längere Zeit nehmen müſſen, als die unendliche Zeit iſt, welches ungereimt iſt. Man vergleiche nur zween Körper A, und B, von denen A eine Geſchwindigkeit wie 2, B aber eine ſolche wie 1 hat, ſo drucket A, von dem Anfange ſeiner Bewegung an, in Ewigkeit, die unendlich kleine Maſſen des Raums, den er durchläuft, mit doppelt mehr Geſchwindigkeit wie B, allein er legt auch in dieſer unendlichen Zeit einen zweimal größern Raum zurück als B, alſo iſt die ganze Größe der Wirkung, welche A verrichtet, dem Product aus der Kraft, womit er den kleinen Theilen des Raumes begegnet, in die Menge dieſer Theile, proportionirt, und eben ſo iſt es mit der Kraft von B beſchaffen. Nun ſind beider ihre Wirkungen, in die kleine Moleculas des Raumes, ihren Geſchwindigkeiten proportionirt, und die Menge dieſer Theile ſind ebenfalls wie die Geſchwindigkeiten, folglich iſt die Größe der ganzen Wirkung des andern, wie das Quadrat ihrer Geſchwindigkeiten, und alſo ſind ihre Kräfte auch in dieſem Verhältniß *).

§. 18.

Zweiter Grund hiervon.

Zum beſſern Begriffe dieſer Eigenſchaft der lebendigen Kräfte, kann man auf dasjenige zurück denken,

---

*) Weil ich in dieſer Schrift eigentlich der Meinung des Herrn von Leibnitz gewiſſe Einwürfe entgegen ſetzen will, ſo ſcheint es, daß ich mir ſelber widerſpreche, da ich in dieſem §. einen Beweis zur Beſtätigung ſeiner Meinung darbiete. Allein in dem letzten Capitel werde ich zeigen, daß des Herrn von Leibnitz Meinung, wenn ſie nur auf gewiſſe Weiſe eingeſchränkt wird, wirklich ſtatt habe.

was im 16ten §. geſagt worden. Die todten Drucke können nichts mehr als die einfache Geſchwindigkeit zum Maaße haben, denn weil ihre Kraft auf den Körpern, die ſie ausüben, ſelber nicht beruhet, ſondern durch eine äußere Gewalt verrichtet wird, ſo hat der Widerſtand, der dieſelbe überwältiget, nicht in Abſicht auf die Stärke, mit der ſich dieſe Kraft in dem Körper zu erhalten ſucht, eine gewiſſe beſondre Bemühung nöthig, (denn die Kraft iſt in der wirkenden Subſtanz auf keinerley Weiſe eingewurzelt und bemühet, ſich in derſelben zu erhalten), ſondern ſie hat nur die einzige Geſchwindigkeit zu vernichten nöthig, die der Körper gebraucht, den Ort zu verändern. Allein mit der lebendigen Kraft iſt es ganz anders. Weil der Zuſtand, in welchem die Subſtanz ſich befindet, indem ſie in freyer Bewegung mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit fortläuft, ſich auf den innerlichen Beſtimmungen vollkommen gründet; ſo iſt dieſelbe Subſtanz zugleich dahin bemühet, ſich in dieſem Zuſtande zu erhalten. Der äußerliche Widerſtand alſo muß zugleich neben der Kraft, die er brauchet, der Geſchwindigkeit dieſes Körpers die Waage halten, noch eine beſondre Gewalt haben die Beſtrebung zu brechen, mit der die innerliche Kraft des Körpers angeſtrenkt iſt, in ſich dieſen Zuſtand der Bewegung zu erhalten, und die ganze Stärke des Widerſtandes, der die Körper, die in freier Bewegung ſich befinden, in Ruhe verſetzen ſoll, muß alſo in zuſammengeſetztem Verhältniß ſeyn, aus der Proportion der Geſchwindigkeit, und der Kraft womit der Körper bemühet iſt dieſen Zuſtand der Bemühung in ſich zu erhalten; d. i. weil beide Verhältniſſe einander gleich ſind, ſo iſt die Kraft, die der Widerſtand bedarf, wie das Quadrat der Geſchwindigkeit der anlaufenden Körper.

§. 19.

Ich darf mir nicht verſprechen, etwas Entſcheidendes und Unwiderſprechliches in einer Betrachtung zu erlangen, die blos metaphyſiſch iſt, daher wende ich mich zu dem folgenden Kapitel, welches durch die Anwendung der Mathematik vielleicht mehr Anſprüche auf die Ueberzeugung wird machen können. *Unſre Metaphyſik iſt wie viele andre Wiſſenſchaften in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß*; Gott weiß, wenn man ſie ſelbige wird überſchreiten ſehen. Es iſt nicht ſchwer ihre Schwäche in manchem zu ſehen, was ſie unternimmt. Man findet ſehr oft das Vorurtheil als die größte Stärke ihrer Beweiſe. Nichts iſt mehr hieran Schuld, als die herrſchende Neigung derer, die die menſchliche Erkenntniß zu erweitern ſuchen. Sie wollten gerne eine *große* Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünſchen, daß es auch eine *gründliche* ſeyn möchte. Es iſt einem Philoſophen faſt die einzige Vergeltung für ſeine Bemühung, wenn er nach einer mühſamen Unterſuchung ſich endlich in dem Beſitze einer recht gründlichen Wiſſenſchaft beruhigen kann. Daher iſt es ſehr viel, von ihm zu verlangen, daß er nur ſelten ſeinem eignen Beifall traue, daß er in ſeinen eigenen Entdeckungen die Unvollkommenheiten nicht verſchweige, die er zu verbeſſern nicht im Stande iſt, und daß er niemals ſo eitel ſey, dem Vergnügen, daß die Einbildung von einer gründlichen Wiſſenſchaft macht, den wahren Nutzen der Erkenntniß hintan zu ſetzen. Der Verſtand iſt zum Beifalle ſehr geneigt, und es iſt freilich ſehr ſchwer, ihn lange zurück zu halten; allein man ſollte ſich doch endlich dieſen Zwang anthun, um einer gegründeten Erkenntniß alles aufzuopfern, was eine weitläuftige Reizendes an ſich hat.

Zweites Hauptſtück.

Unterſuchung der Lehrſätze der Leibnitziſchen Parthei von den lebendigen Kräften.

§. 20.

Ich finde in der Abhandlung, die **Herr Bülfinger** der Petersburgiſchen Academie überreicht hat, eine Betrachtung, der ich mich jederzeit als einer Regel in der Unterſuchung der Wahrheiten bedient habe. Wenn Männer von gutem Verſtande, bei denen entweder auf keinen oder auf beiden Theilen die Vermuthung fremder Abſichten zu finden iſt, ganz wider einander laufende Meinungen behaupten, ſo iſt es der Logik der Wahrſcheinlichkeiten gemäß, ſeine Aufmerkſamkeit am meiſten auf einen gewiſſen Mittelſatz zu richten, der beiden Partheien in gewiſſer Maaße Recht läßt.

§. 21.

Ich weiß nicht, ob ich ſonſt in dieſer Art zu denken bin glücklich geweſen, allein in der Streitſache von den lebendigen Kräften hoffe ich es zu ſeyn. Niemals hat ſich die Welt in gewiſſe Meinungen gleicher getheilet als in denen, die das Kräftenmaaß der bewegten Körper betreffen. Die Partheien ſind allem Anſehen nach gleich ſtark und gleich billig. Es können ſich freilich fremde Abſichten mit einmiſchen, allein von welcher Parthei ſollte man ſagen können, daß ſie hiervon ganz frei wäre? Ich wähle alſo den ſicherſten Weg, indem ich eine Meinung ergreife, wobei beide große Partheien ihre Rechnung finden.

§. 22.

Leibnitzens und Carteſens Schätzung der Kräfte.

Die Welt hatte vor Leibnitzen dem einzigen Satze des Cartes gehuldigt, der überhaupt den Körpern, auch denen, die ſich in wirklicher Bewegung befinden, zum Maaße ihrer Kraft nur die bloße Geſchwindigkeiten ertheilte. Niemand ließ es ſich beifallen, daß es möglich wäre in daſſelbe einen Zweifel zu ſetzen; allein Leibnitz brachte die menſchliche Vernunft durch die Verkündigung eines neuen Geſetzes plötzlich in Empörung, welches nach der Zeit eines von denen geworden iſt, die den Gelehrten den größten Wettſtreit des Verſtandes dargeboten haben. Cartes hatte die Kräfte der bewegten Körper nach den Geſchwindigkeiten ſchlechthin geſchätzet, allein der Herr von Leibnitz ſetzte zu ihrem Maaße das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit. Dieſe ſeine Regel trug er nicht, wie man denken ſollte, nur unter gewiſſen Bedingungen vor, die der vorigen annoch einigen Platz verſtatten; nein, ſondern er leugnete Carteſens Geſetz abſolut und ohne Einſchränkung, und ſetzte das ſeinige ſo fort an deſſen Stelle.

§. 23.

Erſter Fehler des Leibnizischen Kräftenmaaßes

Es ſind eigentlich zwei Stücke, die ich an des Herrn von Leibniz Regel auszuſetzen finde. Dasjenige, wovon ich jetzo handeln werde ziehet in der Sache der lebendigen Kräfte keine Folgen von Wichtigkeit nach ſich; man kann es aber dennoch nicht unterlaſſen anzumerken, damit bei einem ſo großen Satze nichts verſäumet werde, was ihn von allen kleinen Vorwürfen, die man ihm etwa machen möchte, befreien kann:

Das Leibniziſche Kräftenmaaß iſt jederzeit in dieſer Formul vorgetragen worden: Wenn ein Körper in wirklicher Bewegung begriffen iſt, ſo iſt ſeine Kraft, wie das Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit. Alſo iſt, nach dieſem Satze, das Kennzeichen von dieſem Maaße der Kraft nichts wie die wirkliche Bewegung. Es kann aber ein Körper ſich wirklich bewegen, obgleich ſeine Kraft nicht größer iſt, als diejenige, die er etwa mit dieſer Anfangsgeſchwindigkeit blos durch den Druck ausüben würde. Ich habe dieſes in dem vorigen Capitel ſchon erwieſen, und wiederhole es nochmals.

Eine Kugel, die ich auf einer glatten Fläche ganz ſachte fortſchiebe, hört ſogleich auf ſich ferner zu bewegen, wenn ich die Hand abziehe. Es verſchwindet alſo in einer ſolchen Bewegung die Kraft des Körpers alle Augenblicke: ſie wird aber eben ſo oft durch einen neuen Druck wieder hergeſtellet. In demſelben Augenblicke alſo, da der Körper den Gegenſtand antrift, iſt ihm ſeine Kraft nicht von der vorigen Bewegung noch eigen, nein, dieſe iſt ſchon alle vernichtet, nur diejenige Kraft beſizt er, welche ihm die antreibende Gewalt in eben dieſem Augenblick mittheilet, da er den Gegenſtand berühret. Man kann ihn alſo anſehen, als wenn er ſich gar nicht bewegt hätte, und als wenn er den Widerſtand blos im Ruheſtande druckte. Ein ſolcher Körper iſt mithin von demjenigen nicht unterſchieden, der einen *todten Druck* ausübet, und daher iſt ſeine Kraft nicht wie das Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit, ſondern wie die Geſchwindigkeit ſchlechthin. Dieſes iſt alſo die erſte Einſchränkung, die ich dem *Leibnitziſchen* Geſetze mache. Er hätte nicht eine wirkliche Bewegung allein, als das Kennzeichen der lebendigen Kraft angeben ſollen, es war auch nöthig eine *freie* Bewegung hinzuzuſetzen. Denn wenn die Bewegung nicht frei iſt, ſo hat der Körper niemals eine lebendige Kraft. Nach dieſer Beſtimmung wird das *Leibnitziſche* Geſetz, *wo es ſonſt nur richtig iſt*, in dieſer Formul erſcheinen müſſen: *Ein Körper, der ſich in wirklicher und freier Bewegung befindet, hat eine Kraft, die dem Quadrat* ꝛc. ꝛc.

§. 24

Was eine *wirkliche* Bewegung ſey?

Nunmehr mache ich die zweite Anmerkung, die uns die Quelle des berüchtigten Streits entdecken wird, und die vielleicht auch das einzige Mittel darbietet, denſelben wieder beyzulegen.

Die Vertheidiger von der neuen Schätzung der lebendigen Kräfte, ſind hierin noch mit den Carteſianern einig, daß die Körper, wenn ihre Bewegung nur im Anfange iſt, eine Kraft beſitzen, die ſich wie ihre bloße Geſchwindigkeit verhalte. Allein ſo bald man die Bewegung wirklich nennen kann, ſo hat der Körper ihrer Meinung nach, das Quadrat der Geſchwindigkeit zum Maaße.

Laſſet uns nun unterſuchen, was eigentlich eine wirkliche Bewegung ſey. Denn dieſes Wort war die Urſache des Abfalls von Carteſen, allein vielleicht kann ſie auch eine Urſache der Wiedervereinigung werden.

Man nennt eine Bewegung alsdann wirklich, wenn ſie ſich nicht blos in dem Puncte des Anfangs befindet, ſondern wenn, indem ſie währet, eine Zeit verfloſſen iſt. Dieſe verfloſſene Zeit, die zwiſchen dem Anfange der Bewegung, und dem Augenblicke, worin der Körper wirket, darzwiſchen iſt, die macht es eigentlich, daß man die Bewegung wirklich nennen kann.

Man merke aber wohl, daß dieſe Zeit *) nicht etwas von geſetzter und gemeſſener Größe ſey, ſondern daß ſie gänzlich undeterminirt iſt, und nach Belieben kann beſtimmt werden. Das heißt: man kann ſie annehmen ſo klein man will, wenn man ſie dazu brau-

---

*) In der Formul des Leibnitziſchen Kräftenmaaßes.

chen ſoll, eine wirkliche Bewegung damit anzuzeigen. Denn es iſt nicht die und die Größe der Zeit, welche die Bewegung eigentlich wirklich macht, nein, die Zeit überhaupt iſt es, ſie ſey ſo klein oder ſo groß, wie ſie wolle.

§. 25.

Zweiter Hauptfehler des Leibnitziſchen Kräftenmaaßes.

Demnach iſt die in der Bewegung aufgewandte Zeit, der wahre und einzige Charakter der lebendigen Kraft; und ſie allein iſt es, wodurch dieſe ein beſonderes Maaß vor der todten erhält.

Laßt uns nun die Zeit, die von dem Anfange der Bewegung an verfließet, bis der Körper einen Gegenſtand antrift, in den er wirket, durch die Linie AB vorſtellig machen, wovon der Anfang in A iſt. In B hat der Körper alſo ſeine lebendige Kraft, aber im Anfangspuncte A hat er ſie nicht, denn daſelbſt würde er einen Widerhalt, der ihm entgegenſtünde, blos mit einer Bemühung zur Bewegung drucken. Laßt uns aber ferner folgender Geſtalt ſchließen. Fürs

Erſte iſt die Zeit AB eine ſolche Beſtimmung des Körpers, der ſich in B befindet, wodurch in ihn eine lebendige Kraft geſetzt wird, und der Anfangspunct A (wenn ich nähmlich den Körper in denſelben ſetze), iſt eine Beſtimmung, die ein Grund der todten Kraft iſt. Fürs

Zweite. Wenn ich in Gedanken dieſe Beſtimmung, die durch die Linie AB ausgedruckt wird, kleiner mache; ſo ſo ſetze ich den Körper dem Anfangspunkte näher, und es läßt ſich leicht verſtehen, daß wenn ich dieſes fortſetzte, der Körper endlich ſich gar in A ſelber befinden würde; folglich wird die Beſtimmung AB durch ihre Abkürzung, der Beſtimmung in A immer näher geſetzt werden; denn wenn ſie ſich dieſer gar nicht näherte, ſo könnte der Körper durch die Abkürzung der Zeit, wenn ich ſie gleich unendlich fortſetzte, doch niemals den Punct A gewinnen, welches ungereimt iſt. Es kömmt alſo die Beſtimmung des Körpers in C, den Bedingungen der toden Kraft näher, als in B, in D noch näher als in C, und ſo ferner, bis er in A ſelber alle Bedingungen der todten Kraft hat, und die Bedingungen zur lebendigen gänzlich verſchwunden ſind. Wenn aber

drittens gewiſſe Beſtimmungen, die die Urſache einer Eigenſchaft eines Körpers ſind, ſich nach und nach in andere Beſtimmungen verwandeln, die ein Grund einer entgegengeſetzten Eigenſchaft ſind, ſo muß die Eigenſchaft, die eine Folge der erſteren Bedingungen war, ſich zugleich mit ändern, und ſich nach und nach in diejenige Eigenſchaft verwandeln, die eine Folge der letztern iſt *). Da nun, wenn ich die Zeit AB, (die eine Bedingung einer lebendigen Kraft in B iſt), in Gedanken abkürze, dieſe Bedingung der lebendigen Kraft, der Bedingung der todten Kraft nothwendig näher geſetzt wird, als ſie in B war, ſo muß auch der Körper in C wirkich eine Kraft haben, die der todten

---

*) Nach der Regel posita ratione ponitur rationatum.

näher kommt, als die in B, und noch näher, wenn ich ihn in D ſetzte. Es hat demnach ein Körper der unter der Bedingung der verfloſſenen Zeit eine lebendige Kraft beſitzet dieſelbe nicht in jedweder Zeit, die ſo kurz ſeyn kann, als man will; nein, ſie muß determinirt und gewiß ſeyn, denn wenn ſie kürzer wäre, ſo würde er dieſe lebendige Kraft nicht mehr haben. Es kann alſo Leibnitzens Geſetz von der Schätzung der Kräfte, nicht ſtatt finden; denn es legt den Körpern, die ſich überhaupt eine Zeit lang bewegt haben, (dies will ſo viel ſagen, als die ſich wirklich bewegen) ohne Unterſchied eine lebendige Kraft bey, dieſe Zeit mag nun ſo kurz oder lang ſeyn, wie man wolle *).

§. 26.

Beweis eben deſſelben aus dem Geſetze der Continuität.

Was ich jetzt erwieſen habe, iſt eine ganz genaue Folge aus dem Geſetze der Continuität, deſſen weit-

---

*) Der kurze Inhalt dieſes Beweiſes iſt folgender. Die Zeit, die ſich zwiſchen dem Anfange der Bewegung, und dem Augenblicke, darin der Körper anſtößt, befindet, kann ſo viel kürzer gedacht werden, als beliebig iſt, ohne daß ſich dadurch verſtehen läßt, daß die Bedingung der lebendigen Kraft ſich dadurch verlieren werde, §. 24.; nun iſt aber dieſe Abkürzung ein Grund, woraus verſtanden werden kann, daß wenn man ſie fortſetzete, der Körper endlich werde im Anfangspunkte ſeyn, wo die lebendige Kraft ſich wirklich verlieret, und dagegen die Bedingung zur todten einfindet; es iſt alſo die Verkleinerung dieſer Zeit, kein Grund, der der Bedingung der lebendigen Kraft etwas entziehet, und iſt doch zugleich ein Grund hiezu: welches ſich widerſpricht.

künftigen Nutzen man vielleicht noch nicht genug hat kennen gelernet. Der Herr von Leibnitz, der Erfinder deſſelben, machte ihn zum Probierſtein, an dem die Geſetze des Cartes die Probe nicht hielten. Ich halte es für den größten Beweis ſeiner Vortreflichkeit, daß er faſt allein ein Mittel darbietet, das berufenſte Geſetz der ganzen Mechanik recht aufzudecken, und in der wahren Geſtalt zu zeigen.

Man darf nur ſeine Aufmerkſamkeit auf die Art und Weiſe richten, wie Herr von Leibnitz ſich dieſes Grundſatzes gegen Carteſen bedient hat, ſo wird man leicht wahrnehmen, wie er hier müſſe angewandt werden. Er beweiſet, diejenige Regel, die da ſtatt hat, wenn ein Körper gegen einen ſtößt, der in Bewegung iſt, müſſe auch bleiben wenn er wider einen anläuft, der in Ruhe iſt; denn die Ruhe iſt von einer ſehr kleinen Bewegung nicht unterſchieden Was da gilt, wenn ungleiche Körper gegen einander laufen, das muß auch gelten, wenn die Körper gleich ſind; denn eine ſehr kleine Ungleichheit, kann mit der Gleichheit verwechſelt werden.

Auf dieſe Weiſe ſchließe ich auch: was da überhaupt gilt, wenn ein Körper ſich eine Zeitlang beweget hat, das muß auch gelten, wenn gleich nur die Bewegung im Anfange iſt, denn eine ſehr kleine Dauer der Bewegung iſt von dem bloßen Anfange derſelben nicht unterſchieden, oder man kann ſie füglich verwechſeln. Hieraus folgere ich: wenn der Körper überhaupt alsdenn eine lebendige Kraft hat, wenn er ſich eine

Zeitlang, (ſie ſey ſo kurz als man will) beweget hat, ſo muß er ſie auch haben, wenn er ſich erſt anfängt zu bewegen. Denn es iſt einerlei, ob er eben erſt anfängt, oder etwa ſchon eine ungemein kleine Zeit fortfähret ſich zu bewegen. Und alſo ſchließe ich, weil aus dem Leibnitziſchen Geſetze der Kräftenſchätzung dieſe Ungereimtheit folget, daß ſelber im Anfangspunkte der Bewegung die Kraft lebendig ſeyn würde, ſo könne man ihm nicht beipflichten.

Es iſt leicht wahrzunehmen, wie ſehr ſich der Verſtand dawider ſetzet, wenn dieſes Geſetz ihm in dem rechten Lichte der Deutlichkeit vorgelegt wird. Es iſt unmöglich ſich zu überreden, daß ein Körper, der im Puncte A eine todte Kraft hat, eine lebendige, die unendlichmal größer iſt, wie die todte, haben ſollte, wenn er ſich nur um eine unmerklich kleine Linie von dieſem Puncte entfernet hat. Dieſer Sprung der Gedanken iſt zu plötzlich, es iſt kein Weg, der uns von der einen Beſtimmung zur andern überführet.

§. 27.

Die in der Bewegung verfloſſene Zeit, mithin auch die Wirklichkeit der Bewegung, iſt nicht die wahre Bedingung unter der dem Körper eine lebendige Kraft zukommt.

Man habe wohl auf das Acht, was hieraus fließet. Die verfloſſene Zeit, wenn ſie undeterminirt vorgetragen wird, kann keine Bedingung zur lebendigen Kraft ſeyn; und dies habe ich vorher erwieſen, aber wenn ſie gleich determinirt, und auf eine gewiſſe Größe eingeſchränkt vorgetragen wird, ſo kann ſie doch nicht die eigentliche Bedingung der lebendigen Kraft abgeben, und dieſes beweiſe ich jetzt folgendergeſtalt.

Geſetzt, man könnte erweiſen, daß ein Körper, der dieſe Geſchwindigkeit hat, nach einer Minute eine lebendige Kraft haben werde, und daß dieſe Minute diejenige Bedingung ſey, unter der ihm dieſe Kraft zukommt; ſo würde, wenn die Größe dieſer Zeit verdoppelt würde, alles dasjenige in dem Körper doppelt ſeyn, was vorher, nur einzeln genommen, in ihn ſchon eine lebendige Kraft ſetzte. Es ſetzte aber die Größe der erſten Minute zu der Kraft des Körpers eine neue Dimenſion hinzu; (per hypotheſin) alſo wird die Größe von zwei Minuten, weil ſie die Bedingungen, die die erſtere in ſie enthielte, verdoppelt in ſich begreift, zu der Kraft des Körpers eine Dimenſion mehr hinzuſetzen. Der Körper alſo, der ſeine Bewegung frei fortſetzet, wird im Anfangspunkte derſelben zwar nur eine Kraft von einer Dimenſion, und nach Verfließung einer Minute, eine Kraft von zwei Abmeſſungen haben; allein bei der zweiten Minute hat ſeine Kraft drei Abmeſſungen, bei der dritten vier, bei der vierten fünf, und ſo ferner. Das heißt: ſeine Kraft wird bei einförmiger Bewegung bald die Geſchwindigkeit ſchlechthin, bald das Quadrat derſelben, bald den Würfel, bald das Quadratoquadrat u. ſ. w. zum Maaße haben; welches ſolche Ausſchweifungen ſind, die niemand unternehmen wird zu vertheidigen. Man darf an der Richtigkeit dieſer Schlüſſe nicht zweifeln. Denn wenn man verlangt, daß eine Zeit von beſtimmter Größe, die von dem Anfange der Bewegung eines Körpers, bis zu einem gewiſſen Punkte verfließet, die Bedingungen der lebendigen Kraft ganz und gar in ſich faſſe; ſo kann man auch nicht leugnen, daß in einer zweimal größern Zeit auch zweimal mehr von dieſen Bedingungen ſeyn würden, denn die Zeit hat keine andere Beſtimmungen wie ihre Größe. Und wenn daher eine einfache Zeit der zureichende Grund iſt, eine neue Dimenſion in die Kraft eines Körpers hineinzubringen, ſo wird eine zweifache Zeit zwei ſolcher Dimenſionen ſetzen (nach der Regel: rationata sunt in proportione rationum suarum) Man kann noch hinzuſetzen: daß die Zeit nur deswegen eine Bedingung zur lebendigen Kraft ſeyn konnte, weil der Körper bei der Verfließung derſelben ſich von der Bedingung der todten, welche in den Anfangsaugenblicke beſtehet, entfernet; und deswegen dieſe Zeit eine beſtimmte Größe haben müſſe, weil er in weniger Zeit ſich von den Beſtimmungen der todten Kraft nicht genug entfernet haben würde, als die Größe einer lebendigen Kraft erfordert. Da er ſich nun in einer größeren Zeit, von den Anfangsaugenblicke, d. i. von der Bedingung der toden Kraft, immer weiter entfernet: ſo müßte die Kraft des Körpers ins Unendliche, je länger er ſich beweget, auch bei ſeiner einförmigen Geſchwindigkeit immer mehr und mehr Abmeſſungen erlangen; welches ungereimt iſt.

Es iſt alſo erſtens die Abweſenheit der Wirklichkeit der Bewegung nicht die wahre

und rechte Bedingung, welche der Kraft eines Körpers die Schätzung der ſchlechten Geſchwindigkeit zueignet.

Zweitens, weder die Wirklichkeit der Bewegung überhaupt, und die damit verknüpfte allgemeine und beſtimmte Betrachtung der verfloſſenen Zeit, noch die beſtimmte und geſetzte Größe der Zeit, iſt ein zureichender Grund der lebendigen Kraft, und der Schätzung derſelben nach dem Quadrat.

§. 28.

Die Mathematik kann die lebendigen Kräfte nicht erweiſen.

Wir wollen aus dieſer Betrachtung zwei Folgen von Wichtigkeit ziehen.

Die erſte iſt: daß die Mathematik niemals einige Beweiſe zum Vortheil der lebendigen Kräfte darbieten könne, und daß eine auf dieſe Weiſe geſchätzte Kraft, wenn ſie ſonſt gleich ſtatt hat, dennoch zum wenigſten außerhalb dem Gebiete der mathematiſchen Betrachtung ſey. Jedermann weiß es, daß, wenn man in dieſer Wiſſenſchaft die Kraft eines mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit bewegten Körpers ſchätzen will, man an keinen beſtimmten Augenblick, der in der Bewegung verfloſſenen Zeit, gebunden ſey, ſondern daß in Abſicht auf dieſe Einſchränkung alles unbeſtimmt und gleichgültig ſey. Es iſt alſo die Schätzung der Kraft bewegter Körper, die die Mathematik darreicht, von der Art, daß ſie ſich über alle Bewegungen überhaupt erſtreckt, die Zeit, die darüber verfloſſen iſt, mag ſo kurz ſeyn, wie man wolle, und daß ſie uns hierin gar keine Grenzen ſetzt. Eine Schätzung von der Art aber gehet auch auf die Bewegung der Körper, die im Anfange iſt, §. 25. 26. und die alſo todt iſt, und die ſchlechte Geſchwindigkeit zu ihrem Maaße hat. Und da die lebendigen Kräfte mit den todten zugleich unter einerlei Schätzung nicht begriffen ſeyn können, ſo ſiehet man leicht, daß die erſteren von einer mathematiſchen Betrachtung gänzlich ausgeſchloſſen ſind.

Ueberdem betrachtet die Mathematik in der Bewegung eines Körpers nichts wie die Geſchwindigkeit, die Maſſe, und noch etwa die Zeit, wenn man ſie dazu nehmen wollte. Die Geſchwindigkeit iſt niemals ein Grund der lebendigen Kraft; denn der Körper, wenn er gleich nach der Meinung der *Leibnitzianer* eine lebendige Kraft beſäße, würde ſie doch nicht in allen Augenblicken ſeiner Bewegung haben können, ſondern es würde eine Zeit nach dem Anfange derſelben ſeyn, darin er ſie noch nicht hätte, ob in ihm gleich alle Geſchwindigkeit ſchon vorhanden wäre. §. 25. 26. Die Maſſe iſt noch viel weniger ein Grund derſelben. Endlich haben wir eben daſſelbe auch von der Zeit erwieſen. Es hat alſo die Bewegung eines jeden Körpers beſonders genommen, nichts in ſich, was in einer mathematiſchen Erwägung eine ihr beiwohnende lebendige Kraft anzeigte. Weil nun alle Schlüſſe, die man von demjenigen macht, was ein Körper thut, der in Bewegung iſt, aus denen

Notionen müßten hergeleitet werden, die in der Betrachtung der Geſchwindigkeit, der Maſſe, und der Zeit begriffen ſind, ſo werden ſie, wenn ſie richtig herausgezogen ſind, keine Folgerungen darbieten, die die lebendigen Kräfte feſtſetzen. Und wenn es ſcheinet, daß ſie ihnen dieſen Dienſt leiſten, ſo traue man dieſem Scheine nicht, denn es würde alsdenn in den Folgerungen mehr enthalten ſeyn, als die Grundſätze in ſich faſſeten, d. i. das rationatum würde größer ſeyn, als ſeine ratio.

Nach ſo vielfältigen und großen Bemühungen, die ſich die Geometer dieſer beiden Jahrhunderte gemacht haben, die Streitſache des Cartes und des Herrn von Leibnitz durch die Lehren der Mathematik abzuthun, ſcheinet es ſehr ſeltſam zu ſeyn, daß ich anfange dieſer Wiſſenſchaft die Entſcheidung derſelben abzuſprechen. Man hat zwar eine Zeit her geſtritten, ob dieſe Wiſſenſchaft Carteſens Geſetze günſtig ſey, oder ob ſie die Parthey des Herrn von Leibnitz vertheidige. Allein bei dieſem Zwieſpalte iſt jedermann darin einig: daß man es, um die Streitfrage der Kräftenſchätzung recht aufzulöſen, auf den Ausſpruch der Mathamatik müſſe ankommen laſſen. Es iſt wunderbar genug: daß große Schlußkünſtler auf ſolche Abwege gerathen ſeyn ſollten, ohne wahrzunehmen, oder auch nur daran zu gedenken, ob dieſes auch der Weg ſey, der ſie zum Beſitz der Wahrheit führen könne, welcher ſie nachgeſpäret haben. Allein hier dünkt mich, daß ich Gründe finde, die mich nöthigen, alles das Wunderbare in den

Wind zu ſchlagen, und wohin ſollte ich mich nach ihrem Ausſpruche weiter wenden?

Die zweite Folge, die ich aus dem vorhergehenden Betrachtungen ziehe, iſt dieſe: **daß die Gründe der Mathematik, anſtatt den lebendigen Kräften günſtig zu ſeyn, vielmehr Carteſens Geſetze immer beſtätigen werden** *). Dieſes muß aus den Sätzen dieſes §phen ſchon klar ſeyn, und ich kann noch hinzuſetzen: das die mathematiſchen Größen, die Linien, Flächen, u. ſ. w. eben dieſelben Eigenſchaften haben, wenn ſie noch ſo klein ſind, als wenn ſie, wer weiß, was für eine Größe haben; und daher aus den kleinſten mathematiſchen Größen, aus dem kleihſten Parallelogramm, aus dem Fall eines Körpers durch die kleinſte Linie, eben dieſelben Eigenſchaften und Folgerungen müſſen hergeleitet werden können, als dem größeſten von dieſen Gattungen. Wenn nun eine Linie, die eine Bewegung anzeiget, wie ſie alsbald nach dem Anfange beſchaffen iſt, eben dieſelben Beſtimmungen und Eigenſchaften, auch eben dieſelben Folgerungen hat, als diejenige Linie, die eine Bewegung lange nach dem Anfange andeutet: ſo wird die Kraft, die man in einer mathematiſchen Betrachtung der Bewegung eines Körpers herausbringt, niemals andere Eigenſchaften haben, als diejenige hat, die auch in der kleinſten Zeit, das iſt, in einer unendlich kleinen Zeit, von dem Anfangsaugenblicke an in

---

*) Die Mathematik beſtätigt ſchon ihrer Natur nach **Carteſens** Geſetze.

dem Körper vorhanden iſt. Da dieſes nun eine todte Kraft iſt, und daher das Maas der ſchlechten Geſchwindigkeit an ſich hat, ſo werden alle und jede mathematiſch erwogene Bewegungen keine andere Schätzung als einzig und allein die nach der bloßen Geſchwindigkeit darlegen.

§. 29.

Wir wiſſen demnach, noch ehe wir uns in eine nähere Unterſuchung die Sache einlaſſen, daß Leibnitzens Anhänger, weil ſie ſich mit ſolchen Waffen vertheidigen wollen, die von der Natur ihrer Sache weit entfernet ſind, in dem berüchtigten Streite wider Carteſen unterliegen werden. Nach dieſer allgemeinen Betrachtung wollen wir die Beweiſe insbeſondere in Erwägung ziehen, deren ſich Leibnitzens Parthei hauptſächlich in dieſer Streitſache bedienet hat.

Der Herr von Leibnitz iſt durch dasjenige, was man bei dem Falle der Körper durch ihre Schwere wahrnimmt, zuerſt auf ſeine Meinung geleitet worden. Allein es war ein unrecht angewandter Grundſatz des Cartes, der ihn zu einem Irrthum führte, welcher nach der Zeit vielleicht der ſcheinbarſte geworden, welcher ſich jemals in die menſchliche Vernunft eingeſchlichen hat. Er ſetzte nemlich folgenden Satz feſt; Es iſt einerlei Kraft nöthig, einen vier Pfund ſchweren Körper einen Schuh hoch zu heben, als einen einpfündigen vier Schuhe.

§. 30.

Der Satz, der den Herrn von Leibnitz zuerſt auf die lebendigen Kräfte gebracht hat.

Weil er ſich auf den Beifall aller Mechaniker ſeiner Zeit beruft, ſo dünkt mich, er habe dieſen Satz aus einer Regel des Cartes gefolgert, deren dieſer ſich bediente, die Natur des Hebels zu erklären. Cartes nahm an, daß die an einem Hebel angehangene Gewichte, die unendlich kleinen Räume durchliefen, die in ihrer Entfernung vom Ruhepunkte können beſchrieben werden. Nun ſind zwei Körper alsdenn im Gleichgewichte, wenn dieſe Räume gegen einander umgekehrt wie die Gewichte der Körper ſind; und alſo ſchloß Leibnitz, iſt nicht mehr Kraft nöthig, einen Körper von einem Pfunde zur Höhe von vier zu erheben, als einen andern, deſſen Maſſe vier iſt, zur einfachen Höhe. Man wird leicht gewahr, daß dieſe Schlußfolge aus Carteſens Grundregel nur alsdenn herfließe, wenn die Zeiten der Bewegung gleich ſind. Denn bei der Schnellwaage ſind dieſe Zeiten einander gleich, darin die Gewichter ihre undendlich kleinen Räume durchlaufen würden. Der Herr von Leibnitz ließ dieſe Bedingung aus der Acht, und ſchloß auch auf die Bewegung in Zeiten, die einander nicht gleich ſind.

§. 31.

Des Herrn Herrmanns Beweis, daß die Kräfte wie die Höhen ſind, die ſie durch dieſelben erreichen können.

Die Vertheidiger dieſes Mannes ſcheinen den Einwurf gemerkt zu haben, den man ihnen wegen der Zeit machen könnte. Daher haben ſie ihre Beweiſe ſo einzurichten geſucht, als wenn der Unterſchied der Zeit bei der Kraft, welche die Körper durch den Fall erlangen, durchaus für nichts anzuſehen ſey.

Es ſey die unendliche Feder AB, welche die Schwere vorſtellet, die den Körper in währendem Fallen aus A in B verfolgt; ſo ſagt Herr Herrmann, werde die Schwere dem Körper in jedem Punkte des Raumes einen gleichen Druck mittheilen. Dieſe Drucke bildet er durch die Linien AC, DE, BF, u. ſ. w. ab, die zuſammen das Rectangulum AF ausmachen. Der Körper hat alſo nach ſeiner Meinung, wenn er den Punct B erreicht hat, eine Kraft, die der Summe aller dieſer Drucke, d. i. dem Rectangulo AF gleich iſt. Es verhält ſich alſo die Kraft in D, zur Kraft in B, wie das Rectangulum AE, zum Rectangulo AF, d. i. wie der durchgelaufene Raum AD, zum Raum AB, mithin wie die Quadrate der Geſchwindigkeiten in D und B.

So ſchließt Herr Herrman, indem er behauptet, daß die Wirkung, welche die Schwere in einem Körper thut, welcher frei fällt, ſich nach dem Raume richte, den er im Fallen zurücklegt.

Die Carteſianer hingegen behaupten, daß die Wirkung der Schwere nicht denen, in aufgehaltener Bewegung, zurückgelegten Räumen, ſondern den Zeiten proportionirt ſeyn, in welchen der Körper entweder fällt oder zurückſteigt. Ich werde jetzo einen Beweis geben, der die Meinung der Carteſianer außer

Zweifel ſetzen wird, und daraus man zugleich wird einſehen lernen, worin der ſcheinbare Beweis des Herrn Herrmanns fehle.

§. 32.

Beweis, der den Fall des Herrn Herrmanns widerlegt.

Es iſt gleich viel Kraft nöthig, eine einzige von den fünf gleich geſpannten Federn A, B, C, D, E, eine Secunde lang zuzudrücken, als ſie alle fünfe nach und nach binnen eben dieſer Zeit zuzudrücken. Denn man theile die Secunde als die Zeit, wie lange der Körper M die Feder A zugedrückt hält, in fünf gleiche Theile, anſtatt daß nun M alle dieſe fünf Theile der Secunde hindurch, auf die Feder A losdrückt, ſo nehme man an, daß er die Feder A nur in dem erſten Theil der Secunde drücke, und daß in dem zweiten Theil der Secunde, anſtatt der Feder A, die andere B, die gleichen Grad der Spannung hat, untergeſchoben werde; ſo wird in der Kraft, die M zu drücken brauchet, bei dieſer Verwechſelung kein Unterſchied anzutreffen ſeyn. Denn die Federn B und A ſind in allem vollkommen gleich, und alſo iſts einerlei, ob in dem zweiten Secundtheils annoch dieſelbe Feder A oder ob B gedruckt werde. Eben ſo iſt es gleich viel, ob M in dem dritten Theil der Secunde, die dritte Feder C ſpanne, oder ob er in dieſem Zeittheile annoch auf die vorige B drückte; denn man kann eine Feder an der andern Stelle ſetzen, weil ſie in nichts unterſchieden ſind. Es wendet alſo der Körper M ſo viel Kraft an, die einzige Feder A eine ganze Secunde lang zugedrückt zu halten, als er braucht fünf ſolche Federn binnen eben dieſer Zeit nach und nach zu ſpannen. Eben dieſes kann geſagt werden, man mag die Menge der Federn auch ins Unendliche vermehren, wenn die Zeit des Druckes nur gleich iſt. Es iſt alſo nicht die Menge der zugedrückten Federn, wornach die Kraft des Körpers, der ſie alle ſpannet, abgemeſſen wird, ſondern die Zeit der Druckung iſt das rechte Maaß.

Jetzt laßt uns die Vergleichung, die Herr Hermann zwiſchen der Wirkung der Federn und dem Druck der Schwere anſtellet, annehmen, ſo werden wir finden, daß die Zeit, wie lange die Kraft des Körpers der Schwere widerſtehen kann, und nicht der zurückgelegte Raum, dasjenige ſey, wornach die ganze Wirkung des Körpers müſſe geſchätzt werden.

Dieſes iſt alſo der erſte Verſuch, der, wie ich glaube, dasjenige beſtätigt, was ich oben geſagt habe, daß nemlich Carteſens Meinung in mathematiſchen Beweiſen das Geſetz des Herrn von Leibnitz übertreffe.

§. 33.

Der Carteſianer Fehler in Behauptung eben derſelben Sache.

Ich finde in dem Streite der Carteſianer, wider die Vertheidiger der lebendigen Kräfte, den die Frau Marquiſin Chaſtelet mit vieler Beredtſamkeit ausgeführet hat, daß ſich jene auch des Unterſchiedes der Zeit bedienet haben, um die Schlüſſe der Leibnitzianer von dem Falle der Körper unkräftig zu machen. Allein aus demjenigen, was ſie aus der Schrift des Herrn von Mairan, gegen die neue Schätzung der Kräfte anführet, ſehe ich, daß ihm der wahre Vortheil unbekannt geweſen ſey, den er aus dem Unterſchiede der Zeit hätte ziehen können, und den ich im vorhergehenden §. angezeigt zu haben glaube, welcher gewiß ſo einfach und deutlich iſt, daß man ſich wundern muß, wie es möglich geweſen, ihn bei einem ſolchen Lichte des Verſtandes nicht wahrzunehmen.

§ [illegible]

Es iſt gewiß recht ſeltſam, wie weit ſich dieſe Männer verirret haben, indem ſie einem wahren Geſetze der Natur nachgiengen, daß nähmlich die Kraft, die die Schwere einem Körper raubet, der Zeit und nicht dem Raume proportionirt ſey. Nachdem ſie ſich ſo weit vergangen, daß ſie den Leibnitzianern zugegeben; ein Körper könne mit doppelter Geſchwindigkeit vierfache Wirkung thun, nachdem ſie, ſage ich, ihre Sache ſo verdorben haben, ſo ſind ſie genöthigt, ſich mit einer ziemlich ſchlechten Ausflucht zu retten, daß nämlich der Körper zwar eine vierfache Wirkung, aber nur in doppelter Zeit thue. Sie dringen daher ungemein ernſtlich darauf, daß die Kräfte zweier Körper nach den Wirkungen geſchätzt werden müſſen, die ſie in gleichen Zeiten thun, und daß man darauf gar nicht zu ſehen habe, was ſie etwa in ungleichen Zeiten ausrichten können. Man hat dieſer Ausflucht mit unendlicher Deutlichkeit begegnet, und ich begreiſe nicht, wie es möglich geweſen iſt, ſich dem Zwange der Wahrheit noch ferner zu widerſetzen.

Wir ſehen aber auch hieraus, daß es eigentlich nur die Fehlſchlüſſe der Carteſianer ſind, welche Leibnitzens Parthei triumphiren machen, und daß ſie den Streit gar nicht durch die Schwäche ihrer Sache verlieren. Sie würden allemal die Oberhand behalten, wenn ſie die rechten Waffen ergreifen möchten, die ihnen die Natur der Sache eigentlich darbietet.

§. 34.

Ein Zweifel des Herrn Lichtſcheids wird gehoben.

Ich habe erwieſen, daß die Wirkungen, welche die Schwere ausübet, und der Widerſtand, den ſie im Hinaufſteigen verübet, ſich wie die Zeit verhalte, welche die Körper in Bewegung zubringen. Allein, ich beſinne mich auf einen Fall, der vielleicht ſcheinbar genug iſt, dieſen Satz bei einigen zweifelhaft zu machen. Herr Lichtſcheid bemerket in den Actis Erudit. wenn man einen Perpendikel aus D auf eine ſolche Art fallen läßt, daß ſich der Faden an dem Widerhalte F anleget, mithin, indem er aus B in C wieder in die Höhe ſteiget, einen kleinern Cirkel beſchreibet, ſo erlange er doch, vermöge ſeiner in B erhaltenen Geſchwindigkeit, wieder die Höhe CF, welche der Höhe DG gleich iſt, von der er herunter gefallen. Es iſt aber die Zeit, die der Perpendikel, im Falle durch den Bogen DB, zubringt, länger als die Zeit in der er bis C wieder in die Höhe ſteigt. Alſo hat die Schwere dorten in dem Perpendikel länger, als wie hier gewirket. Man ſollte nun denken, wenn es wahr iſt iſt, was ich vorher erwieſen habe, daß die Schwere in größern Zeiten größere

Wirkung thue, ſo habe der Körper in B eine größere Geſchwindigkeit erhalten müſſen, als die Schwere in der Bewegung aus B in C ihm wieder zu nehmen im Stande iſt. Er müßte alſo vermittelſt dieſer Geſchwindigkeit vermögend ſeyn, ſich noch über den Punkt C hinaufzuſchwingen, welches doch nach den Beweiſen des Herrn Lichtſcheids falſch iſt.

Wenn man aber nur bedenket, daß der Faden AB, dem Körper, indem er ſich aus D in B beweget, ſtärker entgegen geſetzt iſt, und den Fall durch ſeine Schwere mehr hindert, als der Faden EB, oder EC, in dem Falle aus C in B; ſo läſſet ſich auch leicht begreifen, daß das Element der Kraft, welches ſich in allen Augenblicken des Hinabſteigens aus D in B in den Körper häufet und ſammlet, kleiner ſey wie die elementariſche Kraft, die die Schwere im Gegentheil in den Körper C jedweden Augenblick hineinbringt, wenn er aus C in B hinabſinket. Nun da es einerlei iſt, ob ein Körper, der an einem Faden befeſtiget iſt, durch den Zurückhalt A genöthiget werde, den Cirkelbogen DB oder CB durchzulaufen, oder ob er auf einer eben ſo gekrümmten Fläche BDCB frei hinab kugele, ſo kann man ſich vorſtellen, als wenn der Fall, von dem wir reden, auf zwei ſolchen hohlen mit einander verbundenen Flächen wirklich geſchehe. Nun iſt die Fläche DB ſtärker gegen die Horizontallinie geneigt, als die andere CB, mithin iſt in jener der Körper zwar den Antrieben der Schwere länger ausgeſetzt, als in dieſer, allein die Fläche hindert dafür auch einen größern Theil der Schwere, die bemühet iſt ſich dem Körper einzuverleiben, als es die andere CB thut.

Ich hätte der Auflöſung dieſes Einwurfs überhoben ſeyn können, weil die Anhänger des Herrn von Leibnitz ſeine Schwäche ſelber wahrgenommen zu haben ſcheinen, da ich nirgends finde, daß ſie ſich deſſelben bedienet hätten. Allein Herr von Leibnitz, der von Herrn Lichtſcheid zum Richter ſeiner Abhandlungen erwählt worden war, ertheilet derſelben einen rühmlichen Beifall, und ſein Anſehen iſt es, welches ihm einiges Gewicht beilegen könnte.

§. 35.

Ehe ich die Materie, von dem Falle der Körper durch ihre Schwere verlaſſe, will ich den Vertheidigern der lebendigen Kräfte noch einen Fall aufzulöſen geben, der, wie mich dünkt, hinlänglich darthun ſoll: daß die Betrachtung der Zeit von der Schätzung der Kraft, die die Schwere in einen Körper hineinbringt, unmöglich ausgeſchloſſen werden könne, wie Herr von Leibnitz, und die Vertheidiger deſſelben, uns bis daher haben überreden wollen.

§. 36

Neuer Fall, der darthut, daß in der Schätzung der Kraft, die durch die Schwere entſtehet, die Zeit nothwendig müſſe in Erwegung gezogen werden.

Der Fall iſt folgender: ich ſtelle mir auf die den Carteſianern und Leibnitzianern gewöhnliche ket, die Drucke der Schwere, die einem Körper von der Höhe ab, bis zur Horizontallinie bc mitgetheilet werden, durch die unendliche Anzahl Blechfedern, AB, CD, EF, GH, vor. Ferner ſetze ich einen Körper m auf die ſchiefe Fläche ac und einen andern l laſſe ich von a in b frei herunter fallen. Wie werden nun die Leibnitzianer die Kraft des Körpers m, der durch den Druck der Federn die ſchiefe Fläche ac herunter getrieben wird, am Ende dieſes ſchrägen Falles in c ſchätzen? Sie können nicht anders, als das Product, aus der Menge Federn, die den Körper aus a bis in c antreiben, in die Kraft, die jede Feder demſelben nach der Richtung ac eindrücket, zum Maaße angeben, denn dieſes erfordert ihr Lehrgebäude, wie wir aus dem Falle des Herrn Herrmanns, §. 31. geſehen haben. Und eben ſo werden ſie auch die Kraft, die ſich in dem andern Körper l findet, der von a bis in c frei fällt, durch das Factum, aus der Menge Federn von denen er fortgetrieben worden, in die Intenſität, womit jede ihn fortgeſtoßen hat, zu ſchätzen genöthiget. Es iſt aber die Anzahl Federn von beiden Seiten, ſowohl die ſchiefe Fläche ac, als die Höhe ab hindurch, gleich, alſo bleibt nur die Stärke der Kraft, die jede Feder in beiden Fällen in ihren Körper hineinbringt, zum wahren Maaße der in b und c erlangten Kräfte der Körper l und m übrig. Dieſe Stärke, womit eine jede von den Blechfedern den Körper m nach der Richtung der ſchiefen Fläche ac drucket, verhält ſich zu der Intenſität des Druckes eben dieſer Blechfedern auf den Körper l nach der Richtung ſeiner Bewegung ab, wie ab zu ac;

wie uns die erſten Anfangsgründe der Mathematik lehren. Es wird alſo die Kraft, die der Körper l am Ende des Perpendikularfalles in b hat, zu der Kraft, die m am Ende des ſchiefen Falles in c hat, ſich gleichfalls wie ac zu ab verhalten; welches ungereimt iſt, denn beide Körper haben in b und c gleiche Geſchwindigkeiten, und alſo auch gleiche Kräfte.

Die Carteſianer entgehen dieſem Einwurfe, indem ſie die Zeit mit herbeiziehen. Denn obgleich jede Feder in den Körper m auf der ſchiefen Fläche ac weniger Kraft hineinbringt, (weil ein Theil durch den Widerſtand der Fläche verzehret wird), ſo wirken dafür dieſe Federn in den Körper m viel länger als in den Körper l, der ihrem Drucke eine viel kürzere Zeit ausgeſetzet iſt.

§. 37.

Nachdem ich erwieſen habe, daß die Betrachtung der durch die Schwere fallenden Körper den lebendigen Kräften auf keinerlei Weiſe vortheilhaft ſey, ſo iſt es Zeit, eine andere Gattung von Beweiſen in Erwägung zu ziehen, auf die ſich die Vertheidiger der lebendigen Kräfte jederzeit ſehr viel zu gute gethan haben. Es ſind diejenigen, die ihnen die Lehre von der Bewegung elaſtiſcher Körper darzubieten ſcheinet.

§. 38.

Es ſind in der Trennung, die des Herrn von Leibnitz Kräftenſchätzung in der Welt veranlaſſet hat, ſo viel Verblendungen und Abwege unter den Geometern entſtanden, als man bei großen Schlußkünſtlern kaum vermuthen ſollte. Die Nachrichten, die man uns von allen den Vorfällen dieſes berüchtigten Streites aufbehalten wird, werden dereinſt in der Geſchichte des menſchlichen Verſtandes eine ſehr nutzbare Stelle einnehmen. Keine Betrachtung iſt ſiegreicher über die Einbildung derjenigen, die die Richtigkeit unſrer Vernunftſchlüſſe ſo ſehr erheben, als ſolche Verführungen, denen die ſcharfſinnigſten Meiſter der Geometrie in einer Unterſuchung nicht haben entgehen können, die ihnen vor andern Deutlichkeit und Ueberzeugung hätte gewähren ſollen.

Es wäre unmöglich geweſen auf ſolche Abwege zu gerathen, wenn die Herren Leibnitzianer ſich hätten die Mühe geben wollen, auf die Conſtruction der Beweiſe ſelber ihre Aufmerkſamkeit zu richten, die ſie jetzt als unüberwindliche Beweisthümer für die lebendigen Kräfte anſehen.

§. 39.

Die Summe aller Beweiſe, die aus der Bewegung elaſtiſcher Körper hergenommen ſind.

Faſt alle Beweiſe, zum wenigſten die ſcheinbarſten unter denen, die man für die lebendigen Kräfte, von der Bewegung elaſtiſcher Körper durch den Stoß, entlehnet hat, ſind auf folgende Art entſprungen. Man hat die Kraft, die ſich in ihnen nach verübtem Stoße befindet, mit der Kraft vor dem Anſtoße verglichen. Jene iſt größer befunden worden, als dieſe, wenn man ſie nach dem Product aus der Maſſe in die Geſchwindigkeit geſchätzet hat, allein nur alsdenn zeigte ſich eine vollkommene Gleichheit, wenn man anſtatt der ſchlechten Geſchwindigkeit, das Quadrat derſelben ſetzte. Hieraus haben die Herren Leibnitzianer geſchloſſen, ein elaſtiſcher Körper würde nie vermögend ſeyn in diejenige, die er ſtößt, ſo viel Bewegung hineinzubringen, als wirklich geſchiehet, wenn ſeine Kraft nur ſchlechthin wie ſeine Geſchwindigkeit wäre; denn nach dieſem Maaße ſey die Urſache immer kleiner, als die hervorgebrachte Wirkung.

§. 40.

Die Leibnitzianer widerlegen ihre Schlüſſe durch ihre eigene mechaniſche Lehrgebäude.

Dieſer Schluß wird durch die Lehrſätze derjenigen ſelber, die ſich derſelben bedienet haben, vollkommen widerleget. Ich will Wrens, Wallis, Huygens, und anderer mechaniſche Entdeckungen nicht anführen. Der Herr Regierungsrath und Freiherr von Wolf ſoll mein Gewährsmann ſeyn. Man ſehe ſeine Mechanik, die in aller Händen iſt, man wird darin Beweiſe finden, die keinen Zweifel mehr übrig laſſen, daß die elaſtiſchen Körper dem Geſetze, von der Gleichheit der Wirkungen und der Urſache, ganz gemäß, alle die Bewegungen andern Körpern ertheilen, ohne daß man nöthig hat in ihnen eine andere Kraft, als die bloße Geſchwindigkeit zu ſetzen. Ich kann noch dazu thun, daß man die lebendigen Kräfte gar nicht, auch nicht den Namen nach, kennen darf, ohne daß dieſes im geringſten hinderlich ſeyn ſollte, zu erkennen, daß von der Kraft eines federharten Körpers, in dem Anlaufe gegen andere gleichartige, die und die Bewegungen herfließen werden, die jedweder aus derſelben herleitet. Iſt es nicht ſeltſam, nach einem geometriſchen Beweiſe, darin man die nach der bloſen Geſchwindigkeit geſchätzte Kraft hinlänglich befunden, eine gewiſſe Größe der Bewegung in andern Körpern daraus herzuleiten, ich ſage nach einem ſolchen Beweiſe, ſich noch den Gedanken einkommen zu laſſen, daß dieſe Kraft nicht groß genug dazu ſey? Heißt dieſes nicht alles widerrufen, was einmal in aller Strenge erwieſen worden, und das blos wegen einer geringen Anſcheinung zum Gegentheil? Ich bitte diejenigen, die ich angeführt habe, hiermit zuſammen zu halten, ſie können nichts anders als die größeſte Ueberzeugung fühlen: daß ſie gar keinen Begriff von der Schätzung nach dem Quadrate nöthig haben, um in aller Strenge diejenigen Folgen und Bewegungen zu finden, die man den federharten Körpern zuzueignen pflegt. Wir wollen uns alſo von dieſem Fußſteige durch alle Verführungen nicht ableiten laſſen. Denn was in einem geometriſchen Beweiſe als wahr befunden wird, das wird auch in Ewigkeit wahr bleiben.

§. 41.

Der Fall des Herrn Herrmanns von dem Stoße dreier elaſtiſcher Körper.

Laſſet uns dasjenige in einem beſondern Falle darthun, was wir überhaupt erwieſen haben. Herr Herrmann ſetzet in der Abhandlung, die er zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte verfertiget hatte, einen Körper A, deſſen Maſſe 1, und die Geſchwindigkeit 2 iſt, auf einer vollkommen glatten Fläche, eine Kugel B, die ruhig, und deren Maſſe 3 iſt, nachher aber, indem A von der Kugel B abprellet und mit einem Grade Geſchwindigkeit wieder zurückkehret, eine Kugel C, die 1 zur Maſſe hat, ſtoßen. Die Kugel A wird der Kugel B einen Grad Geſchwindigkeit, und dem Körper C auch einen mittheilen, und alsdenn wird ſie ſich in Ruhe befinden. Herr Heermann ſchließt hieraus, wenn die Kräfte nur wie die Geſchwindigkeiten wären, ſo würde A vor dem Stoße eine Kraft wie 2 haben, nach dem Stoße aber würde ſich in den Körpern B und C zuſammen eine vierfache Kraft befinden, welches ihm ungereimt zu ſeyn ſcheinet.

Wir wollen unterſuchen, wie der Körper A mit einer Kraft wie 2, in die Körper B und C eine vierfache Kraft ohne ein Wunderwerk hineinbringen könne, oder ohne daß es nöthig ſey, die lebendigen Kräfte zu Hülfe zu rufen. Man ſtelle ſich die elaſtiſche Kraft des Körpers A, die durch den Stoß wirkſam wird, durch die Feder AD, und die Elaſticität der Kugel B, durch die Feder DB vor. Wir wiſſen nun aus den erſten Gründen der Mechanik: daß der Körper A in die Kugel B vermittelſt der Federn ſo lange noch immer neue Drückungen und Kräfte hineinbringe, bis ſich B und A mit gleichen Geſchwindigkeiten fortbewegen, welches alsdenn geſchiehet, wenn die Geſchwindigkeit dieſer Körper ſich zur Geſchwindigkeit der Kugel A vor dem Anlaufe verhält, wie die Maſſe A zur Summe beider Maſſen A und B zuſammen; d. i. in dem gegenwärtigen Falle, wenn ſie ſich mit $\frac{1}{2}$ Geſchwindigkeit in der Richtung BE fortbewegen. Niemand leugnet es, daß hierin noch die Wirkung der nach der Geſchwindigkeit geſchätzten Kraft proportional befunden werde. Allein laſſet uns auch unterſuchen, was denn mit den Federn AD und BD geſchehe, indem der Körper A vermittelſt ihrer in die Kugel B wirket. Weil die Feder AD in dem Punkte D eben ſo viel Kraft gegen die Feder DB anwenden muß, als dieſe dem Körper B eindrücken ſoll; die Kugel B aber der Wirkung, welche in ſie geſchiehet, eben ſo ſtark widerſtehet, ſo iſt klar, daß die Feder DB, durch die Anſtrengung der andern Feder, mit eben demſelben Grade der Kraft werde zuſammengedrückt werden, als ſie in die Kugel B hinein beweget. Eben desgleichen wird die Kugel A ihre Feder AD mit eben demſelben Grade zuſammen halten, womit dieſe im Punkte D in die Feder DB wirket; weil nähmlich dieſe Feder der Feder AD eben ſo ſtark entgegendrücket, als dieſe in ſie wirket, mithin auch eben ſo ſtark als die Kugel A dieſe ſeine Feder zuſammen zu drücken bemühet iſt. Da nun die Kraft, womit die Feder DB geſpannet wird, dem Widerſtande der Kugel B, mithin auch der Kraft, welche dieſe Kugel hierdurch empfängt, gleich iſt; die Kraft der Zuſammendrückung der Feder AD aber jener auch gleich iſt: ſo ſind beide ſo groß, als die Kraft, die der Körper B hiebei erhalten hat, d. i. womit er ſich mit einer Maſſe wie 3, und $\frac{1}{2}$ Grad Geſchwindigkeit beweget. Wenn daher dieſe beide Federn aufſpringen; ſo giebt die Feder DB der Kugel B eine Geſchwindigkeit, die der vor dem Aufſpringen gleich iſt, nähmlich ⅓; und die Feder AD dem Körper B, weil er dreimal weniger Maſſen hat als B, auch dreimal ſo viel Geſchwindigkeit, nähmlich 1 + ⅓ Grad; denn wenn die Kräfte gleich ſind, ſo ſind die Geſchwindigkeiten im umgekehrter Verhältniß der Maſſen, per hypothesin. Alſo hat die Kugel B von dem Anlaufe des Körpers A, und hernach auch von dem Aufſpringen ihrer Feder, zuſammen 1 Grad Geſchwindigkeit in der Richtung BE. Die Kugel A aber, weil die Geſchwindigkeit ⅓, die in ihr nach dem Anlaufe in der Richtung AE noch übrig war, von derjenigen, welche die Aufſpringung der Feder in ſie nach der Richtung AC hineinbrachte, muß abgezogen werden, empfängt auch einen Grad Geſchwindigkeit, womit ſie ſich in der Richtung AC fortbeweget *), welches gerade der Fall iſt, den Herr Herrmann für unmöglich gehalten hat, nach dem Carteſianiſchen Geſetze zu erklären.

Ich ſchließe hieraus: der Körper A könne mit 2 Graden Geſchwindigkeit, und auch mit 2 Graden Kraft, die Wirkung vollkommen ausrichten, die Herr Herrmann ihm abſtreiten wollen; und man verletze das Geſetz, von der Gleichheit der Urſachen und Wirkungen, wenn man behauptet, er habe 4 Grade Kraft gehabt, und doch nur ſo viel ausgerichtet, als er mit 2 ausrichten können.

---

*) Den Körper C miſche ich hiebei nicht mit ein, denn weil ſeine Geſchwindigkeit und Maſſe in nichts von der Maſſe und Geſchwindigkeit der Kugel B unterſchieden iſt, ſo wird er von Herrn Herrmann ohne Noth anſtatt des Körpers B eingeſchoben.

§. 42.

Der Grund des Irrthums in der Schlußrede des Herrn Herrmanns.

Wir wollen in dem Schluſſe des Herrn Herrmanns noch den rechten Punkt der Falſchheit aufſuchen, der ſich zugleich faſt allenthalben findet, wo man nur die elaſtiſchen Körper zum Behuf der lebendigen Kräfte hat brauchen wollen. Man hat alſo geſchloſſen: die Kräfte der Körper nach dem Stoße müſſen der Kraft vor demſelben gleich ſeyn; denn die Wirkungen ſind ſo groß wie die Urſachen, die ſich erſchöpfet haben, ſie hervorzubringen. Hieraus erſehe ich, daß ſie dafür gehalten haben, der Zuſtand und die Größe der Kraft, nach geſchehenem Stoße, ſey einzig und allein eine Wirkung der Kraft, die in dem anlaufenden Körper vor dem Anſtoße befindlich war. Dieſes iſt der Fehltritt, deſſen Folgen wir geſehen haben. Denn die Bewegungen, die eigentlich, und auf eine vollſtändige Art, von der Kraft des anlaufenden Körpers A herrühren, ſind nichts mehr, als daß ſich A und B da wie die Feder zuſammengedrückt war, mit $\frac{1}{3}$ Geſchwindigkeit beide fortbewegten, die Zuſammendrückung der Feder war nicht ſowohl eine beſondere Wirkung der Kraft, womit A gegen B fortrückte, als vielmehr eine Folge von der Trägheitskraft beider Körper. Denn B konnte die Kraft 1 + $\frac{1}{3}$ nicht erlangen, ohne eben ſo ſtark gegen die drückende Feder DB zurück zu wirken, und die Feder AD konnte alſo keine Kraft in B hineinbringen, ohne daß der Zuſtand der Gleichheit des Druckes und Gegendruckes nicht zugleich die Feder BD geſpannet hätte. Ferner konnte der Körper A die Feder DB vermittelſt ſeiner Feder AD nicht drucken, ohne daß dieſe eben hierdurch mit einem gleichen Grade der Intenſität wäre geſpannet worden. Man darf ſich darüber nicht wundern, daß auf dieſe Weiſe zwei ganz neue Kräfte in die Natur kommen, die vorher in A alleine nicht befindlich waren. In dem Augenblicke, darin auch unelaſtiſche Körper ſich ſtoßen, iſt mehr Kraft in der Ausübung, als vor dem Stoße war. Dieſes geſchiehet wirklich, wenn auch ein unelaſtiſcher Körper in einen andern wirket, nur daß in dieſem Falle die Folgen dieſer neuen Kraft nicht wie bei federharten Körpern aufbehalten werden, ſondern verloren gehen. Denn in dem Augenblicke, darin A mit der Kraft x in B wirket, empfängt nicht allein B dieſe Kraft nach der Richtung Bc, ſondern B wirkt zugleich noch mit der Intenſität x in A wieder zurück. Es ſind alſo fürs erſte $2x$ in der Natur vorhanden; nähmlich x vor dem Druck der Kugel A gegen B, und ebenfalls x vor dem Gegendruck der Kugel B: zweitens noch x, als die Kraft, die aus A in B nach der Richtung Bc übertritt. Die beiden erſten Gewalten werden in dem Zuſammenſtoße elaſtiſcher Körper angewandt, zwei Federn zu ſpannen, die hernach, wenn ſie aufſpringen, den Körpern ihre Kräfte mittheilen. Die elaſtiſchen Körper ſind daher diejenige Maſchinen der Natur, welche angelegt ſind, die ganze Größe der Kraft aufzubehalten, die in dem Augenblicke des Zuſammenſtoßes in der Natur befindlich iſt; denn ohne dieſe würde ein Theil der

Kräfte verloren gehen, die der Conflictus der Körper in die Welt gebracht hat.

§. 43.

Ich habe in der Auflöſung des Herrmanniſchen Falles nicht geſagt, was dieſem Philoſophen im Grunde des Beweiſes hätte unbekannt ſeyn können; oder was die anſehnlichſten Verfechter der lebendigen Kräfte würden zu leugnen verlangen, wenn es darauf ankäme, daß ſie ſich deswegen erklären ſollten. Herr Herrmann mußte nothwendig wiſſen, wie man die Bewegungen, die in dem Stoße elaſtiſcher Körper entſprungen, aus ihrer bloßen Geſchwindigkeit herleiten könne; denn ohne dieſes hätte es ihm unmöglich a priori bekannt ſeyn können: daß eine Kugel von einfacher Maſſe, in dem Stoße gegen eine dreifache, mit 2 Graden Geſchwindigkeit, vier Grade Kraft hervorbringe. Ich ſage, dieſer Fall hätte ihm ſelber, ohne die Art der Auflöſung, welche wir gegeben haben, nicht bekannt ſeyn können; denn jedermann weiß: daß man in einer mechaniſchen Unterſuchung, die Bewegungen, die ein elaſtiſcher Körper durch den Stoß hervorbringt, finde, indem man dasjenige zuerſt insbeſondere ſuchet, was er ohne ſeine Federkraft thut, und hernach die Wirkung der Elaſticität dazu nimmt, beides aber nach demjenigen beſtimmet, was er nach Proportion ſeiner Maſſe und ſeiner ſchlechten Geſchwindigkeit thun kann. Man kann nichts ſtärkeres, in der Art der Schlußrede, die man ein argumentum ad hominem nennt, gegen den Herrn Herrmann und die Leibnizianer überhaupt vorbringen. Denn ſie müſſen entweder bekennen: daß alle Beweiſe, darin ſie bis daher einig geweſen, den Grund von den Bewegungen zu geben, welche in dem Stoße elaſtiſcher Körper entſpringen, falſch geweſen; oder ſie müſſen geſtehen: daß ein ſolcher Körper allein mit der, der Maſſe und Geſchwindigkeit ſchlechthin zuſammengenommen proportionirten Kraft, die Bewegungen hervorgebracht habe, weswegen ſie ihn das Quadrat der Geſchwindigkeit nöthig zu haben glaubten.

§. 44.

Der Frau von Chaſtelet iſt dieſe Auflöſung unbekannt geweſen.

Ich werde durch den Streit der Frau Marquiſin von Chaſtelet mit dem Herrn von Mairan überführet, daß es nicht überflüßig geweſen ſey, jetzo eine ausführliche Entwickelung der Art und Weiſe, wie die elaſtiſchen Körper durch den Stoß eine größere Quantität der Bewegung in die Welt bringen, als vor dem Stoß darin geweſen, gegeben zu haben. Denn wenn Herr von Mairan ſaget: „Die elaſtiſche „Kraft ſey eine wahre Maſchine der Natur, ꝛc. daß „wenn man alle Wirkungen des Stoßes elaſtiſcher „Körper beſonders betrachten will, indem man dasjenige als poſitiv ſummiret, was ſie in den beiden entgegengeſetzten Richtungen geben, man die neue Kraft, „die daraus in der Natur zu entſpringen ſcheinet, und „ſich durch den Stoß außert, keinesweges der Thätigkeit des ſtoßenden Körpers zuſchreiben müſſe, als

„wenn er dieſelbe nur in den geſtoßenen übertrüge, „ſondern einer fremden Quelle der Kraft ꝛc. Mit einem Worte einer gewiſſen phyſikaliſchen Urſache der „Elaſticität, welche es auch immer ſey, deren Wirkſamkeit der Stoß nur losgemacht, und ſo zu ſagen „die Feder abgedrückt hat ꝛc.“ ich ſage, wenn Herr von Mairan dieſes ſaget, ſo antwortet ihm die Frau von Chaſtelet: „es ſey unnüze es zu unterſuchen, „bis der Urheber dieſer Meinung ſich die Mühe genommen, dasjenige, was er hier behaupten wollen, auf „einigen Beweis zu gründen.“ Ich habe mir die Ehre genommen, mich dieſer Mühe anſtatt des Herrn von Mairan zu unterziehen, und dieſes iſt die Rechtfertigung, womit ich meine Weitläuftigkeit in dieſer Materie entſchuldige.

§. 45.

Herren Jurins Einwurf von dem Gegenſtoße zweier unelaſtiſcher und ungleicher Körper.

Es iſt den Leibnitzianern durch Herren Jurin, und andere, noch dieſer Einwurf gemacht worden: daß zwei unelaſtiſche Körper, die ſich einander mit ſolchen Geſchwindigkeiten begegnen, welche ſich umgekehrt wie ihre Maſſe verhalten, doch nach dem Stoß in Ruhe verbleiben. Hier ſind nun, nach der Lehre von den lebendigen Kräften, zwei Kräfte, die man ſo ungleich machen kann, als man will, und die ſich dennoch einander im Gleichgewicht erhalten.

Des

Des Herrn Bernoulli Widerlegung dieſes Einwurfs durch Vergleichung mit der Zudrückung der Federn.

Ich finde in der Frau von Chaſtelet Naturlehre eine Antwort auf dieſen Einwurf, die, wie ich aus der Anführung erſehe, den berühmten Herrn Bernoulli zum Urheber hat. Der Herr Bernoulli iſt nicht glücklich geweſen, eine Schutzwehre für ſeine Meinung ausfündig zu machen, welche ſeines Namens würdig geweſen wäre. Er ſagt: daß die unelaſtiſchen Körper in einander durch den Eindruck ihrer Theile eben dieſelbe Wirkung thun, als wenn ſie eine Feder, die ſich zwiſchen ihnen befände, zuſammendrückten: daher nimmt er eine Feder R an, die ſich zu gleicher Zeit auf beide Seiten ausdehnet, und von beiden Seiten Körper von ungleicher Maſſe treibet. Er beweiſet, daß die Geſchwindigkeiten, die den Körpern durch dieſe Feder mitgetheilet werden, in gegenſeitiger Verhältniß ihrer Maſſen ſind, und daß alſo, wenn die Kugeln A und B mit dieſen Geſchwindigkeiten zurückkehrten, ſie die Feder wieder in den erſten Stand der Zuſammendrückung ſetzen würden. Bis ſo weit iſt alles richtig, und mit den Lehrſätzen der Carteſianer vollkommen übereinſtimmend. Allein laſſet uns ſehen, wie er ſeinen Schluß verfolget. Die Theile der Feder, indem ſie auseinander ſpringt, bewegen ſich theils nach der Seite von A, theils nach der Seite von B, der Punkt der Theilung aber iſt in R, der die Feder nach der umgekehrten Proportion der Maſſen A und B theilet. Es wirket alſo der Theil RB von der Feder R in den Körper B, deſſen Maſſe 3 iſt, hingegen theilet der andere Theil R A, der Kugel A, deren Maſſe 1 iſt ſeine Kraft mit. Es verhalten ſich aber die Kräfte, welche in dieſe Körper gebracht werden, wie die Anzahl der Federn, die ihren Druck an ſie angewandt haben; folglich ſind die Kräfte der Kugeln A und B ungleich, obgleich ihre Geſchwindigkeiten in umgekehrter Proportion ihrer Maſſen ſtehen. Wenn nun die Feder R ſich völlig ausgedehnet hat, und die Körper kämen mit eben denſelben Geſchwindigkeiten gegen ſie zurück, welche ſie ihnen beim Losſpringen mitgetheilt hat, ſo ſiehet man leicht, daß einer den andern vermittelſt der Zuſammendrückung der Feder in Ruhe verſetzen würde. Nun ſind ihre Kräfte ungleich, folglich erkennet man hieraus, wie es möglich ſey, daß ſich zwei mit ungleichen Kräften einander in Ruhe verſetzen können. Hievon macht er die Anwendung auf den Zuſammenſtoß der unelaſtiſchen Körper.

§. 46.

Des Herrn Bernoulli Gedanken werden widerlegt.

Ich erkenne in dieſer Schlußrede nicht den Herrn Bernoulli, der gewohnt war, ſeine Beweiſe in viel vollkommenerer Schärfe zu bilden. Es iſt unſtreitig gewiß, daß die von einander ſpringende Feder einem von den Körpern A und B eben ſo viel Kraft ertheilen müſſe, als wie dem andern. Denn ſie bringet ſo viel Kraft in die Kugel A als die Intenſität groß iſt, mit der ſie ſich gegen die andere Kugel B ſteifet. Wenn ſie ſich gar nicht an irgend einen Widerhalt ſteifete, ſo würde ſie der Kugel A gar keine Kraft ertheilen, denn alsdenn würde ſie ohne einzige Wirkung losſpringen. Daher kann dieſe Feder keine Kraft an A anwenden, ohne von der andern Seite der beweglichen Kugel B eben denſelben Grad der Gewalt einzudrücken. Es ſind alſo die Kräfte der Kugeln A und B einander gleich, und nicht, wie die Länge AR zu RB.

Man ſiehet leicht, wie der Irrthum in dem Schluſſe des Herrn **Bernoulli** entſprungen ſey. Der Satz, auf den die **Leibnitziſche** Parthei ſo ſehr dringet, iſt die Quelle deſſelben: nähmlich, daß die Kraft eines Körpers ſich wie die Anzahl Federn verhalte, die in ihn gewirket haben *). Wir haben denſelben ſchon oben widerlegt, und der Fall des Herrn **Bernoulli** beſtätiget unſeren Gedanken.

§. 47.

Der Gedanke des Herrn **Bernoulli** beſtätigt unſere Meinung.

Man kann nicht ohne Vergnügen wahrnehmen, wie vortreflich dieſe Erklärung, der man ſich zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte hat bedienen wollen, uns zu Waffen dienet, dieſelbe vielmehr völlig niederzuſchlagen. Denn da es einmal gewiß iſt, daß die Feder R den Körpern, deren Maſſe 1 und 3 ſind, gleiche Kräfte ertheilet, §. 46. ferner daß die Geſchwindigkeit der Kugel, deren Maſſe 1 iſt, dreifach, und die Ge-

---

*) Die Körper A und B haben alſo deswegen gleiche Kräfte, weil die Federn RA und RB in ſie gleich lange gewirket haben; und weil die Theile dieſer Federn alle gleich ſtark geſpannet waren.

ſchwindigkeit der andern einfach ſey, wie die Leibnizianer ſelber geſtehen; ſo fließen daraus zwei Folgen, die beide den lebendigen Kräften ſchnurſtracks widerſtreiten. Erſtlich, daß die Kraft, die ein Körper durch den Druck der Federn erhält, ſich nicht wie die Anzahl der Federn verhalte, welche ihn fortgeſtoßen haben, ſondern vielmehr wie die Zeit der Wirkung derſelben; zweitens, daß ein Körper, der eine einfache Maſſe, und eine dreifache Geſchwindigkeit hat, nicht mehr Kraft habe, als ein anderer, der dreimal mehr Maſſen, aber nur eine einfache Geſchwindigkeit hat.

§. 48.

Vertheidigung der lebendigen Kräfte durch die beſtändige Erhaltung einerlei Größe der Kraft in der Welt.

Bis hieher haben wir geſehen, wie ſich **Leibnizens** Anhänger des Zuſammenſtoßes elaſtiſcher Körper bedienet haben, die lebendige Kraft dadurch zu vertheidigen. Allein die Anwendung derſelben war blos mathematiſch. Sie haben aber auch einen metaphyſiſchen Grund in dieſem Stücke der Phoronomie zum Behuf ihrer Meinung zu finden vermeinet. Herr von **Leibniz** iſt ſelbſt der Urheber deſſelben, und ſein Anſehen hat ihm kein geringes Gewichte ertheilet.

Er nahm **Carteſens** Grundſatz willig an; daß ſich in der Welt immer einerlei Größe der Kraft erhalte, allein nur einer ſolchen Kraft, deren Quantität nach dem Quadrate der Geſchwindigkeit geſchätzt werden muß. Er zeigte, daß das alte Maaß der Kraft dieſe ſchöne Regel nicht verſtatte. Denn wenn man daſſelbe annimmt, ſo vermindere oder vermehre ſich die Kraft in der Natur unaufhörlich, nachdem die Stellung der Körper gegen einander verändert wird. Leibnitz glaubte, es ſey der Macht und Weisheit Gottes unanſtändig, daß er genöthiget ſeyn ſollte, die Bewegung, die er ſeinem Werke mitgetheilet, ohne Unterlaß wieder zu erneuern, wie Herr Newton ſich einbildete, und dieſes trieb ihn an, ein Geſetz zu ſuchen, wodurch er dieſer Schwierigkeit abhelfen könnte.

§. 49.

Erſte Auflöſung dieſes Einwurfs.

Weil wir in dem vorigen erwieſen haben, daß die lebendigen Kräfte, in der Art, wie ſie von ihren Vertheidigern ſelber gebraucht werden, nähmlich im mathematiſchen Verſtande, nirgends Platz finden können; ſo rettet ſich hier die Macht und Weisheit Gottes ſchon ſelber durch die Betrachtung der gänzlichen Unmöglichkeit der Sache. Wir können uns allemal hinter dieſe Schutzwehre verbergen, wenn wir etwa in einer andern Art der Antwort auf dieſen Einwurf den Kürzern ziehen ſollten. Denn wenn es gleich nach dem Geſetze der Bewegung, welches wir behauptet haben, nothwendig wäre, daß der Weltbau, nach einer allmähligen Erſchöpfung ſeiner Kräfte, endlich völlig in Unordnung geriethe, ſo kann dieſer Streich die Macht und Weisheit Gottes doch nicht treffen. Denn man kann es dieſer nimmer verdenken, daß ſie nicht ein Geſetz in die Welt gebracht hat, wovon wir wiſſen, daß es abſolut unmöglich ſey, und daher auf keine Weiſe ſtatt haben könne.

§. 50.

Zweite Antwort auf gedachten Einwurf.

Allein man erhole ſich nur. Wir ſind noch nicht gezwungen eine ſo verzweifelte Ausflucht zu ergreifen. Dies würde heißen den Knoten abhauen, wir wollen ihn aber lieber auflöſen.

Wenn die Leibnitzianer es zur Erhaltung der Weltmaſchine für unumgänglich nöthig halten, daß die Kraft der Körper der Schätzung nach dem Quadrat unterworfen ſey, ſo können wir ihnen dieſe kleine Forderung zugeſtehen. Alles, was ich bis daher erwieſen habe, und noch bis zum Beſchluſſe dieſes Hauptſtückes zu erweiſen gedenke, geht nur dahin, ſie zu überzeugen: daß weder in einer abſtracten Betrachtung, noch in der Natur, die Kraft der Körper, auf eine ſolche Art wie die Leibnitzianer es thun, nähmlich mathematiſch erwogen, eine Schätzung nach dem Quadrat geben werde. Ich habe aber deswegen noch nicht den lebendigen Kräften gänzlich abgeſagt. In dem dritten Hauptſtücke dieſer Abhandlung werde ich darthun, daß in der Natur wirklich diejenigen Kräfte zu finden ſind, deren Maas das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit iſt; nur mit der Einſchränkung, daß man ſie auf die Art, wie man es bis daher angefangen hat, niemals entdecken werde; daß ſie ſich vor dieſer Gattung der Betrachtung (nähmlich der mathematiſchen) auf ewig verbergen werden, und daß nichts, wie irgend eine metaphyſiſche Unterſuchung, oder etwa eine beſondere Art von Erfahrungen, ſelbige uns bekannt machen können. Wir beſtreiten alſo nicht eigentlich die Sache ſelbſt, ſondern den modum cognoscendi.

Demnach ſind wir mit den Leibnitzianern in der Hauptſache einig, wir könnten es alſo vielleicht auch in den Folgerungen derſelben werden.

§. 51.

Die Quelle des Leibnitziſchen Schluſſes von Erhaltung eben derſelben Größe der Kraft.

Es Gründet ſich aber der Einwurf des Herrn von Leibnitz auf einer falſchen Vorausſetzung, die ſeit langer Zeit in die Weltweisheit ſchon viel Unbequemlichkeit hineingebracht hat. Es iſt nähmlich zu einem Grundſatze in der Naturlehre geworden, daß keine Bewegung in der Natur entſtehe, als vermittelſt einer Materie, die auch in wirklicher Bewegung iſt; und daß alſo die Bewegung, die in einem Theile der Welt verloren gegangen, durch nichts anders, als, entweder durch eine andre wirkliche Bewegung, oder die unmittelbare Hand Gottes könne hergeſtellet werden. Dieſer Satz hat denenjenigen jederzeit viel Ungelegenheit gemacht, die demſelben Beifall gegeben haben. Sie ſind genöthiget worden, ihre Einbildungskraft mit künſtlich erſonnenen Wirbeln müde zu machen, eine Hypotheſe auf die andere zu bauen, und anſtatt, daß ſie uns endlich zu einem ſolchen Plan des Weltgebäudes führen ſollten, der einfach, und begreiflich genug iſt, um die zuſammengeſetzten Erſcheinungen der Natur daraus herzuleiten: ſo verwirren ſie uns mit unendlich viel ſeltſamen Bewegungen, die viel wunderbarer und unbegreiflicher ſind, als alles dasjenige iſt, zu deſſen Erklärung ſelbige angewandt werden ſollen.

Wie man dieſer Schwierigkeit abhelfen könne.

Herr Hamberger hat, ſo viel ich weiß, zuerſt Mittel dargeboten, dieſem Uebel abzuhelfen. Sein Gedanke iſt ſchön, denn er iſt einfach, und alſo auch der Natur gemäß. Er zeiget (aber noch in einem ſehr unvollkommnen Riſſe,) wie ein Körper eine wirkliche Bewegung durch eine Materie empfangen könne, die doch ſelber nur in Ruhe iſt. Dieſes beuget unzähligen Abwegen, ja öfters ſo gar Wunderwerken vor, die mit der entgegengeſetzten Meinung vergeſellſchaftet ſind. Es iſt wahr, der Grund dieſes Gedankens iſt metaphyſiſch, und alſo auch nicht nach dem Geſchmacke der jetzigen Naturlehrer; allein es iſt zugleich augenſcheinlich: daß die allererſten Quellen von den Wirkungen der Natur, durchaus ein Vorwurf der Metaphyſik ſeyn müſſen. Dem Herrn Hamberger iſt ſein Vorſatz nicht gelungen, der Welt einen neuen Weg anzuweiſen, der kürzer und bequemlicher iſt, uns zur Erkenntniß der Natur zu führen. Dieſes Feld iſt ungebaut geblieben; man hat ſich von dem alten Wege noch nicht losreißen können, um ſich auf den neuen zu wagen. Iſt es nicht wunderbar, daß man ſich einem unermeßlichen Meere von Ausſchweifungen und willkührlichen Erdichtungen der Einbildungskraft anvertrauet, und dagegen die Mittel nicht achtet, die einfach und begreiflich, aber eben daher auch die natürlichen ſind? Allein dieſes iſt ſchon die gemeine Seuche des menſchlichen Verſtandes. Man wird noch ſehr lange von dieſem Strome hingeriſſen werden. Man wird ſich an der Betrachtung beluſtigen, die verwickelt und künſtlich iſt und wobei der Verſtand ſeine eigene Stärke wahrnimmt. Man wird eine Phyſik haben, die von vortreflichen Proben der Scharfſinnigkeit und der Erfindungskraft voll iſt; allein keinen Plan der Natur ſelbſt und ihrer Wirkungen. Aber endlich wird doch diejenige Meinung die Oberhand behalten, welche die Natur, wie ſie iſt, das iſt, einfach und ohne unendliche Umwege ſchildert. Der Weg der Natur iſt nur ein einziger Weg. Man muß daher erſtlich unzählig viel Abwege verſucht haben, ehe man auf denjenigen gelangen kann, welcher der wahre iſt.

Die Leibnitzianer ſollten mehr als andere die Meinung des Herrn Hambergers ergreifen. Denn ſie ſind es, welche behaupten, daß ein todter Druck, der ſich in dem Körper, welchem er mitgetheilt worden, erhält, ohne daß ihn eine unüberwindliche Hinderniß wieder vernichtet, zu einer wirklichen Bewegung erwachſe. Sie werden alſo nicht leugnen können: daß ein Körper, der ſich an die Theile einer Flüſſigkeit, die ihn umgiebt, nach einer Richtung mehr anhängt, als nach der andern, alsdenn eine wirkliche Bewegung erhalte, wenn dieſe Flüſſigkeit von der Art iſt, daß ſie ihm ſeine Kraft durch ihren Widerſtand nicht wieder vernichtet. Dieſes muß ſie von demjenigen überzeugen, was ich jetzt behaupte, nähmlich: daß ein Körper eine wirkliche Bewegung von einer Materie empfangen könne, welche ſelber in Ruhe iſt.

Entſcheidung des Einwurfs, den der Herr von Leibnitz machet.

Wie werden wir alſo dem Streiche ausweichen, den der Herr von Leibnitz dem Carteſianiſchen Geſetze, durch die Betrachtung der Weisheit Gottes beibringen wollen? Es kommt alles darauf an, daß ein Körper eine wirkliche Bewegung erhalten könne, auch durch die Wirkung einer Materie, welche in Ruhe iſt. Hierauf gründe ich mich. Die allererſten Bewegungen in dieſem Weltgebäude ſind nicht durch die Kraft einer bewegten Materie hervorgebracht worden; denn ſonſt würden ſie nicht die erſten ſeyn. Sie ſind aber auch nicht durch unmittelbare Gewalt Gottes, oder irgend einer Intelligenz, verurſachet worden, ſo lange es noch möglich iſt, daß ſie durch Wirkung einer Materie, welche im Ruheſtande iſt, haben entſtehen können; denn Gott erſparet ſich ſo viele Wirkungen, als er ohne den Nachtheil der Weltmaſchine thun kann, hingegen macht er die Natur ſo thätig und wirkſam, als es nur möglich iſt. Iſt nun die Bewegung, durch die Kraft einer an ſich todten und unbewegten Materie, in die Welt zu allererſt hineingebracht worden; ſo wird ſie ſich auch durch dieſelbe erhalten und, wo ſie eingebüßet hat, wieder herſtellen können. Man müßte alſo eine große Luſt zum Zweifeln haben, wenn man noch ferner Bedenken tragen wollte, zu glauben: daß das Weltgebäude keinen Abbruch erleiden dürfe, wenn gleich in dem Stoße der Körper gewiſſe Kräfte verloren giengen, welche vorher darin waren.

§. 52.

Nach Leibnitzens Geſetze iſt die Kraft in dem Anſtoße eines kleinen elaſtiſchen Körpers gegen einen größern vor und nach dem Stoße gleich.

Ich erhole mich wieder von einer Ausſchweifung, die mich von der Hauptſache, darin ich verwickelt bin, etwas entfernet hat. Ich habe ſchon angemerkt, daß die Verfechter der lebendigen Kräfte ſich insbeſondre mit derjenigen Beobachtung ſehr viel dünken laſſen, dadurch ſie befunden haben: daß, wenn die Kraft der Körper nach dem Geſetze des Herrn von Leibnitz geſchätzet wird, ſich in dem Anlauſe elaſtiſcher Körper vor und nach dem Stoße allemal einerlei Größe der Kraft befände. Dieſer Gedanke, der auf eine ſo wunderſame Art den lebendigen Kräften geneigt zu ſeyn ſcheinet, ſoll uns vielmehr behülflich werden dieſelbe niederzuſchlagen. Laßt uns folgender Geſtalt ſchließen: dasjenige Geſetz, nach welchem, in dem Anlauſe eines kleinern elaſtiſchen Körpers gegen einen größern, nach dem Stoße nicht mehr Kraft befunden wird, als vor demſelben, iſt falſch. Nun iſt Leibnitzens Geſetz von der Art, Ergo etc.

§. 53.

Die angeführte Beobachtung iſt den Leibnizianern, iſt den lebendigen Kräften gänzlich entgegen

Unter den Vorderſätzen dieſer Schlußrede iſt nur der major zu erweiſen. Wir wollen dieſes auf folgende Weiſe bewerkſtelligen. Indem die Kugel A gegen eine größere B anläuft, ſo empfängt in dem Augenblicke, darin A den Stoß ausübet, und die Feder zudrückt, die wir die Elaſticität nennen, der Körper B nicht mehr Kraft, als er durch ſeine Trägheitskraft in A vernichtet, und der Körper A im Gegentheil verlieret nicht mehr von ſeiner Kraft durch den Widerſtand der Maſſe B, der ſich mittelſt der Intenſität der Feder, die er ſpannet, in ihn fortpflanzet, als er in eben dieſe Kugel hineinbringt. Wenn man dieſes leugnen wollte, ſo würde auch nicht mehr gewiß ſeyn, daß die in einen Körper übertragene Wirkung mit ſeiner Gegenwirkung gleich ſey. Es iſt alſo die Feder geſpannet, und in beiden Körpern zuſammen genommen iſt eben dieſelbe Kraft vorhanden, die vorher in der Kugel A allein befindlich war. Wenn dieſe Federn der beiderſeitigen Elaſticität nun losſpringen, ſo dehnen ſie ſich gegen beide Kugeln gleich ſtark aus. Nun iſt es klar, daß wenn A noch nach verübter Zudrückung der Federn in der Richtung AF eine ſo große Kraft beſäße, als die iſt, womit nun die ihm zugehörige Feder aufſpringet; ſo würde die Aufſpringung dieſer Feder eben ſo viel Kraft der Kugel A benehmen können, als auf der andern Seite die Feder DB in B hineinbringt; und alſo würde freilich, nachdem alles vollbracht iſt, in den Körpern A und B, ſowohl durch den Stoß, als durch die Elaſticität, keine Kraft mehr befindlich ſeyn, als vorher in A allein war. Allein es iſt vergeblich dieſes vorauszuſetzen. Wenn der Stoß geſchehen, und die Feder eben zugedrückt iſt, ſo hat A eben ſo viel Geſchwindigkeit als B, nach der Richtung AE, aber weniger Maſſe, als auch weniger Kraft, als die Feder in ihrer Losſpringung ausübet; denn dieſe hat eine Kraft der Spannung, die ſo groß iſt, als die Kraft der Kugel B. Hieraus folget, daß die Elaſticität nicht ſo viel von der Kraft, die in A befindlich iſt, rauben kann, als ſie dem Körper B mittheilet. Denn A hat nicht ſo viel Kraft, folglich kann ſie ihm auch nicht genommen werden. Demnach muß durch die Wirkung der Elaſticität in B ein neuer Grad Kraft hinzukommen, ohne daß dafür eben ſo viel auf der andern Seite abgienge; ja es erzeuget ſich ſogar noch dazu ebenfalls in A eine neue Kraft. Denn da die Elaſticität nichts mehr von Kraft fand, was ſie in A verrichten konnte, ſo ſetzte die Kugel ſich derſelben mit nichts als Trägheitskraft entgegen, und empfieng den Grad der Gewalt, den die Feder über die Kraft der Kugel A noch in ſich hatte, um damit gegen C zurück zu kehren.

Es iſt alſo klar: daß in dem Falle, da ein kleiner federharter Körper gegen einen größern anläuft, nach dem Stoße mehr Kraft vorhanden ſeyn müſſe, als vor demſelben. Nun würde man das Gegentheil ſetzen müſſen, nähmlich: daß nach dem Stoße nur eben dieſelbe Größe der Kraft ſich finde, als vor demſelben, wenn Leibnitzens Kräftenmaas wahr wäre. Alſo müſſen wir entweder dieſes Geſetz leugnen, oder aller der Ueberzeugung abſagen, die uns in dieſem §. dargethan worden.

§. 54.

Das vorige erhellet noch deutlicher, wenn man den Fall nimmt, darin ein größerer elaſtiſcher Körper einen kleineren ſtößet.

Wir werden von der Richtigkeit desjenigen, was jetzo geſagt worden, vollkommen überführet werden, wenn wir den vorigen Fall umkehren, und annehmen, daß die Kugel B von größerer Maſſe gegen die kleinere A anläuft. Denn hier verlieret erſtlich die Kugel B durch den Stoß gegen A nicht mehr auch nicht weniger Kraft, als ſie eben hierdurch in A erzeuget, (wenn wir nähmlich dasjenige allein erwägen, was vorgehet, bevor die Elaſticität ſich hervorthut). Alſo iſt, ehe die Federkraft ihre Wirkung thut, die Kraft in dieſen Körpern weder vermehret, noch kleiner geworden. Nun iſt die Federkraft mit demjenigen Grade geſpannet, womit der Körper A gegen C fortrückt, alſo iſt ihre Intenſität kleiner, als die Kraft, die in B nach der Richtung BC übrig iſt, ſie wird ſie alſo, wenn ſie aufſpringt, niemals erſchöpfen, wenn ſie gleich ihre ganze Gewalt anwendet. Und wenn nun alſo die Feder, die in dem Stoße geſpannet worden, aufſpringt, ſo wird ſie zwar in den Körper A eine neue Kraft bringen, allein ſie wird auch eben ſo viel in B vernichten, als ſie jener Kugel mittheilet. Alſo wird auch durch die Federkraft die ganze Kraft nicht größer werden; weil allemal von der andern Seite eben ſo viel geraubet wird, als auf der einen hineinkommt.

Wir ſehen hieraus, daß einzig und allein in dem Falle, da ein größerer Körper einen von kleinerer Maſſe ſtößt, einerlei Grad Kraft in dem Stoße aufbehalten werde; und daß in allen andern Fällen, wo die Elaſticität nicht an der einen Seite ſo viel Kraft zu vernichten findet, als ſie an der andern erzeuget, jederzeit die Kraft nach dem Stoße größer werde, als vor demſelben; welches das Leibnitziſche Geſetz zerſtöret. Denn in demſelben bleibt in allen nur möglichen Fällen immer eben dieſelbe Größe der Kraft in der Natur, ohne einigen Abgang oder Vermehrung.

§. 55.

Die Berechnung beſtätigt es, daß in dem Falle, da ein größerer Körper einen kleineren ſtößt, nach dem Carteſianiſchen Geſetze eben dieſelbe Größe der Kraft verbleibe.

Die Leibnitzianer ſollten uns alſo, wenn ſie könnten, einen Fall vorlegen, da ein größerer elaſtiſcher Körper einen kleinern anſtößt, und der Schätzung des Carteſius widerſtritte; ſo würde niemand dagegen was ausſetzen können. Denn nur einzig und allein ein ſolcher Fall würde entſcheidend und ohne Ausnahme ſeyn; weil man in demſelben nach dem Stoße gewiß immer die ganze Größe der Kraft vor demſelben antrift. Allein niemalen hat ſich irgend ein Vertheidiger der lebendigen Kräfte gewaget, in dieſer Art des Stoßes das Carteſianiſche Geſetz anzugreifen; denn er würde nothwendig ohne Mühe wahrgenommen haben: daß die mechaniſchen Regeln mit der Carteſia-Schätzung hier ganz wohl übereinſtimmen. Man nehme z. E. an: daß die Maſſe der Körper B dreifach, und A einfach ſey, und daß B mit 4 Graden Geſchwindigkeit gegen A anlaufe. Man argumentire alsdenn nach der bekannten phoronomiſchen Regel: Wie der Unterſchied der Maſſen A und B zur Summe derſelben; ſo verhält ſich die Geſchwindigkeit der Kugel B noch nach dem Stoße, zur Geſchwindigkeit vor demſelben. Sie hat alſo 2 Grade, ferner wie $2B : A + B$; ſo iſt die Geſchwindigkeit der Kugel A nach dem Stoße, zur Geſchwindigkeit, die in B vor demſelben war. A erlangt alſo 6 Grade Geſchwindigkeit. Mithin iſt, nach Cartheſianiſcher Schätzung die Kraft nach dem Conflictu beiden Körpern zuſammen 12; vor demſelben war ſie aber auch 12. Und das iſt es, was man verlanget hat.

§. 56.

Die Kraft, womit der kleinere Körper von den größern abprallt, hat das Zeichen minus.

Wenn man die Quantität einer Kraft meſſen will, ſo muß man ſie in ihren Wirkungen verfolgen. Man muß aber diejenigen Phänomena vorher davon abſondern, die mit den Wirkungen zwar verbunden ſind, aber keine eigentliche Folge der Kraft ſind, die da geſchätzet werden ſoll.

Wenn

Wenn nun ein elaſtiſcher Körper, einen andern von größerer Maſſe anſtößt; ſo wiſſen wir aus den Geſetzen der Bewegung, daß der kleinere, mit einem gewiſſen Grade Kraft nach dem Schlage zurückkehre. Wir haben auch aus den letzten Paragraphen gelernet, daß dieſe Kraft, womit der kleinere Körper von dem größeren abpralllet, dem Ueberſchuſſe derjenigen Kraft gleich ſey, den die Anſtrengung der lebendig gemachten Elaſticität, über die Kraft des Körpers A hat, womit dieſer, ehe die Federkräfte beider Kugeln wirkſam wurden, mit der Kugel B zuſammen nach der Richtung AE fortrückte. Nun war, (nach demjenigen, was vorher erwieſen worden, ſo lange die Elaſticität noch in dem Körper A eine Kraft antraf, die nach AB gerichtet war, welche ſie nach ebendemſelben Maaße vernichten konnte, als ſie in die Kugel B Kraft hineinbrachte, ich ſage, ſo lange war nichts in beiden Körpern zuſammen genommen, was nicht ganz genau dieſelbe Quantität der Kraft in ſich enthielte, die vorher in A, als der Urſache, allein vorhanden geweſen; folglich war ſo lange der Zuſtand beider Körper als eine rechtmäßige Wirkung der Kraft, die A vor dem Anſtoße hatte, anzuſehen. Denn die Wirkung iſt jederzeit weder größer noch kleiner als die Urſache. Wir wiſſen aber ferner: daß, wenn die Federkraft ſchon alle Kraft vernichtet hat, die in A nach der Richtung AE noch übrig war; ſie in beide Körper A und B neue Kräfte hineinbringen, welche über diejenigen alſo hinzukommen, welche die genuine und vollſtändige Wirkung der Kugel A ausmachten. Wir werden alſo dieſe aus der Bewegung beider

Kugeln auf die Weiſe wieder herausziehen können: wenn wir dem Körper A die Kraft nehmen, mit dem er nach dem Schlage zurückkehret, und auch eben ſo viel von der Kraft abziehen, welche die Kugel B erlanget hat. Hieraus iſt leicht zu erſehen: daß die Kraft, womit eine kleine elaſtiſche Kugel von einer größern, an welche ſie anläuft, abpraллet, von einer verneinenden Art ſey, und das Zeichen minus vor ſich habe. Wenn, z. E. eine Kugel A mit 2 Graden Geſchwindigkeit gegen eine von dreifacher Maſſe B anläuft; ſo prallet ſie nach dem Stoße mit einem Grade Geſchwindigkeit ab, und giebt der Kugel B auch einen Grad. Die Kraft nun, womit A nach dem Stoße zurückkehret, kann man nicht zu der Kraft der Kugel B hinzuthun, wenn man die ganze Größe der Wirkung haben will, welche A verübet hat. Nein, ſie muß ſo wohl dem Körper A weggenommen, als auch von der Kraft, die in B iſt, abgezogen werden. Der Ueberreſt, welcher 2 iſt, wird die ganz vollſtändige Wirkung ſeyn, die durch die Kraft der Kugel A vollzogen worden. Alſo hat eine Kugel, die 2 zur Maſſe, und 1 zur Geſchwindigkeit hat, eben die Kraft als eine andere, welche eine einfache Maſſe, und eine zwiefache Geſchwindigkeit beſitzet.

§. 57.

Die Frau von Chaſtelet hatte hierüber zur Unzeit geſcherzet.

Es hat alſo der erleuchteten Frau Marquiſin von Chaſtelet gegen den Herrn von Mairan, zur Unzeit gefallen ſcherzhaft zu ſeyn. Sie antwortet ihm auf eben die Beobachtung, die wir jetzo angeführet haben: Sie glaubte, er würde nicht leichtlich einen Verſuch machen, und ſich auf dem Wege eines Körpers befinden wollen, der mit dem Zeichen *Minus* bemerket, mit 500 oder 1000 Graden Kraft zurückſchlüge. Ich glaube es auch; und ich würde mich ſehr betrügen, wenn ich beſorgte, daß Herr von Mairan ſich einlaſſen würde, die Wahrheit auf dieſe Weiſe auszumachen. Allein die Sache kommt nicht darauf an, daß die Kraft, welche mit dem Zeichen *Minus* bemerket worden, nicht eine wirkliche Kraft ſey, wie die Frau Marquiſin daraus zu ſchließen ſcheinet. Der Herr von Mairan hat dieſes ohne Zweifel hiermit nicht ſagen wollen. Sie iſt in der That eine wirkliche Kraft, und würde auch Wirkungen ausüben, wenn man ſie auf die Proben ſtellen wollte. Nur dieſes wird hierdurch angedeutet: daß ſo wohl dieſe Kraft als auch ein Theil in der Kraft der Kugel B, welcher ihr gleich iſt, nicht zu der vollſtändigen Wirkung der Kugel A könne gerechnet werden; ſondern daß man ſie vielmehr ſo anſehen müſſe, als wenn ſie in A gar nicht vorhanden wäre, und dagegen noch von B abgezogen würde, und daß die nach dieſem übrigbleibende Kraft, alsdenn allererſt die vollſtändige Wirkung der Kraft, die vor dem Anlaufe war, eigentlich darbiete. Wenn man aber eine Größe ſo anſiehet, ſo gilt ſie in der Summirung weniger, wie nichts, und erfordert das verneinende Zeichen.

§. 58.

Die Leibnitzianer fliehen vor der Unterſuchung der lebendigen Kräfte durch den Stoß unelaſtiſcher Körper.

Nun werden meine Leſer vermuthen, auch aus der Lehre von der Bewegung unelaſtiſcher Körper durch den Stoß, gewiſſe Beweiſe angeführt zu finden, deren die Anhänger der Leibnitziſchen Schätzung ſich bedienet hätten, die lebendigen Kräfte zu vertheidigen. Allein ſie betrügen ſich. Dieſe Herren finden die Bewegungen von der Art nicht für gar zu vortheilhaft für ihre Meinung; ſie ſuchen ſie alſo von dieſer Unterſuchung gänzlich auszuſchließen. Dies iſt eine Krankheit, woran diejenigen ordentlicher Weiſe darnieder liegen, die in der Erkenntniß der Wahrheiten Unternehmungen machen. Sie ſchließen, ſo zu ſagen, die Augen bei demjenigen zu, was dem Satze, den ſie ſich in den Kopf geſetzt haben, zu widerſtreiten ſcheinet. Eine kleine Ausflucht, eine froſtige und matte Ausrede, iſt fähig ihnen genug zu thun, wenn es darauf ankommt, eine Schwierigkeit wegzuſchaffen, die der Meinung, für die ſie eingenommen ſind, hinderlich iſt. Man hätte uns in der Philoſophie viel Fehler erſparen können, wenn man in dieſem Stücke ſich hätte einigen Zwang anthun wollen. Wenn man auf dem Wege iſt, alle Gründe herbeizuziehen, welche der Verſtand zu Beſtätigung einer Meinung, die man ſich vorgeſetzet hat, darbietet, ſo ſollte man mit eben der Aufmerkſamkeit und Anſtrengung ſich bemühen, das Gegentheil auf allerlei Arten von Beweiſen zu gründen, die ſich nur irgend hervorthun, eben ſowohl als man für eine beliebte Meinung immer thun kann. Man ſollte nichts verachten, was dem Gegenſatze im geringſten vortheilhaft zu ſeyn ſcheinet, und es in der Vertheidigung derſelben aufs höchſte treiben. In einem ſolchen Gleichgewichte des Verſtandes, würde öfters eine Meinung verworfen werden, die ſonſten ohnfehlbar wäre angenommen worden, und die Wahrheit, wenn ſie ſich endlich hervorthäte, würde ſich in einem deſto größern Lichte der Ueberzeugung darſtellen.

§. 59.

Der Stoß unelaſtiſcher Körper iſt in Abſicht auf die lebendigen Kräfte entſcheidender, als der Stoß der elaſtiſchen.

Es iſt den Vertheidigern der lebendigen Kräfte ſchon öfters eingeſchärft worden: daß die Bewegungen unelaſtiſcher Körper durch den Stoß viel geſchickter ſind es auszumachen: ob die lebendigen Kräfte ſtatt haben oder nicht, als die Bewegung der elaſtiſchen. Denn in dieſen miſchet ſich die Federkraft immer mit ein, und macht die Verwirrungen unendlich, da hingegen jener ihre Bewegung durch nichts als die Wirkung und Gegenwirkung allein beſtimmet wird. Es iſt kein Zweifel, daß die Leibnitzianer ſich durch die Deutlichkeit dieſes Gedankens würden überzeugen laſſen, wenn er nur nicht das ganze Gebäude der lebendigen Kräfte umkehrte.

§. 60.

Die Ausflucht der Leibnizianer in Abſicht auf den Einwurf, der ihnen von dem Stoße unelaſtiſcher Körper gemacht wird.

Sie ſind daher genöthiget worden, zu einer Ausnahme ihre Zuflucht zu nehmen, welche vielleicht die ſchlechteſte iſt, der man ſich jemals bedienet hat. Sie behaupten nähmlich: daß ſich ſtets in dem Stoße unelaſtiſcher Körper ein Theil der Kraft verliere, indem derſelbe angewandt wird, die Theile des Körpers einzudrücken. Daher gehet die Hälfte der Kraft, die ein unelaſtiſcher Körper hat, verloren, wenn er an einen andern von gleicher Maſſe, der in Ruhe iſt, anſtößt, und verzehrt ſich bei dem Eindrücken der Theile.

§. 61.

Der Urſprung dieſes irrigen Gedankens.

Dieſer Gedanke hat mehr wie eine ſchlimme Seite. Wir wollen einige derſelben betrachten.

Es kann uns gleich beim erſten Anblicke nicht ſchwer werden, die Quelle dieſes Irrthums wahrzunehmen. Man weiß es theils durch die Erfahrung, theils durch die Gründe der Naturlehre: daß ein harter Körper, der im Stoße ſeine Figur nur ſehr wenig oder gar nicht ändert, allemal elaſtiſch ſey, und daß im Gegentheil die Theile unelaſtiſcher Körper ſo zuſammengefügt ſind, daß ſie beim Stoße weichen und eingedrückt werden. Dieſe Eigenſchaften hat die Natur gemeiniglich zuſammen verbunden; allein in einer mathematiſchen Betrachtung ſind wir nicht genöthiget, ſie zuſammen zu nehmen.

Die Anhänger der lebendigen Kräfte haben ſich hiemit verwirret. Sie bilden ſich ein, weil in der Natur ein unelaſtiſcher Körper gemeiniglich einen ſolchen Bau hat, daß ſeine Theile beim Stoße weichen und eingedrückt werden, ſo können die Regeln, die eine pur mathematiſche Betrachtung der Bewegung ſolcher Körper darbietet, ohne dieſe Eigenſchaft auch nicht beſtehen. Dieß iſt der Urſprung derjenigen Schwierigkeit, die wir §. 60. geſehen, und die ganz ohne Grund iſt, wie wir jetzt lernen werden.

§. 62.

Erſte Antwort auf die Ausnahme der Leibnizianer.

In der Mathematik verſtehet man unter der Federkraft eines Körpers nichts anders, als diejenige Eigenſchaft, durch die er einen andern Körper, der an ihn anläuft, mit eben demſelben Grade der Kraft wieder zurückſtößet, mit welcher dieſer an ihn angelaufen war. Daher iſt ein unelaſtiſcher Körper ein ſolcher, der dieſe Eigenſchaft nicht hat.

Die Mathematik bekümmert ſich nicht um die Art und Weiſe, wie ſich die Eigenſchaft in der Natur hervorthut. Es iſt und bleibt bei ihr gänzlich unbeſtimmt; ob die Elaſticität aus der Aendrung der Figur, und einer plötzlichen Herſtellung derſelben herfließe, oder ob eine verborgene Entelechie, eine qualitas occulta, oder

Gott weiß, was noch ſonſt für eine Urſache mehr, die Quelle derſelben ſey. Wenn man in den Mechaniken die Elaſticität ſo beſchrieben findet, daß ſie aus der Eindrückung und Zurückſpringung der Theile eines Körpers entſtehe, ſo merke man: daß die Mathematiker, die ſich dieſer Erklärung bedienen, ſich in dasjenige mengen, was ſie nicht angeht, was zu ihrer Abſicht nichts thut, und was eigentlich ein Vorwurf der Naturlehre iſt.

Wenn demnach die Betrachtung eines unelaſtiſchen Körpers in der Mathematik nichts weiter vorausſetzet, als nur daß er in ſich keine Kraft habe, einen Körper, der an ihn ſtößt, wieder zurück zu prellen, und wenn dieſe einzige Beſtimmung dasjenige iſt, worauf das ganze Hauptſtück der Bewegung unelaſtiſcher Körper gebauet iſt; ſo iſt es ungereimt zu behaupten: daß die Regeln dieſer Bewegungen deswegen ſo beſchaffen ſind, weil die Eindrückung der Theile der ſich ſtoßenden Körper, ſolche und keine andere Geſetze zulaſſen. Denn in den Grundſätzen, daraus man dieſe Geſetze gezogen, findet man keine Spur von dem Eindrücken der Theile. Alle Begriffe, worauf man dieſelbe gebauet hat, ſind ſo unbeſtimmt in Abſicht auf dieſe Einſchränkung, daß man unter die unelaſtiſchen Körper, ohne jenen Eintrag zu thun, eben ſowohl diejenigen zählen kann, die in dem Stoße ihre Figur nicht ändern, als die, welche eine Zuſammendrückung ihrer Theile erdulten. Hat man nun in der Conſtruction dieſer Geſetze, gar nicht auf dieſe Eindrückung Acht gehabt, um die Regeln der Bewegung derſelben gemäß einzurichten, oder auch nicht einmal ſolche Begriffe zum Grunde gelegt, welche dieſe Eindrückung mit einſchließen: ſo iſt es ja ſehr ſeltſam, auf dieſe die Schuld davon zu ſchieben, daß gedachte Geſetze ſo beſchaffen ſeyn, wie ſie wirklich ſind.

§. 63.

Zweite Antwort. Weil man einen Körper unelaſtiſch nennen kann, wenn er gleich vollkommen hart iſt

Wir haben geſagt, daß in der Betrachtung, welche uns die Mathematik von der Bewegung unelaſtiſcher Körper darbietet, man dieſe auch als vollkommen hart anſehen könne, als wenn ihre Theile durch den Stoß nicht eingedrückt würden. Die Natur bietet uns auch Exempel dar, daß nicht eben derjenige Körper allemal unelaſtiſcher ſey, deſſen Theile mehr weichen, als die Theile eines andern, ſondern daß öfters ein Körper unelaſtiſcher ſey, deſſen Theile durch den Stoß in Vergleichung gegen einen andern faſt gar nicht eingedrückt werden, und gegen welchen zu rechnen, jener ungemein hart genannt werden kann. Hieraus ſehen wir: daß der Körper ſogar in der Natur nicht deswegen unelaſtiſch ſey, weil ſeine Theile eingedrückt werden, ſondern nur deswegen, weil ſie ſich nicht mit eben dem Grade der Kraft wieder herſtellen, mit welchem ſie eingedrückt worden. Alſo können wir auch Körper ſetzen, deren Theile in dem Stoße unendlich wenig weichen, die aber zugleich ſo beſchaffen ſind, daß ſie ſich auch von dieſer unendlich kleinen Zuſammendrückung nicht wieder herſtellen, oder wo ſie es thun, doch nun lange nicht mit dem Grade der Geſchwindigkeit, womit ſie eingedrückt worden. Wie etwa eine hölzerne Kugel thun würde, wenn man kleine Dinge mit großen vergleichen darf. Dergleichen Körper, von denen ich rede, würden vollkommen hart *) aber doch unelaſtiſch ſeyn. Man würde ſie alſo von den Geſetzen des Stoßes unelaſtiſcher Körper nicht ausnehmen können, und ihre Theile würden dennoch nicht eingedrückt werden. Wie würde hier die Ausnahme der Herren Leibnizianner beſtehen?

§. 64.

Dritte Antwort. Das Eindrücken der Theile iſt kein Grund, weswegen in dem Stoße unelaſtiſcher Körper ein Theil der Kraft ſollte verloren gehen.

Wir können den **Leibnizianern** noch ihre Vorausſetzung ſchenken, daß die unelaſtiſchen Körper immer eine Eindrückung ihrer Theile erleiden, und es ſoll uns doch nichts ſchaden. Ein Körper thut in einen andern beweglichen, deſſen Theile er durch den Stoß eindrückt, eben dieſelbe Wirkung, die er etwa ausüben würde, wenn ſich zwiſchen beiden eine Feder befände, welche er durch den Anlauf zuſammendrückte. Ich kann mich dieſes Gedankens frei bedienen, weil er nicht allein plan und überzeugend iſt, ſondern weil er auch von einem großen Schutzgotte der lebendigen Kräfte, dem Herrn **Bernoulli**, in eben demſelben Falle gebrauchet werden.

---

*) Denn ein Körper, der nur unendlich wenig ſich eindrücken läßt, kann ohne einen Irrthum vollkommen hart genannt werden.

Wenn nun eine Kugel A gegen eine andere B bewegt wird, und die Feder R im Anlauf zudrücket; ſo, ſage ich, treten alle die kleinen Grade der Kraft, welche angewandt werden, die Federn zuſammen zu drücken, in die Maſſe des Körpers B über, und häufen ſich ſo lange, bis ſie in gedachten Körper B die ganze Kraft hineingebracht haben, womit die Feder iſt zugedrückt worden. Denn der Körper A verlieret keinen einzigen Grad der Kraft, und die Feder wird auch nicht um den geringſten Theil zugedrückt, als nur in ſo fern ſie ſich an den Körper B ſteifet. Sie ſteifet ſich aber mit eben derſelben Gewalt gegen dieſe Kugel, mit welcher ſie nach dieſer Seite aufſpringen würde, wenn die Kugel plötzlich wiche, das iſt: mit der Kraft, womit A ſie von der andern Seite zugedrückt, und welche dieſer Körper in ihrer Zuſammendrückung aufwendet und verzehret. Nun iſt es augenſcheinlich, daß eben derſelbe Grad der Kraft, mit der die Feder ſich gegen B auszudehnen bemühet iſt, und dem die Trägheitskraft der Kugel B widerſtehet, in dieſelbe Kugel hineinkommen müſſe. Alſo empfängt B die ganze Kraft ſich nach der Richtung BE zu bewegen, welche in A verzehret iſt, indem er die Feder R zuſammendrücket.

Die Anwendung iſt leicht zu machen. Denn die Feder R deutet die Theile der unelaſtiſchen Kugeln A B an, die durch den Stoß eingedrückt werden. Es verzehret alſo der Körper A, indem er ſeinem Stoße gegen B, von beiden Seiten die Theile eindrücket, nichts von ſeiner Kraft bei dieſem Eindrucke, was nicht der Körper B überkommt, und womit er ſich nach dem Stoße beweget. Es gehet alſo kein Theil verloren, noch viel weniger ein ſo großer Theil, als die Leibnizianer fälſchlich vorgeben.

§. 69.

Ich werde müde, alle Unrichtigkeiten und Widerſprechungen auszukramen, die in dieſer Schwierigkeit begriffen ſind, welche die Leibnizianer uns in der Sache von dem Stoße unelaſtiſcher Körper haben machen wollen. Die einzige, die ich noch anführen will, könnte allein genug ſeyn, ſie unnütze zu machen.

Vierte Antwort. **Von der Proportion der Härte unelaſtiſcher Körper, und dem Grade der Kraft des Anlaufs, der bei der Annahme der Leibnizianer beſtimmt ſeyn müſſe.**

Wenn man gleich unſern Gegnern alles übrige verſtattete, ſo kann man ihnen doch die Kühnheit nicht verzeihen, die in der Forderung ſtecket: daß ſich in dem Stoße unelaſtiſcher Körper nicht mehr auch nicht weniger, ſondern nur gerade ſo viel, von der Kraft durch das Eindrücken der Theile verzehren ſolle, als ſie es ſelber in jedem Falle nach ihrer Schätzung nöthig finden. Es iſt eine Verwegenheit, die unmöglich zu verdauen iſt: daß man uns ohne allen Beweis zu glauben aufdringen will: ein Körper müſſe in einem Stoße gegen einen gleichen gerade die Hälfte, in dem Stoße gegen einen dreifachen gerade ¾ der Kraft ꝛc. durch den Eindruck der Theile verlieren, ohne daß man uns einen Grund angeben kann, woher denn eben genau ſo viel und nicht mehr oder weniger drauf gehe; denn geſezt, daß der Begriff eines unelaſtiſchen Körpers nothwendig einigen Verluſt der Kraft beim Eindrücken erfordert, ſo weiß ich doch nicht, woraus man denn ſchließen wollte, daß dieſe Abweſenheit der Elaſticität erfordere, daß gerade ſo viel und nicht weniger Kraft verzehret werden müſſe. Die Leibnizianer können doch nicht leugnen, daß je geringer die Feſtigkeit der Maſſe der unelaſtiſchen Körper in Vergleichung mit der Kraft des Anlaufenden iſt, deſto ſtärker werde ſich die Kraft beim Eindrücken der Theile verzehren, je härter aber beide Körper ſeyn, um deſto weniger müſſe ſich von derſelben verlieren; denn wenn ſie vollkommen hart wären, ſo würde kein Verluſt der Kraft ſtatt finden. Es wird alſo eine gewiſſe beſtimmte Verhältniß der Härte zweier gleicher und unelaſtiſcher Körper dazu erfordert, wenn in dem Stoße gerade die Hälfte von der Kraft des Anlaufenden verzehret und vernichtet werden ſoll. Und ohne dieſe Proportion würde mehr oder weniger herauskommen, nachdem man die ſich ſtoßenden Körper weicher oder härter machte. Nun iſt in den Regeln der Bewegung unelaſtiſcher Körper, wieder welche die Leibnizianer eine Ausnahme ſuchen, der Grad der Feſtigkeit, und noch vielmehr die Proportion derſelben zur Stärke des Anlaufs, gänzlich indeterminirt, folglich läßt ſich aus denſelben gar nicht verſtehen, ob ein Eindruck der Theile geſchehe, ob ſich hierdurch eine Kraft verzehre, und wie viel von derſelben verloren gehe. Denn dieſes geſchiehet nicht, ohne eine gewiſſe ganz genaue beſtimmte Verhältniß unter der Härte dieſer Körper und der Gewalt des Anſtoßes. Da nun keine ſolche Beſtimmung in den Grundſätzen anzutreffen iſt, daraus die Geſetze des Stoßes unelaſtiſcher Körper hergeleitet werden, die irgend einen Grund eines beſtimmten Verluſtes der Kraft in ſich enthielte, ſo iſt die Urſache, weswegen dieſe Regeln ſo und nicht anders beſchaffen ſind, nicht in die Eindrückung der Theile zu ſetzen, die gerade ſo viel Kraft in jedem Falle verluſtig macht, als die Leibnizianer für gut befunden aufzuheben.

Anwendung unſerer Schlüſſe.

Nachdem nun der Vorwand, durch den ſich die Vertheidiger der lebendigen Kräfte dem Schlage entziehen wollen, den ihnen alle Geſetze des Stoßes unelaſtiſcher Körper beibringen, auf mehr wie eine Art unkräftig befunden werden; ſo hindert uns nichts ferner, dieſelbe zu dem Dienſte zu gebrauchen, den ſie uns allemal vortreflich leiſten werden, nähmlich die lebendigen Kräfte aus dem Gebiete der Mathematik hinweg zu räumen, worin ſie ſich unrechtmäßiger Weiſe eingedrungen haben.

§. 66.

Der Stoß unelaſtiſcher Körper hebt die lebendigen Kräfte gänzlich auf.

Es iſt aber überflüßig, die Art und Weiſe hier weitläuftig aus einander zu ſetzen, wie die Bewegung unelaſtiſcher Körper die lebendigen Kräfte aufhebe. Ein jedweder Fall, den man nimmt, thut dieſes ohne die geringſte Ausnahme oder Schwierigkeit. Z. E. wenn ein unelaſtiſcher Körper A einen andern gleichartigen und gleich ſchweren B, der in Ruhe iſt, anſtößt, ſo bewegen ſich beide nach dem Stoße mit $\frac{1}{2}$ Grade der Geſchwindigkeit, die vor dem Anſtoße war. Es iſt alſo, nach der Leibnitziſchen Schätzungsart, einem jeden nach verübtem Stoße $\frac{1}{4}$ Kraft, und alſo alles zuſammen $\frac{1}{2}$ Grad der Kraft, da doch vor demſelben ein ganzer Grad in der Natur vorhanden geweſen. Es iſt alſo die Hälfte verloren gegangen, ohne eine Wirkung gethan zu haben, welche ihr gleich iſt, oder auch ohne einen einzigen Widerſtand erlitten zu haben, durch den ſie etwan hätte verzehret werden können, welches auch ſogar nach dem Geſtändniſſe unſerer Gegner, eine der größten Ungereimtheiten iſt, die man nur begehen kann.

§. 67.

Allgemeiner Beweis: daß der Zuſammenſtoß elaſtiſcher Körper immer den lebendigen Kräften entgegen ſeyn müſſe.

Ich will dieſen Abſchnitt, darin wir die lebendigen Kräfte durch den Zuſammenſtoß der Körper widerlegt haben, nicht endigen, ohne vorher eine allgemeine Betrachtung beigefügt zu haben, die alles in ſich begreifet, was man in dieſer Art wider die lebendigen Kräfte nur immer wird ſagen können. Ich werde in derſelben darthun: daß, wenn man gleich den Leibnitzianern ihre Kräftenſchätzung ſchenken wollte, es doch der Natur der Sache ganz entgegen ſey, ſelbige aus dem Zuſammenſtoße der Körper erweiſen zu wollen, und daß dieſe niemals ein anderes Maas als die ſchlechte Geſchwindigkeit darbieten würde, oder auch könnte, wenn gleich die Schätzung nach dem Quadrat eine ganz wahre und ungezweifelte Sache wäre. Es iſt unmöglich, ſage ich, daß ſie aus dem Zuſammenſtoße der Körper ſollte erkannt werden können, ſie mag ſich auch ſonſten in tauſend andern Fällen ſo offenbar zeigen als man immer will.

§. 69.

Ausführung dieſes Beweiſes.

Mein Beweis beruhet auf folgendem.

Man iſt darinnen eins, daß man ſich der Bewegung der Körper durch den Stoß, auf keine andere Art zu dem Endzwecke, davon wir reden, bedienen könne, als daß man die Kraft, welche ein bewegter Körper durch den Stoß in andere hineinbringt, wie die Wirkung anſieht, mit der man die Quantität der Urſache abmeſſen muß, die ſich erſchöpfet hat, ſie hervorbringen. Das iſt, man muß die Größe der Urſache in den Wirkungen aufſuchen, welche eine Folge derſelben ſind. Es verſteht ſich alſo ſchon von ſelbſten: daß man ſich hiebei insbeſondere darin wohl vorzuſehen habe, daß man in den geſtoßenen Körpern nur diejenige Kraft nimmt, welche wirklich nichts anders iſt, als die durch den Anlauf des andern Körpers unmittelbar hervorgebrachte Wirkung; denn ſonſt iſt das ganze Maas, was man geſucht

geſucht hat, betrüglich und unnütze. Es iſt aber augenſcheinlich, daß unmittelbar nach dem Augenblicke, darin der ſtoßende Körper in dem geſtoßenen ſeine Wirkung verübt hat, alle Kraft, die ſich alsdenn in dieſem befindet, eine ungezweifelte Wirkung des Stoßes ſey. Daher muß man ſich nothwendig derſelben und keiner andern bedienen, um ſie zum Maaße der Kraft, die der anlaufende Körper in Hervorbringung derſelben aufgewandt hat, zu machen. Nun hat ein Körper, der ſeine Bewegung durch den Anſtoß eines andern überkommt, ſo fort nach dem Augenblicke, darin der Stoß die Kraft in ihn hineingebracht hat, und wenn er alſo ſich von der Berührung des anſtoßenden noch nicht eine endliche Weite hat entfernen können, zwar ſchon alle die Kraft, die dieſer ihm hat mittheilen können, allein noch keine wirkliche Bewegung, weil man ihm keine Zeit dazu gelaſſen hat, ſondern nur eine bloße Bemühung zu derſelben, mithin eine Kraft, die da todt iſt, und die ſchlechte Geſchwindigkeit zu ihrem Maaße hat. Alſo hat ſich die Kraft, die in dem ſtoßenden Körper befindlich war, erſchöpfet, um in dem andern eine Kraft zu erwecken, deren ganz genaue Schätzung niemals etwas anders, als die bloße Geſchwindigkeit ſeyn kann, wenn man auch gleich durch eine Hypotheſe in dem Stoßenden eine ſetzen wollte, die, ich will nicht ſagen das Quadrat, ſondern gar den Würfel, das Quadratoquadrat, und wer weiß was für Potenzen der Geſchwindigkeit mehr, zum Maaße hätte.

Nun wäre es eine Ungereimtheit, die das Geſetz von der Gleichheit der Wirkung und der Urſache gänzlich umkehren würde, wenn man ſetzen wollte, daß eine Kraft, die die Schätzung nach dem Quadrat erfordert, eine andere hervorzubringen aufgewandt wäre, die nach der Geſchwindigkeit allein geſchätzet würde. Denn weil jene unendlichemal größer als dieſe iſt, ſo würde es eben ſo viel ſeyn, als wenn man ſagen wollte, der ganze Inhalt eines Quadrats wäre angewandt worden, eine Linie und zwar eine endliche Linie hervorzubringen. Daher iſt es klar, daß alle Geſetze, ſo wohl elaſtiſcher, als unelaſtiſcher Körper, niemals einen Beweis einer andern Schätzung, als der ſchlechten Geſchwindigkeit darbieten werden, und daß ſie ſchon ihrer Natur nach den lebendigen Kräften allemal müſſen entgegen ſeyn, man mag gleich alle ſeine Erfindungskraft erſchöpfen, Fälle zu erdenken, die das Anſehen haben ihnen geneigt zu ſeyn.

§. 69.

Weil im vorigen §. alles darauf ankommt, daß man nur diejenige Kraft des fortgeſtoßenen Körpers zum Maaße der Kraft des anlaufenden annimmt, welche unmittelbar nach dem Augenblicke der mitgetheilten Wirkung in jenem anzutreffen iſt, und eben da er ſich von der Berührung des Anſtoßenden losmachet, allein dennoch, noch ehe dieſe Bewegung ſchon wirklich geſchehen iſt, ſo zweifle ich nicht, daß dieſes der Punct ſeyn werde, dawider die Herren, die ich jetzo die Ehre habe, meine Gegner zu heißen, am meiſten ſich empören werden: Ich wollte, daß ich ſo glücklich wäre, ihnen mit folgendem zuvorzukommen.

Fortgeſetzter Beweis, daß man in dem Stoß der Körper nichts, wie die Anfangsgeſchwindigkeit des Geſtoßenen zu erwägen habe.

Entweder iſt die Kraft die der geſtoßene Körper hat, den Augenblick zuvor, ehe er ſich von dem Stoßenden entfernet, derjenigen Kraft gleich, die er hat, nachdem er ſich ſchon wirklich beweget, und von demſelben entwichen iſt, oder ſie iſt ihr nicht gleich. Iſt das erſte, ſo bedarf es nicht einmal meiner Einſchränkung, ſondern man kann die Kraft des geſtoßenen Körpers nehmen, in welchem Augenblicke der Bewegung man will, man wird ſie aber allenthalben der Geſchwindigkeit ſchlechthin gemäß finden *), weil ſie derjenigen gleich iſt, die er hatte, ehe ſeine Bewegung wirklich war. Iſt ſie ihr nicht gleich, ſo will man ohnfehlbar hiermit ſo viel ſagen, daß die Kraft, die in dem geſtoßenen Körper befindlich iſt, nachdem er ſich ſchon von dem Anſtoßenden entfernet hat, größer ſey, als ſie in der Berührung war. Wenn aber dieſes iſt, ſo geſtehe ich, daß dieſes die Urſache ſey, weswegen ich mich derſelben nicht bedienen könne, um die Kraft des Anlaufs darnach zu ſchätzen. Denn wenn in dem

---

*) Denn ſo lange die Bewegung des geſtoßenen Körpers noch nicht wirklich geworden iſt, (ſo lange er nähmlich ſich von dem ſtoßenden noch nicht entfernet hat.) ſo lange iſt ſeine Kraft, ſelbſt nach dem Geſtändniſſe der Leibnizianer, noch todt.

geſtoßenen Körper, da er ſich von dem Anlaufenden nach dem Stoße ſchon entfernt hat, ein Grad Kraft mehr iſt, als wie in ihm war, ſo lange er dieſen noch berührte: ſo iſt dieſer neue Grad der Kraft auch keine Wirkung des anlaufenden Körpers, den die Körper wirken nur ſo lange in einander als ſie ſich berühren; ſondern der erſtere iſt es allein. Daher kann man jene auch am füglichſten dazu brauchen, diejenige Kraft zu meſſen, die ſich verzehrt hat, um ſie hervorzubringen.

§. 70.

Wir haben die Schwierigkeiten glücklich überſtiegen, die der Zuſammenſtoß der Körper dem alten Geſetze des Carteſius hätte machen können. Ich bilde mir ein, daß ich jetzo kühnlich ſagen könne, daß die Parthei des Herrn von Leibnitz ihm von dieſer Seite nichts abgewinnen werde. Wir wollen uns von den übrigen dieſes auch rühmen können.

§. 71.

Von der Vertheidigung der lebendigen Kräfte durch die Zuſammenſetzung der Bewegung.

Laſſet uns jetzt diejenigen Fälle in Erwegung ziehen, welche die Vertheidiger der lebendigen Kräfte von den zuſammengeſetzten Bewegungen der Körper zur Befeſtigung ihrer Schätzung entlehnet haben. Gleichwie eine ſchlimme Sache jederzeit das Merkmal an ſich hat; daß ſie ſich gerne hinter dunkele und verwickelte Fälle verſtecket: ſo hat auch die Parthei der lebendigen Kräfte ſich die Verwirrung zu Nutze machen wollen, in die man leichtlich bei der Betrachtung der zuſammengeſetzten Bewegungen gerathen kann. Wir wollen uns bemühen, ihr die Decke der Dunkelheit abzuziehen, die den lebendigen Kräften bis daher einzig und allein geneigt geweſen. Herr Bülfinger hat ſich um dieſe Art der Beweiſe am meiſten verdient gemacht und ſeine Gedanken ſollen daher die erſten ſeyn, die wir auf die Prope ſtellen wollen.

Wir finden ſeine Abhandlung in dem erſten Bande des Commentarii Petropolitani. Der Satz, der ſeinem ganzen Gebäude zum Grunde liegt, iſt folgender. Ein Körper A, der zwei Bewegungen zu gleicher Zeit empfängt, eine nach der Richtung AB mit der Geſchwindigkeit AB, und eine andere, nach einer Richtung, welche mit der vorigen ſenkrecht verbunden iſt, mit der Geſchwindigkeit AC, bewegt ſich die Diagonallinie dieſes rechtwinklichten Parallelogramms in eben der Zeit hindurch, darin er eine jedwede von den Seiten insbeſondere durchlaufen würde. Es ſind aber die nach den Seiten des Parallelogramms gerichteten Kräfte einander nicht entgegengeſetzt, mithin kann die eine der andern auch nichts entziehen, und alſo wird die Kraft, die der Körper hat, wenn er beiden nachgiebt, nähmlich, wenn er ſich in der Diagonallinie beweget, den Kräften nach den Seiten zuſammen genommen gleich ſeyn. Nun würde dieſes nach Carteſens Schätzung nicht ſtatt finden. Denn die Diagonallinie AD iſt immer kleiner, wie die zwei Seiten AB und AC zuſammen genommen; allein auch in allen andern möglichen

Schätzungen, würde die Kraft, die der Körper mit der Geſchwindigkeit AD hat, der Summe der Kräfte mit den Geſchwindigkeiten AB und AC niemalen gleich ſeyn, als nur in dem einzigen Falle, da dieſelben nach den Quadraten ihrer Geſchwindigkeit geſchätzt werden. Hieraus ſchließt Herr **Bülfinger**: die Kraft eines Körpers, der in wirklicher Bewegung iſt, könne durch nichts anders, als mit dem Quadrate ſeiner Geſchwindigkeit abgemeſſen werden.

§. 72.

Herr **Bülfinger** hat in ſeinem Beweiſe nicht gänzlich geirret. Seine Schlüſſe ſind im Grunde der Sache vollkommen richtig; allein die Anwendung derſelben iſt eigentlich nur fehlerhaft, und hat das Merkmal eines übereilten Urtheils an ſich.

In welchem Verſtande der Bülfingeriſche Beweis richtig ſey.

Wenn man die Bewegung, die der Körper nach der Seite AC hat, ſo anſiehet, wie gewöhnlich iſt, nähmlich: daß der Körper mit derſelben bemühet iſt, die Fläche CD perpendicular zu ſtoßen, ſo iſt gewiß; daß die andere Seitenbewegung in der Linie AB derſelben in dieſer Abſicht gar nicht entgegengeſetzet ſey, weil ſie mit der Fläche CD parallel läuft, folglich den Körper weder zu derſelben hinzu, noch von ihr abziehet. Eben desgleichen wird die Seitenbewegung AC, der Bewegung in der andern Seite AB, in Abſicht auf die Wirkung, die der Körper mit ihr gegen die Fläche BD zu thun bemühet iſt, gar nicht entgegen ſeyn, weil ſie mit dieſer Fläche gleichfalls parallel läuft. Was folget aber hieraus? Nichts weiter, als daß der Körper, wenn er dieſen beiden Seitenbewegungen zugleich nachgiebt, und die Diagonallinie durchläuft, gegen die Flächen CD und BD eben die Wirkungen auf einmal ausüben werde, als er in abgeſonderter Bewegung durch die Seiten würde gethan haben. Der Körper hat alſo in der Bewegung durch die Diagonallinie in Abſicht auf die beiden Flächen CD und BD eine Kraft in ſich, die der Summe beider Kräfte nach den Seiten gleich iſt. Allein dieſe Gleichheit iſt in ihm nur unter dieſer Bedingung, die ich geſagt habe, anzutreffen.

§. 73.

Herr Bülfinger hat über den Sinn der Streitfrage hinausgeſchloſſen.

Herr Bülfinger band ſich nicht an dieſe Bedingung; ohngeachtet er ſich dazu durch die Natur ſeines Beweiſes hätte genöthiget finden ſollen. Er ſchloß gerade zu: Alſo hat der Körper in der Bewegung durch die Diagonallinie eine Kraft in ſich, die der Summe beider Seitenkräfte gleich iſt.

Dieſer ſo uneingeſchränkt vorgebrachte Satz, nimmt ordentlicher Weiſe eine Bedeutung an, die von dem Sinne der Schlußfolge, in dem Bülfingeriſchen Beweiſe, weit entfernet iſt. Denn wenn man ſagt: ein

Körper, der dieſe oder jene Geſchwindigkeit beſitzet, hat dieſe oder jene Kraft in ſich; ſo verſtehet man darunter die Kraft, die er in der geraden Richtung ſeiner Bewegungen, und auf einen Gegenſtand, den er perpendicular anſtößet, ausüben würde. Man muß alſo, wenn auf eine ſo eingeſchränkte Weiſe die Rede von der Kraft eines Körpers iſt, ihre Größe in keiner andern Bedeutung, als in dieſer, zu beſtimmen ſuchen, ſonſt glaubt man: der Körper habe in der geraden Richtung ſeiner Bewegung eine gewiſſe Kraft in ſich, die er doch nur zur Seite bei einer gewiſſen Lage des Gegenſtandes, den er anſtößt, ausüben kann. Herr Bülfinger, der dieſes aus der Acht gelaſſen hat, iſt hierdurch der Beſchuldigung einer fallaciae ignorationis elenchi ausgeſetzet worden. Denn er hat den Sinn der Streitfrage verlaſſen, und anſtatt, daß er hätte beweiſen ſollen: der Körper werde in der Bewegung durch die Diagonallinie einen Gegenſtand, der der Richtung dieſer ſeiner Bewegung perpendicular entgegengeſetzt iſt, mit einer Kraft ſtoßen, die der Summe der Kräfte, womit er durch die abgeſonderten Seitenbewegungen, die ihm unterliegenden Flächen anſtoßen würde, gleich iſt: ſo bewieß er, daß derſelbe das Aggregat dieſer Kräfte zwar ausübe, aber nur gegen die zwei Seitenflächen CD und BD, und nicht gegen die, ſeiner Bewegung gerade entgegengeſetzte Perpendicularfläche.

§. 74.

Eben derſelbe Beweis iſt in Abſicht auf den Punkt, warum geſtritten wird, fehlerhaft.

Es kommt alſo alles nur darauf an, daß ich beweiſe, ein in der Diagonallinie AD bewegter Körper habe, in der geraden Richtung AD nicht die Summe der Seitenkräfte zuſammen in ſich. Ich brauche hiezu nichts weiter: als daß ich eine jedwede von den Seitenbewegungen als zuſammengeſetzt anſehe, wie die Mathematiker es zu thun gewohnt ſind. Die Seitenbewegung AB ſey demnach aus der Bewegung AF und AH, die Seitenbewegung AC im Gegentheil, aus den Bewegungen AE und AG zuſammengeſetzt. Weil nun ſowohl die Bewegung AF, als auch AE einander gerade widerſtreiten, mithin weil ſie gleich ſind, ſich auch aufheben; ſo ſind nur die Bewegung mit der Geſchwindigkeit AH, und die mit der Geſchwindigkeit AG übrig, womit der Körper in der Richtung der Diagonallinie fortfähret; und alſo iſt nicht die ganze Kraft der beiden Seitenbewegungen in der Richtung der Diagonallinie vorhanden, ſondern es iſt in dieſer Abſicht nur ein Theil von derſelben anzutreffen. Ferner, weil die Bewegungen AF und AE ohnedem mit der Fläche BH, die der Körper in der Diagonalbewegung perpendicular anſtößt, parallel laufen, mithin keine von beiden dieſelbe treffen kann, ſo ſiehet man ſowohl aus dieſem als dem vorhergehenden, der Körper werde den, ſeiner Bewegung durch AD ſenkrecht entgegengeſetzten

Gegenſtand, nicht mit der Summe der Kräfte nach den Seiten AC und AB anſtoßen.

§. 75.

Schluß hieraus.

Es iſt jetzt alles abgethan. Denn nunmehro wiſſen wir: daß ein Körper in der Bewegung durch die Diagonallinie gegen einen ſenkrecht entſtehenden Vorwurf nicht die ganze Summe beider Seitenkräfte ausübe, die der Körper mit jedweder von ſeinen Seitenbewegungen, gegen die, ihnen gleichfalls perpendicular entgegengeſetzten Flächen, beſitzet. Hieraus folget nothwendig: die Kraft ſey in der Bewegung durch die Diagonallinie kleiner, als beide Seitenkräfte zuſammen genommen; folglich könne die Kraft eines Körpers nicht nach dem Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit geſchätzet werden: Denn in dieſer Art der Schätzung würde gedachte Gleichheit nothwendig müſſen angetroffen werden, die doch in der That nicht anzutreffen iſt.

§. 76.

Aus dem Bülfingeriſchen Falle werden die lebendigen Kräfte ſelber widerleget.

Wir wollen uns hieran nicht begnügen. Anſtatt daß wir uns vor die Schlüſſe des Herrn **Bülfingers** fürchten ſollten, wollen wir ſie lieber willig ergreifen, um **Carteſens** Geſetze dadurch zu beweiſen. Eine gute Sache hat allemal dieſes Merkmal an ſich: daß ſelbſt die Waffen der Gegner zur Vertheidigung derſelben dienen müſſen, und wir haben mehr wie einmal geſehen, daß die Unſrige ſich auch dieſes Vorzugs rühmen könne. Die Seitenbewegung AB bringet, nach dem, was jetzt erwieſen worden, in die Richtung der Diagonallinie keine andere Geſchwindigkeit, als nur die Geſchwindigkeit AH, womit der Körper in abgeſonderter Bewegung die Fläche BH perpendicular treffen würde. Ferner bringt die Seitenbewegung AC für ſich allein in die Richtung der Diagonallinie nur die Geſchwindigkeit AG, womit der Körper die Fläche CG ſenkrecht anſtoßen würde. Aus den Kräften, welche dieſe beiden Bewegungen AH und AG mit ſich führen, iſt nun die ganze Kraft der Diagonallinie zuſammengeſetzt, und was alſo in jenen beiden nicht anzutreffen iſt, das wird in dieſer auch nicht vorhanden ſeyn; denn ſonſt würde in der Summe mehr enthalten ſeyn können, als in den ſummandis zuſammen. Es ſoll alſo die Kraft mit der Geſchwindigkeit AD, der Kraft mit der Geſchwindigkeit AH, plus der Kraft mit der Geſchwindigkeit AG gleich ſeyn; und es frägt ſich, was für Potenzen von AH, von AG, und von AD, man nehmen müſſe, damit die Summe der beiden erſten, der letztern gleich ſey. Hier iſt es aus den leichteſten Gründen der Arithmetik klar, daß wenn man die Kräfte durch eine Potenz der Linien AH, AG, und AD ſchätzen wollte, die größer iſt als die erſte Potenz, die, auf dieſe Weiſe geſchätzte Kraft des Körpers, mit der Geſchwindigkeit AD größer ſeyn werde, als die Summe der Kräfte mit den Geſchwindigkeiten AH und AG; wenn man aber eine kleinere Function (wie Herr Bülfinger ſich ausdrückt,) als die Function der ſchlechten Geſchwindigkeit nehmen wollte, ſo würde das Aggregat der Theilkräfte größer ſeyn, als die ganze daraus entſprungene Kraft, welche die Geſchwindigkeit A D zum Merkmal hat, im Gegentheil werden ſie gleich befunden werden, wenn alles zuſammen nach der bloßen Geſchwindigkeit geſchätzet wird. Hieraus folget: man müſſe entweder die Kräfte in Proportion der Geſchwindigkeiten A B, A C, und A D ſetzen, oder zugeben: daß das Aggregat kleiner oder größer ſeyn könne, als die Aggregandi zuſammen.

§. 77.

Eben dieſelbe Widerlegung: auf eine andere Art.

Wir können eben daſſelbe auch auf eine andere Art darthun. Wir nehmen wie Herr **Bülfinger** an: daß die Seitenkräfte A B und A C dem Körper a, durch den Stoß zweier gleicher Kugeln, mit den Geſchwindigkeiten b A = A B, und c a = A C, mitgetheilt werden, und daß dieſe beide zugleich geſchehene Antriebe, die Bewegung und Kraft durch die Diagonallinie veranlaſſen. Wir wollen aber, weil es einerlei iſt, annehmen: daß dieſe Kugeln aus C und B ausliefen, und den Körper a im Punkte D, mit den Geſchwindigkeiten C D = b a, und B D = c a, anſtießen. Es iſt unleugbar, daß der Körper a in dieſem Orte von gedachten Kugeln eben die Kraft erhalten werde, als er im Punkte A erhalten konnte; denn der Ort macht gar keinen Unterſchied, da alles übrige ſonſt gleich iſt. Es fragt ſich alſo: was für eine Kraft die Kugel a im Punkte D, von dieſen zweien, zu gleicher Zeit in ihn geſchehenen

Stößen, BD und CD, gegen die Perpendicularfläche FG erhalten wird? Ich antworte: die Kugel B wird dem Körper a mit der Bewegung BD, eigentlich nur die Geſchwindigkeit BE, in Abſicht auf die Wirkung in dieſe Fläche, ertheilen, und von dem Anlaufe der Kugel C, mit der Geſchwindigkeit CD, wird eben derſelbe Körper A nur die Geſchwindigkeit CF erlangen, womit er im Punkte D, in die Fläche CF wirken kann. Denn die andern zwei Bewegungen, Bg und Ch, welche a annoch von dieſem zweifachen Stoße erhalten hat, gehen mit der Fläche parallel, folglich treffen ſie dieſelbe nicht, ſondern vernichten ſich vielmehr einander, weil ſie einander entgegengeſetzt und gleich ſind. Es haben alle beide Seitenkräfte BD und CD, oder, welches eben ſo viel iſt, AC und AB, dem Körper, in Abſicht auf die Fläche, die er in der Diagonalbewegung perpendicular trift, nur eine ſolche Kraft ertheilet, die der Summe der Kräfte mit den Geſchwindigkeiten BE und CF gleich iſt; folglich, erſtlich nicht ihre ganze Kräfte, zweitens eine ſolche Kraft, von der hier eben ſo augenſcheinlich, als im vorigen §. erhellet, daß ſie ſich zu denen, aus welchen ſie zuſammengeſetzet iſt, wie die Geſchwindigkeit AD zu den Geſchwindigkeiten CF und BE, und nicht wie die Quadrate derſelben verhalten müſſe.

§. 78.

Die gerade Kraft in der Diagonallinie iſt nicht der Summe der Kräfte nach den Seiten gleich.

Wir ſehen aus der bisherigen Betrachtung, daß, wenn man vorausſetzet, die nach den Seiten des Parallelogramms in der Diagonalbewegung ausgeübten Kräfte waren zuſammen der Kraft in der Richtung der Diagonallinie gleich, hieraus folge: daß man die Kräfte nach den Quadraten der Geſchwindigkeit ſchätzen müſſe. Allein wir haben zugleich erwieſen: daß dieſe Vorausſetzung falſch ſey, und daß diejenigen Wirkungen, die ein Körper in ſchräger Bewegung ausübet, bis alle ſeine Kraft in ihm erſchöpfet iſt, allemal größer ſey, als dasjenige, was er durch einen perpendicularen Stoß ausrichten würde.

Dieſe Beobachtung hat das Anſehen eines paradoxen Satzes. Denn es folget hieraus, ein Körper könne in Anſehung gewiſſer ihm auf eine beſondere Art entgegenſtehender Flächen mehr Kraft ausüben, als man vorausſetzet, daß er gar bei ſich habe. Denn ſo viel Kraft, ſagt man, habe ein Körper, als er durch einen ſenkrechten Stoß gegen eine unüberwindliche Hinderniß aufwendet.

Wegen der metaphyſiſchen Auflöſung dieſer Schwierigkeit dürfen wir nur immerhin unbekümmert ſeyn, denn es mag hiermit beſchaffen ſeyn, wie es wolle, ſo thut die Mathematik doch einmal den Ausſpruch, und nach ihrem Urtheile kann man nicht länger zweifeln.

§. 79.

In der Leibnitziſchen Kräftenſchätzung iſt die Summe der in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte, der Diagonalkraft gleich; allein bei der Carteſianiſchen iſt jene öftermals unendlichemal größer als dieſe.

Aus der Zertheilung der Bewegung iſt klar, daß wenn ein Körper nach einander gegen viele Flächen in ſchräger Richtung anläuft, er ſeine Bewegung alsdenn gänzlich verliere, wenn die Summe der Quadrate aller sinuum angulorum incidentiae dem Quadrate des sinus totius, der die erſte Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung anzeiget, gleich iſt. Bis dahin ſind alle Mechaniker einig, die Carteſianer hiervon nicht ausgenommen. Allein hieraus folget für die Leibnizianer insbeſondere: daß der Körper, wenn man die Schätzung nach dem Quadrat ſtatt finden läſſet, alsdenn alle ſeine Bewegung verloren habe, wenn die in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte alle zuſammen der Kraft, die ihm in gerader Bewegung beiwohnet, gleich ſind. Hingegen nach der Carteſianiſchen Schätzung verhält es ſich hiermit ganz anders. Die Kräfte, die der Körper durch viele nach einander folgende Stöße in ſchräger Richtung ausübet, bis alle ſeine Bewegung verzehret iſt, ſind nach derſelben zuſammen viel größer, als die einzige unzertheilte Kraft, die er in gerader Bewegung beſitzet. Alſo hat alsdenn der Körper ſeine Bewegung noch nicht verloren, wenn die Summe aller in zertheilter Bewegung ausgeübten Kräfte ſeiner ganzen unzertheilten Kraft ſchon gleich iſt. Denn ein Körper kann in Anſehung vieler ſchiefen Flächen weit mehr ausrichten, als gegen diejenige, die er in gerader Richtung perpendicular anſtößt, und zwar dergeſtalt: daß, (wenn man annimmt, die Neigung des Stoßes geſchehe auf alle ſchiefe Flächen in gleichen Winkeln,) ſich die Größe der Kraft, die da nöthig iſt, um einem Körper durch ſchräg entgegengeſetzte Hinderniſſe ſeine Kraft zu verzehren, zu derjenigen, welche in gerader

Richtung dieſelbe aufheben würde, verhalte, wie der sinus totus zu dem sinui des Einfallswinkels. Sie iſt alſo z. E. wenn der sinus totus zum sinu anguli incidentiae wie 2 : 1 iſt, achtmal, und wenn dieſer unendlich klein iſt, auch unendlichmal gröſser, als die Gewalt der Hinderniſſe, die genug geweſen wäre, um ihn in gerader entgegengeſetzter Richtung ſeine ganze Bewegung zu verzehren. Alſo nimmt nach der Leibniziſchen Schätzung eine gewiſſe Hinderniß einem Körper ſeine Kraft gänzlich, die ihm doch von eben derſelben in eben derſelben Richtung, nach der Schätzung des Carteſius nur unendlich wenig zu vernichten vermag, d. i. bei der Schätzung nach dem Quadrat iſt der Verluſt der Kraft des bewegten Körpers, wenn die ganze Gewalt der ſummirten Hinderniſſe, die er überwunden hat, endlich iſt, auch endlich, der Körper mag nun dieſe Hinderniſſe in ſo ſchiefer Bewegung überwältigt haben als man wolle; hingegen bei der Schätzung nach den Geſchwindigkeiten, kann die geſammte Kraft der ausgeübten Wirkungen eines Körpers endlich ſeyn, und der Verluſt der Kraft des Körpers dennoch unendlich klein, wenn nur die Winkel, in welchem er alle dieſe Hinderniſſe überwindet, unendlich klein iſt.

Dieſer Unterſchied iſt erſtaunlich. Es muß ſich hiervon irgendwo in der Natur eine Wirkung zeigen, ſie ſey auch wo ſie wolle, und es wird ſich der Mühe verlohnen ſie aufzuſuchen. Denn die Folge derſelben wird nicht allein dieſe ſeyn: daß man entſcheiden könne, ob die Kraft eines Körpers in der Diagonallinie eines

rechts

rechtwinklichten Parallelogramms der Summe der Seitenkräfte gleich ſey oder nicht, ſondern auch, ob die Schätzung des Herrn von Leibnitz, oder die des Carteſius, die wahre ſey; denn die eine Frage iſt mit der andern unzertrennlich verbunden.

§. 80.

Die lebendigen Kräfte werden durch einen neuen Fall widerlegt.

Die Bewegung eines Körpers in einer Cirkellinie um einen Mittelpunct, gegen den er durch ſeine Schwere gezogen wird, (von welcher Art die Bewegungen der Planeten ſind), iſt der Fall, den wir ſuchen.

Laſſet uns einen Körper annehmen, der einen hinlänglichen Centrifugalſchwung erhalten hätte, um die Erde in einer Cirkellinie zu laufen. Laſſet uns auch von allen Hinderniſſen außer der Schwere abſtrahiren, die ſeine Bewegung vermindern könnten; ſo iſt gewiß: daß erſtlich die Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung endlich ſeyn, hernach zweitens mit eben demſelben Grade, in eben derſelben Linie unvermindert ins Unendliche fortwähren werde. Dieſe zwei Lehnſätze ſetze ich zum Grunde, denn ſie ſind von beiden Partheien, der Leibnitziſchen ſowohl als der Carteſianiſchen, gebilliget. Ich ſetze ferner drittens zum Grunde, daß die Schwere in einen Körper, der ſich frei beweget, in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft hineinbringe, oder auch in demſelben verzehre, wenn die beiden Kräfte, die, welche dem Körper beiwohnet, und die, womit die Schwere drücket, einander entgegenwirken. Nun iſt der angenommene Körper, der um den gegebenen Mittelpunkt in einem Cirkel läuft, dem Drucke der Schwere unaufhörlich ausgeſetzet, und erleidet alſo durch die Summe aller unendlich kleinen Schwerdrückungen in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft, womit er gegen den Mittelpunkt ſeiner Umwendung getrieben wird, (per Lemma 3.) Indeſſen hält der Körper durch ſeine eigenthümliche Kraft, allen dieſen in ihn geſchehenen Drückungen das Gleichgewicht, indem er ſich immer in eben derſelben Entfernung von dem Mittelpunkte erhält. Alſo hat er in jeder endlichen Zeit auch eine endliche Kraft in Anſehung der überwundenen Hinderniſſe der Schwere ausgeübet. Nun iſt aus dem, was wir §. 79. erſehen haben, klar, daß: wenn ein Körper in ſchiefer Richtung eine gewiſſe Anzahl Hinderniſſe überwunden hat, die zuſammen eine endliche Größe der Kraft betragen, er hierbei zugleich, (wenn man die Leibnitzianiſche Schätzung zugiebt,) an ſeiner ihm beiwohnenden Kraft einen Verluſt von einer endlichen Größe erleiden müſſe. Folglich verlieret der angenommene Körper in jeder endlichen Zeit ſeines Cirkellaufes durch die Zurückhaltungen der Schwere eine endliche Kraft, und alſo in einer gewiſſen beſtimmten Zeit ſeine ganze Kraft und Geſchwindigkeit; denn die Geſchwindigkeit, die er in ſeinem Kreislauf beſitzet, iſt nur endlich. (Lemma I.)

Er kann alſo entweder gar nicht in einem Cirkel laufen, es ſei denn, daß er eine unendliche Geſchwindigkeit habe, oder man muß zugeben: daß ein Körper durch die Summe aller ſchrägen Wirkungen hier unendlich viel mehr ausrichten könne, als er in geradem Anlaufe Kraft beſitzet, und daß das Leibnitziſche Kräftenmaaß, das dieſes nicht zugiebt, falſch ſey.

§. 81.

Weil der Gedanke, den wir hier ausgeführet haben, ſehr fruchtbar von Folgen iſt, ſo wollen wir alle kleine Schwierigkeiten um ihn wegräumen, und denſelben, ſo viel möglich iſt, klar und eben machen.

Erweis: daß ein in einem Cirkel laufender Körper gegen die Schwere eben ſo eine Wirkung ausübe, als wenn er gegen eine ſchiefe Fläche anliefe.

Man muß zuerſt deutlich begreifen lernen: daß die Kraft, die der bewegte Körper in der Cirkelbewegung anwendet, der Schwere das Gleichgewicht zu halten, eine ſchräge Wirkung ausübe, und mit dem Anlaufe eines Körpers gegen eine ſchiefe Fläche zu vergleichen ſey, ſo wie wir es wirklich im vorigen §. gethan haben.

Man ſtelle ſich zu dieſem Endzwecke die unendlich kleine Bogen, die der Körper in ſeiner Cirkelbewegung durchläuft, als ſo viel unendlich kleine gerade Linien vor, ſo wie man auch in der Mathematik gewöhnlich den Cirkel als ein Polygon von unendlich viel Seiten anſiehet. Der Körper, der nun die unendlich kleine Linie ab durchgelaufen iſt, würde, wenn ihm die Schwere keine Hinderniß entgegenſetzte, die gerade

Richtung dieſer Bewegung fortſetzen, und in dem zweiten unendlich kleinen Zeittheile in d ſeyn. Allein durch den Widerſtand der Schwere wird er genöthiget, dieſe Richtung zu verlaſſen, und die unendlich kleine Linie be zu beſchreiben. Dieſe Hinderniß der Schwere hat ihm, per resolutionem virium, alſo die Seitenbewegung ac genommen, welche durch die Perpendikellinie ac ausgedruckt wird, die auf die, bis in c verlängerte Linie be gefället worden. Es erleidet alſo der Körper durch die Hinderniß der Schwere im Punkte b eben denſelben Widerſtand, den er von einer Fläche ce würde erlitten haben, gegen die er, unter dem Winkel abc, angelaufen wäre; denn die Hinderniß, welche dieſe Fläche ihm entgegenſetzet, wird, eben ſo wie hier, durch die kleine Perpendikellinie ac ausgedrücket. Alſo kann man die Kraft, die ein Körper in ſeiner Cirkelbewegung gegen die Schwere ausübet, welche ihn herunterziehet, mit dem Anlaufe deſſelben gegen ſchiefe Flächen ganz wohl vergleichen, und auch auf eben die Weiſe wie dieſe ſchätzen. W. Z. E.

§. 82.

Der dritte von den angenommenen Grundſätzen unſeres Beweiſes (im 80ten §.) ſcheinet zweitens noch einiger Beſtätigung zu bedürfen; zum wenigſten kann man, wenn man mit ſolchen Gegnern zu thun hat, auch in Anſehung der augenſcheinlichſten Wahrheiten nicht behutſam genug ſeyn, denn der Streit von den lebendigen Kräften hat uns hinlänglich überführet, wie viel die Partheilichkeit in Anſehung gewiſſer Meinungen gewaltiger und einnehmender ſeyn könne, als die nackte Stärke der Wahrheit, und wie weit ſich die Freiheit des menſchlichen Verſtandes erſtrecke, bei den augenſcheinlichſten Wahrheiten annoch zu zweifeln, oder ſein Urtheil aufzuſchieben.

Der kreislaufende Körper thut in jeder endlichen Zeit gegen die Hinderniſſe der Schwere eine Wirkung einer endlichen Kraft.

Ich könnte mich wegen des Satzes: daß die Schwere in einen Körper, der ſich frei beweget, in jeder gegebenen endlichen Zeit auch eine endliche Kraft hineinbringe, auf den 32ſten §. berufen; allein derſelbe hat an den Vertheidigern der lebendigen Kräfte ſchon ſeine Gegner, und es iſt beſſer, ſie mit ihren eigenen Waffen niederzuſchlagen. Der angenommene Körper, der in ſeiner Kreisbewegung in einer endlichen Zeit den Bogen af durchgelaufen iſt, empfängt die Drucke aller der Federn der Schwere, welcher er in dem ganzen endlichen Raume af unaufhörlich ausgeſetzet iſt. Nun bringen, ſelbſt nach dem Geſtändniſſe der Leibnitzianer, die, in einem gewiſſen endlichen Raume befindliche Federn, der ſchwermachenden Materie, die ihren Druck einem Körper durchgehends mittheilen, in denſelben eine endliche Kraft: Ergo etc.

§. 83.

Der Schluß.

Demnach beſtehet die, in zertheilter Bewegung ausgeübte Kraft, wenn ſie dem Quadrate der Seiten des rechtwinklichten Parallelogramms proportional geſchätzet wird, ſogar nicht mit den allerbekannteſten Geſetzen der Kreisbewegung der Körper, und mit den Centralkräften, die ſie verüben. Es ſind alſo die Seitenkräfte in jeder zuſammengeſetzter Bewegung nicht, ſo wie die Leibnitziſche Schätzung es erfordert, in der Proportion der Quadrate von ihren Geſchwindigkeiten, und eben daher iſt der Schluß auch allgemein: daß die Schätzung nach dem Quadrat gänzlich irre; denn eine jede Bewegung kann als zuſammengeſetzt angeſehen werden, wie aus den erſten Grundlehren der Mechanik bekannt iſt.

§. 84.

Wie die Carteſianiſche Schätzung dieſer Schwierigkeit abhelfe.

Es iſt noch nöthig anzumerken, wie vortreflich die Carteſianiſche Kräftenſchätzung der Schwierigkeit abhilft, unter der die Leibnitziſche erliegt, wie wir jetzt erſehen haben.

Es iſt aus der Mathematik bekannt: daß die kleine Linie ac, die dem sinui verso bi, des unendlich kleinen Bogens ab, parallel und gleich iſt, ein unendlich kleines vom zweiten Grade ſey, und alſo unendlichemal kleiner als die unendlich kleine Linie ab. Nun iſt aber ac der sinus des Winkels, womit der Körper allenthalben in ſeiner Kreisbewegung dem Drucke der Schwere entgegenwirket, und ab, als ein unendlich kleiner Theil der abſoluten Bewegung des Körpers ſelber, iſt der sinus totus deſſelben. Es iſt aber aus dem vorher Erwieſenen (§. 79.) bekannt, daß: wenn ein Körper in ſchiefer Bewegung dergeſtalt gegen eine gewiſſe Hinderniß wirket, daß der sinus des Einfallswinkels, in Anſehung des sinus totius, durchgehends unendlich klein iſt, die durch die Hinderniſſe verlorne Kraft gegen die geſammte Gewalt aller überwundenen Hinderniſſe bei der Carteſianiſchen Schätzung unendlich klein ſey. Alſo verlieret der Körper in ſeinem Cirkellaufe durch die Drucke der Schwere nicht eher eine endliche Kraft, als bis er in der ganzen Summe aller der Zurückhaltungen der Schwere eine Kraft, die unendlich groß iſt, überwunden hat. Nun beträget aber die Summe aller Schwerdrückungen eine endliche Zeit hindurch nur eine endliche Kraft (§. 80. Lemma 3.) und folglich nicht eher eine unendliche Kraft als nach einer unendlichen Zeit: Alſo verlieret der Körper, der um einen Mittelpunkt, gegen welchen er durch ſeine Schwere gezogen wird, in einem Cirkel läuft, durch die Hinderniſſe der Schwere nur in einer unendlichen Zeit eine endliche Kraft, und folglich in jeder endlichen Zeit unendlich wenig. Hingegen würde der Verluſt bei der Leibnitziſchen Schätzung in eben dieſen Umſtänden in jeder endlichen Zeit etwas Endliches betragen (§. 80.) folglich iſt die Carteſianiſche Schätzung, in dieſem Falle der Schwierigkeit nicht unterworfen, welcher die Leibnitzianiſche, wie wir geſehen haben, allemal ausgeſetzet iſt.

§. 85.

Noch ein neuer Widerſpruch, welchem die lebendigen Kräfte hier ausgeſetzet ſind.

Der Einwurf, den wir jetzt den lebendigen Kräften gemacht haben, entdecket zugleich eine ſeltſame Art des Widerſpruchs in der Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat. Denn jedermann iſt darin einig; daß die, nach dem Rectangulo, der in ſich ſelbſt multiplicirten Geſchwindigkeit, geſchätzte Kraft, unendlich mehr Gewalt haben müſſe, als diejenige, die nur durch das ſchlechte Maas der Geſchwindigkeit ausgedrücket wird, und daß ſie in Anſehung dieſer letztern dasjenige ſey, was die Fläche gegen die Linie iſt. Allein hier zeiget ſich gerade das Gegentheil, nämlich: daß in dem Falle, den wir geſehen haben, da beide Arten von Kraft in ganz gleiche Umſtände zu wirken geſetzet werden, die Leibnitziſche unendlich weniger vermöge als die Carteſianiſche, und durch unendlich weniger Hinderniſſe verzehret werde, als dieſe, welches ein Widerſpruch iſt, der nicht größer kann gedacht werden.

§. 86.

Die Zerſtörung des allgemeinen Grundſatzes, von der in zuſammengeſetzter Bewegung befindlichen gleichen Größe der Kraft mit der einfachen, wirft zugleich viele Fälle mehr über den Haufen, die die Verfechter der lebendigen Kräfte auf eben dieſem Grunde erbauet haben.

Widerlegung des Bernoulliſchen Falles von der Spannung vier gleicher Federn.

Der Bernoulliſche Fall, den Herr von Wolf in ſeiner Mechanik anführet, iſt einer von den anſehnlichſten unter denſelben. Er nimmt vier Federn an, die alle gleiche Kraft nöthig haben, geſpannet zu werden. Er läſſet ferner einen Körper mit 2 Graden Geſchwindigkeit unter einem Winkel von 30 Graden, deſſen sinus wie 1 iſt, gegen die erſte, hernach mit dem Ueberreſte der Bewegung, unter einem Winkel, deſſen sinus gleichfalls wie 1 iſt, gegen die zweite, und ſo auch gegen die dritte, und endlich gegen die vierte Feder perpendicular anlaufen. Eine jede von dieſen Federn nun ſpannet dieſer Körper; er übet alſo mit zwei Graden Geſchwindigkeit vier Grade Kraft aus, folglich hat er ſie gehabt, denn ſonſt hätte er ſie nicht ausüben können. Daher iſt die Kraft dieſes Körpers nicht wie ſeine Geſchwindigkeit 2, ſondern wie das Quadrat derſelben.

Ich verlange es nicht zu behaupten: daß der Körper mit 2 Graden Geſchwindigkeit, unter keinerlei Umſtänden 4 Grade Kraft ausüben könne. Allein er kann ſie nur in ſchiefem Anlaufe ausüben, und es iſt genug, daß wir bewieſen haben, ſeine Kraft ſey in geradem Anlaufe doch jederzeit nur wie 2, und in ſchräger Bewegung allemal größer als in der perpendicularen. Jedermann ſchätzet aber die Kraft eines Körpers nach der Gewalt, die im ſenkrechten Stoße in ihm anzutreffen iſt. Alſo iſt in derjenigen Art der Wirkung, die ohne

Zweideutigkeit iſt, darin alle Gegner zuſammenſtimmen, daß ſie das wahre Maas der Kraft ſey, der Vortheil auf der Seite des Carteſius gegen die Parthei der lebendigen Kräfte.

§. 87.

Es gründet ſich endlich auf die Zuſammenſetzung der Bewegung noch ein Fall, den man wohl den Achilles unſrer Gegner nennen könnte.

Des Herrn von Mairans Einwendung gegen den Herrmanniſchen Fall.

Er beſtehet hierin: Ein Körper A, der 1 zur Maſſe, und 2 zur Geſchwindigkeit hat, ſtößet auf einmal unter einem Winkel von 60 Graden, zwei Körper B und B, die jeder zur Maſſe 2 haben. Hier bleibet der ſtoßende Körper A nach dem Stoße in Ruhe, und die Körper B und B bewegen ſich jeder mit einem Grade Geſchwindigkeit, folglich beide zuſammen genommen mit 4 Graden Kraft.

Der Herr von Mairan hat ſehr wohl wahrgenommen wie ſeltſam und paradox es herauskomme, daß ein beſonderer und nur auf gewiſſe Umſtände eingeſchränkter Fall eine neue Kräftenſchätzung beweiſen ſollte, die ſich doch, wenn ſie wahr wäre, ohne Unterſchied bei allen und jeden Umſtänden hervorthun müßte. Die Leibnitzianer ſind jederzeit ſo kühn, zu verlangen: daß wenn ein Körper 4 Grade Kraft ausübet, es ſey auch in welcher Art es wolle, man allemal ſicher ſagen könne, er werde eben dieſelbe Kraft auch in ſenkrechter Richtung ausüben; allein in dieſem gegenwärtigen Falle iſt es augenſcheinlich: daß alles auf eine beſtimmte Anzahl der Elemente, welche bewegt werden ſollen, und auf eine beſtimmte Lage derſelben gegen den ſtoßenden Körper ankomme, daß folglich die Sache ſich ganz anders verhalten werde, wenn dieſe Beſtimmungen geändert würden, mithin, daß man ſich ſehr betrüge, wenn man ſo ſchließet: der Körper hat in dieſen Umſtänden dieſe oder jene Kraft verübet, alſo muß er, (geradezu ohne alle Einſchränkung zu reden,) auch dieſe oder jene Kraft haben, und ſie, wenn man will, auch in ſenkrechter Wirkung herauslaſſen.

Ich habe mich jetzt nur bemühen wollen, den Sinn des Gedankens des Herren von Mairan auszudrücken, welchen er in ſeiner Antwort auf die Einwürfe, die ihm die Frau von Chaſtellet in ihrer Naturlehre gemacht hatte, dem Herrmannſchen Falle entgegenſetzte. Allein mich dünkt, die ganze Sache könne viel leichter und überzeugender, vermittelſt desjenigen, was wir bis daher in Anſehung der Zuſammenſetzung und Zertheilung der Kräfte angemerkt haben, abgethan werden, und ſie ſey auch größtentheils hierdurch ſchon abgethan; weswegen ich glaube, der Leſer dieſer Blätter werde mich leichtlich durch Herbeiziehung deſſen, was ich hiebei erinnert habe, einer ferneren Weitläuftigkeit überheben.

§. 88.

Der Herr von Mairan iſt der einzige unter den Vertheidigern des Carteſius, der über die Wahl der Gründe, worauf die Leibnitzianer eine neue Kräftenſchätzung bauen wollen, einige Betrachtungen angeſtellet hat; allein er hat es auch nur in dem einzigen Falle gethan, den wir im vorigen Paragraphen angezogen haben. Dieſe Gattung der Unterſuchung ſcheinet von nicht großer Erheblichkeit zu ſeyn, wenn man ſie obenhin anſiehet, allein ſie iſt in der That von ganz vortrefflichem Nutzen, ſo wie irgend nur eine Methode in der Kunſt zu denken ſeyn mag.

Nutzbarkeit dieſer Methode des Herrn von **Mairan**.

Man muß eine Methode haben, vermittelſt welcher man in jedem Falle, durch eine allgemeine Erwägung der Grundſätze, worauf eine gewiſſe Meinung erbauet worden, und durch die Vergleichung derſelben mit der Folgerung, die aus denſelben gezogen wird, abnehmen kann, ob auch die Natur der Vorderſätze alles in ſich faſſe, was in Anſehung der hieraus geſchloſſenen Lehren erfordert wird. Dieſes geſchiehet, wenn man die Beſtimmungen, die der Natur des Schlußſatzes anhängen, genau bemerket, und wohl darauf Acht hat, ob man auch in der Conſtruction des Beweiſes ſolche Grundſätze gewählt habe, die auf die beſondern Beſtimmungen eingeſchränkt ſind, welche in der Concluſion ſtecken. Wenn man dieſes nicht ſo befindet, ſo darf man nur ſicher glauben: daß dieſe Schlüſſe, die auf eine ſolche Art mangelhaft ſind, nichts beweiſen, ob man gleich noch nicht entdecken kann, worin der Fehler eigentlich liege, und wenn dieſes gleich niemals bekannt würde. Alſo habe ich z. E. aus der allgemeinen Erwägung der Bewegungen elaſtiſcher Körper geſchloſſen, daß die Phänomena, die ſich durch ihren Zuſammenſtoß hervorthun, unmöglich eine neue Kräftenſchätzung, die von der Carteſianiſchen verſchieden iſt, beweiſen könnten. Denn ich erinnerte mich, daß ja alle Phänomena von den Mechanikern aus der einzigen Quelle des Products der Maſſe in die Geſchwindigkeit, zuſammt der Elaſticität aufgelöſet werden, wovon man den Leibnizianern hundert Proben aufzeigen kann, die alle die gröſſeſten Geometrer zu Urhebern haben, und welche man ſie ſelber unzähligemal durch ihren eigenen Beifall beſtätigen ſiehet. Alſo ſchloß ich, kann dasjenige, was blos durch die, nach dem ſchlechten Maaße der Geſchwindigkeit, geſchätzte Kraft, hergebracht worden, auch von keiner andern Schätzung, als nur von der, nach der Geſchwindigkeit, ein Beweisthum abgeben. Ich wußte damals noch nicht, wo eigentlich der Fehler in den Schlüſſen der Leibnizianer, über den Zuſammenfluß elaſtiſcher Körper, zu ſuchen ſey, allein, nachdem ich auf die angezeigte Art überführet worden, es müſſe irgendwo in denſelben ein Fehlſchluß ſtecken, er ſey auch ſo verborgen, wie er wolle, ſo wandte ich alle Aufmerkſamkeit an, ihn aufzuſuchen, und mich deucht, daß ich ihn an mehr wie einem Orte angetroffen habe.

Mit einem Worte: dieſe ganze Abhandlung iſt einzig und allein ein Geſchöpfe von dieſer Methode zu denken. Ich will es aufrichtig geſtehen: ich habe alle diejenigen Beweiſe für die lebendigen Kräfte, deren

Schwäche ich jetzt vollkommen zu begreifen glaube, anfänglich als ſo viel geometriſche Demonſtrationen angeſehen, in denen ich nicht den geringſten Fehler vermuthete und auch vielleicht nie einen einzigen gefunden hätte, wenn die allgemeine Erwägung der Bedingungen, unter welchen die Schäzung des Herrn von Leibnitz feſtgeſetzet wird, meiner Betrachtung nicht einen ganz andern Schwung ertheilet hätte. Ich ſahe, daß die Wirklichkeit der Bewegung die Bedingung dieſes Kräftenmaaßes ſey, und daß ſie die eigentliche Urſache ausmache, weswegen man die Kraft des bewegten Körpers nicht ſo wie die Kraft des zur Bewegung ſtrebenden ſchätzen ſolle. Allein als ich die Natur dieſer Bedingung erwogen, begriff ich leicht, daß, da man ſie mit der Bedingung der todten Kraft unter einerlei Geſchlecht ſetzen kann, und ſie ſich von ihr nur durch die Größe unterſcheidet, ſie unmöglich eine Folgerung haben können, die von der Folgerung der Bedingungen einer todten Kraft toto genere unterſchieden iſt, und auch eben ſo unendlich ſehr von dieſer unterſchieden bleibet, wenn gleich die Bedingung, die eine Urſache dieſer Folgerung iſt, der andern Bedingung ſo nahe geſetzt wird, daß ſie ſich ſchon beinahe mit ihr vermenget. Alſo ſahe ich, mit einer Gewißheit, die der geometriſchen gar nicht weichet, ein, daß die Wirklichkeit der Bewegung kein hinlänglicher Grund ſeyn könne, zu ſchließen: daß die Kräfte der Körper in dieſem Zuſtande wie das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit ſeyn müßten, da ſie bei einer unendlich kurz gedauerten Bewegung, oder, welches einerlei iſt, bei der bloßen Beſtrebung zu derſelben, nichts wie die Geſchwindigkeit zum Maaße haben. Ich ſchloß hieraus: wenn die Mathematik die Wirklichkeit der Bewegung als den Grund der Schätzung nach dem Quadrat vor ſich hat, und ſonſt nichts, ſo müſſen ihre Schlüſſe ſehr hinken. Mit dieſem gegründeten Mißtrauen in Anſehung aller Leibnizianiſchen Beweiſe bewaffnet, griff ich die Schlüſſe der Vertheidiger dieſer Schätzung an, um, außerdem, daß ich nunmehr wußte, es müßten in denenſelben Fehler vorhanden ſeyn, auch zu wiſſen, worin ſie beſtehen. Ich bilde mir ein, mein Vorhaben ſey mir nicht gänzlich fehlgeſchlagen.

§. 89.

Der Mangel dieſer Methode iſt eine Urſache mit geweſen, woher gewiſſe offenbare Irrthümer ſehr lange ſind verborgen geblieben.

Wenn man ſich jederzeit dieſer Art zu denken befliſſen hätte, ſo hätte man ſich in der Philoſophie viel Irrthümer erſparen können, zum wenigſten wäre es ein Mittel geweſen, ſich aus denſelben viel zeitiger herauszureißen. Ich unterſtehe mich gar zu ſagen, daß die Tirannei der Irrthümer über den menſchlichen Verſtand, die zuweilen ganze Jahrhunderte hindurch gewähret hat, vornähmlich von dem Mangel dieſer Methode, oder anderer, die mit derſelben eine Verwandtſchaft haben, hergerühret hat, und daß man ſich alſo dieſer nunmehr vor andern zu befleißigen habe, um jenem Uebel inskünftige vorzubeugen. Wir wollen dieſes beweiſen.

Wenn man vermittelſt gewiſſer Schlüſſe, die irgendwo einen Fehler verſtecket halten, der ſehr ſcheinbar iſt, eine gewiſſe Meinung erwieſen zu haben glaubet, und man hat hernach kein anderes Mittel, die Ungültigkeit des Beweiſes gewahr zu werden, als nur ſo, daß ſich zuerſt der Fehler entdecke, der in demſelben verborgen lieget, und daß man alſo vorher wiſſen müſſe, was es für ein Fehler ſey, der den Beweis verwerflich macht, ehe man ſagen kann, daß einer in demſelben befindlich ſey, wenn man, ſage ich, keine andere Methode als dieſe hat, ſo behaupte ich, der Irrthum werde ungemein lange unentdeckt bleiben, und der Beweis werde unzähligemal betrügen, ehe der Betrug offenbar wird. Die Urſache hiervon iſt folgende: Ich ſetze voraus, wenn die in einem Beweiſe vorkommende Sätze und Schlüſſe vollkommen ſcheinbar ſind, und das Anſehen der allerbekannteſten Wahrheiten an ſich haben, ſo werde der Verſtand demſelben Beifall geben, und ſich in keine mühſame und langwierige Aufſuchung eines Fehlers in demſelben einlaſſen; denn alsdenn gilt der Beweis, in Anſehung der Ueberzeugung, die dem Verſtande daher entſtehet, eben ſo viel, wie einer der eine geometriſche Schärfe und Richtigkeit hat, und der Fehler, der unter den Schlüſſen verſteckt liegt, thut, weil er nicht wahrgenommen wird, eben ſo wenig Wirkung zu der Verminderung des Beifalles, als wenn er in dem Beweiſe gar nicht anzutreffen wäre. Alſo müßte der Verſtand, entweder niemalen dem Beweiſe einen Beifall geben, oder er muß es in dieſem thun, wo er nichts erblicket, was

einem

einem Fehler ähnlich ſiehet, d. i. wo er keinen vermuthet, wenn gleich einer in ihm verborgen wäre. In einem ſolchem Falle alſo wird er niemals eine beſondere Beſtrebung zur Aufſuchung eines Fehlers anwenden, weil er keinen Bewegungsgrund dazu hat, folglich wird derſelbe ſich nicht anders, als vermittelſt eines glücklichen Zufalls, hervorfinden, er wird alſo gemeiniglich ſehr lange verborgen bleiben, ehe er entdeckt wird, denn dieſer glückliche Zufall kann viele Jahre, ja oftmals ganze Jahrhunderte ausbleiben. Dies iſt beinahe der vornehmſte Urſprung der Irrthümer, die zur Schande des menſchlichen Verſtandes viele Zeiten hindurch fortgewähret haben, und die hernach eine ſehr leichte Betrachtung aufgedecket hat. Denn der Fehler, der irgendwo in einem Beweiſe ſtecket, ſieht dem erſten Anblick nach einer bekannten Wahrheit ähnlich, alſo wird der Beweis als vollkommen ſcharf angeſehen, man vermuthet mithin keinen Fehler in demſelben, man ſuchet ihn alſo auch nicht, und daher findet man ihn nicht anders, als zufälliger Weiſe.

Wie das Mittel beſchaffen ſeyn muß, wodurch man der Langwierigkeit der Irrthümer vorbeuget.

Hieraus läßt ſich leicht abnehmen, worin das Geheimniß werde zu ſuchen ſeyn, was dieſer Schwierigkeit vorbeuget, und welches uns die Entdeckung der Irrthümer, die man begangen hat, erleichtert. Wir müſſen die Kunſt beſitzen, aus den Vorderſätzen zu errathen und zu muthmaßen, ob ein, auf gewiſſe Weiſe eingerichteter Beweis, in Anſehung der Folgerung auch werde hinlängliche und vollſtändige Grundſätze in ſich enthalten. Auf dieſe Art werden wir abnehmen, ob in ihm ein Fehler befindlich ſeyn müſſe, wenn wir ihn gleich nirgends erblicken, wir werden aber alsdenn bewogen werden ihn zu ſuchen, denn wir haben eine hinlängliche Urſache ihn zu vermuthen. Alſo wird dieſes ein Wall gegen die gefährliche Bereitwilligkeit des Beifalls ſeyn, der ohne dieſen Bewegungsgrund alle die Thätigkeit des Verſtandes von der Unterſuchung eines Gegenſtandes abwenden würde, indem er gar keine Urſache findet, einen Zweifel und Mißtrauen zu ſetzen. Dieſe Methode hat uns in den Paragraphen 25, 40, 62, 65, 66. geholfen, und ſie wird uns auch ferner gute Dienſte leiſten.

§. 89.

Es würde eine Betrachtung von nicht geringem Nutzen ſeyn, wenn man dieſe Methode etwas deutlicher auseinanderſetzen, und die Regeln ihrer Anwendung zeigen wollte, allein dieſe Art der Unterſuchung gehöret nicht unter die Gerichtsbarkeit der Mathematik, welcher doch eigentlich dieſe Abhandlung gänzlich eigen ſeyn ſollte. Wir wollen aber annoch eine Probe ihres Nutzens in der Widerlegung der Schlüſſe, die zum Vortheil der lebendigen Kräfte aus der Zuſammenſetzung der Bewegungen entlehnet werden, darlegen.

In der Zuſammenſetzung der todten Drucke, z. E. der Gewichte, die nach ſchrägen Richtungen einen Knoten ziehen, werden, wenn dieſe Richtungen einen rechten Winkel einſchließen, die Anfangsgeſchwindigkeiten derſelben auch durch Linien ausgedruckt, welche Seiten eines rechtwinklichten Parallelogramms ſind, und der hieraus entſpringende Druck, wird durch die Diagonallinie vorgeſtellet. Obgleich nun hier ebenfalls das Quadrat der Diagonallinie der Summe der Quadrate der Seiten gleich iſt, ſo folgt doch hieraus keinesweges, daß ſich die zuſammengeſetzte Kraft zu einer von den einfachen, wie das Quadrat der Linien, die die Anfangsgeſchwindigkeiten ausdrücken, verhalten werde; ſondern alle Welt iſt darin einig: daß dem ungeachtet, die Kräfte in dieſem Falle dennoch nur in ſchlechter Proportion der Geſchwindigkeiten ſeyn. Man nehme nun auch die Zuſammenſetzung der wirklichen Bewegungen, ſo wie man ſie durch die Mathematik vorſtellet, und vergleiche ſie hiermit. Die Linien, welche die Seiten und die Diagonale des Parallelogramms ausmachen, ſind nichts anders, als die Geſchwindigkeiten nach dieſen Richtungen, eben ſo, wie es in dem Falle der Zuſammenſetzung todter Drücke beſchaffen iſt. Die Diagonallinie hat eben dieſes Verhältniß gegen die Seiten, als ſie dort hat, und der Winkel iſt auch derſelbe. Alſo iſt nichts von den Beſtimmungen, die in die mathematiſche Vorſtellung der zuſammengeſetzten wirklichen Bewegungen hineinlaufen, von denen unterſchieden, unter denen man ſich in eben derſelben Wiſſenſchaft die Zuſammenſätze der todten Drucke vorſtellet. Da alſo aus dieſen keine Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit herfließet, ſo wird ſie aus jenen auch nicht können gefolgert werden; denn es ſind eben dieſelben Grundbegriffe, mithin hat den ſie auch einerley Folgerungen. Man wird noch einwenden, daß ja ein offenbarer Unterſchied unter denſelben anzutreffen ſey, weil man vorausſetzet, daß die eine von denſelben eine Zuſammenſetzung wirklicher Bewegungen, die andre aber nur eine Zuſammenſetzung todter Drucke ſey. Allein dieſe Vorausſetzung iſt eitel und vergeblich. Sie kommt nicht mit in den Plan der Grundbegriffe, die das Theorem ausmachen; denn die Mathematik drucket die Wirklichkeit der Bewegung nicht aus. Die Linien, die der Vorwurf der Betrachtung ſind, ſind nur Vorſtellungen von dem Verhältniſſe der Geſchwindigkeiten. Alſo iſt die Einſchränkung von der Wirklichkeit der Bewegung hier nur ein todter und müßiger Begriff, der nur nebenbey gedacht wird, und aus dem in der mathematiſchen Betrachtung nichts gefolgert wird. Hieraus fließet: daß aus dieſer Art der Unterſuchung der zuſammengeſetzten Bewegungen, nichts Vortheilhaftes für die lebendigen Kräfte könne geſchloſſen werden, ſondern, daß es etwa untermengte philoſophiſche Schlußreden ſeyn müſſen, wovon aber jetzt nicht die Rede iſt. Auf dieſe Weiſe haben wir durch Hülfe unſerer angerühmten Methode jetzt begriffen, daß die mathematiſchen Beweiſe für die lebendigen Kräfte aus der Zuſammenſetzung der Bewegungen falſch und voller Fehler ſeyn müſſen, wir wiſſen aber noch nicht, was es für Fehler ſind, allein wir haben doch eine gegründete Muthmaßung, oder vielmehr eine gewiſſe Ueberzeugung, daß ſie ohnfehlbar darin ſeyn werden. Alſo dürfen wir uns die Mühe nicht verdrießen laſſen, ſie mit Ernſt aufzuſuchen. Ich habe meine

Leſer dieſer Mühe überhoben, denn mich dünkt, daß ich dieſe Fehler gefunden, und in den kurz vorhergehenden Paragraphen angezeigt habe.

§. 91.

Unſere Methode iſt endlich noch ein Schwerdt gegen alle die Knoten der Spitzfindigkeiten und Unterſcheidungen, womit Herr Bülfinger ſeine Schlüſſe, die wir bis daher widerlegt haben, gegen einen Einwurf, den ihm ſeine Gegner machen können, hat verwahren wollen. Es iſt ein großer Vortheil für uns, daß wir denſelben abhauen können, da es ſonſten ſehr mühſam ſeyn würde, ihn aufzulöſen.

Die Unterſcheidungen des Bülfingers, womit er dem Einwurfe des Herrn von Mairan entgehen will, werden vermittelſt dieſer Methode abgethan.

Herr Bülfinger hat ſehr wohl bemerkt: daß man ihm einwenden würde, ſeine Beweiſe, wenn ſie richtig wären, müßten eben daſſelbe auch für die todten Drucke beweiſen. Er hat ſich aber von dieſer Seite durch ein Bollwerk von verwickelten metaphyſiſchen Unterſcheidungen, wie er ſie zu machen weiß, befeſtiget. Er bemerket, die Wirkung der todten Kraft müſſe durch das Product der Intenſität in den Weg, den ſie nimmt, geſchätzet werden, dieſes aber werde durch das Quadrat dieſer Linie ausgedrucket; alſo könne man den Carteſianern zwar geſtehen: daß die Wirkungen in der Zuſammenſetzung todter Drucke gleich ſeyn, allein hieraus folge noch nicht, daß die Kräfte deswegen auch gleich ſeyn müßten. Er ſetzet hinzu: in motibus isochronis solum actiones sunt ut vires; non in nisu mortuo. Eine metaphyſiſche Unterſuchung thut in einem mathematiſchen Streite eine ſonderbare Wirkung. Der Mathematikkundige glaubet, daß er ſich auf dieſe Spitzfindigkeiten nicht verſtehet, und wenn er ſie gleich nicht aufzulöſen vermögend iſt, ſo iſt es doch weit entfernet, daß er ſich durch dieſelbe ſollte irre machen laſſen. Er gehet an dem Leitfaden der Geometrie fort, und alle andere Wege ſind ihm verdächtig. Die Geometer haben ſich in Anſehung der Ausflüchte des Herrn Bülfingers eben ſo aufgeführet. Es hat ſich noch niemand mit ihm, ſo viel ich weiß, auf dieſe Waffen eingelaſſen. Man hat ſich die Mühe mit gutem Bedachte erſparet: denn eine metaphyſiſche Unterſuchung, insbeſondere eine, die ſo verwickelt und zuſammengeſetzet iſt, verſtattet nach allen Seiten noch immer unzählige Schlupfwinkel, wohin der eine von den Gegnern ſich retten kann, ohne daß ihn der andere zu verfolgen oder hervorzuziehen im Stande iſt. Wir haben ſehr wohl gethan, daß wir die Schlüſſe des Herrn Bülfingers gleich anfangs von derjenigen Seite angegriffen haben, wo nach ſeinem eigenen Geſtändniß, die Mathematik allein den Ausſpruch thut. Allein vermittelſt unſerer Methode, ſind wir, wie ich ſchon geſagt habe, auch über dieſe Unterſcheidungen Meiſter, wenn ſie ſich gleich hinter noch ſo undurchdringliche Decken der Dunkelheit verborgen haben.

Unſere Methode beuget den Unterſcheidungen des Herrn Bülfingers vor.

Es iſt hier vornämlich die Frage: ob die Unterſcheidungen des Herrn Bülfingers den mathematiſchen Beweis, den er aus dem Verhältniß der Diagonallinie gegen die Seitenlinie in der Zuſammenſetzung wirklicher Bewegungen für die lebendigen Kräfte genommen hat, geltend machen können, oder ob dieſer mathematiſche Beweis, alles dieſes ungeachtet, dennoch keine Schutzwehre der neuen Schätzung abgeben kann. Dies iſt eigentlich der Punkt, warum geſtritten wird; denn wenn das Gebäude des Herrn Bülfingers nur auf metaphyſiſchen Grundſätzen beruhet, und nicht durch die mathematiſchen Begriffe von der Zuſammenſetzung der Bewegungen unterſtützet wird, ſo entſchuldiget uns ſchon die Abſicht dieſes Hauptſtückes, wenn wir uns in die Unterſuchung deſſelben nicht einlaſſen. Es wird aber das Verhältniß der Diagonalgeſchwindigkeit gegen die Seitengeſchwindigkeiten in der Zuſammenſetzung wirklicher Bewegungen, aus einem und eben demſelben Grunde erwieſen, woraus man dieſes Verhältniß ebenfalls in der Zuſammenſetzung todter Drucke herleitet. Sie iſt alſo wahr, wenn gleich in den zuſammengeſetzten wirklichen Bewegungen keine andere Eigenſchaften und Beſtimmungen anzutreffen ſind, als die ſich bei den todten Drücken befinden, weil ſie hinlänglich bewieſen werden kann, ohne daß man etwas anders hierzu nöthig hat, als das, was man auch bei den todten Drucken, die zuſammengeſetzet werden, vorausſetzen muß. Es kann alſo aus dem Verhältniß der Diagonalgeſchwindigkeit bei wirklichen Bewegungen nicht geſchloſſen werden: daß die zuſammengeſetzten Kräfte von anderer Natur und Schätzungsart ſeyn müßten, als die todten Drücke, denn eben daſſelbe Verhältniß hat dennoch ſtatt, wenn gleich die Natur der zuſammengeſetzten Kräfte von den todten Drücken nicht unterſchieden iſt, weil man keine andere Gründe brauchet, um ſie zu beweiſen, als diejenigen, die man auch hier nöthig haben würde. Es iſt alſo vergeblich, daß ſich Herr Bülfinger derſelben bedienen will, um hieraus zu ſchließen, daß die Kräfte nicht in Proportion der Geſchwindigkeiten, ſondern ihrer Quadrate ſtehen.

Demnach können die metaphyſiſchen Unterſcheidungen, deren ſich dieſer Philoſoph bedienet hat, zwar vielleicht etwas darbieten, woraus eine fortgeſetzte philoſophiſche Erwägung einige Gründe zum Vortheil der lebendigen Kräfte ziehen würde; allein zur Emporhaltung desjenigen mathematiſchen Beweiſes, von dem wir reden, ſind ſie nicht hinlänglich, weil er ſchon ſeiner Natur nach dasjenige unbeſtimmt läſſet, was zu der Regel, die man daraus ziehen will, erfordert wird.

§. 92.

Ein beſonderer zuſammengeſetzter Fall des Herrn von Leibnitz.

Nach allen dieſen unterſchiedenen Gattungen der Beweiſe, deren Unrichtigkeit wir den Vertheidigern der lebendigen Kräfte angezeiget haben, komme ich endlich auf denjenigen, der den Herrn von Leibnitz, den Vo ter der lebendigen Kräfte ſelber zum Urheber hat, und auch das Merkmal ſeiner Scharfſinnigkeit bei ſich führet. Er hat ihn, bei der Gelegenheit, da er die Einwürfe des Abtes Catelan auflöſete, in den Act. Eruditorum *) der Welt zuerſt dargeſtellet. Er hat ſich auch jederzeit, wenn er ſeiner Kräftenſchätzung ein Licht geben wollen, auf dieſelbe insbeſondere berufen: Alſo werden wir ihn als eine Hauptſtütze der lebendigen Kräfte anzuſehen und wegzuräumen haben.

Eine Kugel A von vierfacher Maſſe falle auf der ſchiefen und gebogenen Fläche, deren Höhe 1 A E wie 1 iſt, aus 1 A in 2 A, und ſetze auf der Horizontalfläche EC, ſeine Bewegung, mit dem Grade Geſchwindigkeit, den er durch den Fall erlanget hat, und der wie 1 iſt, fort. Man ſetze ferner: daß er alle Kraft, welche er hat, in eine Kugel B von einfacher Maſſe übertrage, und nach dieſem ſelber im Punkte 3 A ruhe. Was wird nun die Kugel B, die 1 zur Maſſe hat, von der Kugel A, die viermal mehr Maſſe, und einen einfachen Grad der Geſchwindigkeit hat, für eine Geſchwindigkeit erhalten ſollen, wenn ihre Kraft hierdurch der Kraft, die der Körper A hatte, gleich werden ſoll? Die Carteſianer ſagen: ihre Geſchwindigkeit werde vierfach ſeyn müſſen. Es laufe alſo der Körper B, mit 4 Graden Geſchwindigkeit, auf der Horizontalfläche aus 1 B, in 2 B, und, nachdem er daſelbſt die ſchiefe und gebogene Fläche 2 B 3 B angetroffen, bewegt er ſich dieſelbe hinauf, und erreiche mithin auf

---

*) Acta 1690.

derſelben, durch die ihm beiwohnende Geſchwindigkeit den Punkt 3 B, deſſen Perpendicularhöhe 3 BC wie 16 iſt. Man nehme ferner die inclinirte Schnellwaage 3 A 3 B an, die ſich an dem Punkte F beweget, und deren ein Arm F 3 B viermal und etwas weniges drüber länger iſt, als der andere Waagbalken 3 AF, die aber einander dennoch das Gleichgewicht halten. Wenn nun der Körper B den Punkt 3 B erreichet, und daſelbſt den Arm der Waage betritt, ſo iſt klar, daß, weil der Balken F 3 B, in Anſehung des andern 3 AF, etwas größer iſt, als die Maſſe des Körpers 3 A, in Vergleichung mit der Maſſe der Kugel 3 B, ſo werde das Gleichgewicht gehoben ſeyn, und der Körper 3 B aus 3 B in 4 B herunterſinken, zugleich aber die Kugel 3 A aus 3 A in 4 A erheben. Es iſt aber die Höhe 4 A 3 A beinahe das vierte Theil der Höhe 3 BC, mithin wie 4; alſo hat der Körper B die Kugel A auf dieſe Weiſe zu einer beinahe vierfachen Höhe erhoben. Es kann nun durch ein leichtes mechaniſches Kunſtſtück gemacht werden: daß die Kugel 4 A aus 4 A in 1 A wieder zurückgehe, und mit der, durch ſeinen Zurückfall erlangten Kraft, gewiſſe mechaniſche Wirkungen ausübe, hernach aber nochmals aus dem Punkte 1 A die ſchiefe Fläche 1 A 2 A herablaufe, und alles in den vorigen Zuſtand ſetze, auch der Kugel B, welche durch eine unmerklich kleine Neigung der Fläche 2 B 4 B, wieder in dem Punkte 1 B ſeyn kann, alle ſeine Kraft, wie vorher, übertrage, und alles noch einmal bewerkſtellige. Der Herr von Leibnitz fähret fort zu ſchließen: alſo folget aus der Kräftenſchätzung des Carteſius: daß ein Körper, wenn man ſich ſeiner Kraft nur wohl bedienet, ins Unendliche immer mehr und mehr Wirkungen verüben, Maſchinen treiben, Federn ſpannen, und Hinderniſſe überwinden könne, ohne daß ſeinem Vermögen etwas entgehe, eben dieſes ohne Aufhören noch ferner zu verüben; daß alſo die Wirkung größer ſeyn könne, als ihre Urſache, und daß die immerwährende Bewegung, die alle Mechaniker für ungereimt halten, möglich ſey.

§. 93.

Der Punkt des Fehlſchluſſes in dieſem Beweiſe.

Dieſer Beweis iſt der einzige unter allen Vertheidigungen der lebendigen Kräfte, deſſen Scheinbarkeit die Uebereilung entſchuldigen könnte, welche die Leibnitzianer in Anſehung der Schutzgründe ihrer Schätzung verloren haben. Herr Bernoulli, Herr Herrmann und Wolf, haben nichts geſagt, was demſelben an Erfindung und ſcheinbarer Stärke gleich käme. Ein ſo großer Mann, als Herr von Leibnitz war, konnte nicht irren, ohne daß ihm ſogar derjenige Gedanke rühmlich ſeyn mußte, der ihn zum Irrthum verleitete. Wir wollen in Anſehung dieſes Beweiſes dasjenige ſagen, was Hektor beim Virgil von ſich rühmt.

> — — — Si Pergama dextra
> defendi possent, etiam hac defensa fuissent.
>
> *Virg. Æneid.*

Ich will mein Urtheil über denſelben kurz faſſen. Der Herr von Leibnitz hätte nicht ſagen ſollen: daß der Zurückfall der Kugel A, nachdem ſie vermittelſt der Schnellwaage zu der vierfachen Höhe 4 A 3 A erhoben worden, und aus 3 A auf die ſchiefe Fläche 1 A wieder zurückkehret, vorher aber mechaniſche Kräfte ausübet, eine Wirkung der in die Kugel B übertragenen Kraft ſey, ſo ſehr dieſelbe es auch ſcheinet zu ſeyn. Dieſe ausgeübte mechaniſche Kraft iſt, wie wir bald ſehen werden, zwar der nachfolgende Zuſtand in der Maſchine, der vermittelſt der in B übertretenen Kraft, veranlaſſet worden, allein ſie iſt dennoch keine Wirkung dieſer Kraft. Wir müſſen die Vermengung dieſer zwei Bedeutungen ſehr ſorgfältig vermeiden, denn hier iſt der rechte Punkt des Fehlſchluſſes, worauf aller Schein, der ſich in dem Leibnitziſchen Beweiſe hervorthut, gegründet iſt. Denn wenn alle dieſe mechaniſchen Folgen nicht eine rechte Wirkung der Kraft ſind, die der Körper A in den andern B übertragen hat, ſo verſchwindet alles Anſehen eines paradoxen Gedankens auf einmal, wenn man gleich ſagt: daß mehr in dem nachfolgenden Zuſtande der Maſchine enthalten ſey, als in dem vorhergehenden. Denn es iſt deswegen noch nicht die Wirkung größer, als die Urſache, und die immerwährende Bewegung ſelber iſt in dieſem Falle keine Ungereimtheit, weil die hervorgebrachte Bewegung nicht die wahre Wirkung der Kraft iſt, welche dieſelbe eigentlich nur veranlaſſet hat, folglich auch immerhin größer ſeyn kann, als dieſe, ohne daß man gegen das Grundgeſetz der Mechanik anſtößet.

§. 94.

Die Kraft, welche A durch die Einrichtung der Maſchine erhalten, iſt keine hervorgebrachte Wirkung der Kraft des Körpers B.

Der Körper B, in welchen man alle Kraft der Kugel A übertragen hat, wendet dieſelbe gänzlich auf, indem er die ſchiefe Fläche 2 B 3 B hinaufläuft. In dem Punkte 3 B hat er alſo die ganze Größe ſeiner Wirkung vollendet, und auch alle ihm mitgetheilte Kraft verzehret. Indem er nun daſelbſt auf den Balken der Waage geräth, ſo iſt es nicht mehr die vorige Kraft, womit er den Körper 3 A in die Höhe hebet, ſondern die erneuerte Gewalt der Schwere thut allein dieſe Wirkung, die Kraft aber, die B von der Kugel A erhalten hatte, hat hieran keinen Antheil. Wenn ferner die Kugel A hierdurch bis in 4 A erhoben worden, ſo hat die überwiegende Kraft der Kugel 3 B auch auf dieſe Art ihre völlige Wirkung ausgeübet, und die Kraft, welche der Körper B empfängt, indem er aus 4 A in 1 A zurückkehret, iſt wieder eine Wirkung einer neuen Urſache, die von der Thätigkeit des Hebels gänzlich unterſchieden, und auch viel größer als dieſelbe iſt, nämlich des Druckes der Schwere, welcher dem Körper im freyen Falle mitgetheilet wird. Alſo iſt diejenige Kraft, womit der Körper A mechaniſche Wirkungen ausübet, ehe er wieder im Punkte 1 A ankömmt, etwas, was zwar durch die Kraft der Kugel B veranlaſſet, das iſt, gewiſſen mechaniſchen Urſachen übergeben worden, aber ſie ſelber nicht zur hervorbringenden Urſache hat.

§. 95.

Dieſes wird beſtätiget.

Wenn die Leibnizianer in dem nachfolgenden Zuſtande, der in der Natur entſtehet, allemal gerade nur ſo viel Kraft ſetzen wollen, als der vorhergehende in ſich enthält, ſo mögte ich gerne wiſſen, wie ſie ſich nur aus dem Einwurfe hinaushelfen wollten, den man ihnen aus ihrem eigenen Beweiſe machen kann. Wenn ich die Kugel B in 3 B auf die Schnellwaage ſetze, folglich ſie daſelbſt den Balken niederdrückt, und der Körper A aus 3 A in 4 A erhebet, ſo iſt dieſes der vorhergehende Zuſtand der Natur, die Kraft aber, die A hernach erhält, indem er aus 4 A wieder zurückfällt, iſt der nachfolgende Zuſtand, der durch den vorigen veranlaſſet wird. Es iſt aber in dieſem vielmehr Kraft enthalten, als in jenem. Denn die Ueberwucht des Körpers 3 B über den Körper 3 A, kann in Anſehung ihres eigenthümlichen Gewichtes unvergleichbar klein ſeyn, alſo kann die Geſchwindigkeit, womit 3 A gehoben wird, ungemein klein ſeyn, gegen die Geſchwindigkeit, die er durch den freien Zurückfall aus 4 A in 1 A erhält, denn hier häufen ſich die unverminderten Drucke der Schwere, dort aber ſolche, die gegen dieſe unvergleichbar klein ſind. Alſo iſt der nachfolgende Zuſtand der Kraft, der in der Natur iſt, unſtreitig größer, als der vorhergehende, der ihn veranlaſſet hat.

§. 96.

Eben dieſes aus dem Geſetze der Continuität erwieſen.

Es kommt hier alles vornämlich darauf an: daß man überzeuget ſey, die Kraft, welche mit 4 Graden Geſchwindigkeit beſitzet, ſey nicht die hervorbringende Urſache der Wirkung, die ſich hier in der Maſchine hervorthut, wie die Leibnitzianer vorausſetzen müſſen, wenn ſie in des Carteſius Geſetze eine Ungereimtheit zeigen wollen. Denn, wenn dieſes wäre, ſo würde, wenn man dieſe Urſache nur um etwas weniges verminderte, die Wirkung auch nur ſehr wenig kleiner werden. Allein dieſes zeiget ſich hier in der Maſchine ganz anders. Wenn wir ſetzen: daß der Körper 1 B etwas minder als 4 Grade Geſchwindigkeit habe, ſo wird er nur bis zum Punkte a, auf der gebogenen Fläche 3 B a hinaufgelangen, wo die Länge 3 AF des einen Waagbalkens, gegen die Länge des andern Waagarmes ganz genau in vierfachem Verhältniſſe ſtehet, wo alſo das Gewicht des Körpers B den Hebel nicht beweget, noch den Körper 3 A im geringſten aus ſeiner Stelle hinausrücket. Alſo wenn B einen Theil der Kraft weniger hat, der ſo klein angenommen werden kann, daß er faſt gar nicht in Betrachtung kommt: ſo erlangt 3 A alsdenn ſchon gar keine Kraft mehr, ſobald im Gegentheil dieſes wenige noch hinzukommt, ſo wird 3 A nicht allein die Kraft, die er anfänglich hatte, wieder bekommen, ſondern noch weit mehr drüber. Es iſt augenſcheinlich, daß dieſer Sprung ſich nicht zutragen würde, wenn die Kraft des Körpers

Iſt die wahre hervorbringende Urſache desjenigen Zuſtandes wäre, der ſich in der Maſchine hervorthut.

§. 97.

Die ganze Größe des zureichenden Grundes in dem vorhergehenden Zuſtande.

Wenn man die Anlegung des Hebels in dieſer Maſchine, ihre und geometriſche Beſtimmung in Abſicht auf die Proportion der Körper erwäget, wenn man hierzu noch das Uebermaas des Verhältniſſes der Höhe 3 B 4 B, gegen die Höhe 1 A E, über die Proportion der Maſſe des Körpers B zur Maſſe A hinzuthut, (denn die Höhe 3 B 4 B iſt gegen die Höhe 1 A E, wie 16 zu 1, die Maſſe A aber gegen B nur wie 4 zu 1) ſo hat man die ganze Größe derjenigen Beſtimmungen, welche die Kraft in A veranlaſſet haben; hierzu nehme man noch die Druckungen der Schwere, welche vermittelſt der vortheilhaften Anlegung der geometriſchen Beſtimmungen wirkſamer gemacht werden, ſo hat man die ganze Zuſammenfaſſung aller zureichenden Gründe, darin man die Größe der Kraft, die in A entſtehet, vollkommen wieder finden wird. Wenn man hiervon die einzige Kraft des Körpers B abſondert, ſo iſt kein Wunder, daß ſie viel zu klein befunden wird, um in ihr den Grund der Kraft, die in A hineinkommt, darzulegen. Alles, was der Körper B hierbei thut, iſt, daß er zu gleicher Zeit, da er die Zurückhaltungen der Schwere überwindet, eine gewiſſe Modalität gewinnet, daß iſt, eine gewiſſe Quantität der Höhe, die nämlich größer iſt, als nach Proportion ſeiner Geſchwindigkeit, und folglich auch ſeiner Maſſe.

So

So iſt denn die Kraft des Körpers B nicht die wahre wirkende Urſache der Kraft, welche in A erzeuget wird: es wird in Anſehung ihrer alſo das große Geſetz der Mechanik: effectus quilibet aequipollet viribus causae plenae, ohne Gültigkeit ſeyn; und es kann immerhin auf dieſe Weiſe eine immerwährende Bewegung hervorgebracht werden, ohne daß dieſes Grundgeſetz im geringſten verletzet wird.

§. 98.

Die einzige Schwierigkeit, die noch in dem Leibnitziſchen Argumente ſtecken könnte.

Es beſtehet alſo alles, was der Herr von Leibnitz mit ſeinem Argumente uns entgegenſetzen kann, darin, daß es, wenn man gleich die gänzliche Unmöglichkeit der Sache nicht darthun kann, dennoch ſehr unregelmäßig und widernatürlich herauskomme, daß eine Kraft eine andere größere, als ſie iſt, erwecke, es mag nun auf eine Art geſchehen, wie ſie wolle. Der Herr von Leibnitz lenket ſich ſelber auf dieſe Seite *). Sequeretur etiam causam non posse iterum restitui suoque effectui surrogari; quod quantum abhorrent a more naturae et rationibus rerum facile intelligitur. Et consequens esset: decrescentibus semper effectibus, neque unquam crescentibus, ipsam continue rerum naturam declinare, perfectione imminuta, neque unquam resurgere atque amissa recuperare posse sine miraculo. Quae in physicis certe abhorrent a sapientia constantiaque conditoris. Er würde ſo gelinde nicht geredet haben, wenn

---

*) Act. Erud. 1691 p. 448.

er nicht geſehen hätte, daß die Natur der Sache ihm dieſe Mäßigung auferlege. Man mag nur gewiß verſichert ſeyn: daß er mit dem ganzen Donner ſeines geometriſchen Bannes, und aller Gewalt der Mathematik wider ſeinen Feind aufgezogen wäre, wenn ſeine Scharfſinnigkeit dieſe Schwäche nicht wahrgenommen hätte. Allein er ſahe ſich genöthiget, die Weisheit Gottes zu Hülfe zu rufen, ein gewiſſes Merkmal, daß die Geometrie ihm keine tüchtigen Waffen dargeboten hätte.

> Nec DEUS intersit, nisi dignus vindice nodus inciderit — — —
>
> *Horat. de arte poet.*

Wird beantwortet.

Allein auch die kleine Schutzwehre iſt von keiner Beſtändigkeit. Es iſt hier blos von der Schätzung der Kräfte, welche durch die Mathematik erkannt wird, die Rede, und es iſt kein Wunder, wenn dieſelbe der Weisheit Gottes nicht vollkommen genug thut. Dies iſt eine, aus dem Mittel aller Erkenntniſſe herausgenommene Wiſſenſchaft, die für ſich allein nicht mit den Regeln des Wohlanſtändigen und Geziemenden genugſam beſtehet, und die mit den Lehren der Metaphyſik zuſammen genommen werden muß, wenn ſie auf die Natur vollkommen angewendet werden ſoll. Die Harmonie, die ſich unter den Wahrheiten befindet, iſt wie die Uebereinſtimmung in einem Gemälde. Wenn man einen Theil insbeſondere herausnimmt, ſo verſchwindet das Wohlanſtändige, das Schöne und Geſchickte; allein ſie müſſen alle zugleich geſehen werden, um daſſelbe wahrzunehmen. Die Carteſianiſche Schätzung iſt den Abſichten der Natur zuwider: alſo iſt ſie nicht das wahre Kräftenmaas der Natur, allein dieſes hindert dennoch nicht, daß ſie nicht das wahre und rechtmäßige Kräftennmaas der Mathematik ſeyn ſollte. Denn die mathematiſchen Begriffe von den Eigenſchaften der Körper und ihrer Kräfte, ſind noch von den Begriffen, die in der Natur angetroffen werden, weit unterſchieden, und es iſt genug, daß wir geſehen haben: die Carteſianiſche Schätzung ſey jenen nicht entgegen. Wir müſſen aber die metaphyſiſchen Geſetze mit den Regeln der Mathematik verknüpfen, um das wahre Kräftenmaas der Natur zu beſtimmen; dieſes wird die Lücke ausfüllen und den Abſichten der Weisheit Gottes beſſer Gnüge leiſten.

§. 99.

Der Einwurf des Herrn Papins.

Herr Papin, einer von den berüchtigſten Widerſachern der lebendigen Kräfte, hat die Sache des Carteſius gegen den Beweisgrund des Herrn von Leibnitz ſehr unglücklich geführet. Er hat ſeinem Gegner das Schlachtfeld geräumet, und iſt querfeldein gelaufen, um irgendwo einen Poſten zu behaupten, der ihn ſchützen ſollte. Er giebt dem Herrn von Leibnitz zu; daß, wenn man vorausſetzet, der Körper A habe ſeine Kraft in den Körper B übertragen, nach Carteſianiſcher Schätzung eine immerwährende Bewegung erfolge, und geſtehet ihm ſehr gutherzig zu: daß dieſe

Art der Bewegung eine Ungereimtheit ſey: Quomodo autem per translationem totius potentiae corporis A in corpus B juxta *Cartesium* obtineri possit motus perpetuus evidentissime demonstrat, atque ita *Cartesianos* ad absurdum reductos arbitratur. Ego autem et motum perpetuum absurdum esse fateor, et Cl. Vir. demonstrationem ex supposita translatione esse legitimam. Nachdem er ſeine Sache auf dieſe Weiſe verdorben hat, ſo ſucht er ſeine Ausflucht darin: daß er die Vorausſetzung ſeines Gegners, die ein ſehr zufällig Stück ſeines Arguments iſt, leugnet, und ihn herausfordert, ihm dieſen Knoten aufzulöſen. Folgende Worte geben ſeine Meinung zu erkennen: Sed Hypothesis ipsius possibilitatem, translationis nimirum totius potentiae ex corpore A in corpus, B pernego, etc — — *)

§. 100.

Der Herr von **Leibnitz** hat ſeinen Gegner auf einmal entwaffnet, und ihm nicht die geringſte Ausflucht übrig gelaſſen. Er hat ihm gezeiget: daß die wirkliche Uebertragung der Kraft kein weſentliches Stück ſeines Beweiſes ſey, und daß es genug ſey, in B eine Kraft zu ſetzen, die der Kraft in A ſubſtituirt werden könne. Man kann alles in der Abhandlung, die er den Actis einverleibet hat, und die wir ſchon angezogen haben, bewieſen antreffen. Ich kann aber nicht unterlaſſen, ein Verſehn des Herrn von **Leibnitz** anzuführen, welches in einer öffentlichen Diſputation ſeinem Gegner den Sieg würde in die Hände geſpielet haben. Es beſtehet darin: daß er etwas; was, wie er ſelber erinnert, eigentlich zur Hauptſache nicht gehöret, zugiebt, um einen Nebenumſtand im Argumente darzuthun, was aber, wenn es angenommen wird, zwar dieſe Nebenbedingung bewähret, allein den Hauptpunkt im Beweiſe gänzlich umkehret.

---

*) Act. 1691. pag. 9.

Ein Vergehen des Herrn von Leibnitz

Die Sache verhält ſich alſo: Herr Papin, der es ſich in den Kopf geſetzet hatte, keine andere Ausnahme in dem Einwurfe ſeines Gegners zu machen, als diejenige: daß es unmöglich ſey, daß ein Körper ſeine ganze Kraft einem andern mittheile, ſuchte dem Herrn von Leibnitz alle die Kunſtſtücke verdächtig zu machen, wodurch er dieſes zu leiſten vermeinete. Daher widerſtritte er ihm mit allem Eifer: daß der vierfache Körper 1 A, durch einen Stoß auf den vollkommen ſteifen Hebel 1 ACB, im Punkte A, deſſen Entfernung vom Ruhepunkte C, gegen die Entfernung CB viertheilig iſt, dem einfachen Körper B ſeine ganze Kraft mittheilen könne; denn dahin lenkte ſich der Herr von Leibnitz in der Behauptung ſeines mechaniſchen Falles, von dem wir gehandelt haben. Herr Papin wurde den Vortheil nicht gewahr, den ſeine Sache erhalten konnte, wenn er dieſe Auflöſung ergriffen, und daraus ſelber gegen die lebendigen Kräfte geſchloſſen hätte. Er faßte daher dieſelbe an: aber mit ſo ſchwachen Gründen, die ſeinem Gegner den Muth vermehrten auf der Behauptung derſelben zu beharren. Leibnitz beſtand alſo auf der Richtigkeit dieſes Kunſtgriffes, deſſen er ſich glaubte bedienen zu können, um in einen Körper die ganze Kraft eines andern durch einen einzigen Stoß zu verſetzen. Er nahm die Gründe, die **Papin** angeführet hatte, die Scheinbarkeit deſſelben zu zeigen, mit Dankbarkeit an, und räumete die Schwierigkeiten weg, womit derſelbe dieſe hinwiederum zu vereiteln vermeinete. Ich glaube, daß er folgendes in rechtem Ernſt geſagt habe: Cum Florentiae essem, dedi amico aliam adhuc demonstrationem, pro possibilitate translationis virium dotalium etc. corpore majore in minus quiescens, prorsus affinem iis ipsis, quas Cl. Papinus ingeniosissime pro me juvando excogitavit, pro quibus gratias debeo imo et ago sinceritate ejus dignas. Wir wollen jetzt ſehen, daß **Leibnitz** ſeiner Sache einen ſehr ſchlechten Schwung gegeben habe, indem er auf der Behauptung dieſes Satzes ſteif beharrte, den er ſeinem Gegner vielmehr hätte einräumen ſollen; denn alsdenn hätte er zwar die Nebenſache verloren (deren Verluſt ihm aber gar keinen Nachtheil bringen konnte,) allein die Hauptſache würde er gewonnen haben: Herr **Papin** hätte auf folgende Art argumentiren können und auch ſollen, um ſeinen Gegner auf ſeinem eigenen Geſtändniſſe zu ertappen.

Beweis, daß ein vierfacher Körper durch einen Stoß auf einen Hebel einem einfachen 4 Grade Geſchwindigkeit mittheilen könne.

Wenn der vierfache Körper 1 A mit einem Grade Geſchwindigkeit den Hebel in 1 A ſtößet, ſo iſt augenſcheinlich: daß er in einen andern 2 A, der mit ihm von gleicher Maſſe iſt, und auch eben ſo weit vom Ruhepunkte des Hebels abſtehet, durch dieſen Stoß ſeine ganze Kraft und Geſchwindigkeit verſetzen werde. Weil aber dieſe Geſchwindigkeit, womit 2 A weggeprellet wird, eine Fortſetzung derjenigen Bewegung iſt, womit der Hebel, indem er den Körper fortſtößet, den unendlich kleinen Raum 2 A 2 a zurückleget, ſo iſt die Geſchwindigkeit dieſer unendlich kleinen Bewegung, der Geſchwindigkeit des fortgeſtoßenen Körpers 2 A, und alſo derjenigen, womit 1 A den Hebel ſtößet, gleich; mithin wird dieſe Kugel 1 A in ihrem Anlaufe den Hebel die unendlich kleine Linie 1 A 1 a hinunter drücken, und zwar wird dieſelbe mit eben derſelben Geſchwindigkeit, womit 1 A anläuft, zurückgelegt werden. Nun ſetze man anſtatt des Körpers 2 A die Kugel 1 B, die viermal weniger Maſſe als A hat, in vierfacher Entfernung vom Ruhepunkte C, und ſehe was für ein Hinderniß alsdenn der Körper B dem Körper A, indem dieſer den Hebel aus 1 A in 1 a wieder zu drücken bemühet iſt, machen werde. Es iſt bekannt, daß die vis inertiae, oder der Widerſtand, den ein Körper vermittelſt ſeiner Trägheitskraft der Bewegung einem andern in den Weg leget, ſeiner Maſſe proportioniret ſey: nun iſt aber eine viertheilige Maſſe in vierfacher Entfernung vom Ruhepunkte, der Quantität einer einfachen in viertheiliger Entfernung gleich zu ſchätzen: Alſo thut B in B dem Stoße des Körpers 1 A auf den Hebel, gerade nur ſo viel Widerſtand, als der Körper 2 A = 1 A in 2 A würde gethan haben. So wird denn der Körper 1 A auch in dieſem Falle, da ſich die Kugel B anſtatt der Kugel 2 A auf dem Hebel befindet, die unendlich kleine Linie 1 A 1 a mit dem Hebel zugleich durchlaufen, und zwar mit eben der Geſchwindigkeit, wie im vorigen Falle, d. i. die ſo groß iſt als diejenige, womit er auf den Punkt 1 A anläuft. Es kann aber der Körper 1 A den Hebel aus 1 A in 1 a nicht niederdrücken, ohne zugleich das andere Ende in B aus B in b hinauf zu bewegen; die unendlich kleine Linie B b aber iſt viermal größer als 1 A 1 a: alſo wird der Körper B durch dieſen Stoß des Hebels eine Geſchwindigkeit erhalten, die gegen diejenige, womit A anläuft, vierfach iſt.

Eben daſſelbe auf eine andere Art erwieſen.

Dieſes erhellet noch auf eine andere Art. Alle harte Körper können wir uns als elaſtiſch, das iſt, als dem Stoße weichend, aber wieder zurückſpringend, vorſtellen; alſo können wir dem ſteifen Hebel 1 A C B auch eine ſolche Federkraft beilegen. Der Körper 1 A alſo, der auf den Hebel mit dem Grade Geſchwindigkeit wie 1 anläuft, wendet ſeine ganze Kraft auf, indem er die Feder 1 A C ſpannet, und ſie um den Raum 1 A 1 a ausdrucket. Nun ſind die Momente der Geſchwindigkeit, welche dieſe Feder die ganze Zeit dieſes Druckes hindurch, durch ihren Widerſtand in dem Körper 1 A verzehret, denjenigen Momenten gleich, womit die Feder C 2 A, als der fortgeſetzte Arm des Hebels, zu gleicher Zeit vermöge dieſer Spannkugel durch den Raum 2 A 2 a aufſpringet; mithin, wenn dieſe ſteife Linie bis B verlängert worden, ſind die Momente der

Geſchwindigkeit, womit die Feder CB aufſpringet, indem der Hebel 1 a CB ſich in die gerade Linie 1 a Cb wieder herſtellet, viermal größer, als die Momente, womit er im Punkte 2 A zurückſchläget, (denn der Raum bB, den der Punkt B zu gleicher Zeit zurückeleget, iſt viermal größer als 2 A 2 a.) Allein wegen der vierfachen Entfernung des Punktes B vom Ruhepunkte C, iſt die Steife der Federn CB dennoch viermal ſchwächer als die Steife der Feder C 2 A; daher muß man dagegen den Widerſtand in B viermal kleiner machen, als in 2 A, und alsdenn bleibet das momentum der Geſchwindigkeit, das die Feder CB in den viertheiligen Körper B hineinbringt, vierfach, da hingegen das momentum, welches die Feder C 2 A an den vierfachen Körper 2 A anwenden würde, einfach iſt. Nun iſt die Zeit, in der die Feder CB wirket, ſo groß als diejenige, darin die C 2 A ausſpringen würde, und die Geſchwindigkeiten die zwei Körper, 2 A und B, durch die Wirkung zweier Federn, C 2 A und CB, die gleich lange wirken, erhalten, ſind wie die momenta der Geſchwindigkeiten, welche dieſe Federn in ihre Körper hineinbringen, mithin in dem Körper B viermal größer, als in 2 A; da aber die Geſchwindigkeit die 2 A von dem Fortſtoße der Feder C 2 A erhalten würde, der Geſchwindigkeit, womit 1 A in 1 A anläuft, gleich iſt, ſo wird die Geſchwindigkeit, die der Körper B durch dieſen Stoß des Körpers 1 A auf den Hebel erhält, viermal größer ſeyn, als diejenige war, womit 1 A ſeinen Stoß verrichtete. W. z. E.

Wie Herr Papin hieraus gegen Leibnitzen hätte argumentiren können.

Wir ſehen alſo aus dieſem zweifachen Beweiſe: daß ein vierfacher Körper einem einfachen durch einen einzigen Stoß eine vierfache Geſchwindigkeit ertheilen könne. Dieſes iſt nach denen mechaniſchen Grundſätzen wahr, welche ſelbſt die eifrigſten Vertheidiger der lebendigen Kräfte nicht würden in Zweifel zu ziehen im Stande ſeyn. Herr Papin hätte hierdurch ſeinen Gegner rechtſchaffen in die Enge treiben können, wenn er ſeines Vortheils wohl wahrgenommen hätte. Er hätte ihm ſagen ſollen: Ihr habt mir zugegeben, daß ein vierfacher Körper, vermittelſt eines Hebels, in einen einfachen, deſſen Diſtanz vom Mittelpunkte vierfach iſt, alle ſeine Kraft hineinbringen könne; ich kann euch aber darthun, daß er bei dieſen Umſtänden demſelben vier Grade Geſchwindigkeit ertheile: alſo hat ein einfacher Körper mit 4 Graden Geſchwindigkeit alle Kraft eines vierfachen mit 1 Grade, dieſes iſt aber der Punkt, um welchen geſtritten wird, und den ihr mir zu leugnen verlanget.

§. 101.

So iſt denn der fürchterlichſte Streich unter allen, womit die lebendigen Kräfte der Schätzung des Carteſius gedrohet haben, leer ausgegangen. Nunmehro iſt keine Hofnung übrig, daß dieſelbe nach dieſem noch Mittel finden werden, ſich aufrecht zu erhalten.

— — — vires inventum effudit, et ultro
Ipse gravis graviterque ad terram pondere vasto

Concidit: ut quondam cava concidit aut Erymantho,
Aut Ida in magna, radicibus eruta pinus.

Virg. Aen. Libr. V.

§. 102.

Wir haben die vornehmſten Gründe der Leibnitzianer widerlegt.

Wir haben die anſehnlichſten und berühmteſten Gründe der Neurung von den lebendigen Kräften bis daher angeführet, und Sorge getragen, dieſer Secte, nach dem Rechte der Wiedervergeltung, alle die Vorwürfe und Zurechtweiſungen zu bezahlen, welche ſie den Schülern des Carteſius ſo häufig gemacht haben. Man würde mit Unrecht von uns verlangen: daß wir alles, was in dieſer Sache auf der Seite des Herrn von Leibnitz geſchrieben worden, herbeiziehen ſollten, um unſerer Parthei einen vollkommenen Triumph daraus zuzubereiten. Dieſes würde heißen, von den Cedern auf dem Libanon an, bis zu dem Yſop, der aus der Wand wächſt, nichts verſchonen, damit man ſein Werk nur bereichern könne. Wir könnten noch mehr wie einen Streif in das Gebiete unſerer Gegner thun, ihre Güter auszuplündern, und dem Anhange des Carteſius ſo viel Siegeszeichen und Triumpfsbogen errichten; allein ich glaube, meine Leſer werden kein großes Verlangen darnach bezeigen. Wenn man jemals mit Grunde geſagt hat, daß ein großes Buch ein groß Uebel ſey, ſo würde man es von einem ſolchen ſagen können, welches, wie dieſes, wenig andere Dinge als lauter verſchiedene Vertheidigungen eben derſelben Sache, und zwar einer ſehr abſtrakten Sache anziehet, endlich ſie nur zu einem einzigen Endzwecke anziehet, nämlich ſie alle zu widerlegen.

Wir können indeſſen dieſem Misbrauche der Weitläuftigkeit nicht ſo gänzlich abſagen, daß wir nicht noch einen Beweis herbeizuziehen berechtiget ſeyn ſollten, von deſſen Verſchweigung uns gleichwohl die ganze Anzahl der Gegner und Verfechter unſerer Streitſache losſprechen würde. Dieſer Beweis hat nur wegen des Ranges ſeines Verfaſſers einen Anſpruch auf eine Stelle in dieſer Abhandlung: allein er hat nicht die geringſte, in Betrachtung des Anſehens, darin er bei den Anhängern beider Partheien ſtehet. Die Leibnitzianer haben nicht geglaubet, daß er ihrer Meinung etwas nützen könne, und man hat nicht geſehen, daß ſie zu demſelben ihre Zuflucht genommen hätten, ſo ſehr ſie auch öfters in die Enge getrieben worden.

§. 103.

Ein Argument des Herrn Wolfs.

Herr Wolf iſt derjenige, von dem wir dieſen Beweis haben, und den er, mit allem Gepränge der Methode ausgezieret, in dem erſten Bande des Petersburgiſchen Commentars vorgetragen hat. Man kann ſagen: daß die Hindurchführung ſeines Satzes durch eine große Reihe von vorhergehenden Sätzen, die vermittelſt einer geſtrengen Methode ſehr genau zertheilet und vervielfältiget werden, der Kriegsliſt einer Armee zu vergleichen iſt, welche, damit ſie ihrem Feinde ein

Blendwerk mache, und ihre Schwäche verberge; ſich in viele Haufen ſondere, und ihre Flügel weit ausdehne.

Ein jeder, der ſeine Abhandlung in dem angeführten Werke der Akademie leſen wird, wird befinden, daß es ſehr ſchwer ſey, in ihr dasjenige heraus zu ſuchen, was darin den rechten Beweis ausmacht, ſo ſehr iſt alles, vermöge der analytiſchen Neigung, die ſich daſelbſt hervorthut, gedehnet und unverſtändlich gemacht worden. Wir wollen uns die Beſchaffenheit ſeines Unternehmens einigermaaßen bekannt machen.

§. 104.

Der Hauptgrundſatz dieſes Arguments.

Herr Papin hatte behauptet: man könnte nicht ſagen, daß ein Körper etwas gethan habe, wenn er gar keine Hinderniſſe überwältiget, keine Maſſen verrücket, keine Federn geſpannet habe, u. ſ. w. Herr Wolf widerſpricht ihm hierin, und zwar aus dieſem Grunde: Wenn ein Menſch eine Laſt durch einen gewiſſen Raum hindurch trägt, ſo iſt jedermann darin einig, daß er etwas gethan und ausgerichtet habe; nun träget ein Körper ſeine eigene Maſſe, vermöge der Kraft, die er in wirklicher Bewegung beſitzet, durch einen Raum hindurch: Eben hierdurch hat ſeine Kraft etwas gethan und ausgeübet. Herr Wolf verſpricht im Anfange ſeiner Abhandlung ſich dieſes Grundes zu begeben, und unabhängig von demſelben ſeinen Satz zu beweiſen; allein er hat ſein Wort nicht gehalten.

Nachdem er erkläret hatte, was er durch unſchädliche Wirkungen (effectus innocuos) verſtehe, nämlich ſolche, in derer Hervorbringung die Kraft ſich nicht verzehret; ſo ſetzet er einen Satz zum Grunde, auf welchem ſein Gebäude einzig und allein errichtet iſt und den wir ihm nur nehmen dürfen, um alle Bemühung ſeiner Schrift fruchtlos zu machen. Si duo mobilia per spatia inaequalia transferuntur, effectus innocui sunt ut spatia. Dieſes iſt der Satz, den wir meinen *). Laſſet uns ſehen, wie er es angefangen hat, ihn zu beweiſen. Er ſchließet auf folgende Weiſe: Wenn der Effect durch den Raum A, wie e iſt, ſo iſt derjenige Effect, der in einem gleichen, oder eben demſelben Raum A geſchiehet, auch e; folglich in dem Raum 2 A iſt er 2 e, in dem Raum 3 A wird er 3 e ſeyn, d. i. die Effecte werden in der Proportion der Räume ſtehen.

Sein Beweis beruhet alſo auf dieſer Vorausſetzung: Wenn der Körper durch eben denſelben Raum gehet, ſo hat er auch eben dieſelbe unſchädliche Wirkung ausgeübet. Dieſes iſt der rechte Punkt der Verführung und des Irrthums, der ſich hernach über ſeine ganze Schrift ausbreitete. Es iſt nicht genug, daß nur der Raum eben derſelbe ſey, wenn die

*) Es hat alſo Herr Wolf in der Bewegung durch einen Raum, darin dem Körper nichts widerſtehet, d. i. durch einen leeren Raum, demſelben gewiſſe Wirkungen beygelegt; und dieſer Wirkungen bedienet er ſich hernach zu einem Maaße der Kraft des Körpers: folglich iſt er ſeinem Verſprechen nicht nachgekommen.

Wirkung, die in ihm durch einen gleichen Körper verübet worden, auch dieſelbe ſeyn ſoll: man muß hierbei die Geſchwindigkeit des Körpers, womit er den Raum zurückleget, mit in Erwägung ziehen. Wenn dieſe nicht ebenfalls gleich iſt, ſo wird, aller der Gleichheit des Raums ungeachtet, die unſchädliche Wirkung dennoch unterſchieden ſeyn. Dieſes zu begreifen, müſſen wir uns, ſo wie wir im 17. §. gethan haben, den Raum, den der Körper durchläuft, nicht als vollkommen leer, ſondern als mit Materie, aber mit unendlich dünner, folglich unendlich wenig widerſtehender Materie erfüllet, vorſtellen. Dieſes geſchieht nur, damit wir eine wahre Wirkung und ein gewiſſes Subjekt derſelben haben, denn im übrigen bleibt es dennoch eine unſchädliche Wirkung, ſo wie im Wolfiſchen Argumente. Wenn alſo der Körper einen eben ſo groſſen Raum als ein anderer, der ihm gleich iſt, zurückleget: ſo haben ſie beide gleich viel Materie verrücket: aber deswegen noch nicht allemal gleiche Wirkung ausgeübet. Denn, wenn der Eine ſeinen Raum mit zweimal mehr Geſchwindigkeit durchgelaufen hat, ſo haben alle Theilchen ſeines Raumes durch ſeine Wirkung auch zweimal mehr Geſchwindigkeit von ihm erhalten, als die Theilchen des Raumes, den der andere Körper mit einfacher Geſchwindigkeit durchläuft, folglich hat der erſtere Körper eine gröſſere Wirkung ausgeübet, obgleich die Maſſe und der zurückgelegte Raum in beiden gleich war.

§. 105.

Noch ein Hauptgrund des Wolfiſchen Schediasmatis.

So iſt denn der Grundſatz aller Schlüſſe des Herrn Wolfs augenſcheinlich falſch, und ſtreitet wider dasjenige, was man von den Begriffen des Wirkens und der Bewegung am allerklärſten und gewiſſeſten beweiſen kann. Wenn man einmal geirret hat; ſo iſt die Folge nichts anders, als eine Kette von Irrthümern. Herr Wolf ziehet aus ſeinem Grundſatze einen andern, der ſeinem Syſtem eigentlich alle die groſſen Folgerungen, die den Leſer ſo unvermuthet überraſchen und in Verwunderung ſetzen, darbietet. Er heißt: Weil in gleichförmiger Bewegung die Räume in zuſammengeſetztem Verhältniß der Geſchwindigkeiten und Zeiten ſind; ſo ſind die unſchädliche Wirkungen, wie die Maſſen, Zeiten und Geſchwindigkeiten zuſammen. Hierauf bauet er das Theorem: Actiones, quibus idem effectus producitur, sunt ut celeritates.

Wird widerlegt.

In dem Beweiſe dieſes Lehrſatzes findet ſich ein Fehlſchluß, der wo möglich noch härter iſt als der, welchen wir kaum bemerket haben. Er hatte bewieſen: daß wenn zwei gleiche Körper einerlei Wirkung in ungleicher Zeit ausrichten, ihre Geſchwindigkeiten ſich umgekehrt wie die Zeiten verhalten, darin die gleichen Wirkungen hervorgebracht werden, das heißt: daß der

Körper,

Körper, der ſeine Wirkung in halber Zeit vollendet, zwei Grade Geſchwindigkeit habe, da der andere im Gegentheil, der die ganze Zeit dazu aufwenden muß, nur einen Grad beſitzet: Hieraus ſchließet er: Weil jedermann geſtehet, diejenige Action ſey zweimal größer, die in zweimal kürzerer Zeit als eine andere ihre Wirkung vollbringet: ſo werden die Actiones in dieſem Falle in umgekehrter Verhältniß der Zeiten, d. i. der geraden von den Geſchwindigkeiten ſeyn. Hierauf gehet er weiter fort, und erwäget den Fall, da zwei verſchiedene Körper einerlei Wirkung in gleicher Zeit ausüben. Er zeiget: daß in dieſem Falle die Geſchwindigkeiten in umgekehrtem Verhältniſſe der Maſſen ſeyn werden, und ſchließet ferner alſo: Quoniam hic eadem est ratio massarum, quae in casu priori erat temporum; ratio vero celeritatum eodem modo se habeat: perinde est, sive massae diversae et tempus idem, sive massae sint eaedem et tempus diversum etc.

Dieſer Schluß iſt ein Ungeheuer, nicht aber ein Argument, das man in einer mathematiſchen Abhandlung finden ſollte. Man erinnere ſich: daß in dem vorigen Falle nur deswegen ſey geſagt worden, die Actiones zwei gleicher Körper, welche in ungleichen Zeiten gleiche Wirkungen ausrichten, ſeyn umgekehrt wie die Zeiten, weil diejenige Action, die eine Wirkung in kürzerer Zeit ausrichtet, eben deswegen, und auch in eben demſelben Maaße, größer iſt, als eine andere, welche dazu mehr Zeit aufwendet. Alſo hat dieſer Schluß aus dieſem Grunde ſtatt, weil die Kürze der Zeit, darin eine Wirkung vollendet wird, jederzeit von einer deſto größern Action zeuget. Allein, wenn ich, wie hier in dem zweiten Falle, anſtatt der Ungleichheit der Zeiten die Ungleichheit der Maſſen ſetze, und dagegen die Zeiten gleich mache; ſo ſiehet man leicht, daß die Ungleichheit der Maſſen die Folge nicht habe, welche die Ungleichheit der Zeiten hat. Denn bei der erſtern hatte der Körper, der in kleinerer Zeit ſeine Wirkung vollendete, eben deswegen, weil die Zeit kleiner war, eine größere Action ausgeübet; allein hier hat der Körper, der eine kleinere Maſſe hat, und mit derſelben in gleicher Zeit eben ſo viel Wirkung als der andere ausrichtet, nicht wegen der Kleinigkeit ſeiner Maſſe eine größere Activität. Dies wäre ganz ungereimt zu ſagen; denn die Kleinigkeit der Maſſe iſt ein wahrer und weſentlicher Grund, worauf vielmehr die Kleinigkeit der Activität beruhet, und wenn ein Körper ohnerachtet dieſer Kleinigkeit der Maſſe dennoch in gleicher Zeit eben ſo viel Wirkung als ein anderer ausübet, ſo kann man nur ſchließen: daß das, was ſeiner Actioni wegen einer geringen Maſſe abgehet, durch eine größere Geſchwindigkeit erſetzet und ausgefüllet, und dadurch der Actioni des andern gleich gemacht worden. Alſo, wenn die Maſſen ungleich, die Zeiten und Wirkungen aber gleich ſind: ſo kann man nicht ſagen, die Actiones der Körper verhalten ſich umgekehrt wie ihre Maſſen, ob wohl in dem Falle der ungleichen Zeiten und gleichen Maſſen dieſe

Proportion in Anſehung der Zeiten und Actiónum ſtatt hatte: Es iſt daher nicht einerlei: ob die Maſſen ungleich und die Zeiten gleich, oder ob die Zeiten ungleich und die Maſſen gleich ſeyn.

So iſt denn derjenige Beweis, worauf ein Haupttheorem in der Wolfiſchen Abhandlung gegründet worden, ungültig und unnütze; alſo werden die lebendigen Kräfte daſelbſt kein Land finden, das ſie nähren kann.

Es giebt zuweilen in einer Schrift gewiſſe mäßige Fehler, die ſich nicht ſehr weit ausbreiten, und die Gültigkeit der Hauptſache nicht gänzlich verderben. Allein in derjenigen, von welcher wir reden, laufen die Sätze an der Methode als an einem Seile herab; daher machen ein oder zwei Irrthümer das ganze Syſtem verwerflich und unbrauchbar.

§. 106.

Wir haben noch keine Dynamik.

Herr Wolf hatte in ſeiner Abhandlung das Vorhaben, uns die erſte Grundlage zu einer Dynamik zu liefern. Sein Unternehmen iſt unglücklich ausgefallen. So haben wir denn noch zur Zeit keine Dynamiſche Grundſätze, auf welche wir mit Recht bauen können. Unſere Schrift, welche die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte darzulegen verſpricht, ſollte dieſen Mangel ergänzen. Das dritte Kapitel ſoll hiervon einen Verſuch machen; allein darf man wohl hoffen: daß man das Ziel treffen werde, da es einem von den verſuchteſten in dieſer Art der Betrachtung nicht gelungen iſt, es zu erreichen.

§. 107.

Das Argument des Herrn von Muſchenbröck.

Eben da ich im Begriff bin, die Widerlegung der Gründe, worauf die berühmteſten Leibnitzianer ihre Kräftenſchätzung gründen, mit dem vorhergehenden Falle zu beſchließen, erhalte ich die vom Herrn Profeſſor Gottſched überſetzten Grundlehren der Naturwiſſenſchaft des Herrn Peters von Muſchenbröck, die in der Oſtermeſſe des Jahres 1747 an das Licht getreten ſind. Dieſer große Mann, der größeſte unter den Naturforſchern dieſer Zeit, an deſſen Meinungen das Vorurtheil und der Sektenneifer weniger als an irgend eines andern Menſchen Lehrſätzen einen Antheil hat, dieſer ſo berühmte Philoſoph, hat die Schätzung des Herrn von Leibnitz erſtlich ſeiner mathematiſchen Unterſuchung, hernach den Verſuchen, die er ſo geſchickt zu machen weiß, unterworfen, und in beiden bewährt befunden. Dieſer letztere Weg, den er genommen hat, gehört nicht zu gegenwärtigem Hauptſtücke; allein der erſtere gehöret zu demſelben. Die Abſicht dieſer Abhandlung erfordert es von mir, die Schwierigkeiten, die der berühmte Verfaſſer daſelbſt der Schätzung des Carteſius machet, zu erwägen, und ſie, wo möglich, von dem Gegenſtande, deſſen Vertheidigung unſer Geſchäfte iſt, abzuwenden. Werden mir aber nicht die engen Grenzen dieſer Blätter, oder damit ich mich offenherzig ausdrücke, die erſtaunliche Ungleichheit, die ſich hier hervorthut, unüberwindliche Hinderniſſe ſetzen?

Laßt uns ſehen, was für Gründe es geweſen ſind, die ihm in der mathematiſchen Erwägung Leibnitzens Geſetze zu beweiſen geſchienen haben. Wenn eine gewiſſe äußerliche Urſache, die ſich mit dem gedruckten Körper zugleich mit beweget, z. E. eine Feder BC, die an dem Widerhalte AS befeſtiget, einen Körper F fortſtoßet, gegeben iſt: ſo wird ſie demſelben, wenn er in Ruhe iſt, 1 Grad Geſchwindigkeit ertheilen. So bald aber dieſer Körper dieſen Grad ſchon beſitzet, ſo werden zweimal mehr Federn erfordert, ihm den zweiten Grad der Geſchwindigkeit zu geben. Denn wenn ſich die einfache Feder noch einmal allein ausſtreckete, ſo würde der Körper, der ſich ſchon mit eben dem Grade Geſchwindigkeit wirklich beweget, womit die Feder ſich ausdehnet, dieſelbe fliehen, und ihre Drucke nicht in ſich aufnehmen. Allein es muß die zweite Feder DB hinzukommen, die da machet, daß der Punkt B, an welchem ſich die Feder BC ſteifet, dem Körper mit der Geſchwindigkeit, damit er entfliehen würde, nachfolge, und daß auf dieſe Weiſe der Körper F wie anfänglich in Anſehung der Feder BC ruhe, damit er, wenn dieſe ſich ausſtrecket, den Grad Geſchwindigkeit wie 1 erhalte. Eben ſo werden drei Federn ED, DB, BC, erfordert, um dem Körper F, der ſchon an ſich 2 Grade Geſchwindigkeit beſitzet, nur den dritten zu ertheilen. Einem Körper, der ſchon 100 Grade hat, einen einzigen neuen zu ertheilen, werden 101 Federn erfordert, und ſo weiter. Alſo iſt die Anzahl der Federn, die nöthig ſind einem Körper einen gewiſſen Grad Geſchwindigkeit zu geben, wie die Anzahl der Grade, in welche die ganze Geſchwindigkeit des Körpers zertheilet iſt; d. i. die ganze Kraft der Federn, die einem Körper einen Grad Geſchwindigkeit mittheilen, iſt wie die ganze Geſchwindigkeit, die der Körper alsdenn haben würde, wenn er dieſen Grad beſäße. Nun ſind in dem Triangel ABC, deſſen Cathetus AB in gleiche Theile getheilet werden, die Linien DE, FG; HI, etc. wie die Linien, AD, AF, AH, folglich kann man ſich der Linie DE bedienen, um diejenige Feder anzuzeigen, die dem Körper den erſten Grad Geſchwindigkeit AD ertheilet, die zweimal größere Linie FG, um die zweifache Feder anzuzeigen, die den zweiten Grad Geſchwindigkeit DF hervorbringt; die Linie HI, um die dreimal größere Feder anzudeuten, die den dritten Grad Geſchwindigkeit FH erwecket, u. ſ. w. Wenn man ſich dieſe Linien DE, FG, etc. unendlich nahe gedenket, ſo werden ſie nach der Methode des unendlich kleinen, die Cavalerius in die Meßkunſt eingeführet hat, den ganzen Inhalt des Triangels ABC ausmachen. Alſo iſt die Summe aller Federn, die in einem Körper die Geſchwindigkeit AB erzeugen, wie die Fläche ABC, d. i. wie das Quadrat der Geſchwindigkeit AB. Dieſe Federn aber ſtellen die Kräfte vor, welche zuſammen in dem Körper gedachte Geſchwindigkeit hervorgebracht haben, und wie ſich die Anzahl Kräfte, die in einen Körper wirken, verhält, ſo verhält ſich auch die in demſelben hervorgebrachte Kraft; alſo iſt die Kraft eines Körpers wie das Quadrat der Geſchwindigkeit, die er beſitzet.

§. 108.

Unterſuchung dieſes Argumentes.

Ich glaube ein Anhänger des Carteſius würde folgendes gegen dieſen Beweis einwenden:

Wenn man die, in einen Körper übertragene Kraft, nach der Summe gewiſſer Federn ſchätzen will: ſo muß man nur diejenige Federn nehmen, die ihre Gewalt in den Körper wirklich hineinbringen; allein diejenige, die in ihn gar nicht gewirket haben, kann man auch nicht gebrauchen, um eine ihnen gleiche Kraft in dem Körper zu ſetzen. Dieſer Satz iſt einer von den allerdeutlichſten der Mechanik, und den nie ein Leibnizianer in Zweifel gezogen hat. Der Herr von Muſchenbröck ſelber bekennet ſich zu demſelben am Ende ſeines Beweiſes; denn dieſes ſind ſeine Worte: Wie ſich die Anzahl Kräfte, die in einen Körper wirken, verhält, ſo verhält ſich auch die in demſelben hervorgebrachte Kraft. Wenn aber ein Körper F, der ſich ſchon mit 1 Grade Geſchwindigkeit beweget, durch die Ausſtreckung der zweien Federn DB, BC den zweiten Grad erhält; ſo wirket von dieſen zweien Federn nur BC in ihn, DB aber bringet nichts von ihrer Spannungskraft in ihn hinein. Denn die Feder DB ſtrecket ſich mit einem Grade Geſchwindigkeit aus; der Körper F aber beweget ſich auch ſchon wirklich mit 1

Grade; alſo ſiehet F den Druck dieſer Feder, und dieſelbe wird ihn in ihrer Ausbreitung nicht erreichen können, um die Kraft ihrer Ausſpannung in ihn zu übertragen. Sie thut weiter nichts, als daß ſie den Widerhalt B, an welchem ſich die Feder Bc ſteifet, dem Körper F mit eben der Geſchwindigkeit, womit er ſich beweget, nachträget, damit derſelbe, in Anſehung dieſes Körpers, ruhe, und die Feder BC ihre ganze Kraft, die wie 1 iſt, in ihn hineinbringe. Sie iſt alſo keine wirkende, ſondern nur eine Gelegenheitsurſache der Kraft, die auf dieſe Weiſe in F zu der erſten hinzukommt; die einzige Feder BC aber iſt die wirkende Urſache derſelben. Ferner, wenn dieſer Körper ſchon 2 Grade Geſchwindigkeit beſitzet, ſo ertheilet ihm unter den dreien gleichen Federn ED, DB, BC, nur die einzige BC ihre Kraft und auch den dritten Grad der Geſchwindigkeit, u. ſ. w. ins Unendliche. Alſo wenn DE die erſte Feder iſt, deren Kraft in den Körper F hineingekommen, und den erſten Grad Geſchwindigkeit AD in ihm erwecket hat, ſo hat die Feder FG, die ihr gleich iſt, ihm den zweiten Grad Geſchwindigkeit gegeben, und ihre Kraft in ihn übertragen; die Feder hI den dritten Grad, u. ſ. w. folglich macht die Summe der Federn $DE + fG + hI + kM + lN + rO + bC = BC$ die ganze Größe der Kraft aus, die an den Körper F von ſeiner Ruhe angewandt worden, und die in ihm die Geſchwindigkeit AB erwecket hat. Es verhält ſich aber BC wie AB, und BC iſt die Kraft, AB aber die Geſchwindigkeit; alſo iſt die Kraft wie die Geſchwindigkeit, und nicht wie das Quadrat derſelben.

§. 109.

Neuer Fall zu Beſtätigung des Carteſianiſchen Kräftenmaaßes.

Nunmehr ſind wir über alle die Schwierigkeiten hinweg, die uns in der Behauptung des Carteſianiſchen Geſetzes entgegenſtehen könnten. Wir wollen es aber hiermit noch nicht gut ſeyn laſſen. Eine Meinung, die einmal im Beſitze des Anſehens, und ſogar des Vorurtheiles iſt, muß man ohne Ende verfolgen, und aus allen Schlupfwinkeln herausjagen. Eine ſolche iſt wie das vielköpfige Ungeheuer, das nach jedem Streiche neue Köpfe aushecket.

Vulneribus foecunda suis erat ille: nec ullum
De centum numero caput est impune recisum,
Quin gemino cervix haerede valentior esset.

Ovid. Metam.

Ich würde es mir für ſehr rühmlich halten: wenn man an dieſem Werke tadelte, daß es die Leibnitziſche Kräftenſchätzung überflüßig und mit mehr Gründen als es nöthig geweſen wäre, widerlegt hätte; allein ich würde mich ſchämen, wenn ich es daran hätte ermangeln laſſen.

Nehmet eine inclinirte Stellwaage A C B, deren ein Arm C B gegen den andern A B vierfach, der Körper B aber, der das Ende des vierfachen Armes drücket, gegen den andern A viertheilig iſt. Dieſe werden in der Lage, worin wir ſie geſetzet haben, ruhen und gegen einander vollkommen im Gleichgewichte ſtehen. Hänget zu dem Körper A noch ein kleines Gewicht e hinzu;

ſo wird der Körper B durch den Bogen Bb gehoben, und A dagegen durch den Bogen Aa herabſinken, der Körper B aber wird in dieſer Bewegung viermal mehr Geſchwindigkeit als A erhalten. Nehmet das Gewicht e hinweg, und hänget dagegen ein viermal kleineres d zu dem Körper b an das Ende des Waagarmes Cb hinzu; ſo wird b durch den Bogen bB niedergedrückt, a aber durch den Bogen aA hinaufgehoben werden; b aber, welches einerlei mit B iſt, wird hierdurch eben ſo viel Geſchwindigkeit als in dem erſten Falle erhalten, ingleichen a, welches einerlei mit A iſt, wird ſeine Geſchwindigkeit, die in ihn im erſten Falle hineingebracht wurde, nun ebenfalls bekommen; nur mit dieſem Unterſchiede: daß die Richtung der Bewegungen umgekehrt wird. Da nun die Wirkung, welche das angehängte Gewicht e ausübet, in der Kraft, die der Körper A und B zuſammen haben, beſtehet, und die Wirkung, die das viermal kleinere d ausrichtet, ebenfalls in derjenigen Kraft, welche $b = B$ und $a = A$ hierdurch zuſammen erhalten, zu ſetzen iſt; ſo iſt klar: daß dieſe Gewichte e und d gleich große Wirkungen ausgeübt, folglich gleich viel Kraft müſſen angewandt und alſo auch gehabt haben. Es ſind aber die Geſchwindigkeiten, womit dieſe Gewichte e und d wirken, (nämlich ſowohl ihre Anfangsgeſchwindigkeiten, die ſie durch die Häufung aller dieſer Druckungen erhalten) umgekehrt wie ihre Maſſen: alſo haben zwei Körper, deren Geſchwindigkeiten in umgekehrtem Verhältniß ihrer Maſſen ſind, gleiche Kräfte; welches die Schätzung nach dem Quadrate umwirft.

§. 110.

Leibnitzens Zweifelsknoten.

Die Carteſianer haben den Vertheidigern des neuen Kräftenmaaßes niemals mit mehr Zuverſicht Trotz bieten können, als nachdem Herr Jurin den Fall gefunden hat, wodurch man auf eine einfache Art und mit ſonnenklarer Deutlichkeit einſiehet: daß die Verdoppelung der Geſchwindigkeit jederzeit nur die Verdoppelung der Kraft ſetze. Herr von Leibnitz leugnete dieſes insbeſondere in dem Verſuche einer Dynamiſchen Abhandlung, die er den Actis *) einverleibet. Man höre ihn nur folgendergeſtalt reden: Cum igitur comparare vellem corpora diversa, aut diversis celeritatibus praedita, equidem facile vidi: si corpus A sit simplum et B duplum, utriusque autem celeritas aequalis, illius quoque vim esse simplam, hujus duplam, cum praecise quicquid in illo ponitur semel, in hoc ponatur bis. Nam in B est bis corpus ipsi A aequale, et aequivelox nec quicquam ultra. Sed si corpora A et B sint aequalia, celeritas autem in A sit simpla, et in C dupla, videbam non praecise quod in A est duplari in C. Dieſen Knoten hat Herr Jurin durch den leichteſten Fall von der Welt aufgelöſet.

Auflöſung des Herrn Jurins.

Er nahm eine bewegliche Fläche, z. E. einen Kahn AB an, der ſich nach der Richtung BC, mit der Geſchwindigkeit, wie 1 beweget und die Kugel E mit gleicher Bewegung mit ſich wegführet. Dieſe Kugel hat alſo durch die Bewegung der Fläche die Geſchwindigkeit 1, und auch die Kraft 1. Er nimmt ferner auf dieſer Fläche eine Feder R an, die an dem Widerhalte D losſchnellet, und der gedachten Kugel E vor ſich noch einen Grad Geſchwindigkeit, und alſo auch einen Grad Kraft ertheilet. Alſo hat dieſelbe zuſammen zwei Grade Geſchwindigkeit, und mit demſelben zwei Grade Kraft empfangen. Es ziehet folglich die Verdoppelung der Geſchwindigkeit nichts mehr, als die Verdoppelung der Kraft nach ſich, und nicht wie die Leibnizianer ſich fälſchlich überreden, die Vervierfachung derſelben.

---

*) Act. 1695. pag. 155.

Dieſer Beweis iſt unendlich deutlich, und leidet gar keine Ausflucht, denn die Bewegung der Fläche kann nichts mehr thun, als daß ſie dem Körper eine Geſchwindigkeit, die ihr gleich iſt, das iſt, eine einfache Geſchwindigkeit, und folglich auch eine einfache Kraft ertheile. Die Feder R aber, weil ſie eine gemeinſchaftliche Bewegung mit der Fläche und Kugel zugleich hat, wirket mit nichts als ihrer Spannungskraft. Dieſe nun iſt gerade ſo groß, daß ſie einem Körper, wie der unſrige iſt, nicht mehr wie einen Grad Geſchwindigkeit, und alſo auch nur einen Grad Kraft ertheilen könne. Alſo wird man in allem, was in die Conſtruction dieſes Problems hineinkommt, nichts mehr als die Urſache zu 2 Graden Kraft antreffen, man mag ſich wenden, wohin man wolle, und dennoch werden in dem Körper wirklich 2 Grade Geſchwindigkeit vorhanden ſeyn.

§. 111.

Der Frau von Chaſtelet Einwurf gegen Jurins Argument.

Die Marquiſin von Chaſtelet hat dieſes Argument des Herrn Jurins beſtritten, aber auf eine Art, deren Schwäche zu bemerken, ſie ſcharfſinnig genug geweſen wäre, wenn die Neigung gegen eine Meinung, auf welche einmal die Wahl gefallen, nicht einer ſchlimmen Sache den ſchönſten Anſtrich geben könnte.

Sie hat folgendes eingewandt. Der Kahn AB iſt keine unbewegliche Fläche; folglich wenn ſich die Feder K gegen den Widerhalt D ſteifet, ſo wird ſie in den Kahn gewiſſe Kräfte hineinbringen, und man wird alſo in der Maſſe des Kahns die 2 Grade wieder finden, die man in dem Körper E, nach Leibnitziſcher Schätzung vermiſſet.

§. 112.

In dieſer Ausflucht findet ſich der Fehler desjenigen Trugſchluſſes, den man fallaciam ignorationis elenchi nennet. Sie greift das Argument ihres Gegners nicht eigentlich da an, wo er den Nerven ſeines Beweiſes hineingeleget hat; ſondern bekümmert ſich um einen zufälligen Nebenumſtand, der ihrer Meinung günſtig zu ſeyn ſcheinet, der aber dem Juriniſchen Beweiſe nicht nothwendig anklebet. Wir können dieſen Stein des Anſtoßes leicht aus dem Wege räumen. Es hindert uns nichts, uns den Kahn AB als durch eine ſolche Kraft getrieben, vorzuſtellen, die ihm nicht verſtattet, vermöge der Feder gegen D, in die Richtung AF im geringſten zurück zu weichen. Man darf ihn zu dieſem Ende nur von unendlich großer Maſſe gedenken. Der Kahn wird alsdenn durch die endliche Kraft der Feder K nur unendlich wenig, d. i. gar nicht weichen; alſo wird der Körper eben die Kraft von dieſer Feder erhalten, als wenn dieſelbe gegen einen gänzlich unbeweglichen Widerhalt geſpannet, losſchnellete, d. i. er wird ihre ganze Kraft erhalten.

§. 113.

Herrn Richters Einwurf gegen Jurins Argument.

Herr Richter, der in dem Verzeichniſſe dererjenigen, welche zu der Emporhaltung des neuen Kräftenmaaßes ihren Beitrag gethan haben, keine geringe Stelle verdienet, hat einen etwas ſcheinbaren Einwurf gegen Jurins Argument vorgebracht *).

Er glaubt, eben dieſelbe Kraft könne in Relation gegen verſchiedene Dinge ſehr ungleich ſeyn. Die Feder K habe der Kugel E zwar in Anſehung derer Dinge, die ſich mit dem Kahne zugleich in einer Richtung und Geſchwindigkeit bewegen, eine Kraft wie 1 ertheilet, allein in Anſehung derer Gegenſtände, die da außerhalb dem Kahne wirklich ruhen, habe die Feder der Kugel nicht eine einfache, ſondern dreifache Kraft gegeben.

Ich möchte gerne wiſſen, wo doch die zwei Grade Kraft, die nach Herrn Richters Meinung der Körper E in Relation gegen die ruhenden Gegenſtände er-

---

*) Act. Erud. 1735. p. 511.

hält, herkommen ſollten; denn ſie können doch nicht wegen einer leeren Abſtraction oder eines müßigen Gedankens in ihm entſtanden ſeyn; ſondern es müſſen durchaus thätige Urſachen und Kräfte ſeyn, wodurch ſie hätten hervorgebracht werden ſollen. Wenn aber alles gegen die äußere Dinge in abſoluter Ruhe iſt, und der Kahn fängt an, ſich mit einem Grade Geſchwindigkeit zu bewegen, ſo entſtehet in dem Körper E hierdurch ein Grad abſoluter Kraft. Von da an thut der Kahn ſchon keine Wirkung mehr in den Körper; denn er ruhet in Anſehung ſeiner, allein die Spannungskraft der Feder fängt an ihre Thätigkeit auszulaſſen. Dieſe hat nun gerade nur ſo viel, als zur Hervorbringung eines Grades Kraft erfordert wird; mehr wird man in ihr vergeblich ſuchen. Es iſt alſo in dem Körper nicht mehr abſolute Wirkung verübt worden, als nur ſo viel man zu 2 Graden der Kraft rechnet. Wenn nun in Relation gegen die ruhenden Dinge, d. i. in abſolutem Verſtande, in dem Körper 4 Grade Kraft entſtanden ſeyn ſollten, und es wären dennoch nicht mehr wie 2 Grade von thätigen Urſachen entſtanden, ſo müßten die beiden übrigen Grade von ohngefähr und ohne Urſache entſtanden, oder aus dem Nichts hervorgekrochen ſeyn.

Man kann zu gänzlicher Vermeidung alles Scrupels, wenn anders in einer ſo klaren Sache einiger Scrupel ſtatt hat, den Fall des Herrn Jurins ſo einrichten; daß, wenn alles in abſoluter Ruhe iſt, der Körper E zuerſt von der Feder einen Grad Geſchwindigkeit überkomme, indeſſen, daß der Kahn noch ruhet, ſo wird unſtreitig dieſe erlangte Kraft des Körpers E eine abſolute Kraft ſeyn. Wenn nun der Kahn ſich alsdenn auch anfängt mit einem Grade zu bewegen, ſo iſt dieſes wiederum eine abſolute Bewegung, weil er vorher gegen alle Dinge ruhete. Er theilet alſo allen demjenigen, was zu ſeiner Maſſe gehöret, folglich auch dem Körper E, wiederum einen Grad Kraft mit, der, weil die Urſache, die ihn erzeugete, in abſoluter Bewegung gewirket hat, von derſelben nicht mehr wie einfach ſeyn kann. Alſo entſpringen auch auf dieſe Weiſe in allem nicht mehr wie 2 Grade Kraft für den Körper E.

Herr Richter ſucht ſich noch mit einer andern Ausflucht, die er von dem Stoße elaſtiſcher Körper hernimmt, herauszuwickeln. Allein ſeine Rechtfertigung iſt auf der gemeinen Hypotheſe der Leibnitzianer erbauet: daß man nach dem Stoße elaſtiſcher Körper gerade die Kraft, die vor dem Stoße war, antreffen müſſe. Wir haben dieſe Vorausſetzung widerlegt, alſo iſt es nicht nöthig, ſich mit Herrn Richtern hier insbeſondere einzulaſſen.

§. 114.

Zuſätze und Erläuterungen, die einige Stücke dieſes Kapitels betreffen.

I.

Erläuterung zum 15. §.

Weil das Theorem dieſes §. die vornehmſte Grundveſte unſerer gegenwärtigen Betrachtung iſt, ſo wollen

len wie es unter einer etwas deutlichern Geſtalt vortragen.

Deutlicherer Vortrag des 25. §.

Das Merkmal einer wirklichen Bewegung iſt eine endliche Dauer derſelben *). Dieſe Dauer aber, oder, die von dem Anfange der Bewegung verfloſſene Zeit iſt unbeſtimmt, kann alſo nach Belieben angenommen werden. Wenn demnach die Linie AB, die während der Bewegung verfließende endliche Zeit vorſtellet: ſo hat der Körper in B eine wirkliche Bewegung, ferner in C, als der Hälfte, auch in D, als dem Punkte des Viertheiles, und ſo fort an allen noch kleineren Theilen dieſer Zeit, man mag ſie ins Unendliche ſo klein machen, als man will; denn dieſes erlaubet der unbeſtimmte Begriff ihrer Größe. Alſo kann ich dieſe Zeit unendlich klein gedenken, ohne daß hierdurch dem Begriffe der Wirklichkeit der Bewegung etwas abgehet. Wenn aber die Zeit dieſer Dauer unendlich klein iſt, ſo iſt ſie wie nichts zu rechnen, und der Körper iſt nur in dem Anfangspunkte, d. i. in einer bloßen Beſtrebung zur Bewegung. Folglich, wenn es ohne fernere Einſchränkung, ſo wie Leibnitzens Geſetz erheiſchet, wahr iſt, daß des Körpers Kraft in jeder wirklichen Bewegung das Quadrat zum Maaße hat: ſo iſt ſie auch

---

*) Bewegung iſt die Veränderung der äußern Verhältniſſe zu einem gegebnen Raume, Richtung und Geſchwindigkeit ſind die Momente der Erwägung derſelben, wenn man von den andern Eigenſchaften des Beweglichen abſtrahirt. S. Met. Anf. der Naturw. S. 5 f. (T.)

bei bloßer Beſtrebung zur Bewegung alſo beſchaffen; welches ſie ſelber doch verneinen müſſen.

Woher der undeterminirte Begriff der endlichen Zeit, die unendlich kleine mit in ſich ſchließet.

Es ſcheinet beim erſten Anblicke, als wenn Leibnitzens Geſetz, durch die ihm anhängende Einſchränkung der endlichen verfloſſenen Zeit genugſam geſichert ſey, daß es nicht auf die Bewegung, deren Dauer unendlich klein iſt, könne gezogen werden; denn die endliche Zeit iſt ja ein Begriff, der ein, von der unendlich kleinen Zeit, ganz unterſchiedliches Geſchlechte, andeutet: alſo hat es das Anſehen, daß, bei dieſer Einſchränkung, dasjenige durchaus nicht könne auf die unendlich kleine Zeit gezogen werden, was nur unter der Bedingung der endlichen zugelaſſen wird. Es hat dieſes auch ſeine Richtigkeit: wenn man von der endlichen Zeit ſo redet, daß man dabei vorausſetzet, daß ſie beſtimmt, und ihre Größe determinirt ſeyn müſſe, wenn dieſe oder jene Eigenſchaft aus ihr, als einer Bedingung, herfließen ſoll. Wenn man aber eine endliche Zeit erfordert, aber dabei zuläſſet, daß man ſie ſo groß oder klein nehmen könne, als man wolle: ſo iſt alsdenn auch die unendlich kleine Zeit mit in ihr Geſchlecht eingeſchloſſen. Den Leibnitzianern kann dieſes nicht unbekannt ſeyn. Denn ſie müſſen wiſſen, daß ihr Anherr das Geſetz der Continuität auf dieſem Grunde erbauet habe: daß nämlich, wenn man annimmt, A ſey größer als B, doch ſo, daß es unbeſtimmt ſey, wie viel oder wenig es größer ſey, ſo werde man, ohne den Geſetzen, die unter dieſer Bedingung wahr ſeyn, Eintrag zu thun, auch ſagen können, A ſey B gleich, oder, wenn man A gegen B anlaufen läßt, und annimmt, daß ſich B auch bewege, ſo werde man, wenn der Grad dieſer ſeiner Bewegung unbeſtimmt iſt, auch annehmen können, daß B ruhe, ohne daß hierdurch dasjenige könne aufgehoben werden, was unter jener Bedingung feſtgeſetzet iſt, und ſo in andern Fällen mehr.

Leibnitzens Schätzung gilt auch nicht unter der Bedingung der endlichen Geſchwindigkeit.

Wollte man endlich noch ſagen: daß Leibnitzens Schätzung zwar nicht unter der Bedingung der endlichen Zeit, aber dennoch unter der Vorausſetzung der endlichen Geſchwindigkeit, wahr ſey, (obgleich dieſes offenbar gegen ihre Lehre ſeyn würde,) ſo merke man, daß man die endliche Geſchwindigkeit eben ſowohl als die endliche Zeit, durch die Linie A B vorſtellen könne, und alsdenn wird es ſich gleichfalls ausweiſen, daß, wenn ihr Geſetz überhaupt bei endlicher Geſchwindigkeit gilt, es auch bei unendlich kleiner gelten müſſe, welches ſie doch ſelber nicht umhin können zu leugnen.

II.

Zuſätze zu dem 31. bis 36. §.

Unſre Gegner rechnen es unter die klärſten Begriffe, die man nur haben kann: daß ein Körper gerade die Kraft aller der Federn habe, die er zudrückt, bis ihm ſeine ganze Bewegung genommen worden, die Zeit, in der dieſe Federn gedrücket worden, ſey wie ſie wolle. Herr **Johann Bernoulli** ſagt von denen, die mit der Anzahl der überwältigten Federn allein nicht zufrieden ſind, ſondern noch immer nach der Zeit der Zudrückung fragen, daß ſie eben ſo ungereimt wären, als einer, der die Menge Waſſer in einem Becher meſſen will, und ſich an dem wirklichen Maaße, was er vor ſich hat, nämlich der Capacität des Bechers, nicht begnüget, ſondern meinet, er müſſe noch die Zeit dazu wiſſen, in der dieſer Becher angefüllet worden. Er ſetzet mit Zuverſicht und Unwillen hinzu *): desine igitur quaerere nodum in scirpo. Die Frau Marquiſin von **Chaſtelet** hat einen eben ſo ſcherzhaften Einfall in Bereitſchaft; allein ſie irreten beide, und zwar, wo mir es erlaubt iſt zu ſagen, mit eben ſo großem Nachtheile ihres Ruhms, als die Zuverſicht war, die ſie in dieſem Irrthume haben blicken laſſen.

Woher die Zeit nothwendig bei der Hinderniß der Schwere im Anſchlag kommt.

Wenn eine jede von den Federn ABCDE von ſolcher Art iſt, daß ſie nur einem einzigen Drucke des Körpers M widerſtehet, und zugleich dadurch ihre ganze Thätigkeit verlieret, folglich hernach in dem Körper M gar keine Wirkung mehr thut, er mag ihr ſo lange ausgeſetzet ſeyn, als er wolle: ſo geſtehe ich ſelber, daß der Körper einerlei Kraft ausgeübet habe, er mag dieſe Federn in einfacher oder vierfacher Zeit zugedrückt haben, denn nachdem er ſie einmal zugedrückt hat, ſo bringt er die übrige Zeit bei ihr müßig zu. Wenn im

---

*) Act. Erud. 1733 pag. 210.

Gegentheil die Kraft des Körpers die Thätigkeit der Feder, deren Druck er überwindet, nicht zugleich aufhebet: ſo gehen aus der Feder in den entgegenwirkenden Körper alle Augenblicke neue Grade Kraft über; denn die Wirkſamkeit dieſer Feder, die in dem erſten Augenblicke die Urſache eines in dem Körper erloſchenen Grades Kraft war, iſt es auch noch, und zwar eben ſo ſtark, in dem zweiten Augenblicke, ferner in dem dritten, und ſo weiter in allen folgenden ins Unendliche. Unter dieſen Bedingungen iſt es nicht einerlei, ob der Körper, der den Druck dieſer Feder überwältiget, es in kürzerer oder längerer Zeit thue; denn in der längern hat er mehr Drückungen ausgehalten, als in der kürzeren. Nun iſt aber der Druck der Schwere von dieſer Art. Eine jede Feder derſelben wirket alle Augenblicke mit gleicher Thätigkeit, und der Körper, der ihren Druck in dem erſten Augenblicke überwindet, hat es deswegen noch nicht auf alle folgende Augenblicke gethan. Er wird zu dem zweiten eben ſo viel Kraft brauchen, u. ſ. f. Die Kraft alſo, die ein Körper aufwendet, der Drückung eines einzigen Theiles der ſchwermachenden Materie Widerſtand zu leiſten, iſt nicht blos wie die Intenſität der Schwerdrückung, ſondern wie das Rectangulum aus dieſer in die Zeit.

Noch ein Beweis gegen die lebendigen Kräfte.

Man kann zum überflüſſigen Beweis des Satzes: daß nicht die Anzahl der Federn, ſondern die Zeit, das Maas der verübten Wirkung ſey, noch dieſes hinzuſetzen. Ein ſchreg geworfener Körper deſſen Bewegung parabeliſch iſt, müßte ſowohl eine gewiſſe Höhe weit ſchneller durch den Fall zurücklegen, als auch eine viel größere Geſchwindigkeit und Kraft am Ende deſſelben überkommen, als ihm der ſenkrechte Fall von gleicher Höhe ertheilen könnte. Denn indem er die krumme Linie beſchreibt, ſo durchläuft er bis zum Ende des Falles einen größern Raum, als wenn er vertikal gefallen wäre. In jenem größeren Raum aber muß er nothwendig mehr Federn der Schwere erdulten, als er in der kurzen geraden Linie antreffen konnte, denn die ſchwerdrückende Materie iſt nach allen Seiten gleich verbreitet: alſo müßte er, Leibnitzens Satze zufolge, in jenem mehr Kraft und Geſchwindigkeit erlangen, als in dieſem, welches ungereimt iſt.

Gedanken über den Streit, zwiſchen der Frau Marquiſin von Chaſtelet, und dem Hrn. von Mairan, von den lebendigen Kräften.

Der Hr. von Mairan iſt auf den Anſchlag gekommen, die Kraft eines Körpers nach den nicht überwundenen Hinderniſſen, nicht zugedrückten Federn, nicht verrückten Materien zu ſchätzen, oder, wie ſich die Frau von Chaſtelet ausdrückt, nach demjenigen, was er nicht thut. Dieſe Gegnerin hat ſo etwas Wunderliches in dieſem Gedanken zu finden vermeinet, daß ſie geglaubet hat, ſie dürfe, um ihn lächerlich zu machen, ihn nur anführen. Ungeachtet dieſer berühmte Mann nun ſeinem Gedanken eine Einſchränkung beigefügt hat, worauf eigentlich alles ankommt, nämlich: daß dieſe

Federn dennoch würden zugedrückt worden ſeyn, wenn man durch eine Hypotheſe annähme, daß er ſeine Kraft behalten, oder immer wieder angenommen hatte, ſo findet ſeine Gegnerin dennoch ſo etwas Unerlaubtes und Unbefugtes in dieſer Hypotheſe, daß ſie ihm deswegen einen noch viel härtern Vorwurf machet. Ich werde kürzlich zeigen, wie gewiß und untrüglich der Gedanke dieſes vortreflichen Mannes ſey, und daß, außer des Herrn **Jurins** ſeinem, den wir ſchon angeführet haben, nicht leicht etwas Entſcheidenderes und Gründlicheres in dieſer Sache habe erſonnen werden können.

Vertheidigung der Schätzungsart des Herrn von **Mairan** gegen die Frau von **Chaſtelet.**

Wenn man dasjenige nimmt, was die Kraft eines Körpers eingebüßet hat, indem gewiſſe Hinderniſſe durch dieſelbe überwunden worden, wenn man, ſage ich, dieſe Einbuße mißt: ſo weiß man auf das Gewiſſeſte, wie groß die geſammte Gewalt des überwältigten Widerſtandes geweſen iſt; denn der Körper hätte dieſen Widerſtand ohne Hinderniß nicht überwinden können, ohne einen ihr gleichen Grad Kraft dabei aufzuwenden, und wie groß denn dieſe in dem Körper zernichtete und verzehrte Kraft iſt, ſo ſtark iſt auch die Hinderniß geweſen, die ihm dieſelbe genommen hat, und auch die Wirkung, die auf dieſelbe Weiſe verübet worden.

Nehmet nun einen Körper an, der mit fünf Graden Geſchwindigkeit von dem Horizonte ſenkrecht in die

Höhe ſteiget, und drücket den Raum, oder die Höhe, die er erreichet, wie gewöhnlich durch den Inhalt des Triangels ABC aus, in welchem die Linie AB die verfloſſene Zeit, BC aber die Geſchwindigkeit, womit er ſich zu der Höhe erhebet, ausdrücke. Die gleichen Linien AD, DF, FH, u. ſ. w. ſollen die Elemente der ganzen Zeit AB ausdrücken, folglich die kleinen Triangel, daraus die Fläche des großen zuſammengeſetzt iſt, und die alle ſo groß ſind, wie ADE, die Elemente des ganzen Raums, oder die Anzahl aller Federn, die der Körper binnen der Zeit AB zudrückt. Demnach drücket unſer Körper in dem erſten Zeittheilchen BK, darin er anfängt in die Höhe zu ſteigen, die 9 Federn zu, die er in dem Raume KLBC antrift. Er würde aber, wenn die Zurückhaltung dieſer Federn, die ihm keine Kraft verzehret hätten, oder wenn dieſer Verluſt immer anders woher wäre erſetzet worden, annoch die Feder LEC dazu zugedrückt haben, die er jetzt nicht zudrücken kann, weil ihm gerade ſo viel Kraft, als er hierzu haben muß, bei der Zudrückung der andern aufgegangen. Alſo iſt die Feder LEC das Maaß derjenigen Kraft, die der Widerſtand der zugedrückten 9 Federn in unſerm Körper verzehret hat. Nachdem er nun dieſes verrichtet hat, ſo fähret er fort, mit dem Ueberreſte ſeiner Kraft, die ihm nach dem angezeigten Verluſte übergeblieben, weiter in die Höhe zu ſteigen, und drücket in dem zweiten Zeittheilchen KH die 7 Federn, die in dem Raum HIKL angetroffen werden, zu. Hier iſt nun aufs neue klar: daß wenn unſer Körper dieſe 7 Federn hätte zudrücken können, und ihm doch ſeine

Kraft ganz verblieben wäre, ſo würde er in ebenderſelben Minute noch die Feder liL dazu zugedrücket und überwältigt haben; allein, da er dieſes nicht gethan hat, ſo folget: daß er, durch die Zudrückung der 7 übrigen Federn den Grad verloren habe, deſſen Ergänzung ihn würde in den Stand geſetzet haben, lil noch dazu zu überwältigen; folglich zeiget dieſe Feder die Größe des Verluſtes an, den der Widerſtand der 7 Federn ſeiner Kraft zugezogen hat. Auf eben dieſe Weiſe wird die Feder Ggi die Einbuße der Kraft, durch die Zurückhaltungen der Schwere in dem dritten Zeittheilchen FH, zu erkennen geben, und ſo weiter. So iſt denn alſo der Verluſt, den der frei in die Höhe ſteigende Körper erleidet, indem er die Hinderniß der Schwere überwindet, wie die Summe der nicht zugedrückten Federn Llc, liL, Ggi, Eeg, AaE, folglich auch die Quantität der Hinderniß ſelber, die er bezwungen hat, und mithin ſeine Kraft in dieſer Proportion. Und, da die nicht zugedruckten Federn das Verhältniß der Zeiten oder Geſchwindigkeiten haben, ſo iſt die Kraft des Körpers auch wie dieſe. W. Z. E.

Es erhellet ferner hieraus, warum Herr von Mairan befugt ſey, durch eine Hypotheſe anzunehmen, der Körper habe Hinderniſſe überwunden, und doch ſeine Kraft ganz behalten, welches anfänglich dem erſten Grundgeſetze der Bewegungen zu widerſprechen ſcheinet. Denn die Hinderniſſe nehmen ihm freilich einen ihnen gleichen Theil der Kraft; allein es ſtehet dennoch frei, dieſen Abgang immer in Gedanken anderswoher zu erſetzen, und den Körper dennoch ſchadlos zu halten, damit man ſehe, wie viel er, bei auf dieſe Weiſe unverminderter Kraft, mehr thun würde, als wenn dasjenige wäre verloren geblieben, was das Hinderniß verzehret hatte. Dieſes wird alsdenn das ganze Maas derjenigen Kraft an die Hand geben, die der Widerſtand wirklich dem Körper benimmt, weil es zu erkennen giebt, was vor einen Grad man hinzuthun müſſe, damit der Körper nichts verloren habe.

Ich kann nicht umhin, hier noch eine Anmerkung über diejenige Art zu machen, womit die Frau Marquiſin die Lehrſätze ihres Gegners angreifet. Mich dünkt, ſie habe keine beſſere Methode erwählen können, ihm den allerempfindlichſten Streich beizubringen, als, da ſie ſeinen Schlüſſen den Zug von etwas Seltſamen und Ungereimten zu geben beſchäftigt iſt. Eine ernſthafte Vorſtellung locket den Leſer zu der gehörigen Aufmerkſamkeit und Unterſuchung an, und läſſet die Seele zu allen Gründen offen, die von einer oder der andern Seite in ſie eindringen können. Aber die wunderliche Figur, unter der ſie die Meinungen ihres Gegners auftreten läßt, bemächtigt ſich ſogleich der ſchwachen Seite des Leſers, und vernichtet in ihm die Luſt zu einer nähern Erwägung. Diejenige Kraft der Seele, die die Beurtheilung und das Nachſinnen regieret, iſt von einer trägen und ruhigen Natur; ſie iſt vergnügt, den Punkt ihres Ruheſtandes anzutreffen, und bleibt gerne bei demjenigen ſtehen, was ſie von einem mühſamen Nachdenken losſpricht; darum läßt ſie ſich leicht von ſolchen Vorſtellungen gewinnen, die die eine von zweien Meinungen auf einmal unter die Wahrſcheinlichkeit herunterſetzet, und die Mühe fernerer Unterſuchungen für unnöthig erkläret. Unſere Philoſophie hätte alſo ihr ridendo dicere verum, oder den Einfall, ihrem Gegner im Lachen die Wahrheit zu ſagen, mit mehrerer Billigkeit, und vielleicht auch mit beſſerem Erfolg gebrauchen können, wenn ihr Gegner ernſthafter Gründe unfähig geweſen wäre, und man ihn ſeine Auslachenswürdigkeit hätte wollen empfinden laſſen. Die Anmerkung, die ich hier mache, würde gegen eine jede andere Perſon ihres Geſchlechts, das Anſehen eines ungeſitteten Betragens und einer gewiſſen Aufführung, die man pedantiſch nennet, an ſich haben; allein der Vorzug des Verſtandes und der Wiſſenſchaft an derjenigen Perſon, von der ich rede, der ſie über alle übrige ihres Geſchlechtes, und auch über einen großen Theil des andern hinwegſetzet, beraubet ſie zugleich desjenigen, was das eigentliche Vorrecht des ſchönern Theiles der Menſchen iſt, nämlich der Schmeichelei und der Lobſprüche, die dieſelbe zum Grunde haben.

Die Wahl des Herrn von Mairan wird noch dadurch vortreflich: daß die Federn, die in ſeiner Methode das Maas der aufgewandten Kraft ſind, nicht allein gleich ſeyn, ſondern auch in gleichen Zeiten würden ſeyn zugedrücket worden, folglich ſowohl die Leibnitzianer vergnügt werden, die auf eine Gleichheit des Raumes dringen, wenn ſie geſtehen ſollen, daß die

Kraft gleich ſey, als auch die Carteſianer, die dieſes in Anſehung der Zeit erfordern.

III.

Zuſätze zu den 45. 46, 47. §.

Mich deucht, ich habe nichts Gewiſſeres und Unwiderſprechlicheres ſagen können, als daß eine Feder einen Körper unmöglich fortſtoßen kann, wenn ſie ſich nicht mit eben der Gewalt gegen einen Widerhalt ſteifet, und eben ſo ſtark anſtämmet, als ſie auf der andern Seite mit ihrer Spannungskraft den Körper ſtößt, und folglich, weil in dem Falle des Herrn Bernoulli, kein anderer Widerhalt iſt; als der Körper B, ſie eben dieſelbe Gewalt der Anſtrengung gegen ihn anwenden müſſe, als ſie gegen A anwenden kann, denn die Feder würde den Körper A gar nicht fortſtoßen, wenn B nicht dieſelbe in der Spannung erhielte, indem er ihrer Ausſtreckung widerſtrebet; daher empfängt derſelbe, weil er kein unbeweglicher Widerhalt iſt, alle Kraft gleichfalls, die die Feder in A hineinbringt. Ohngeachtet die ganze Welt auf gleiche Weiſe denket, ſo fand doch Herr Johann Bernoulli in dem Gegenſatze, ich weiß nicht was für ein helles Licht, worauf er eine unüberwindliche Zuverſicht gründete. Er ſpricht: Non capio, quid pertinacissimus adversarius, si vel scepticus esset, huic evidentissimae demonstrationi opponere queat, und bald darauf: Certe, in nostra potestate non est, aliquem eo adigere, ut fateatur, discere, quando videmus solem horizontem ascendere. Laſſet uns dieſen Zufall der menſchlichen Vernunft, in der Perſon eines ſo großen Mannes nicht mit Gleichgültigkeit anſehen, ſondern daraus lernen, auch in unſere größeſte Ueberzeugung ein weiſes Mißtrauen zu ſetzen, und allemal zu vermuthen, daß wir auch alsdenn noch nicht außer der Gefahr ſeyn, uns ſelber zu hintergehen; damit der Verſtand in ſeinem Gleichgewichte wenigſtens ſich ſo lange erhalte, bis er Zeit gewonnen hat, die Umſtände, den Beweis und das Gegentheil in genugſamer Prüfung kennen zu lernen.

In eben dieſer Abhandlung, von der wir reden, zeiget der Herr **Bernoulli**: Wie man einem Körper eben dieſelbe Kraft, in kürzerer Zeit, durch den Druck einer gleichen Anzahl Federn ertheilen könne. Ich habe darauf, in ſo weit es unſer Geſchäft eigentlich angehet, ſchon genug geantwortet; allein hier will ich noch eine Beobachtung beifügen, die zwar unſer Vorhaben nicht betrift, allein dennoch ihren beſondern Nutzen haben kann. Er ſpricht daſelbſt: die Kugel F werde durch die 4 Federn a b c d, allemal gleiche Kraft erhalten, man mag ſie in einer Linie, oder in zwei Theilen neben einander, oder in 4 ſolchen Zertheilungen, zuſammenſetzen.

Erinnerung bei der Art, wie Herr Bernoulli in einen Körper die ganze Kraft von viel Federn zu bringen vermeinet.

Hierbei merke man folgende Cautele. Der Gedanke deſſelben iſt nur bei ſolchen Umſtänden wahr, da da die hinter einander hangenden Federn a b c d, dem Körper noch nicht eine größere Geſchwindigkeit ertheilen, als diejenige iſt, womit eine dieſer Federn abgeſondert für ſich allein aufſpringen würde; denn ſobald dieſes iſt, ſo ſchlägt es fehl, wenn man, nach dem Anſchlage des Bernoulli, durch neben einander verknüpfte Federn, dem Körper eben dieſelbe Geſchwindigkeit geben will, als ſie ihm nach einander in einer Reihe mittheilen können. Es ſey nämlich die Geſchwindigkeit, die die Reihe Federn in einer Linie dem Körper, bis ſie ſich völlig ausgeſtrecket haben, ertheilet, wie 10, die Geſchwindigkeit aber, womit eine derſelben, z. E. d vor ſich allein, nämlich ohne daß ſie einen Körper fortſtößt, aufſpringet, wie 8: ſo iſt klar, daß in vier Theilen neben einander die 4 Federn dem Körper nur 8 Grade Geſchwindigkeit werden ertheilen können. Denn ſobald der Körper dieſe Grade empfangen hat, ſo hat er eben ſo viel Geſchwindigkeit, als die Federn, die ihn fortſtoßen ſollen, ſelber haben, wenn ſie frei aufſpringen, alſo werden ſie alsdenn nichts mehr in ihn hineinbringen können. Indeſſen iſt doch unſtreitig, daß, wenn dieſer Körper F durch den Anlauf dieſe 4 Federn in vier Theilen neben einander wieder zudrücken ſoll, er eben ſowohl 10 ganze Grade Kraft hierzu nöthig habe, als in einer Linie oder zwei Theilen neben einander. Weil aber eben dieſe vier Zertheilungen die Abbildung der elaſtiſchen Kraft eines jeden Körpers ſeyn kann, ſo erhellet hieraus, daß es möglich ſey, daß ein völlig elaſtiſcher Körper gegen einen unbeweglichen Widerhalt mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit anlaufen könne, und daß dieſem ohngeachtet die Geſchwindigkeit, womit er zurückprallet, viel kleiner ſeyn könne, als womit er angeſtoßen hatte. Wenn man aber doch gerne haben will, daß dieſe vier Federn dem Körper, den ſie ſtoßen, ihre ganze Kraft mittheilen ſollen, ſo muß man zur Maſſe F noch $\frac{2}{10}$ hinzuthun, denn alsdenn werden die vier Federn an der Menge der Materie dasjenige erſetzen, was ſie mit der Geſchwindigkeit nicht einbringen können.

IV.

Erläuterung des 105. §.

Ausführliche Darſtellung der Fehler in dem Wolfiſchen Beweiſe.

Ich habe mich deutlich genug erkläret, da ich im 105. §. den ungemeinen Fehler in dem Argumente des Herrn Baron Wolfs habe anzeigen wollen. Es ſcheinet beim erſten Anblicke, als wenn der Schluß darin noch mathematiſch genug herauskomme, nämlich der Regel gemäß, aequales rationes sibi substitui invicem possunt; allein er hat in der That mit derſelben gar keine Gemeinſchaft. Der vorhergehende Fall war dieſer: Tempora, quibus duo mobilia, si sunt aequalia, eosdem effectus patrant, sunt reciproce ut celeritates. Darauf folgt in der zweiten Nummer des Beweiſes: Massae corporum inaequalium, quae eosdem effectus patrant, sunt reciproce ut celeritates. Hieraus folgert Herr Wolf nun, (denn ſo lautet ſein Argument, wenn man es gehörig auflöſet) weil die Verhältniſſe der Zeiten und der Maſſen in beiden Fällen dem Verhältniſſe der Geſchwindigkeiten gleich ſind: ſo werden ſie unter einander gleich ſeyn. Dies kann gebilliget werden, aber daß man nur die Beſtimmungen nicht aus der Acht laſſe, unter welchen ſie einander gleich ſind: nämlich: daß die Maſſen ungleicher Körper, die einerlei Wirkung thun, ſich eben ſo verhalten, als die Zeiten, worin NB. **gleiche Körper** eben dieſelbe Wirkung verüben, denn, das iſt die Einſchränkung, die, wie man ſehen kann, den Verhältniſſen anhänget. Allein der Schluß des Herrn **Wolf** iſt dieſer: alſo verhalten ſich die Maſſen dieſer Körper, wie die Zeiten, darin **eben dieſe ungleiche Körper** ihre gleiche Wirkung verüben, welches eine augenſcheinliche Verfälſchung der gegebenen Proportion iſt.

Wenn unſer Autor nur auf den Gedanken gekommen wäre, die zwei Sätze, die er aus einander herleiten will, mit einander zu vergleichen: ſo hätte er ſonnenklar ſehen müſſen, daß ſie von einander nicht allein nicht herfließen, ſondern ſogar ſich gerade widerſprechen. Nämlich der erſte Satz iſt dieſer: Actiones, quibus corpora aequalia eosdem effectus patrant, sunt ut celeritates. Hieraus will er den andern Satz, der das Reſultat der zweiten Nummer im Beweiſe iſt, herfolgern, nämlich: Actiones, quibus corpora inaequalia eosdem effectus patrant, sunt etiam ut ipsorum celeritates; celeritates autem eorum sunt reciproce ut massae.

Wenn wir nun, nach Maaßgebung des erſten Satzes, zwei gleiche Körper nehmen A und B, ſo, daß B zweimal mehr Geſchwindigkeit habe, als A: ſo iſt nach dieſer Regel, die Action, womit B eben denſelben Effect thut, als A, zweimal größer als die Action des

Körpers

Körpers A; weil jener nämlich wegen ſeiner größeren Geſchwindigkeit, dieſen Effect in zweimal kleinerer Zeit verrichtet. Allein nach der zweiten Regel würde ich B zweimal kleiner machen können, und die beſagte Action würde dort eben ſo groß ſeyn, wie vorher, wenn gleich die Geſchwindigkeit ſo wie vorher verbliebe. Nun iſt es aber augenſcheinlich: daß, wenn B zweimal kleiner wird, als es vorher geweſen, und ſeine Geſchwindigkeit dieſelbe verbleibt, es unmöglich den gegebenen Effect in eben der Zeit thun kann, als da ſeine Maſſe zweimal größer war, ſondern es wird mehr Zeit dazu brauchen; mithin, weil die Action deſto kleiner wird, je größer die Zeit iſt, die zu eben demſelben Effect angewandt worden, ſo wird die Action nothwendig alsdenn kleiner ſeyn müſſen, als wenn die Maſſe von B bei eben derſelben Geſchwindigkeit zweimal größer iſt, welches alſo dem Reſultate der zweiten Nummer widerſpricht.

Alle dieſe Widerſprüche aber ſind in dem vorhabenden Wolfiſchen Beweiſe anzutreffen, wenn man ihm gleich den Satz ſchenket, den er zum Grunde leget, nämlich: daß die Actiones ungleich ſeyn können, deren Effecte doch gleich ſind. Dieſer Satz, den nie ein Sterblicher ſich hat einfallen laſſen zu behaupten, iſt ein Widerſpruch in der beſten Form, ſo genau als man ſie nur immer erſinnen kann. Denn das Wort der Action iſt ein relatives Wort, welches die Wirkung oder Effect in einem Dinge andeutet, in ſo weit ein anderes Ding den Grund davon in ſich enthält. Es iſt alſo der Effect und die Action eben daſſelbe, und die Bedeutung unterſcheidet ſich nur darin, daß ich es bald zu demjenigen Dinge referire, welches der Grund davon iſt, bald außer demſelben betrachte. Es würde alſo eben ſo viel geſagt ſeyn, als: eine Action könne ſich ſelber ungleich ſeyn. Zudem hat es nur deswegen den Namen der Action, weil von ihr ein Effect abhänget, und wenn in dieſer Action ein Theil ſeyn könnte, von dem nicht ein ihm gleicher Effect abhienge, ſo würde derſelbe Theil den Namen der Action auch nicht haben können. Wenn auch ſchon die Zeiten ungleich ſind, darin eben derſelbe Effect hervorgebracht worden, ſo bleiben die daran gewandte Actiones dennoch gleich, und es folget nur daraus: daß bei gleichen Zeiten die Effecte, und auch die ihnen correſpondirende Actiones, ungleich ſeyn werden.

Kurz hiervon zu reden: es leuchtet ſogleich in die Augen, daß ganz beſondere Urſachen müſſen geweſen ſeyn, welche ſo ausnehmende Fehler in dieſer Abhandlung veranlaſſet haben, die mit der bekannten und hochgeprieſenen Scharfſinnigkeit des Verfaſſers, die aus alle demjenigen hervorleuchtet, was ſein Eigenthum iſt, gar nicht zuſammenſtimmen. Es iſt nicht ſchwer zu ermeſſen: daß das rühmliche Verlangen, die Ehre des Herren von Leibnitz, welche man damals für die Ehre von ganz Deutſchland hielte, zu retten, dieſe Bemühung hervorgebracht, und die Beweiſe in einer viel vortheilhafteren Geſtalt dargeſtellet haben, als ſie außer dieſem Lichte ihrem Urheber würden erſchienen ſeyn.

Die Sache ſelber war von ſo verzweifelter Art, daß ſie nicht konnte ohne Irrthümer vertheidiget werden; aber ihr Unterfangen war doch ſo anlockend, daß ſie der Kaltſinnigkeit der Unterſuchung nicht Platz ließ. Eben dieſes will ich von den Vergehungen der hochberühmten Männer, des Herrn **Herrmans**, **Bernoulli** ꝛc. geſagt haben, die ich entweder ſchon gezeigt habe, oder noch zeigen werde, und dergleichen, man außer dieſem Vorwurfe bei ihnen faſt gar nicht antrift. Die Ehre des Mannes alſo, von dem wir reden, bleibt geſichert. Ich habe Freiheit mit ſeiner Schutzſchrift ſo umzugehen, als mit einer Sache, die ſein Eigenthum nicht iſt. Er kann mir unterdeſſen dasjenige zurufen, was ein älterer Philoſoph, ob zwar bei einer Gelegenheit, die ihn etwas näher angieng, ausrief: **Du triffſt nur das Gehäuſe des Anaxarchus.**

Drittes Hauptſtück,

welches eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte, als das wahre Kräftenmaas der Natur darleget.

§. 115.

Ueber dasjenige Geſetz, welches in der Mathematik falſch befunden werden, in der Natur ſtatt haben könne.

Wir haben demnach ausführlich dargethan, daß die Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat in der Mathematik falſch befunden werde, und daß dieſe kein anderes Kräftenmaas erlaube, als nur das alte, oder Carteſianiſche. Indeſſen haben wir doch an unterſchiedlichen Stellen des vorigen Hauptſtückes dem Leſer Hoffnung gemacht, die Quadratſchätzung dem ohngeachtet doch in die Natur einzuführen, und jetzt iſt es Zeit unſer Verſprechen zu erfüllen. Dieſes Unterfangen wird die meiſten von meinen Leſern ſtutzig machen; denn es ſcheinet, als wenn daraus folge, daß die Mathematik nicht untrüglich ſey, und daß es angehe von ihrem Ausſpruche noch zu appelliren. Allein die Sache befindet ſich wirklich nicht ſo. Wenn die Mathematik ihr Geſetz über alle Körper insgemein ausſpräche; ſo würden auch die natürlichen darunter begriffen ſeyn, und es würde vergeblich ſeyn, eine Ausnahme zu hoffen. Allein ſie ſetzet den Begriff von ihrem Körper ſelber feſt, vermittelſt der Axiomatum, von denen ſie fordert, daß man ſie bei ihrem Körper vorausſetzen müſſe, welche aber ſo beſchaffen ſind, daß ſie an demſelben gewiſſe Eigenſchaften nicht erlauben und ausſchlieſſen, die an dem Körper der Natur doch nothwendig anzutreffen ſind: folglich iſt der Körper der Mathematik ein Ding, welches von dem Körper der Natur ganz unterſchieden iſt, und es kann daher etwas bei jenem wahr ſeyn, was doch auf dieſen nicht zu ziehen iſt.

§. 116.

Unterſchied zwiſchen dem mathematiſchen und natürlichen Körper, und derer beiderſeits betreffenden Geſetze.

Wir wollen jezt ſehen, was denn dieſes für eine Eigenſchaft ſey, die in dem Körper der Natur anzutreffen iſt, und die die Mathematik an dem ihrigen nicht erlaubet, und welches hernach verurſachet, daß jener ein Ding von ganz anderem Geſchlechte iſt, als dieſer. Die Mathematik erlaubet nicht, daß ihr Körper eine Kraft habe, die nicht von demjenigen, der die äußerliche Urſache ſeiner Bewegung iſt, gänzlich hervorgebracht worden. Alſo läßt ſie keine andere Kraft in dem Körper zu, als in ſo weit ſie von drauſſen in ihm verurſacht worden, und man wird ſie daher in den Urſachen ſeiner Bewegung allemal genau, und in eben demſelben Maaße, wieder antreffen. Dieſes iſt ein Grundgeſetz der Mechanik, deſſen Vorausſetzung aber auch keine andere Schätzung, als die Carteſianiſche, ſtatt finden läſſet. Mit dem Körper der Natur aber hat es, wie wir es bald erweiſen werden, eine ganz andere Beſchaffenheit. Derſelbe hat ein Vermögen in ſich, die Kraft, welche von draußen durch die Urſache ſeiner Bewegung in ihm erwecket worden, von ſelber in ſich zu vergrößern, ſo, daß in ihr Grade der Kraft ſeyn können, die von der äußerlichen Urſache der Bewegung nicht entſprungen ſind, und auch größer ſind wie dieſelbe, die folglich mit demſelben Maaße nicht können gemeſſen werden, womit die Carteſianiſche Kraft gemeſſen wird, und auch eine andere Schätzung haben. Wir wollen dieſe Eigenſchaft des natürlichen Körpers mit aller Genauheit und Gründlichkeit, die eine ſo wichtige Sache erfordert, abhandeln.

§. 117.

Die Geſchwindigkeit iſt kein Begriff von einer Kraft.

Die Geſchwindigkeit ſchließet, wie wir §. 3. geſehen haben, an und für ſich keinen Begriff einer Kraft in ſich. Denn ſie iſt eine Beſtimmung der Bewegung, das iſt, desjenigen Zuſtandes des Körpers, da er die Kraft, die er hat, nicht anwendet, ſondern mit derſelben unthätig iſt. Sie iſt aber eigentlich die Zahl von derjenigen Kraft, die der Körper hat, wenn er ruhet, d. i. die er mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit hat; das iſt, ſie iſt die Zahl, darin diejenige Kraft, die dem Körper bei unendlich kleiner Geſchwindigkeit beiwohnet, die Einheit iſt. Dieſes erhellet am klärſten aus der Art der Zergliederung, nach Anweiſung des vortreflichen Juriniſchen Falles, §. 110; wenn wir nämlich auf die ähnliche Art, wie er die Geſchwindigkeit aus zwei gleichen Theilen beſtehend, betrachten, ſie in ihren unendlich kleinen Theilen erwägen.

§. 118.

Es würde keine Kraft ſeyn, wenn keine Beſtrebung wäre, den Zuſtand in ſich zu erhalten.

Um genau zu wiſſen, was den Begriff der Kraft eigentlich beſtimme, müſſen wir auf nachfolgende Weiſe verfahren. Die Kraft wird mit Recht durch das Hinderniß geſchätzet, welches ſie bricht, und in dem Körper aufhebet. Hieraus erhellet: daß ein Körper gar keine Kraft haben würde, wenn in ihm nicht eine Beſtrebung wäre, den Zuſtand, denn das Hinderniß aufheben ſoll, in ſich zu erhalten; denn wenn dieſes nicht wäre, ſo würde dasjenige, was das Hinderniß zu brechen hätte, wie o ſeyn.

Was die Intenſion ſey.

Die Bewegung iſt das äuſſerliche Phänomenon der Kraft, die Beſtrebung aber, dieſe Bewegung zu erhalten, iſt die Baſis der Activität, und die Geſchwindigkeit zeigt an, wie vielmal man dieſelbe nehmen müſſe, damit man die ganze Kraft habe. Jene wollen wir hinführo die Intenſion nennen; alſo iſt die Kraft dem Product aus der Geſchwindigkeit in die Intenſion gleich.

Erläuterung dieſes Begriffes.

Damit man ein Beyſpiel habe, davon man dieſe Begriffe deſto deutlicher vermerken könne, ſo nehme man die vierfache Feder a, b, c, d, an. Wenn wir nun ſehen, daß die Geſchwindigkeit, womit eine jede derſelben allein ſich anfängt auszurecken, wie 1 iſt: ſo iſt die Anfangsgeſchwindigkeit, womit die ganze Feder a d, die aus vier dergleichen zuſammengeſetzet iſt, wenn ſie ſich frei ausſtreckte, wie 4, und es ſcheinet, als wenn daraus folge, daß die Anfangsgeſchwindigkeit, die die vierfache Feder einem Körper eindrückt, viermal größer ſeyn werde, als diejenige, die die einfache wirket. Allein dieſe Intenſion iſt in der vierfachen Feder viermal kleiner als in der einfachen; denn eben dieſelbe Kraft, die eine von dieſen vier verbundenen Federn gegen einen unbeweglichen Widerhalt in gewiſſer Maſſe zudrücken würde, drücket die vierfache viermal mehr zu, weil der Widerhalt der einzelnen Feder, wenn ſie auf dieſe Weiſe mit 3 anderen verbunden worden, ein beweglicher Widerhalt iſt, und folglich der Steifigkeit, oder welches hier einerlei iſt, der Intenſion, der vierfachen Feder dasjenige abgehet, was ihre Geſchwindigkeit überträgt. Daher geſchieht es denn: daß die Anfangsgeſchwindigkeit, die die vierfache Feder einem Körper ertheilet, nicht größer iſt, als diejenige, die er von einer einfachen haben kann, obgleich jener ihre Anfangsgeſchwindigkeit, wenn ſie ſich frei ausdehnet, dieſe viermal übertrift. Und dieſes kann dienen, den Begriff der Intenſion verſtändlich zu machen, und zu zeigen, woher ſie bei Schätzung der Kraft nothwendig in Anſchlag kommen müſſe.

§. 119.

Wenn die Intenſion wie ein Punkt iſt, ſo iſt die Kraft wie eine Linie, nämlich wie die Geſchwindigkeit.

Wenn die Kraft eines Körpers von der Art iſt, daß ſie den Zuſtand der Bewegung nur auf einen Augenblick zu erhalten beſtrebt iſt, die Geſchwindigkeit mag ſeyn, wie ſie wolle: ſo iſt dieſe Beſtrebung, oder Intenſion, bei allen Geſchwindigkeiten gleich; folglich iſt die ganze Kraft eines ſolchen Körpers nur in Proportion ſeiner Geſchwindigkeit; denn der eine von denen Factoren iſt immer gleich, folglich verhält ſich das Produkt, welches die Quantität der Kraft andeutet, wie der zweite Factor.

§. 120.

Wenn die Intenſion endlich, d. i. wie eine Linie iſt, ſo iſt die Kraft wie das Quadrat.

Bei einer ſolchen Bewegung würde eine unaufhörliche Erſetzung der in dem Körper alle Augenblicke verſchwindenden Kraft von draußen nöthig ſeyn, und die Kraft würde immer fort nur eine Wirkung eines beſtändigen äußerlichen Antriebes ſeyn, wenn der Körper auf dieſe Weiſe eine immerwährende Bewegung leiſten ſollte. Allein hieraus erhellet auch klärlich; daß wenn im Gegentheil die Kraft des Körpers von der Art wäre, daß ſie eine hinlängliche Beſtrebung in ſich enthielte, die Bewegung mit der gegebenen Geſchwindigkeit einförmig und unaufhörlich von ſelber ohne eine äußerliche Machthülfe zu erhalten, dieſe Kraft von ganz anderer Art, und auch unendlich viel vollkommener ſeyn müßte.

Denn da jene ihre Intenſion bei allen Geſchwindigkeiten gleich, nämlich unendlich klein iſt, und nur durch die Menge der Grade der Geſchwindigkeit vervielfältiget iſt: ſo muß dieſelbe im Gegentheil in dieſer allemal in Proportion der Geſchwindigkeit ſeyn, und auch mit dieſer multipliciret werden, wovon das Reſultat das wahre Maas der Kraft iſt. Denn die endliche Geſchwindigkeit, deren Intenſion unendlich klein iſt, giebt eine Kraft an die Hand, wovon diejenige, die eben dieſe Intenſion bei unendlich kleiner Geſchwindigkeit ausmachet, die Einheit iſt. Wenn alſo ein Körper dieſe Geſchwindigkeit und Kraft in ſich ſelber hinlänglich gründen ſoll, damit er die vollſtändige Beſtrebung habe, ſie immerwährend in ſich zu erhalten; ſo wird ſeine Intenſion, dieſer Kraft oder Geſchwindigkeit proportionirt ſeyn müſſen. Und hieraus entſpringet alsdenn eine ganz neue Gewalt, die das Product iſt, aus der, der Geſchwindigkeit proportionirten Kraft, in die Intenſion, die nun auch wie die Geſchwindigkeit iſt; welches Product alſo dem Quadrate der Geſchwindigkeit gleich iſt. Es iſt nämlich leicht zu begreifen: daß, da die Kraft, die der Körper mit unendlich kleiner Intenſion und bei endlicher Geſchwindigkeit hatte, wie eine Linie war, die dieſe Geſchwindigkeit vorſtellet, und die Intenſion wie ein Punkt, nunmehr aber die Intention ebenfalls wie eine Linie iſt, die hieraus entſpringende Kraft, wie eine Fläche ſey, die aus dem Fluſſe der erſten Linie erzeuget worden, und zwar wie das Quadrat, weil benannte Linien einander proportional ſind.

Man merke, daß ich hier durchgehends von dem Unterſchiede der Maſſen abſtrahire, oder ſie gleich gedenke. Zweitens, daß ich den Raum bei den Bewegungen, davon ich rede, als leer anſehe.

§. 121.

Der Körper, der ſeine Bewegung frei und immerwährend zu erhalten, die innerliche Beſtrebung in ſich hat, hat eine Kraft, die das Quadrat der Geſchwindigkeit iſt.

Es hat demnach derjenige Körper, der ſeine Bewegung in ſich ſelber hinlänglich gründet, ſo, daß aus ſeiner inneren Beſtrebung hinlänglich verſtanden werden kann, daß er die Bewegung, die er hat, frei, immerwährend und unvermindert ins Unendliche ſelber in ſich erhalten werde, eine Kraft, die das Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit zum Maaße hat, oder, wie wir ſie hinführo nennen wollen, eine lebendige Kraft. Im Gegentheil, wenn ſeine Kraft den Grund nicht in ſich hat, ſich ſelber zu erhalten, ſondern nur auf der Gegenwart der äußerlichen Urſache beruhet, ſo iſt ſie, wie die bloße Geſchwindigkeit, d. i. es iſt eine todte Kraft.

§. 122.

Der Körper erhebet aus ſeinem innern Antriebe den Eindruck von draußen unendlich höher und in ein ganz anderes Geſchlecht.

Nun wollen wir aber die Kraft eines Körpers erwägen, wie ſie beſchaffen iſt, wenn ſie durch die Wirkung einer äußerlichen Urſache in ihm zuerſt entſtehet. Sie iſt alsdenn ohnfehlbar auf der Gegenwart dieſer äußerlichen Urſache gegründet, und würde in demſelben Augenblicke in dem Körper nicht vorhanden ſeyn, wenn jene den Antrieb nicht erweckte. Alſo iſt ſie in demſelben Augenblicke, darin ſie auf der Gegenwart der äußerlichen Urſache beruhet, von der Art, daß ſie augenblicklich verſchwinden müßte, wenn jene nicht gegenwärtig wäre; denn, ob der Körper dieſe in ihm erweckte Kraft nach dieſem Augenblicke hernach in ſich ſelber gründen könne, und was alsdenn herausfließen würde, davon reden wir vor jetzt nicht. In demſelben Augenblicke iſt die Intenſion der Kraft alſo unendlich klein, und folglich die Kraft ſelber, die ſich nur auf den äußerlichen Antrieb gründet, wie die bloße Geſchwindigkeit, d. i. todt. Wenn hernach aber eben derſelbe Körper dieſe ihm ertheilte Geſchwindigkeit alſo in ſeiner innern Kraft gründet, daß aus ſeiner Beſtrebung eine immerwährend freie Erhaltung der Bewegung herfolget: ſo iſt ſie alsdenn keine todte Kraft mehr, ſondern eine lebendige, die das Quadrat zum Maaße hat, und gegen jene wie eine Fläche gegen eine Linie zu rechnen iſt. Hieraus iſt klar: daß ein Körper auf dieſe Weiſe, wenn er ſeine ihm eingedrückte Geſchwindigkeit von ſelber frei fortſetzet, diejenige Kraft, die er von der äußerlichen mechaniſchen Urſache empfangen hat, von ſelber in ſich unendlich vergrößere, und zu einem ganz anderen Geſchlecht erhebe, daß folglich die Anmerkung, die wir §. 115. gegeben haben, hier erwieſen ſey, und daß die lebendigen Kräfte gänzlich aus der Gerichtsbarkeit der Mathematik ausgeſchloſſen werden *).

---

*) Leben heißt das Vermögen einer Subſtanz, ſich aus einem innern Princip zum Handeln, einer endlichen Subſtanz, ſich zur Veränderung, und einer materiellen Subſtanz, ſich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zuſtandes zu beſtimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Subſtanz, ihren Zuſtand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine andere innere Thätigkeit, als das Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Luſt oder Unluſt und Begierde oder Willen. Dieſe Beſtimmungsgründe aber und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorſtellungen äußerer Sinne und alſo auch nicht zu den Beſtimmungen der Materie als Materie, alſo iſt alle Materie leblos. Dies ſagt der Satz der Trägheit (lex inertiae): „alle Veränderung der Materie hat eine äußere Urſache.“ D. h. Ein jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen.

Will man jedoch den Ausdruck der todten und lebendigen Kräfte beibehalten, ſo muß er auf folgende Bedeutung eingeſchränkt werden. Diejenigen Kräfte, womit die Materie, wenn man von ihrer eignen Bewegung, auch ſogar von der Beſtrebung ſich zu bewegen, gänzlich abſtrahirt, in andere wirkt, folglich die urſprünglich bewegenden Kräfte der Dynamik (urſprüngliche Zurückſtoßungs- und Anziehungskraft) kann man todte Kräfte nennen. Hingegen alle mechaniſch, d. i. durch eigne Bewegung bewegende Kräfte, ohne auf den Unterſchied der Geſchwindigkeit zu ſehen (deren Grad auch unendlich klein, d. i. bloße Beſtrebung zur Bewegung ſeyn kann) können lebendige Kräfte genannt werden.

Der Körper kann keine lebendige Kraft von draußen erlangen.

Ferner erſiehet man hieraus, daß die lebendige Kraft nicht könne durch eine äußerliche Urſache, ſie ſey

Der *Dynamiſche* Begriff ſtellt alſo die Materie als etwas vor, das als ein Bewegliches einen Raum, durch bewegende Kraft, *erfüllt*, indem es allem Beweglichen, das in ſeinen Raum eindringen will, widerſteht. Hier kann die Materie auch, als in Ruhe ſeyend, betrachtet werden; denn die, hier in Erwägung gezogene, bewegende Kraft betrifft blos die Erfüllung eines gewiſſen Raumes, ohne daß die Materie, die ihn erfüllt, als bewegt angeſehen werden darf. Die hier erwogene Kraft kann alſo, in Vergleichung mit der mechaniſchen, als eine todte angeſehen werden. Der *mechaniſche* Begriff aber ſtellt die Materie als etwas vor, das, als ein Bewegliches, eine bewegende, eine Bewegung mittheilende, Kraft hat. Hier wird die Kraft einer in Bewegung geſetzten Materie, um dieſe Bewegung einer andern mitzutheilen, betrachtet; ſie kann alſo in Vergleichung mit der durch urſprüngliche Zurückſtoßung und Anziehung den Raume erfüllenden Kraft eine lebendige Kraft genannt werden

Die phoronomiſche Schätzung der Bewegung ſieht blos auf den Grad der Geſchwindigkeit, die mechaniſche hingegen ſieht auf die Quantität der bewegten Materie und ihre Geſchwindigkeit zugleich. Da iſt nun die Quantität der Bewegung der Körper im zuſammengeſetzten Verhältniß, aus dem der Quantität ihrer Materie und ihrer Geſchwindigkeit; d. i. es iſt einerlei, ob ich die Quantität der Materie eines Körpers doppelt ſo groß mache und die Geſchwindigkeit beibehalte; oder, ob ich die Geſchwindigkeit verdoppele, und eben die Maſſe beibehalte. Alſo: Wie die Quantität der Bewegung eines Körpers zu der eines Anauch ſo groß wie ſie wolle, in einem Körper hervorgebracht werden; denn in ſo fern eine Kraft von einer Urſache von draußen abhängt, ſo iſt ſie allemal nur wie die ſchlechte Geſchwindigkeit, wie wir erwieſen haben: ſondern ſie muß aus der innern Quelle der Naturkraft des Körpers die zum Quadratmaaße gehörigen Beſtimmungen überkommen.

§. 123.

Es ſind unendlich viel Zwiſchengrade zwiſchen der todten und lebendigen Kraft.

Wir haben erwieſen: daß, wenn ein Körper die Urſache ſeiner Bewegung in ſich ſelber hinlänglich und vollſtändig gegründet hat, ſo, daß aus der Beſchaffenheit ſeiner Kraft verſtanden werden kann,

---

dern, ſo verhält ſich auch die Größe ihrer Wirkung, aber wohl zu verſtehen, der ganzen Wirkung.

Diejenigen, welche bloß die Größe eines mit Widerſtand erfüllten Raums (z. B. die Höhe, zu welcher ein Körper mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit wider die Schwere ſteigen, oder die Tiefe, zu der derſelbe in weiche Materien dringen kann) zum Maaße der ganzen Wirkung annahmen, brachten ein anderes Geſetz der bewegenden Kraft bei wirklichen Bewegungen heraus, nämlich das des zuſammengeſetzten Verhältniſſes aus dem der Quantität der Materien und der Quadrate ihrer Geſchwindigkeiten. Allein ſie überſahen die Größe der Wirkung in der gegebenen Zeit, in welcher der Körper ſeinen Raum mit kleinerer Geſchwindigkeit zurücklegt, und dieſe kann doch allein das Maas einer durch einen gegebenen gleichförmigen Widerſtand erſchöpften Bewegung ſeyn. M. ſ. Metaph. A. d. Naturw. S. 108 ff. L.

daß ſie ſich in ihm unverändert und frei auf immer erhalten werde, er eine lebendige Kraft habe, wenn er aber ſeine Kraft in ſich gar nicht gründet, ſondern damit von draußen abhängt, nur eine todte Kraft habe, die unendlich kleiner iſt als jene. Dieſes giebt ſogleich die Folge an die Hand: daß, wenn eben derſelbe Körper ſeine Kraft zwar etwas, aber noch nicht vollſtändig in ſich gegründet hat, ſeine Kraft der lebendigen etwas näher komme, und von der todten etwas unterſcheide, und daß nothwendig zwiſchen dieſen beiden äußerſten Gränzen, der gänzlich todten und gänzlich lebendigen Kraft, noch unendlich viel Zwiſchengrade ſeyn, die von jener zu dieſer überführen.

Die lebendige Kraft entſpringet nur in einer endlichen Zeit nach dem Anfange der Bewegung.

Ferner fließet hieraus Kraft des Geſetzes der Continuität, daß eben derſelbe Körper, der im Anfangsaugenblicke eine todte Kraft hat, und hernach eine lebendige überkommt, die gegen die erſtere wie eine Fläche gegen die erzeugende Linie iſt, dieſe Kraft erſt in einer endlichen Zeit erlange. Denn, wenn man ſetzen wollte, er überkomme dieſe letztere Kraft nicht in einer endlichen Zeit von dem Anfangsaugenblicke, ſondern unmittelbar in dem unendlich kleinen Zeittheilchen nach demſelben; ſo würde dieſes ſo viel ſagen, daß er in dem Anfangsaugenblicke ſelber dieſe lebendige Kraft ſchon habe. Denn das Geſetz der Continuität, und ſelbſt die Mathematik, beweiſet, daß es einerlei ſey, ob ich ſage der Körper befinde ſich im Anfangsaugenblicke

blicke ſeiner Bewegung, oder in dem unendlich kleinen Zeittheilchen nach demſelben. Nun iſt aber die Kraft in dem Anfangspunkte der Bewegung ſelber todt: alſo kann man, ohne einen Widerſpruch zu begehen, nicht ſagen, daß ſie hernach lebendig ſey, als wenn man zugleich feſtſetzet, daß dieſe lebendige Kraft in ihr allererſt nach einer endlichen Zeit, nach der Wirkung der äußerlichen Urſache, in ihr angetroffen werde.

Erläuterung deſſelben.

Die Naturkraft des Körpers ſetzet nämlich den von draußen empfangenen Eindruck in ſich ſelber fort, und, indem ſie, durch eine fortgeſetzte Beſtrebung, die Intenſion, die vorher wie ein Punkt war, in ſich häufet, bis ſie wie eine Linie wird, die der von draußen in ſie erregten Kraft, die ſich wie die Geſchwindigkeit verhielte, proportional iſt, ſo häufet ſie hierdurch die von draußen erlangte Kraft ſelber, welche vorher auch nur wie eine Linie war, daß ſie jetzt wie eine Fläche iſt, in der die eine Seite die äußerlich ertheilte Geſchwindigkeit und Kraft vorſtellet, die andere aber die aus dem Innern des Körpers von ſelber erwachſene Intenſion vorbildet, die jener proportional iſt.

§. 124.

Was die Lebendigwerdung iſt.

Denjenigen Zuſtand, da die Kraft des Körpers zwar noch nicht lebendig iſt, aber doch dazu fortſchreitet, nenne ich die Lebendigwerdung oder Vivification derſelben.

Wie die Intenſion während der Lebendigwerdung der Kraft beſchaffen ſey.

In der Zwiſchenzeit alſo, darin die Kraft ſich zur lebendigen erhebet, welche zwiſchen den beiden Punkten, dem Anfangspunkte, und demjenigen, da die Kraft ſchon völlig lebendig iſt, begriffen wird, hat der Körper noch nicht ſeine Kraft und Geſchwindigkeit in ſich ſelber hinlänglich gegründet. Hier wird es vielleicht meinem Leſer einfallen zu fragen, wie denn der Körper in dieſer Zwiſchenzeit im Stande ſey, ſeine ihm ertheilte Geſchwindigkeit frei und einförmig zu erhalten und fortzuſetzen, da er doch alsdenn ſeine Kraft und Bewegung in ſich ſelber noch nicht hinlänglich gegründet hat, und folglich ſie auch nicht ſelber erhalten kann. Hierauf antworte ich: die Kraft iſt in dieſer Zwiſchenzeit zwar freilich nicht ſo beſchaffen, daß ſich aus ihr eine immerwährend freie und unverminderte Bewegung verſtehen ließe, wenn ſie nicht durch die innere Beſtrebung noch weiter erhoben würde. Allein ob die Beſtrebung der Kraft, ſich zu erhalten, in dieſer Art unvollſtändig iſt, davon iſt hier nicht die Rede. Es frägt ſich nur: ob die Intenſion der Kraft, die noch nicht ſo weit erwachſen iſt, daß ſie die Bewegung unvermindert und unaufhörlich erhalten könne, doch wenigſtens ſie diejenige Zeit hindurch erhalten könne, die bis zur vollendeten Vivification nöthig iſt. Daß dieſes aber nicht allein möglich ſey, ſondern ſich auch in der That ſo verhalte, erhellet hieraus, weil in dieſer ganzen Zwiſchenzeit, jeden Augenblick ein neues Element der Intenſion in dem Körper entſpringet, welches die gegebene Geſchwindigkeit, ein unendlich kleines Zeittheilchen erhält, folglich alle die Elemente dieſer Intenſion, die die ganze Zwiſchenzeit hindurch in dem Körper entſpringen, in allen Augenblicken derſelben, das iſt, in der ganzen Zeit, dieſelbe Geſchwindigkeit erhalten, wie dieſes aus der Zuſammenhaltung mit dem 18ten §. klar einleuchtet.

Wenn die Vivification aufhören ſollte, ehe ſie vollſtändig geworden, was würde alsdenn mit der Bewegung geſchehen?

Wenn wir aber annehmen: daß in der Zwiſchenzeit der Vivification, ehe dieſe noch vollſtändig geworden, der Körper auf einmal ablaſſe die Elemente der Intenſion ferner zu häufen, und die Kraft völlig lebendig zu machen, was wird alsdenn wohl geſchehen? Es iſt offenbar: daß alsdenn der Körper nur diejenigen Grade der Geſchwindigkeit in ſich gründen, und in freier Bewegung fortan beſtändig erhalten werde, welcher diejenige Intenſion, die er in dieſer Zeit der Vivification ſchon gewonnen hat, proportional iſt, die übrigen Grade Geſchwindigkeit aber, die eine größere Intenſion, als wirklich vorhanden iſt, fordern, um zu der völligen Vivification zu gelangen, plötzlich verſchwinden, und aufhören müſſen. Denn die vorhandene Intenſion iſt nur im Stande, einen Theil dieſer Geſchwindigkeit in ſich zu gründen, und es entſpringen auch nicht weiter in jedem Augenblicke neue Elemente der Intenſion, die alle Augenblicke die gegebene Geſchwindigkeit erhalten, alſo muß der übrige Theil von ſelber verſchwinden.

Und wie wäre es alsdenn mit der Kraft beſchaffen?

Wenn alſo ein frei bewegter Körper einen Widerſtand trift, an dem er ſeine Kraft anwendet, bevor er zur völligen Vivification mit ſeiner ganzen Geſchwindigkeit gelanget iſt: ſo iſt diejenige Kraft, die er ausübet, wie das Quadrat derjenigen Grades Geſchwindigkeit, dem ſeine erlangte Intenſion proportional und gemäß iſt, und welche alſo in der gegebenen Zeit hat lebendig werden können, oder auch dem Quadrate dieſer ſeiner erlangten Intenſion; mit den übrigen Graden iſt der Körper unthätig, oder wirket doch nur nach dem Maaße der ſchlechten Geſchwindigkeit, welches aber gegen die andere Kraft wie nichts zu achten iſt.

§. 125.

Neue Schätzung der Kräfte.

Es hat demnach ein Körper, der ſeine Geſchwindigkeit in freier Bewegung ins Unendliche unvermindert erhält, eine lebendige Kraft, d. i. eine ſolche, die das Quadrat der Geſchwindigkeit zum Maaße hat.

Bedingungen derſelben.

Allein dieſes ſind auch die Bedingungen, die dieſem Geſetze anhängen.

1. Muß der Körper den Grund in ſich enthalten, in einem nicht widerſtehenden Raume ſeine Bewegung gleichförmig, frei und immerwährend zu erhalten.
2. Siehet man aus dem vorher Erwieſenen: daß er dieſe Kraft nicht von der äußerlichen Urſache her

habe, die ihn in Bewegung geſetzet, ſondern, daß ſie nach der äußerlichen Anreizung aus der inneren Naturkraft des Körpers ſelber entſpringe.

3. Daß dieſe Kraft in ihm in einer endlichen Zeit erzeuget werde.

§. 126.

Dieſes Geſetz iſt der Hauptgrund der neuen Kräftenſchätzung, von welcher ich ſagen würde: daß ich ſie an die Stelle der Schätzungen des Cartes und Leibnitzens ſetze, und zum Fundament der wahren Dynamik mache, wenn die Geringſchätzigkeit meiner Urtheile, in Vergleichung mit ſo großen Männern, mit denen ich zu thun habe, mir erlaubte, mit ſolcher Auctorität zu reden. Indeſſen bin ich nicht ungeneigt, mich zu überreden: daß dieſes Geſetz vielleicht dasjenige Ziel beſtimmen könne, deſſen Verfehlung den Zwieſpalt und die Uneinigkeit unter den Philoſophen aller Nationen erregt hat. Die lebendigen Kräfte werden in die Natur aufgenommmn, nachdem ſie aus der Mathematik verwieſen worden. Man wird keinen von beiden großen Weltweiſen, weder Leibnitzen noch Carteſen, durchaus des Irrthums ſchuldig geben können. Auch ſo gar in der Natur wird Leibnitzens Geſetz nicht anders ſtatt finden, als nachdem es durch Carteſens Schätzung gemäßiget worden. Es heißt gewiſſermaaßen die Ehre der menſchlichen Vernunft vertheidigen, wenn man ſie in den verſchiedenen Perſonen ſcharfſinniger Männer mit ſich ſelber vereiniget, und die Wahrheit, welche von der Gründlichkeit ſolcher Männer niemals gänzlich verfehlet wird, auch alsdenn herausfindet, wenn ſie ſich gerade widerſprechen.

§. 127.

Weil es freie Bewegungen giebt, ſo giebt es auch lebendige Kräfte.

Es kommt nur darauf an, daß es in der Welt freie Bewegungen gebe, die ſich immerwährend und unvermindert erhalten würden, wenn kein äußerlicher Widerſtand wäre: ſo iſt die Sache ausgemacht, und es giebt gewiß in der Natur lebendige Kräfte. Die freie und immerwährende Bewegung der Planeten, wie auch die unzählbaren anderen Erfahrungen, welche es ausweiſen, daß die freibewegten Körper nur nach Maaßgebung des Widerſtandes ihre Bewegung verlieren, und ohne dieſelbe ſie immer erhalten würden, leiſten dieſe Gewährung und behaupten das Daſeyn der lebendigen Kräfte in der Natur.

Die Mathematik erlaubt keine freie Bewegungen.

Indeſſen iſt hieraus noch klar: daß die Mathematik, nach der Schärfe zu urtheilen, an ihrem Körper keine freie Bewegung erlaube. Denn ſie erlaubet dasjenige nicht, welches nothwendig iſt, die Bewegung frei und immerwährend zu machen, nämlich, daß der Körper aus ſeinem Innern eine Beſtrebung und Kraft in ſich erzeuge, die weder von der äußerlichen Urſache entſtanden iſt, noch von ihr herkommen kann. Denn ſie erkennet keine andere Kraft in einem Körper, als diejenige, die von demjenigen Körper hervorgebracht werden, der die Urſache ſeiner Bewegung iſt.

§. 128.

Leichtere Methode dieſe Betrachtungen zu nutzen.

Obgleich die bisherigen Betrachtungen und Beweiſe von der Art ſind, daß ſie, ſo viel als nur die Natur der Sache zuläßt, den mathematiſchen Begriffen und ihrer Klarheit gleichkommen: ſo will ich doch denen zu gefallen, denen alles verdächtig iſt, was nur den Schein einer Metaphyſik an ſich hat, und die durchaus eine Erfahrung fordern, ſie zum Grunde der Folgerungen zu legen, eine Methode anzeigen, nach welcher ſie dieſe Betrachtungen mit ihrer beſſeren Befriedigung gebrauchen können. Ich werde nämlich gegen das Ende dieſes Hauptſtückes aus einer Erfahrung mit mathematiſcher Schärfe darthun: daß in der Natur wirklich Kräfte, die das Quadrat der Geſchwindigkeit haben, zu finden ſeyn.

Hierauf können dieſe Herren aus dem Reſultat aller Beweiſe des zweiten Hauptſtückes ſich überführen: daß eine dergleichen Kraft nicht könne eine Wirkung der äußerlichen mechaniſchen Urſache ſeyn, weil, wenn man die Kraft nur als eine Wirkung derjenigen Urſache zuläßt, die die Bewegung zuwege gebracht hat, keine andere Schätzung ſtatt haben könnte, als die nach der bloßen Geſchwindigkeit. Dieſes wird ſie hernach auf die Art und Weiſe leiten, wie dieſe Kraft aus der inneren Naturkraft des Körpers entſpringen könne, und ſie allmählig in diejenigen Betrachtungen hineinführen, die ich über das Weſen der lebendigen Kräfte angeſtellet habe.

§. 129.

Herr Bernoulli hat ſchon dieſe Begriffe gehabt.

Ich habe geſagt, daß die freie, und aus dem Innern des Körpers fortgeſetzte, Dauer der Kraft, das wahrhafte Merkmal ſey, woraus man einzig und allein abnehmen könne, daß dieſelbe lebendig ſey, und das Quadrat zum Maaße habe. Ich bin ungemein erfreut, dieſen Gedanken auf das genaueſte in derjenigen Abhandlung des Herrn **Johann Bernoulli** anzutreffen, welche wir oben angeführt haben. Er hat ſeine Meinung als ein bloßer Geometer, zwar nicht in der rechten Sprache der Metaphyſik, aber dennoch vollkommen deutlich ausgedrückt: Vis viva, ſpricht er, est aliquid reale et substantiale, quod per se subsitsit, et quantum in se est, non dependet ab alio; — — — Vis mortua non est aliquid absolutum, et per se durans etc. etc.

Dieſe Anführung gereichet meiner Betrachtung zu nicht geringem Vortheil. Der Mathematikkundige ſiehet ſonſt die Schlüſſe, von denen er glaubt, daß ſie aus ſpitzfündigen metaphyſiſchen Unterſcheidungen herfließen, mit einem gewiſſen Mißtrauen, welches ihn nöthiget, ſeinen Beifall aufzuſchieben, und ich müßte beſorgen, daß er es auch in Anſehung der meinigen thun möchte; allein hier liegt die Sache ſo am Tage, daß ſie ſich dem ſtrengſten Geometer in ſeiner mathematiſchen Erwägung von ſelber darſtellet.

Aber er hat ſie nicht in den tüchtigen Gründen aufgeſucht.

Ich erſtaune, daß, da Herr Bernoulli in dem Begriffe von der lebendigen Kraft dieſe Erleuchtung hatte, es ihm möglich geweſen iſt, ſich in der Art und Weiſe ſo ſehr zu verirren, dadurch er dieſe Kraft beweiſen wollte. Er hätte leichtlich abnehmen können, daß er ſie in denen Fällen nicht finden würde, die in Anſehung dieſes realis et substantialis, quod per se subsistit, et est absolutum aliquid, unbeſtimmt ſeyn, oder in denen diejenigen Beſtimmungen, welche hierauf führen ſollen, nicht anzutreffen ſind; denn daſſelbe iſt ja, wie er es ſelber einſahe, das Geſchlechtsmerkmal der lebendigen Kraft, und dasjenige, was in Anſehung dieſes Characters unbeſtimmt iſt, kann auch nicht auf die lebendige Kraft führen. Indeſſen meinte er ſie in dem Falle der, zwiſchen zwei ungleiche Körper ſich ausſtreckenden, Feder anzutreffen, darin aber nicht allein nichts zu finden iſt, was vielmehr auf die, durch obiges Unterſcheidungszeichen bemerkte, lebendige Kraft, als auf die ſogenannte todte führen ſollte, ſondern ſogar alle Kraft, die in der Einrichtung ſeines Beweiſes vorkommt, etwas iſt, quod non est aliquid absolutum, sed dependet ab alio.

Wir werden hierdurch nochmals überführt, wie gefährlich es ſey, ſich dem bloßen Ausgange des Beifalls in einem zuſammengeſetzten und ſcheinbaren Beweiſe zu überlaſſen, ohne den Leitfaden der Methode, die wir §. 88, 89, 90. angeprieſen, und mit großem Nutzen gebraucht haben, d. i. wie unumgänglich nothwendig es ſey, die der Sache, welche das Subject des Beweiſes iſt, nothwendig anhängenden Begriffe, zum voraus zu erwägen, und hernach zu unterſuchen, ob die Bedingungen des Beweiſes auch die gehörigen Beſtimmungen in ſich ſchließen, die auf die Feſtſetzung dieſer Begriffe abzielen.

§. 130.

Die lebendigen Kräfte ſind von zufälliger Natur.

Wir haben erwieſen: daß das Daſeyn der lebendigen Kräfte in der Natur ſich auf der Vorausſetzung allein gründe, daß es darin freie Bewegungen giebt. Nun kann man aber aus den weſentlichen und geometriſchen Eigenſchaften eines Körpers kein Argument ausfindig machen, welches ein ſolches Vermögen zu erkennen geben ſollte, als zu Leiſtung einer freien und unveränderten Bewegung erfordert wird, nach demjenigen, was wir in Anſehung deſſen in dem vorhergehenden ausgemacht haben.

Dieſes haben auch die Leibnizianer erkannt.

Alſo folgt: daß die lebendigen Kräfte nicht als eine nothwendige Eigenſchaft erkannt werden, ſondern etwas Hypothetiſches und Zufälliges ſind. Herr von Leibnitz erkannte dieſes ſelber, wie er es inſonderheit in der Theodicee bekennet, und Herr Nicolaus Bernoulli beſtätiget es durch die Manier, die man, wie er meinet, brauchen muß, die lebendigen Kräfte erweislich zu machen; nämlich daß man die Grundäquation vorausſetzen müſſe $dv - pdt$, in welcher dv das Element der lebendigen Kraft, p der Druck, der die Geſchwindigkeit erzeuget, und da das Element der Zeit, darin der Druck die unendlich kleine Geſchwindigkeit hervorgebracht hat, anzeiget. Er ſagt, dieſes ſey etwas Hypothetiſches, welches man annehmen müſſe.

Und dennoch ſuchen ſie ſie in geometriſch nothwendigen Wahrheiten.

Die andern Verfechter der lebendigen Kräfte, die ſich einen Gewiſſensſcrupel daraus machten, anders zu urtheilen, als Herr von Leibnitz, haben aus demſelben Tone geſungen. Und dennoch haben ſie die lebendigen Kräfte in denen Fällen geſuchet, die durchaus geometriſch nothwendig ſind, und auch darin zu finden vermeinet; welches gewiß äußerſt zu verwundern iſt.

Sonderbarer Fehltritt des Herrn Herrmanns in dieſer Materie.

Herr Herrmann verſuchte es auf die gleiche Art, ohne daß er ſich durch die Zufälligkeit der lebendigen Kräfte irre machen ließ. Allein die vorhergefaßte gute Meinung von Leibnitzens Gedanken, und der Vorſatz durchaus zum Zwecke zu kommen, leitete ihn in einen Fehlſchluß, der gewiß anmerkungswürdig iſt. Mich dünkt, es ſollte nicht leichtlich jemand gefunden werden, dem es einfallen ſollte, alſo zu ſchließen: die zwei Größen a und b ſoll man zuſammennehmen, und in ihrer Verbindung betrachten, ergo muß man ſie zuſammen multipliciren; und dennoch geſchahe dieſes recht nach dem Buchſtaben, von Herrn Herrmann, der ein ſo großer Meiſter im Schließen war. „Weil „der, ſagt er, der im Fallen ein neues Element

„der Kraft empfängt, doch ſchon eine Geſchwindigkeit „hat, ſo muß man dieſe doch auch mit in Betrachtung „ziehen. Man wird alſo die Geſchwindigkeit, die er „ſchon hat, ſeine Maſſe M, und das Element der Geſchwindigkeit, oder welches einerlei iſt, das Product „aus der Schwere G in die Zeit, d. i. $g\,dt$ zuſammenſetzen. Ergo iſt dv, oder das Element der lebendigen Kraft, gleich $gM\,dt$, d. i. dem Product aus den „hier bezeichneten Größen."

§. 131.

Die Erfahrung beſtätigt die ſucceſſive Lebendigwerdung.

Unſer Lehrgebäude führt mit ſich, daß ein frei und gleichförmig bewegter Körper in dem Anfange ſeiner Bewegung noch nicht ſeine größeſte Kraft habe, ſondern daß dieſelbe größer ſey, wenn er ſich eine Zeit lang ſchon bewegt hat. Mich dünkt, es ſind jedermann gewiſſe Erfahrungen bekannt, die dieſes beſtätigen. Ich habe ſelber befunden: daß bei vollkommen gleicher Ladung einer Flinte, und bei genauer Uebereinſtimmung der andern Umſtände, ihre Kugel viel tiefer in ein Holz drang, wenn ich dieſelbige einige Schritte vom Ziele abbrannte, als wenn ich ſie nur einige Zolle davon in ein Holz ſchoß. Diejenigen, die beſſere Gelegenheit haben als ich, Verſuche anzuſtellen, können hierüber genauere und beſſer abgemeſſene Proben machen. Indeſſen lehrt doch alſo die Erfahrung, daß die Intenſion eines Körpers, der ſich gleichförmig und frei bewegt, in ihm wachſe, und nur nach einer gewiſſen Zeit ihre rechte Größe habe, denen Sätzen gewiß, die wir hiervon erwieſen haben.

§. 132.

Nunmehr, nachdem wir das Fundament einer neuen Kräftenſchätzung gelegt haben, ſollten wir uns bemühen, diejenigen Geſetze anzuzeigen, die mit derſelben inſonderheit verbunden ſind, und die gleichſam das Gerüſte zu einer neuen Dynamik ausmachen.

Ich bin in dem Beſitze, einige Geſetze darzulegen, nach denen die Vivification oder Lebendigwerdung der Kraft geſchiehet; allein, da dieſe Abhandlung den erſten Plan dieſer ſo neuen und unvermutheten Eigenſchaften der Kräfte zu entwerfen bemühet iſt, ſo muß ich mit Recht beſorgen, daß meine Leſer, die vornehmlich begierig ſind von dem Hauptweſen gewiß gemacht zu werden, ſich mit Verdruß in einer tiefen Unterſuchung einer Nebenſache verwickelt ſehen möchten, zumal, da es Zeit genug iſt, ſich darin einzulaſſen, wenn das Hauptwerk erſt genugſam geſichert, und durch Erfahrungen bewähret iſt.

Dieſem zufolge, werde ich nur die allgemeinſten und beobachtungswürdigſten Geſetze, die mit unſerer Kräftenſchätzung verknüpfet ſind, und ohne die ihre Natur nicht wohl kann begriffen werden, mit möglichſter Deutlichkeit zu eröffnen bemühet ſeyn.

§. 133.

Folgende Anmerkung leget ein ganz unbekanntes dynamiſches Geſetz dar, und iſt in der Kräftenſchätzung von nicht gemeiner Erheblichkeit.

Es gilt nicht bei allen Geſchwindigkeiten überhaupt die Lebendigwerdung der Kraft.

Wir haben gelernet: daß ein Körper, der im Ruheſtande wirket, nur einen todten Druck ausübe, der von dem Geſchlechte der lebendigen Kräfte ganz unterſchieden iſt, und auch nur die ſchlechte Geſchwindigkeit zum Maaße hat; womit auch ſowohl der ganze Anhang der Carteſianer, als Leibnitzens Schüler übereinſtimmen. Ein Körper aber, deſſen Geſchwindigkeit unendlich klein iſt, bewegt ſich eigentlich gar nicht, und hat alſo eine im Ruheſtande beſtehende Kraft; alſo hat ſie das Maas der Geſchwindigkeit ſchlechthin.

Wenn wir alſo die, zum Geſchlechte der lebendigen Kräfte gehörigen, Bewegungen beſtimmen wollen: ſo müſſen wir ſie nicht über alle Bewegungen ausdehnen, deren Geſchwindigkeit ſo groß oder klein ſeyn kann, als man will, d. i. ohne daß ihre Geſchwindigkeit dabei beſtimmt iſt. Denn alsdenn würde bei allen ins Unendliche kleinern Graden der Geſchwindigkeit daſſelbe Geſetz wahr ſeyn, und die Körper würden auch bei unendlich kleiner Geſchwindigkeit eine lebendige Kraft haben können, welches kurz vorher falſch befunden worden.

Die Geſchwindigkeit muß hierbei beſtimmt ſeyn.

Demnach gilt das Geſetz der Quadratſchätzung nicht über alle Bewegungen, ohne Betrachtung ihrer Geſchwindigkeit, ſondern dieſe kommt dabei mit in Anſchlag. Daher wird bei einigen Graden der Geſchwindigkeit, die mit denſelben verbundene Kraft, nicht lebendig werden können, und es wird eine gewiſſe Größe der Geſchwindigkeit ſeyn, mit welcher die Kraft allererſt die Vivification erlangen kann, und unter welcher in allen kleinern Graden bis zur unendlich kleinen, dieſes nicht angehet.

Folglich iſt auch nicht ohne Unterſchied mit allen Geſchwindigkeiten eine freie Bewegung möglich.

Weil ferner die völlige Lebendigwerdung der Kraft die Urſache der freien und immerwährenden Erhaltung der Bewegung iſt, ſo folget, daß dieſe auch nicht bei allen Geſchwindigkeiten ohne Einſchränkung möglich ſey, ſondern daß dieſelbe hier gleichfalls beſtimmt ſeyn muß, d. i. es müſſe die Geſchwindigkeit eine gewiſſe beſtimmte Größe haben, wenn der Körper mit derſelben eine immerwährende, unveränderte und freie Bewegung leiſten ſoll; unter dieſem beſtimmten Grade würde bei allen kleineren Graden dieſes nicht möglich ſeyn, bis bei unendlich kleinem Grade Geſchwindigkeit dieſe Eigenſchaft ganz verſchwindet, und die Dauer der Bewegung nur etwas Augenblickliches iſt.

Alſo wird die Regel der freien und unverminderten Fortſetzung der Bewegung nicht überhaupt, ſondern nur von einem gewiſſen Grade Geſchwindigkeit an, gelten, unter demſelben werden alle kleinere Grade der Bewegungen ſich von ſelber aufzehren und verſchwinden, bis bei unendlich kleinem Grade die Bewegung nur einen Augenblick dauert, und einer immerwährenden Erſetzung von draußen nöthig hat. Daher gilt Newtons Regel in ſeiner unbeſtimmten Bedeutung nicht von den Körpern der Natur: Corpus quodvis pergit in statu suo, vel quiescendi, vel movendi, uniformiter, in directum, nisi a causa externa statum mutare cogatur.

§. 134.

Die Erfahrung beſtätigt dieſes.

Die Erfahrung beſtätigt dieſe Anmerkung, denn wenn die unendlich kleine Geſchwindigkeit lebendig werden könnte, ſo müßte ſie, wegen der Proportion gegen die Lebendigwerdung der endlichen Kräfte, in unendlich kleiner Zeit lebendig werden, (§. 122.) alſo würden zwei Körper, wenn ſie nur allein den Druck der Schwere ausübeten, zwar nur ihren Geſchwindigkeiten proportionale Kräfte haben, aber, ſo bald ſie nur von ganz unmerklich kleinen Höhen herabgelaſſen würden, ſo müßte ihre Kraft ſogleich wie das Quadrat derſelben ſeyn; welches dem Geſetze der Continuität und der Erfahrung entgegen iſt. Denn wie wir ſchon erwähnet haben, ſo hat ein Körper, der ein Glas durch ſein Gewicht nicht zerbricht, auch nicht die Kraft es zu zerbrechen, wenn man es eine ungemein kleine Entfernung davon auf daſſelbe fallen läßt, und 2 Körper, die einander gleich wiegen, werden ſich auch das Gleichgewicht halten, wenn man ſie gleich beide ein wenig auf die Waagſchalen fallen läßt, da doch, wofern jenes ſtatt hätte, alsdenn hier ein ungemeiner Ausſchlag erfolgen müßte.

Dieſe Regel muß alſo in Beſtimmung der Regeln, von dem Widerſtande des Mittelraumes, darin Körper ſich frei bewegen, hinführo mit in Anſchlag kommen. Denn, wenn die Geſchwindigkeit ſchon ſehr klein zu werden anfängt, ſo thut der Mittelraum nicht mehr ſo viel zur Verringerung der Bewegung, als vorher, ſondern dieſelbe verliert ſich zum Theil von ſelber.

§. 135.

Ob die Lebendigwerdung und freie Bewegung in allen größern Graden der Geſchwindigkeit ins Unendliche möglich ſey.

Wir ſind in dem Mittelpuncte der artigſten Aufgaben, welche die abſtracte Mechanik vorher niemals hat gewähren können.

Wir haben die Frage aufgeworfen, ob die Körper auch bei allen Geſchwindigkeiten, *ſie mögen ſo klein ſeyn, wie ſie wollen*, zur völligen Lebendigwerdung der Kraft gelangen, und ihre Bewegungen unverändert frei fortſetzen können. Jetzt wollen wir unterſuchen, ob ſie auch dieſelbe in allen höhern Graden der Geſchwindigkeit ins Unendliche zu leiſten vermögend ſeyn, das iſt, ob die Körper die ihnen ertheilte Bewegung frei fortſetzen und unvermindert erhalten, folglich zur völligen Lebendigwerdung der Kraft gelangen können, die Geſchwindigkeit, die ihnen ertheilt worden, *mag ſo groß ſeyn, wie ſie wolle.*

Weil die Lebendigwerdung, und die darauf ſich gründende unvermindert freie Fortſetzung der Bewegung, ein Erfolg der innern Naturkraft des Körpers iſt, folglich allemal vorausſetzet, daß dieſe vermögend ſey, jene in ſich hervorzubringen, und zu dem erforderlichen Grade der Intenſion von ſelber zu gelangen, ſo kommt es bei der Leiſtung aller ins Unendliche höherer Grade der lebendigen Kraft, einzig und allein auf die Größe und das Vermögen dieſer Naturkraft an. Nun iſt aber keine Größe der Natur wirklich unendlich, wie dieſes die Metaphyſik auf eine unbetrügliche Art darthut: alſo muß die beſagte Naturkraft eines jeden Körpers eine beſtimmte endliche Quantität haben. Daher iſt ihr Vermögen zu wirken auch in ein endliches Maas eingeſchränkt, und es folget: daß ſie ihre Fähigkeit, lebendige Kräfte bei immer größern Graden der Geſchwindigkeit aus ſich hervorzubringen, nur bis auf ein gewiſſes endliches Ziel erſtrecken werde, das iſt, daß der Körper nicht ins Unendliche, bei allen Graden der Geſchwindigkeit, die Kraft mit derſelben in ſich lebendig machen, und folglich derſelben unendliche und unverminderte Fortdauer in freier Bewegung leiſten könne, ſondern daß dieſes Vermögen des Körpers allemal nur bis auf eine gewiſſe Größe der Geſchwindigkeit gelte, ſo daß in allen höhern Graden über dieſelbe das Vermögen des Körpers weiter nicht zureicht, die derſelben gemäße Vivification zu vollführen, und eine ſo große Kraft aus ſich hervorzubringen.

§. 136.

Was in Anſehung der freien Bewegung hieraus erfolge.

Hieraus fließet: daß, wenn dieſer Grad beſtimmt iſt, der Körper, wenn ihn eine äußerliche Urſache mit größerer Geſchwindigkeit antreibt, zwar derſelben nachgeben, und ſo lange, als der Antrieb von draußen dauert, dieſe Geſchwindigkeit der Bewegung annehmen werde, allein ſobald jene abläßt, auch ſo fort denjenigen Grad von ſelber verlieren müſſe, der über die beſtimmte Maaße iſt, und nur denjenigen übrig behalten, und frei und unvermindert fortſetzen werde, welchen der Körper nach dem Maaße ſeiner Naturkraft in ſich lebendig zu machen vermögend iſt.

Der Körper Fähigkeit in Anſehung deſſen iſt verſchieden.

Ferner ergiebt ſich hieraus: daß es möglich, und auch wahrſcheinlich ſey, daß unter der großen Mannigfaltigkeit der Körper der Natur dieſer ihre Naturkraft in verſchiedenen Körpern von verſchiedener Größe ſeyn werde, folglich, daß einer von denſelben eine gewiſſe Geſchwindigkeit frei fortzuſetzen, vermögend ſey, wozu doch des andern Naturkraft nicht zulanget.

Summa.

Es ſind alſo zwei Grenzen, darin die Größe derjenigen Geſchwindigkeit eingeſchloſſen iſt, bei welcher die Lebendigwerdung der Kraft eines gewiſſen Körpers beſtehen kann, die eine unter welcher, die andere über welcher, die Lebendigwerdung und freie Bewegung nicht mehr kann erhalten werden.

§. 137.

Die lebendige Kraft kann zum Theil ohne Wirkung verſchwinden.

Wir haben §. 121. gelernet: daß die Kraft eines Körpers, wenn ſie lebendig geworden iſt, viel größer ſey, als diejenige mechaniſche Urſache war, die ihm die ganze Bewegung gegeben hatte; und daß daher ein Körper mit 2 Graden Geſchwindigkeit 4 Grade der Kraft habe, obgleich die äußerlichen Urſachen ſeiner Bewegung, nach Anweiſung der Juriniſchen Methode, §. 110. in ihn nur mit 2 Graden der Kraft gewirket hat. Jetzt wollen wir erklären: wie eine Hinderniß, deren Gewalt viel kleiner iſt, als die Kraft, die der Körper hat, ihm dennoch ſeine ganze Bewegung nehmen könne, und daß folglich, ſo wie die lebendige Kraft im erſteren Falle zum Theil von ſelber entſtehet, alſo auch im zweiten ſich von ſelber in der Ueberwältigung einer Hinderniß, die viel geringer iſt, als ſie, verzehren könne.

Beweis.

Dieſes zu beweiſen, dürfen wir nur den Juriniſchen Fall §. 110. umkehren. Es bewege ſich nämlich der Kahn AB von C gegen K, mit der Geſchwindigkeit wie 1. Ferner wollen wir ſetzen: die Kugel E bewege ſich in derſelben Richtung, nämlich CB, aber in freier Bewegung und mit lebendiger Kraft, mit einer Geſchwindigkeit wie 2, folglich wird dieſe Kugel die Hinderniß K, die hier durch eine Feder vorgeſtellet wird, und deren Kraft wie 1 iſt, nur mit einem einfachen Grade Geſchwindigkeit treffen; denn was den andern Grad betrift, ſo bewegt er ſich nicht mit demſelben in Anſehung dieſer Hinderniß, weil dieſe eben dieſelbe Bewegung nach einerlei Richtung gleichfalls hat, folglich dem Körper nur ein Grad Bewegung in Relation gegen dieſelbe übrig bleibet. Bei einfachem Grade Geſchwindigkeit aber iſt die Kraft auch nur wie 1, folglich ſtößt die Kugel mit einer Kraft wie 1 auf die Hinderniß, welche ebenfalls eine einfache Kraft hat, und wird alſo durch dieſelbe dieſen ſeinen Grad Geſchwindigkeit und Kraft verlieren. Es bleibt ihm alsdenn aber nur ein Grad abſolute Bewegung, und folglich auch nur ein Grad Kraft übrig, die mithin wiederum durch eine andere Hinderniß, welche wie 1 iſt, mag vernichtet werden; folglich kann ein Körper, in den wir eine lebendige Kraft ſetzen, und der alſo mit 2 Graden Geſchwindigkeit 4 Grade Kraft hat, von zwei Hinderniſſen zur Ruhe gebracht werden, die jede nur 1 Grad Kraft haben, mithin müſſen auf dieſe Weiſe 2 Grade in ihm von ſelber verſchwinden, ohne durch äußerliche Urſachen aufgehoben und gebrochen zu werden.

§. 138.

Die Umſtände, unter welchen ein Körper einen Theil ſeiner lebendigen Kraft ohne Wirkung verſchwendet, ſind alſo dieſe: daß zwei oder mehr Hinderniſſe ihm nach einander auf ſolche Weiſe Widerſtand thun, daß jede nicht der ganzen Geſchwindigkeit des bewegenden Körpers, ſondern nur einem Theile derſelben ſich entgegenſetzet, wie die Auflöſung des vorigen §. es zu erkennen giebt.

Erklärung dieſes Satzes nach unſeren Begriffen der lebendigen Kraft.

Wie dieſes mit unſern Begriffen von der lebendigen Kraft zuſammenſtimme, läßt ſich auf folgende Weiſe ohne Schwierigkeit begreifen. Wenn die Geſchwindigkeit eines Körpers in ihre Grade zertheilt wird, ſo iſt die lebendige Kraft, die bei einem von dieſen Graden von den andern abgeſondert anzutreffen iſt, und welche alſo der Körper auch anwendet, wenn er mit dieſem Grade ganz allein ohne die übrigen wirket, wie das Quadrat dieſes Grades; wenn er aber mit ſeiner ganzen Geſchwindigkeit unzertheilt und zugleich wirket, ſo iſt die ganze Totalkraft wie das Quadrat derſelben, folglich derjenige Theil der Kraft, der dem benannten Grade der Geſchwindigkeit zukommt, wie das Rectangulum aus dieſem Grade, in die ganze Geſchwindigkeit, welches eine viel größere Quantität ausmacht, als die in dem vorigen Falle war. Denn, wenn wir z. E. die ganze Geſchwindigkeit aus zwei Graden beſtehend, annehmen, welche dem Körper Eine nach der Andern ertheilt worden, ſo erhob ſich die lebendige Kraft, da die Geſchwindigkeit noch 1 war, nur zu einer Größe wie 1; nachdem aber der zweite Grad hinzu kam, ſo entſprang in demſelben nicht allein wiederum ein Grad Kraft, der dieſem zweiten Grade Geſchwindigkeit allein proportionirt iſt, ſondern die Naturkraft erhob die Intenſion noch in derſelben Proportion, darin die Geſchwindigkeit wuchs, und machte, daß die lebendige Kraft bei der geſammten Geſchwindigkeit vierfach wurde, da doch die Summe der Kräfte bei allen abgeſonderten Graden, nur zweifach geweſen ſeyn würde, folglich, daß ein jeder Grad, in der verbundenen Wirkung mit den übrigen, 2 Grade der Kraft ausüben konnte, da ein jeder vor ſich in abgeſonderter Wirkung nur eine einfache hatte. Daher wenn ein Körper, der eine lebendige, folglich mit zweifacher Geſchwindigkeit 4 Grade der Kraft hat, ſeine ganze Geſchwindigkeit nicht zugleich, ſondern einen Grad nach dem andern anwendet: ſo übet er nur eine zwiefache Kraft aus, die übrigen 2 aber, die dem Körper bei der geſammten Geſchwindigkeit beiwohneten, verſchwinden von ſelber, nachdem die Naturkraft aufhöret ſie zu erhalten, eben ſo, wie ſie bei ihrer Erzeugung gleichfalls aus dieſer Naturkraft von ſelber hervorgebracht worden.

§. 139.

Dieſe Anmerkung belohnet unſere Mühe mit wichtigen Folgerungen.

Folgerungen.

1. Wir werden die vollſtändige Wirkung der lebendigen Kraft nirgends antreffen, als wo das Hinderniß der ganzen Geſchwindigkeit, des, mit lebendiger Kraft eindringenden, Körpers zugleich Widerſtand thut, und alle Grade derſelben zuſammen erduldet.

2. Wo im Gegentheil das Hinderniß ſich nur einem Grade derſelben allein widerſetzet, folglich die ganze

Geſchwindigkeit nicht anders, als in zertheilten Graden, nach und nach erduldet, da gehet ein großer Theil der lebendigen Kraft von ſelber verloren, ohne daß er durch die Hinderniß vernichtet worden, und man würde ſich betrügen, wenn man glaubete, die Hinderniß, die auf dieſe Weiſe die ganze Bewegung verzehret, habe auch die ganze Kraft ſelber gebrochen. Dieſer Verluſt iſt jederzeit um deſto beträchtlicher, je kleiner der Grad Geſchwindigkeit, den die Hinderniß erduldet, gegen die ganze Geſchwindigkeit des bewegten Körpers iſt. Z. E. Es ſey die Geſchwindigkeit, in der der Körper ſeine lebendige Kraft hat, in 3 gleiche Grade zertheilet, deren jedwedem allein ſich das Hinderniß auf einmal nur widerſetzen kann, ſo iſt, wenn gleich der Körper mit jedem dieſer Grade beſonders auch eine lebendige Kraft hat, die Kraft jedes Grades wie 1, folglich die Gewalt des Hinderniſſes, die dieſe 3 nach einander überwindet, auch wie 3; die ganze lebendige Kraft aber dieſes Körpers war wie das Quadrat von 3, d. i. wie 9: folglich ſind auf dieſe Weiſe 6 Grade Kraft, d. i. $\frac{2}{3}$ vom Ganzen ohne äußerlichen Widerſtand von ſelber verloren gegangen. Im Gegentheil, wenn wir ein anderes Hinderniß nehmen, das nicht das Drittheil, ſondern die Hälfte beſagter ganzen Geſchwindigkeit auf einmal erduldet, folglich die ganze Bewegung nicht in 3, ſondern in 2 getrennten Graden verzehret, ſo iſt der Verluſt, den die lebendige Kraft hierbei außer demjenigen erduldet, was dieſes Hinderniß verzehret, nur wie 2, d. i. $\frac{1}{2}$ vom Ganzen, folglich kleiner als im vorigen Falle. Auf gleiche Weiſe, wenn der Grad, dem das Hinderniß auf einmal widerſtrebet, $\frac{1}{8}$ von der ganzen Geſchwindigkeit iſt, ſo verſchwendet der Körper $\frac{7}{8}$ von der ganzen Kraft, davon die Urſache nicht in dem Hinderniſſe zu ſuchen iſt, und ſo ins Unendliche.

3. Wenn der Grad der Geſchwindigkeit, dem das Hinderniß ſich in jedem Augenblick entgegenſetzet, nur unendlich klein iſt: ſo iſt alsdenn gar keine Spur einer lebendigen Kraft mehr in den überwältigten Hinderniſſen zu finden, ſondern, weil alsdenn jeder einzelne Grad nur in Proportion ſeiner ſchlechthin genommenen Geſchwindigkeit wirket, und die Summe aller Grade der ganzen Geſchwindigkeit gleich iſt, ſo iſt die ganze Wirkung der Kraft des Körpers, ob ſie gleich lebendig iſt, doch nur der ſchlechten Geſchwindigkeit proportionirt, und die ganze Größe der lebendigen Kraft verſchwindet von ſelber völlig, ohne eine ihr gemäße Wirkung auszuüben, nämlich, da ſie eigentlich wie eine Fläche iſt, die aus dem Fluſſe derjenigen Linie, die die Geſchwindigkeit vorſtellet, erzeuget worden, ſo verſchwinden alle Elemente dieſer zweiten Abmeſſung nach und nach von ſelber, und es thut ſich in der Wirkung keine andere Spur einer Kraft hervor, als die nur der erzeugenden Linie, d. i. der Geſchwindigkeit ſchlechthin proportionirt iſt.

4. Alſo findet ſich nirgends eine Spur einer lebendigen Kraft in den verübten Wirkungen, oder überwältigten Hinderniſſen, wenn gleich der Körper wirklich eine lebendige Kraft hat, als nur da, wo das Moment der Geſchwindigkeit, womit das Hinderniß widerſtre-

det, von endlicher Größe iſt, aber auch alsdenn doch nicht ohne dieſe wichtige Bedingung, nämlich, daß auch dieſe Größe der Geſchwindigkeit nicht ſo klein ſeyn mag, als ſie wolle, denn wir wiſſen aus dem 132. §. daß eine gewiſſe Quantität derſelben erfordert werde, damit der Körper, der ſich mit derſelben beweget, eine lebendige Kraft haben könne, und wenn das Moment der Widerſtrebung des Hinderniſſes nach Maasgebung derſelben zu klein iſt, in derſelben auch keine Wirkung der lebendigen Kraft könne verſpüret werden.

Den höchſt erheblichen Nutzen dieſer Anmerkung, werden wir inſonderheit gegen das Ende dieſes Hauptſtückes vernehmen, woſelbſt ſie dienen wird, die vornehmſte Erfahrung, die die lebendigen Kräfte beweiſet, recht zu erleuchten und bewährt zu machen.

§. 140.

Die Phänomena der Körper, die die Schwere überwinden, beweiſen keine lebendige Kraft, dennoch ſtreiten ſie nicht darwider.

Da das Moment der Schwerdrückung nur mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit geſchiehet, ſo erhellet vermittelſt der dritten Nummer des vorigen §. gar deutlich, daß ein Körper, der ſeine Bewegung aufwendet, indem er die Hinderniſſe der Schwere überwindet, gegen dieſelbe nur eine Wirkung ausüben werde, die ſeiner Geſchwindigkeit ſchlechthin proportioniert iſt, obgleich die Kraft ſelber ſich wie das Quadrat dieſer Geſchwindigkeit verhält, demjenigen ganz gemäß, was auch die Erfahrung hiervon zu erkennen giebt, wie wir es im vorigen Hauptſtücke ausführlich, und mehr als auf eine Weiſe geſehen haben.

Sehet alſo hier ſogar eine Erfahrung, die kein anderes als Carteſens Geſetz zuzulaſſen ſcheinet, und welches auch in der That eigentlich keine Merkmale von irgend einer anderen Schätzung als von dieſer von ſich zeiget, gleichwohl aber bei genauer Erwägung der Quadratſchätzung, wenn ſie in ihrer richtigen Bedeutung genommen wird, nicht widerſtreitet, ſondern ihr dennoch Platz läßt.

Alſo widerleget die Wirkung, welche ſenkrecht in die Höhe ſteigende Körper verüben, indem ſie die Hinderniſſe der Schwere überwinden, zwar Leibnitzens Schätzung ohne alle Widerrede, allein unſre lebendigen Kräfte beweiſt ſie zwar eigentlich nicht; jedennoch hebet ſie dieſelben auch nicht auf. Indeſſen, wenn wir unſre Aufmerkſamkeit nur genau hierauf richten, ſo werden wir auch ſogar daſelbſt noch einige Strahlen von unſerer Schätzung antreffen. Denn der Körper würde ſeine ihm beiwohnende Bewegung nicht frei fortſetzen, und dieſelbe ſo lange ſelber erhalten können, bis die äußerliche Widerſtrebung ſie ihm nach und nach nimmt, wo er nicht diejenige innerliche Beſtrebung oder Intenſion aus ſich ſelbſt hervorbrächte, die zugleich der Grund der freien Bewegung, und auch der lebendigen Kraft iſt.

§. 141.

Hierauf gegründete Proben.

Aus dem bis daher Erwieſenen erſehen wir zugleich die Urſache des wohlbekannten Kunſtſtückes, wie man faſt unbezwingliche Gewalten durch gar geringe Hinderniſſe aufheben könne. Wenn nämlich die Gewalt die man brechen ſoll, auf einer lebendigen Kraft beruhet, ſo ſetzet man ihr nicht eine Hinderniß entgegen, die ihren Widerſtand auf einmal thut, und plötzlich muß gebrochen werden, denn dieſe müßte oftermals unermeßlich groß ſeyn, ſondern vielmehr eine ſolche, welche die Kraft nur in ihren kleineren Graden der Geſchwindigkeit nach und nach erduldet und aufzehrt; denn auf dieſe Weiſe wird man durch ganz unbeträchtliche Widerſetzungen erſtaunlich große Gewalten vereiteln, gleichwie man z. B. die Stöße der Mauerbrecher durch Wollſäcke zernichtet hat, welche Mauern würden zermalmet haben, wenn ſie unmittelbar auf dieſelbe getroffen hätten.

§. 142.

Weiche Körper wirken nicht mit ihrer ganzen Kraft.

Ferner erhellet: daß die Körper, welche weich ſind, und ſich im Anlaufe leichtlich zuſammendrücken, lange nicht alle ihre Kraft durch den Stoß anwenden werden, und daß ſie vielmals gar geringe Wirkungen verüben, welche doch bei eben derſelben Kraft und Maſſe, aber größerer Härtigkeit, ungleich größer ſeyn würden. Ich weiß wohl, daß noch andere Urſachen dazu kommen, die außer derjenigen, von welcher wir reden, zu dieſem Verluſte das ihrige beitragen, oder vielmehr machen, daß einer zu ſeyn ſcheinet, aber unſere angeführte iſt unſtreitig die vornehmſte, und zwar eines wahrhaften Verluſtes.

§. 143.

Aufgeworfene Frage, ob die Wirkung der Körper ohne Unterſchied ihrer Maſſe ihrer lebendigen Kraft proportional ſeyn könne.

Nunmehr wollen wir unterſuchen, wie denn die Wirkung eines Körpers, der eine lebendige Kraft hat, deſſen Maſſe man aber unendlich klein gedenket, ſeyn werde, denn dieſes giebt hernach zu erkennen, ob bei gleichen Umſtänden, wenn die Kräfte zweier Körper beide lebendig ſind, alle beide auch die dieſen lebendigen Kräften proportionalen Wirkungen ausüben können, wenn man ſie in gleiche Umſtände ſetzet, die Maſſe des einen ſey auch ſo klein wie ſie wolle, oder ob vielmehr eines jeden Körpers Maſſe eine gewiſſe Größe haben müſſe, ſo, daß, wenn man ſie kleiner machet, die Wirkung, die er verübet, ſeiner lebendigen Kraft nicht proportional ſeyn kann.

Das iſt wohl untrüglich: daß wenn ein Körper von endlicher Maſſe eine lebendige Kraft hat, ein jegliches ſeiner Theile, ſie mögen ſo klein ſeyn, wie ſie wollen, auch eine lebendige Kraft haben müſſe, und dieſe auch haben würde, wenn es ſich gleich von den andern abgeſondert bewegte; allein hier iſt die Frage: ob ein ſolches kleines, oder wie wir es hier annehmen wollen, unendlich kleines Theilchen, für ſich allein auch eine, ſeiner lebendigen Kraft proportionale Wirkung in der Natur ausüben könnte, wenn man es in die gleichen Umſtände ſetzet, darin ein größeres in dieſer Proportion wirken würde. Wir werden befinden, daß dieſes nicht geſchehen könne, und daß ein Körper, der eine lebendige Kraft hat, wenn ſeine Maſſe kleiner iſt, als ſie nach Maaßgebung der Regel, die wir beweiſen wollen, ſeyn muß, in der Natur keine ſolche Wirkung verübe, die dieſer ſeiner lebendigen Kraft proportional iſt, ſondern, daß er um deſto weniger dieſer Proportion beykomme, je kleiner hernach die Maſſe iſt, bis, wenn die Maſſe unendlich klein iſt, der Körper mit derſelben nur in Proportion ſeiner Geſchwindigkeit ſchlechthin wirken kann, ob er gleich eine lebendige Kraft hat, und ein anderer Körper, mit eben derſelben Geſchwindigkeit und lebendigen Kraft, aber gehörig großer Maſſe, in gleichen Umſtänden eine Wirkung ausüben würde, die dem Quadrate ſeiner Geſchwindigkeit in die Maſſe multiplicirt gemäß wäre.

§. 144.

Beantwortung.

Die Sache kommt einzig und allein darauf an, daß alle Hinderniſſe in der Natur, die von einer gewiſſen Kraft ſollten gebrochen werden, derſelben nicht alſofort im Berührungspuncte gleich einen endlichen Grad der Widerſtrebung entgegenſetzen, ſondern vorher einen unendlich kleinen, und ſo fort, bis nach dem unendlich kleinen Räumchen, welches die bewegende Kraft durchbrochen hat, der Widerſtand, den ſie antrift, endlich wird. Dieſes ſetze ich, Kraft der Uebereinſtimmung der wahren Naturlehre voraus, ohne daß ich mich einlaſſen will, die mancherlei Gründe, die es beſtätigen, hier anzuführen.

Newtons Schüler nehmen daher Gelegenheit zu ſagen, daß die Körper in andere wirken, wenn ſie ſich gleich noch nicht berühren. Dieſem zufolge treffen wir einen beſondern Unterſchied, zwiſchen der Wirkung, die ein Körperchen von unendlich kleiner Maſſe, in ſolche Hinderniſſe der Natur ausübet, und zwiſchen derjenigen, die er verrichtet, wenn ſeine Maſſe die beſtimmte endliche Größe hat, wenn wir gleich den Unterſchied nicht achten, der ohnedem zwiſchen den Kräften zweier Körper iſt, deren Maſſen verſchieden ſind, und der ſchon lange bekannt iſt, ſondern nur den in Betrachtung ziehen, der aus dem Begriffe unſerer lebendigen Kräfte allein herfließet.

Wir wiſſen nämlich ſchon: daß, wenn der Körper gleich eine lebendige Kraft hat, dieſe aber angewandt wird, die Hinderniß der Schwerdrückung zu überwinden, ſeine Wirkung dennoch nur in Proportion der Geſchwindigkeit ſchlechthin ſtehe, und alle Intenſion, die das Merkmal der lebendigen Kraft iſt, ohne Wirkung verſchwinde. Nun wirket aber der Gegendruck der Schwere mit unendlich kleiner Sollicitation, bis in das Innerſte ſeiner Maſſe, d. i. unmittelbar auf die unendlich kleinen Theile des bewegenden Körpers, alſo iſt dieſes ſein Zuſtand dem Zuſtand desjenigen Körperchens gleich, der zwar mit lebendiger Kraft, aber un endlich kleiner Maſſe gegen ein jegliches Hinderniß der Natur anläuft, denn dieſer erduldet, wie wir angemerkt haben, auch hier allemal einen Widerſtand, der, eben ſo wie bei der Schwere, mit unendlich kleiner Sollicitation ihm unmittelbar widerſtrebet, folglich wird eine ſolche unendlich kleine Maſſe auch auf gleiche Weiſe ſeine lebendige Kraft in ſich ſelbſt verzehren, und bei jeder Hinderniß der Natur nur nach Proportion ſeiner Geſchwindigkeit wirken.

Daß dieſes aber nur dem unendlich kleinen Körper begegne, und dagegen einer von endlicher und beſtimmter Maſſe in daſſelbe Hinderniß, eine, ſeiner lebendigen Kraft gemäße, Wirkung ausüben könne, erhellet klärlich daraus, daß, wie wir annehmen, das Hinderniß ſeinen Widerſtand nur von auſſen thut, und nicht wie die Schwere in das Innerſte wirket; folglich der endliche Körper daſelbſt, wo die unendlich kleine Widerſtrebung des Hinderniſſes ihre ganze Geſchwindigkeit verlohr, nur unendlich wenig, d. i. nichts verlieret, ſondern ſeine Kraft nur gegen die endlichen Grade der Widerſtrebung aufwendet, wozu jene nicht durchdringen kann, folglich in die Umſtände gelanget, in welchen, wie wir §. 38 No. 4 geſehen haben, derjenige Körper ſeyn muß, der ſeine lebendige Kraft zu einer ihr proportionalen Wirkung anwenden ſoll.

§. 148.

Die Maſſe muß beſtimmt ſeyn, mit welcher ein Körper die ſeiner lebendigen Kraft proportionirte Wirkung ausüben kann; unter dieſer Größe können kleinere Maſſen dieſes nicht thun.

Da nun alſo die Wirkung des Körpers, der ſich mit endlicher Kraft, aber unendlich kleiner Maſſe beweget, nirgend in der Natur dem Quadrat der Geſchwindigkeit, ſondern nur derſelben ſchlechthin proportionirt iſt, ſo folget, vermöge der Art zu ſchließen, die uns ſchon durch die oftmalige Ausübung bekannt ſeyn muß, daß man nicht allgemein und ohne Einſchränkung ſagen könne: Dieſer Körper hat eine lebendige Kraft, folglich wird ſe[illegible] Wirkung bei gehörigen *) Umſtänden, ſeiner lebendigen Kraft auch proportional ſeyn, die Maſſe mag ſonſten ſo klein ſeyn, wie ſie wolle, ſondern es wird eine gewiſſe Quantität der Maſſe dazu erfordert werden, daß man dieſes ſagen könne, und unter dieſem beſtimmten Maaße wird keine Wirkung eines ſolchen Körpers in die Hinderniſſe der Natur ſeiner lebendigen Kraft proportionirt ſeyn können, ſie mögen auch ſeyn, welche ſie wollen; es wird aber die Wirkung um deſto mehr von dem Verhältniß der lebendigen Kraft abgehen, je mehr die Quantität der Maſſen unter dieſem beſtimmten Maaße iſt, in allen höhern Größen aber über dieſelbe, verſteht es ſich ſchon von ſelber, daß dieſe Abweichungen gar nicht angetroffen werden.

---

*) Nämlich in denenjenigen, darinnen ein anderer von größerer Maſſe mit derſelben Geſchwindigkeit ſeine lebendige Kraft ganz anwendet.

§. 146.

Folgerungen.

Es folgen hieraus nachſtehende Anmerkungen:

1. Daß ein kleines Theilchen Materie, in feſter Vereinigung mit einer großen Maſſe, mit lebendiger Kraft eine ganz andere und ausnehmend größere Wirkung ausüben könne, als es allein und von derſelben getrennet, verrichten kann.

2. Daß dieſer Unterſchied dennoch nicht nothwendig ſey, ſondern auf dieſer zufällig[illegible] Eigenſchaft der Natur beruhe, daß alle ihre Hinderniſſe der Regel der Continuität gemäß, ſchon von weitem und mit unendlich kleinen Graden anheben, ehe ſie ihre endliche Widerſtrebung dem anlaufenden Körper entgegenſetzen, daß aber deſſen ungeachtet die Natur ſchon keine andere Wirkung verſtattet.

3. Daß es nicht ohne Unterſchied wahr ſey, daß die Wirkungen zweier Körper, deren Kräfte lebendig ſind, und deren Geſchwindigkeit gleich iſt, ſich bei gleichen Umſtänden wie ihre Maſſe verhalten; denn, wenn die eine von ihnen kleiner iſt, als nach Maasgebung der angeführten Regel ſeyn ſoll, ſo gehet ihre Wirkung noch dazu von dem Quadratmaaße der Geſchwindigkeit ab, und iſt alſo viel kleiner als ſie nach dem Verhältniſſe der Maſſen allein hätte ſeyn ſollen.

4. Daß ſogar die Veränderung der Figur der Körper ohne Aenderung ihrer Maſſe verurſachen könne, daß ihre Wirkung bei den angeregten Umſtänden die Proportion ihrer Geſchwindigkeit habe, obgleich die Kraft das Verhältniß vom Quadrate derſelben hat, und alſo ein Körper, der eine lebendige Kraft hat, eine viel kleinere Wirkung thun könne, blos deswegen, weil ſeine Figur geändert worden, ohne daß, weder ſeine Maſſe, noch Geſchwindigkeit, noch lebendige Kraft, oder die Beſchaffenheit des Hinderniſſes, im geringſten eine Veränderung erlitten hat. Z. E. So muß eine goldene Kugel mit lebendiger Kraft eine viel größere Wirkung thun, als wenn eben dieſelbe goldene Maſſe mit gleicher Geſchwindigkeit und Kraft, gegen daſſelbe Hinderniß anliefe, aber ſo, daß ſie vorher zu einem dünnen und weit ausgedehnten Goldblatt geſchlagen worden. Denn obgleich hier in Anſehung der Kraft nichts verändert worden iſt, ſo machet doch die Aenderung der Figur, daß ſeine kleinſten Theile das Hinderniß hier eben ſo treffen, als wenn ſie von einander abgeſondert, auf daſſelbe geſtoßen hätten, folglich, laut dem kurz vorher Erwieſenen, lange nicht mit ihrer lebendigen Kraft, und derſelben proportional wirken, ſondern eine Wirkung ausüben, die dem Maaße der ſchlechten Geſchwindigkeit entweder nahe kommt, oder mit ihr übereintrift: da im Gegentheil, wenn die Maſſe in der Figur einer ſoliden Kugel gegen das Hinderniß anläuft, ſie auf eine ſo kleine Fläche deſſelben trift, daß die unendlich kleinen Momente der Widerſetzungen, welche ſie in ſo kleinem Raume antrift, nicht im Stan-

de ſind, die Bewegung dieſer Maſſe aufzuzehren, folglich die lebendige Kraft unverſehrt bleibt, um einzig und allein gegen die endlichen Grade der Widerſtrebung dieſes Hinderniſſes angewandt zu werden; gleichwie es dagegen klar iſt, daß ſie mit ihrer erſten Figur eine überaus große Fläche des Hinderniſſes decket, und folglich bei einer Maſſe, einen unglaublich größern Widerſtand, von der unendlich kleinen Sollicitation, die in jedem Punkte des Hinderniſſes anzutreffen iſt, erleidet, und daher von dieſem leichter muß können aufgezehrt werden, mit, entweder gänzlichem, oder doch großem Verluſte der lebendigen Kraft, welches auf die erſtere Art nicht geſchiehet.

§. 118.

Flüßigkeiten wirken in Proportion des Quadrats der Geſchwindigkeit.

Allein die wichtigſte Folgerung, die ich aus dem jetzt erwieſenen Geſetze ziehe, iſt diejenige, welche ganz natürlicher Weiſe daraus herfließt, nämlich, daß flüßige Körper durch den Stoß in Verhältniß des Quadrats ihrer Geſchwindigkeit wirken *), ob ſie gleich, wenn die Wirkung hier ihren lebendigen Kräften proportional ſeyn ſollte, ſolches nicht nach dem Maaße des Quadrats, ſondern des Würfels ihrer Geſchwindigkeit thun müßten; und wie dieſes unſerer Theorie der lebendigen Kräfte nicht entgegen ſey, ob es gleich die lebendigen Kräfte des Herrn von Leibnitz aufhebet, wie Herr Jurin ſchon ſehr wohl angemerket hat.

---

*) Wie es Herr Mariotte durch Verſuche dargethan hat.

Wie dieſes aus dem Vorigen folge.

Denn die Flüßigkeiten ſind in die feinſten Theile, welche für unendlich klein gelten können, zertheilt, und machen zuſammen keinen zuſammenhängenden feſten Körper aus, ſondern wirken alle nach einander, ein jedes für ſich, und von den übrigen abgeſondert; folglich erdulden ſie denjenigen Verluſt der lebendigen Kraft, den die unendlich kleinen Körperchen, wie wir angemerket haben, allemal erleiden, wenn ſie gegen eine Hinderniß der Natur, ſie ſey welche ſie wolle, anlaufen, und wirken alſo nur in Proportion ihrer Geſchwindigkeit, ob ihre Kraft gleich wie das Quadrat derſelben iſt.

Herr Richter hat ſich viel vergebliche Mühe gegeben, dieſen Streich des Herrn Jurins abzuwenden. Seine Sache war hülflos, da ſie an die Regel gebunden war: daß die Kräfte in keiner andern Proportion ſtehen als derjenigen, darin ihre Wirkungen ſind.

Vom Widerſtande des Mittelraumes.

Endlich begreifet auch jedermann hieraus leichtlich, woher die Körper mit freier Bewegung und lebendiger Kraft, in einem flüßigen Mittelraume, nur in Proportion des Quadrates ihrer Geſchwindigkeit Widerſtand leiden, ohne daß hierdurch unſeren lebendigen Kräften Eintrag geſchiehet, obgleich es der Leibnitziſchen Schätzung widerſpricht, nach welcher dieſer Widerſtand dem Würfel der Geſchwindigkeit proportionirt ſeyn müßte.

§. 148.

Wird durch die Erfahrung beſtätigt.

Es ſind unzählbare Erfahrungen, die die Regel beſtätigen, von der wir bis daher geredet haben. Ob dieſelben gleich nicht ſo genau abgemeſſen ſind, ſo ſind ſie dennoch untrüglich, und haben die Uebereinſtimmung eines allgemeinen Beifalles.

Denn wofern wir unſerer Regel nicht Platz einräumen, ſo müſſen wir ſagen: daß ein Körper, wenn er noch ſo klein und gering iſt, eben ſo große Wirkung in gleichen Umſtänden durch den Anſtoß thun würde, als eine große Maſſe, wenn man nur ihre Geſchwindigkeiten den Quadratwurzeln ihrer Maſſen umgekehrt proportionirt machte, oder nach Carteſens Regel, wenn ſie ſich wie dieſe Maſſen ſelber umgekehrt verhielten. Allein die Erfahrung widerſpricht dieſem. Denn jedermann iſt darin einig, das eine Pflaumfeder oder ein Sonnenſtäubchen durch eine freie Bewegung nicht die Wirkungen einer Kanonenkugel ausrichten würden, wenn man ihnen gleich noch ſo viele Grade Geſchwindigkeit, als man ſelber verlanget, zugeſtehen wollte; und niemand wird, wie ich glaube, vermuthen, daß eines von denſelben die feſten Klumpen der Materie zertrümmern, und Mauern durchbrechen könne, wenn ſie mit noch ſo großer Geſchwindigkeit in freier Bewegung auf dieſelbe treffen ſollten. Dieſes alles kann zwar durch einen ordentlich angeſtellten Verſuch geprüfet und beſtätiget werden, allein die unzählbaren Erfahrungen, die hiervon in ähnlichen Fällen, ob zwar nicht in ſo großem Maaße vorkommen, verurſachen, daß niemand an dem angeregten Erfolge zweifelt.

Nun iſt doch aber nicht zu leugnen, daß beſagte kleine Körpertheilchen unter der angeführten Einrichtung ihrer Geſchwindigkeit nothwendig mit den großen Körpern gleiche Kraft haben mußten, es ſey nach Carteſens oder Leibnitzens, oder unſerm Kräftenmaaße: alſo bleibt kein anderes Mittel übrig, dieſes zu erklären, als, daß der kleine Körper eine viel kleinere Wirkung verüben müſſe, als nach Maaßgebung ſeiner Kraft geſchehen ſollte, und daß ſeine lebendige Kraft größtentheils ohne Wirkung vereitelt wird, gerade ſo, wie wir es §. 43. 44. 45. von demſelben bewieſen haben.

§. 149.

Die Bewegungen elaſtiſcher Körper heben Leibnitzens Schätzung, aber nicht die unſrige auf.

Zu denjenigen Erfahrungen, welche keine Spur von einer andern Schätzung, als nur der Carteſianiſchen, geben, und daher unſerem Kräftenmaaße zu widerſtreiten ſcheinen, gehören endlich noch die Bewegungen elaſtiſcher Körper, durch den Stoß, wovon wir im vorigen Hauptſtücke ausführlich gehandelt haben, und welche alle in ganz untrüglichen Verſuchen wahr befunden werden. Sie heben auch in der That die Quadratſchätzung des Herrn von Leibnitz gänzlich auf, vermöge der Vorausſetzung, die damit unzertrennlich verbunden iſt, nämlich, daß die Wirkungen, in deren Hervorbringung die Kraft ſich verzehret, dieſer allemal gleich ſeyn. Unſere hat den wohlgegründeten Vorzug, dieſem Geſetz nicht unterworfen zu ſeyn, und entgehet daher dieſem Streiche.

Wir wiſſen ſchon aus dem vorigen: daß die lebendige Kraft nicht ſo etwas iſt, welches von drauſſen durch eine äußerliche Urſache, z. E. durch einen Stoß, in einem Körper könne hervorgebracht werden; dieſes kann uns ſchon unterweiſen: daß wir die lebendigen Kräfte der geſtoßenen Körper nicht für die Wirkungen der ſtoßenden anſehen, und dieſe durch jene abzumeſſen ſuchen werden. Die Realauflöſung aber der ganzen Schwierigkeit, wo man ja eine noch hierin anzutreffen vermeint, beſtehet im nachfolgenden.

§. 150.

Beweis.

Alle Mechanikverſtändige müſſen wiſſen: daß ein elaſtiſcher Körper in den andern nicht mit ſeiner ganzen Geſchwindigkeit auf einmal wirke, ſondern durch eine fortgeſetzte Häufung der unendlich kleinen Grade, die er in denſelben nach einander hineinbringt. Ich habe nicht nöthig, mich in die beſondern Urſachen hiervon einzulaſſen, genug für mich, daß ich hierin den einſtimmigen Beifall auf meiner Seite habe, und daß jedermann erkennet: daß ohne dieſe Vorausſetzung kein Bewegungsgeſetz könne erklärt werden. Die wahre Urſache hiervon iſt wohl dieſe: weil die Elaſticität, nach der Natur einer Feder, ſich nur demjenigen Grade der

Geſchwindigkeit entgegenſetzet, welche hinlänglich iſt, ſie zu ſpannen, folglich bey jedem unendlich kleinen Grade der Eindrückung, die ſie leidet, nur immer einen unendlich kleinen Grad der Geſchwindigkeit des anſtoßenden Körpers erduldet, und alſo jeden Augenblick nicht der ganzen Geſchwindigkeit, ſondern nur dem unendlich kleinen Grade entgegengeſetzet iſt, und ihn in ſich aufnimmt, bis die ſucceſſive Häufung, die ganze Geſchwindigkeit in den leidenden Körper auf dieſe Weiſe übertragen hat.

Hieraus folget, laut dem vorhergehenden, daß, da der anſtoßende Körper hier nur nach einander mit einzelnen unendlich kleinen Graden ſeiner Geſchwindigkeit wirket, er auch nur in ſchlechter Proportion ſeiner Geſchwindigkeit wirken werde, ohne Nachtheil ſeiner lebendigen Kraft, die er deſſen ungeachtet in ſich haben kann.

§. 151.

Das beliebte Geſetz des Herrn von Leibnitz, von der unveränderten Erhaltung einerlei Größe der Kraft in der Welt, iſt noch ein Vorwurf, der allhier eine genaue Prüfung zu erfordern ſcheint. Es leuchtet ſogleich in die Augen: daß, wenn in den bisherigen Betrachtungen etwas gegründetes iſt, es in derjenigen Bedeutung, darin es ſonſten aufgenommen worden, nicht ſtatt finden könne. Was aber unſere Schätzung in dieſem Stücke einführen würde, und wie ſie den Regeln der allgemeinen Harmonie und Ordnung, welche beſagtes Leibnitziſche Geſetz ſo preiswürdig gemacht haben, Genüge leiſten könne, das erlaubet mir die Beſchaffenheit unſeres Vorhabens, und die Ermüdung, welche ich in einer ſo rauhen und ungebahnten Materie mit Recht von der Aufmerkſamkeit meines gelehrten Leſers beſorge, und die ich vielleicht ſchon gar zu ſehr beleidigt zu haben fürchten muß, nicht gehörig zu entwerfen, obgleich ich im Beſitze bin, einige Abriſſe davon darzulegen.

§. 152.

Wir befinden uns jetzt in dem Lande der Erfahrungen; ehe wir aber darin Beſitz nehmen können, müſſen wir erſt gewiß ſeyn, daß diejenigen Anſprüche vertilget worden, welche ein gegründeteres Recht hierauf zu haben vorſchützen, und uns aus dieſem Gebiete verdrängen wollen. Unſere Bemühung, die wir bis daher hierzu angewandt haben, würde unvollſtändig ſeyn, wenn wir denjenigen Verſuch und mechaniſchen Beweis, der den hochberühmten Herrn von Muſchenbröck zum Urheber hat, und folglich überredend und ſcharfſinnig iſt, vorübergiengen, ohne unſere übernommene Kräftenlehre dawider zu ſchützen. Er hat durch denſelben die lebendigen Kräfte in Leibnitziſcher Bedeutung zu vertheidigen gedacht, und daher iſt es unſere Pflicht ihn zu prüfen.

Wir werden bei genauer Erwägung deſſelben belehret werden, daß er nicht den verhoften Erfolg habe, ſondern vielmehr Carteſens Kräftenmaas beſtätige. Und dieſes wird unſere oft erwähnte Anmerkung aufs neue beſtätigen: daß man keine Spur einer nach dem

Quadrat zu ſchätzenden Kraft antreffe, ſo lange man ihren Urſprung nirgend anders, als in den äußerlichen Urſachen zu finden vermeinet, und daß die wahrhafte lebendige Kraft nicht von draußen in dem Körper erzeuget werde, ſondern der Erfolg der, bei der äußerlichen Sollicitation in dem Körper, aus der innern Naturkraft entſtehenden Beſtrebung iſt; daß alſo alle diejenigen, die nichts als das Maas der äußerlich wirkenden mechaniſchen Urſachen annehmen, um das Maas der Kraft in dem leidenden Körper daraus zu beſtimmen, wofern ſie nur richtig urtheilen, niemals etwas anders, als Carteſens Schätzung antreffen werden.

§. 133.

Muſchenbröckſcher mechaniſcher Beweis der lebendigen Kräfte.

Der Beweis des Herrn von Muſchenbröck iſt folgender:

Nehmet einen hohlen Cylinder, an welchem eine Feder feſte gemacht iſt. Aus dem Cylinder muß ein Staab hervorragen, der mit Löchern verſehen iſt, und der durch die Oefnung eines ſteifen Bleches durchgeſtecket wird. Wenn ihr nun die ſtählerne Feder an dieſes Blech mit Gewalt andrücket, und ſpannet, ſo, daß der Staab durch die Oefnung deſſelben weiter herausraget, ſo könnet ihr ſie in dieſer Spannung erhalten, indem ihr auf der hervorragenden Seite deſſelben einen Stift durch ein Loch des Staabes durchſtecket. Endlich hänget den Cylinder als ein Pendul an zwei Fäden an irgend einer Maſchine auf, ſodann ziehet den Stift heraus, ſo wird die Feder losſchnellen, und dem Cylinder eine gewiſſe Geſchwindigkeit geben, die durch die erlangte Höhe erkannt wird. Benennet dieſe Geſchwindigkeit mit 10. Hierauf machet denſelben Cylinder zweimal ſchwerer als er vorher war, indem ihr in denſelben ſo viel Gewichte hineinleget als hierzu nöthig ſind, und ſpannet die Feder wie zuvor. Wenn ihr ſie nun alsdenn wiederum losſchnellen laſſet: ſo werdet ihr durch die Höhe, die er erreichet, befinden, daß die Geſchwindigkeit 7,07 Grade habe. Hieraus argumentiret Herr von Muſchenbröck wie folget.

Die Feder war beidemal gleich geſpannet, und hat daher in beiden Fällen gleiche Kraft gehabt, und da ſie jedesmal ihre ganze Kraft anwendet, ſo hat ſie auch beidemale gleiche Kräfte in den Cylinder hineingebracht; alſo muß die Kraft, die ein Körper von einfacher Maſſe mit 10 Graden Geſchwindigkeit beſitzet, derjenigen gleich ſeyn, die in einem andern, der eine zweifache Maſſe von 7,07 Grade Geſchwindigkeit hat, anzutreffen iſt. Dieſes iſt aber auf keine andere Art möglich, als wenn man die Kraft nach dem Product aus der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit ſchätzet; denn alle andere mögliche Functionen der Geſchwindigkeit laſſen dieſe Gleichheit nicht zu, aber nach der Quadratſchätzung allein ſind die Quadrate der Zahlen 10 und 7,07, quam proxime in umgekehrtem Verhältniſſe der Maſſen 1 und 2, folglich die Producte derſelben in die gegenſeitigen Maſſen gleich.

Es ſind alſo, ſchließt er, die Kräfte nicht nach dem Maaße der Geſchwindigkeiten, ſondern dem Quadrate derſelben zu ſchätzen.

§. 154.

Ich bin verbunden, die Erinnerung, die ich gegen dieſes Argument darlegen will, nicht gar zu weitläuftig zu machen; daher will ich von der gegründeten Einwendung, die ich hierbei noch machen könnte, nichts erwähnen, daß die Momente des Druckes der ſich ausſpannenden Feder auch nach dem Geſtändniſſe der Leibnitzianer nur todte Kräfte ſind, folglich, ſowohl ſie, als die damit dem Körper ertheilten Momente der Kraft, nur ſchlechthin nach den Geſchwindigkeiten müſſen geſchätzet werden, mithin auch die ganze Kraft, die die Summe dieſer Momente iſt; ſondern ich will auf eine, jedermann-bekannte mechaniſche Art, die die Deutlichkeit der Geometrie an ſich hat, verfahren, aber zugleich etwas ausführlich erläutern, nicht als wenn die Sache nicht leicht genug wäre, daß ſie auch kürzer könnte begriffen werden, ſondern damit alle Verwirrung, die in Anſehung der Wirkung der Federn bis daher in dem Streite der Kräftenſchätzung geherrſchet hat, ein für allemal gänzlich abgethan werde.

§. 155.

Herr von Muſchenbröck ſpricht: die Feder iſt in beiden Fällen gleich geſpannet, folglich hat ſie in beiden gleiche Kraft, ſie theilet aber jedesmal ihrem Cylinder ihre ganze Kraft mit, alſo giebt ſie auch beidemale, wenn ſie ſich ausſtrecket, ihrem Cylinder eine gleiche Kraft. Dieſes iſt das Fundament des Beweiſes, aber auch des Irrthums, wiewohl dieſer nicht ſowohl perſönlich dem Herrn von Muſchenbröck als vielmehr den geſammten Vertheidigern der Leibnitziſchen Kräftenſchätzung eigen iſt.

Eine gleich geſpannte Feder theilet einem größeren Körper eine größere Kraft mit, als einem kleineren.

Wenn man von der ganzen Kraft einer Feder redet, ſo kann man darunter nichts anders als die Intenſion ihrer Spannung verſtehen, welche derjenigen Kraft gleich iſt, die der Körper, in den ſie wirket, in einem Moment von dem Drucke derſelben überkommt. In Anſehung dieſer kann man wohl ſagen, daß ſie gleich ſey, der Körper, in den die Feder wirket, mag groß oder klein ſeyn. Allein, wenn man auf diejenige Kraft ſiehet, welche dieſelbe in einen Körper in einer gewiſſen Zeit durch ihre fortgeſetzte Drückung hineinbringt, ſo iſt offenbar: daß die Größe, der auf dieſe Weiſe in den Körper gebrachten Kraft, auf die Größe der Zeit ankomme, in welcher die gleiche Drückung ſich in dem Körper gehäufet hat; und daß, je größer die Zeit iſt, deſto größer auch die Kraft ſey, die die gleichgeſpannte Feder in derſelben dem Körper ertheilet. Nun kann man aber die Zeit, die die Feder, indem ſie einen Körper fortſtößet, braucht, bis ſie ſich ganz ausgeſtrecket hat, länger machen, nachdem man will, wenn man nämlich die Maſſe, die da fortgeſtoßen werden ſoll, größer macht, wie dieſes niemanden unbewußt iſt; alſo kann man auch nach Belieben veranſtalten, daß eben dieſelbe Feder bei gleicher Spannung bald mehr bald weniger Kraft durch ihre Ausſtreckung austheilet, nachdem die Maſſe, die durch die Feder getrieben wird, vermehrt oder vermindert wird. Hieraus erhellet, wie widernatürlich der Ausdruck iſt: daß die Feder einem Körper, den ſie fortſtößt, durch die Ausſtreckung ihre ganze Kraft ertheile. Denn die Kraft, die ſie dem Körper giebt, iſt ein Erfolg, der nicht allein von der Kraft der Feder, ſondern zugleich von der Beſchaffenheit des geſtoßenen Körpers abhanget, nachdem dieſer ſich länger, oder kürzer unter den Drückungen dieſer Feder befindet, d. i. nachdem er größer, oder kleiner an Maſſe iſt; die Kraft der Feder an ſich betrachtet aber iſt nichts anders, als das Moment ihrer Ausſpannung.

§. 156.

Auflöſung der Muſchenbröckſchen Schwierigkeit.

Nunmehro iſt es leicht die Verwirrung in dem Muſchenbröckſchen Beweiſe zu verhüten.

Der zweimal ſchwerere Cylinder iſt den Drückungen der Feder länger ausgeſetzet, indem dieſe ſich ausſtrecket, als der Andere von einfacher Maſſe. Dieſen ſtößt die Feder mit gleicher Spannungskraft geſchwinder fort, und endigt den Raum ihrer Ausſtreckung mit ihm in kürzerer Zeit, als mit jenem. Weil aber das Moment der Kraft, welche die Feder in jedem Augenblicke den Cylindern eindrucket, in beiden gleich iſt, (denn das Moment ihrer Geſchwindigkeit iſt umgekehrt wie die Maſſen), ſo muß der ſchwerere Cylinder durch den Antrieb der Feder mehr Kraft überkommen, als der leichtere. Alſo iſt diejenige Schäzung falſch nach welcher dieſe Kräfte in beiden würden gleich befunden werden, d. i. ſie können nicht nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit geſchätzet werden.

§. 157.

Woher die Quadrate der Geſchwindigkeiten der Cylinder im umgekehrtem Verhältniſſe der Maſſen ſind.

Wenn man noch die Urſache wiſſen will, woher denn hier eben die Geſchwindigkeiten der Cylinder, die ſie von derſelben Feder erhalten, grade ſo proportionirt ſeyn, daß ihre Quadrate ſich umgekehrt wie die Maſſen verhalten, welches Verhältniß eigentlich dasjenige iſt, wodurch der Vertheidiger des Herrn von Leibnitz angelocket worden), ſo können wir auch dieſes ohne Schwierigkeit klar machen, ohne deshalben ein anderes als Carteſens Maas zu Hülfe zu nehmen.

Denn es iſt aus den erſten Gründen der Mechanik bekannt: daß in einförmig beſchleunigter Bewegung, (motu uniformiter accelerato) die Quadrate der erlangten Geſchwindigkeiten ſich wie die durchgelaufene Räume verhalten; folglich, wenn die Momente der Geſchwindigkeiten zweier Körper, die beide in einförmig beſchleunigter Bewegung begriffen ſind, ungleich ſind, werden die Quadrate der Geſchwindigkeiten, die ſie in ſolcher Bewegung erlangen, in zuſammengeſetztem Verhältniß, aus den Räumen und dieſen Momenten, ſtehen.

Nun

Nun theilet aber im **Muſchenbröckſchen** Verſuche die gleichgeſpannte Feder jedem Cylinder ſeine Bewegung in einförmig beſchleunigter Bewegung mit, und die Räume ſind gleich, die ſie mit ſolcher beſchleunigten Bewegung durchlaufen, indem die Feder ſich bis zum Punkte ihrer größten Ausdehnung ausſtrecket, alſo verhalten ſich die Quadrate der hierbei überkommenen Geſchwindigkeiten, wie die Momente der Geſchwindigkeit, die die Drückung der Feder jedem Cylinder ertheilet, d. i. umgekehrt, wie die Maſſen dieſer Cylinder.

§. 158.

Nunmehr komme ich dahin, diejenigen Verſuche und Erfahrungen darzulegen, welche die Wirklichkeit und das Daſeyn der nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit zu ſchätzenden Kräfte in der Natur unwiderſprechlich beweiſen, und meinen geneigten Leſer für alle mühſame Aufmerkſamkeit, die ihm gegenwärtige Aufſätze verurſacht haben, mit einer ſiegreichen Ueberzeugung belohnen werden.

Verſuche, die die lebendigen Kräfte beweiſen.

Ich habe nur mit denjenigen zu thun, welchen die Beſchaffenheit der Streitſache von den lebendigen Kräften genugſam bekannt iſt. Daher ſetze ich voraus, daß meine Leſer von den gerühmten Verſuchen der Herren Ricciolus, s'Gravesande, Poleni, und von **Muſchenbröck** hinlängliche Kundſchaft haben, welche den Kräften der Körper nachforſcheten, indem ſie die Eindrücke maßen, die dieſelbe durch den Stoß in weiche Materien verurſachten. Ich will nur kürzlich berühren: daß Kugeln von gleicher Größe und Maſſe, die von ungleicher Höhe in die weiche Materie z. E. Unſchlitt frei herabfielen, ſolche Höhlen in dieſelbe eingeſchlagen haben, welche die Proportion der Höhen hatten, von denen ſie herabgefallen waren, d. i. das Verhältniß des Quadrates ihrer Geſchwindigkeiten; und daß, wenn dieſelbe gleich an Größe, aber von ungleicher Maſſe waren, die Höhen aber, von denen man ſie fallen ließ, in umgekehrter Proportion dieſer Maſſen ſtanden, alsdenn die in die weiche Materie eingeſchlagenen Höhlen gleich befunden wurden. Wider die Richtigkeit dieſer Verſuche haben die Carteſianer nichts einzuwenden gewußt, es iſt nur die hieraus gezogene Folgerung geweſen, darum man geſtritten hat.

Die Leibnizianer haben hieraus folgendergeſtalt ganz richtig argumentirt. Das Hinderniß, das die weiche Materie der Kraft des hineindringenden Körpers entgegenſetzet, iſt nichts anders als der Zuſammenhang ihrer Theile, und daher beſtehet dasjenige, was der Körper zu thun hat, indem er in dieſelbe hineindringt, einzig und allein darin, daß er ihre Theile trennet. Es iſt aber dieſer Zuſammenhang durch die ganze weiche Maſſe gleichförmig, alſo iſt die Quantität des Widerſtandes und daher auch der Kraft, die der Körper anwenden muß dieſelbe zu brechen, wie die Summe der zertrennten Theile, d. i. wie die Größe der eingeſchlagenen Höhlen. Dieſe aber verhalten ſich, laut dem angeführten Verſuche, wie die Quadrate der Geſchwindigkeiten der eindringenden Körper, folglich ſind die Kräfte von dieſen wie die Quadrate ihrer Geſchwindigkeiten.

§. 159.

Einwurf der Carteſianer.

Die Vertheidiger des Carteſius haben hierwider nichts tüchtiges einwenden können. Allein, weil ſie ehedem mit ungezweifelter Gewißheit eingeſehen hatten, daß die lebendigen Kräfte durch die Mathematik verdammet würden, auf die ſich gleichwohl die Leibnitzianer auch beriefen, ſo gedachten ſie ſich aus dieſer Schwierigkeit ſo gut als ſie konnten heraus zu helfen, indem ſie nicht zweifelten, daß derjenige Verſuch betrüglich ſeyn müßte, welcher etwas feſtzuſetzen ſchiene, was die Geometrie nicht erlaubte. Wir haben hiergegen ſchon oben die nöthigen Erinnerungen beigebracht, jetzt wollen wir nur ſehen, was es für eine Ausflucht geweſen ſey, deren die Carteſianer ſich bedienet haben, den angeführten Verſuch ungültig zu machen.

Sie wandten ein, die Leibnitzianer hätten hier wiederum auf die Zeit nicht Acht, in der dieſe Höhlen gemacht wären. Die Zeit ſey bei der Ueberwindung der Hinderniſſe dieſer weichen Materie eben ſo ein Knoten, als ſie bei der Ueberwindung der Schwere geweſen war. Die eingedrückten Höhlen würden nicht in gleicher Zeit gemacht. Kurz ſie waren überzeugt, daß der Einwurf von wegen der Zeit bei der Ueberwältigung der Hinderniſſe der Schwere gültig geweſen, (wie er es denn auch in der That geweſen iſt), und nun dachten ſie, könnte man ihn hier wiederum auf die Bahn bringen, und mit eben ſolchem Erfolg gegen die lebendigen Kräfte gebrauchen.

§. 160.

Wird widerlegt.

Ich weiß wohl, daß die Leibnitzianer dieſer Klage kurz abgeholfen haben, indem ſie unter andern zwei Kegel von unterſchiedlicher Grundfläche in die weiche Materie fallen ließen, wobei die Zeiten, darin ihre Höhlen gemacht wurden, nothwendig mußten gleich ſeyn, und dennoch der Erfolg ſo wie vorher beſchaffen war; allein ich will auch dieſem Vortheile abſagen, und die Schwierigkeit, die die Carteſianer machen, aus dem Grunde zernichten.

Bei der Wirkung der Schwere kommt die Zeit mit in Anſchlag.

Man darf weiter nichts thun, als die Urſache erwägen, weswegen der Widerſtand der Schwerdrückung, die ein Körper überwinden ſoll, nicht dem Raume, ſondern der Zeit proportionirt iſt. Der Grund iſt aber dieſer. Wenn der Körper eine Feder der Schwere überwindet, ſo vernichtet er nicht hierdurch ihre Wirkſamkeit, ſondern er leiſtet ihr nur das Gegengewichte, ſie aber behält ihre Widerſtrebung dennoch unvermindert, um in ihn ſo lange immerfort mit gleichem

Grade zu wirken, als er ihr ausgeſetzet iſt. Wenn der Körper eine jede Feder der Gravität dadurch, daß er ſie überwältiget, zugleich ſo zu ſagen zerſprengen und ihre Kraft vernichten möchte, ſo iſt kein Zweifel, daß, weil jede Feder gleiche Kraft hat, der Widerſtand, den der Körper erleidet, der Summe aller zerſprengten Federn gleich ſeyn würde, die Zeit möchte nun ſeyn, wie ſie wollte. Aber nun behält jede Feder, ohngeachtet ſie vom Körper überwunden wird, ihre Drückungskraft, und ſetzet dieſe in ihn ſo lange fort, als er ſich unter derſelben befindet, folglich kann für die Wirkung, die eine einzige Feder thut, nicht ein einzelner und untheilbarer Druck angegeben werden, ſondern ſie thut eine an einanderhangende Reihe von Drückungen, welche um deſto größer iſt, je längere Zeit der Körper ihr unterworfen iſt, z. E. in denjenigen Theilen des Raumes, wo die Bewegung des Körpers langſamer iſt, da iſt auch das Zeittheilchen des Aufenthaltes in jedem Punkte länger, als da, wo die Bewegung geſchwinder iſt, folglich erduldet er dort von einer jeden einzelnen Feder eine längere Reihe gleicher Drückungen als hier.

Dieſes befindet ſich bei der weichen Materie ganz anders.

Allein dieſes befindet ſich bei der Trennung der weichen Maſſe ganz anders. Ein jedes Element der weichen Maſſe hat eine gleiche Kraft zuſammen zu hängen, und hierdurch benimmt ſie dem Körper, der ſie trennet, einen gleichen Grad der Kraft, aber eben dardurch wird ſie auch zugleich zertrennet, und thut alſo fortan ſchon keinen Widerſtand mehr, die Zeit, die er ſich bei ihr aufhält, mag hernach ſo groß ſeyn, wie ſie wolle. Denn hier wird die Feder durch eben die Wirkung, die ihrem Widerſtande gleich iſt, zugleich zerbrochen, und kann daher nicht noch fortfahren zu wirken, ſo wie die Feder der Schwere, die an ſich unzerſtörlich war. Daher iſt der Widerſtand, den die weiche Maſſe dem eindringenden Körper thut, wie die Summe der Federn, die er zerbricht, d. i. wie die Höhle, die er einſchläget, ohne daß er hierbei im geringſten etwas zu thun hat.

§. 161.

Die Leibnitzianer haben Urſache, über dieſe wichtige Vergehung der Carteſianer mit nicht geringer Befriedigung zu triumphiren. Dieſer Zufall rächet den Schimpf, den ihnen die Verweiſung ſo mancherlei Fehltritte zugezogen hat, durch ein gleiches Schickſal an ihren Gegnern. Die Leibnitzianer haben die lebendigen Kräfte in ſolchen Fällen zu finden vermeinet, darin ſie nicht waren, aber was hindert dieſes? haben die Carteſianer ſie doch nicht in den Fällen ſehen können, darin ſie wirklich waren, und darin ſie niemand ohne große Verblendung hätte überſehen können.

§. 162.

Der angeführte Verſuch alſo erweiſet das Daſeyn ſolcher Kräfte in der Natur, die das Quadrat der Geſchwindigkeit zum Maaße haben; allein unſere vorhergehenden Betrachtungen erklären, bei welchen Bedingungen dieſelben nicht ſtatt haben, und auch welche Bedingungen die einzigen ſind, unter denen ſie Platz finden können. Wenn man ſich dieſes alles nach unſrer Anweiſung zu Nutze macht, ſo überkommt man nicht allein eine hinlängliche Gewißheit von den lebendigen Kräften, ſondern auch einen Begriff von ihrer Natur, der nicht allein richtiger, ſondern auch vollſtändiger iſt als er ſonſt jemals geweſen iſt, oder auch hat ſeyn können. Die beſondere Beſchaffenheit dieſes vorhabenden Verſuches giebt noch einige außerordentliche Merkmale an die Hand, die zu beſondern Anmerkungen Anlaß geben können; allein ich kann mich durchaus in dieſelben nicht einlaſſen, nachdem die Aufmerkſamkeit des geneigten Leſers, durch ſo viel verwickelte Unterſuchungen ermüdet, vielleicht nichts mehr als den Schluß dieſer Betrachtungen wünſchet.

Es iſt aber noch ein Einziges, welches ich nicht unberührt laſſen kann, weil es die vorhergehenden Geſetze beſtätiget, und ihnen ein großes Licht ertheilet. Der Verſuch, den wir vorhaben, beweiſet ſolche Kräfte, die die Schätzung nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit an ſich haben, daher müſſen, (nach Maasgebung der 4ten Nummer des 138. §.) die Geſchwindigkeiten der Widerſtrebung jedes Elementes des Hinderniſſes in dieſem Verſuche mit endlichen Graden geſchehen, denn wenn ſie nur mit unendlich kleinen geſchehen möchten, wie die Drückungen der Schwere, ſo würde die Ueberwindung derſelben eben ſo wenig, als an dieſen, eine nach dem Quadrat zu ſchätzende Kraft zu erkennen geben, (§. 139.) Wir wollen alſo beweiſen: daß der Reniſus eines jeglichen Elements der weichen Maſſe nicht mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit, wie die Schwere, ſondern mit einem endlichen Grade geſchehe.

§. 163.

Das Moment des Hinderniſſes der weichen Materie geſchiehet mit endlicher Geſchwindigkeit.

Wenn man die cylindriſche Höhle, welche der kugelförmige Körper, in die weiche Materie einſchlägt, in ihre übereinander liegende Cirkelſcheibchen, deren Dicke unendlich klein iſt, eintheilet, ſo zeigt ein jegliches derſelben das Element der verrückten Maſſe an. Ein jedes von dieſen benimmt alſo dem eindringenden Körper einen unendlich kleinen Theil ſeiner Geſchwindigkeit, weil ſie alle insgeſammt ihm die ganze Geſchwindigkeit nehmen. Da aber die Quantität eines ſolchen Cirkelſcheibchens gegen die Maſſe der Kugel unendlich klein iſt, ſo folget, daß die Geſchwindigkeit ſeiner Widerſtrebung von endlicher Größe ſeyn müſſe, damit er dem Körper einen unendlich kleinen Theil ſeiner Bewegung durch ſeinen Widerſtand benehmen könne. Alſo leiſtet ein jegliches Element der weichen Materie dem hineinſchlagenden Körper ſeinen Widerſtand, mit einer Beſtrebung, die ein endliches Maas der Geſchwindigkeit hat. W. z. E.

§. 164.

So haben wir denn unſer Geſchäfte vollführet, welches in Anſehung des Vorwurfs, worauf es gerichtet war, groß genug geweſen iſt, wenn nur die Ausführung dieſem Unterfangen gemäß geweſen wäre. Ich bilde mir ein, daß ich, insonderheit was das Hauptwerk betrift, auf eine unwiderſprechliche Gewißheit Anſpruch machen könne. In Anſehung dieſes Vorzuges, deſſen ich mich anmaaße, kann ich die gegenwärtige Handlung nicht endigen, ohne vorher mit meinen Gläubigern die Rechnung an Gelehrſamkeit und Erfindung, zu ſchließen. Nach den ſcharfſinnigen Bemühungen der Carteſianer, war es nicht ſchwer, die Verwirrung der Quadratſchätzung mit der Mathematik zu verhüten, und nach den ſinnreichen Anſtalten der Leibnizianer, war es faſt unmöglich, ſie in der Natur zu vermiſſen. Die Kenntniß dieſer zwei äußerſten Grenzen mußte ohne Schwierigkeit den Punkt beſtimmen, darin das Wahre von beiden Seiten zuſammen fiel. Dieſen anzutreffen, war nichts weniger als eine große Scharfſinnigkeit nöthig, es bedurfte nur einer kleinen Abweſenheit des Partheieneifers, und eines kurzen Gleichgewichts der Gemüthsneigungen, ſo war die Beſchwerde ſo fort abgethan. Wenn es mir gelungen iſt, in der Sache des Herrn von Leibnitz einige Fehltritte wahrzunehmen, ſo bin ich dennoch auch hierin ein Schuldner dieſes großen Mannes, denn ich würde nichts vermocht haben, ohne den Leitfaden des votreflichen Geſetzes der Continuität, welches wir dieſem unſterblichen Erfinder zu danken haben, und welches das einzige Mittel war, den Ausgang aus dieſem Labyrinthe zu finden. Kurz, wenn gleich die Sache aufs beſte zu meinem Vortheile ausfällt: ſo iſt der Antheil der Ehre, der mir übrig bleibt, doch ſo gering, daß ich nicht befürchte, die Ehrſucht könne ſich ſo weit erniedrigen, mir dieſelbe zu mißgönnen.

Allgemeine

Naturgeſchichte

und

Theorie des Himmels,

oder

Verſuch

von der Verfaſſung und dem mechaniſchen Urſprunge
des ganzen Weltgebäudes

nach

Newtoniſchen Grundſätzen

abgehandelt.

1 7 5 5.

Dem
Allerdurchlauchtigſten
Großmächtigſten Könige und Herrn
Herrn
Friedrich,
Könige von Preußen
Marggrafen zu Brandenburg,
des H. R. Reichs Erzkämmerer und Churfürſten,
Souverainen und oberſten Herzoge von Schleſien ꝛc.

Meinem
Allergnädigſten Könige und Herrn.

Allerdurchlauchtigſter,
Großmächtigſter König
Allergnädigſter König und Herr!

Die Empfindung der eigenen Unwürdigkeit und der Glanz des Thrones können meine Blödigkeit nicht ſo kleinmüthig machen, als die Gnade, die der allerhuldreichſte Monarch über alle ſeine Unterthanen mit gleicher Großmuth verbreitet, mir Hoffnung einflößet, daß die Kühnheit, der ich mich unterwinde, nicht mit ungnädigen Augen werde angeſehen werden. Ich lege hiermit in allerunterthänigſter Ehrfurcht eine der geringſten Proben desjenigen Eifers zu den Füßen Ew. Königl. Majeſtät, womit Höchſt Dero Akademien durch die Aufmunterung und den Schutz ihres erleuchteten Souverains, zur Nacheiferung anderer Nationen in den Wiſſenſchaften angetrieben werden. Wie beglückt würde ich ſeyn, wenn es gegenwärtigem Verſuche gelingen möchte, den Bemühungen, womit der niedrigſte und ehrfurchtsvolleſte Unterthan unausgeſetzt beſtrebt iſt, ſich dem Nutzen ſeines Vaterlandes einigermaaßen brauchbar zu machen, das allerhöchſte Wohlgefallen ſeines Monarchen zu erwerben. Ich erſterbe in tiefſter Devotion

Ew. Königl. Majeſtät

Königsberg,
den 14. März 1764.

allerunterthänigſter
der Verfaſſer.

Vorrede.

Ich habe einen Gegenſtand gewählet, welcher ſowohl von Seiten ſeiner innern Schwierigkeit, als auch in Anſehung der Religion einen großen Theil der Leſer gleich anfänglich mit einem nachtheiligen Vorurtheile einzunehmen vermögend iſt. Das Syſtematiſche, welches die großen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper ſelber und den Urſprung ihrer Bewegungen aus dem erſten Zuſtande der Natur durch mechaniſche Geſetze herzuleiten: ſolche Einſichten ſcheinen ſehr weit die Kräfte der menſchlichen Vernunft zu überſchreiten. Von der andern Seite drohet die Religion mit einer feierlichen Anklage über die Verwegenheit, da man der ſich ſelbſt überlaſſenen Natur ſolche Folgen beizumeſſen ſich erkühnen will, darin man mit Recht die unmittelbare Hand des höchſten Weſens gewahr wird, und beſorget in dem Vorwitz ſolcher Betrachtungen eine Schutzrede des Gottesleugners anzutreffen. Ich ſehe alle dieſe Schwierigkeiten wohl und werde doch nicht kleinmüthig. Ich empfinde die ganze Stärke der Hinderniſſe die ſich entgegen ſetzen, und verzage doch nicht. Ich habe auf eine geringe Vermuthung eine gefährliche Reiſe gewagt, und erblicke ſchon die Vorgebürge neuer Länder. Diejenigen, welche die Herzhaftigkeit haben, die Unterſuchung fortzuſetzen, werden ſie betreten und das Vergnügen haben, ſelbige mit ihrem Namen zu bezeichnen.

Ich habe nicht eher den Anſchlag auf dieſe Unternehmung gefaſſet, als bis ich mich in Anſehung der Pflichten der Religion in Sicherheit geſehen habe. Mein Eifer iſt verdoppelt worden, als ich bei jedem Schritte die Nebel ſich zerſtreuen ſahe, welche hinter ihrer Dunkelheit Ungeheuer zu verbergen ſchienen, und nach deren Zertheilung die Herrlichkeit des höchſten Weſens mit dem lebhafteſten Glanze hervorbrach. Da ich dieſe Bemühungen von aller Sträflichkeit frei weiß, ſo will ich getreulich anführen, was wohlgeſinnte oder auch ſchwache Gemüther in meinem Plane anſtößig finden können, und bin bereit, es der Strenge des rechtgläubigen Areopagus mit einer Freimüthigkeit zu unterwerfen, die das Merkmal einer redlichen Geſinnung iſt. Der Sachwalter des Glaubens mag demnach zuerſt ſeine Gründe hören laſſen.

Wenn der Weltbau mit aller Ordnung und Schönheit nur eine Wirkung der ihren allgemeinen Bewegungsgeſetzen überlaſſenen Materie iſt, wenn die blinde Mechanik der Naturkräfte ſich aus dem Chaos ſo herrlich zu entwickeln weiß und zu ſolcher Vollkommenheit von ſelber gelanget; ſo iſt der Beweis des göttlichen Urhebers, den man aus dem Anblicke der Schönheit des Weltgebäudes ziehet, völlig entkräftet, die

Natur iſt ſich ſelbſt genugſam, die göttliche Regierung iſt unnöthig, Epikur lebt mitten im Chriſtenthume wieder auf, und eine unheilige Weltweisheit tritt den Glauben unter die Füße, welcher ihr ein helles Licht darreichet, ſie zu erleuchten.

Wenn ich dieſen Vorwurf gegründet finde, ſo iſt die Ueberzeugung, die ich von der Unfehlbarkeit göttlicher Wahrheiten habe, bei mir ſo vermögend, daß ich alles, was ihnen widerſpricht, durch ſie für genugſam widerlegt halten und verwerfen würde. Allein eben die Uebereinſtimmung, die ich zwiſchen meinem Syſtem und der Religion antreffe, erhebet meine Zuverſicht in Anſehung aller Schwierigkeiten zu einer unerſchrockenen Gelaſſenheit.

Ich erkenne den ganzen Werth derjenigen Beweiſe, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Welbaues zur Beſtätigung eines höchſtweiſen Urhebers ziehet. Wenn man nicht aller Ueberzeugung muthwillig widerſtrebet, ſo muß man ſo unwiderſprechlichen Gründen gewonnen geben. Allein ich behaupte: daß die Vertheidiger der Religion dadurch, daß ſie ſich dieſer Gründe auf eine ſchlechte Art bedienen, den Streit mit den Naturaliſten verewigen, indem ſie ohne Noth denſelben eine ſchwache Seite darbieten.

Man iſt gewohnt, die Uebereinſtimmungen, die Schönheit, die Zwecke, und eine vollkommene Beziehung der Mittel auf dieſelbe in der Natur zu bemerken und herauszuſtreichen. Allein indem man die Natur von dieſer Seite erhebet, ſo ſuche man ſie anderer Seits wiederum zu verringern. Dieſe Wohlgereimtheit, ſagt man, iſt ihr fremd, ſie würde ihren allgemeinen Geſetzen überlaſſen, nichts als Unordnung zuwege bringen. Die Uebereinſtimmungen zeigen eine fremde Hand, die eine von aller Regelmäßigkeit verlaſſene Materie in einen weiſen Plan zu zwingen gewußt hat. Allein ich antworte: wenn die allgemeinen Wirkungsgeſetze der Materie gleichfalls eine Folge aus dem höchſten Entwurfe ſind, ſo können ſie vermuthlich keine andere Beſtimmungen haben, als die, den Plan von ſelber zu erfüllen trachten, den die höchſte Weisheit ſich vorgeſetzet hat; oder wenn dieſes nicht iſt, ſollte man nicht in Verſuchung gerathen zu glauben, daß wenigſtens die Materie und ihre allgemeinen Geſetze unabhängig wären, und daß die höchſtweiſe Gewalt, die ſich ihrer ſo rühmlichſt zu bedienen gewußt hat, zwar groß, aber doch nicht unendlich, zwar mächtig, aber doch nicht allgenugſam ſey?

Der Vertheidiger der Religion beſorgt: daß diejenigen Uebereinſtimmungen, die ſich aus einem natürlichen Hang der Materie erklären laſſen, die Unabhängigkeit der Natur von der göttlichen Vorſehung beweiſen dürften. Er geſteht es nicht undeutlich: daß, wenn man zu aller Ordnung des Weltbaues natürliche Gründe entdeken kann, die dieſelbe aus den allgemeinſten und weſentlichen Eigenſchaften der Materie zu Stande bringen können, ſo ſey es unnöthig, ſich auf eine oberſte Regierung zu berufen. Der Naturaliſt findet ſeine Rechnung dabei, dieſe Vorausſetzung nicht zu beſtreiten. Er treibt aber Beiſpiele auf, die die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgeſetze an vollkommen ſchönen Folgen beweiſen und bringt den Rechtgläubigen durch ſolche Gründe in Gefahr, welche in deſſen Händen zu unüberwindlichen Waffen werden könnten. Ich will Beiſpiele anführen. Man hat ſchon mehrmalen es als eine der deutlichſten Proben einer gütigen Vorſorge, die für die Menſchen wacht, angeführt: daß in dem heißeſten Erdſtriche die Seewinde gerade zu einer ſolchen Zeit, da das erhitzte Erdreich am meiſten ihrer Abkühlung bedarf, gleichſam gerufen über das Land ſtreichen und es erquicken. Z. E. In der Inſel Jamaica, ſobald die Sonne ſo hoch gekommen iſt, daß ſie die empfindlichſte Hitze auf das Erdreich wirft, gleich nach neun Uhr Vormittags, fängt ſich an aus dem Meer ein Wind zu erheben, der von allen Seiten über das Land wehet; ſeine Stärke nimmt nach dem Maaſſe zu, als die Höhe der Sonne zunimmt. Um ein Uhr Nachmittages, da es natürlicher Weiſe am heiſſeſten iſt, iſt er am heftigſten und läßt wieder mit der Erniedrigung der Sonne allmählich nach, ſo daß gegen Abend eben die Stille als beim Aufgange herrſchet. Ohne dieſe erwünſchte Einrichtung würde dieſe Inſel unbewohnbar ſeyn. Eben dieſe Wohlthat genießen alle Küſten der Länder, die im heiſſen Erdſtriche liegen. Ihnen iſt es auch am nöthigſten, weil, da ſie die niedrigſten Gegenden des trockenen Landes ſind, auch die größte Hitze erleiden; denn die höher im Lande befindliche Gegenden, dahin dieſer Seewind nicht reichet, ſind ſeiner auch weniger benöthigt, weil ihre höhere Lage ſie in eine kühlere Luftgegend verſetzet. Iſt dieſes nicht alles ſchön, ſind es nicht ſichtbare Zwecke, die durch klüglich angewandte Mittel bewirket werden? Allein zum Widerſpiel muß der Naturaliſt die natürlichen Urſachen davon in den allgemeinſten Eigenſchaften der Luft antreffen, ohne beſondere Veranſtaltungen deswegen vermuthen zu dürfen. Er bemerket mit Recht, daß dieſe Seewinde ſolche periodiſche Bewegungen anſtellen müſſen, wenn gleich kein Menſch auf ſolcher Inſel lebte, und zwar durch keine andere Eigenſchaft, als die der Luft auch ohne Abſicht auf dieſen Zweck bloß zum Wachsthum der Pflanzen unentbehrlich vonnöthen iſt, nämlich durch ihre Elaſticität und Schwere. Die Hitze der Sonne hebet das Gleichgewicht der Luft auf, indem ſie diejenige verdünnet, die über dem Lande iſt, und dadurch die kühlere Meeresluft veranlaſſet, ſie aus ihrer Stelle zu heben und ihren Platz einzunehmen.

Was für einen Nutzen haben nicht die Winde überhaupt zum Vortheile der Erdkugel, und was für einen Gebrauch macht nicht der Menſchen Scharfſinnigkeit von denſelben; indeſſen waren keine andere Einrichtungen nöthig ſie hervorzubringen, als dieſelbe allgemeine Beſchaffenheit der Luft und Wärme, welche auch unangeſehen dieſer Zwecke auf der Erde befindlich ſeyn mußten.

Gebt ihr es, ſagt allhier der Freigeiſt, zu: daß, wenn man nützliche und auf Zwecke abzielende Verfaſſungen aus den allgemeinſten und einfachſten Naturgeſetzen herleiten kann, man keine beſondere Regierung einer oberſten Weisheit nöthig habe: ſo ſehet hier Beweiſe, die euch auf eurem eigenen Geſtändniſſe ertappen werden. Die ganze Natur, vornämlich die unorganiſirte, iſt voll von ſolchen Beweiſen, die zu erkennen geben, daß die ſich ſelbſt durch die Mechanik ihrer Kräfte beſtimmende Materie eine gewiſſe Richtigkeit in ihren Folgen habe und den Regeln der Wohlanſtändigkeit ungezwungen genug thue. Wenn ein Wohlgeſinnter die gute Sache der Religion zu retten, dieſe Fähigkeit der allgemeinen Naturgeſetze beſtreiten will, ſo wird er ſich ſelbſt in Verlegenheit ſetzen und dem Unglauben durch eine ſchlechte Vertheidigung Anlaß zu triumphiren geben.

Allein laßt uns ſehen, wie dieſe Gründe, die man in den Händen der Gegner als ſchädlich befürchtet, vielmehr kräftige Waffen ſind ſie zu beſtreiten. Die nach ihren allgemeinſten Geſetzen ſich beſtimmende Materie bringt durch ihr natürliches Betragen, oder wenn man es ſo nennen will, durch eine blinde Mechanik anſtändige Folgen hervor, die der Entwurf einer höchſten Weisheit zu ſeyn ſcheinen. Luft, Waſſer, Wärme, erzeugen, wenn man ſie ſich ſelbſt überlaſſen betrachtet, Winde und Wolken, Regen, Ströme, welche die Länder befeuchten, und alle die nützliche Folgen, ohne welche die Natur traurig, öde und unfruchtbar bleiben müßte. Sie bringen aber dieſe Folgen nicht durch ein bloßes Ungefähr, oder durch einen Zufall, der eben ſo leicht nachtheilig hätte ausfallen können, hervor, ſondern man ſiehet: daß ſie durch ihre natürlichen Geſetze eingeſchränkt ſind auf keine andere als dieſe Weiſe zu wirken. Was ſoll man von dieſer Uebereinſtimmung denn gedenken? Wie wäre es wohl möglich, daß Dinge von verſchiedenen Naturen in Verbindung mit einander ſo vortrefliche Uebereinſtimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten ſollten, ſogar zu Zwecken ſolcher Dinge, die ſich gewiſſermaaßen außer dem Umfange der todten Materie befinden, nämlich zum Nutzen der Menſchen und Thiere, wenn ſie nicht einen gemeinſchaftlichen Urſprung erkenneten, nämlich einen unendlichen Verſtand, in welchem aller Dinge weſentliche Beſchaffenheiten beziehend entworfen worden. Wenn ihre Naturen für ſich und unabhängig nothwendig wären, was für ein erſtaunliches Ohngefähr, oder vielmehr was für eine Unmöglichkeit würde es nicht ſeyn, daß ſie mit ihren natürlichen Beſtrebungen ſich gerade ſo zuſammen paſſen ſollten, als eine überlegte kluge Wahl ſie hätte vereinbaren können.

Nunmehr mache ich getroſt die Anwendung auf mein gegenwärtiges Unterfangen. Ich nehme die Materie aller Welt in einer allgemeinen Zerſtreuung an und mache aus derſelben ein vollkommenes Chaos. Ich ſehe nach den ausgemachten Geſetzen der Attraktion den Stoff ſich bilden und durch die Zurückſtoßung ihre Bewegung modificiren. Ich genieße das Vergnügen ohne Beihülfe willkührlicher Erdichtungen, unter der Veranlaſſung ausgemachter Bewegungsgeſetze ſich ein wohlgeordnetes Ganzes erzeugen zu ſehen, welches demjenigen Weltſyſtem ſo ähnlich ſiehet, das wir vor

Augen haben, daß ich mich nicht entbrechen kann, es für daſſelbe zu halten. Dieſe unerwartete Auswickelung der Ordnung der Natur im Großen wird mir anfänglich verdächtig, da ſie auf ſo ſchlechten und einfachen Grunde eine ſo zuſammengeſetzte Richtigkeit gründet. Ich belehre mich endlich aus der vorher angezeigten Betrachtung: daß eine ſolche Auswickelung der Natur nicht etwas Unerhörtes an ihr iſt, ſondern daß ihre weſentliche Beſtrebung ſolche nothwendig mit ſich bringet, und daß dieſes das herrlichſte Zeugniß ihrer Abhängigkeit von demjenigen Urweſen iſt, welches ſogar die Quelle der Weſen ſelber und ihrer erſten Wirkungsgeſetze in ſich hat. Dieſe Einſicht verdoppelt mein Zutrauen auf den Entwurf den ich gemacht habe. Die Zuverſicht vermehret ſich bei jedem Schritte, den ich mit Fortgang weiter ſetze und meine Kleinmüthigkeit hört völlig auf.

Aber die Vertheidigung deines Syſtems, wird man ſagen, iſt zugleich die Vertheidigung der Meinungen des Epikurs, welche damit die größeſte Aehnlichkeit haben. Ich will nicht völlig alle Uebereinſtimmung mit demſelben ablehnen. Viele ſind durch den Schein ſolcher Gründe zu Atheiſten geworden, welche bei genauerer Erwägung ſie von der Gewißheit des höchſten Weſens am kräftigſten hätten überzeugen können. Die Folgen, die ein verkehrter Verſtand aus untadelhaften Grundſätzen zieht, ſind öfters ſehr tadelhaft, und ſo waren es auch die Schlüſſe des Epikurs, ohnerachtet ſein Entwurf der Scharfſinnigkeit eines großen Geiſtes gemäß war.

Ich werde es alſo nicht in Abrede ſeyn, daß die Theorie des Lukrez oder deſſen Vorgängers des Epikurs, Leucips, und Demokrits mit der meinigen viele Aehnlichkeit habe. Ich ſetze den erſten Zuſtand der Natur, ſo wie jene Weltweiſe, in die allgemeine Zerſtreuung des Urſtoffs aller Weltkörper, oder der Atomen, wie ſie bei jenen genannt werden. Epikur ſetzte eine Schwere, die dieſe elementariſche Theilchen zum Sinken trieb, und dieſes ſcheinet von der newtoniſchen Anziehung, die ich annehme, nicht ſehr verſchieden zu ſeyn; er gab ihnen auch eine gewiſſe Abweichung von der geradlinigten Bewegung des Falles, ob er gleich in Anſehung der Urſachen derſelben und ihrer Folgen ungereimte Einbildungen hatte: dieſe Abweichung kommt einigermaaßen mit der Veränderung der geradlinigten Senkung, die wir aus der Zurückſtoßungskraft der Theilchen herleiten, überein; endlich waren die Wirbel, die aus der verwirrten Bewegung entſtanden, ein Hauptſtück in dem Lehrbegriffe des Leucipps und Demokrits und man wird ſie auch in dem unſrigen antreffen. So viel Verwandſchaft mit einer Lehrverfaſſung, die die wahre Theorie der Gottesleugnung im Alterthum war, zieht indeſſen die meinige dennoch nicht in die Gemeinſchaft ihrer Irrthümer. Auch in den aller unſinnigſten Meinungen, welche ſich bei den Menſchen haben Beifall erwerben können, wird man jederzeit etwas Wahres bemerken. Ein falſcher Grundſatz, oder ein Paar unüberlegte Verbindungsſätze leiten den Menſchen von dem Fußſteige der Wahrheit durch unmerkliche Abwege bis in den Abgrund. Es bleibt ohnerachtet der angeführten Aehnlichkeit dennoch ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der alten Coſmogonie und der gegenwärtigen, um aus dieſer ganz entgegengeſetzte Folgen ziehen zu können.

Die angeführten Lehrer der mechaniſchen Erzeugung des Weltbaues leiteten alle Ordnung, die ſich an demſelben wahrnehmen läßt, aus dem ungefähren Zufalle her, der die Atomen ſo glücklich zuſammentreffen ließ, daß ſie ein wohlgeordnetes Ganze ausmachten. Epikur war gar ſo unverſchämt, daß er verlangte, die Atomen wichen von ihrer geraden Bewegung ohne alle Urſache ab, um einander begegnen zu können. Alle insgeſammt trieben dieſe Ungereimtheit ſo weit, daß ſie den Urſprung aller belebten Geſchöpfe eben dieſem blinden Zuſammenlauf beimaßen und die Vernunft wirklich aus der Unvernunft herleiteten. In meiner Lehrverfaſſung hingegen finde ich die Materie an gewiſſe nothwendige Geſetze gebunden. Ich ſehe in ihrer gänzlichen Auflöſung und Zerſtreuung ein ſchönes und ordentliches Ganze ſich ganz natürlich daraus entwickeln. Es geſchiehet dieſes nicht durch einen Zufall und von ohngefähr, ſondern man bemerket, daß natürliche Eigenſchaften es nothwendig alſo mit ſich bringen. Wird man hierdurch nicht bewogen zu fragen: warum mußte denn die Materie gerade ſolche Geſetze haben, die auf Ordnung und Wohlanſtändigkeit abzwecken? war es wohl möglich, daß viele Dinge, deren jedes ſeine von dem andern unabhängige Natur hat, einander von ſelber gerade ſo beſtimmen ſollten, daß ein wohlgeordnetes Ganze daraus entſpringt, und wenn ſie dieſes thun, giebt es nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinſchaft ihres erſten Urſprungs ab, der ein allgenugſamer höchſter Verſtand ſeyn muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Abſichten entworfen worden?

Die Materie, die der Urſtoff aller Dinge iſt, iſt alſo an gewiſſe Geſetze gebunden, welchen ſie frei überlaſſen nothwendig ſchöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freiheit von dieſem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da ſie alſo ſich einer höchſt weiſen Abſicht unterworfen befindet, ſo muß ſie nothwendig in ſolche übereinſtimmende Verhältniſſe durch eine über ſie herrſchende erſte Urſache verſetzt worden ſeyn, und *es iſt ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch ſelbſt im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.*

Ich habe ſo viel gute Meinung von der redlichen Geſinnung derjenigen, die dieſem Entwurfe die Ehre thun, ihn zu prüfen, daß ich mich verſichert halte, die angeführten Gründe werden, wo ſie noch nicht alle Beſorgniß ſchädlicher Folgen von meinem Syſtem aufheben können, dennoch wenigſtens die Lauterkeit meiner Abſicht außer Zweifel ſetzen. Wenn es dem ungeachtet boshafte Eiferer giebt, die es für eine würdige Pflicht ihres heiligen Berufes halten, den unſchuldigen Meinungen ſchädliche Auslegungen anzuheften, ſo bin ich verſichert, daß ihr Urtheil bei Vernünftigen gerade die entgegengeſetzte Wirkung ihrer Abſicht hat. Man wird mich übrigens des Rechts nicht berauben, daß **Carteſius**, als er die Bildung der Weltkörper aus blos mechaniſchen Geſetzen zu erklären wagte, bei billigen Richtern jederzeit genoſſen hat. Ich will deswegen die Verfaſſer der allgemeinen Welthiſtorie *) anführen: „Indeſſen können wir nicht anders als glauben: „daß der Verſuch dieſes Weltweiſen, der ſich bemühet, „die Bildung der Welt in gewiſſer Zeit aus wüſter Materie durch die bloße Fortſetzung einer einmal eingedrückten Bewegung zu erklären, und ſolches auf einige wenige leichte und allgemeine Bewegungsgeſetze „gebracht hat, ſo wenig als Anderer, die ſeitdem „mit mehrerem Beifall eben das verſucht „haben aus den urſprünglichen und anerſchaffenen Eigenſchaften der Materie zu „thun, ſtrafbar oder Gott verkleinerlich ſey, wie ſich „manche eingebildet haben, indem dadurch vielmehr ein höherer Begriff ſeiner unendlichen Weisheit verurſacht wird.“

Ich habe die Schwierigkeiten, die von Seiten der Religion meine Sätze zu bedrohen ſchienen, hinweg zuräumen geſucht. Es giebt einige nicht geringere in Anſehung der Sache ſelber. Wenn es gleich wahr iſt, wird man ſagen, daß Gott in die Kräfte der Natur eine geheime Kunſt gelegt hat, ſich aus dem Chaos von ſelber zu einer vollkommenen Weltverfaſſung auszubilden, wird der Verſtand des Menſchen, der bei den gemein ſten Gegenſtänden ſo blöd iſt, in ſo großem Vorwurfe die verborgenen Eigenſchaften zu erforſchen vermögend ſeyn? Ein ſolches Unterfangen heißt eben ſo viel als wenn man ſagte: Gebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen. Kann dich die Schwäche deiner Einſichten, die an den geringſten Dingen, welche deinen Sinnen täglich und in der Nähe vorkommen, zu ſchanden wird, nicht lehren: daß es vergeblich ſey, das Unermeßliche und das was in der Natur vorgieng, ehe noch eine Welt war, zu entdecken. Ich vernichte dieſe Schwierigkeit, indem ich deutlich zeige, daß eben dieſe Unterſuchung unter allen, die in der Naturlehre aufgeworfen werden können, diejenige ſey, in welcher man am leichteſten und ſicherſten bis zum Urſprunge gelangen kann. Eben ſo wie unter allen Aufgaben der Naturforſchung keine mit mehr Richtigkeit und Gewißheit aufgelöſet worden, als die wahre Verfaſſung des Weltbaues im Großen, die Geſetze der Bewegungen und das innere Triebwerk der Umläufe aller Planeten; als worin die Newtoniſche Weltweisheit ſolche Einſichten gewähren kann, dergleichen man ſonſt in keinem Theile der Weltweisheit antrift; eben alſo, behaupte ich, ſey unter allen Naturdingen, deren erſte Urſache man nachforſchet, der Urſprung des Weltſyſtems und die Erzeugung der Himmelskörper, ſammt den Urſachen ihrer Bewegungen, dasjenige, was man am erſten gründlich einzuſehen hoffen darf. Die Urſache hievon iſt leicht zu erſehen. Die Himmelskörper ſind runde Maſſen, alſo von der einfachſten Bildung, die ein Körper, deſſen Urſprung man ſucht, nur immer haben kann. Ihre Bewegungen ſind gleichfalls unvermiſcht. Sie ſind nichts als eine freie Fortſetzung eines einmal eingedrückten Schwunges, welcher, mit der Attraktion des Körpers im Mittelpunkte verbunden, kreisförmig wird. Ueberdem iſt der Raum, darin ſie ſich bewegen, leer, die Zwiſchenweiten, die ſie von einander abſondern, ganz ungemein groß und alſo alles ſowohl zur unverwirrten Bewegung, als auch deutlichen Bemerkung derſelben auf das deutlichſte auseinandergeſetzt. Mich dünkt, man könne hier in gewiſſem Verſtande ohne Vermeſſenheit ſagen: Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das iſt, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entſtehen ſoll. Denn wenn Materie vorhanden iſt, welche mit einer weſentlichen Attraktionskraft begabt iſt, ſo iſt es nicht ſchwer, diejenigen Urſachen zu beſtimmen, die zu der Einrichtung des Weltſyſtems im Großen betrachtet, haben beitragen können. Man weiß was dazu gehöret, daß ein Körper eine kugelrunde Figur erlange; man begreift, was erfordert wird, daß freiſchwebende Kugeln eine kreisförmige Bewegung um den Mittelpunkt anſtellen, gegen den ſie gezogen werden. Die Stellung der Kreiſe gegen einander, die Uebereinſtimmung der Richtung, die Eccentricität, alles kann auf die einfachſten mechaniſchen Urſachen gebracht werden, und man darf mit Zuverſicht hoffen, ſie zu entdecken, weil ſie auf die leichteſten und deutlichſten Gründe geſetzt werden können. Kann man aber wohl von den geringſten Pflanzen oder einem Inſecte ſich ſolcher Vortheile rühmen? Iſt man im Stande zu ſagen: Gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeuget werden könne? Bleibt man hier nicht bei dem erſten Schritte, aus Unwiſſenheit der wahren innern Beſchaffenheit des Objects und der Verwickelung der in demſelben vorhandenen Mannigfaltigkeit, ſtecken? Man darf es ſich alſo nicht befremden laſſen, wenn ich mich unterſtehe zu ſagen: daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Urſach ihrer Bewegungen, kurz, der Urſprung der ganzen gegenwärtigen Verfaſſung des Weltbaues werden können eingeſehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe, aus mechaniſchen Gründen, deutlich und vollſtändig kund werden wird.

---

*) 1. Theil §. 88.

Dieſes ſind die Urſachen, worauf ich meine Zuverſicht gründe, daß der phyſiſche Theil der Weltwiſſenſchaft künftighin noch wohl eben die Vollkommenheit zu hoffen habe, zu der Newton die mathematiſche Hälfte derſelben erhoben hat. Es ſind nächſt den Geſetzen, nach welchen der Weltbau, in der Verfaſſung darin er iſt, beſtehet, vielleicht keine anderen in der ganzen Naturforſchung ſolcher mathematiſchen Beſtimmungen fähig, als diejenigen, nach welchen er entſtanden iſt, und ohne Zweifel würde die Hand eines verſuchten Meßkünſtlers hier nicht unfruchtbare Felder bearbeiten.

Nachdem ich den Gegenſtand meiner Betrachtung einer günſtigen Aufnahme zu empfehlen mir habe angelegen ſeyn laſſen; ſo wird man mir erlauben, mich wegen der Art, nach der ich ihn abgehandelt habe, kürzlich zu erklären. Der erſte Theil gehet mit einem neuen Syſtem des Weltgebäudes im Großen um. Herr Wright von Durham, deſſen Abhandlung ich aus den Hamburgiſchen freyen Urtheilen vom Jahr 1751 habe kennen lernen, hat mir zuerſt Anlaß gegeben, die Fixſterne nicht als ein ohne ſichtbare Ordnung zerſtreutes Gewimmel, ſondern als ein Syſtem anzuſehen, welches mit einem planetiſchen die größte Aehnlichkeit hat, ſo daß, gleichwie in dieſem die Planeten ſich einer gemeinſchaftlichen Fläche ſehr nahe befinden, alſo auch die Fixſterne ſich in ihren Lagen auf eine gewiſſe Fläche, die durch den ganzen Himmel muß gezogen, gedacht werden, ſo nahe als möglich beziehen, und durch ihre dichteſte Häufung zu derſelben denjenigen lichten Streif darſtellen, welcher die Milchſtraße genannt wird. Ich habe mich vergewiſſert, daß, weil dieſe von unzähligen Sonnen erleuchtete Zone ſehr genau die Richtung eines größten Cirkels hat, unſere Sonne ſich dieſer großen Beziehungsfläche gleichfalls ſehr nahe befinden müſſe. Indem ich den Urſachen dieſer Beſtimmung nachgegangen bin, habe ich ſehr wahrſcheinlich zu ſeyn befunden: daß die ſogenannten Fixſterne, oder feſten Sterne, wohl eigentlich langſam bewegte Wandelſterne einer höhern Ordnung ſeyn könnten. Zur Beſtätigung deſſen, was man an ſeinem Orte von dieſem Gedanken antreffen wird, will ich allhier nur eine Stelle aus einer Schrift des Herrn Bradley von der Bewegung der Fixſterne anführen. „Wenn man aus „dem Erfolg der Vergleichung unſerer beſten jetzigen

„Beobachtungen, mit denen, welche vor dieſem mit einem erträglichen Grade der Richtigkeit angeſtellet worden, ein Urtheil fällen will, ſo erhellet: daß einige Fixſterne wirklich ihren Stand gegen einander verändert haben, und zwar ſo, daß man ſiehet, daß dieſes nicht irgend von einer Bewegung in unſerm Planetengebäude herrühret, ſondern daß es blos einer Bewegung der Sterne ſelber zugeſchrieben werden kann. Der Arktur giebt einen ſtarken Beweis hiervon an die Hand. Denn wenn man deſſelben gegenwärtige Declination mit ſeinem Orte, wie derſelbe ſowohl von Tycho als auch von Flammſteed iſt beſtimmt worden, vergleicht, ſo wird man finden: daß der Unterſchied größer iſt, als man ihn von der Ungewißheit ihrer Beobachtungen herzurühren vermuthen kann. Man hat Urſache zu vermuthen: daß auch andere Exempel von gleicher Beſchaffenheit unter der großen Anzahl der ſichtbaren Sterne vorkommen müſſen, weil ihre Lagen gegen einander durch mancherlei Urſachen können verändert werden. Denn wenn man ſich vorſtellt, daß unſer eigenes Sonnengebäude ſeinen Ort in Anſehung des Weltraums verändert; ſo wird dieſes nach Verlauf einiger Zeit eine ſcheinbare Veränderung der Winkelentfernungen der Fixſterne verurſachen. Und weil dieſes in ſolchem Falle in die Oerter der nächſten Sterne einen größeren Einfluß haben würde, als in die Oerter dererjenigen, welche weit entfernet ſind, ſo würden ihre Lagen ſich zu verändern ſcheinen, obgleich die Sterne ſelbſt wirklich unbeweglich blieben. Und wenn im Gegentheil

„unſer eigen Planetengebäude ſtille ſteht und einige
„Sterne wirklich eine Bewegung haben; ſo wird die-
„ſes gleichfalls ihre ſcheinbare Lage verändern, und
„zwar um deſto mehr, je näher ſie bei uns ſind, oder
„je mehr die Richtung der Bewegung ſo beſchaffen iſt,
„daß ſie von uns kann wahrgenommen werden. Da
„nun alſo die Lagen der Sterne von ſo mancherlei Ur-
„ſachen können verändert werden, indem man die er-
„ſtaunlichen Entfernungen, in welchen ganz gewiß eini-
„ge gelegen ſind, betrachtet; ſo werden wohl die Beob-
„tungen vieler Menſchenalter nöthig ſeyn, die Geſetze
„der ſcheinbaren Veränderungen, auch eines einzigen
„Sternes, zu beſtimmen. Viel ſchwerer muß es alſo
„noch ſeyn, die Geſetze für alle die merkwürdigſten
„Sterne feſtzuſetzen.“

Ich kann die Grenzen nicht genau beſtimmen, die zwiſchen dem Syſtem des Herrn Wright, und dem meinigen anzutreffen ſind, und in welchen Stücken ich ſeinem Entwurf blos nachgeahmet, oder ihn weiter ausgeführt habe. Indeſſen boten ſich mir nach der Hand annehmungswürdige Gründe dar, es auf der einen Seite beträchtlich zu erweitern. Ich betrachtete die Art neblichter Sterne, deren Herr von Maupertuis in der Abhandlung von der Figur der Geſtirne *) gedenket, und die die Figur von mehr oder we-

---

*) Weil ich den angeführten Tractat nicht bei der Hand habe, ſo will ich das dazu gehörige aus der Anführung der Ouvrages diverses de Msr. de Maupertuis in den Actis Erud. 1745 hier einrücken. Das erſte Phänomenon ſind

niger offenen Ellipſen vorſtellen, und verſicherte mich leicht, daß ſie nichts anders als eine Häufung vieler Fix-

diejenigen lichten Stellen am Himmel, welche neblichte Sterne genannt, und für einen Haufen kleiner Fixſterne gehalten werden. Allein die Aſtronomen haben durch vortrefliche Ferngläſer ſie nur als große langlichtrunde Plätzchen, die etwas lichter als der übrige Theil des Himmels wären, befunden. Hugen hat dergleichen etwas zuerſt im Orion angetroffen; Halley gedenket in den Anglical. Trans. ſechs ſolcher Plätzchen. 1. im Schwerdt des Orions, 2 im Schützen, 3. im Centaurus, 4. vor dem rechten Fuße des Antinous, 5. im Herkules, 6. im Gürtel der Andromeda. Wenn dieſe durch ein reflectirendes Seherohr von 8 Fuß betrachtet werden, ſo ſiehet man, daß nur der vierte Theil derſelben für einen Haufen Sterne könne gehalten werden; die übrigen haben nur weißlichte Plätzchen vorgeſtellt, ohne erheblichen Unterſchied, außer daß eines mehr der Cirkelrundung bekommt, ein anderes aber länglichter iſt. Es ſcheinet auch, daß bei dem erſten die durch das Seherohr ſichtbaren kleinen Sternchen ſeinen weißlichten Schimmer nicht verurſachen können. Halley glaubt: „daß man aus dieſen Erſcheinungen dasjenige erklären könne, was man im Anfang der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte antrift, nämlich daß das Licht eher als die Sonne erſchaffen ſey. Derham vergleicht ſie Oeffnungen, dadurch eine andere unermeßliche Gegend, und vielleicht der Feuerhimmel durchſcheine. Er meinet, er habe bemerken können, daß die Sterne, die neben dieſen Plätzchen geſehen werden, uns viel näher wären, als dieſe lichte Stellen. Dieſen fügt der Verfaſſer ein Verzeichniß der neblichten Sterne aus dem Hevelius bei. Er hält dieſe Erſcheinungen für große, lichte Maſſen, die durch eine gewaltige Umwälzung abgeplattet worden wären. Die Materie, daraus ſie beſtehen, wenn ſie ſterne ſeyn können. Die jederzeit abgemeſſene Rundung dieſer Figuren belehrte mich, daß hier ein unbegreiflich zahlreiches Sternenheer, und zwar um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt, müßte geordnet ſeyn, weil ſonſt ihre freien Stellungen gegen einander, wohl irreguläre Geſtalten, aber nicht abgemeſſene Figuren vorſtellen würden. Ich ſahe auch ein: daß ſie in dem Syſtem, darin ſie ſich vereinigt befinden, vornämlich auf eine Fläche beſchränkt ſeyn müßten, weil ſie nicht zirkelrunde, ſondern elliptiſche Figuren abbilden, und daß ſie wegen ihres blaſſen Lichts unbegreiflich weit von uns

---

„eine gleichleuchtende Kraft mit den übrigen Sternen hätte, würde von ungeheurer Größe ſeyn müſſen, damit ſie, aus einem viel größeren Abſtande, als der Sterne ihrer iſt, geſehen, dennoch dem Fernglaſe unter merklicher Geſtalt und Größe erſcheinen können. Wenn ſie aber an Größe den übrigen Fixſternen ohngefähr gleich kämen; müßten ſie uns nicht allein ungleich viel näher ſeyn, ſondern zugleich ein viel ſchwächeres Licht haben, weil ſie bei ſolcher Nähe und ſcheinbarer Größe doch einen ſo blaſſen Schimmer an ſich zeigen Es würde alſo der Mühe verlehnen, ihre Parallaxe, wofern ſie eine haben, zu entdecken. Denn diejenigen, welche ſie ihnen abſprechen, ſchließen vielleicht von einigen auf alle. Die Sternchen, die man mitten auf dieſen Plätzchen antrift, wie in dem Orion, (oder noch ſchöner, in dem, vor dem rechten Fuße des Antinous, welcher nicht anders ausſiehet als ein Fixſtern, der mit einem Nebel umgeben iſt) würden, wofern ſie uns näher wären, entweder nach Art der Projection auf denſelben geſehen, oder ſchienen durch jene Maſſen, gleich als durch die Schwelſe der Cometen, durch.“

abſtehen. Was ich aus dieſen Analogien geſchloſſen habe, wird die Abhandlung ſelber der Unterſuchung des vorurtheilfreien Leſers darlegen.

In dem zweiten Theile, der den eigentlichſten Vorwurf dieſer Abhandlung in ſich enthält, ſuche ich die Verfaſſung des Weltbaues aus dem einfachſten Zuſtande der Natur blos durch mechaniſche Geſetze zu entwickeln. Wenn ich mich unterſtehen darf denjenigen, die ſich über die Kühnheit dieſes Unternehmens entrüſten, bei der Prüfung, womit ſie meine Gedanken beehren, eine gewiſſe Ordnung vorzuſchlagen, ſo wollte ich bitten, das achte Hauptſtück zuerſt durchzuleſen, welches, wie ich hoffe, ihre Beurtheilung zu einer richtigen Einſicht vorbereiten kann. Wenn ich indeſſen den geneigten Leſer zur Prüfung meiner Meinungen einlade, ſo beſorge ich mit Recht, daß, da Hypotheſen von dieſer Art gemeiniglich nicht in viel beſſerem Anſehen, als philoſophiſche Träume ſtehen, es eine ſaure Gefälligkeit für einen Leſer iſt, ſich zu einer ſorgfältigen Unterſuchung von ſelbſt erdachten Geſchichten der Natur zu entſchließen und dem Verfaſſer durch alle die Wendungen, dadurch er den Schwierigkeiten, die ihm aufſtoßen, ausweichet, geduldig zu folgen, um vielleicht am Ende, wie die Zuſchauer des Londonſchen Marktſchreiers *), ſeine eigne Leichtgläubigkeit zu belachen. Indeſſen getraue ich mir zu verſprechen: daß, wenn der Leſer durch das vorgeſchlagene Vorbereitungshauptſtück hoffentlich wird überredet worden ſeyn, auf

---

*) Siehe Gellerts Fabel: Hans Nord.

ſo wahrſcheinliche Vermuthungen doch ein ſolches phyſiſches Abentheuer zu wagen, er auf dem Fortgange des Weges nicht ſo viel krumme Abwege und unwegſame Hinderniſſe, als er vielleicht anfänglich beſorgt, antreffen werde.

Ich habe mich in der That mit größeſter Behutſamkeit aller willkührlichen Erdichtungen entſchlagen. Ich habe, nachdem ich die Welt in das einfachſte Chaos verſetzt, keine andere Kräfte als die Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft zur Entwickelung der großen Ordnung der Natur angewandt, zwei Kräfte, welche beide gleich gewiß, gleich einfach und zugleich gleich urſprünglich und allgemein ſind. Beide ſind aus der Newtoniſchen Weltweisheit entlehnet. Die erſtere iſt ein nunmehro außer Zweifel geſetztes Naturgeſetz. Die zweite, welcher vielleicht die Naturwiſſenſchaft des Newton nicht ſo viel Deutlichkeit als die erſtere gewähren kann, nehme ich hier nur in demjenigen Verſtande an, da ſie niemand in Abrede iſt, nämlich bei der feinſten Auflöſung der Materie, wie z. B. bei den Dünſten. Aus dieſen ſo einfachen Gründen habe ich auf eine ungekünſtelte Art, ohne andere Folgen zu erſinnen, als diejenigen, worauf die Aufmerkſamkeit des Leſers ganz von ſelber verfallen muß, das folgende Syſtem hergeleitet.

Man erlaube mir ſchlüßlich wegen der Gültigkeit und des angeblichen Werthes derjenigen Sätze, die in der folgenden Theorie vorkommen werden und wornach ich ſie von billigen Richtern geprüft zu werden wünſche, eine kurze erklärung zu thun. Man beurtheilt billig den Verfaſſer nach demjenigen Stempel, den er auf ſeine Waare drückt; daher hoffe ich, man werde in den verſchiedenen Theilen dieſer Abhandlung keine ſtrengere Verantwortung meiner Meinungen fodern, als nach Maasgebung des Werths, den ich von ihnen ſelber ausgebe. Ueberhaupt kann die größte geometriſche Schärfe und mathematiſche Unfehlbarkeit niemals von einer Abhandlung dieſer Art verlangt werden. Wenn das Syſtem auf Analogien und Uebereinſtimmungen, nach den Regeln der Glaubwürdigkeit und einer richtigen Denkungsart, gegründet iſt; ſo hat es allen Foderungen ſeines Objekts genug gethan. Dieſen Grad der Tüchtigkeit meine ich in einigen Stücken dieſer Abhandlung, als in der Theorie der Fixſternenſyſtemen, in der Hypotheſe von der Beſchaffenheit der neblichten Sterne, in dem allgemeinen Entwurfe von der mechaniſchen Erzeugungsart des Weltbaues, in der Theorie von dem Saturnusringe und einigen andern erreicht zu haben. Etwas minder Ueberzeugung werden einige beſondere Theile der Ausführung gewähren, wie z. E. die Beſtimmung der Verhältniſſe der Eccentricität, die Vergleichung der Maſſen der Planeten, die mancherlei Abweichungen der Cometen, und einige andere.

Wenn ich daher in dem ſiebenten Hauptſtück, durch die Fruchtbarkeit des Syſtems und die Annehmlichkeit des größten und wunderwürdigſten Gegenſtandes, den man ſich nur denken kann, angelocket, zwar ſtets an dem Leitfaden der Analogie und einer vernünftigen

Glaubwürdigkeit; doch mit einiger Kühnheit die Folgen des Lehrgebäudes ſo weit als möglich fortſetze; wenn ich das Unendliche der ganzen Schöpfung, die Bildung neuer Welten und den Untergang der alten, den unbeſchränkten Raum des Chaos der Einbildungskraft darſtelle; ſo hoffe ich, man werde der reitzenden Annehmlichkeit des Objekts und dem Vergnügen welches man hat, die Uebereinſtimmungen einer Theorie in ihrer größeſten Ausdehnung zu ſehen, ſo viel Nachſicht vergönnen, ſie nicht nach der größten geometriſchen Strenge, die ohnedem bei dieſer Art der Betrachtungen nicht ſtatt hat, zu beurtheilen. Eben dieſer Billigkeit verſehe ich mich in Anſehung des dritten Theiles. Man wird indeſſen allemal etwas mehr wie blos Willkührliches, obgleich jederzeit etwas weniger als Ungezweifeltes, in ſelbigen antreffen.

Inhalt
des ganzen Werkes.

Erſter Theil.

Abriß einer allgemeinen ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen, aus den Phänomenis der Milchſtraße hergeleitet. Aehnlichkeit dieſes Fixſternenſyſtems mit dem Syſteme der Planeten. Entdeckung vieler ſolcher Syſteme, die ſich in der Weite des Himmels, in Geſtalt elliptiſcher Figuren, zeigen. Neuer Begriff von der ſyſtematiſchen Verfaſſung der ganzen Schöpfung.

Beſchluß. Wahrſcheinliche Vermuthung mehrerer Planeten über den Saturn, aus dem Geſetze, nach welchem die Eccentricität der Planeten mit den Entfernungen zunimmt.

Zweiter Theil.

Erſtes Hauptſtück.

Gründe für die Lehrverfaſſung eines mechaniſchen Urſprungs der Welt. Gegengründe. Einziger Begriff unter allen möglichen, beiden genug zu thun. Erſter Zuſtand der Natur. Zerſtreuung der Elemente aller Materie durch den ganzen Weltraum. Erſte Regung durch die Anziehung. Anfang der Bildung eines Körpers in dem Punkte der ſtärkſten Attraction. Allgemeine Senkung der Elemente gegen dieſen Centralkörper. Zurückſtoßungskraft der feinſten Theile, darin die Materie aufgelöſet worden. Veränderte Richtung der ſinkenden Bewegung durch die Verbindung dieſer Kraft mit der erſtern. Einförmige Richtung aller dieſer Bewegungen nach eben derſelben Gegend. Beſtrebung aller Partikeln, ſich zu einer gemeinſchaftlichen Fläche zu dringen und daſelbſt zu häufen. Mäßigung der Geſchwindigkeit ihrer Bewegung zu einem Gleichgewichte mit der Schwere des Abſtandes ihres Orts. Freier Umlauf aller Theilchen um den Centralkörper in Cirkelkreiſen. Bildung der Planeten aus dieſen bewegten Elementen. Freie Bewegung der daraus zuſammengeſetzten Planeten in gleicher Richtung im gemeinſchaftlichen Plane, nahe beim Mittelpunkte beinahe in Cirkelkreiſen, und weiter von demſelben mit zunehmenden Graden der Eccentricität.

Zweites Hauptſtück.

Handelt von der verſchiedenen Dichtigkeit der Planeten und dem Verhältniſſe ihrer Maſſen. Urſache, woher die nahen Planeten dichterer Art ſind, als die entferneten. Unzulänglichkeit der Erklärung des Newton. Woher der Centralkörper leichterer Art iſt, als die nächſt um ihn laufende Kugeln. Verhältniß der Maſſen der Planeten, nach der Proportion der Entfernungen. Urſache aus der Art der Erzeugung, woher der Centralkörper die größte Maſſe hat. Ausrechnung der Dünnigkeit, in welcher alle Elemente der Weltmaterie zerſtreuet geweſen. Wahrſcheinlichkeit und Nothwendigkeit dieſer Verdünnung. Wichtiger Beweis der Art der Erzeugung der Himmelskörper aus einer merkwürdigen Analogie des Herren de Buſton.

Drittes Hauptſtück.

Von der Eccentricität der Planetenkreiſe und dem Urſprunge der Cometen. Die Eccentricität nimmt Gradweiſe, mit den Entfernungen von der Sonne, zu. Urſache dieſes Geſetzes aus der Coſmogonie. Woher die Cometenkreiſe von dem Plane der Ekliptik frei ausſchweifen. Beweis, daß die Cometen aus der leichteſten Gattung des Stoffes gebildet ſeyn. Beiläufige Anmerkung von dem Nordſcheine.

Viertes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge der Monde und den Bewegungen der Planeten um die Axe. Der Stoff zu Erzeugung der Monde war in der Sphäre, daraus der Planet die Theile zu ſeiner eigenen Bildung ſammelte, enthalten. Urſache der Bewegung dieſer Monde mit allen Beſtimmungen.

Woher nur die großen Planeten Monde haben. Von der Axendrehung der Planeten. Ob der Mond ehedem eine ſchnellere gehabt habe? Ob die Geſchwindigkeit der Umwälzung der Erde ſich vermindere? Von der Stellung der Axe der Planeten gegen den Plan ihrer Kreiſe. Verrückung ihrer Axe.

Fünftes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge des Saturnusringes und der Berechnung ſeiner täglichen Umdrehung aus dem Verhältniſſen deſſelben. Erſter Zuſtand des Saturns mit der Beſchaffenheit eines Cometen verglichen. Bildung eines Ringes aus den Theilchen ſeiner Atmoſphäre vermittelſt der von ſeinem Umſchwunge eingedrückten Bewegungen. Beſtimmung der Zeit ſeiner Axendrehung nach dieſer Hypotheſe. Betrachtung der Figur des Saturns, von der ſphäroidiſchen Abplattung der Himmelskörper überhaupt. Nähere Beſtimmung der Beſchaffenheit dieſes Ringes. Wahrſcheinliche Vermuthung neuer Entdeckungen. Ob die Erde vor der Sündfluth nicht einen Ring gehabt habe?

Sechſtes Hauptſtück.

Von dem Zodiakallichte.

Siebentes Hauptſtück.

Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit ſowohl dem Raume als der Zeit nach. Urſprung eines großen Syſtems der Fixſterne. Centralkörper im Mittelpunkte des Sternenſyſtems. Unendlichkeit der Schöpfung. Allgemeine ſyſtematiſche Beziehung in ihrem ganzen Inbegriffe. Centralkörper der ganzen Natur. Succeſſive Fortſetzung der Schöpfung in aller Unendlichkeit der Zeiten und Räume, durch unaufhörliche Bildung neuer Welten. Betrachtung über das Chaos der ungebildeten Natur. Allmählicher Verfall und Untergang des Weltbaues. Wohlanſtändigkeit eines ſolchen Begriffes. Wiedererneurung der verfallenen Natur.

Zugabe zum Siebenden Hauptſtück.

Allgemeine Theorie und Geſchichte der Sonne überhaupt. Woher der Centralkörper eines Weltbaues ein feuriger Körper iſt. Nähere Betrachtung ſeiner Natur. Gedanken von den Veränderungen der ihn umgebenden Luft. Erlöſchung der Sonnen. Naher Anblick ihrer Geſtalt. Meinung des Herrn Wright von dem Mittelpunkte der ganzen Natur. Verbeſſerung derſelben.

Achtes Hauptſtück.

Allgemeiner Beweis von der Richtigkeit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung der Einrichtung des Weltbaues überhaupt, inſonderheit von der Gewißheit der gegenwärtigen. Die weſentlichen Fähigkeiten der Naturen der Dinge, ſich von ſelber zur Ordnung und Vollkommenheit zu erheben, iſt der ſchönſte Beweis des Daſeyns Gottes. Vertheidigung gegen den Vorwurf des Naturalismus.

Die Verfaſſung des Weltbaues iſt einfach und nicht über die Kräfte der Natur geſetzt. Analogien, die den mechaniſchen Urſprung der Welt mit Gewißheit bewähren. Eben daſſelbe aus den Abweichungen bewieſen. Die Anführung einer unmittelbaren göttlichen Anordnung thut dieſen Fragen kein Gnüge. Schwierigkeit, die den Newton bewog, den mechaniſchen Lehrbegriff aufzugeben. Auflöſung dieſer Schwierigkeit. Das vorgetragene Syſtem iſt das einzige Mittel unter allen möglichen beiderſeitigen Gründen ein Gnüge zu leiſten. Wird ferner durch das Verhältniß der Dichtigkeit der Planeten, ihrer Maſſen, der Zwiſchenräume ihres Abſtandes und dem ſtufenartigen Zuſammenhange ihrer Beſtimmungen erwieſen. Die Bewegungsgründe der Wahl Gottes beſtimmen dieſe Umſtände nicht unmittelbar. Rechtfertigung in Anſehung der Religion. Schwierigkeiten, die ſich bei einer Lehrverfaſſung von der unmittelbaren göttlichen Anordnung hervorthun.

Dritter Theil.

Enthält eine Vergleichung zwiſchen den Einwohnern der Geſtirne.

Ob alle Planeten bewohnt ſeyn? Urſache daran zu zweifeln. Grund der phyſiſchen Verhältniſſe zwiſchen den Bewohnern verſchiedener Planeten. Betrachtung des Menſchen. Urſachen der Unvollkommenheit ſeiner Natur. Natürliches Verhältniß der körperlichen Eigenſchaften der belebten Creaturen, nach ihrem verſchiedenen Abſtande von der Sonne. Folgen dieſer Verhältniſſe auf ihre geiſtige Fähigkeiten. Vergleichung der denkenden Naturen auf verſchiedenen Himmelskörpern. Beſtätigung aus gewiſſen Umſtänden ihrer Wohnplätze. Fernerer Beweis aus den Anſtalten der göttlichen Vorſehung, die zu ihrem Beſten gemacht ſind. Kurze Ausſchweifung.

Beſchluß.

Die Begebenheiten des Menſchen in dem künftigen Leben.

Allgemeine

Naturgeſchichte

und

Theorie des Himmels.

Erſter Theil.

Abriß einer ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen,

imgleichen

von der Vielheit ſolcher Fixſternſyſtemen.

> Seht jene große Wunderkette die alle Theile dieſer Welt
> Vereinet und zuſammenzieht und die das große Ganz erhält.
>
> Pope.

Kurzer Abriß
der nöthigſten Grundbegriffe
der
Newtoniſchen Weltwiſſenſchaft *),
die zu dem Verſtande
des Nachfolgenden erfordert werden.

Sechs Planeten, davon drei Begleiter haben, Merkur, Venus, die Erde mit ihrem Monde, Mars, Jupiter, mit vier, und Saturn mit fünf **), die um die Sonne als den Mittelpunkt Kreiſe beſchreiben, nebſt den Cometen, die es von allen Seiten her und in ſehr langen Kreiſen thun, machen ein Syſtem aus, welches man das Syſtem der Sonnen oder auch den planetiſchen Weltbau nennt. Die Bewegung aller dieſer Körper, weil ſie kreisförmig und in ſich ſelbſt zurückkehrend iſt,

---

*) Dieſe kurze Einleitung, welche vielleicht in Anſehung der meiſten Leſer überflüſſig ſeyn möchte, habe ich denen, die etwa der Newtoniſchen Grundſätze nicht genugſam kundig ſeyn, zur Vorbereitung der Einſicht in die folgende Theorie vorher ertheilen wollen.

**) Wozu man jetzo noch den längſt vom V. vermutheten, nun aber wirklich entdeckten Uranus mit ſeinen Trabanten zählen muß. L.

ſetzet zwei Kräfte voraus, welche bei einer jeglichen Art des Lehrbegriffs gleich nothwendig ſind, nämlich eine ſchieſſende Kraft, dadurch ſie in jedem Punkte ihres krummlinigten Laufes die gerade Richtung fortſetzen, und ſich ins Unendliche entfernen würden, wenn nicht eine andere Kraft, welche es auch immer ſeyn mag, ſie beſtändig nöthigte, dieſe zu verlaſſen und in einem krummen Gleiſe zu laufen, das die Sonne als Mittelpunkt umfaſſet. Dieſe zweite Kraft, wie die Geometrie ſelber es ungezweifelt ausmacht, zielt allenthalben zu der Sonne hin und wird daher die ſinkende, die Centripetalkraft, oder auch die Gravität genennet.

Wenn die Kreiſe der Himmelskörper genaue Cirkel wären, ſo würde die allereinfachſte Zergliederung der Zuſammenſetzung krummlinigter Bewegungen zeigen, daß ein anhaltender Trieb gegen den Mittelpunkt dazu erfordert werde; allein obgleich ſie an allen Planeten ſowohl als Cometen Ellipſen ſind, in deren gemeinſchaftlichem Brennpunkte ſich die Sonne befindet, ſo thut doch die höhere Geometrie mit Hülfe der Kepleriſchen Analogie, (nach welcher der radius vector, oder die von dem Planeten zur Sonne gezogene Linie, ſtets ſolche Räume von der elliptiſchen Bahn abſchneidet, die den Zeiten proportionirt ſeyn,) gleichfalls mit untrüglicher Gewißheit dar; daß eine Kraft den Planet in dem ganzen Kreislaufe gegen den Mittelpunkt der Sonne unabläſſig treiben müßte. Dieſe Senkungskraft, die durch den ganzen Raum des Planetenſyſtems herrſchet und zu der Sonne hinzielet, iſt alſo ein ausgemachtes Phänomenon der Natur, und eben ſo zuverläſſig iſt auch das Geſetz erwieſen, nach welchem ſich dieſe Kraft von dem Mittelpunkte in die ferne Weiten erſtrecket. Sie nimmt immer umgekehrt ab, wie die Quadrate der Entfernungen von demſelben zunehmen. Dieſe Regel fließt auf eine eben ſo untrügliche Art aus der Zeit, die die Planeten in verſchiedenen Entfernungen zu ihren Umläufen gebrauchen. Dieſe Zeiten ſind immer wie die Quadratwurzel aus den Cubis ihrer mittlern Entfernungen von der Sonne, woraus hergeleitet wird: daß die Kraft, die dieſe Himmelskörper zu dem Mittelpunkte ihrer Umwälzung treibt, in umgekehrten Verhältniſſe der Quadrate des Abſtandes abnehmen müſſe.

Eben daſſelbe Geſetz, was unter den Planeten herrſcht, in ſo fern ſie um die Sonne laufen, findet ſich auch bei den kleinen Syſtemen, nämlich denen, die die um ihre Hauptplaneten bewegten Monden ausmachen. Ihre Umlaufszeiten ſind eben ſo gegen die Entfernungen proportionirt, und ſetzen eben daſſelbe Verhältniß der Senkungskraft gegen den Planeten feſt, als dasjenige iſt, dem dieſer zu der Sonne hin unterworfen iſt. Alles dieſes iſt aus der untrüglichſten Geometrie, vermittelſt unſtreitiger Beobachtungen, auf immer außer Widerſpruch geſetzt. Hiezu kommt noch die Idee, daß dieſe Senkungskraft eben derſelbe Antrieb ſey, der auf der Oberfläche des Planeten die Schwere genannt wird, und der von dieſem ſich ſtufenweiſe nach dem angeführten Geſetze mit den Entfernungen vermindert. Dieſes erſiehet man aus der Vergleichung der Quantität der Schwere auf der Oberfläche der Erde mit der Kraft, die den Mond zum Mittelpunkt ſeines Kreiſes hintreibt, welche gegen einander eben ſo wie die Attraktion in dem ganzen Weltgebäude, nämlich in umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Entfernungen iſt. Dies iſt die Urſache, warum man oft gemeldete Centralkraft auch die Gravität nennet.

Weil es überdem auch im höchſten Grade wahrſcheinlich iſt: daß, wenn eine Wirkung nur in Gegenwart und nach Proportion der Annäherung zu einem gewiſſen Körper geſchiehet, die Richtung derſelben auch aufs genaueſte auf dieſen Körper beziehend iſt, zu glauben ſey, dieſer Körper ſey, auf was für Art es auch wolle, die Urſache derſelben; ſo hat man um deswillen Grund genug zu haben vermeinet, dieſe allgemeine Senkung der Planeten gegen die Sonne, einer Anziehungskraft der letztern zuzuſchreiben, und dieſes Vermögen der Anziehung allen Himmelskörpern überhaupt beizulegen.

Wenn ein Körper alſo dieſem Antriebe, der ihn zum Sinken gegen die Sonne oder irgend einen Planeten treibt, frei überlaſſen wird; ſo wird er in ſtets beſchleunigter Bewegung zu ihm niederfallen und in kurzem ſich mit deſſelben Maſſe vereinigen. Wenn er aber einen Stoß nach der Seite hinbekommen hat; ſo wird er, wenn dieſer nicht ſo kräftig iſt, dem Drucke des Sinkens genau das Gleichgewicht zu leiſten, ſich in einer gebogenen Bewegung zu dem Centralkörper hinein ſenken, und wenn der Schwung, der ihm eingedruckt worden, wenigſtens ſo ſtark geweſen, ihn, ehe er die Oberfläche deſſelben berühet, von der ſenkrechten Linie um die halbe Dicke des Körpers im Mittelpunkte zu entfernen, ſo wird er nicht deſſen Oberfläche berühren, ſondern, nachdem er ſich dichte um ihn geſchwungen hat, durch die vom Falle erlangte Geſchwindigkeit ſich wieder ſo hoch erheben, als er gefallen war, um in beſtändiger Kreisbewegung um ihn ſeinen Umlauf fortzuſetzen.

Der Unterſchied zwiſchen den Laufkreiſen der Cometen und Planeten beſtehet alſo in der Abwiegung der Seitenbewegung gegen den Druck, der ſie zum Fallen treibt; welche zwei Kräfte je mehr ſie der Gleichheit nahe kommen, deſto ähnlicher wird der Kreis der Cirkelfigur, und je ungleicher ſie ſeyn, je ſchwächer die ſchießende Kraft in Anſehung der Centralkraft iſt, deſto länglichter iſt der Kreis, oder wie man es nennt, deſto eccentriſcher iſt er, weil der Himmelskörper in einem Theile ſeiner Bahn ſich der Sonne weit mehr nähert, als im andern.

Weil nichts in der ganzen Natur auf das genaueſte abgewogen iſt, ſo hat auch kein Planet eine ganz cirkelförmige Bewegung; aber die Cometen weichen am meiſten davon ab, weil der Schwung, der ihnen zur Seite eingedrückt worden, am wenigſten zu der Centralkraft ihres erſten Abſtandes proportionirt geweſen.

Ich werde mich in der Abhandlung ſehr oft des Ausdrucks einer ſyſtematiſchen Verfaſſung des Weltbaues bedienen. Damit man keine Schwierigkeit finde, ſich deutlich vorzuſtellen, was dadurch ſoll angedeutet werden, ſo will ich mich darüber mit wenigem erklären. Eigentlich machen alle Planeten und Cometen, die zu unſerem Weltbau gehören, dadurch ſchon ein Syſtem aus, daß ſie ſich um einen gemeinſchaftlichen Centralkörper drehen. Ich nehme aber dieſe Benennung noch in engerem Verſtande, indem ich auf die genaueren Beziehungen ſehe, die ihre Verbindung mit einander regelmäßig gleichförmig gemacht hat. Die Kreiſe der Planeten beziehen ſich ſo nahe, wie möglich auf eine gemeinſchaftliche Fläche, nämlich auf die verlängerte Aequatorsfläche der Sonne; die Abweichung von dieſer Regel findet nur bei der äußerſten Grenze des Syſtems, da alle Bewegungen allmählich aufhören, ſtatt. Wenn daher eine gewiſſe Anzahl Himmelskörper, die um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt geordnet ſind, und ſich um ſelbigen bewegen, zugleich auf eine gewiſſe Fläche ſo beſchränkt worden, daß ſie von ſelbiger zu beiden Seiten nur ſo wenig als möglich abzuweichen die Freiheit haben: wenn die Abweichung nur bei denen, die von dem Mittelpunkte am weiteſten entfernet ſind, und daher an den Beziehungen weniger Antheil als die andern haben, ſtufenweiſe ſtatt findet; ſo ſage ich, dieſe Körper befinden ſich in einer ſyſtematiſchen Verfaſſung zuſammen verbunden.

Allgemeine
Naturgeſchichte
und
Theorie des Himmels.

Erſter Theil.

Von der ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen.

Der Lehrbegriff von der allgemeinen Verfaſſung des Weltbaues hat ſeit den Zeiten des Huygens keinen merklichen Zuwachs gewonnen. Man weiß noch zur Zeit nichts mehr, als was man ſchon damals gewußt hat, nämlich, daß ſechs Planeten mit zehn Begleitern *), welche alle beinahe auf einer Fläche die Cirkel ihres Umlaufs gerichtet haben, und die ewige cometiſchen Kugeln, die nach allen Seiten ausſchweifen, ein Syſtem ausmachen, deſſen Mittelpunkt die Sonne iſt, gegen welche ſich alles ſenkt, um welche ihre Bewegungen gehen, und von welcher ſie alle erleuchtet, erwärmet und belebet werden; daß endlich die Fixſterne als eben ſo viel Sonnen, Mittelpunkte von ähnlichen

---

*) S. die Anmerkung im vorigen Abſchnitte S. 323. T.

Syſtemen ſeyn, in welchen alles eben ſo groß und eben ſo ordentlich als in dem unſrigen eingerichtet ſeyn mag, und daß der unendliche Weltraum von Weltgebäuden wimmele, deren Zahl und Vortreflichkeit ein Verhältniß zur Unermeßlichkeit ihres Schöpfers hat.

Das Syſtematiſche, welches in der Verbindung der Planeten, die um ihre Sonnen laufen, ſtatt fand, verſchwand alhier in der Menge der Fixſterne, und es ſchien, als wenn die geſetzmäßige Beziehung, die im Kleinen angetroffen wird, nicht unter den Gliedern des Weltalls im Großen herrſche; die Fixſterne bekamen kein Geſetz, durch welches ihre Lagen gegen einander eingeſchränket wurden, und man ſahe ſie alle Himmel und aller Himmel Himmel ohne Ordnung und ohne Abſicht erfüllen. Seit dem die Wißbegierde des Menſchen ſich dieſe Schranken geſetzet hat, ſo hat man weiter nichts gethan, als die Größe desjenigen daraus abzunehmen und zu bewundern, der in ſo unbegreiflich großen Werken ſich geoffenbaret hat.

Dem Herren Wright von Durham, einem Engländer, war es vorbehalten, einen glücklichen Schritt zu einer Bemerkung zu thun, welche von ihm ſelber zu keiner gar zu tüchtigen Abſicht gebraucht zu ſeyn ſcheinet, und deren nützliche Anwendung er nicht genugſam beobachtet hat. Er betrachtete die Fixſterne nicht als ein ungeordnetes und ohne Abſicht zerſtreutes Gewimmel, ſondern er fand eine ſyſtematiſche Verfaſſung im Ganzen, und eine allgemeine Beziehung dieſer Geſtirne gegen einen Hauptplan der Räume, die ſie einnehmen.

Wir wollen den Gedanken, den er vorgetragen, zu beſſern und ihm diejenige Wendung zu ertheilen ſuchen, dadurch er an wichtigen Folgen fruchtbar ſeyn kann, deren völlige Beſtätigung den künftigen Zeiten aufbehalten iſt.

Jedermann, der den beſtirnten Himmel in einer heitern Nacht anſiehet, wird denjenigen lichten Streif gewahr, der durch die Menge der Sterne, die daſelbſt mehr als anderwärts gehäuft ſeyn, und durch ihre ſich in der großen Weite verlierende Kenntlichkeit, ein einförmiges Licht darſtellet, welches man mit dem Namen der Milchſtraße benennet hat. Es iſt zu bewundern, daß die Beobachter des Himmels durch die Beſchaffenheit dieſer am Himmel kenntlich unterſchiedenen Zone nicht längſt bewogen worden, ſonderbare Beſtimmungen in der Lage der Fixſterne daraus abzunehmen. Denn man ſiehet ihn die Richtung eines größten Cirkels, und zwar in ununterbrochenem Zuſammenhange, um den ganzen Himmel einnehmen, zwei Bedingungen, die eine ſo genaue Beſtimmung und von dem Unbeſtimmten des Ungefährs ſo kenntlich unterſchiedene Merkmale mit ſich führen, daß aufmerkſame Sternkundige natürlicher Weiſe dadurch hätten veranlaſſet werden ſollen, der Erklärung einer ſolchen Erſcheinung mit Aufmerkſamkeit nachzuſpüren.

Weil die Sterne nicht auf die ſcheinbare hohle Himmelsſphäre geſetzet ſind, ſondern, einer weiter als der andere von unſerm Geſichtspunkte entfernet, ſich in der Tiefe des Himmels verlieren: ſo folget aus dieſer Erſcheinung, daß in den Entfernungen, darin ſie einer hinter dem andern von uns abſtehen, ſie ſich nicht in einer nach allen Seiten gleichgültigen Zerſtreuung befinden, ſondern ſich auf eine gewiſſe Fläche vornämlich beziehen müſſen, die durch unſern Geſichtspunkt gehet, und welcher ſie ſich ſo nahe als möglich zu befinden beſtimmt ſind.

Dieſe Beziehung iſt ein ſo ungezweifeltes Phänomenon, daß auch ſelber die übrigen Sterne, die in dem weißlichten Streife der Milchſtraße nicht begriffen ſind, doch um deſto gehäufter und dichter geſehen werden, je näher ihre Oerter dem Cirkel der Milchſtraße ſind, ſo, daß von den 2000 Sternen, die das bloße Auge am Himmel entdecket, der größte Theil in einer nicht gar breiten Zone, deren Mitte die Milchſtraße einnimt, angetroffen wird.

Wenn wir nun eine Fläche durch den Sternenhimmel hindurch in unbeſchränkte Weiten gezogen gedenken und annehmen: daß zu dieſer Fläche alle Fixſterne und Syſtemata eine allgemeine Beziehung ihres Orts haben, um ſich derſelben näher als andern Gegenden zu befinden, ſo wird das Auge, welches ſich in dieſer Beziehungsfläche befindet, bei ſeiner Ausſicht in das Feld der Geſtirne, an der hohlen Kugelfläche des Firmaments, dieſe dichteſte Häufung der Sterne in der Richtung ſolcher gezogenen Fläche unter der Geſtalt einer von mehrerem Lichte erleuchteten Zone erblicken. Dieſer lichte Streif wird nach der Richtung eines größten Cirkels fortgehen, weil der Stand des Zuſchauers in der Fläche ſelber iſt. In dieſer Zone wird es von Sternen wimmeln, welche durch die nicht zu unterſcheidende Kleinigkeit der hellen Punkte, die ſich einzeln dem Geſichte entziehen, und durch ihre ſcheinbare Dichtigkeit, einen einförmig weißlichten Schimmer, mit einem Worte, eine Milchſtraße vorſtellig machen. Das übrige Himmelsheer, deſſen Beziehung gegen die gezogene Fläche ſich nach und nach vermindert, oder welches ſich auch dem Stande des Beobachters näher befindet, wird mehr zerſtreuet, wiewol doch, ihrer Häufung nach, auf eben dieſen Plan beziehend geſehen werden. Endlich folget hieraus, daß unſere Sonnenwelt, weil von ihr aus dieſes Syſtem der Fixſterne in der Richtung eines größeſten Cirkels geſehen wird, mit in eben derſelben großen Fläche befindlich ſey, und mit den übrigen ein Syſtem ausmache.

Wir wollen, um in die Beſchaffenheit der allgemeinen Verbindung, die in dem Weltbaue herrſchet, deſto beſſer zu dringen, die Urſache zu entdecken ſuchen, welche die Oerter der Fixſterne auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehend gemacht hat.

Die Sonne ſchränket die Weite ihrer Anziehungskraft nicht in den engen Bezirk des Planetengebäudes ein. Allem Anſehen nach erſtrecket ſie ſelbige ins Unendliche. Die Cometen, die ſich ſehr weit über den Kreis des Saturns erheben, werden durch die Anziehung der Sonne genöthiget, wieder zurück zu kehren und in

Kreiſen zu laufen. Ob es alſo gleich der Natur einer Kraft, die dem Weſen der Materie einverleibt zu ſeyn ſcheinet, gemäßer iſt, unbeſchränkt zu ſeyn, und ſie auch wirklich von denen, die **Newtons** Sätze annehmen, dafür erkannt wird; ſo wollen wir doch nur zugeſtanden wiſſen, daß dieſe Anziehung der Sonne ohngefähr bis zum nächſten Fixſterne reiche, und daß die Fixſterne als eben ſo viel Sonnen in gleichem Umfange um ſich wirken, folglich daß das ganze Heer derſelben einander durch die Anziehung zu nähern beſtrebt ſey; ſo finden ſich alle Weltſyſteme in der Verfaſſung, durch die gegenſeitige Annäherung, die unaufhörlich und durch nichts gehindert iſt, über kurz oder lang in einen Klumpen zuſammen zu fallen, wofern dieſem Ruin nicht ſo wie bei den Kugeln unſers planetiſchen Syſtems durch die den Mittelpunkt fliehende Kräfte vorgebeugt worden, welche indem ſie die Himmelskörper von dem geraden Falle abbeugen, mit den Kräften der Anziehung in Verbindung die ewige Kreisumläufe zuwege bringen, dadurch das Gebäude der Schöpfung vor der Zerſtörung geſichert und zu einer unvergänglichen Dauer geſchickt gemacht wird.

So haben denn alle Sonnen des Firmaments Umlaufsbewegungen, entweder um einen allgemeinen Mittelpunkt oder um viele. Man kann ſich aber allhier der Analogie bedienen, deſſen, was bei den Kreisläufen unſerer Sonnenwelt bemerket wird: daß nämlich, gleichwie eben dieſelbe Urſache, die den Planeten die Centerfliehkraft, durch die ſie ihre Umläufe verrichten, ertheilet hat, ihre Laufkreiſe auch ſo gerichtet: daß ſie ſich alle auf eine Fläche beziehen, alſo auch die Urſache, welche es auch immer ſeyn mag, die den Sonnen der Oberwelt, als ſo viel Wandelſternen höherer Weltordnungen die Kraft der Umwendung gegeben, ihre Kreiſe zugleich ſo viel möglich auf eine Fläche gebracht, und die Abweichungen von derſelben einzuſchränken beſtrebt geweſen.

Nach dieſer Vorſtellung kann man das Syſtem der Fixſterne einiger maaßen durch das planetiſche abſchildern, wenn man dieſes unendlich vergrößert. Denn wenn wir an ſtatt der 6 Planeten mit ihren 10 Begleitern ſo viele tauſend derſelben, und an ſtatt der 28 oder 30 Cometen, die beobachtet worden, ihrer hundert- oder tauſendmal mehr annehmen, wenn wir eben dieſe Körper als ſelbſtleuchtend gedenken, ſo würde dem Auge des Zuſchauers, das ſie von der Erde anſiehet, eben der Schein als von den Fixſternen der Milchſtraße entſtehen. Denn die gedachten Planeten würden durch ihre Nahheit zu dem gemeinen Plane ihrer Beziehung uns, die wir mit unſerer Erde in eben demſelben Plane befindlich ſind, eine von unzählbaren Sternen dicht erleuchtete Zone darſtellen, deren Richtung nach dem größeſten Cirkel gienge; dieſer lichte Streifen würde allenthalben mit Sternen genugſam beſetzet ſeyn, obgleich gemäß der Hypotheſe es Wandelſterne, mithin nicht an einen Ort geheftet ſind, denn es würden ſich allezeit nach einer Seite Sterne genug durch ihre Verſetzung befinden, obgleich andere dieſen Ort geändert hätten.

Die Breite dieſer erleuchteten Zone, welche eine Art eines Thierkreiſes vorſtellet, wird durch die verſchiedenen Grade der Abweichung beſagter Irrſterne von dem Plane ihrer Beziehung und durch die Neigung ihrer Kreiſe gegen dieſelbe Fläche veranlaſſet werden; und weil die meiſten dieſem Plane nahe ſind, ſo wird ihre Anzahl nach dem Maaße der Entfernung von dieſer Fläche zerſtreuter erſcheinen; die Cometen aber, die alle Gegenden ohne Unterſchied einnehmen, werden das Feld des Himmels von beiden Seiten bedecken.

Die Geſtalt des Himmels der Fixſterne hat alſo keine andere Urſache, als eben eine dergleichen ſyſtematiſche Verfaſſung im Großen, welche der planetiſche Weltbau im Kleinen hat, indem alle Sonnen ein Syſtem ausmachen, deſſen allgemeine Beziehungsfläche die Milchſtraße iſt; die, ſich am wenigſten auf dieſe Fläche beziehenden werden zur Seite geſehen, ſie ſind aber eben deswegen weniger gehäufet, weit zerſtreuter und ſeltener. Es ſind ſo zu ſagen die Cometen unter den Sonnen.

Dieſer neue Lehrbegriff aber legt den Sonnen eine fortrückende Bewegung bei, und jedermann erkennet ſie doch als unbewegt, und von Anbeginn her an ihre Oerter geheftet. Die Benennung, die die Fixſterne davon erhalten haben, ſcheinet durch die Beobachtung aller Jahrhunderte beſtätigt und ungezweifelt zu ſeyn. Dieſe Schwierigkeit würde das vorgetragene Lehrgebäude vernichten, wenn ſie gegründet wäre. Allein allem Anſehen nach iſt dieſer Mangel der Bewegung nur etwas ſcheinbares. Es iſt entweder nur eine ausnehmende Langſamkeit, die von der großen Entfernung von dem gemeinen Mittelpunkte ihres Umlaufs, oder eine Unmerklichkeit, die durch den Abſtand von dem Orte der Beobachtung veranlaſſet wird. Laſſet uns die Wahrſcheinlichkeit dieſes Begriffes durch die Ausrechnung der Bewegung ſchätzen, die ein unſrer Sonne naher Fixſtern haben würde, wenn wir ſetzten, daß unſere Sonne der Mittelpunkt ſeines Kreiſes wäre. Wenn ſeine Weite nach dem Huygen über 21000mal größer, als der Abſtand der Sonne von der Erde angenommen wird; ſo iſt nach dem ausgemachten Geſetze der Umlaufszeiten, die im Verhältniß der Quadratwurzel aus dem Würfel der Entfernungen vom Mittelpunkte ſtehen, die Zeit, die er anwenden müßte, ſeinen Cirkel um die Sonne einmal zu durchlaufen, von mehr als anderthalb Millionen Jahre, und dieſes würde in 4000 Jahren eine Verrückung ſeines Orts nur um einen Grad ſetzen. Da nun nur vielleicht ſehr wenige Fixſterne der Sonne ſo nahe ſind, als Huygen den Sirius ihr zu ſeyn gemuthmaßet hat, da die Entfernung des übrigen Himmelsheeres des letzteren ſeine vielleicht ungemein übertrift, und alſo zu ſolcher periodiſchen Umwendung ungleich längere Zeiten erfordern würden, überdem auch wahrſcheinlicher iſt, daß die Bewegung der Sonnen des Sternenhimmels um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt gehe, deſſen Abſtand ungemein groß, und die Fortrückung der Sterne daher überaus langſam ſeyn kann: ſo läßt ſich hieraus mit Wahrſcheinlichkeit abnehmen, daß alle Zeit, ſeit der man Beobachtungen am Himmel angeſtellet hat, vielleicht noch nicht hinlänglich ſey, die Veränderung, die in ihren Stellungen vorgegangen, zu bemerken. Man darf indeſſen noch nicht die Hoffnung aufgeben, auch dieſe mit der Zeit zu entdecken. Es werden ſubtile und ſorgfältige Aufmerker, imgleichen eine Vergleichung weit von einander abſtehender Beobachtungen dazu erfordert. Man müßte dieſe Beobachtungen vornämlich auf die Sterne der Milchſtraße richten *), welche der Hauptplan aller Bewegung iſt. Herr **Bradley** hat beinahe unmerkliche Fortrückungen der Sterne beobachtet. Die Alten haben Sterne an gewiſſen Stellen des Himmels gemerket, und wir ſehen neue an andern. Wer weiß, waren es nicht die vorigen, die nur den Ort geändert haben. Die Vortrefflichkeit der Werkzeuge und die Vollkommenheit der Sternenwiſſenſchaft machen uns gegründete Hoffnung zu Entdeckung ſo ſonderbarer Merkwürdigkeiten **). Die Glaubwürdigkeit der Sache ſelber aus den Gründen der Natur und der Analogie unterſtützen dieſe Hoffnung ſo gut, daß ſie die Aufmerkſamkeit der Naturforſcher reizen können, ſie in Erfüllung zu bringen.

---

*) Imgleichen auf diejenigen Haufen von Sternen, deren viele in einem kleinen Raume bei einander ſind, als z. E. das Siebengeſtirn, welche vielleicht unter ſich ein kleines Syſtem in dem Größern ausmachen.

**) de la Hire bemerket in den Memoires der Academie zu Paris vom Jahr 1693, er habe ſowohl aus eignen Beobachtungen, als auch aus Vergleichung derſelben mit des Ricciolus ſeinen eine ſtarke Aenderung in den Stellungen der Sterne des Siebengeſtirns wahrgenommen.

Die Milchſtraße iſt, ſo zu ſagen, auch der Thierkreis neuer Sterne, welche faſt in keiner andern Himmelsgegend, als in dieſer, wechſelsweiſe ſich ſehen laſſen und verſchwinden. Wenn dieſe Abwechſelung ihrer Sichtbarkeit von ihrer periodiſchen Entfernung und Annäherung zu uns herrühret, ſo ſcheinet wohl aus der angeführten ſyſtematiſchen Verfaſſung der Geſtirne, daß ein ſolches Phänomenon mehrentheils nur in dem Bezirk der Milchſtraße müſſe geſehen werden. Denn da es Sterne ſind, die in ſehr oblongen Kreiſen um andere Fixſterne als Trabanten um ihre Hauptplaneten laufen, ſo erfordert es die Analogie mit unſerm planetiſchen Weltbau, in welchem nur die dem gemeinen Plane der Bewegungen nahe Himmelskörper um ſich laufende Begleiter haben, daß auch nur die Sterne, die in der Milchſtraße ſind, um ſich laufende Sonnen haben werden.

Ich komme zu demjenigen Theile des vorgetragenen Lehrbegriffs, der ihn durch die erhabene Vorſtellung, welche er von dem Plane der Schöpfung darſtellet, am meiſten reizend macht. Die Reihe der Gedanken, die mich darauf geleitet haben, iſt kurz und ungekünſtelt; ſie beſtehet in folgendem. Wenn ein Syſtem von Fixſternen, welche in ihren Lagen ſich auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehen, ſo wie wir die Milchſtraße entworfen haben, ſo weit von uns entfernet iſt, daß alle Kenntlichkeit der einzelnen Sterne, daraus es beſtehet, ſo gar dem Sehrohre nicht mehr empfindlich iſt! wenn ſeine Entfernung zu der Entfernung der Sterne der Milchſtraße eben das Verhältniß, als dieſe zum Abſtande der Sonne von uns hat; kurz, wenn eine ſolche Welt von Fixſternen in einem ſo unermeßlichen Abſtande von dem Auge des Beobachters, das ſich außerhalb demſelben befindet, angeſchauet wird, ſo wird dieſelbe unter einem kleinen Winkel als ein mit ſchwachem Lichte erleuchtetes Räumchen erſcheinen, deſſen Figur cirkelrund ſeyn wird, wenn ſeine Fläche ſich dem Auge gerade zu darbietet, und elliptiſch, wenn es von der Seite geſehen wird. Die Schwäche des Lichts, die Figur und die kennbare Größe des Durchmeſſers werden ein ſolches Phänomenon, wenn es vorhanden iſt, von allen Sternen, die einzeln geſehen werden, gar deutlich unterſcheiden.

Man darf ſich unter den Beobachtungen der Sternkundigen nicht lange nach dieſer Erſcheinung umſehen. Sie iſt von unterſchiedlichen Beobachtern deutlich wahrgenommen worden. Man hat ſich über ihre Seltſamkeit verwundert; man hat gemuthmaßet und bisweilen wunderlichen Einbildungen, bisweilen ſcheinbaren Begriffen, die aber doch eben ſo ungegründet, als die erſtern waren, Platz gegeben. Die neblichten Sterne ſind es, welche wir meinen, oder vielmehr eine Gattung derſelben, die der Herr v. Maupertuis ſo beſchreibet *): Daß es kleine, etwas mehr als das Finſtere des leeren Himmelsraums erleuchtete Plätzchen ſeyn, die alle darin übereinkommen, daß ſie mehr oder weniger offene

---

*) Abhandlung von der Figur der Sterne.

Ellipſen vorſtellen, aber deren Licht weit ſchwächer iſt, als irgend ein anderes, das man am Himmel gewahr wird. Der Verfaſſer der Aſtrotheologie bildete ſich ein, daß es Oeffnungen im Firmamente wären, durch welche er den Feuerhimmel zu ſehen glaubte. Ein Philoſoph von erleuchteteren Einſichten, der ſchon angeführte Herr von Maupertuis, hält ſie in Betrachtung ihrer Figur und kennbaren Durchmeſſers vor erſtaunlich große Himmelskörper, die durch ihre von dem Drehungsſchwunge verurſachte große Applattung von der Seite geſehen, elliptiſche Geſtalten darſtellen.

Man wird leicht überführt, daß dieſe letztere Erklärung gleichfalls nicht ſtatt finden könne. Weil dieſe Art von neblichten Sternen außer Zweifel zum wenigſten eben ſo weit als die übrigen Fixſterne von uns entfernet ſeyn muß; ſo wäre nicht allein ihre Größe erſtaunlich, nach welcher ſie auch die größeſten Sterne viele tauſendmal übertreffen müßten, ſondern das wäre am allerſeltſamſten, daß ſie bei dieſer außerordentlichen Größe, da es ſelbſtleuchtende Körper und Sonnen ſind, das allerſtumpfſte und ſchwächſte Licht an ſich zeigen ſollten.

Weit natürlicher und begreiflicher iſt es, daß es nicht einzelne ſo große Sterne, ſondern Syſtemata von vielen ſind, deren Entfernung ſie in einem ſo engen Raume darſtellet, daß das Licht, welches von jedem derſelben einzeln unmerklich iſt, bei ihrer unermeßlichen Menge in einen einförmigen blaſſen Schimmer ausſchlägt. Die Analogie mit dem Sternenſyſtem, darin wir uns befinden, ihre Geſtalt, welche gerade ſo iſt, als ſie es nach unſerm Lehrbegriffe ſeyn muß, die Schwäche des Lichts, die eine vorausgeſetzte unendliche Entfernung erfordert, alles ſtimmet vollkommen überein, dieſe elliptiſche Figuren für eben dergleichen Weltordnungen, und ſo zu reden, Milchſtraßen zu halten, deren Verfaſſung wir eben entwickelt haben; und wenn Muthmaßungen, in denen Analogie und Beobachtung vollkommen übereinſtimmen, einander zu unterſtützen, eben dieſelbe Würdigkeit haben als förmliche Beweiſe, ſo wird man die Gewißheit dieſer Syſteme vor ausgemacht halten müſſen.

Nunmehro hat die Aufmerkſamkeit der Beobachter des Himmels Bewegungsgründe genug, ſich mit dieſem Gegenſtande zu beſchäftigen. Die Fixſterne, wie wir wiſſen, beziehen ſich alle auf einen gemeinſchaftlichen Plan, und machen dadurch ein zuſammengeordnetes Ganze, welches eine Welt von Welten iſt. Man ſiehet, daß in unermeßlichen Entfernungen es mehr ſolcher Sternenſyſteme giebt, und daß die Schöpfung in dem ganzen unendlichen Umfange ihrer Größe allenthalben ſyſtematiſch und auf einander beziehend iſt.

Man könnte noch muthmaßen, daß eben dieſe höheren Weltordnungen nicht ohne Beziehung gegen einander ſind, und durch dieſes gegenſeitige Verhältniß wiederum ein noch unermeßlicheres Syſtem ausmachen. In der That ſiehet man, daß die elliptiſchen Figuren dieſer Arten neblichter Sterne, welche der Herr von Maupertuis anführet, eine ſehr nahe Beziehung auf den Plan der Milchſtraße haben. Es ſtehet hier ein weites Feld zu Entdeckungen offen, wozu die Beobachtung den Schlüſſel geben muß. Die eigentlich ſo genannten neblichten Sterne, und die, über welche man ſtreitig iſt, ſie ſo zu benennen, müßten nach Anleitung dieſes Lehrbegriffs unterſucht und geprüft werden. Wenn man die Theile der Natur nach Abſichten und einem entdeckten Entwurfe betrachtet, ſo eröffnen ſich gewiſſe Eigenſchaften, die ſonſt überſehen werden und verborgen bleiben, wenn ſich die Beobachtung ohne Anleitung auf alle Gegenſtände zerſtreuet.

Der Lehrbegriff, den wir vorgetragen haben, eröffnet uns eine Ausſicht in das unendliche Feld der Schöpfung, und bietet eine Vorſtellung von dem Werke Gottes dar, die der Unendlichkeit des großen Werkmeiſters gemäß iſt. Wenn die Größe eines planetiſchen Weltbaues, darin die Erde als ein Sandkorn kaum bemerket wird, den Verſtand in Verwunderung ſetzt, mit welchem Erſtaunen wird man entzücket, wenn man die unendliche Menge der Welten und Syſteme anſiehet, die den Inbegriff der Milchſtraße erfüllen; allein wie vermehrt ſich dieſes Erſtaunen, wenn man gewahr wird, daß alle dieſe unermeßliche Sternordnungen wiederum die Einheit von einer Zahl machen, deren Ende wir nicht wiſſen, und die vielleicht eben ſo wie jene unbegreiflich groß, und doch wiederum noch die Einheit einer neuen Zahlverbindung iſt. Wir ſehen die erſten Glieder eines fortſchreitenden Verhältniſſes von Welten und Syſtemen, und der erſte Theil dieſer unendlichen Progreſſion giebt ſchon zu erkennen, was man von dem Ganzen vermuthen ſoll. Es iſt hie kein Ende, ſondern ein Abgrund einer wahren Unermeßlichkeit, worin alle Fähigkeit der menſchlichen Begriffe ſinket, wenn ſie gleich durch die Hülfe der Zahlwiſſenſchaft erhoben wird. Die Weisheit, die Güte, die Macht, die ſich geoffenbaret hat, iſt unendlich, und in eben der Maaße fruchtbar und geſchäftig; der Plan ihrer Offenbarung muß daher eben wie ſie unendlich und ohne Grenzen ſeyn.

Es ſind aber nicht allein im Großen wichtige Entdeckungen zu machen, die den Begriff zu erweitern dienen, den man ſich von der Größe der Schöpfung machen kann. Im Kleinern iſt nicht weniger unentdeckt, und wir ſehen ſogar in unſerer Sonnenwelt die Glieder eines Syſtems, die unermeßlich weit von einander abſtehen, und zwiſchen welchen man die Zwiſchentheile noch nicht entdeckt hat. Sollte zwiſchen dem Saturn, dem äußerſten unter den Wandelſternen, die wir kennen, und dem am wenigſten eccentriſchen Cometen, der vielleicht von einer 10 und mehrmal entlegenern Entfernung zu uns herabſteigt, kein Planet mehr ſeyn *), deſſen Bewegung der cometiſchen näher als jener käme? und ſollten nicht noch andere mehr durch eine Annäherung ihrer Beſtimmungen, vermittelſt einer Reihe von Zwiſchengliedern, die Planeten nach und nach in Cometen verwandeln, und die letztere Gattung mit der erſtern zuſammenhängen?

Das Geſetz, nach welchem die Eccentricität der Planetenkreiſe ſich in Gegenhaltung ihres Abſtandes von der Sonne verhält, unterſtützt dieſe Vermuthung. Die

---

*) Dieſe Vermuthung des V. iſt durch den neuerlich von dem Hr. Herſchel in London entdeckten Uranus beſtätigt worden.

Eccentricität in den Bewegungen der Planeten nimmt mit demſelben Abſtande von der Sonne zu, und die entfernten Planeten kommen dadurch der Beſtimmung der Cometen näher. Es iſt alſo zu vermuthen, daß es noch andere Planeten über dem Saturn geben wird, welche noch eccentriſcher, und dadurch alſo jenen noch näher verwandt, vermittelſt einer beſtändigen Leiter die Planeten endlich zu Cometen machen. Die Eccentricität iſt bei der Venus $\frac{1}{126}$ von der halben Achſe ihres elliptiſchen Kreiſes; bei der Erde $\frac{1}{58}$, bei Jupiter $\frac{1}{20}$, und beim Saturn $\frac{1}{17}$ derſelben; ſie nimmt alſo augenſcheinlich mit den Entfernungen zu. Es iſt wahr, Merkur und Mars nehmen ſich durch ihre viel größere Eccentricität, als das Maaß ihres Abſtandes von der Sonne es erlaubet, von dieſem Geſetze aus; aber wir werden im folgenden belehret werden, daß eben dieſelben Urſachen, weswegen einigen Planeten bei ihrer Bildung eine kleinere Maſſe zu Theil worden, auch die Ermangelung des zum Cirkellaufe erforderlichen Schwunges, folglich die Eccentricität nach ſich gezogen, folglich ſie in beiden Stücken unvollſtändig gelaſſen hat.

Iſt es dieſem zufolge nicht wahrſcheinlich: daß die Abnahme der Eccentricität der über dem Saturn zunächſt befindlichen Himmelskörper ohngefehr eben ſo gemäßigt als in den untern ſey, und daß die Planeten durch minder plötzliche Abfälle mit dem Geſchlechte der Cometen verwandt ſeyn; denn es iſt gewiß, daß eben dieſe Eccentricität den weſentlichen Unterſchied zwiſchen den Cometen und Planeten macht, und die Schweife und Dunſtkugeln derſelben nur deren Folge ſind; imgleichen, daß eben die Urſache, welche es auch immerhin ſeyn mag, die den Himmelskörpern ihre Kreisbewegungen ertheilet hat, bei größern Entfernungen nicht allein ſchwächer geweſen, den Drehungsſchwung der Senkungskraft gleich zu machen, und dadurch die Bewegungen eccentriſch gelaſſen hat, ſondern auch eben deswegen weniger vermögend geweſen, die Kreiſe dieſer Kugeln auf eine gemeinſchaftliche Fläche, auf welcher ſich die untern bewegen, zu bringen, und dadurch die Ausſchweifung der Cometen nach allen Gegenden veranlaſſet hat.

Man würde nach dieſer Vermuthung noch vielleicht die Entdeckung neuer Planeten über dem Saturn zu hoffen haben, die eccentriſcher als dieſer, und alſo der cometiſchen Eigenſchaft näher ſeyn würden; aber eben daher würde man ſie nur eine kurze Zeit, nemlich in der Zeit ihrer Sonnennähe, erblicken können, welcher Umſtand zuſammt dem geringen Maaße der Annäherung und der Schwäche des Lichts die Entdeckung deſſelben bisher verhindert haben, und auch aufs künftige ſchwer machen müſſen. Der letzte Planet und erſte Comet würde, wenn es ſo beliebte, derjenige können genannt werden, deſſen Eccentricität ſo groß wäre, daß er in ſeiner Sonnennähe den Kreis des ihm nächſten Planeten, vielleicht alſo des Saturns, durchſchnitte.

Allgemeine
Naturgeſchichte
und
Theorie des Himmels.

Zweiter Theil.

Von dem erſten Zuſtande der Natur, der Bildung der Himmelskörper, den Urſachen ihrer Bewegung, und der ſyſtematiſchen Beziehung derſelben, ſowohl in dem Planetengebäude inſonderheit, als auch in Anſehung der ganzen Schöpfung.

Schau ſich die bildende Natur zu ihrem großem Zweck bewegen,
Ein jedes Sonnenſtäubchen ſich zu einem andern Stäubchen regen
Ein jedes, das gezogen wird, das andre wieder an ſich ziehn,
Das nächſte wieder zu umfaſſen, es zu formiren ſich bemühn.
Beſchaue die Materie auf tauſend Art und Weiſe ſich
Zum allgemeinen Centro drängen.

Pope.

Allgemeine
Naturgeſchichte
und
Theorie des Himmels.

Zweiter Theil.

Erſtes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge des planetiſchen Weltbaues überhaupt, und den Urſachen ihrer Bewegungen.

Die Betrachtung des Weltbaues zeiget in Anſehung der gewechſelten Beziehungen, die ſeine Theile unter einander haben, und wodurch ſie die Urſache bezeichnen, von der ſie herſtammen, zwo Seiten, welche beide gleich wahrſcheinlich und annehmungswürdig ſind. Wenn man eines Theils erwäget: daß 6 Planeten mit 9 Begleitern, die um die Sonne, als ihren Mittelpunct, Kreiſe beſchreiben, alle nach einer Seite ſich bewegen, und zwar nach derjenigen, nach welcher ſich die Sonne ſelber drehet, welche ihrer aller Umläufe durch die Kraft der Anziehung regieret; daß ihre Kreiſe nicht weit von einer gemeinen Fläche abweichen, nemlich von der verlängerten Aequatorsfläche der Sonnen, daß bei den entfernteſten der zur Sonnenwelt gehörigen Himmelskörper, wo die gemeine Urſache der Bewegung dem Vermuthen nach nicht ſo kräftig geweſen, als in der Nahheit zum Mittelpuncte, Abweichungen von der Genauheit dieſer Beſtimmungen Statt gefunden, die mit dem Mangel der eingedrückten Bewegung ein genugſames Verhältniß haben, wenn man, ſage ich, allen dieſen Zuſammenhang erwäget: ſo wird man bewogen, zu glauben, daß eine Urſache, welche es auch ſey, einen durchgängigen Einfluß in dem ganzen Raume des Syſtems gehabt hat, und daß die Einträchtigkeit in der Richtung und Stellung der planetiſchen Kreiſe eine Folge der Uebereinſtimmung ſey, die ſie alle mit derjenigen materialiſchen Urſache gehabt haben müſſen, dadurch ſie in Bewegung geſetzet worden.

Wenn wir andern Theils den Raum erwägen, in dem die Planeten unſers Syſtems herum laufen, ſo iſt er vollkommen leer *) und aller Materie beraubt, die eine Gemeinſchaft des Einfluſſes auf dieſe Himmelskörper verurſachen, und die Uebereinſtimmung unter ihren Bewegungen nach ſich ziehen könnte. Dieſer Umſtand iſt mit vollkommener Gewißheit ausgemacht, und über-

---

*) Ich unterſuche hier nicht, ob dieſer Raum in dem allereigentlichſten Verſtande könne leer genannt werden. Denn allhier iſt genug zu bemerken, daß alle Materie, die etwa in dieſem Raume anzutreffen ſeyn möchte, viel zu unvermögend ſey, als daß ſie in Anſehung der bewegten Maſſen, von denen die Frage iſt, einige Wirkung verüben könnte.

trift noch, wo möglich, die vorige Wahrſcheinlichkeit. Newton, durch dieſen Grund bewogen, konnte keine materialiſche Urſache verſtatten, die durch ihre Erſtreckung in dem Raume des Planetengebäudes die Gemeinſchaft der Bewegung unterhalten ſollte. Er behauptete, die unmittelbare Hand Gottes habe dieſe Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet.

Man ſiehet bei unpartheyiſcher Erwägung: daß die Gründe hier von beiden Seiten gleich ſtark und beide einer völligen Gewißheit gleich zu ſchätzen ſind. Es iſt aber eben ſo klar, daß ein Begriff ſeyn müſſe, in welchem dieſe dem Scheine nach wider einander ſtreitenden Gründe vereiniget werden können und ſollen, und daß in dieſem Begriffe das wahre Syſtem zu ſuchen ſey. Wir wollen ihn mit kurzen Worten anzeigen. In der jetzigen Verfaſſung des Raumes, darin die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, iſt keine materialiſche Urſache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte. Dieſer Raum iſt vollkommen leer, oder wenigſtens ſo gut als leer; alſo muß er ehemals anders beſchaffen und mit genugſam vermögender Materie erfüllet geweſen ſeyn, die Bewegung auf alle darin befindliche Himmelskörper zu übertragen, und ſie mit der ihrigen, folglich alle unter einander einſtimmig zu machen, und nachdem die Anziehung beſagte Räume gereinigt und alle ausgebreitete Materie in beſondere Klumpen verſammlet; ſo müſſen die Planeten nunmehro, mit der einmal eingedrückten Bewegung, ihre Umläufe in einem nicht widerſtehenden Raume frey und unverändert fortſetzen. Die Gründe der zuerſt angeführten Wahrſcheinlichkeit erfordern durchaus dieſen Begriff, und weil zwiſchen beiden Fällen kein dritter möglich iſt; ſo kann dieſer mit einer vorzüglichen Art des Beifalles, welcher ihn über die Scheinbarkeit einer Hypotheſe erhebet, angeſehen werden. Man könnte, wenn man weitläuftig ſeyn wollte, durch eine Reihe aus einander gefolgerter Schlüſſe, nach der Art einer mathematiſchen Methode, mit allem Gepränge, das dieſe mit ſich führet und noch mit größerm Schein, als ihr Aufzug in phyſiſchen Materien gemeinhin zu ſeyn pfleget, endlich auf den Entwurf ſelber kommen, den ich von dem Urſprunge des Weltgebäudes darlegen werde; allein ich will meine Meinungen lieber in der Geſtalt einer Hypotheſe vortragen, und der Einſicht des Leſers es überlaſſen, ihre Würdigkeit zu prüfen, als durch den Schein einer erſchlichenen Ueberführung ihre Gültigkeit verdächtig machen, und, indem ich die Unwiſſenden einnehme, den Beifall der Kenner verlieren.

Ich nehme an: daß alle Materien, daraus die Kugeln, die zu unſerer Sonnenwelt gehören, alle Planeten und Cometen beſtehen, im Anfange aller Dinge in ihren elementariſchen Grundſtoff aufgelöſet, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllet haben, darin jetzo dieſe gebildeten Körper herum laufen. Dieſer Zuſtand der Natur, wenn man ihn, auch ohne Abſicht auf ein Syſtem, an und vor ſich ſelbſt betrachtet, ſcheinet nur der einfachſte zu ſeyn, der auf das Nichts folgen kann. Damals hatte ſich noch nichts gebildet. Die Zuſammenſetzung

ſetzung von einander abſtehender Himmelskörper, ihre nach den Anziehungen gemäßigte Entfernung, ihre Geſtalt, die aus dem Gleichgewichte der verſammleten Materie entſpringet, ſind ein ſpäterer Zuſtand. Die Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung grenzete, war ſo roh, ſo ungebildet als möglich. Allein auch in den weſentlichen Eigenſchaften der Elemente, die das Chaos ausmachen, iſt das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu ſpüren, die ſie von ihrem Urſprunge her haben, indem ihr Weſen aus der ewigen Idee des göttlichen Verſtandes eine Folge iſt. Die einfachſten, die allgemeinſten Eigenſchaften, die ohne Abſicht ſcheinen entworfen zu ſeyn: die Materie, die blos leidend und der Formen und Anſtalten bedürftig zu ſeyn ſcheinet, hat in ihrem einfachſten Zuſtande eine Beſtrebung, ſich durch eine natürliche Entwickelung zu einer vollkommenern Verfaſſung zu bilden. Allein die Verſchiedenheit in den Gattungen der Elemente träget zu der Regung der Natur und zur Bildung des Chaos das vornehmſte bei, als wodurch die Ruhe, die bei einer allgemeinen Gleichheit unter den zerſtreuten Elementen herrſchen würde, gehoben, und das Chaos in den Puncten der ſtärker anziehenden Partikeln ſich zu bilden anfängt. Die Gattungen dieſes Grundſtoffes ſind ohne Zweifel, nach der Unermeßlichkeit, die die Natur an allen Seiten zeigt, unendlich verſchieden. Die von größter ſpecifiſchen Dichtigkeit und Anziehungskraft, welche an und vor ſich weniger Raum einnehmen und auch ſeltener ſind, werden daher bei der gleichen Austheilung in dem Raume der Welt zerſtreuter, als die leichtern Arten ſeyn. Elemente von 1000mal größerer ſpecifiſchen Schwere ſind tauſend, vielleicht auch Millionenmal zerſtreuter, als die in dieſem Maaße leichtern. Und da dieſe Abfälle ſo unendlich als möglich müſſen gedacht werden, ſo wird, gleichwie es körperliche Beſtandtheile von einer Gattung geben kann, die eine andere in dem Maaße an Dichtigkeit übertrift, als eine Kugel, die mit dem Radius des Planetengebäudes beſchrieben worden, eine andere, die den tauſendſten Theil einer Linie im Durchmeſſer hat, alſo auch jene Art von zerſtreuten Elementen um einen ſo viel größern Abſtand von einander entfernet ſeyn, als dieſe.

Bei einem auf ſolche Weiſe erfüllten Raume dauert die allgemeine Ruhe nur einen Augenblick. Die Elemente haben weſentliche Kräfte, einander in Bewegung zu ſetzen, und ſind ſich ſelber eine Quelle des Lebens. Die Materie iſt ſofort in Beſtrebung ſich zu bilden. Die zerſtreuten Elemente dichterer Art ſammlen, vermittelſt der Anziehung, aus einer Sphäre rund um ſich alle Materie von minder ſpecifiſcher Schwere; ſie ſelber aber, zuſammt der Materie, die ſie mit ſich vereinigt haben, ſammlen ſich in den Puncten, da die Theilchen von noch dichterer Gattung befindlich ſind, dieſe gleichergeſtalt zu noch dichteren und ſo fortan. Indem man alſo dieſer ſich bildenden Natur in Gedanken durch den ganzen Raum des Chaos nachgehet, ſo wird man leichtlich inne: daß alle Folgen dieſer Wirkung zuletzt in der Zuſammenſetzung verſchiedener Klumpen beſtehen würden, die nach Verrichtung ihrer Bilbungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt ſeyn würden.

Allein die Natur hat noch andere Kräfte im Vorrath, welche ſich vornehmlich äußern, wenn die Materie in feine Theilchen aufgelöſet iſt, als wodurch ſelbige einander zurück ſtoßen und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervor bringen, die gleichſam ein dauerhaftes Leben der Natur iſt. Durch dieſe Zurückſtoßungskraft, die ſich in der Elaſticität der Dünſte, dem Ausfluſſe ſtarkriechender Körper und der Ausbreitung aller geiſtigen Materien offenbaret, und die ein unſtreitiges Phänomenon der Natur iſt, werden die zu ihren Anziehungspuncten ſinkende Elemente durcheinander von der geradlinichten Bewegung ſeitwärts gelenket, und der ſenkrechte Fall ſchlägt in Kreisbewegungen aus, die den Mittelpunct der Senkung umfaſſen. Wir wollen, um die Bildung des Weltbaues deutlich zu begreifen, unſere Betrachtung von dem unendlichen Inbegriffe der Natur auf ein beſonderes Syſtem einſchränken, ſo wie dieſes zu unſerer Sonne gehörige iſt. Nachdem wir die Erzeugung deſſelben erwogen haben, ſo werden wir auf eine ähnliche Weiſe zu dem Urſprunge der höhern Weltordnungen fortſchreiten, und die Unendlichkeit der ganzen Schöpfung in einem Lehrbegriffe zuſammen faſſen können.

Wenn demnach ein Punct in einem ſehr großen Raume befindlich iſt, wo die Anziehung der daſelbſt befindlichen Elemente ſtärker als allenthalben um ſich wirket; ſo wird der in dem ganzen Umfange ausgebreitete

Grundſtoff elementariſcher Partikeln ſich zu dieſem hinſenken. Die erſte Wirkung dieſer allgemeinen Senkung iſt die Bildung eines Körpers in dieſem Mittelpuncte der Attraction, welcher ſo zu ſagen von einem unendlich kleinen Keime, in ſchnellen Graden fortwächſet, aber in eben der Maaße, als dieſe Maſſe ſich vermehret, auch mit ſtärkerer Kraft die umgebenden Theile zu ſeiner Vereinigung beweget. Wenn die Maſſe dieſes Centralkörpers ſo weit angewachſen iſt, daß die Geſchwindigkeit, womit er die Theilchen von großen Entfernungen zu ſich zieht, durch die ſchwachen Grade der Zurückſtoßung, womit ſelbige einander hindern, ſeitwärts gebeuget in Seitenbewegungen ausſchläget, die den Centralkörper, vermittelſt der Centerfliehkraft, in einem Kreiſe zu umfaſſen im Stande ſind: ſo erzeugen ſich große Wirbel von Theilchen, deren jedes für ſich krumme Linien durch die Zuſammenſetzung der anziehenden und der ſeitwärts gelenkten Umwendungskraft beſchreibet; welche Arten von Kreiſen alle einander durchſchneiden, wozu ihnen ihre große Zerſtreuung in dieſem Raume Platz läßt. Indeſſen ſind dieſe auf mancherlei Art unter einander ſtreitenden Bewegungen natürlicher Weiſe beſtrebt, einander zur Gleichheit zu bringen, das iſt, in einen Zuſtand, da eine Bewegung der andern ſo wenig als möglich hinderlich iſt. Dieſes geſchiehet erſtlich, indem die Theilchen, eines des andern Bewegung ſo lange einſchränken, bis alle nach einer Richtung fortgehen; zweitens, daß die Partikeln ihre Vertikalbewegung, vermittelſt der ſie ſich dem Centro der Attraction nähern, ſo lange einſchränken, bis ſie alle horizontal, d. i. in parallel laufenden Cirkeln um die Sonne als ihren Mittelpunct beweget, einander nicht mehr durchkreuzen, und durch die Gleichheit der Schwungskraft mit der ſenkenden ſich in freien Cirkelläufen in der Höhe, da ſie ſchweben, immer erhalten; ſo daß endlich nur diejenigen Theilchen in dem Umfange des Raumes ſchweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geſchwindigkeit, und durch die Widerſtehung der andern eine Richtung bekommen haben, dadurch ſie eine freie Cirkelbewegung fortſetzen können. In dieſem Zuſtande, da alle Theilchen nach einer Richtung und in parallellaufenden Kreiſen, nemlich in freien Cirkelbewegungen durch die erlangte Schwungskräfte um den Centralkörper laufen, iſt der Streit und der Zuſammenlauf der Elemente gehoben, und alles iſt in dem Zuſtande der kleinſten Wechſelwirkung. Dieſes iſt die natürliche Folge, darein ſich allemal eine Materie, die in ſtreitenden Bewegungen begriffen iſt, verſetzet. Es iſt alſo klar, daß von der zerſtreuten Menge der Partikeln eine große Menge durch den Widerſtand, dadurch ſie einander auf dieſen Zuſtand zu bringen ſuchen, zu ſolcher Genauheit der Beſtimmungen gelangen muß; obgleich eine noch viel größere Menge dazu nicht gelanget, und nur dazu dienet, den Klumpen des Centralkörpers zu vermehren, in welchen ſie ſinken, indem ſie ſich nicht in der Höhe, darin ſie ſchweben, frei erhalten können, ſondern die Kreiſe der untern durchkreuzen und endlich durch deren Widerſtand alle Bewegung verlieren. Dieſer Körper in dem Mittelpuncte der Attraction, der dieſem zufolge das Hauptſtück des planetiſchen Gebäudes durch die Menge ſeiner verſammleten Materie worden iſt, iſt die Sonne, ob ſie gleich diejenige flammende Gluth alsdenn noch nicht hat, die nach völlig vollendeter Bildung auf ihrer Oberfläche hervorbricht.

Noch iſt zu bemerken: daß, indem alſo alle Elemente der ſich bildenden Natur, wie erwieſen, nach einer Richtung um den Mittelpunct der Sonne ſich bewegen, bei ſolchen nach einer einzigen Gegend gerichteten Umläufen, die gleichſam auf einer gemeinſchaftlichen Axe geſchehen, die Drehung der feinen Materie in dieſer Art nicht beſtehen kann; weil nach den Geſetzen der Centralbewegung alle Umläufe mit dem Plan ihrer Kreiſe den Mittelpunct der Attraction durchſchneiden müſſen; unter allen dieſen aber um eine gemeinſchaftliche Axe, nach einer Richtung laufenden Cirkeln nur ein einziger iſt, der den Mittelpunct der Sonne durchſchneidet, daher alle Materie von beiden Seiten dieſer in Gedanken gezogenen Axe nach demjenigen Cirkel hineilet, der durch die Drehung der Axe gerade in dem Mittelpuncte der gemeinſchaftlichen Senkung gehet. Welcher Cirkel der Plan der Beziehung aller herumſchwebenden Elemente iſt, um welchen ſie ſich ſo ſehr als möglich häufen, und dagegen die von dieſer Fläche entferneten Gegenden leer laſſen; denn diejenigen, welche dieſer Fläche, zu welcher ſich alles dränget, nicht ſo nahe kommen können, werden ſich in den Oertern, wo ſie ſchweben, nicht immer erhalten können, ſondern, indem ſie an die herumſchwebenden Elemente ſtoßen, ihren endlichen Fall zu der Sonne veranlaſſen

Wenn man alſo dieſen herumſchwebenden Grundſtoff der Weltmaterie in ſolchem Zuſtande, darin er ſich ſelbſt durch die Anziehung und durch einen mechaniſchen Erfolg der allgemeinen Geſetze des Widerſtandes verſetzet, erwäget; ſo ſehen wir einen Raum, der zwiſchen zwei nicht weit von einander abſtehenden Flächen, in deſſen Mitte der allgemeine Plan der Beziehung ſich befindet, begriffen iſt, von dem Mittelpuncte der Sonne an, in unbekannte Weiten ausgebreitet, in welchem alle begriffene Theilchen, jegliche nach Maaßgebung ihrer Höhe und der Attraction, die daſelbſt herrſchet, abgemeſſene Cirkelbewegungen in freien Umläufen verrichten, und daher, indem ſie bei ſolcher Verfaſſung einander ſo wenig als möglich mehr hindern, darin immer verbleiben würden, wenn die Anziehung dieſer Theilchen des Grundſtoffes unter einander nicht alsdenn anfienge, ſeine Wirkung zu thun und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten, welche entſtehen ſollen, ſind, dadurch veranlaſſete. Denn, indem die um die Sonne der parallelen Cirkeln bewegten Elemente, in nicht gar zu großem Unterſchiede des Abſtandes von der Sonne genommen, durch die Gleichheit der parallelen Bewegung, beinahe in reſpectiver Ruhe gegen einander ſind; ſo thut die Anziehung der daſelbſt befindlichen Elemente, von übertreffender ſpecifiſcher Attraction, ſogleich hier eine beträchtliche Wirkung *),

---

*) Der Anfang der ſich bildenden Planeten iſt nicht allein in der Newtoniſchen Anziehung zu ſuchen. Dieſe würde bei einem Partikelchen, von ſo ausnehmender Feinheit, gar zu langſam und ſchwach ſeyn. Man würde vielmehr ſagen,

die Sammlung der nächſten Partikeln zur Bildung eines Körpers anzufangen, der, nach dem Maaße des Anwuchſes ſeines Klumpens, ſeine Anziehung weiter ausbreitet, und die Elemente aus weitem Umfange zu ſeiner Zuſammenſetzung bewegt.

Die Bildung der Planeten, in dieſem Syſtem, hat vor einem jeden möglichen Lehrbegriffe dieſes voraus: daß der Urſprung der Maſſen zugleich den Urſprung der Bewegungen und die Stellung der Kreiſe in eben demſelben Zeitpuncte darſtellet; ja, daß ſogar die Abweichungen von der größeſten Genauheit in dieſen Beſtimmungen eben ſo wohl, als die Uebereinſtimmungen ſelber, in einem Anblicke erhellen. Die Planeten bilden ſich aus Theilchen, welche in der Höhe, da ſie ſchweben, genaue Bewegungen zu Cirkelkreiſen haben: alſo werden die aus ihnen zuſammengeſetzten Maſſen eben dieſelbe Bewegungen, in eben dem Grade, nach eben derſelben Richtung fortſetzen. Dieſes iſt genug, um einzuſehen, woher die Bewegung der Planeten ohngefehr cirkelförmig, und ihre Kreiſe auf einer Fläche ſeyn. Sie würden auch

---

daß in dieſem Raume die erſte Bildung durch den Zuſammenlauf einiger Elemente, die ſich durch die gewöhnlichen Geſetze des Zuſammenhangs vereinigen, geſchehe, bis derjenige Klumpen, der daraus entſtanden, nach und nach ſo weit angewachſen, daß die Newtoniſche Anziehungskraft an ihm vermögend geworden, ihn durch ſeine Wirkung in die Ferne immer mehr zu vergrößern.

ganz genaue Cirkel ſeyn *), wenn die Weite, daraus ſie die Elemente zu ihrer Bildung verſammlen, ſehr klein, und alſo der Unterſchied ihrer Bewegungen ſehr gering wäre. Da aber dazu ein weiter Umfang gehöret, aus dem feinen Grundſtoffe, der in dem Himmelsraum ſo ſehr zerſtreuet iſt, einen dichten Klumpen eines Planeten zu bilden; ſo iſt der Unterſchied der Entfernungen, die dieſe Elemente von der Sonne haben, und mithin auch der Unterſchied ihrer Geſchwindigkeiten nicht mehr geringſchätzig, folglich würde nöthig ſeyn, daß, um bei dieſem Unterſchiede der Bewegungen dem Planeten die Gleichheit der Centralkräfte und die Cirkelgeſchwindigkeit zu erhalten, die Theilchen, die aus verſchiedenen Höhen mit verſchiedenen Bewegungen auf ihm zuſammen kommen, eine den Mangel der andern genau erſetzten, welches, ob es gleich in der That ziemlich genau geſchiehet **), dennoch, da an dieſer voll-

---

*) Dieſe abgemeſſene Cirkelbewegung betrift eigentlich nur die der Sonne nahen Planeten: denn von den großen Entfernungen, da ſich die entlegenſten Planeten oder auch die Cometen gebildet haben, iſt leicht zu vermuthen, daß, weil die ſinkende Bewegung des Grundſtoffs daſelbſt viel ſchwächer, die Weitläuftigkeit der Räume, da ſie zerſtreuet ſind, auch größer iſt, die Elemente daſelbſt an und vor ſich ſchon von der cirkelgleichen Bewegung abweichen, und dadurch die Urſache der daraus gebildeten Körper ſeyn müſſen.

**) Denn die Theilchen von der zur Sonne nähern Gegend, welche eine größere Umlaufsgeſchwindigkeit haben, als in dem Orte, da ſie auf dem Planeten ſich verſammlen, zur Cirkelbewegung erfordert wird, erſetzen dasjenige, was denen von der Sonne entfernteren Theilchen, die ſich eben kommenen Erſetzung etwas fehlet, den Abgang der Cirkelbewegung und die Eccentricität nach ſich ziehet. Eben ſo leicht erhellet, daß, obgleich die Kreiſe aller Planeten billig auf einer Fläche ſeyn ſollten, dennoch auch in dieſem Stücke eine kleine Abweichung anzutreffen iſt, weil, wie ſchon erwehnet, die elementariſchen Theilchen, da ſie ſich dem allgemeinen Beſtrebungsplane ihrer Bewegungen ſo nahe als möglich befinden, dennoch einigen Raum von beiden Seiten deſſelben einſchließen; da es denn ein gar zu glückliches Ohngefähr ſeyn würde, wenn gerade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwiſchen dieſen zwei Seiten, in der Fläche der Beziehung, ſelber ſich zu bilden anfangen ſollten, welches denn ſchon einige Neigung ihrer Kreiſe gegen einander veranlaſſet, obſchon die Beſtrebung der Partikeln, von beiden Seiten dieſe Ausweichung ſo ſehr als möglich einzuſchränken, ihr nur enge Grenzen zuläßt. Man darf ſich alſo nicht wundern, auch hier die größeſte Genauheit der Beſtimmungen ſo wenig, wie bei allen Dingen der Natur, anzutreffen, weil überhaupt die Vielheit der Umſtände, die an jeglicher Naturbeſchaffenheit Antheil nehmen, eine abgemeſſene Regelmäßigkeit nicht verſtattet.

denſelben Körper einverleiben, an Geſchwindigkeit fehlet, um in dem Abſtande des Planeten cirkelförmig zu laufen.

Zweites Hauptſtück.

Von der verſchiedenen Dichtigkeit der Planeten, und dem Verhältniſſe ihrer Maſſen.

Wir haben gezeiget, daß die Theilchen des elementariſchen Grundſtoffes, da ſie an und für ſich in dem Weltraume gleich ausgetheilet waren, durch ihr Niederſinken zur Sonne, in den Orten ſchweben geblieben, wo ihre im Fallen erlangte Geſchwindigkeit gerade die Gleichheit gegen die Anziehung leiſtete, und ihre Richtung ſo, wie ſie bei der Cirkelbewegung ſeyn ſoll, ſenkrecht gegen den Cirkelſtrahl gebeuget worden. Wenn wir nun aber Partikeln, von unterſchiedlicher ſpecifiſcher Dichtigkeit in gleichem Abſtande von der Sonne gedenken, ſo dringen die von größerer ſpecifiſchen Schwere tiefer, durch den Widerſtand der andern zur Sonne hindurch, und werden nicht ſobald von ihrem Wege abgebeuget, als die leichteren; daher ihre Bewegung nur in einer größeren Annäherung zur Sonne cirkelförmigt wird. Dagegen werden die Elemente leichterer Art, eher von dem geradlinichten Falle abgebeuget, in Cirkelbewegungen ausſchlagen, ehe ſie ſo tief zu dem Centro hindurch gedrungen ſind, und alſo in größeren Entfernungen ſchweben bleiben, auch durch den erfüllten Raum der Elemente nicht ſo tief hindurch dringen können, ohne daß ihre Bewegung durch dieſer ihren Widerſtand geſchwächet wird, und ſie die großen

Grade der Geſchwindigkeit, die zur Umwendung näher beim Mittelpuncte erfordert werden, nicht erlangen können; alſo werden, nach erlangter Gleichheit der Bewegungen, die ſpecifiſch leichtern Partikeln in weitern Entfernungen von der Sonne umlaufen, die ſchwereren aber in den näheren anzutreffen ſeyn, und die Planeten, die ſich aus ihnen bilden, werden daher dichterer Art ſeyn, welche ſich näher zur Sonne, als die ſich weiter von ihr aus dem Zuſammenlaufe dieſer Atomen formiren.

Es iſt alſo eine Art eines ſtatiſchen Geſetzes, welches den Materien des Weltraumes ihre Höhen, nach dem verkehrten Verhältniſſe der Dichtigkeit, beſtimmet. Gleichwohl iſt eben ſo leicht zu begreifen: daß nicht eben eine jegliche Höhe nur Partikeln von gleicher ſpecifiſchen Dichtigkeit einnehmen müſſe. Von denen Theilchen, von gewiſſer ſpecifiſchen Gattung, bleiben diejenigen in größern Weiten von der Sonne ſchweben, und erlangen die zur beſtändigen Cirkelbewegung erforderliche Mäßigung ihres Falles in weiterm Abſtande, welche von größern Entfernungen zu ihr herab geſunken; dagegen die, deren urſprünglicher Ort, bei der allgemeinen Austheilung der Materien im Chaos, der Sonne näher war. ungeachtet ihrer nicht größern Dichtigkeit, näher zu dieſer ihrem Cirkel des Umlaufs kommen werden. Und da alſo die Oerter der Materien, in Anſehung des Mittelpuncts ihrer Senkung nicht allein durch die ſpecifiſche Schwere derſelben, ſondern auch durch ihre urſprünglichen Plätze, bei der erſten Ruhe der Natur beſtimmet werden: ſo iſt leicht zu erachten, daß ihrer ſehr verſchiedene Gattungen, in jedem Abſtande von der Sonne, zuſammen kommen werden, um daſelbſt hängen zu bleiben, daß überhaupt aber die dichtern Materien häufiger zu dem Mittelpuncte hin, als weiter von ihm ab, werden angetroffen werden; und daß alſo, ungeachtet die Planeten eine Miſchung ſehr verſchiedentlicher Materien ſeyn werden, dennoch überhaupt ihre Maſſen dichter ſeyn müſſen, nach dem Maaße, als ſie der Sonne näher ſind, und minderer Dichtigkeit, nachdem ihr Abſtand größer iſt.

Unſer Syſtem zeiget in Anſehung dieſes, unter den Planeten herrſchenden Geſetzes ihrer Dichtigkeiten, eine vorzügliche Vollkommenheit vor allen denjenigen Begriffen, die man ſich von ihrer Urſache gemacht hat, oder noch machen könnte. Newton, der die Dichtigkeit einiger Planeten durch Rechnung beſtimmet hatte, glaubte, die Urſache, ihres nach dem Abſtande eingerichteten Verhältniſſes, in der Anſtändigkeit der Wahl Gottes und in den Bewegungsgründen ſeines Endzwecks zu finden; weil die der Sonne näheren Planeten mehr Hitze von ihr aushalten müſſen, und die entferntern, mit wenigern Graden der Wärme ſich behelfen ſollen; welches nicht möglich zu ſeyn ſcheinet, wenn die, der Sonne nahen Planeten, nicht dichterer Art, und die entfernteren von leichterer Materie zuſammengeſetzt wären. Allein die Unzulänglichkeit einer ſolchen Erklärung einzuſehen, erfordert nicht eben viel Nachſinnen. Ein Planet, z. E. unſere Erde, iſt aus ſehr weit von einander unterſchiedenen Gattungen Materie zuſammengeſetzt: unter dieſen war es nun nöthig, daß die leichteren, die durch die gleiche Wirkung der Sonne mehr durchdrungen und bewegt werden, deren Zuſammenſatz ein Verhältniß zu der Wärme hat, womit ihre Strahlen wirken, auf der Oberfläche ausgebreitet ſeyn mußten; allein, daß die Miſchung der übrigen Materien, im Ganzen des Klumpens, dieſe Beziehung haben müſſen, erhellet hieraus gar nicht; weil die Sonne auf das Innere der Planeten gar keine Wirkung thut. Newton befürchtete, wenn die Erde bis zu der Nähe des Merkurs in den Strahlen der Sonne verſenket würde, ſo dürfte ſie wie ein Comet brennen, und ihre Materie nicht genugſame Feuerbeſtändigkeit haben, um durch dieſe Hitze nicht zerſtreuet zu werden. Allein, um wie vielmehr müßte der Sonnen eigene Materie ſelber, welche doch viermal leichter, als die iſt, daraus die Erde beſtehet, von dieſer Gluth zerſtöret werden; oder warum iſt der Mond zweimal dichter, als die Erde, da er doch mit dieſer in eben demſelben Abſtande von der Sonne ſchwebet. Man kann alſo die proportionirten Dichtigkeiten nicht dem Verhältniß zu der Sonnenwärme zuſchreiben, ohne ſich in die größeſten Widerſprüche zu verwickeln. Man ſiehet vielmehr eine Urſache, die die Oerter der Planeten nach der Dichtigkeit ihres Klumpens austheilet, müſſe auf das Innere ihrer Materie, und nicht auf ihre Oberfläche eine Beziehung gehabt haben; ſie müſſe, ohnerachtet dieſer Folge, die ſie beſtimmete, doch eine Verſchiedenheit der Materie in eben demſelben Himmelskörper verſtatten, und nur im Ganzen des Zuſammenſatzes dieſes Verhältniß der Dichtigkeit feſtſetzen: welchem allen, ob irgend ein anderes ſtatiſches Geſetz, als wie das, ſo in unſerer Lehrverfaſſung vorgetragen wird, ein Gnüge leiſten könne, überlaſſe ich der Einſicht des Leſers zu urtheilen.

Das Verhältniß unter den Dichtigkeiten der Planeten führet noch einen Umſtand mit ſich, der, durch eine völlige Uebereinſtimmung mit der vorher entworfenen Erklärung, die Richtigkeit unſeres Lehrbegriffes bewähret. Der Himmelskörper, der in dem Mittelpuncte anderer um ihn laufenden Kugeln ſtehet, iſt gemeiniglich leichterer Art, als der Körper, der am nächſten um ihn herum läuft. Die Erde in Anſehung des Mondes, und die Sonne in Anſehung der Erde, zeigen ein ſolches Verhältniß ihrer Dichtigkeiten. Nach dem Entwurfe, den wir dargelegt haben, iſt eine ſolche Beſchaffenheit nothwendig. Denn, da die untern Planeten vornemlich von dem Ausſchuſſe der elementariſchen Materie gebildet worden, welche durch den Vorzug ihrer Dichtigkeit, bis zu ſolcher Nähe zum Mittelpuncte, mit dem erforderlichen Grade der Geſchwindigkeit haben dringen können: dagegen der Körper in dem Mittelpuncte ſelber, ohne Unterſchied aus denen Materien aller vorhandenen Gattungen, die ihre geſetzmäßige Bewegungen nicht erlanget haben, zuſammen gehäufet worden, unter welchen, da die leichteren Materien den größeſten Theil ausmachen, es leicht einzuſehen iſt, daß, weil der nächſte oder die nächſten zu dem Mittelpunct umlaufenden Himmelskörper gleichſam eine Ausſonderung dichterer Sorten, der Centralkörper aber, eine Miſchung von allen ohne Unterſchied in ſich faſſet, jenes ſeine Subſtanz dichterer Art, als dieſer ſeyn werde. In der That iſt auch der Mond zweimal dichter als die Erde, und dieſe viermal dichter als die Sonne, welche allem Vermuthen nach von den noch tieferen, der Venus und dem Merkur, in noch höheren Graden an Dichtigkeit wird übertroffen werden.

Anjetzo wendet ſich unſer Augenmerk auf das Verhältniß, welches die Maſſen der Himmelskörper nach unſerem Lehrbegriff, in Vergleichung ihrer Entfernungen, haben ſollen, um das Reſultat unſeres Syſtems an den untrüglichen Rechnungen des Newton zu prüfen. Es bedarf nicht viel Worte um begreiflich zu machen: daß der Centralkörper jederzeit das Hauptſtück ſeines Syſtems, folglich die Sonne auf eine vorzügliche Art an Maſſe größer, als die geſammten Planeten, ſeyn müſſe; wie denn dieſes auch vom Jupiter, in Anſehung ſeiner Nebenplaneten, und vom Saturn, in Betrachtung der ſeinigen, gelten wird. Der Centralkörper bildet ſich aus dem Niederſatze aller Partikeln, aus dem ganzen Umfange ſeiner Anziehungsſphäre, welche die genaueſte Beſtimmung der Cirkelbewegung, und die nahe Beziehung auf die gemeinſchaftliche Fläche, nicht haben bekommen können, und deren ohne Zweifel eine ungemein größere Menge, als der letztern ſeyn muß. Um an der Sonne vornemlich dieſe Betrachtung anzuwenden: wenn man die Breite des Raumes, um den

die

die in Cirkeln umlaufende Partikeln, welche den Planeten zum Grundſtoffe gedienet haben, am weiteſten von der gemeinſchaftlichen Fläche abgewichen ſind, ſchätzen will; ſo kann man ſie ohngefehr etwas größer, als die Breite der größten Abweichung der Planetenkreiſe von einander annehmen. Nun macht aber, indem ſie von der gemeinſchaftlichen Fläche nach beiden Seiten ausſchweifen, ihre größte Neigung gegen einander kaum 7½ Grade aus. Alſo kann man alle Materie, daraus die Planeten ſich gebildet haben, ſich als in demjenigen Raum ausgebreitet geweſen, vorſtellen, der zwiſchen zwei Flächen, von dem Mittelpuncte der Sonne aus, begriffen war, die einen Winkel von 7½ Grade einſchloſſen. Nun iſt aber eine, nach der Richtung des größten Cirkels, gehende Zone von 7½ Grad Breite, etwas mehr als der 17te Theil der Kugelfläche, alſo der körperliche Raum zwiſchen den zwei Flächen, die den ſphäriſchen Raum in der Breite obgedachten Winkels ausſchneiden, etwas mehr, als der 17te Theil des körperlichen Inhalts der ganzen Sphäre. Alſo würde dieſer Hypotheſe gemäß alle Materie, die zur Bildung der Planeten angewandt worden, ohngefehr den ſiebenzehnten Theil derjenigen Materie ausmachen, die die Sonne aus eben der Weite, als der äußerſte Planet ſtehet, von beiden Seiten zu ihrer Zuſammenſetzung geſammlet hat. Allein dieſer Centralkörper hat einen Vorzug des Klumpens vor dem geſammten Inhalte aller Planeten, der nicht zu dieſem wie 17 : 1, ſondern wie 650 zu 1 iſt, wie die Ausrechnung des Newton es beſtimmet; aber es iſt auch leicht einzuſehen, daß in den obern Räumen über dem Saturn, wo die planetiſchen Bildungen entweder aufhören, oder doch ſelten ſind, wo nur einige wenige cometiſche Körper ſich gebildet haben, und wo vornemlich die Bewegungen des Grundſtoffes, indem ſie daſelbſt nicht geſchickt ſind, zu der geſetzmäßigen Gleichheit der Centralkräfte zu gelangen, als in der nahen Gegend zum Centro, nur in eine faſt allgemeine Senkung zum Mittelpuncte ausſchlagen, und die Sonne mit aller Materie aus ſo weit ausgedehnten Räumen vermehren, daß, ſage ich, aus dieſen Urſachen der Sonnenklumpen die ſo vorzügliche Größe der Maſſe erlangen müſſe.

Um aber die Planeten in Anſehung ihrer Maſſen unter einander zu vergleichen: ſo bemerken wir erſtlich, daß nach der angezeigten Bildungsart die Quantität der Materie, die in den Zuſammenſatz eines Planeten kommt, auf die Weite ſeiner Entfernung von der Sonne vornemlich ankomme; 1) darum, weil die Sonne durch ihre Anziehung die Sphäre der Attraction eines Planeten einſchränkt, aber bei gleichen Umſtänden der entfernteren ihre nicht ſo enge einſchränkt, als der nahen: 2) weil die Cirkel, aus denen alle Theilchen zuſammen gekommen ſind, einen Planeten aufzumachen, mit größerem Radius beſchrieben werden, alſo mehr Grundſtoff, als die kleinern Cirkel, in ſich faſſen: 3) weil aus eben dem letzten Grunde die Breite zwiſchen den zwei Flächen der größeſten Abweichung, bei gleicher Anzahl Grade, in großen Höhen größer, als in kleinen iſt. Dagegen wird dieſer Vorzug der entfernteren Planeten, vor den niedrigern, zwar dadurch eingeſchränkt, daß die Partikeln näher zur Sonne dichterer Art, und allem Anſehen nach auch weniger zerſtreuet, als in größerem Abſtande ſeyn werden; allein man kann leicht ermeſſen, daß die erſtern Vortheile, zur Bildung großer Maſſen, die letztern Einſchränkungen dennoch weit übertreffen, und überhaupt die Planeten, die ſich in weitem Abſtande von der Sonne bilden, größere Maſſen, als die nahen bekommen müſſen. Dieſes geſchiehet alſo in ſo ferne man ſich die Bildung eines Planeten nur als in Gegenwart der Sonne vorſtellet; allein, wenn man mehrere Planeten, in unterſchiedlichem Abſtande, ſich bilden läßt; ſo wird einer den Umfang der Attraction des andern, durch ſeine Anziehungsſphäre einſchränken, und dieſes bringt eine Ausnahme von dem vorigen Geſetze zuwege. Denn derjenige Planet, welcher einem andern, von ausnehmender Maſſe, nahe iſt, wird ſehr viel von der Sphäre ſeiner Bildung verlieren, und dadurch ungleich kleiner werden, als das Verhältniß ſeines Abſtandes von der Sonne allein es erheiſchet Obgleich alſo im Ganzen die Planeten von größerer Maſſe ſind, nachdem ſie weiter von der Sonne entfernt ſind, wie denn überhaupt Saturn und Jupiter, als die zwei Hauptſtücke unſeres Syſtems, darum die größeſten ſind, weil ſie von der Sonne am weiteſten entfernet ſind: ſo finden ſich dennoch Abweichungen von dieſer Analogie, in denen aber jederzeit das Merkmal der allgemeinen Bildung hervorleuchtet, die wir von den Himmelskörpern behaupten: daß nemlich ein Planet von ausnehmender Größe die nächſten von beiden Seiten, der, ihr nen wegen ihrer Sonnenweite, gebührenden Maſſe beraubet, indem er einen Theil der Materien ſich zueignet, die zu jener ihrer Bildung kommen ſollten. In der That hat Mars, der vermöge ſeines Ortes größer als die Erde ſeyn ſollte, durch die Anziehungskraft des ihm nahen ſo großen Jupiters an ſeiner Maſſe eingebüßet; und Saturn ſelber, ob er gleich durch ſeine Höhe einen Vorzug über den Mars hat, iſt dennoch nicht gänzlich befreiet geweſen, durch Jupiters Anziehung eine beträchtliche Einbuße zu erleiden, und mich dünkt, Merkur habe die ausnehmende Kleinigkeit ſeiner Maſſe, nicht allein der Anziehung der ihm ſo nahen mächtigen Sonne, ſondern auch der Nachbarſchaft der Venus zu verdanken, welche, wenn man ihre muthmaßliche Dichtigkeit mit ihrer Größe vergleicht, ein Planet von beträchtlicher Maſſe ſeyn muß.

Indem nun alles ſo vortrefflich, als man es nur wünſchen mag, zuſammenſtimmet, die Zulänglichkeit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung, bei dem Urſprunge des Weltbaues und der Himmelskörper, zu beſtätigen; ſo wollen wir, indem wir den Raum ſchätzen, darin der Grundſtoff der Planeten vor ihrer Bildung ausgebreitet geweſen, erwägen, in welchem Grade der Dünnigkeit dieſer Mittelraum damals erfüllet geweſen, und mit was für Freiheit, oder wie wenigen Hinderniſſen die herumſchwebenden Partikeln ihre geſetzmäßigen Bewegungen darin haben anſtellen können. Wenn der Raum, der alle Materie der Planeten in ſich begriff, in demjenigen Theile der Saturniſchen Sphäre enthalten war, der von dem Mittelpuncte der Sonne aus, zwiſchen 2 um 7 Grade weit, in allen Höhen von einander abſtehenden Flächen begriffen, und daher der ſiebenzehnte Theil der ganzen Sphäre war, die man mit dem Radius der Höhe des Saturns beſchreiben kann; ſo wollen wir, um die Veränderung des planetiſchen Grundſtoffs, da er dieſen Raum erfüllete, auszurechnen, nur die Höhe des Saturns 100000 Erddiameter anſetzen; ſo wird die ganze Sphäre des Saturniſchen Kreiſes den Raumesinhalt der Erdkugel 1000 Billionenmal übertreffen; davon, wenn wir anſtatt des ſiebenzehnten Theils, auch nur den zwanzigſten nehmen, der Raum, darin der elementariſche Grundſtoff ſchwebte, den Raumesinhalt der Erdkugel dennoch 50 Billionenmal übertreffen muß. Wenn man nun die Maſſe aller Planeten mit ihren Begleitern $\frac{1}{650}$ des Sonnenklumpens nach dem Newton anſetzet; ſo wird die Erde, die nur $\frac{1}{169282}$ derſelben iſt, ſich zu der geſammten Maſſe aller planetiſchen Materie wie 1 zu 276½ verhalten; und wenn man daher alle dieſe Materie zu gleicher ſpecifiſchen Dichtigkeit mit der Erde brächte, würde daraus ein Körper entſtehen, der 277½mal größern Raum als die Erde einnähme. Wenn wir daher die Dichtigkeit der Erde in ihrem ganzen Klumpen nicht viel größer, als die Dichtigkeit der feſten Materie, die man unter der oberſten Fläche derſelben antrift, annehmen: wie es denn die Eigenſchaften der Figur der Erde nicht anders erfordern, und dieſe obere Materien ohngefehr vier- oder fünfmal dichter als das Waſſer, das Waſſer aber 1000mal ſchwerer als die Luft anſetzen; ſo würde die Materie aller Planeten, wenn ſie zu der Dünnigkeit der Luft ausgedehnet würden, einen faſt 14mal hunderttauſendmal größern Raum als die Erdkugel einnehmen. Dieſer Raum mit dem Raume, in welchem nach unſerer Vorausſetzung alle Materie der Planeten ausgebreitet war, verglichen, iſt dreißig Millionenmal kleiner als derſelbe: alſo macht auch die Zerſtreuung der planetiſchen Materien in dieſem Raume eine eben ſo vielmal größere Verdünnung aus, als die die Theilchen unſerer Atmosphäre haben. In der That dieſe Größe der Zerſtreuung, ſo unglaublich ſie auch ſcheinen mag, war dennoch weder unnöthig noch unnatürlich. Sie mußte ſo groß als möglich ſeyn, um den ſchwebenden Partikeln alle Freiheit der Bewegung, faſt ſo, als in einem leeren Raume, zu verſtatten, und den Widerſtand unendlich zu verringern, den ſie einander leiſten könnten; ſie konnten aber auch von ſelber einen ſolchen Zuſtand der Verdünnung annehmen, woran man nicht zweifeln darf, wenn man ein wenig die Ausbreitung kennet, die die Materie leidet, wenn ſie in Dünſte verwandelt iſt; oder wenn man, um bei dem Himmel zu bleiben, die Verdünnung der Materie in den Schweifen der Cometen erwäget, die bei einer ſo unerhörten Dicke ihres Durchſchnittes, der den Durchmeſſer der Erde wohl hundertmal übertrift, dennoch ſo durchſcheinend ſind, daß die kleinen Sterne dadurch können geſehen werden; welches unſere Luft, wenn ſie von der Sonne erleuchtet wird, in einer Höhe, die viel tauſendmal kleiner iſt, nicht verſtattet.

Ich beſchließe dieſes Hauptſtück, indem ich eine Analogie hinzufüge, die an und für ſich allein gegenwärtige Theorie, von der mechaniſchen Bildung der Himmelskörper über die Wahrſcheinlichkeit der Hypotheſe, zu einer förmlichen Gewißheit erheben kann. Wenn die Sonne aus den Partikeln deſſelben Grundſtoffes, daraus die Planeten ſich gebildet haben, zuſammengeſetzt iſt: und wenn nur darin allein der Unterſchied beſtehet, daß in der erſteren die Materien aller Gattungen ohne Unterſchied gehäufet, bei dieſen aber in verſchiedenen Entfernungen, nach Beſchaffenheit der Dichtigkeit ihrer Sorten, vertheilet worden; ſo wird wenn man die Materie aller Planeten zuſammen vereinigt betrachtet, in ihrer ganzen Vermiſchung eine Dichtigkeit herauskommen müſſen, die der Dichtigkeit des Sonnenkörpers beinahe gleich iſt. Nun findet dieſe nöthige Folgerung unſers Syſtems eine glückliche Beſtätigung in der Vergleichung, die der Herr von Büffon, dieſer ſo würdig berühmte Philoſoph, zwiſchen den Dichtigkeiten der geſammten planetiſchen Materie und der Sonnen ihren angeſtellet hat; er fand eine Aehnlichkeit zwiſchen beiden, wie zwiſchen 640 und 650. Wenn ungekünſtelte und nothwendige Folgerungen aus einer Lehrverfaſſung in den wirklichen Verhältniſſen der Natur ſo glückliche Beſtätigungen antreffen; kann man denn wohl glauben, daß ein bloßes Ungefehr dieſe Uebereinſtimmung zwiſchen der Theorie und der Beobachtung veranlaſſe?

Drittes Hauptſtück.

Von der Eccentricität der Planetenkreiſe, und dem Urſprunge der Cometen.

Man kann aus den Cometen nicht eine beſondere Gattung von Himmelskörpern machen, die ſich von dem Geſchlechte der Planeten gänzlich unterſchiede. Die Natur wirket hier, wie anderwärts, durch unmerkliche Abfälle, und, indem ſie alle Stufen der Veränderungen durchgehet, hänget ſie, vermittelſt einer Kette von Zwiſchengliedern, die entferneten Eigenſchaften mit den nahen zuſammen. Die Eccentricität iſt bei den Planeten eine Folge des Mangelhaften in derjenigen Beſtrebung, dadurch die Natur trachtet, die planetiſchen Bewegungen gerade cirkelgleich zu machen, welches ſie aber, wegen Dazwiſchenkunft von mancherlei Umſtänden, niemals völlig erlangen kann, aber doch in größeren Weiten mehr, als in nahen, davon abweichet.

Dieſe Beſtimmung führet, durch eine beſtändige Leiter, vermittelſt aller möglichen Stufen der Eccentricität, von den Planeten endlich bis zu den Cometen, und ob zwar dieſer Zuſammenhang bei dem Saturn, durch eine große Kluft ſcheinet abgeſchnitten zu ſeyn, die das cometiſche Geſchlecht von den Planeten völlig abſondert; ſo haben wir doch in dem erſten Theile angemerket, daß es, vermuthlich über dem Saturn, noch andere Planeten geben mag, die, durch eine größere Abweichung von der Cirkelrundung der Kreiſe, dem Laufe der Cometen näher treten, und daß es nur an dem Mangel der Beobachtung, oder auch an der Schwierigkeit derſelben, liegt, daß dieſe Verwandſchaft dem Auge nicht eben ſo ſichtbar, als dem Verſtande, vorlängſt dargeſtellet worden.

Wir haben ſchon eine Urſache in dem erſten Hauptſtücke dieſes Theils angeführet, welche die Laufbahn eines Himmelskörpers eccentriſch machen kann, der ſich aus dem herumſchwebenden Grundſtoffe bildet, wenn man gleich annimmt, daß dieſer in allen ſeinen Oertern gerade zur Cirkelbewegung abgewogene Kräfte beſitze. Denn, weil der Planet ſie aus weit von einander abſtehenden Höhen ſammlet, wo die Geſchwindigkeiten der Cirkelläufe unterſchieden ſind; ſo kommen ſie mit verſchiedenen ihnen beiwohnenden Graden der Umlaufsbewegung auf ihm zuſammen, welche von dem Maaße der Geſchwindigkeit, die dem Abſtande des Planeten gebühret, abweichen, und dieſem dadurch in ſo ferne eine Eccentricität zuziehen, als dieſe verſchiedentlichen Eindrücke der Partikeln ermangeln, eine der andern Abweichung völlig zu erſetzen.

Wenn die Eccentricität keine andere Urſache hätte, ſo würde ſie allenthalben gemäßigt ſeyn: ſie würde auch bei den kleinen, und weit von der Sonne entferneten Planeten, geringer als bei den nahen und großen ſeyn: wenn man nemlich vorausſetzte, daß die Partikeln des Grundſtoffes wirklich vorher genaue Cirkelbewegungen gehabt hätten. Da nun dieſe Beſtimmungen mit der Beobachtung nicht übereinſtimmen, indem, wie ſchon angemerkt, die Eccentricität mit der Sonnenweite zunimmt, und die Kleinigkeit der Maſſen vielmehr eine Ausnahme, zu Vermehrung der Eccentricität, zu machen ſcheinet, wie wir am Mars ſehen; ſo ſind wir genöthiget, die Hypotheſe von der genauen Zirkelbewegung der Partikeln des Grundſtoffes dahin einzuſchränken, daß, wie ſie in den der Sonne nahen Gegenden zwar dieſer Genauheit der Beſtimmung ſehr nahe beikommen, aber ſie doch deſto weiter davon abweichen laſſen, je entfernter dieſe elementariſche Theilchen von der Sonne geſchwebet haben. Eine ſolche Mäßigung des Grundſatzes, von der freien cirkelgleichen Bewegung des Grundſtoffes, iſt der Natur gemäßer. Denn, ungeachtet der Dünnigkeit des Raumes, die ihnen Freiheit zu laſſen ſcheinet, ſich einander auf den Punct der völlig abgewogenen Gleichheit der Centralkräfte einzuſchränken; ſo ſind die Urſachen dennoch nicht minder beträchtlich, dieſen Zweck der Natur an ſeiner Vollführung zu verhindern. Je weiter die ausgebreiteten Theile des Urſtoffs von der Sonne entfernet ſind, deſto ſchwächer iſt die Kraft, die ſie zum Sinken bringt: der Widerſtand der untern Theile, die ihren Fall ſeitwärts beugen, und ihn nöthigen ſoll, ſeine Richtung ſenkrecht von dem Cirkelſtrahl anzuſtellen, vermindert ſich nach dem Maaße, als dieſe unter ihm wegſinken, um entweder der Sonne ſich einzuverleiben, oder in näheren Gegenden Umläufe anzuſtellen. Die ſpecifiſch vorzügliche Leichtigkeit dieſer höheren Materie verſtattet ihnen nicht, die ſinkende Bewegung, die der Grund von allem iſt, mit dem Nachdrucke, welcher erfordert wird, um die widerſtehenden Partikeln zum Weichen zu bringen, anzuſtellen; und vielleicht, daß dieſe entferneten Partikeln einander noch einſchränken, um nach einer langen Periode dieſe Gleichförmigkeit endlich zu überkommen; ſo haben ſich unter ihnen ſchon kleine Maſſen gebildet, als Anfänge zu ſo viel Himmelskörpern, welche, indem ſie ſich aus ſchwach bewegtem Stoffe ſammlen, eine nur eccentriſche Bewegung haben, womit ſie zur Sonne ſinken, und unterweges mehr und mehr, durch die Einverleibung ſchneller bewegten Theile vom ſenkrechten Falle abgebeugt werden, endlich aber doch Cometen bleiben, wenn jene Räume, in denen ſie ſich gebildet haben, durch Niederſinken zur Sonne, oder durch Verſammlung in beſondern Klumpen gereiniget und leer geworden. Dieſes iſt die Urſache der mit den Entfernungen von der Sonne zunehmenden Eccentricitäten der Planeten und derjenigen Himmelskörper, die um deswillen Cometen genannt werden, weil ſie in dieſer Eigenſchaft die erſtere vorzüglich übertreffen. Es ſind zwar noch zwei Ausnahmen, die das Geſetz von der mit dem Abſtande von der Sonne zunehmenden Eccentricität unterbrechen, die man an den beiden kleineſten unſeres Syſtems, an Mars und Merkur wahrnimmt; allein an dem erſteren iſt vermuthlich die Nachbarſchaft des ſo großen Jupiters Urſache, der, indem er durch ſeine Anziehung auf ſeiner Seite den Mars der Partikeln zur Bildung beraubet und ihm vornemlich nur Platz läſſet, gegen die Sonne ſich auszubreiten, dadurch eine Ueberwucht der Centralkraft und Eccentricität zuziehet. Was aber den Merkur, den unterſten aber auch am meiſten eccentriſchen unter den Planeten betrift; ſo iſt leicht zu erachten, daß, weil die Sonne in ihrer Achſendrehung der Geſchwindigkeit des Merkurs noch lange nicht gleich kommt, der Widerſtand, den ſie der Materie des ſie umgebenden Raumes thut, nicht allein die nächſten Theilchen ihrer Centralbewegung berauben werde; ſondern auch leichtlich dieſe Widerſtrebung bis zum Merkur ausbreiten könne, und deſſen Umſchwungsgeſchwindigkeit dadurch beträchtlich werde vermindert haben.

Die Eccentricität iſt das vornehmſte Unterſcheidungszeichen der Cometen. Ihre Atmoſphären und Schweife, welche, bei ihrer großen Annäherung zur zur Sonne, durch die Hitze ſich verbreiten, ſind nur Folgen von dem erſtern, ob ſie gleich zu den Zeiten der Unwiſſenheit gedienet haben, als ungewohnte Schreckbilder, dem Pöbel eingebildete Schickſale zu verkündigen. Die Aſtronomen, welche mehr Aufmerkſamkeit auf die Bewegungsgeſetze, als auf die Seltſamkeit der Geſtalt, bezeigen, bemerken eine zweite Eigenſchaft, die das Geſchlecht der Cometen von den Planeten unterſcheidet, nemlich daß ſie ſich nicht, wie dieſe, an die Zone des Thierkreiſes binden, ſondern frei in allen Gegenden des Himmels ihre Umläufe anſtellen. Dieſe Beſonderheit hat einerlei Urſache mit der Eccentricität. Wenn die Planeten darum ihre Kreiſe in dem engen Bezirke des Zodiakus eingeſchloſſen haben, weil die elementariſche Materie nahe um die Sonne Cirkelbewegungen bekommt, die bei jedem Umſchwunge den Plan der Beziehung zu durchkreuzen bemühet ſind, und den einmal gebildeten Körper von dieſer Fläche, dahin ſich alle Materie von beiden Seiten dränget, nicht abweichen laſſen: ſo muß der Grundſtoff der weit von dem Mittelpuncte entlegenen Räume, welcher durch die Attraction ſchwach bewegt, zu dem freien Cirkelumſchwunge nicht gelangen kann, eben aus dieſer Urſache, die die Eccentricität hervorbringt, nicht vermögend ſeyn, ſich in dieſer Höhe zu dem Plane der Beziehung aller planetiſchen Bewegungen zu häufen, um die daſelbſt gebildeten Körper, vornemlich in dieſem Gleiſe, zu erhalten: vielmehr wird der zerſtreuete Grundſtoff, da er keine Einſchränkung auf eine beſondere Gegend, ſo wie bei den untern Planeten, hat, ſich gleich leicht auf einer Seite ſowohl, als auf der andern, und weit von dem Beziehungsplane eben ſo häufig, als nahe bei denſelben, zu Himmelskörpern bilden. Daher werden die Cometen mit aller Ungebundenheit aus allen Gegenden zu uns herab kommen: aber doch diejenigen, deren erſter Bildungsplatz nicht weit über der Planeten Kreiſe erhaben iſt, werden weniger Abweichung von den Schranken ihrer Laufbahne eben ſowohl, als weniger Eccentricität beweiſen. Mit den Entfernungen von dem Mittelpuncte des Syſtems nimmt dieſe geſetzloſe Freiheit der Cometen, in Anſehung ihrer Abweichungen, zu, und verlieret ſich in der Tiefe des Himmels in einen gänzlichen Mangel der Umwendung, der die äußeren ſich bildenden Körper ihrem Falle zur Sonne frei überläßt, und der ſyſtematiſchen Verfaſſung die letzten Grenzen ſetzet.

Ich ſetze, bei dieſem Entwurfe der cometiſchen Bewegungen, voraus: daß, in Anſehung ihrer Richtung, ſie ſelbige größeſten Theils mit der Planeten ihrer gemein haben werden. Bei den nahen Cometen ſcheinet mir dieſes ungezweifelt zu ſeyn, und dieſe Gleichförmigkeit kann ſich auch nicht eher in der Tiefe des Himmels verlieren, als da, wo der Grundſtoff in der größten Mattigkeit der Bewegung, die etwa durch das Niederſinken entſtehende Drehung nach allerlei Gegenden anſtellet, weil die Zeit, die erfordert wird, durch die Gemeinſchaft der untern Bewegungen, ſie in der Richtung einſtimmig zu machen, wegen der Weite der Entfernung, zu lang iſt, als daß ſie indeſſen, daß die Bildung der Natur in der niederen Gegend verrichtet wird, ſich bis dahin erſtrecken könne. Es werden alſo vielleicht Cometen ſeyn, die ihren Umlauf nach der entgegen geſetzten Seite, nemlich von Morgen gegen Abend, anſtellen werden; ob ich gleich aus Urſachen, die ich allhier anzuführen Bedenken trage, mich beinahe überreden möchte, daß von den 19 Cometen, an denen man dieſe Beſonderheit bemerket hat, bei einigen vielleicht ein optiſcher Schein Anlaß dazu gegeben haben möchte.

Ich muß von den Maſſen der Cometen, und von der Dichtigkeit ihres Stoffes, noch etwas anmerken. Von Rechtswegen ſollten in den obern Gegenden der Bildung dieſer Himmelskörper, aus denen im vorigen Hauptſtücke angeführten Gründen, ſich immer nach dem

Maaße, als die Entfernung zunimmt, deſto größere Maſſen bilden. Und es iſt auch zu glauben, daß einige Cometen größer ſind, als Saturn und Jupiter; allein es iſt eben nicht zu glauben, daß dieſe Größe der Maſſen ſo immer zunimmt. Die Zerſtreuung des Grundſtoffes, die ſpecifiſche Leichtigkeit ihrer Partikeln, machen die Bildung in der abgelegenſten Gegend des Weltraums langſam; die unbeſtimmte Verbreitung deſſelben, in dem ganzen unermeßlichen Umfange dieſer Weite, ohne eine Beſtimmung, ſich gegen eine gewiſſe Fläche zu häufen, verſtatten, an ſtatt einer einzigen beträchtlichen Bildung, viele kleinere, und der Mangel der Centralkraft ziehet den größten Theil der Partikeln zu der Sonne herab, ohne ſich in Maſſen verſammlet zu haben.

Die ſpecifiſche Dichtigkeit des Stoffes, woraus die Cometen entſtehen, iſt von mehrerer Merkwürdigkeit, als die Größe ihrer Maſſen. Vermuthlich, da ſie in der oberſten Gegend des Weltgebäudes ſich bilden, ſind die Theilchen ihres Zuſammenſatzes von der leichteſten Gattung und man darf nicht zweifeln, daß dieſes die vornehmſte Urſache der Dunſtkugeln und der Schweife ſey, womit ſie ſich vor andern Himmelskörpern kenntlich machen. Man kann der Wirkung der Sonnenhitze dieſe Zerſtreuung der cometiſchen Materie in einen Dunſt nicht hauptſächlich beimeſſen; einige Cometen erreichen in ihrer Sonnennähe kaum die Tiefe des Erdzirkels; viele bleiben zwiſchen dem Kreiſe der Erde und der Venus, und kehren ſodann zurück. Wenn ein ſo gemäßigter Grad Hitze die Materien auf der Oberfläche dieſer Körper dermaßen auflöſet und verdünnet; ſo müſſen ſie nicht aus dem leichteſten Stoffe beſtehen, der durch die Wärme mehr Verdünnung, als irgend eine Materie in der ganzen Natur, leidet.

Man kann auch dieſe, von dem Cometen ſo häufig aufſteigenden Dünſte, der Hitze nicht beimeſſen, die ſein Körper von der etwa ehemaligen Sonnennähe übrig behalten hat; denn es iſt zwar zu vermuthen, daß ein Comet zur Zeit ſeiner Bildung, etliche Umläufe mit größerer Eccentricität zurück geleget hat, und dieſe nur nach und nach vermindert worden; allein die andern Planeten, von denen man eben daſſelbe vermuthen könnte, zeigen dieſes Phänemenon nicht. Indeſſen würden ſie es an ſich zeigen, wenn die Sorten der leichteſten Materie, die in dem Zuſammenſatze des Planeten begriffen ſind, eben ſo häufig, als bei den Cometen, vorhanden wären.

Die Erde hat etwas an ſich, was man mit der Ausbreitung der cometiſchen Dünſte und ihren Schweifen vergleichen kann *). Die feinſten Partikeln, die die Sonnenwirkung aus ihrer Oberfläche ziehet, häufen ſich um einen von denen Polen, wenn die Sonne den halben Cirkel ihres Laufes auf der entgegen geſetzten Halbkugel verrichtet. Die feinſten und wirkſamſten Theilchen, die in dem brennenden Erdgürtel aufſteigen, nachdem ſie eine gewiſſe Höhe der Atmoſphäre erreichet haben, werden durch die Wirkung der Sonnenſtrahlen genö-

---

*) Dieſes ſind die Nordlichter.

genöthiget, in diejenige Gegenden zu weichen und ſich zu häufen, die alsdenn von der Sonne abgewandt, und in einer langen Nacht begraben ſind, und vergüten den Bewohnern der Eiszone die Abweſenheit des großen Lichtes, welches ihnen auch in dieſer Entfernung die Wirkungen ihrer Wärme zuſchicket. Eben dieſelbe Kraft der Sonnenſtrahlen, welche die Nordlichter macht, würde einen Dunſtkreis mit einem Schweife hervor bringen, wenn die feinſten und flüchtigen Partikeln auf der Erde eben ſo häufig, als auf dem Cometen anzutreffen wären.

Viertes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge der Monde, und den Bewegungen der Planeten um ihre Achſe.

Die Beſtrebung eines Planeten, aus dem Umfange der elementariſchen Materie ſich zu bilden, iſt zugleich die Urſache ſeiner Achſendrehung, und erzeuget die Monde, die um ihn laufen ſollen. Was die Sonne mit ihren Planeten im Großen iſt, das ſtellet ein Planet, der eine weit ausgedehnte Anziehungsſphäre hat, im kleinern vor, nemlich das Hauptſtück eines Syſtems, deſſen Theile durch die Attraction des Centralkörpers in Bewegung geſetzet worden. Der ſich bildende Planet, indem er die Partikeln des Grundſtoffs aus dem ganzen Umfange zu ſeiner Bildung bewegt, wird aus allen dieſen ſinkenden Bewegungen, vermittelſt ihrer Wechſelwirkung, Kreisbewegungen, und zwar endlich ſolche erzeugen, die in eine gemeinſchaftliche Richtung ausſchlagen, und deren ein Theil die gehörige Mäßigung des freien Cirkellaufes bekommen, und in dieſer Einſchränkung ſich einer gemeinſchaftlichen Fläche nahe befinden werden. In dieſem Raume werden, ſo wie um die Sonne die Hauptplaneten, alſo auch um dieſe ſich die Monde bilden, wenn die Weite der Attraction ſolcher Himmelskörper günſtige Umſtände zu ihrer Erzeugung darreichet. Was übrigens in Anſehung des Urſprunges des Sonnenſyſtems geſagt worden, daſſelbe läßt ſich auf das Syſtem des Jupiters und des Saturns mit genugſamer Gleichheit anwenden. Die Monde werden alle nach einer Seite, und beinahe auf einer Fläche, die Kreiſe ihres Umſchwunges gerichtet haben, und dieſes zwar aus den gleichen Urſachen, die dieſe Analogie im Großen beſtimmen; Aber warum bewegen ſich dieſe Begleiter in ihrer gemeinſchaftlichen Richtung vielmehr nach der Seite, nach der die Planeten laufen, als nach einer jeden andern? Ihre Umläufe werden ja durch die Kreisbewegungen nicht erzeuget: ſie erkennen lediglich die Attraction des Hauptplaneten zur Urſache, und in Anſehung dieſer ſind alle Richtungen gleichgültig; ein bloßes Ungefehr wird diejenige unter allen möglichen entſcheiden, nach der die ſinkende Bewegung des Stoffes in Kreiſe ausſchlägt. In der That thut der Cirkellauf des Hauptplaneten nichts dazu, dem Stoffe, aus dem ſich um ihn die Monde bilden ſollen, Umwälzungen um dieſen einzudrücken; alle Partikeln um den

Planeten bewegen ſich in gleicher Bewegung mit ihm um die Sonne, und ſind alſo in reſpectiver Ruhe gegen denſelben. Die Attraction des Planeten thut alles allein. Allein die Kreisbewegung, die aus ihr entſtehen ſoll, weil ſie in Anſehung aller Richtungen an und vor ſich gleichgültig iſt, bedarf nur einer kleinen äußerlichen Beſtimmung, um nach einer Seite vielmehr, als nach der andern, auszuſchlagen: und dieſen kleinen Grad der Lenkung bekommt ſie von der Vorrückung der elementariſchen Partikeln, welche zugleich mit um die Sonne, aber mit mehr Geſchwindigkeit, laufen, und in die Sphäre der Attraction des Planeten kommen. Denn dieſe nöthiget die zur Sonne näheren Theilchen, die mit ſchnellerem Schwunge umlaufen, ſchon von weitem die Richtung ihres Gleiſes zu verlaſſen, und in einer ablangen Ausſchweifung ſich über den Planeten zu erheben. Dieſe, weil ſie einen größern Grad der Geſchwindigkeit, als der Planet ſelber, haben, wenn ſie durch deſſen Anziehung zum Sinken gebracht werden, geben ihrem geradlinigten Falle, und auch dem Falle der übrigen, eine Abbeugung von Abend gegen Morgen, und es bedarf nur dieſer geringen Lenkung um zu verurſachen, daß die Kreisbewegung, dahin der Fall, den die Attraction erregt, ausſchlägt, vielmehr dieſe als eine jede andere Richtung nehme. Aus dieſem Grunde werden alle Monde in ihrer Richtung, mit der Richtung des Umlaufs der Hauptplaneten übereinſtimmen. Aber auch die Fläche ihrer Bahn kann nicht weit von dem Plane der Planetenkreiſe abweichen, weil die Materie, daraus ſie ſich bilden, aus eben dem Grunde, den wir von der Richtung überhaupt angeführet haben, auch auf dieſe genaueſte Beſtimmung derſelben, nemlich die Uebereintreffung mit der Fläche der Hauptkreiſe gelenket wird.

Man ſiehet aus allem dieſen klärlich, welches die Umſtände ſind, unter welchen ein Planet Trabanten bekommen könne. Die Anziehungskraft deſſelben muß groß, und folglich die Weite ſeiner Wirkungsſphäre weit ausgedehnt ſeyn, damit ſowohl die Theilchen durch einen hohen Fall zum Planeten bewegt, ohnerachtet deſſen, was der Widerſtand aufhebet, dennoch hinlängliche Geſchwindigkeit zum freien Umſchwunge erlangen können, als auch genugſamer Stoff zu Bildung der Monde in dieſem Bezirke vorhanden ſey, welches bei einer geringen Attraction nicht geſchehen kan. Daher ſind nur die Planeten von großen Maſſen, und weiter Entfernung, mit Begleitern begabt. Jupiter und Saturn, die zwei größten und auch entfernteſten unter den Planeten, haben die meiſten Monde. Der Erde, die viel kleiner als jene iſt, iſt nur einer zu Theil worden; und Mars, welchem wegen ſeines Abſtandes auch einiger Antheil an dieſem Vorzuge gebührete, gehet leer aus, weil ſeine Maſſe ſo gering iſt.

Man nimmt mit Vergnügen wahr, wie dieſelbe Anziehung des Planeten, die den Stoff zur Bildung der Monde herbeiſchaffte, und zugleich derſelben Bewegung beſtimmete, ſich bis auf ſeinen eigenen Körper erſtreckt, und dieſer ſich ſelber durch eben dieſelbe Handlung, durch welche er ſich bildet, eine Drehung um die

Achſe, nach der allgemeinen Richtung von Abend gegen Morgen, ertheilet. Die Partikeln des niederſinkenden Grundſtoffes, welche, wie geſagt, eine allgemeine drehende Bewegung von Abend gegen Morgen hin bekommen, fallen größtentheils auf die Fläche des Planeten, und vermiſchen ſich mit ſeinem Klumpen, weil ſie die abgemeſſenen Grade nicht haben, ſich frei ſchwebend in Cirkelbewegungen zu erhalten. Indem ſie nun in den Zuſammenſatz des Planeten kommen, ſo müſſen ſie, als Theile deſſelben, eben dieſelbe Umwendung, nach eben derſelben Richtung, fortſetzen, die ſie hatten, ehe ſie mit ihm vereinigt worden. Und weil überhaupt aus dem vorigen zu erſehen, daß die Menge der Theilchen, welche der Mangel an der erforderlichen Bewegung auf den Centralkörper niederſtürzet, ſehr weit die Anzahl der andern übertreffen müſſe, welche die gehörige Grade der Geſchwindigkeit haben erlangen können; ſo begreifet man auch leicht, woher dieſer in ſeiner Achſendrehung zwar bei weitem die Geſchwindigkeit nicht haben werde, der Schwere auf ſeiner Oberfläche mit der fliehenden Kraft das Gleichgewicht zu leiſten, aber dennoch bei Planeten von großer Maſſe und weitem Abſtande weit ſchneller, als bei nahen und kleinen, ſeyn werde. In der That hat Jupiter die ſchnelleſte Achſendrehung, die wir kennen, und ich weiß nicht, nach welchem Syſtem man dieſes mit einem Körper, deſſen Klumpen alle andern übertrift, zuſammen reimen könnte, wenn man nicht ſeine Bewegungen ſelber, als die Wirkung derjenigen Anziehung, anſehen könnte, die dieſer Himmelskörper, nach dem Maaße eben dieſes Klumpens, ausübet. Wenn die Achſendrehung eine Wirkung einer äußerlichen Urſache wäre, ſo müßte Mars eine ſchnellere, als Jupiter, haben; denn eben dieſelbe bewegende Kraft bewegt einen kleinern Körper mehr, als einen größern, und über dieſes würde man ſich mit Recht wundern, wie, da alle Bewegungen weiter von dem Mittelpuncte hin abnehmen, die Geſchwindigkeiten der Umwälzungen mit denſelben Entfernungen zunehmen, und beim Jupiter ſogar drittehalbmal ſchneller, als ſeine jährliche Bewegung ſelber, ſeyn könne.

Indem man alſo genöthiget iſt; in den täglichen Umwendungen der Planeten eben dieſelbe Urſache, welche überhaupt die allgemeine Bewegungsquelle der Natur iſt, nemlich die Anziehung zu erkennen; ſo wird dieſe Erklärungsart durch das natürliche Vorrecht ſeines Grundbegriffes, und durch eine ungezwungene Folge aus demſelben, ihre Rechtmäßigkeit bewähren.

Allein, wenn die Bildung eines Körpers ſelber die Achſendrehung hervorbringt, ſo müſſen ſie billig alle Kugeln des Weltbaues haben; aber warum hat ſie der Mond nicht? welcher, wiewohl fälſchlich, diejenige Art einer Umwendung, dadurch er der Erde immer dieſelbe Seite zuwendet, einigen vielmehr von einer Art einer Ueberwucht der einen Halbkugel, als von einem wirklichen Schwunge der Revolution, herzuhaben ſcheinet. Sollte derſelbe ſich wohl ehedem ſchneller um ſeine Achſe gewälzet haben, und durch, ich weis nicht was für Urſachen, die dieſe Bewegung nach und nach verminderten, bis zu dieſem geringen und abgemeſſenen

Ueberreſt gebracht worden ſeyn? Man darf dieſe Frage nur in Anſehung eines von den Planeten auflöſen, ſo ergiebt ſich daraus die Anwendung auf alle von ſelber. Ich verſpare dieſe Auflöſung zu einer andern Gelegenheit, weil ſie eine nothwendige Verbindung mit derjenigen Aufgabe hat, die die königliche Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin, auf das 1754ſte Jahr, zum Preiſe aufgeſtellet hatte.

Die Theorie, welche den Urſprung der Achſendrehungen erklären ſoll, muß auch die Stellung ihrer Achſen, gegen den Plan ihrer Kreiſe, aus eben denſelben Urſachen herleiten können. Man hat Urſache, ſich zu verwundern, woher der Aequator der täglichen Umwälzung mit der Fläche der Mondenkreiſe, die um denſelben Planeten laufen, nicht in demſelben Plane iſt; denn dieſelbe Bewegung, die den Umlauf eines Trabanten gerichtet, hat durch ihre Erſtreckung bis zum Körper des Planeten, deſſen Drehung um die Achſe hervorgebracht, und dieſer eben dieſelbe Beſtimmung in der Richtung und Lage ertheilen ſollen. Himmelskörper, die keine um ſich laufenden Nebenplaneten haben, ſetzten ſich dennoch durch eben dieſelbe Bewegung der Partikeln, die zu ihrem Stoffe dieneten, und durch daſſelbe Geſetz, welches jene auf die Fläche ihrer periodiſchen Laufbahn einſchränkte, in eine Achſendrehung, welche aus den gleichen Gründen mit ihrer Umlaufsfläche in der Richtung übereintreffen muſte. Dieſen Urſachen zufolge müßten billig die Achſen aller Himmelskörper, gegen die allgemeine Beziehungsfläche des planetiſchen

Syſtems, welche nicht weit von der Ecliptik abweicht, ſenkrecht ſtehen. Allein ſie ſind nur bei den zwei wichtigſten Stücken dieſes Weltbaues ſenkrecht: beim Jupiter und bei der Sonne; die andern, deren Umdrehung man kennet, neigen ihre Achſen gegen den Plan ihrer Kreiſe; der Saturn mehr als die andern, die Erde aber mehr als Mars, deſſen Achſe auch beinahe ſenkrecht gegen die Ecliptik gerichtet iſt. Der Aequator des Saturns, (wofern man denſelben durch die Richtung ſeines Ringes bezeichnet halten kann,) neiget ſich mit einem Winkel von 31 Graden zur Fläche ſeiner Bahn; der Erden ihrer aber nur 22½. Man kann die Urſache dieſer Abweichungen vielleicht der Ungleichheit in den Bewegungen des Stoffes beimeſſen, die den Planeten zu bilden zuſammengekommen ſind. In der Richtung der Fläche ſeines Laufkreiſes war die vornehmſte Bewegung der Partikeln um den Mittelpunct deſſelben, und daſelbſt war der Plan der Beziehung, um welchen die elementariſchen Theilchen ſich häuften, um daſelbſt die Bewegung, wo möglich, cirkelgleich zu machen, und zur Bildung der Nebenplaneten Materie zu häufen, welche um deswillen niemals von der Umlaufsbahn weit abweichen. Wenn der Planet ſich größtentheils nur aus dieſen Theilchen bildete, ſo würde ſeine Achſendrehung ſo wenig, wie die Nebenplaneten, die um ihn laufen, bei ſeiner erſten Bildung davon abgewichen ſeyn: aber er bildete ſich, wie die Theorie es dargethan hat, mehr aus den Partikeln, die auf beiden Seiten niederſunken, und deren Menge oder Geſchwindigkeit nicht ſo völlig abgewogen geweſen zu ſeyn ſcheinet, daß die eine Halbkugel nicht eine kleine Ueberwucht der Bewegung über die andere, und daher einige Abweichung der Achſe hätte bekommen können.

Dieſer Gründe ungeachtet trage ich die Erklärung nur als eine Muthmaßung vor, die ich mir nicht auszumachen getraue. Meine wahre Meinung gehet dahin: daß die Umdrehung der Planeten um die Achſe in dem urſprünglichen Zuſtande der erſten Bildung, mit der Fläche ihrer jährlichen Bahn, ziemlich genau übereingetroffen habe, und daß Urſachen vorhanden geweſen, dieſe Achſe aus ihrer erſten Stellung zu verſchieben. Ein Himmelskörper, welcher aus ſeinem erſten flüſſigen Zuſtande in den Stand der Feſtigkeit übergehet, erleidet, wenn er ſich auf ſolche Art völlig ausbildet, eine große Veränderung in der Regelmäßigkeit ſeiner Oberfläche. Dieſelbe wird feſte und gehärtet, indeſſen, daß die tiefern Materien ſich noch nicht, nach Maaßgebung ihrer ſpecifiſchen Schwere, genugſam geſenket haben; die leichteren Sorten, die mit in ihrem Klumpen untermengt waren, begeben ſich endlich, nachdem ſie ſich von den andern geſchieden, unter die oberſte feſt gewordene Rinde, und erzeugen die großen Höhlen, deren, aus Urſachen, welche allhier anzuführen zu weitläuftig iſt, die größeſten und weiteſten unter oder nahe zu dem Aequator befindlich ſind, in welche die gedachte Rinde endlich hineinſinkt, mannigfaltige Ungleichheiten, Berge und Höhlen, erzeuget. Wenn nun auf ſolche Art, wie es mit der Erde, dem Monde, der Venus, augenſcheinlich vergegangen ſeyn muß, die

Oberfläche uneben geworden; ſo hat ſie nicht das Gleichgewicht des Umſchwunges in ihrer Achſendrehung mehr auf allen Seiten leiſten können. Einige hervorragende Theile von beträchtlicher Maſſe, welche auf der entgegengeſetzten Seite keine andere fanden, die ihnen die Gegenwirkung des Schwunges leiſten konnten, mußten alsbald die Achſe der Umdrehung verrücken, und ſie in ſolchen Stand zu ſetzen ſuchen, um welchen die Materien ſich im Gleichgewichte aufhielten. Eben dieſelbe Urſache alſo, die bei der völligen Ausbildung eines Himmelskörpers ſeine Oberfläche aus dem waagerechten Zuſtande in abgebrochene Ungleichheiten verſetzte; dieſe allgemeine Urſache, die bei allen Himmelskörpern, welche das Fernglas deutlich genug entdecken kann, wahrgenommen wird, hat ſie in die Nothwendigkeit verſetzet, die urſprüngliche Stellung ihrer Achſe etwas zu verändern. Allein dieſe Veränderung hat ihre Grenzen, um nicht gar zu weit auszuſchweifen. Die Ungleichheiten erzeugen ſich, wie ſchon erwähnt, mehr neben dem Aequator einer umdrehenden Himmelskugel, als weit von demſelben; zu den Polen hin verlieren ſie ſich faſt gar, wovon die Urſachen anzuführen, ich einer andern Gelegenheit vorbehalte. Daher werden die am meiſten über die gleiche Fläche hervorragenden Maſſen nahe bei dem Aequinoctialcirkel anzutreffen ſeyn, und indem dieſelben, durch den Vorzug des Schwunges, dieſem ſich zu nähern ſtreben, werden ſie höchſtens nur um einige Grade die Achſe des Himmelskörpers, aus der ſenkrechten Stellung von der Fläche ſeiner Bahn, erheben können. Dieſem zu Folge wird ein Himmelskörper, der ſich noch nicht völlig ausgebildet hat, dieſe rechtwinklichte Lage der Achſe zu ſeinem Laufkreiſe noch an ſich haben, die er vielleicht nur in der Folge langer Jahrhunderte ändern wird. Jupiter ſcheinet noch in dieſem Zuſtande zu ſeyn. Der Vorzug ſeiner Maſſe und Größe, die Leichtigkeit ſeines Stoffes, haben ihn genöthiget, den feſten Ruheſtand ſeiner Materien einige Jahrhunderte ſpäter, als andere Himmelskörper, zu überkommen. Vielleicht iſt das Innere ſeines Klumpens noch in der Bewegung, die Theile ſeines Zuſammenſatzes zu dem Mittelpuncte, nach Beſchaffenheit ihrer Schwere, zu ſenken, und durch die Scheidung der dünnern Gattungen von den ſchweren, den Stand der Feſtigkeit zu überkommen. Bei ſolcher Bewandniß kann es auf ſeiner Oberfläche noch nicht ruhig ausſehen. Die Umſtürzungen und Ruine herrſchen auf derſelben. Selbſt das Fernglas hat uns davon verſichert. Die Geſtalt dieſes Planeten ändert ſich beſtändig, da indeſſen der Mond, die Venus, die Erde, dieſelbe unverändert erhalten. Man kann auch wohl mit Recht die Vollendung der Periode der Ausbildung bei einem Himmelskörper einige Jahrhunderte ſpäter gedenken, der unſere Erde an Größe mehr wie zwanzigtauſendmal übertrift, und an Dichtigkeit viermal nachſtehet. Wenn ſeine Oberfläche eine ruhige Beſchaffenheit wird erreichet haben; ſo werden ohne Zweifel weit größere Ungleichheiten, als die, ſo die Erdfläche bedecken, mit der Schnelligkeit ſeines Schwunges verbunden, ſeiner Umwendung in nicht gar langem Zeitlaufe diejenige beſtändige Stellung ertheilen, die das Gleichgewicht der Kräfte auf ihm erheiſchen wird.

Saturn, der dreimal kleiner als Jupiter iſt, kann vielleicht durch ſeinen weitern Abſtand einen Vorzug einer geſchwinderen Ausbildung vor dieſem erhalten haben: zum wenigſten macht die viel ſchnellere Achſendrehung deſſelben, und das große Verhältniß ſeiner Centerfliehkraft zu der Schwere auf ſeiner Oberfläche, (welches in dem folgenden Hauptſtücke ſoll dargethan werden,) daß die vermuthlich auf derſelben dadurch erzeugten Ungleichheiten gar bald den Ausſchlag auf die Seite der Uebermucht, durch eine Verrückung der Achſe, gegeben haben. Ich geſtehe freimüthig, daß dieſer Theil meines Syſtems, welcher die Stellung der planetiſchen Achſen betrift, noch unvollkommen und ziemlich weit entfernt ſey, der geometriſchen Rechnung unterworfen zu werden. Ich habe dieſes lieber aufrichtig entdecken wollen, als durch allerhand erborgte Scheingründe der Tüchtigkeit der übrigen Lehrverfaſſung Abbruch zu thun, und ihr eine ſchwache Seite zu geben. Nachfolgendes Hauptſtück kann eine Beſtätigung von der Glaubwürdigkeit der ganzen Hypotheſe abgeben, wodurch wir die Bewegungen des Weltbaues haben erklären wollen.

Fünftes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge des Ringes des Saturns, und Berechnung der täglichen Umdrehung dieſes Planeten aus den Verhältniſſen deſſelben.

Vermöge der ſyſtematiſchen Verfaſſung im Weltgebäude hängen die Theile derſelben durch eine ſtufenartige Abänderung ihrer Eigenſchaften zuſammen, und man kann vermuthen, daß ein in der entlegenſten Gegend der Welt befindlicher Planet ohngefähr ſolche Beſtimmungen haben werde, als der nächſte Comet überkommen möchte, wenn er durch die Verminderung der Eccentricität in das planetiſche Geſchlecht erhoben würde. Wir wollen demnach den Saturn ſo anſehen, als wenn er auf eine, der cometiſchen Bewegung ähnliche Art, etliche Umläufe mit größerer Eccentricität zurückgeleget habe, und nach und nach zu einem dem Cirkel ähnlichern Gleiſe gebracht worden *). Die Hitze, die ſich ihm in ſeiner Sonnennähe einverleibte, erhob den leichten Stoff von ſeiner Oberfläche, der, wie wir aus den vorigen Hauptſtücken wiſſen, bei den oberſten Himmelskörpern von überſchwenglicher Dünnigkeit iſt, ſich von geringen Graden Wärme ausbreiten zu laſſen.

---

*) Oder, welches wahrſcheinlicher iſt, daß er in ſeiner cometenähnlichen Natur, die er auch noch jetzo vermöge ſeiner Eccentricität an ſich hat, bevor der leichteſte Stoff ſeiner Oberfläche völlig zerſtreuet worden, eine cometiſche Atmoſphäre ausgebreitet habe.

Indeſſen, nachdem der Planet in etlichen Umſchwüngen zu dem Abſtande, da er jetzt ſchwebet, gebracht worden, verlor er in einem ſo gemäßigten Clima nach und nach die empfangene Wärme, und die Dünſte, welche von ſeiner Oberfläche ſich noch immer um ihn verbreiteten, ließen nach und nach ab, ſich bis in Schweifen zu erheben. Es ſtiegen auch nicht mehr neue ſo häufig auf, um die alten zu vermehren; kurz, die ſchon ihn umgebenden Dünſte blieben durch Urſachen, welche wir gleich anführen wollen, um ihn ſchweben, und erhielten ihm das Merkmal ſeiner ehemaligen cometenähnlichen Natur in einem beſtändigen Ringe, indeſſen, daß ſein Körper die Hitze verhauchte, und zuletzt ein ruhiger und gereinigter Planet wurde. Nun wollen wir das Geheimniß anzeigen, das dem Himmelskörper ſeine aufgeſtiegenen Dünſte frei ſchwebend hat erhalten können, ja, ſie aus einer rund um ihn ausgebreiteten Atmoſphäre, in die Form eines allenthalben abſtehenden Ringes, verändert hat. Ich nehme an: Saturn habe eine Umdrehung um die Achſe gehabt; und nichts mehr, als dieſes, iſt nöthig, um das ganze Geheimniß aufzudecken. Kein anderes Triebwerk, als dieſes einzige hat durch einen unmittelbaren mechaniſchen Erfolg, gedachtes Phänomenon dem Planeten zuwege gebracht; und ich getraue mir es zu behaupten, daß in der ganzen Natur nur wenig Dinge auf einen ſo begreiflichen Urſprung können gebracht werden, als dieſe Beſonderheit des Himmels, aus dem rohen Zuſtande der erſten Bildung ſich entwickeln läßt.

Die von dem Saturn aufſteigenden Dünſte hatten die Bewegung an ſich, und ſetzten ſie in der Höhe, dahin ſie aufgeſtiegen waren, frei fort, die ſie, als deſſen Theile bei ſeiner Umdrehung um die Achſe, gehabt hatten. Die Theilchen, die nahe beim Aequator des Planeten aufſteigen, müſſen die ſchnellſten, und weiter davon ab zu den Polen, um ſo viel ſchwächere Bewegungen gehabt haben, je größer die Breite des Orts war, von dem ſie aufſtiegen. Das Verhältniß der ſpecifiſchen Schwere ordnete den Partikeln die verſchiedentlichen Höhen, zu denen ſie aufſtiegen; aber nur diejenigen Partikeln konnten die Oerter ihres Abſtandes in einem beſtändig freien Cirkelumſchwunge behaupten, deren Entfernungen, in die ſie verſetzt waren, eine ſolche Centralkraft erheiſcheten, als dieſe mit der Geſchwindigkeit, welche ihnen von der Achſendrehung eigen war, leiſten konnten; die übrigen, wofern ſie durch die Wechſelwirkung der andern nicht zu dieſer Genauheit gebracht werden können, müſſen entweder mit dem Uebermaaße der Bewegung aus der Sphäre des Planeten ſich entfernen, oder durch den Mangel derſelben, auf ihn zurück zu ſinken genöthiget werden. Die durch den ganzen Umfang der Dunſtkugel zerſtreuten Theilchen werden, vermöge eben derſelben Centralgeſetze, in der Bewegung ihres Umſchwunges, die fortgeſetzte Aequatorsfläche des Planeten von beiden Seiten zu durchſchneiden trachten, und, indem ſie einander in dieſem Plane von beiden Hemiſphärien einander aufhalten, werden ſie ſich daſelbſt häufen; und, weil ich ſetze, daß gedachte Dünſte diejenigen ſind, die der Planet zu ſeiner Verkühlung zuletzt heraufſchickt, wird alle zerſtreute Dunſtmaterie ſich neben dieſem Plane in einem nicht gar breiten Raume ſammlen, und die Räume zu beiden Seiten leer laſſen. In dieſer neuen und veränderten Richtung aber werden ſie dennoch eben dieſelbe Bewegung fortſetzen, welche ſie, in freien concentriſchen Cirkelumläufen, ſchwebend erhält. Auf ſolche Weiſe nun ändert der Dunſtkreis ſeine Geſtalt, welche eine erfüllte Sphäre war, in eine Form einer ausgebreiteten Fläche, welche gerade mit dem Aequator des Saturns zuſammentrift; aber auch dieſe Fläche muß aus eben denſelben mechaniſchen Gründen zuletzt die Form eines Ringes annehmen, deſſen äußerer Rand durch die Wirkung der Sonnenſtrahlen beſtimmet wird, welche diejenigen Theilchen, die ſich bis zu gewiſſer Weite von dem Mittelpuncte des Planeten entfernet haben, durch ihre Kraft zerſtreuet und entfernet, ſo wie ſie es bei den Cometen thut, und dadurch die auswendige Gränze ihres Dunſtkreiſes abzeichnet. Der inwendige Rand dieſes entſpringenden Ringes wird durch das Verhältniß der Geſchwindigkeit des Planeten unter ſeinem Aequator beſtimmt. Denn in demjenigen Abſtande von ſeinem Mittelpuncte, da dieſe Geſchwindigkeit mit der Attraction des Orts das Gleichgewichte leiſtet, da iſt die größte Nähe, in welcher die von ſeinem Körper aufgeſtiegenen Theilchen, durch die von der Achſendrehung eigene Bewegung, Cirkelkreiſe beſchreiben können. Die näheren Theilchen, weil ſie einer größeren Geſchwindigkeit zu ſolchem Umlaufe bedürfen, die ſie doch nicht haben können, weil

ſelbſt

ſelbſt auf dem Aequator des Planeten die Bewegung nicht ſchneller iſt, werden dadurch eccentriſche Läufe erhalten, die einander durchkreutzen, eine der andern Bewegung ſchwächen, und endlich insgeſammt auf den Planeten niederſtürzen, von dem ſie ſich erhoben hatten. Da ſehen wir nun das wunderſeltſame Phänomenon, deſſen Anblick ſeit ſeiner Entdeckung die Aſtronomen jederzeit in Bewunderung geſetzet hat, und, deſſen Urſache zu entdecken, man niemals, auch nur eine wahrſcheinliche, Hoffnung hat faſſen können, auf eine leichte von aller Hypotheſe befreiete mechaniſche Art entſtehen. Was dem Saturn widerfahren iſt, das würde, wie hieraus leicht erſehen werden kann, einem jeden Cometen, der genugſame Achſendrehung hätte, wenn er in eine beſtändige Höhe verſetzt würde, in der ſein Körper nach und nach verkühlen könnte, eben ſo regelmäßig widerfahren. Die Natur iſt an vortreflichen Auswickelungen, in dem ſich ſelbſt gelaſſenen Zuſtande ihrer Kräfte, ſogar im Chaos fruchtbar, und die darauf folgende Ausbildung bringet ſo herrliche Beziehungen und Uebereinſtimmungen zum gemeinſamen Nutzen der Creatur mit ſich, daß ſie ſogar, in den ewigen und unwandelbaren Geſetzen ihrer weſentlichen Eigenſchaften, dasjenige große Weſen mit einſtimmiger Gewißheit zu erkennen geben, in welchem ſie, vermittelſt ihrer gemeinſchaftlichen Abhängigkeit, ſich zu einer geſammten Harmonie vereinbaren. Saturn hat von ſeinem Ringe große Vortheile; er vermehret ſeinen Tag, und erleuchtet unter ſo viel Monden deſſen Nacht dermaaßen, daß man daſelbſt leichtlich die Abweſenheit der Sonne vergißt. Aber, muß man denn deswegen läugnen, daß die allgemeine Entwickelung der Materie durch mechaniſche Geſetze, ohne andere, als ihre allgemeinen Beſtimmungen, zu bedürfen, habe Beziehungen hervorbringen können, die der vernünftigen Creatur Nutzen ſchaffen? Alle Weſen hängen aus einer Urſache zuſammen, welche der Verſtand Gottes iſt; ſie können daher keine anderen Folgen nach ſich ziehen, als ſolche, die eine Vorſtellung der Vollkommenheit in eben derſelben göttlichen Idee mit ſich führen.

Wir wollen nunmehr die Zeit der Achſendrehung dieſes Himmelskörpers aus den Verhältniſſen ſeines Ringes, nach der angeführten Hypotheſe ſeiner Erzeugung, berechnen. Weil alle Bewegung der Theilchen des Ringes, eine einverleibte Bewegung von der Achſendrehung des Saturns iſt, auf deſſen Oberfläche ſie ſich befanden; ſo trift die ſchnelleſte Bewegung unter denen, die dieſe Theilchen haben, mit der ſchnelleſten Umwendung, die auf der Oberfläche des Saturns angetroffen wird, überein, das iſt: die Geſchwindigkeit, womit die Partikeln des Ringes in ſeinem inwendigen Rande umlaufen, iſt derjenigen, die der Planet auf ſeinem Aequator hat, gleich. Man kann aber jene leicht finden, indem man ſie aus der Geſchwindigkeit eines von den Saturnustrabanten ſuchet, dadurch, daß man ſelbige, in dem Verhältniſſe der Quadratwurzel der Entfernungen von dem Mittelpuncte des Planeten, nimmt. Aus der gefundenen Geſchwindigkeit ergiebt ſich unmittelbar die Zeit der Umdrehung des Saturns um ſeine Achſe; ſie iſt von ſechs Stunden, drei und zwanzig Minuten, und drei und funfzig Secunden. Dieſe mathematiſche Berechnung einer unbekannten Bewegung eines Himmelskörpers, die vielleicht die einzige Vorherverkündigung ihrer Art in der eigentlichen Naturlehre iſt, erwartet von den Beobachtungen künftiger Zeiten die Beſtätigung. Die noch zur Zeit bekannten Ferngläſer vergrößern den Saturn nicht ſo ſehr, daß man die Flecken, die man auf ſeiner Oberfläche vermuthen kann, dadurch entdecken könnte, um durch deren Verrückung ſeine Umwendung um die Achſe zu erſehen. Allein die Sehröhre haben vielleicht noch nicht alle diejenige Vollkommenheit erlanget, die man von ihnen hoffen kann, und welche der Fleiß und die Geſchicklichkeit der Künſtler uns zu verſprechen ſcheinet. Wenn man dereinſt dahin gelangete, unſern Muthmaßungen den Ausſchlag durch den Augenſchein zu geben, welche Gewißheit würde die Theorie des Saturns, und was für eine vorzügliche Glaubwürdigkeit würde das ganze Syſtem dadurch nicht erlangen, das auf den gleichen Gründen errichtet iſt. Die Zeit der täglichen Umdrehung des Saturns führet auch das Verhältniß, der den Mittelpunct fliehenden Kraft ſeines Aequators, zur Schwere auf ſeiner Oberfläche mit ſich; ſie iſt zu dieſer, wie 20 : 32. Die Schwere iſt alſo nur um $\frac{3}{5}$ größer, als die Centerfliehkraft. Dieſes ſo große Verhältniß verurſachet nothwendig einen ſehr beträchtlichen Unterſchied der Durchmeſſer dieſes Planeten, und man könnte beſorgen, daß er ſo groß entſpringen müßte, daß die Beobachtung bei dieſem, ob zwar wenig, durch das Fernglas vergrößerten Planeten, dennoch gar zu deutlich in die Augen fallen müßte, welches wirklich nicht geſchiehet, und die Theorie dadurch einen nachtheiligen Anſtoß erleiden könnte. Eine gründliche Prüfung hebet dieſe Schwierigkeit völlig. Nach der Huygenianiſchen Hypotheſe, welche annimmt, daß die Schwere in dem Innern eines Planeten durch und durch gleich ſey, iſt der Unterſchied der Durchmeſſer in einem zweifach kleinern Verhältniſſe zu dem Durchmeſſer des Aequators, als die Centerflichkraft zur Schwere unter den Polen hat. Z. E. da bei der Erde, die den Mittelpunct fliehende Kraft des Aequators $\frac{1}{289}$ der Schwere unter den Polen iſt; ſo muß in der Huygenianiſchen Hypotheſe der Durchmeſſer der Aequatorsfläche $\frac{1}{578}$ größer, als die Erdachſe ſeyn. Die Urſache iſt dieſe: weil, da die Schwere der Vorausſetzung gemäß, in dem Innern des Erdklumpens, in allen Nähen zum Mittelpuncte ſo groß, wie auf der Oberfläche iſt, die Centrifugalkraft aber mit den Annäherungen zum Mittelpuncte abnimmt, ſelbige nicht allenthalben $\frac{1}{289}$ der Schwere iſt, ſondern vielmehr die ganze Verminderung des Gewichtes der flüſſigen Säule in der Aequatorsfläche aus dieſem Grunde nicht, $\frac{1}{289}$, ſondern die Hälfte davon, d. i. $\frac{1}{578}$, deſſelben beträgt. Dagegen hat in der Hypotheſe des Newton die Centerfliehkraft, welche die Achſendrehung erreget, in der ganzen Fläche des Aequators, bis zum Mittelpunkte, ein gleiches Verhältniß zur Schwere des Orts: weil dieſe in dem Innern des Planeten, (wenn er durch und durch von gleichförmiger Dichtigkeit angenommen wird), mit dem Abſtande vom Mittelpunkte in derſelben Proportion, als die Centerfliehkraft, abnimmt, mithin dieſe jederzeit $\frac{1}{289}$ der erſtern iſt. Dieſes verurſachet eine Erleichterung der flüſſigen Säule in der Aequatorsfläche, und auch die Erhebung derſelben um $\frac{1}{578}$, welcher Unterſchied der Durchmeſſer in dieſem Lehrbegriffe noch dadurch vermehret wird, daß die Verkürzung der Achſe eine Annäherung der Theile zum Mittelpunkte, mithin eine Vermehrung der Schwere; die Verlängerung des Aequatorsdurchmeſſers aber eine Entfernung der Theile von eben demſelben Mittelpunkte, und daher eine Verringerung ihrer Gravität mit ſich führet, und aus dieſem Grunde die Abplattung des Newtoniſchen Sphäroids ſo vermehret, daß der Unterſchied der Durchmeſſer von $\frac{1}{578}$ bis zu $\frac{1}{230}$ erhoben wird.

Nach dieſen Gründen müßten die Durchmeſſer des Saturns noch in größerem Verhältniſſe, als das von 20 zu 32 iſt, gegen einander ſeyn; ſie müßten der Proportion von 1 zu 2 beinahe gleich kommen. Ein Unterſchied, der ſo groß iſt, daß die geringſte Aufmerkſamkeit ihn nicht fehlen würde, ſo klein auch Saturn durch die Ferngläſer erſcheinen mag. Allein hieraus iſt nur zu erſehen, daß die Vorausſetzung der gleichförmigen Dichtigkeit, welche bei dem Erdkörper ziemlich richtig angebracht zu ſeyn ſcheinet, beim Saturn gar zu weit von der Wahrheit abweiche; welches ſchon an ſich ſelber bei einem Planeten wahrſcheinlich iſt, deſſen Klumpen dem größeſten Theile ſeines Inhalts nach, aus den leichteſten Materien beſtehet, und denen von ſchwererer Art in ſeinem Zuſammenſatze, bevor er den Zuſtand der Feſtigkeit bekommt, die Niederſinkung zum Mittelpuncte, nach Beſchaffenheit ihrer Schwere, weit freier verſtattet, als diejenigen Himmelskörper, deren viel dichterer Stoff den Niederſatz der Materien verzögert, und ſie, ehe dieſe Niederſenkung geſchehen kann, feſt werden läßt. Indem wir alſo beim Saturn vorausſetzen, daß die Dichtigkeit ſeiner Materien, in ſeinem Innern, mit der Annäherung zum Mittelpuncte zunehme, ſo nimmt die Schwere nicht mehr in dieſem Verhältniſſe ab; ſondern die wachſende Dichtigkeit erſetzt den Mangel der Theile, die über die Höhe des in dem Planeten befindlichen Puncts geſetzt ſind, und durch ihre Anziehung zu deſſen Gravität nichts beitragen *). Wenn dieſe vorzügliche Dichtigkeit der tiefſten Materien ſehr groß iſt; ſo verwandelt ſie, vermöge der Geſetze der Anziehung, die zum Mittelpuncte hin in dem Innern abnehmende Schwere in eine faſt gleichförmige, und ſetzet das Verhältniß der Durchmeſſer dem Huygeniſchen nahe, welches immer die Hälfte von dem Verhältniſſe zwiſchen der Centrifugalkraft und der Schwe-

---

*) Denn nach den Newtoniſchen Geſetzen der Attraction wird ein Körper, der ſich in dem Inwendigen einer Kugel befindet, nur von demjenigen Theile derſelben angezogen, der in der Weite, welche jener vom Mittelpuncte hat, um dieſen ſphäriſch beſchrieben worden. Der außer dieſem Abſtande befindliche concentriſche Theil thut, wegen des Gleichgewichts ſeiner Anziehungen, die einander aufheben, nichts dazu, weder den Körper zum Mittelpuncte hin, noch von ihm weg zu bewegen.

re iſt, folglich, da dieſe gegen einander wie 2:3 wären; ſo wird der Unterſchied der Durchmeſſer dieſes Planeten nicht ein $\frac{1}{3}$, ſondern $\frac{1}{2}$ des Aequatorsdurchſchnittes ſeyn: welcher Unterſchied ſchlüßlich noch dadurch verborgen wird, weil Saturn, deſſen Achſe mit der Fläche ſeiner Bahn jederzeit einen Winkel von 31 Graden macht, die Stellung deſſelben gegen ſeinen Aequator niemals, wie beim Jupiter, geradezu darbietet, welches den vorigen Unterſchied faſt um den dritten Theil, dem Scheine nach, vermindert. Man kann bei ſolchen Umſtänden, und vornämlich bei der ſo großen Weite dieſes Planeten leicht erachten: daß die abgeplattete Geſtalt ſeines Körpers nicht ſo leicht, als man wohl denken ſollte, in die Augen fallen werde; dennoch wird die Sternwiſſenſchaft, deren Aufnehmen vornämlich auf die Vollkommenheit der Werkzeuge ankommt, die Entdeckung einer ſo merkwürdigen Eigenſchaft, wo ich mir nicht zu ſehr ſchmeichle, durch derſelben Hülfe vielleicht zu erreichen, in den Stand geſetzet werden.

Was ich von der Figur des Saturns ſage, kann gewiſſermaßen der Naturlehre des Himmels zu einer allgemeinen Bemerkung dienen. Jupiter, der, nach einer genauen Ausrechnung, ein Verhältniß der Schwere zur Centrifugalkraft auf ſeinem Aequator wenigſtens wie $9\frac{1}{4}$: 1 hat, ſollte, wenn ſein Klumpen durch und durch von gleichförmiger Dichtigkeit wäre, nach den Lehrſätzen des Newton, einen noch größern Unterſchied, als $\frac{1}{9}$, zwiſchen ſeiner Achſe und dem Aequatorsdurchmeſſer, an ſich zeigen. Allein Caſſini hat ihn nur $\frac{1}{15}$, Pound $\frac{1}{12}$, bisweilen $\frac{1}{14}$ befunden; wenigſtens ſtimmen alle dieſe verſchiedenen Beobachtungen, welche durch ihren Unterſchied die Schwierigkeit dieſer Abmeſſung beſtätigen, darin überein, ſie viel kleiner zu ſetzen, als ſie es nach dem Syſtem des Newton, oder vielmehr nach ſeiner Hypotheſe, von der gleichförmigen Dichtigkeit ſeyn ſollte. Und wenn man daher die Vorausſetzung der gleichförmigen Dichtigkeit, welche die ſo große Abweichung der Theorie von der Beobachtung veranlaſſet, in die viel wahrſcheinlichere verändert, da die Dichtigkeit des planetiſchen Klumpens zu ſeinem Mittelpunkte hin zunehmend geſetzet wird; ſo wird man nicht allein an dem Jupiter die Beobachtung rechtfertigen, ſondern auch bei dem Saturn, einem viel ſchwerer abzumeſſenden Planeten, die Urſache einer minderen Abplattung ſeines ſphäroidiſchen Körpers deutlich einſehen können.

Wir haben aus der Erzeugung des Saturniſchen Ringes Anlaß genommen, den kühnen Schritt zu wagen, die Zeit der Achſendrehung, welche die Ferngläſer zu entdecken nicht vermögen, ihm durch Rechnung zu beſtimmen. Laſſet uns die Probe einer phyſiſchen Vorherſagung, noch mit einer andern, an eben dieſem Planeten vermehren, welche von vollkommeneren Werkzeugen künftiger Zeiten das Zeugniß ihrer Richtigkeit zu erwarten hat.

Der Vorausſetzung gemäß: daß der Ring des Saturns eine Häufung der Theilchen ſey, die, nachdem ſie von der Oberfläche dieſes Himmelskörper als Dünſte aufgeſtiegen, ſich vermöge des Schwunges, den ſie von der Achſendrehung deſſelben an ſich haben und fortſetzen, in der Höhe ihres Abſtandes frei in Cirkeln laufend erhalten, haben dieſelben nicht in allen ihren Entfernungen vom Mittelpuncte, gleiche periodiſche Umlaufszeiten; ſondern dieſe verhalten ſich vielmehr, wie die Quadratwurzeln, aus den Würfeln ihres Abſtandes, wenn ſie ſich durch die Geſetze der Centralkräfte ſchwebend erhalten ſollen. Nun iſt die Zeit, darin, nach dieſer Hypotheſe, die Theilchen des inwendigen Randes ihren Lauf verrichten, ohngefähr wie 10 Stunden, und die Zeit des Cirkellaufs der Partikeln im auswendigen Rande iſt, nach gehöriger Ausrechnung, 15 Stunden; alſo, wenn die niedrigſten Theile des Ringes ihren Umlauf 3mal verrichtet haben, haben es die entfernteſten nur 2mal gethan. Es iſt aber wahrſcheinlich, man mag die Hinderniſſe, die die Partikeln bei ihrer großen Zerſtreuung in der Ebene des Ringes einander leiſten, ſo gering ſchätzen, als man will, daß das Nachbleiben der entferntern Theilchen, bei jeglichem ihrer Umläufe, die ſchneller bewegten niedrigen Theile nach und nach verzögern und aufhalten: dagegen dieſe den obern einen Theil ihrer Bewegung, zu einer geſchwindern Umwendung, eindrücken müſſen, welches, wenn dieſe Wechſelwirkung nicht endlich unterbrochen würde, ſo lange dauren würde, bis die Theilchen des Ringes alle dahin gebracht wären, ſowohl die niedrigen, als die weitern, in gleicher Zeit ſich herumzuwenden, als in welchem Zuſtande ſie in reſpectiver Ruhe gegen einander ſeyn, und durch die Wegrückung keine Wirkung in einander thun würden. Nun würde aber ein ſolcher Zuſtand, wenn die Bewegung des Ringes dahin ausſchlüge, denſelben gänzlich zerſtören, weil, wenn man die Mitte von der Ebene des Ringes nimmt, und ſetzet, daß daſelbſt die Bewegung in dem Zuſtande verbleibe, darin ſie vorher war und ſeyn muß, um einen freien Cirkellauf leiſten zu können, die untern Theilchen, weil ſie ſehr zurückgehalten worden, ſich nicht in ihrer Höhe ſchwebend erhalten, ſondern in ſchiefen und eccentriſchen Bewegungen einander durchkreutzen, die entferntern aber durch den Eindruck einer größern Bewegung, als ſie für die Centralkraft ihres Abſtandes ſeyn ſoll, weiter von der Sonne abgewandt, als die Sonnenwirkung die äußere Gränze des Ringes beſtimmt, durch dieſelbe hinter dem Planeten zerſtreuet und fortgeführet werden müßten.

Allein, man darf alle dieſe Unordnung nicht befürchten. Der Mechaniſmus der erzeugenden Bewegung des Ringes führet auf eine Beſtimmung, die denſelben, vermittelſt eben der Urſachen, die ihn zerſtören ſollen, in einen ſichern Zuſtand verſetzet, dadurch, daß er in etliche concentriſche Cirkelſtreifen getheilet wird, welche wegen der Zwiſchenräume, die ſie abſondern, keine Gemeinſchaft mehr unter einander haben. Denn indem die Partikeln, die in dem inwendigen Rande des Ringes umlaufen, die oberen durch ihre ſchnellere Bewegung etwas fortführen, und ihren Umlauf beſchleunigen; ſo verurſachen die vermehrten

Grade der Geſchwindigkeit in dieſen ein Uebermaaß der Centrifugalkraft, und eine Entfernung von dem Orte, da ſie ſchwebeten. Wenn man aber vorausſetzet, daß, indem dieſelben ſich von den niedrigen zu trennen beſtreben, ſie einen gewiſſen Zuſammenhang zu überwinden haben, der, ob es zwar zerſtreuete Dünſte ſind, dennoch bei dieſen nicht ganz nichts bedeutend zu ſeyn ſcheinet; ſo wird dieſer vermehrte Grad des Schwunges gedachten Zuſammenhang zu überwinden trachten: aber ſelbigen nicht überwinden, ſo lange der Ueberſchuß der Centerfliehkraft, die er in gleicher Umlaufszeit mit den niedrigſten anwendet, über die Centralkraft ihres Orts, dieſes Anhängen nicht übertrift. Und aus dieſem Grunde muß in einer gewiſſen Breite eines Streifens von dieſem Ringe, obgleich, weil deſſen Theile in gleicher Zeit ihren Umlauf verrichten, die oberen eine Beſtrebung anwenden, ſich von den untern abzureiſſen, dennoch der Zuſammenhang beſtehen, aber nicht in größerer Breite, weil, indem die Geſchwindigkeit dieſer in gleichen Zeiten unbewegten Theilchen, mit den Entfernungen, alſo mehr, als ſie es nach den Centralgeſetzen thun ſollte, zunimmt, wenn ſie den Grad überſchritten hat, den der Zuſammenhang der Dunſttheilchen leiſten kann, von dieſen ſich abreiſſen und einen Abſtand annehmen müſſen, welcher dem Ueberſchuſſe der Umwendungskraft über die Centralkraft des Orts gemäß iſt. Auf dieſe Weiſe wird der Zwiſchenraum beſtimmet, der den erſten Streifen des Ringes von den übrigen abſondert: und auf gleiche Weiſe macht die beſchleunigte Bewegung der obern

Theilchen, durch den ſchnellen Umlauf der untern, und der Zuſammenhang derſelben, welcher die Trennung zu hindern trachtet, den zweiten concentriſchen Ring, von welchem der dritte um eine mäßige Zwiſchenweite abſtehet. Man könnte die Zahl dieſer Cirkelſtreifen, und die Breite ihrer Zwiſchenräume, ausrechnen, wenn der Grad des Zuſammenhanges bekannt wäre, welcher die Theilchen an einander hängt: allein wir können uns begnügen, überhaupt die Zuſammenſetzung des Saturniſchen Ringes, die deſſen Zerſtörung vorbeugt, und ihn durch freie Bewegungen ſchwebend erhält, mit gutem Grunde der Wahrſcheinlichkeit errathen zu haben.

Dieſe Muthmaßung vergnüget mich nicht wenig, vermittelſt der Hoffnung, ſelbige noch wohl dereinſt durch wirkliche Beobachtungen beſtätiget zu ſehen. Vor einigen Jahren verlautete aus London, daß, indem man mit einem neuen, vom Herrn **Bradley** verbeſſerten **Newtoniſchen** Sehrohre, den Saturn beobachtete, es geſchienen habe, ſein Ring ſey eigentlich eine Zuſammenſetzung von vielen concentriſchen Ringen, welche durch Zwiſchenräume abgeſondert wären. Dieſe Nachricht iſt ſeitdem nicht fortgeſetzet worden *).

---

*) Nachdem ich dieſes aufgeſetzet; finde ich in den Memoires der Königlichen Academie der Wiſſenſchaften zu Paris vom Jahre 1705, in einer Abhandlung des Herrn **Caſſini**, von den **Trabanten und dem Ringe des Saturnus**, auf der 571ſten Seite des zweiten Theils der von **Steinwehriſchen** Ueberſetzung, eine Beſtätigung dieſer Vermuthung, die faſt keinen Zweifel ihrer Richtigkeit mehr übrig läßt. Nachdem Herr **Caſſini** einen Gedan-

Die Werkzeuge des Geſichts haben die Kenntniſſe der äußerſten Gegenden des Weltgebäudes dem Verſtande eröffnet. Wenn es nun vornämlich auf ſie ankommt, neue Schritte darin zu thun; ſo kann man von der Aufmerkſamkeit des Jahrhunderts auf alles dasjenige, was die Einſichten der Menſchen erweitern kann, wohl mit Wahrſcheinlichkeit hoffen, daß ſie ſich vornämlich auf eine Seite wenden werden, welche ihr die größte Hoffnung zu wichtigen Entdeckungen darbietet.

Wenn aber Saturn ſo glücklich geweſen, ſich einen Ring zu verſchaffen, warum iſt denn kein anderer Planet mehr dieſes Vortheils theilhaftig worden? die Ur-

ſen vorgetragen, der gewiſſermaaßen eine kleine Annäherung zu derjenigen Wahrheit hätte ſeyn können, die wir herausgebracht haben, ob er gleich an ſich unwahrſcheinlich iſt: nämlich, daß vielleicht dieſer Ring ein Schwarm kleiner Trabanten ſeyn möchte, die vom Saturn aus, eben ſo anzuſehen wären, als die Milchſtraße von der Erde aus erſcheinet (welcher Gedanke Platz finden kann, wenn man für dieſe kleinen Trabanten dieſe Dunſttheilchen nimmt, die mit eben dergleichen Bewegung ſich um ihn ſchwingen); ſo ſagt er ferner: „Dieſen Gedanken beſtätigten die Obſervationen, die man in den Jahren gemacht, da der Ring des Saturns breiter und offener ſchien. Denn man ſahe die Breite des Ringes durch eine dunkele elliptiſche Linie, deren nächſter Theil, nach der Kugel zu, heller war, als der entfernteſte, in zwei Theile getheilet. Dieſe Linie bemerkte gleichſam einen kleinen Zwiſchenraum zwiſchen den zwei Theilen, ſo wie die Weite der Kugel vom Ringe, durch die größte Dunkelheit zwiſchen beiden, angezeiget wird.“

ſache iſt deutlich. Weil ein Ring aus den Ausdünſtungen eines Planeten, der ſie bei ſeinem rohen Zuſtande aushauchet, entſtehen ſoll, und die Achſendrehung dieſen den Schwung geben muß, den ſie nur fortzuſetzen haben, wenn ſie in die Höhe gelanget ſind, da ſie mit dieſer eingepflanzten Bewegung der Gravitation gegen den Planeten gerade das Gleichgewicht leiſten können; ſo kann man leicht durch Rechnung beſtimmen, zu welcher Höhe die Dünſte von einem Planeten aufſteigen müſſen, wenn ſie durch die Bewegungen, die ſie unter dem Aequator deſſelben hatten, ſich in freier Cirkelbewegung erhalten ſollen, wenn man den Durchmeſſer des Planeten, die Zeit ſeiner Umdrehung, und die Schwere auf ſeiner Oberfläche kennet. Nach dem Geſetze der Centralbewegung wird die Entfernung eines Körpers, der um einen Planeten mit einer deſſen Achſendrehung gleichen Geſchwindigkeit frei im Cirkel laufen kann, in eben ſolchem Verhältniſſe zum halben Durchmeſſer des Planeten ſeyn, als die den Mittelpunct fliehende Kraft, unter dem Aequator deſſelben, zur Schwere iſt. Aus dieſen Gründen war die Entfernung des innern Randes des Saturnringes wie 8, wenn der halbe Diameter deſſelben wie 5 angenommen wird, welche zwei Zahlen in demſelben Verhältniſſe wie 32 : 20 iſt, die, ſo wie wir vorher bemerket haben, die Proportion zwiſchen der Schwere und der Centerfliehkraft unter dem Aequator ausdrückt. Aus den gleichen Gründen, wenn man ſetzte, daß Jupiter einen auf dieſe Art erzeugten Ring haben ſollte, würde deſſen kleinſter halber Durchmeſſer die halbe Dicke des

Jupiters 10mal übertreffen, welches gerade dahin treffen würde, wo ſein äußerſter Trabante um ihn läuft, und daher ſowohl aus dieſen Gründen, als auch, weil die Ausdünſtung eines Planeten ſich ſo weit von ihm nicht ausbreiten kann, unmöglich iſt. Wenn man verlangte zu wiſſen, warum die Erde keinen Ring bekommen hat; ſo wird man die Beantwortung in der Größe des halben Durchmeſſers finden, den nur ſein innerer Rand hätte haben müſſen, welcher 289 halbe Erddiameter müßte groß geworden ſeyn. Bei den langſamer bewegten Planeten entfernet ſich die Erzeugung eines Ringes noch weiter von der Möglichkeit; alſo bleibt kein Fall übrig, da ein Planet auf die Weiſe, wie wir es erkläret haben, einen Ring hätte bekommen können, als derjenige, darin der Planet iſt, welcher ihn wirklich hat, welches eine nicht geringe Beſtärkung der Glaubwürdigkeit unſerer Erklärungsart iſt.

Was mich aber faſt verſichert macht, daß der Ring, welcher den Saturn umgiebet, ihm nicht auf diejenige allgemeine Art entſtanden, und durch die allgemeinen Bildungsgeſetze erzeugt worden, die durch das ganze Syſtem der Planeten geherrſchet, und dem Saturn auch ſeine Trabanten verſchaffet hat, daß, ſage ich, dieſe äußerliche Materie nicht ihren Stoff dazu hergegeben, ſondern er ein Geſchöpf des Planeten ſelber ſey, der ſeine flüchtigſten Theile durch die Wärme erhoben, und ihnen durch ſeine eigene Achſendrehung den Schwung zur Umwendung ertheilet hat, iſt dieſes, daß der Ring nicht ſo wie die andern Trabanten deſſelben, und wie überhaupt alle umlaufende Körper, die in der Begleitung der Hauptplaneten befindlich ſind, in der allgemeinen Beziehungsfläche der planetiſchen Bewegungen gerichtet iſt, ſondern von ihr ſehr abweicht: welches ein ſicherer Beweis iſt, daß er nicht aus dem allgemeinen Grundſtoffe gebildet, und ſeine Bewegung aus deſſen Herabſinken bekommen, ſondern von dem Planeten, nach längſt vollendeter Bildung aufgeſtiegen, und durch deſſen eingepflanzte Umſchwungskräfte, als ſein abgeſchiedener Theil, eine ſich auf deſſelben Achſendrehung beziehende Bewegung und Richtung, bekommen habe.

Das Vergnügen, eine von den ſeltenſten Beſonderheiten des Himmels in dem ganzen Umfange ihres Weſens und Erzeugung, begriffen zu haben, hat uns in eine ſo weitläuftige Abhandlung verwickelt. Laſſet uns mit der Begünſtigung unſerer gefälligen Leſer dieſelbe, wo es beliebig, bis zur Ausſchweifung treiben, um, nachdem wir uns auf eine angenehme Art willkührlichen Meinungen, mit einer Art von Ungebundenheit, überlaſſen haben, mit deſto mehrerer Behutſamkeit und Sorgfalt, wiederum zur Wahrheit zurück zu kehren.

Könnte man ſich nicht einbilden, daß die Erde eben ſowohl, wie Saturn, ehemals einen Ring gehabt habe? Er möchte nun von ſeiner Oberfläche eben ſo, wie Saturns ſeiner, aufgeſtiegen ſeyn, und habe ſich lange Zeit erhalten, indeſſen daß die Erde von einer viel ſchnelleren Umdrehung, als die gegenwärtige iſt,

durch,

durch, wer weiß was für Urſachen, bis zu gegenwärtigem Grade aufgehalten worden, oder daß man dem abwärts ſinkenden allgemeinen Grundſtoffe es zutrauet, denſelben nach den Regeln, die wir oben erkläret, gebildet zu haben, welches man ſo genau nicht nehmen muß, wenn man ſeine Neigung zum ſonderbaren vergnügen will. Allein, was für einen Vorrath von ſchönen Erläuterungen und Folgen bietet uns eine ſolche Idee dar. Ein Ring um die Erde! Welche Schönheit eines Anblicks für diejenigen, die erſchaffen waren, die Erde als ein Paradies zu bewohnen; wie viel Bequemlichkeit für dieſe, welche die Natur von allen Seiten anlachen ſollte! Allein dieſes iſt noch nichts gegen die Beſtätigung, die eine ſolche Hypotheſe aus der Urkunde der Schöpfungsgeſchichte entlehnen kann, und die für diejenigen keine geringe Empfehlung zum Beifalle iſt, welche die Ehre der Offenbarung nicht zu entweihen, ſondern zu beſtätigen glauben, wenn ſie ſich ihrer bedienen, den Ausſchweifungen ihres Wizes dadurch ein Anſehen zu geben. Das Waſſer der Veſte, deren die Moſaiſche Beſchreibung erwähnet, hat den Auslegern ſchon nicht wenig Mühe verurſachet. Könnte man ſich dieſes Ringes nicht bedienen, ſich aus dieſer Schwierigkeit heraus zu helfen? Dieſer Ring beſtand ohne Zweifel aus wäßrichten Dünſten; und man hat außer dem Vortheile, den er den erſten Bewohnern der Erde verſchaffen konnte, noch dieſen, ihn im benöthigten Falle zerbrechen zu laſſen, um die Welt, die ſolcher Schönheit ſich unwürdig gemacht hatte, mit Ueberſchwemmungen zu züchtigen. Entweder ein Comet, deſſen Anziehung die regelmäßigen Bewegungen ſeiner Theile in Verwirrung brachte, oder die Verkühlung der Gegend ſeines Aufenthalts vereinigte deſſen zerſtreuete Dunſttheile, und ſtürzte ſie, in einem der allergrauſamſten Wolkenbrüche, auf den Erdboden nieder. Man weiß leichtlich, was die Folge hievon war. Alle Welt gieng im Waſſer unter, und ſog noch über dieſes, in den fremden und flüchtigen Dünſten dieſes unnatürlichen Regens, denjenigen langſamen Gift ein, der alle Geſchöpfe dem Tode und der Zerſtörung näher brachte. Nunmehro war die Figur eines blaſſen und lichten Bogens von dem Horizonte verſchwunden, und die neue Welt, welche ſich dieſes Anblicks niemals erinnern konnte, ohne ein Schrecken vor dieſes fürchterliche Werkzeug der göttlichen Rache zu empfinden, ſahe vielleicht mit nicht geringer Beſtürzung in dem erſten Regen denjenigen farbigten Bogen, der, ſeiner Figur nach, den erſtern abzubilden ſchien, aber durch die Verſicherung des verſöhnten Himmels, ein Gnadenzeichen und Denkmal einer fortwährenden Erhaltung des nunmehr veränderten Erdbodens, ſeyn ſollte. Die Aehnlichkeit der Geſtalt dieſes Erinnerungszeichens mit der bezeichneten Begebenheit, könnte eine ſolche Hypotheſe denjenigen anpreiſen, die der herrſchenden Neigung ergeben ſind, die Wunder der Offenbarung mit den ordentlichen Naturgeſetzen in ein Syſtem zu bringen. Ich finde es für rathſamer, den flüchtigen Beifall, den ſolche Uebereinſtimmungen erwecken können, dem wahren Vergnügen völlig aufzuopfern, welches aus der Wahrnehmung des regelmäßigen Zuſammenhanges entſpringet, wenn phyſiſche Analogien einander zur Bezeichnung phyſiſcher Wahrheiten unterſtützen.

Sechstes Hauptſtück.

Von dem Zodiakallichte.

Die Sonne iſt mit einem ſubtilen und dunſtigen Weſen umgeben, welches in der Fläche ihres Aequators mit einer nur geringen Ausbreitung auf beiden Seiten, bis zu einer großen Höhe ſie umgiebet, wovon man nicht verſichert ſeyn kann, ob es, wie Herr von Mairan es abbildet, in der Figur eines erhabenen geſchliffenen Glaſes, (figura lenticulari,) mit der Oberfläche der Sonne zuſammenſtößt, oder wie der Ring des Saturns allenthalben von ihm abſtehet. Es ſey nun das eine oder das andere; ſo bleibet Aehnlichkeit genug übrig, um dieſes Phänomenon mit dem Ringe des Saturns in Vergleichung zu ſtellen, und es aus einem übereinkommenden Urſprunge herzuleiten. Wenn dieſe ausgebreitete Materie ein Ausfluß aus der Sonne iſt, wie es denn am wahrſcheinlichſten iſt, ſie dafür zu halten; ſo wird man die Urſache nicht verfehlen können, die ſie auf die dem Sonnenäquator gemeine Fläche gebracht hat. Der leichteſte und flüchtigſte Stoff, den das Sonnenfeuer von deſſen Oberfläche erhebet, und ſchon lange erhoben hat, wird durch derſelben Wirkung weit über ſie fortgetrieben, und bleibet, nach Maaßgebung ſeiner Leichtigkeit, in einer Entfernung ſchweben, wo die fortreibende Wirkung der Strahlen der Schwere dieſer Dunſttheilchen das Gleichgewicht leiſtet, oder ſie werden von dem Zufluſſe neuer Partikeln unterſtützet, welche beſtändig zu ihnen hinzukommen. Nun, weil die Sonne, indem ſie ſich um die Achſe drehet, dieſen von ihrer Oberfläche abgeriſſenen Dünſten ihre Bewegung gleichmäßig eindrückt; ſo behalten dieſelben einen gewiſſen Schwung zum Umlaufe, wodurch ſie von beiden Seiten, den Centralgeſetzen gemäß, in dem Cirkel ihrer Bewegung die fortgeſetzte Aequatorsfläche der Sonne zu durchſchneiden, beſtrebt ſind; und daher, weil ſie in gleicher Quantität von beiden Hemiſphärien ſich zu derſelben hindringen, daſelbſt ſich mit gleichen Kräften häufen, und eine ausgebreitete Ebene, in dieſem auf dem Sonnenäquator beziehenden Plan, formiren.

Allein, ohnerachtet dieſer Aehnlichkeit mit dem Saturnusringe, bleibt ein weſentlicher Unterſchied übrig, welcher das Phänomenon des Zodiakallichtes von jenem ſehr abweichend macht. Die Partikeln des erſtern erhalten ſich durch die eingepflanzte Umdrehungsbewegung in frei ſchwebendem Cirkellaufe; allein die Theilchen des letztern werden durch die Kraft der Sonnenſtrahlen in ihrer Höhe erhalten, ohne welche die ihnen von der Sonnenumwendung beiwohnende Bewegung gar weit fehlen würde, ſie im freien Umſchwunge vom Falle abzuhalten. Denn, da die den Mittelpunct fliehende Kraft der Achſendrehung auf der Oberfläche der Sonne noch nicht $\frac{1}{20000}$ der Attraction iſt; ſo würden die aufgeſtiegenen Dünſte 40000 halbe Sonnendiameter von ihr entfernet werden müſſen, um in ſolcher Weite allererſt eine Gravitation anzutreffen, der ihrer mitgetheilten Bewegung das Gleichgewicht leiſten könnte. Man iſt alſo ſicher, dieſes Phänomenon der Sonne ihr nicht auf die, dem Saturnusringe gleiche Art zuzumeſſen.

Gleichwohl bleibet eine nicht geringe Wahrſcheinlichkeit übrig, daß dieſer Halsſchmuck der Sonne vielleicht denſelben Urſprung erkenne, den die geſammte Natur erkennet, nämlich die Bildung aus dem allgemeinen Grundſtoff, deſſen Theile, da ſie in den höchſten Gegenden der Sonnenwelt herumgeſchwebet, nur allererſt nach völlig vollendeter Bildung des ganzen Syſtems zu der Sonne, in einem ſpäten Falle mit geſchwächter, aber doch von Abend gegen Morgen gekrümmter Bewegung, herabgeſunken, und, vermittelſt dieſer Art des Kreislaufes, die fortgeſetzte Aequatorsfläche derſelben durchſchnitten, daſelbſt durch ihre Häufung von beiden Seiten, indem ſie ſich aufhielten, eine in dieſer Stellung ausgebreitete Ebene eingenommen haben, worin ſie ſich zum Theil durch der Sonnenſtrahlen Zurücktreibung, zum Theil durch ihre wirklich erlangte Kreisbewegung, jetzt in beſtändig gleicher Höhe erhalten. Die gegenwärtige Erklärung hat keine andere Würdigkeit, als diejenige, welche Muthmaßungen zukommt, und keinen Anſpruch, als nur auf einen willkührlichen Beifall; das Urtheil des Leſers mag ſich auf diejenige Seite wenden, welche ihm die annehmungswürdigſte zu ſeyn dünket.

Siebentes Hauptſtück.

Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit, ſowohl dem Raume, als der Zeit nach.

Das Weltgebäude ſetzet durch ſeine unermeßliche Größe, und durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Schönheit, welche aus ihr von allen Seiten hervorleuchtet, in ein ſtilles Erſtaunen. Wenn die Vorſtellung aller dieſer Vollkommenheit nun die Einbildungskraft rühret; ſo nimmt den Verſtand anderer Seits eine andere Art der Entzückung ein, wenn er betrachtet, wie ſo viel Pracht, ſo viel Größe, aus einer einzigen allgemeinen Regel, mit einer ewigen und richtigen Ordnung, abfließet. Der planetiſche Weltbau, in dem die Sonne aus dem Mittelpuncte aller Kreiſe, mit ihrer mächtigen Anziehung, die bewohnten Kugeln ihres Syſtems in ewigen Kreiſen umlaufend macht, iſt gänzlich, wie wir geſehen haben, aus dem urſprünglich ausgebreiteten Grundſtoff aller Weltmaterie gebildet worden. Alle Fixſterne, die das Auge an der hohlen Tiefe des Himmels entdecket, und die eine Art von Verſchwendung anzuzeigen ſcheinen, ſind Sonnen und Mittelpuncte von ähnlichen Syſtemen. Die Analogie erlaubt es alſo hier nicht, zu zweifeln, daß dieſe auf die gleiche Art, wie das, darin wir uns befinden, aus den kleinſten Theilen der elementariſchen Materie, die den leeren Raum, dieſen unendlichen Umfang der göttlichen Gegenwart, erfüllete, gebildet und erzeuget worden.

Wenn nun alle Welten und Weltordnungen dieſelbe Art ihres Urſprungs erkennen: wenn die Anziehung unbeſchränkt und allgemein, die Zurückſtoßung der Elemente aber ebenfalls durchgehends wirkſam, wenn bei dem Unendlichen das Große und Kleine beiderſeits klein iſt; ſollten nicht alle die Weltgebäude gleichermaßen eine beziehende Verfaſſung und ſyſtematiſche Verbindung unter einander angenommen haben, als die Himmelskörper unſerer Sonnenwelt im Kleinen, wie Saturn, Jupiter und die Erde, die für ſich inſonderheit Syſteme ſind, und dennoch unter einander als Glieder in einem noch größern zuſammenhängen? Wenn man in dem unermeßlichen Raume, darin alle Sonnen der Milchſtraße ſich gebildet haben, einen Punct annimmt, um welchen durch, ich weiß nicht was für eine Urſache, die erſte Bildung der Natur aus dem Chaos angefangen hat; ſo wird daſelbſt die größte Maſſe, und ein Körper von der ungemeinſten Attraction, entſtanden ſeyn, der dadurch fähig geworden, in einer ungeheuren Sphäre um ſich alle in der Bildung begriffene Syſteme zu nöthigen, ſich gegen ihn, als ihren Mittelpunct, zu ſenken, und um ihn ein gleiches Syſtem im Ganzen zu errichten, als derſelbe elementariſche Grundſtoff, der die Planeten bildete, um die Sonne im Kleinen gemacht hat. Die Beobachtung macht dieſe Muthmaßung beinahe ungezweifelt. Das Heer der

Geſtirne macht, durch ſeine beziehende Stellung gegen einen gemeinſchaftlichen Plan, eben ſowohl ein Syſtem aus, als die Planeten unſeres Sonnenbaues um die Sonne. Die Milchſtraße iſt der Zodiakus dieſer höheren Weltordnungen, die von ſeiner Zone, ſo wenig als möglich, abweichen, und deren Streif immer von ihrem Lichte erleuchtet iſt, ſo wie der Thierkreis der Planeten von dem Scheine dieſer Kugeln, ob zwar nur in ſehr wenig Puncten, hin und wieder ſchimmert. Eine jede dieſer Sonnen macht mit ihren umlaufenden Planeten für ſich ein beſonderes Syſtem aus; allein dieſes hindert nicht, Theile eines noch größeren Syſtems zu ſeyn, ſo wie Jupiter oder Saturn, ungeachtet ihrer eigenen Begleitung, in der ſyſtematiſchen Verfaſſung eines noch größeren Weltbaues beſchränkt ſind. Kann man, an einer ſo genauen Uebereinſtimmung in der Verfaſſung nicht die gleiche Urſache und Art der Erzeugung erkennen?

Wenn nun die Fixſterne ein Syſtem ausmachen, deſſen Umfang durch die Anziehungsſphäre desjenigen Körpers, der im Mittelpuncte befindlich iſt, beſtimmet wird, werden nicht mehr Sonnenſyſtemata, und, ſo zu reden, mehr Milchſtraßen entſtanden ſeyn, die in dem grenzenloſen Felde des Weltraums erzeuget worden? Wir haben mit Erſtaunen Figuren am Himmel erblickt, welche nichts anders, als ſolche auf einen gemeinſchaftlichen Plan beſchränkte Fixſternenſyſtemata, ſolche Milchſtraßen, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, ſind, die in verſchiedenen Stellungen gegen das Auge, mit einem, ihrem unendlichen Abſtande gemäß geſchwächten Schimmer, elliptiſche Geſtalten darſtellen; es ſind Syſtemata von, ſo zu ſagen, unendliche mal unendlich größerem Durchmeſſer, als der Diameter unſeres Sonnenbaues iſt; aber ohne Zweifel auf gleiche Art entſtanden, aus gleichen Urſachen geordnet und eingerichtet, und erhalten ſich durch ein gleiches Triebwerk, als dieſes, in ihrer Verfaſſung.

Wenn man dieſe Sternenſyſtemata wiederum als Glieder an der großen Kette der geſammten Natur anſiehet; ſo hat man eben ſo viel Urſache, wie vorher, ſie in einer gegenſeitigen Beziehung zu gedenken, und in Verbindungen, welche, Kraft des durch die ganze Natur herrſchenden Geſetzes der erſten Bildung, ein neues noch größeres Syſtem ausmachen, das durch die Anziehung eines Körpers von ungleich mächtigerer Attraction, als alle die vorigen waren, aus dem Mittelpuncte ihrer regelmäßigen Stellungen regieret wird. Die Anziehung, welche die Urſache der ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen der Milchſtraße iſt, wirket auch noch in der Entfernung eben dieſer Weltordnungen, um ſie aus ihren Stellungen zu bringen, und die Welt in einem unvermeidlich bevorſtehenden Chaos zu begraben, wenn nicht regelmäßig ausgetheilte Schwungskräfte der Attraction das Gegengewicht leiſten, und beiderſeits in Verbindung diejenige Beziehung hervorbringen, die der Grund der ſyſtematiſchen Verfaſſung iſt. Die Anziehung iſt ohne Zweifel eine eben ſo weit ausgedehnte Eigenſchaft der Materie, als die Coexiſtenz, welche den Raum macht, indem ſie die Subſtanzen durch gegenſeitige Abhängigkeiten verbindet, oder, eigentlicher zu reden, die Anziehung iſt eben dieſe allgemeine Beziehung, welche die Theile der Natur in einem Raume vereinigt: ſie erſtrecket ſich alſo auf die ganze Ausdehnung deſſelben, bis in alle Weiten ihrer Unendlichkeit. Wenn das Licht von dieſen entfernten Syſtemen zu uns gelanget, das Licht, welches nur eine eingedrückte Bewegung iſt, muß nicht vielmehr die Anziehung, dieſe urſprüngliche Bewegungsquelle, welche eher wie alle Bewegung iſt, die keiner fremden Urſachen bedarf, auch durch keine Hinderniſſe kann aufgehalten werden, weil ſie in das Innerſte der Materie, ohne einigen Stoß, ſelbſt bei der allgemeinen Ruhe der Natur wirket, muß, ſage ich, die Anziehung nicht dieſe Fixſternen-Syſtemata, ihrer unermeßlichen Entfernungen ungeachtet, bei der ungebildeten Zerſtreuung ihres Stoffes, im Anfange der Regung der Natur, in Bewegung verſetzet haben, die eben ſo, wie wir im Kleinen geſehen haben, die Quelle der ſyſtematiſchen Verbindung, und der dauerhaften Beſtändigkeit ihrer Glieder iſt, die ſie vor dem Verfall ſichert?

Aber, welches wird denn endlich das Ende der ſyſtematiſchen Einrichtungen ſeyn? wo wird die Schöpfung ſelber aufhören? Man merket wohl, daß, um ſie in einem Verhältniſſe mit der Macht des unendlichen Weſens zu gedenken, ſie gar keine Grenzen haben müſſe. Man kommt der Unendlichkeit der Schöpfungskraft

Gottes nicht näher, wenn man den Raum ihrer Offenbarung in einer Sphäre mit dem Radius der Milchſtraße beſchrieben, einſchließet, als wenn man ihn in eine Kugel beſchränken will, die einen Zoll im Durchmeſſer hat. Alles was endlich, was ſeine Schranken und ein beſtimmtes Verhältniß zur Einheit hat, iſt von dem Unendlichen gleich weit entfernet. Nun wäre es ungereimt, die Gottheit mit einem unendlich kleinen Theile ihres ſchöpferiſchen Vermögens in Wirkſamkeit zu ſetzen, und ihre unendliche Kraft, den Schatz einer wahren Unermeßlichkeit, von Naturen und Welten unthätig, und in einem ewigen Mangel der Ausübung verſchloſſen, zu gedenken. Iſt es nicht vielmehr anſtändiger, oder beſſer zu ſagen, iſt es nicht nothwendig, den Inbegriff der Schöpfung alſo anzuſtellen, als er ſeyn muß, um ein Zeugniß von derjenigen Macht zu ſeyn, die durch keinen Maaßſtab kann abgemeſſen werden? Aus dieſem Grunde iſt das Feld der Offenbarung göttlicher Eigenſchaften eben ſo unendlich, als dieſe ſelber ſind *). Die Ewigkeit iſt nicht hinlänglich, die

---

*) Der Begriff einer unendlichen Ausdehnung der Welt findet unter den Metaphyſikkundigen Gegner, und hat nur neulich an dem Herrn M. **Weitenkampf** einen gefunden. Wenn dieſe Herren, wegen der angeblichen Unmöglichkeit einer Menge ohne Zahl und Gränzen, ſich zu dieſer Idee nicht bequemen können; ſo wollte ich nur vorläufig fragen: ob die künftige Folge der Ewigkeit nicht eine wahre Unendlichkeit von Mannigfaltigkeiten und Veränderungen in ſich faſſen wird? und ob dieſe unendliche Reihe nicht auf einmal ſchon jetzt dem göttlichen Verſtande gänzlich gegenwärtig ſey? Wenn es nun möglich war, daß Gott den

Zeugniſſe des höchſten Weſens zu faſſen, wo ſie nicht mit der Unendlichkeit des Raumes verbunden wird. Es iſt wahr, die Ausbildung, die Form, die Schönheit und Vollkommenheit, ſind Beziehungen der Grundſtücke und der Subſtanzen, die den Stoff des Weltbaues ausmachen; und man bemerket es an den Anſtalten, die die Weisheit Gottes noch zu aller Zeit trift; es iſt ihr auch am gemäßeſten, daß ſie ſich, aus dieſer ihren eingepflanzten allgemeinen Geſetzen, durch eine ungezwungene Folge herauswickeln. Und daher kann man mit gutem Grunde ſetzen, daß die Anordnung und Einrichtung der Weltgebäude, aus dem Vorrathe des erſchaffenen Naturſtoffes, in einer Folge der Zeit, nach und nach geſchehe; allein die Grundmaterie ſelber, deren Eigenſchaften und Kräfte allen Veränderungen zum Grunde liegen, iſt eine unmittelbare

Begriff der Unendlichkeit, der ſeinem Verſtande auf einmal darſtellet, in einer auf einander folgenden Reihe wirklich machen kann: warum ſollte derſelbe nicht den Begriff einer andern Unendlichkeit in einem, dem Raume nach, verbundenen Zuſammenhange darſtellen, und dadurch den Umfang der Welt ohne Grenzen machen können? Indeſſen, daß man dieſe Frage wird zu beantworten ſuchen, ſo werde ich mich der Gelegenheit, die ſich darbieten wird, bedienen, durch eine aus der Natur der Zahlen gezogene Erläuterung, die vermeinte Schwierigkeit zu heben, wofern man, bei genauer Erwägung, es noch als eine einer Erörterung bedürftige Frage anſehen kann: ob dasjenige, was eine durch die höchſte Weisheit begleitete Macht hervorgebracht hat, ſich zu offenbaren, zu demjenigen, was ſie hat hervorbringen können, ſich wie eine Differenzialgröße verhalte?

Folge des göttlichen Daſeyns: ſelbige muß alſo auf einmal ſo reich, ſo vollſtändig ſeyn, daß die Entwickelung ihrer Zuſammenſetzungen in dem Abfluſſe der Ewigkeit ſich über einen Plan ausbreiten könne, der alles in ſich ſchließet, was ſeyn kann, der kein Maaß annimmt, kurz, der unendlich iſt.

Wenn nun alſo die Schöpfung, der Räume nach, unendlich iſt, oder es wenigſtens, der Materie nach, wirklich von Anbeginn her ſchon geweſen iſt, der Form, oder der Ausbildung nach, aber es bereit iſt, zu werden; ſo wird der Weltraum mit Welten ohne Zahl und ohne Ende belebet werden. Wird denn nun jene ſyſtematiſche Verbindung, die wir vorher bei allen Theilen inſonderheit erwogen haben, auch aufs Ganze gehen, und das geſammte Univerſum, das All der Natur, in einem einzigen Syſtem, durch die Verbindung der Anziehung und der fliehenden Kraft, zuſammenfaſſen? Ich ſage, ja; wenn nur lauter abgeſonderte Weltgebäude, die unter einander keine vereinte Beziehung zu einem Ganzen hätten, vorhanden wären, ſo könnte man wohl, wenn man dieſe Kette von Gliedern als wirklich unendlich annähme, gedenken, daß eine genaue Gleichheit der Anziehung ihrer Theile von allen Seiten dieſe Syſtemata vor dem Verfall, den ihnen die innere Wechſelanziehung drohet, ſicher halten könne. Allein hierzu gehöret eine ſo genaue abgemeſſene Beſtimmung in denen, nach der Attraction abgewogenen, Entfernungen, daß auch die geringſte Verrückung dem Univerſo den Untergang zuziehen, und ſie in langen Perioden, die aber doch endlich zu Ende laufen müſſen, dem Umſturze überliefern würde. Eine Weltverfaſſung, die ſich ohne ein Wunder nicht erhielt, hat nicht den Charakter der Beſtändigkeit, die das Merkmal der Wahl Gottes iſt; man trift es alſo dieſer weit anſtändiger, wenn man der geſammten Schöpfung ein einziges Syſtem machet, welches alle Welten und Weltordnungen, die den ganzen unendlichen Raum ausfüllen, auf einen einzigen Mittelpunct beziehend macht. Ein zerſtreutes Gewimmel von Weltgebäuden, ſie mögten auch durch noch ſo weite Entfernungen von einander getrennet ſeyn, würde mit einem unverhinderten Hang zum Verderben und zur Zerſtörung eilen, wenn nicht eine gewiſſe beziehende Einrichtung gegen einen allgemeinen Mittelpunct, das Centrum der Attraction des Univerſi, und den Unterſtützungspunct der geſammten Natur durch ſyſtematiſche Bewegungen getroffen wäre.

Um dieſen allgemeinen Mittelpunct der Senkung der ganzen Natur, ſowohl der gebildeten, als der rohen, in welchem ſich ohne Zweifel der Klumpen von der ausnehmendſten Attraction befindet, der in ſeine Anziehungsſphäre alle Welten und Ordnungen, die die Zeit hervorgebracht hat, und die Ewigkeit hervorbringen wird, begreifet, kann man mit Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß die Natur den Anfang ihrer Bildung gemacht, und daſelbſt auch die Syſtemen am dichteſten gehäufet ſeyn; weiter von demſelben aber in der Unendlichkeit des Raumes ſich, mit immer größeren Graden der Zerſtreuung verlieren. Man könnte dieſe Regel aus der Analogie unſeres Sonnenbaues abnehmen, und dieſe Verfaſſung kann ohnedem dazu dienen, daß in großen Entfernungen nicht allein der allgemeine Centralkörper, ſondern auch alle um ihn zunächſt laufende Syſtemata ihre Anziehung zuſammen vereinigen, und ſie gleichſam aus einem Klumpen gegen die Syſtemata des noch weiteren Abſtandes ausüben. Dieſes wird alsdann mit dazu behülflich ſeyn, die ganze Natur in der ganzen Unendlichkeit ihrer Erſtreckung, in einem einzigen Syſtema, zu begreifen.

Um nun der Errichtung dieſes allgemeinen Syſtems der Natur, aus den mechaniſchen Geſetzen der zur Bildung ſtrebenden Materie, nachzuſpüren; ſo muß in dem unendlichen Raume des ausgebreiteteten elementariſchen Grundſtoffes, an irgend einem Orte, dieſer Grundſtoff die dichteſte Häufung gehabt haben, um durch die daſelbſt geſchehende vorzügliche Bildung, dem geſammten Univerſo eine Maſſe verſchaffet zu haben, die ihm zum Unterſtützungspunct dienete. Es iſt zwar an dem, daß in einem unendlichen Raume kein Punct eigentlich das Vorrecht haben kann, der Mittelpunct zu heißen; aber, vermittelſt eines gewiſſen Verhältniſſes, das ſich auf die weſentlichen Grade der Dichtigkeit des Urſtoffes gründet, nach welcher dieſe zugleich mit ihrer Schöpfung an einem gewiſſen Orte vorzüglich dichter gehäufet, und mit den Weiten von demſelben in der Zerſtreuung zunimmt, kann ein ſolcher Punct das Vorrecht haben, der Mittelpunct zu heißen, und er wird es auch wirklich, durch die Bildung der

Centralmaſſe, von der kräftigſten Anziehung in demſelben, zu dem ſich alle übrige, in Partikularbildungen begriffene elementariſche Materie ſenket, und dadurch, ſo weit ſich auch die Auswickelung der Natur erſtrecken mag, in der unendlichen Sphäre der Schöpfung, aus dem ganzen All, nur ein einziges Syſtem macht.

Das iſt aber was wichtiges, und welches, wofern es Beifall erlanget, der größeſten Aufmerkſamkeit würdig iſt, daß der Ordnung der Natur, in dieſem unſerm Syſtem zu Folge, die Schöpfung, oder vielmehr die Ausbildung der Natur, bei dieſem Mittelpuncte zuerſt anfängt, und mit ſtetiger Fortſchreitung nach und nach in alle fernere Weiten ausgebreitet wird, um den unendlichen Raum in dem Fortgange der Ewigkeit mit Welten und Ordnungen zu erfüllen. Laſſet uns dieſer Vorſtellung einen Augenblick mit ſtillem Vergnügen nachhängen. Ich finde nichts, das den Geiſt des Menſchen zu einem edleren Erſtaunen erheben kann, indem es ihm eine Ausſicht in das unendliche Feld der Allmacht eröfnet, als dieſen Theil der Theorie, der die ſucceſſive Vollendung der Schöpfung betrift. Wenn man mir zugiebt, daß die Materie, die der Stoff zur Bildung aller Welten iſt, in dem ganzen unendlichen Raume der göttlichen Gegenwart nicht gleichförmig, ſondern nach einem gewiſſen Geſetze ausgebreitet geweſen, das ſich vielleicht auf die Dichtigkeit der Partikeln bezog, und nach welchem von einem gewiſſen Puncte, als dem Orte der dichteſten Häufung, mit den Weiten von dieſem Mittelpuncte die Zerſtreuung des

Urſtof-

Urſtoffes zunahm; ſo wird, in der urſprünglichen Regung der Natur, die Bildung zunächſt dieſem Centro angefangen, und dann, in fortſchreitender Zeitfolge, der weitere Raum, nach und nach Welten und Weltordnungen, mit einer gegen dieſen ſich beziehenden ſyſtematiſchen Verfaſſung, gebildet haben. Ein jeder endlicher Periodus, deſſen Länge zu der Größe des zu vollbringenden Werks ein Verhältniß hat, wird immer nur eine endliche Sphäre, von dieſem Mittelpunkte an, zur Ausbildung bringen; der übrige unendliche Theil wird indeſſen noch mit der Verwirrung und dem Chaos ſtreiten, und um ſo viel weiter von dem Zuſtande der vollendeten Bildung entfernet ſeyn, je weiter deſſen Abſtand, von der Sphäre der ſchon ausgebildeten Natur, entfernet iſt. Dieſem zu Folge, ob wir gleich von dem Orte unſeres Aufenthalts in dem Univerſo eine Ausſicht in eine, wie es ſcheinet, völlig vollendete Welt, und, ſo zu reden, in ein unendliches Heer von Weltordnungen, die ſyſtematiſch verbunden ſind, haben; ſo befinden wir uns doch eigentlich nur in einer Nahheit zum Mittelpuncte der ganzen Natur, wo dieſe ſich ſchon aus dem Chaos ausgewickelt, und ihre gehörige Vollkommenheit erlanget hat. Wenn wir eine gewiſſe Sphäre überſchreiten könnten; würden wir daſelbſt das Chaos und die Zerſtreuung der Elemente erblicken, die nach dem Maaße, als ſie ſich dieſem Mittelpuncte näher befinden, den rohen Zuſtand zum Theil verlaſſen, und der Vollkommenheit der Ausübung näher ſind, mit den Graden der Entfernung aber ſich nach und nach in einer völligen Zerſtreuung verlieren. Wir würden ſehen, wie der unendliche Raum der göttlichen Gegenwart, darin der Vorrath zu allen möglichen Naturbildungen anzutreffen iſt, in einer ſtillen Nacht begraben, voll von Materie, den künftig zu erzeugenden Welten zum Stoffe zu dienen, und von Triebfedern ſie in Bewegung zu bringen, die, mit einer ſchwachen Regung, diejenigen Bewegungen anfangen, womit die Unermeßlichkeit dieſer öden Räume dereinſt noch ſoll belebet werden. Es iſt vielleicht eine Reihe von Millionen Jahren und Jahrhunderten verfloſſen, ehe die Sphäre der gebildeten Natur, darin wir uns befinden, zu der Vollkommenheit gediehen iſt, die ihr jetzt beiwohnet; und es wird vielleicht ein eben ſo langer Periodus vergehen, bis die Natur einen ſo weiten Schritt in dem Chaos thut: allein die Sphäre der ausgebildeten Natur iſt unaufhörlich beſchäftiget, ſich auszubreiten. Die Schöpfung iſt nicht das Werk von einem Augenblicke. Nachdem ſie mit der Hervorbringung einer Unendlichkeit von Subſtanzen und Materie den Anfang gemacht hat; ſo iſt ſie mit immer zunehmenden Graden der Fruchtbarkeit, die ganze Folge der Ewigkeit hindurch, wirkſam. Es werden Millionen, und ganze Gebürge von Millionen Jahrhunderten verfließen, binnen welchen immer neue Welten und Weltordnungen nach einander in den entfernten Weiten von dem Mittelpuncte der Natur, ſich bilden, und zur Vollkommenheit gelangen werden; ſie werden, ohnerachtet der ſyſtematiſchen Verfaſſung, die unter ihren Theilen iſt, eine allgemeine Beziehung auf den Mittelpunct erlangen, welcher der erſte Bildungspunct, und das Centrum der Schöpfung durch das Anziehungsvermögen ſeiner vorzüglichen Maſſe worden iſt. Die Unendlichkeit der künftigen Zeitfolge, womit die Ewigkeit unerſchöpflich iſt, wird alle Räume der Gegenwart Gottes ganz und gar beleben, und in die Regelmäßigkeit, die der Trefflichkeit ſeines Entwurfes gemäß iſt, nach und nach verſetzen, und wenn man mit einer kühnen Vorſtellung die ganze Ewigkeit, ſo zu ſagen, in einem Begriffe zuſammen faſſen könnte; ſo würde man auch den ganzen unendlichen Raum mit Weltordnungen angefüllet, und die Schöpfung vollendet anſehen können. Weil aber in der That von der Zeitfolge der Ewigkeit der rückſtändige Theil allemal unendlich, und der abgefloſſene endlich iſt; ſo iſt die Sphäre der ausgebildeten Natur allemal nur ein unendlich kleiner Theil desjenigen Inbegriffs, der den Saamen zukünftiger Welten in ſich hat, und ſich aus dem rohen Zuſtande des Chaos, in längern oder kürzern Perioden, auszuwickeln trachtet. Die Schöpfung iſt niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber ſie wird niemals aufhören. Sie iſt immer geſchäftig, mehr Auftritte der Natur, neue Dinge und neue Welten hervor zu bringen. Das Werk, welches ſie zu Stande bringet, hat ein Verhältniß zu der Zeit, die ſie darauf anwendet. Sie braucht nichts weniger, als eine Ewigkeit, um die ganze grenzenloſe Weite der unendlichen Räume mit Welten ohne Zahl und ohne Ende zu beleben. Man kann von ihr dasjenige ſagen, was der erhabenſte unter den deutſchen Dichtern von der Ewigkeit ſchreibet:

Unendlichkeit! wer miſſet dich?
Vor dir ſind Welten Tag, und Menſchen Augenblicke;
Vielleicht die tauſendſte der Sonnen wälzt jetzt ſich,
Und tauſend bleiben noch zurücke.
Wie eine Uhr, beſeelt durch ein Gewicht,
Eilt eine Sonn', aus Gottes Kraft bewegt:
Ihr Trieb läuft ab, und eine andere ſchlägt,
Du aber bleibſt, und zählſt ſie nicht.

v. Haller.

Es iſt ein nicht geringes Vergnügen, mit ſeiner Einbildungskraft über die Grenze der vollendeten Schöpfung, in den Raum des Chaos, auszuſchweifen, und die halb rohe Natur, in der Nahheit zur Sphäre der ausgebildeten Welt, ſich nach und nach durch alle Stufen und Schattierungen der Unvollkommenheit, in dem ganzen ungebildeten Raume, verlieren zu ſehen. Aber iſt es nicht eine tadelnswürdige Kühnheit, wird man ſagen, eine Hypotheſe aufzuwerfen, und ſie, als einen Vorwurf der Ergötzung des Verſtandes, anzupreiſen, welche vielleicht nur gar zu willkührlich iſt, wenn man behauptet, daß die Natur, nur einem unendlich kleinen Theile nach, ausgebildet ſey, und unendliche Räume noch mit dem Chaos ſtreiten, um in der Folge künftiger Zeiten ganze Heere von Welten und Weltordnungen, in aller gehörigen Ordnung und Schönheit, darzuſtellen? Ich bin den Folgen, die meine Theorie darbietet, nicht ſo ſehr ergeben, daß ich nicht erkennen ſollte, wie die Muthmaßung, von der ſucceſſiven Ausbreitung der Schöpfung, durch die unendliche Räume, die den Stoff dazu in ſich faſſen, den Einwurf der Unerweislichkeit nicht völlig ablehnen könne. Indeſſen verſpreche ich mir doch von denjenigen, welche die Grade der Wahrſcheinlichkeit zu ſchätzen, im Stande ſind, daß eine ſolche Charte der Unendlichkeit, ob ſie gleich einen Vorwurf begreifet, der beſtimmt zu ſeyn ſcheinet, dem menſchlichen Verſtande auf ewig verborgen zu ſeyn, nicht um deswillen ſofort als ein Hirngeſpinſte werde angeſehen werden, vornemlich, wenn man die Analogie zu Hülfe nimmt, welche uns allemal, in ſolchen Fällen, leiten muß, wo dem Verſtande der Faden der untrüglichen Beweiſe mangelt.

Man kann aber auch die Analogie noch durch annehmungswürdige Gründe unterſtützen, und die Einſicht des Leſers, wofern ich mich ſolches Beifalls ſchmeicheln darf, wird ſie vielleicht mit noch wichtigern vermehren können. Denn wenn man erwäget, daß die Schöpfung den Character der Beſtändigkeit nicht mit ſich führet, wofern ſie der allgemeinen Beſtrebung der Anziehung, die durch alle ihre Theile wirket, nicht eine eben ſo durchgängige Beſtimmung entgegen ſetzet, die dem Hange der erſten zum Verderben und zur Unordnung genugſam widerſtehen kann, wenn ſie nicht Schwungskräfte ausgetheilet hat, die in der Verbindung, mit der Centralneigung, eine allgemeine ſyſtematiſche Verfaſſung feſtſetzen; ſo wird man genöthiget einen allgemeinen Mittelpunct des ganzen Welt-Alls anzunehmen, die alle Theile deſſelben in verbundener Beziehung zuſammen hält, und aus dem ganzen Inbegriff der Natur nur ein Syſtem machet. Wenn man hiezu den Begriff, von der Bildung der Weltkörper, aus der zerſtreueten elementariſchen Materie füget, wie wir ihn in den vorhergehenden entworfen haben, jedoch ihn allhier nicht auf ein abſonderliches Syſtem einſchränkt, ſondern über die ganze Natur ausdehnet; ſo wird man genöthiget, eine ſolche Austheilung des Grundſtoffes, in dem Raume des urſprünglichen Chaos zu gedenken, die natürlicher Weiſe einen Mittelpunct der ganzen Schöpfung mit ſich bringet, damit in dieſen die wirkſame Maſſe, die in ihrer Sphäre die geſammte Natur begreift, zuſammengebracht und die durchgängige Beziehung bewirket werden könne, wodurch alle Welten nur ein einziges Gebäude ausmachen. Es kann aber in dem unendlichen Raume, kaum eine Art der Austheilung des urſprünglichen Grundſtoffes, gedacht werden, die einen wahren Mittel- und Senkungspunct der geſammten Natur ſetzen ſollte, als wenn ſie nach einem Geſetze der zunehmenden Zerſtreuung, von dieſem Puncte an, in alle ferne Weiten eingerichtet iſt. Dieſes Geſetz aber ſetzet zugleich einen Unterſchied in der Zeit, die ein Syſtem in den verſchiedenen Gegenden des unendlichen Raumes gebrauchet, zur Reiſe ſeiner Ausbildung zu kommen, ſo daß dieſe Periode deſto kürzer iſt, je näher der Bildungsplatz eines Weltbaues ſich dem Centro der Schöpfung befindet, weil daſelbſt die Elemente des Stoffes dichter gehäufet ſind, und dagegen um deſto länger Zeit erfodert, je weiter der Abſtand iſt, weil die Partikeln daſelbſt zerſtreueter ſind, und ſpäter zur Bildung zuſammen kommen.

Wenn man die ganze Hypotheſe, die ich entwerfe, in dem ganzen Umfange ſowohl deſſen, was ich geſagt habe, als was ich noch eigentlich darlegen werde, erwäget; ſo wird man die Kühnheit ihrer Forderungen wenigſten nicht vor unfähig halten, eine Entſchuldigung anzunehmen. Man kann den unvermeidlichen Hang, den ein jegliches zur Vollkommenheit gebrachtes Weltgebäude nach und nach zu ſeinem Untergange hat, unter die Gründe rechnen, die es bewähren können, daß das Univerſum dagegen in andern Gegenden an Welten fruchtbar ſeyn werde, um den Mangel zu erſetzen, den es an einem Orte erlitten hat. Das ganze Stück der Natur, das wir kennen, ob es gleich nur ein Atomus in Anſehung deſſen iſt, was über oder unter unſerem Geſichtskreiſe verborgen bleibt, beſtätiget doch dieſe Fruchtbarkeit der Natur, die ohne Schranken iſt, weil ſie nichts anders, als die Ausübung der göttlichen Allmacht ſelber iſt. Unzählige Thiere und Pflanzen werden täglich zerſtöret, und ſind ein Opfer der Vergänglichkeit; aber nicht weniger bringet die Natur, durch ein unerſchöpftes Zeugungsvermögen, an andern Orten wiederum hervor, und füllet das Leere aus. Beträchtliche Stücke des Erdbodens, den wir bewohnen, werden wiederum in dem Meere begraben, aus dem ſie ein günſtiger Periodus hervorgezogen hatte; aber an andern Orten ergänzet die Natur den Mangel, und bringet andere Gegenden hervor, die in der Tiefe des Weſens verborgen waren, um neue Reichthümer ihrer Fruchtbarkeit über dieſelbe auszubreiten. Auf die gleiche Art vergehen Welten und Weltordnungen, und werden von dem Abgrunde der Ewigkeiten verſchlungen; dagegen iſt die Schöpfung immerfort geſchäfftig, in andern Himmelsgegenden neue Bildungen zu verrichten, und den Abgang mit Vortheil zu ergänzen.

Man darf nicht erſtaunen, ſelbſt in dem Großen der Werke Gottes, eine Vergänglichkeit zu verſtatten. Alles, was endlich iſt, was einen Anfang und Urſprung hat, hat das Merkmal ſeiner eingeſchränkten Natur in ſich; es muß vergehen, und ein Ende haben. Die Dauer eines Weltbaues, hat, durch die Vortrefflichkeit ihrer Errichtung, eine Beſtändigkeit in ſich, die, unſern Begriffen nach, einer unendlichen Dauer nahe kommt. Vielleicht werden tauſend, vielleicht Millionen Jahrhunderte ſie nicht vernichten; allein, weil die Eitelkeit, die an den endlichen Naturen haftet, beſtändig an ihrer Zerſtörung arbeitet; ſo wird die Ewigkeit alle mögliche Perioden in ſich halten, um durch einen allmählichen Verfall den Zeitpunct ihres Unterganges doch endlich herbei zu führen. **Newton**, dieſer große Bewunderer der Eigenſchaften Gottes, aus der Vollkommenheit ſeiner Werke, der mit der tiefſten Einſicht in die Trefflichkeit der Natur, die größte Ehrfurcht gegen die Offenbarung der göttlichen Allmacht verband, ſahe ſich genöthiget, der Natur ihren Verfall durch den natürlichen Hang, den die Mechanik der Bewegung dazu hat, vorher zu verkündigen. Wenn eine ſyſtematiſche Verfaſſung durch die weſentliche Folge der Hinfälligkeit, in großen Zeitläuften auch den allerkleinſten Theil, den man ſich nur gedenken mag, dem Zuſtande ihrer Verwirrung nähert; ſo muß in dem unendlichen Ablaufe der Ewigkeit doch ein Zeitpunct ſeyn, da dieſe allmähliche Verminderung alle Bewegung erſchöpfet hat.

Wir dürfen aber den Untergang eines Weltgebäudes nicht als einen wahren Verluſt der Natur bedauren. Sie beweiſet ihren Reichthum in einer Art von Verſchwendung, welche, indem einige Theile der Vergänglichkeit den Tribut bezahlen, ſich durch unzählige neue Zeugungen in dem ganzen Umfange ihrer Vollkommenheit unbeſchadet erhält. Welch eine unzählige Menge Blumen und Inſecten zerſtöret ein einziger kalter Tag; aber wie wenig vermiſſet man ſie, ohnerachtet es herrliche Kunſtwerke der Natur und Beweisthümer der göttlichen Allmacht ſind; an einem andern Orte wird dieſer Abgang mit Ueberfluß wiederum erſetzet. Der Menſch, der das Meiſterſtück der Schöpfung zu ſeyn ſcheinet, iſt ſelbſt von dieſem Geſetze nicht ausgenommen. Die Natur beweiſet, daß ſie eben ſo reich, eben ſo unerſchöpflich in Hervorbringung des trefflichſten unter den Creaturen, als des geringſchätzigſten, iſt, und daß ſelbſt deren Untergang eine nothwendige Schattirung in der Mannigfaltigkeit ihrer Sonnen iſt, weil die Erzeugung derſelben ihr nichts koſtet. Die ſchädlichen Wirkungen der angeſteckten Luft, die Erdbeben, die Ueberſchwemmungen, vertilgen ganze Völker von dem Erdboden; allein es ſcheinet nicht, daß die Natur dadurch einigen Nachtheil erlitten habe. Auf gleiche Weiſe verlaſſen ganze Welten und Syſteme den Schauplatz, nachdem ſie ihre Rolle ausgeſpielet haben. Die Unendlichkeit der Schöpfung iſt groß genug, um eine Welt, oder eine Milchſtraße von Welten, gegen ſie anzuſehen, wie man eine Blume, oder ein Inſect, in Vergleichung gegen die Erde, anſiehet. Indeſſen, daß die Natur mit veränderlichen Auftritten die Ewigkeit auszieret, bleibt Gott in einer unaufhörlichen Schöpfung geſchäftig, den Zeug zur Bildung noch größerer Welten zu formen.

> Der ſtets mit einem gleichen Auge, weil er, der Schöpfer,
> ja von allen,
> Sieht einen Helden untergehn, und einen kleinen Sperling
> fallen,
> Sieht eine Waſſerblaſe ſpringen, und eine ganze Welt
> vergehn.
>
> Pope,
> nach Brockes Ueberſetzung.

Laßt uns alſo unſer Auge, an dieſe erſchrecklichen Umſtürzungen, als an die gewöhnlichen Wege der Vorſehung, gewöhnen, und ſie ſogar mit einer Art von Wohlgefallen anſehen. Und in der That iſt dem Reichthume der Natur nichts anſtändiger als dieſes. Denn, wenn ein Weltſyſtem in der langen Folge ſeiner Dauer alle Mannigfaltigkeit erſchöpfet, die ſeine Einrichtung faſſen kann, wenn es nun ein überflüſſiges Glied in der Kette der Weſen geworden; ſo iſt nichts geziemender, als daß es in dem Schauſpiele der ablaufenden Veränderungen des Univerſi die letzte Rolle ſpielet, die jedem endlichen Dinge gebühret, nämlich der Vergänglichkeit ihr Gebühr abtrage. Die Natur zeiget, wie gedacht, ſchon in dem kleinen Theile ihres Inbegriffes, dieſe Regel ihres Verfahrens, die das ewige Schickſal ihr im Ganzen vorgeſchrieben hat, und ich ſage es nochmals, die Gröſſe desjenigen was untergehen ſoll, iſt hierin nicht im geringſten hinderlich, denn alles was groß iſt, wird klein, ja es wird gleichſam nur ein Punct, wenn man es mit dem Unendlichen vergleicht, welches die Schöpfung in dem unbeſchränkten Raume, die Folge der Ewigkeit hindurch, darſtellen wird.

Es ſcheinet, daß dieſes den Welten, ſo wie allen Naturdingen verhängte Ende einem gewiſſen Geſetze unterworfen ſey, deſſen Erwägung der Theorie einen neuen Zug der Anſtändigkeit giebet. Nach demſelben hebt es bei den Weltkörpern an, die ſich dem Mittelpuncte des Welt-Alls am nächſten befinden, ſo wie die Erzeugung und Bildung neben dieſem Centro zuerſt angefangen: von da breitet ſich das Verderben und die Zerſtörung nach und nach in die weitern Entfernungen aus, um alle Welt, welche ihre Periode zurück geleget hat, durch einen allmählichen Verfall der Bewegungen, zuletzt in einem einzigen Chaos zu begraben. Andererſeits iſt die Natur, auf der entgegengeſetzten Grenze der ausgebildeten Welt, unabläßig beſchäftiget, aus dem rohen Zeuge der zerſtreuten Elemente Welten zu bilden, und, indem ſie an der einen Seite neben dem Mittelpuncte veraltet, ſo iſt ſie auf der andern jung und an neuen Zeugungen fruchtbar. Die ausgebildete Welt befindet ſich dieſem nach zwiſchen den Ruinen der zerſtörten, und zwiſchen dem Chaos der ungebildeten Natur mitten inne beſchränket, und wenn man wie es wahrſcheinlich iſt, ſich vorſtellet, daß eine ſchon zur Vollkommenheit gediehene Welt, eine längere Zeit dauren könne, als ſie bedurft hat, gebildet zu werden; ſo wird ungeachtet aller der Verheerungen, die die Vergänglichkeit unaufhörlich anrichtet, der Umfang des Univerſi dennoch überhaupt zunehmen.

Will man aber noch zuletzt einer Idee Platz laſſen, die eben ſo wahrſcheinlich, als der Verfaſſung der göttlichen Werke, wohlanſtändig iſt; ſo wird die Zufriedenheit, welche eine ſolche Abſchilderung der Veränderungen der Natur erreget, bis zum höchſten Grade des Wohlgefallens erhoben. Kann man nicht glauben, die Natur, welche vermögend war ſich aus dem Chaos in eine regelmäßige Ordnung und in ein geſchicktes Syſtem zu ſetzen, ſey ebenfalls im Stande, aus dem neuen Chaos, darin ſie die Verminderung ihrer Bewegungen verſenket hat, ſich wiederum eben ſo leicht herzuſtellen, und die erſte Verbindung zu erneuern? Können die Federn, welche den Stoff der zerſtreuten Materie in Bewegung und Ordnung brachten, nachdem ſie der Stillſtand der Maſchine zur Ruhe gebracht hat, durch erweiterte Kräfte nicht wiederum in Wirkſamkeit geſetzet werden, und ſich nach eben denſelben allgemeinen Regeln zur Uebereinſtimmung einſchränken, wodurch die urſprüngliche Bildung zuwege gebracht worden iſt? Man wird nicht lange Bedenken tragen, dieſes zuzugeben, wenn man erwäget, daß, nachdem die endliche Mattigkeit der Umlaufs Bewegungen in dem Weltgebäude die Planeten und Cometen insgeſamt auf die Sonne niedergeſtürzt hat, dieſer ihre Gluth einen unermeßlichen Zuwachs durch die Vermiſchung ſo vieler und großer Klumpen bekommen muß, vornemlich da die entferneten Kugeln des Sonnenſyſtems, unſerer vorher erwieſenen Theorie zu Folge, den leichteſten und im Feuer wirkſamſten Stoff der ganzen Natur in ſich enthalten. Dieſes durch neue Nahrung und die flüchtigſte Materie in die größte Heftigkeit verſetzte Feuer, wird ohne Zweifel nicht allein alles wiederum in die kleinſten Elemente auflöſen, ſondern auch dieſelben in dieſer Art, mit einer der Hitze gemäßen Ausdehnungskraft, und mit einer Schnelligkeit, welche durch keinen Widerſtand des Mittelraums geſchwächet wird, in dieſelben weiten Räume wiederum ausbreiten und zerſtreuen, welche ſie vor der erſten Bildung der Natur eingenommen hatten, um, nachdem die Heftigkeit des Centralfeuers durch eine beinahe gänzliche Zerſtreuung ihrer Maſſe gedämpfet worden, durch Verbindung der Attractions- und Zurückſtoßungskräfte, die alten Zeugungen und ſyſtematiſch beziehenden Bewegungen, mit nicht minderer Regelmäßigkeit zu wiederholen und ein neues Weltgebäude darzuſtellen. Wenn denn ein beſonderes Planetenſyſtem auf dieſe Weiſe in Verfall gerathen und durch weſentliche Kräfte ſich daraus wiederum hergeſtellet hat, wenn es wohl gar dieſes Spiel mehr wie einmal wiederholet; ſo wird endlich die Periode herannahen, die auf gleiche Weiſe das große Syſtem, darin die Fixſterne Glieder ſind, durch den Verfall ihrer Bewegungen, in einem Chaos verſammlen wird. Man wird hier noch weniger zweiſeln, daß die Vereinigung einer ſo unendlichen Menge Feuerſchätze, als dieſe brennenden Sonnen ſind, zuſammt dem Gefolge ihrer Planeten den Stoff ihrer Maſſen durch die unnennbare Glut aufgelöſet, in den alten Raum ihrer Bildungsſphäre zerſtreuen und daſelbſt die Materialien zu neuen Bildungen durch dieſelben mechaniſchen Geſetze hergeben werden, woraus wiederum der öde Raum mit Welten und Syſtemen kann belebet werden. Wenn wir denn dieſem Phönix der Natur, der ſich nur darum verbrennet, um aus ſeiner Aſche wiederum verjüngt aufzuleben, durch alle Unendlichkeit der Zeiten und Räume hindurch folgen: wenn man ſiehet, wie ſie ſogar in der Gegend, da ſie verfällt und veraltet, an neuen Auftritten unerſchöpft und auf der anderen Gränze der Schöpfung in dem Raum der ungebildeten rohen Materie mit ſtetigen Schritten zur Ausdehnung des Plans der göttlichen Offenbarung fortſchreitet, um die Ewigkeit ſowohl, als alle Räume mit ihren Wundern zu füllen; ſo verſenket ſich der Geiſt, der alles dieſes überdenket, in ein tiefes Erſtaunen; aber annoch mit dieſem ſo großen Gegenſtande unzufrieden, deſſen Vergänglichkeit die Seele nicht gnugſam zufrieden ſtellen kann, wünſchet er dasjenige Weſen in der Nähe kennen zu lernen, deſſen Verſtand, deſſen Größe die Quelle desjenigen Lichtes iſt, das ſich über die geſammte Natur, gleichſam als aus einem Mittelpuncte, ausbreitet. Mit welcher Art der Ehrfurcht muß nicht die Seele ſo gar ihr eigen Weſen anſehen, wenn ſie betrachtet, daß ſie noch alle dieſe Veränderungen überleben ſoll, ſie kann zu ſich ſelber ſagen, was der philoſophiſche Dichter von der Ewigkeit ſaget:

> Wenn denn ein zweites Nichts wird dieſe Welt begraben;
> Wenn von dem Alle ſelbſt, nichts bleibet als die Stelle;
> Wenn mancher Himmel noch, von andern Sternen helle,
> Wird ſeinen Lauf vollendet haben;
> Wirſt du ſo jung als jetzt, von deinem Tod gleich weit.
> Gleich ewig künftig ſeyn, wie heut.
>
> v. Haller.

O glücklich, wenn ſie unter dem Tumult der Elemente und den Trümmern der Natur jederzeit auf eine Höhe geſetzet iſt, von da ſie die Verheerungen, die die Hinfälligkeit den Dingen der Welt verurſacht, gleichſam unter ihren Füßen kann vorbei rauſchen ſehen. Eine Glückſeligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu erwünſchen ſich erkühnen darf, lehret uns die Offenbarung mit Ueberzeugung hoffen. Wenn denn die Feſſeln, welche uns an die Eitelkeit der Creaturen geknüpft halten, in dem Augenblicke, welcher zu der Verwandelung unſers Weſens beſtimmt worden, abgefallen ſind, ſo wird der unſterbliche Geiſt von der Abhängigkeit der endlichen Dinge befreiet, in der Gemeinſchaft mit dem unendlichen Weſen, den Genuß der wahren Glückſeligkeit finden. Die ganze Natur, welche eine allgemeine harmoniſche Beziehung zu dem Wohlgefallen der Gottheit hat, kann diejenige vernünftige Creatur nicht anders als mit immerwährender Zufriedenheit erfüllen, die ſich mit dieſer Urquelle aller Vollkommenheit vereint befindet. Die Natur von dieſem Mittelpuncte aus geſehen, wird von allen Seiten lauter Sicherheit, lauter Wohlanſtändigkeit zeigen. Die veränderlichen Scenen der Natur vermögen nicht den Ruheſtand der Glückſeligkeit eines Geiſtes zu verrücken, der einmal zu ſolcher Höhe erhoben iſt. Indem er dieſen Zuſtand, mit einer ſüßen Hoffnung, ſchon voraus koſtet, kann er ſeinen Mund in denjenigen Lobgeſängen üben, davon dereinſt alle Ewigkeiten erſchallen ſollen.

Wenn dereinſt der Bau der Welt, in ſein Nichts zurückgeeilet
Und ſich deiner Hände Werk nicht durch Tag und Nacht mehr theilet;
Dann ſoll mein gerührt Gemüthe, ſich durch dich geſtärkt bemühn,
In Verehrung deiner Allmacht, ſtets vor deinen Thron zu ziehn:
Mein von Dank erfüllter Mund ſoll durch alle Ewigkeiten,
Dir und deiner Majeſtät, ein unendlich Lob bereiten;
Iſt dabei gleich kein vollkommnes, denn o Herr! ſo groß biſt du,
Dich nach Würdigkeit zu loben, reicht die Ewigkeit nicht zu.

Adiſſon.
Nach Gottſcheds Ueberſetzung.

Zugabe
zum
# ſiebenten Hauptſtücke.
Allgemeine Theorie und Geſchichte der Sonne überhaupt.

Es iſt noch eine Hauptfrage, deren Auflöſung in der Naturlehre des Himmels, und in einer vollſtändigen Coſmogonie unentbehrlich iſt. Woher wird nemlich der Mittelpunct eines jeden Syſtems von einem flammenden Körper eingenommen? Unſer planetiſche Weltbau hat die Sonne zum Centralkörper, und die Fixſterne, die wir ſehen, ſind allem Anſehen nach Mittelpuncte ähnlicher Syſteme.

Um zu begreifen, woher in der Bildung eines Weltgebäudes, der Körper, der zum Mittelpuncte der Attraction dienet, ein feuriger Körper hat werden müſſen, indeſſen daß die übrigen Kugeln ſeiner Anziehungsſphäre dunkele und kalte Weltkörper blieben, darf man nur die Art der Erzeugung eines Weltbaues ſich zurück erinnern, die wir in dem vorhergehenden umſtändlich entworfen haben. In dem weit ausgedehnten Raume, darin der ausgebreitete elementariſche Grundſtoff ſich zu Bildungen und ſyſtematiſchen Bewegungen anſchickt, bilden ſich die Planeten und Cometen nur allein aus demjenigen Theile des zum Mittelpuncte der Attraction ſinkenden elementariſchen Grundſtoffes, welcher durch den Fall und die Wechſelwirkung der geſammten Partikeln zu der genauen Einſchränkung der Richtung und Geſchwindigkeit, die zum Umſchwunge erfordert wird, beſtimmt worden. Dieſer Theil iſt, wie oben dargethan worden, der mindeſte von der ganzen Menge der abwärts ſinkenden Materie, und zwar nur der Ausſchuß dichterer Sorten, welche durch den Widerſtand der andern zu dieſem Grade der Genauheit haben gelangen können. Es befinden ſich in dieſem Gemenge heranſchwebende Sorten vorzüglicher Leichtigkeit, die, durch die Widerſtrebung des Raumes gehindert, durch ihren Fall zu der gehörigen Schnelligkeit der periodiſchen Umwendungen nicht durchdringen, und die folglich in der Mattigkeit ihres Schwunges insgeſammt zu dem Centralkörper hinabgeſtürzet werden. Weil nun eben dieſe leichtern und flüchtigen Theile auch die wirkſamſten ſind, das Feuer zu unterhalten; ſo ſehen wir, daß durch ihren Zuſatz der Körper und Mittelpunct des Syſtems den Vorzug erhält, eine flammende Kugel, mit einem Worte, eine Sonne zu werden. Dagegen wird der ſchwerere und unkräftige Stoff und der Mangel dieſer feuernährenden Theilchen aus den Planeten nur kalte und todte Klumpen machen, die ſolcher Eigenſchaft beraubt ſind.

Dieſer Zuſatz ſo leichter Materien iſt es auch, wodurch die Sonne die ſpecifiſch mindere Dichtigkeit überkommen hat, dadurch ſie auch ſogar unſerer Erde dem dritten Planeten in dem Abſtande von ihr, 4mal an Dichtigkeit nachſtehet; obgleich es natürlich iſt, zu glauben, daß in dieſem Mittelpuncte des Weltbaues, als in deſſen niedrigſtem Orte, die ſchwereſten und dichteſten Gattungen der Materie ſich befinden ſollten, wodurch ſie, ohne den Zuſatz einer ſo großen Menge des leichteſten Stoffes, die Dichtigkeit aller Planeten übertreffen würde.

Die Vermengung dichterer und ſchwerer Sorten der Elemente, zu dieſen leichteſten und flüchtigſten, dienet gleichfalls den Centralkörper zu der heftigſten Gluth, die auf ſeiner Oberfläche brennen und unterhalten werden ſoll, geſchickt zu machen. Denn wir wiſſen, daß das Feuer, in deſſen nährendem Stoffe dichte Materien unter den flüchtigen ſich vermengt befinden, einen großen Vorzug der Heftigkeit vor derjenigen Flamme hat, die nur von den leichten Gattungen unterhalten wird. Dieſe Untermiſchung aber, einiger ſchweren Sorten unter die leichteren, iſt eine nothwendige Folge unſers Lehrbegriffs von der Bildung der Weltkörper, und hat noch dieſen Nutzen, daß die Gewalt der Gluth die brennbare Materie der Oberfläche nicht plötzlich zerſtreue, und daß ſelbige, durch den Zufluß der Nahrung aus dem Innern, allmählig und beſtändig genähret wird.

Nachdem die Frage nun aufgelöſet iſt, woher der Centralkörper eines großen Sternſyſtems, eine flammende Kugel, d. i. eine Sonne ſey; ſo ſcheinet es nicht überflüſſig zu ſeyn, ſich mit dieſem Vorwurfe noch einige Zeit zu beſchäftigen, und den Zuſtand eines ſolchen Himmelskörpers mit einer ſorgfältigen Prüfung zu erforſchen; vornämlich da die Muthmaßungen allhier aus tüchtigeren Gründen ſich herleiten laſſen, als ſie es gemeiniglich, bei den Unterſuchungen der Beſchaffenheit entferneter Himmelskörper, zu ſeyn pflegen.

Zuförderſt ſetze ich feſt, daß man nicht zweifeln könne, die Sonne ſey wirklich ein flammender Körper, und nicht eine bis zum höchſten Grade erhitzte Maſſe geſchmolzener und glühender Materie, wie einige aus gewiſſen Schwierigkeiten, welche ſie bei der erſteren Meinung zu finden gemeinet, haben ſchließen wollen. Denn wenn man erwäget, daß ein flammendes Feuer, vor einer jeden andern Art der Hitze, dieſen weſentlichen Vorzug hat, daß es, ſo zu ſagen, aus ſich ſelbſt wirkſam, anſtatt ſich durch die Mittheilung zu verringern, oder zu erſchöpfen, vielmehr eben dadurch mehr Stärke und Heftigkeit überkommt, und alſo nur Stoff und Nahrung zum Unterhalte erfordert, um immer fort zu währen; dahingegen die Glut einer auf den höchſten Grad erhitzten Maſſe, ein blos leidender Zuſtand iſt, der ſich durch die Gemeinſchaft der berührenden Materie unaufhörlich vermindert, und keine eigenen Kräfte hat, ſich aus einem kleinen Anfange auszubreiten, oder bei der Verminderung wiederum aufzuleben, wenn man, ſage ich, dieſes erwäget, ſo wird man, ich geſchweige der andern Gründe, ſchon hieraus ſattſam erſehen können, daß der Sonne, der Quelle des Lichtes und der Wärme in jeglichem Weltbau, jene Eigenſchaft wahrſcheinlicher Weiſe müſſe beigeleget werden.

Wenn die Sonne nun, oder die Sonnen überhaupt flammende Kugeln ſind; ſo iſt die erſte Beſchaffenheit ihrer Oberfläche, die ſich hieraus abnehmen läßt, daß auf ihnen Luft befindlich ſeyn müſſe, weil ohne Luft kein Feuer brennet. Dieſer Umſtand giebt Anlaß zu merkwürdigen Folgerungen. Denn wenn man erſtlich die Atmosphäre der Sonne und ihr Gewicht in Verhältniß des Sonnenklumpens ſetzet; in welchem Stande der Zuſammendrückung wird dieſe Luft nicht ſeyn, und wie vermögend wird ſie nicht eben dadurch werden, die heftigſten Grade des Feuers durch ihre Federkraft zu unterhalten? In dieſer Atmosphäre erheben ſich, allem Vermuthen nach, auch die Rauchwolken von denen durch die Flamme aufgelöſeten Materien, die, wie man nicht zweifeln darf, eine Miſchung von groben und leichteren Theilchen, in ſich haben, welche, nachdem ſie ſich zu einer Höhe, die für ſie eine kühlere Luft heget, erhoben haben, in ſchweren Pech- und Schwefelregen hinabſtürzen und der Flamme neue Nahrung zuführen. Eben dieſe Atmosphäre iſt auch, aus den gleichen Urſachen wie auf unſerer Erde, von den Bewegungen der Winde nicht befreiet, welche aber dem Anſehen nach, alles was die Einbildungskraft nur ſich vorzuſtellen vermag, an Heftigkeit weit übertreffen müſſen. Wenn irgend eine Gegend auf der Oberfläche der Sonne, entweder durch die erſtickende Gewalt der ausbrechenden Dämpfe, oder durch den ſparſamen Zufluß brennbarer Materien, in dem Ausbruche der Flamme nachläßt; ſo erkühlet die darüber befindliche Luft einigermaßen, und indem ſie ſich zuſammenziehet, giebt ſie der daneben befindlichen Platz, mit einer dem Ueberſchuſſe ihrer Ausſpannung gemäßen Gewalt, in ihren Raum zu dringen, um die erleſchene Flamme anzufachen.

Gleichwohl verſchlinget alle Flamme immer viele Luft, und es iſt kein Zweifel, daß die Federkraft des flüſſigen Luftelements, das die Sonne umgiebt, dadurch in einiger Zeit nicht geringen Nachtheil erleiden müſſe. Wenn man dasjenige, was Herr Hales hievon, bei der Wirkung der Flamme in unſerer Atmoſphäre, durch ſorgfältige Verſuche bewähret hat, hier im Großen anwendet; ſo kann man die immerwährende Beſtrebung der aus der Flamme gehenden Rauchtheilchen, die Elaſticität der Sonnen-Atmoſphäre zu zernichten, als einen Hauptknoten anſehen, deſſen Auflöſung mit Schwierigkeiten verbunden iſt. Denn dadurch, daß die Flamme, die über der ganzen Fläche der Sonne brennet, ſich ſelber die Luft benimmt, die ihr zum Brennen unentbehrlich iſt, ſo iſt die Sonne in Gefahr gar zu verlöſchen, wenn der größte Theil ihrer Atmoſphäre verſchlungen worden. Es iſt wahr, das Feuer erzeuget auch, durch Auflöſung gewiſſer Materien, Luft; aber die Verſuche beweiſen, daß allezeit mehr verſchlungen, als erzeuget wird. Zwar, wenn ein Theil des Sonnenfeuers, unter erſtickenden Dämpfen der Luft, die zu ihrer Erhaltung dienet, beraubet wird; ſo werden, wie wir ſchon angemerket haben, heftige Stürme ſie zerſtreuen und wegzuführen bemühet ſeyn. Allein im Ganzen wird man die Erſetzung dieſes nöthigen Elements auf folgende Art ſich begreiflich machen können, wenn man in Betrachtung ziehet, daß, da bei einem flammenden Feuer, die Hitze faſt nur über ſich, und nur wenig unter ſich wirket, wenn ſie durch die angeführte Urſache erſticket worden, ihre Heftigkeit gegen das Innere des Sonnenkörpers kehret, und deſſen tiefe Schlünde nöthiget, die in ihren Höhlen verſchloſſene Luft hervorbrechen zu laſſen, und das Feuer aufs neue anzufachen: wenn man in dieſem ihrem Eingeweide durch eine Freiheit, die bei einem ſo unbekannten Gegenſtande nicht verboten iſt, vornämlich Materien ſetzet, die, wie der Salpeter, an elaſtiſcher Luft unerſchöpflich ergiebig ſind; ſo wird das Sonnenfeuer überaus lange Perioden hindurch an dem Zufluſſe immer erneueter Luft nicht leichtlich Mangel leiden können.

Gleichwohl ſiehet man die deutlichen Merkmale der Vergänglichkeit auch an dieſem unſchätzbaren Feuer, das die Natur zur Fackel der Welt aufgeſtecket. Es kommt eine Zeit, darin ſie wird erloſchen ſeyn. Die Entziehung der flüchtigſten und feinſten Materien, die, durch die Heftigkeit der Hitze zerſtreuet, niemals wieder zurückkehren, und den Stoff des Zodiakallichts vermehren, die Häufung unverbrennlicher und ausgebrannter Materien, z. E. der Aſche auf der Oberfläche, endlich auch der Mangel der Luft, werden der Sonne ein Ziel ſetzen, da ihre Flamme dereinſt erlöſchen, und ihren Ort, der anjetzo der Mittelpunct des Lichtes und des Lebens dem ganzen Weltgebäude iſt, ewige Finſterniſſe einnehmen werden. Die abwechſelnde Beſtrebunihres Feuers, durch die Eröfnung neuer Grüfte, wiederum aufzuleben, wodurch ſie ſich vielleicht vor ihrem Untergange etlichemal herſtellet, könnte eine Erklärung des Verſchwindens und der Wiedererſcheinung einiger Fixſterne abgeben. Es würden Sonnen ſeyn, welche ihrem Erlöſchen nahe ſind, und die noch etlichemal aus ihrem Schutte aufzuleben trachten. Es mag dieſe Erklärung Beifall verdienen, oder nicht, ſo wird man ſich doch gewiß dieſe Betrachtung dazu dienen laſſen, einzuſehen, daß, da der Vollkommenheit aller Weltordnungen, es ſey auf die eine oder andre Art, ein unvermeidlicher Verfall drohet, man keine Schwierigkeit in dem oben angeführten Geſetze ihres Unterganges, durch den Hang der mechaniſchen Einrichtung, finden werde, welche dadurch aber vornemlich annehmungswürdig wird, weil ſie den Saamen der Wiedererneurung, ſelbſt in der Vermengung mit dem Chaos bei ſich führet.

Zuletzt laſſet uns der Einbildungskraft ein ſo wunderſeltſames Object, als eine brennende Sonne iſt, gleichſam von nahem vorſtellen. Man ſiehet in einem Anblicke weite Feuerſeen, die ihre Flammen gen Himmel erheben, raſende Stürme, deren Wuth die Heftigkeit der erſten verdoppelt, welche, indem ſie ſelbige über ihre Ufer aufſchwellend machen, bald die erhabenen Gegenden dieſes Weltkörpers bedecken, bald ſie in ihre Grenzen zurückſinken laſſen: ausgebrannte Felſen, die aus den flammenden Schlünden ihre fürchterlichen Spitzen herausſtrecken, und deren Ueberſchwemmung oder Entblößung von dem wallenden Feuerelemente, das abwechſelnde Erſcheinen und Verſchwinden der Sonnenflecken, verurſachet: dicke Dämpfe, die das Feuer erſticken, und die, durch die Gewalt der Winde erhoben, finſtre Wolken ausmachen, welche in feurigen Regengüſſen wiederum herabſtürzen, und als brennende Ströme, von den Höhen des feſten Sonnenlandes *) ſich in flammende Thäler ergießen, das Krachen der Elemente, den Schutt ausgebrannter Materien, und die mit der Zerſtörung ringende Natur, welche, ſelbſt mit dem abſcheulichſten Zuſtande ihrer Zerrüttungen die Schönheit der Welt und den Nutzen der Creaturen, bewirket.

---

*) Ich ſchreibe nicht ohne Urſache der Sonne alle Unebenheiten des feſten Landes, der Gebürge und der Thäler zu, die wir auf unſerer Erde und andern Weltkörpern antreffen. Die Bildung einer Weltkugel, die ſich aus einem flüſſigen Zuſtande in einen feſten verändert, bringt nothwendig ſolche Ungleichheiten auf der Oberfläche zuwege. Wenn die Oberfläche ſich härtet, indeſſen, daß in dem flüſſigen inwendigen Theile ſolcher Maſſe, die Materien ſich noch nach Maaßgebung ihrer Schwere, zum Mittelpuncte hinſenken; ſo werden die Partikeln des elaſtiſchen Luft- oder Feuerelements, das ſich in dieſen Materien mit untergemengt befindet, heraus gejagt, und häufen ſich unter der indeſſen feſtgewordenen Rinde, unter welcher ſie große, und, nach Proportion des Sonnenklumpens, ungeheure Höhlen erzeugen, in welche die gedachte oberſte Rinde zuletzt mit mannigfaltigen Einbeugungen hereinſinkt, und ſo wohl erhöhete Gegenden und Gebirge, als auch Thäler und Fluthbette weiter Feuerſeen dadurch zubereitet.

Wenn denn die Mittelpuncte aller großen Weltſyſteme flammende Körper ſind; ſo iſt dieſes am meiſten von dem Centralkörper desjenigen unermeßlichen Syſtems zu vermuthen, welches die Fixſterne ausmachen. Wird nun aber dieſer Körper, deſſen Maſſe zu der Größe ſeines Syſtems ein Verhältniß haben muß, wenn er ein ſelbſtleuchtender Körper oder eine Sonne wäre, nicht mit vorzüglichem Glanze und Größe in die Augen fallen? Gleichwohl ſehen wir keinen dergleichen ſich ausnehmend unterſcheidenden Fixſtern unter dem Himmelsheere hervorſchimmern. In der That, man darf es ſich nicht befremden laſſen, wenn dieſes nicht geſchieht. Wenn er gleich 10000mal unſere Sonne an Größe überträfe, ſo könnte er doch, wenn man ſeine Entfernung 100mal größer, als des Sirius ſeine annimmt, nicht größer und heller, als dieſer, erſcheinen.

Vielleicht aber iſt es den künftigen Zeiten aufgehoben, wenigſtens noch dereinſt die Gegend zu entdecken, wo der Mittelpunct *) des Fixſternenſyſtems,

---

*) Ich habe eine Muthmaßung, nach welcher es mir ſehr wahrſcheinlich zu ſeyn dünket, daß der Sirius oder Hundsſtern, in dem Syſteme der Sterne, die die Milchſtraße ausmachen, der Centralkörper ſey, und den Mittelpunct einnehme, zu welchem ſie ſich alle beziehen. Wenn man dieſes Syſtem, nach dem Entwurfe des erſten Theils dieſer Abhandlung, wie ein Gewimmel von Sonnen, die zu einer gemeinſchaftlichen Fläche gehäuft ſeyn, anſiehet, welches nach allen Seiten von dem Mittelpuncte derſelben ausgeſtreuet iſt, und durch einen gewiſſen, ſo zu ſagen, cirkelförmigten Raum, der durch die geringen Abweichungen

darein unſere Sonne gehöret, befindlich iſt, oder vielleicht wohl gar zu beſtimmen, wohin man den Central-

---

derſelben vom Beziehungsplane, ſich auch in die Breite von beiden Seiten etwas ausdehnet, ausmacht: ſo wird die Sonne, die ſich gleichfalls dieſem Plane nahe befindet, die Erſcheinung dieſer cirkelförmigten, weißlich ſchimmernden Zone, nach derjenigen Seite hin, am breiteſten ſehen, nach welcher ſie ſich der äußerſten Grenze des Syſtems am nächſten befindet; denn es iſt leicht zu vermuthen, daß ſie ſich nicht eben gerade im Mittelpuncte aufhalten werde. Nun iſt der Streif der Milchſtraße, in dem Theile zwiſchen dem Zeichen des Schwans und des Schützens, am breiteſten, folglich wird dieſes die Seite ſeyn, da der Platz unſerer Sonne der äußerſten Peripherie des cirkelförmigten Syſtems am nächſten iſt: und in dieſem Theile werden wir den Ort, wo die Sternbilder des Adlers und Fuchſes mit der Gans ſtehen, inſonderheit für den allernächſten halten, weil daſelbſt aus dem Zwiſchenraume, da die Milchſtraße ſich theilet, die größeſte ſcheinbare Zerſtreuung der Sterne erhellet. Wenn man daher ohngefehr von dem Orte neben dem Schwanze des Adlers, eine Linie mitten durch die Fläche der Milchſtraße bis zu dem gegen überſtehen Puncte ziehet: ſo muß dieſe auf den Mittelpunct des Syſtems zutreffen, und ſie trift in der That ſehr genau auf den Sirius, den helleſten Stern am ganzen Himmel, der, wegen dieſer glücklichen, mit ſeiner vorzüglichen Geſtalt ſowohl harmonirenden Zuſammentreffung, es zu verdienen ſcheinet, daß man ihn für den Centralkörper ſelber halte. Er würde, nach dieſem Begriffe, auch gerade in dem Streife der Milchſtraße geſehen werden, wenn nicht der Stand unſerer Sonne, der beim Schwanze des Adlers von dem Plane derſelben etwas abweichet, nicht den optiſchen Abſtand des Mittelpunctes gegen die andere Seite ſolcher Zone verurſachte.

Körper des **Univerſi**, nach welchem alle Theile deſſelben mit einſtimmiger Senkung zielen, ſetzen müſſe. Von was für einer Beſchaffenheit dieſes Fundamentalſtück der ganzen Schöpfung ſey, und was auf ihm befindlich, wollen wir dem Herren **Wrigt** und **Durham** zu beſtimmen überlaſſen, der mit einer fanatiſchen Begeiſterung, ein kräftiges Weſen von der Götterart mit geiſtlichen Anziehungs- und Zurückſtoßungskräften, das, in einer unendlichen Sphäre um ſich wirkſam, alle Tugend an ſich zöge, die Laſter aber zurücktriebe, in dieſem glücklichen Orte, gleichſam auf einen Thron der geſammten Natur, erhöhete. Wir wollen der Kühnheit unſerer Muthmaßungen, welchen wir vielleicht nur gar zu viel erlaubt haben, nicht bis zu willkührlichen Erdichtungen den Zügel ſchießen laſſen. Die Gottheit iſt in der Unendlichkeit des ganzen Weltraumes allenthalben gleich gegenwärtig; allenthalben wo Naturen ſind, welche fähig ſind, ſich über die Abhängigkeit der Geſchöpfe, zu der Gemeinſchaft des höchſten Weſens, emporzuſchwingen, befindet es ſich gleich nahe. Die ganze Schöpfung iſt von ihren Kräften durchdrungen, aber nur derjenige, der ſich von dem Geſchöpfe zu befreien weiß, welcher ſo edel iſt, einzuſehen, daß in dem Genuſſe dieſer Urquelle der Vollkommenheit die höchſte Stufe der Glückſeligkeit einzig und allein zu ſuchen ſey, der allein iſt fähig, dieſem wahren Beziehungspuncte aller Trefflichkeit ſich näher, als irgend etwas anders in der ganzen Natur, zu befinden. Indeſſen wenn ich, ohne an der enthuſiaſtiſchen Vorſtellung des Engelländers Theil zu nehmen, von den verſchiedenen Graden der Geiſterwelt aus der phyſiſchen Beziehung ihrer Wohnplätze gegen den Mittelpunct der Schöpfung, muthmaßen ſoll, ſo wollte ich mit mehrerer Wahrſcheinlichkeit die vollkommenſten Klaſſen vernünftiger Weſen, weiter von dieſen Mittelpuncte, als nahe bei demſelben, ſuchen. Die Vollkommenheit mit Vernunft begabter Geſchöpfe, in ſo weit ſie von der Beſchaffenheit der Materie abhänget, in deren Verbindung ſie beſchränket ſind, kommt gar ſehr auf die Feinigkeit des Stoffes an, deſſen Einfluß dieſelbe zur Vorſtellung der Welt und zur Gegenwirkung in dieſelbe beſtimmt. Die Trägheit und der Widerſtand der Materie ſchränket die Freiheit des geiſtigen Weſens zum Wirken und die Deutlichkeit ihrer Empfindung von äußern Dingen gar zu ſehr ein, ſie macht ihre Fähigkeiten ſtumpf, indem ſie deren Bewegungen nicht mit gehöriger Leichtigkeit gehorchet. Daher wenn man, wie es wahrſcheinlich iſt, nahe zum Mittelpuncte der Natur die dichteſten und ſchwerſten Sorten der Materie, und dagegen in der größeren Entfernung, die zunehmenden Grade der Feinheit und Leichtigkeit derſelben, der Analogie gemäß, die in unſern Weltbau herrſchet, annimmt; ſo iſt die Folge begreiflich. Die vernünftigen Weſen, deren Erzeugungsplatz und Aufenthalt näher zu dem Mittelpuncte der Schöpfung ſich befindet, ſind in eine ſteife und unbewegliche Materie verſenket, die ihre Kräfte in einer unüberwindlichen Trägheit verſchloſſen enthält, und auch eben ſo unfähig iſt, die Eindrücke des Univerſi, mit der nöthigen Deutlichkeit und Leichtigkeit, zu übertragen und mitzutheilen.

Man wird dieſe denkenden Weſen alſo in die niedrige Klaſſe zu zählen haben; dagegen wird, mit den Entfernungen vom allgemeinen Centro, dieſe Vollkommenheit der Geiſterwelt, welche auf der gewechſelten Abhängigkeit derſelben von der Materie beruhet, wie eine beſtändige Leiter wachſen. In der tiefſten Erniedrigung zu dieſem Senkungspuncte hat man dieſem zufolge die ſchlechteſten und unvollkommenſten Gattungen denkender Naturen zu ſetzen, und hiewärtshin iſt, wo dieſe Trefflichkeit der Weſen ſich, mit allen Schattierungen der Verminderung, endlich in den gänzlichen Mangel der Ueberlegung und des Denkens verlieret. In der That, wenn man erwäget, daß der Mittelpunct der Natur zugleich der Anfang ihrer Bildung aus dem rohen Zeuge, und ihre Gränze mit dem Chaos ausmacht: wenn man dazu ſetzet, daß die Vollkommenheit geiſtiger Weſen, welche wohl eine äußerſte Gränze ihres Anfanges hat, wo ihre Fähigkeiten mit der Unvernunft zuſammenſtoßen, aber keine Gränzen der Fortſetzung, über welche ſie nicht könnte erhoben werden, ſondern nach der Seite hin, eine völlige Unendlichkeit vor ſich findet; ſo wird man, wenn ja ein Geſetz ſtatt finden ſoll, nach welchem der vernünftigen Creaturen Wohnplätze, nach der Ordnung ihrer Beziehung zum gemeinſchaftlichen Mittelpuncte, vertheilet ſeyn, die niedrigſte und unvollkommenſte Gattung, die gleichſam den Anfang des Geſchlechtes der Geiſterwelt ausmacht, an demjenigen Orte zu ſetzen haben, der der Anfang des geſammten Univerſi zu nennen iſt, um zugleich mit dieſem in gleicher Fortſchreitung alle Unendlichkeit der

Zeit und der Räume, mit ins Unendliche wachſenden Graden der Vollkommenheit des Denkungsvermögens, zu erfüllen, und ſich, gleichſam nach und nach, dem Ziele der höchſten Trefflichkeit, nämlich der Gottheit zu näheren, ohne es doch jemals erreichen zu können.

Achtes Hauptſtück.

Allgemeiner Beweis von der Richtigkeit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung, der Einrichtung des Weltbaues überhaupt, inſonderheit von der Gewißheit der gegenwärtigen.

Man kann das Weltgebäude nicht anſehen, ohne die trefflichſte Anordnung in ihrer Einrichtung, und die ſicheren Merkmale der Hand Gottes, in der Vollkommenheit ihrer Beziehungen, zu kennen. Die Vernunft, nachdem ſie ſo viel Schönheit, ſo viel Trefflichkeit erwogen und bewundert hat, entrüſtet ſich mit Recht über die kühne Thorheit, welche ſich unterſtehen darf, alles dieſes dem Zufalle, und einem glücklichen Ohngefehr zuzuſchreiben. Es muß die höchſte Weisheit den Entwurf gemacht, und eine unendliche Macht ſelbigen ausgeführet haben, ſonſt wäre es unmöglich, ſo viele in einem Zweck zuſammen kommende Abſichten, in der Verfaſſung des Weltgebäudes, anzutreffen. Es kommt nur noch darauf an, zu entſcheiden, ob der Entwurf der Einrichtung des Univerſi von dem höchſten Verſtande ſchon in die weſentlichen Beſtimmungen der ewigen Natur gelegt, und in die allgemeinen Bewegungsgeſetze gepflanzet ſey, um ſich aus ihnen, auf eine der vollkommenſten Ordnung anſtändige Art, ungezwungen zu entwickeln; oder ob die allgemeinen Eigenſchaften der Beſtandtheile der Welt die völlige Unfähigkeit zur Uebereinſtimmung, und nicht die geringſte Beziehung zur Verbindung, haben, und durchaus einer fremden Hand bedurft haben, um diejenige Einſchränkung und Zuſammenfügung zu überkommen, welche Vollkommenheit und Schönheit an ſich blicken läßt. Ein faſt allgemeines Vorurtheil hat die meiſten Weltweiſen, gegen die Fähigkeit der Natur, etwas ordentliches durch ihre allgemeinen Geſetze hervorzubringen, eingenommen, gleich als wenn es Gott die Regierung der Welt ſtreitig machen hieße, wenn man die urſprünglichen Bildungen in den Naturkräften ſuchet, und als wenn dieſe ein von der Gottheit unabhängiges Principium, und ein ewiges blindes Schickſal wäre.

Wenn man aber erwäget, daß die Natur und die ewigen Geſetze, welche den Subſtanzen zu ihrer Wechſelwirkung vorgeſchrieben ſind, kein ſelbſtſtändiges, und ohne Gott nothwendiges Principium ſey, daß eben dadurch, weil ſie ſo viel Uebereinſtimmung und Ordnung in demjenigen zeiget, was ſie durch allgemeine Geſetze hervorbringet, zu erſehen iſt, daß die Weſen aller Dinge, in einem gewiſſen Grundweſen, ihren gemeinſchaftlichen Urſprung haben müſſen, und daß ſie darum lauter gewechſelte Beziehungen und lauter Harmonie zeigen, weil ihre Eigenſchaften in einem einzigen

gen höchſten Verſtande ihre Quelle haben, deſſen weiſe Idee ſie in durchgängigen Beziehungen entworfen, und ihnen diejenige Fähigkeit eingepflanzet hat, dadurch ſie lauter Schönheit, lauter Ordnung, in dem ihnen ſelbſt gelaſſnen Zuſtande ihrer Wirkſamkeit, hervorbringen: wenn man, ſage ich, dieſes erwäget, ſo wird die Natur uns würdiger, als ſie gemeiniglich angeſehen wird, erſcheinen, und man wird von ihren Auswickelungen nichts, als Uebereinſtimmung, nichts als Ordnung erwarten. Wenn man hingegen einem ungegründeten Vorurtheile Platz läſſet, daß die allgemeinen Naturgeſetze, an und für ſich ſelber, nichts als Unordnung zuwege bringen, und aller Uebereinſtimmung zum Nutzen, welche bei der Verfaſſung der Natur hervorleuchtet, die unmittelbare Hand Gottes anzeiget; ſo wird man genöthiget, die ganze Natur in Wunder zu verkehren. Man wird den ſchönen farbigten Bogen, der in den Regentropfen erſcheinet, wenn dieſelben die Farben des Sonnenlichts abſondern, wegen ſeiner Schönheit, den Regen, wegen ſeines Nutzens, die Winde, wegen der unentbehrlichen Vortheile, die ſie in unendlichen Arten der menſchlichen Bedürfniſſe leiſten; kurz, alle Veränderungen der Welt, welche Wohlanſtändigkeit und Ordnung mit ſich führen, nicht aus den eingepflanzten Kräften der Materie herleiten ſollen. Das Beginnen der Naturforſcher, die ſich mit einer ſolchen Weltweisheit abgegeben haben, wird, vor dem Richterſtuhle der Religion eine feierliche Abbitte thun müſſen. Es wird in der That alsdenn keine Natur mehr ſeyn; es wird nur ein Gott in der Maſchine die Veränderungen der Welt hervorbringen. Aber, was wird denn dieſes ſeltſame Mittel, die Gewißheit des höchſten Weſens aus der weſentlichen Unfähigkeit der Natur zu beweiſen, für eine Wirkung zur Ueberführung des Epikurers thun. Wenn die Naturen der Dinge, durch die ewigen Geſetze ihrer Weſen, nichts als Unordnung und Ungereimtheit zuwege bringen; ſo werden ſie eben dadurch den Charakter ihrer Unabhängigkeit von Gott beweiſen: und was für einen Begriff wird man ſich von einer Gottheit machen können, welcher die allgemeinen Naturgeſetze nur durch eine Art von Zwange gehorchen, und an und für ſich deſſen weiſeſten Entwürfen widerſtreiten? Wird der Feind der Vorſehung nicht eben ſo viel Siege über dieſe falſchen Grundſätze davon tragen, als er Uebereinſtimmungen aufweiſen kann, welche die allgemeinen Wirkungsgeſetze der Natur, ohne alle beſondere Einſchränkungen, hervorbringen? und wird es ihm wohl an ſolchen Beiſpielen fehlen können? Dagegen laſſet uns mit größerer Anſtändigkeit und Richtigkeit alſo ſchließen: Die Natur, ihren allgemeinen Eigenſchaften überlaſſen, iſt an lauter ſchönen und vollkommenen Früchten fruchtbar, welche nicht allein an ſich Uebereinſtimmung und Treflichkeit zeigen, ſondern auch mit dem ganzen Umfange ihrer Weſen, mit dem Nutzen der Menſchen, und der Verherrlichung der göttlichen Eigenſchaften, wohl harmoniren. Hieraus folget, daß ihre weſentlichen Eigenſchaften keine unabhängige Nothwendigkeit haben können; ſondern, daß ſie ihren Urſprung in einem einzigen Verſtande, als dem Grunde und der Quelle aller Weſen, haben müſſen, in welchem ſie, unter gemeinſchaftlichen Beziehungen, entworfen ſind. Alles, was ſich auf einander, zu einer gewechſelten Harmonie, beziehet, muß in einem einzigen Weſen, von welchem es insgeſammt abhänget, unter einander verbunden werden. Alſo iſt ein Weſen aller Weſen, ein unendlicher Verſtand und ſelbſtſtändige Weisheit vorhanden, daraus die Natur, auch ſogar ihrer Möglichkeit nach, in dem ganzen Inbegriffe der Beſtimmungen, ihren Urſprung ziehet. Nunmehr darf man die Fähigkeit der Natur, als dem Daſeyn eines höchſten Weſens nachtheilig, nicht beſtreiten; je vollkommener ſie in ihren Entwickelungen iſt, je beſſer ihre allgemeinen Geſetze zur Ordnung und Uebereinſtimmung führen; ein deſto ſicherer Beweisthum der Gottheit iſt ſie, von welcher ſie dieſe Verhältniſſe entlehnet. Ihre Hervorbringungen ſind nicht mehr Wirkungen des Ohngefähres, und Folgen des Zufalls; es fließet alles nach unwandelbaren Geſetzen von ihr ab, welche darum lauter Geſchicktes darſtellen müſſen, weil ſie lauter Züge aus dem allerweiſeſten Entwurfe ſind, aus dem die Unordnung verbannet iſt. Nicht der ohngefähre Zuſammenlauf der Atomen des Lucrez hat die Welt gebildet; eingepflanzte Kräfte und Geſetze, die den weiſeſten Verſtand zur Quelle haben, ſind ein unwandelbarer Urſprung derjenigen Ordnung geweſen, die aus ihnen nicht von ohngefähr, ſondern nothwendig abfließen mußte.

Wenn man ſich alſo eines alten ungegründeten Vorurtheils, und der faulen Weltweisheit, entſchlagen kann, die, unter einer andächtigen Mine, eine träge Unwiſſenheit zu verbergen trachtet; ſo hoffe ich, auf unwiderſprechliche Gründe, eine ſichere Ueberzeugung zu gründen: daß die Welt eine mechaniſche Entwickelung, aus den allgemeinen Naturgeſetzen, zum Urſprunge ihrer Verfaſſung, erkenne; und daß zweitens die Art der mechaniſchen Erzeugung, die wir vorgeſtellet haben, die wahre ſey. Wenn man beurtheilen will, ob die Natur genugſame Fähigkeiten habe, durch eine mechaniſche Folge ihrer Bewegungsgeſetze die Anordnung des Weltbaues zuwege zu bringen; ſo muß man vorher erwägen, wie einfach die Bewegungen ſeyn, welche die Weltkörper beobachten, und daß ſie nichts an ſich haben, was eine genauere Beſtimmung erforderte, als es die allgemeinen Regeln der Naturkräfte mit ſich führen. Die Umlaufsbewegungen beſtehen aus der Verbindung der ſinkenden Kraft, die eine gewiſſe Folge aus den Eigenſchaften der Materie iſt, und aus der ſchießenden Bewegung, die, als die Wirkung der erſteren, als eine, durch das Herabſinken, erlangte Geſchwindigkeit, kann angeſehen werden, in der nur eine gewiſſe Urſache nöthig geweſen, den ſenkrechten Fall ſeitwärts abzubeugen. Nach einmal erlangter Beſtimmung dieſer Bewegungen iſt nichts ferner nöthig ſie auf immer zu erhalten. Sie beſtehen in dem leeren Raume, durch die Verbindung der einmal eingedrückten ſchieſſenden Kraft, mit der aus den weſentlichen Naturkräften fließenden Attraction, und leiden weiter keine Veränderung. Allein die Analogien, in der Uebereinſtimmung dieſer Bewegungen, bezeigen die Wirklichkeit eines mechaniſchen Urſprunges ſo deutlich, daß man daran keinen Zweifel tragen kann. Denn

1. Haben die Bewegungen eine durchgehends übereinſtimmende Richtung, daß von ſechs Hauptplaneten, von 10 Trabanten, ſowohl in ihrer fortrückenden Bewegung, als in ihren Umdrehungen um die Achſe, nicht ein einziger iſt, der nach einer andern Seite, als von Abend gegen Morgen, ſich bewegete. Dieſe Richtungen ſind überdem ſo genau zuſammentreffend, daß ſie nur wenig von einer gemeinſchaftlichen Fläche abweichen, und dieſe Fläche, auf welche ſich alles beziehet, iſt die Aequatorsfläche des Körpers, der, in dem Mittelpuncte des ganzen Syſtems, ſich nach eben derſelben Gegend um die Achſe drehet, und der, durch ſeine vorzügliche Attraction, der Beziehungspunct aller Bewegungen geworden, und folglich an denſelben ſo genau, als möglich, hat Theil nehmen müſſen. Ein Beweis, daß die geſammten Bewegungen auf eine, den allgemeinen Naturgeſetzen gemäße, mechaniſche Art entſtanden und beſtimmt worden, und daß die Urſache, welche entweder die Seitenbewegungen eindrückte oder richtete, den ganzen Raum des Planetengebäudes beherrſchet hat, und darin den Geſetzen gehorchet, welche die, in einem gemeinſchaftlich bewegten Raume be-

findliche Materie beobachtet, daß alle verſchiedenen Bewegungen zuletzt eine einzige Richtung annehmen, und ſich insgeſammt ſo genau als möglich, auf eine einzige Fläche beziehend machen.

2. Sind die Geſchwindigkeiten ſo beſchaffen, als ſie es in einem Raume ſeyn müſſen, da die bewegende Kraft in dem Mittelpuncte iſt, nemlich, ſie nehmen in beſtändigen Graden mit den Entfernungen von dieſem ab, und verlieren ſich, in der größeſten Weite, in eine gänzliche Mattigkeit der Bewegung, welche den ſenkrechten Fall nur ſehr wenig ſeitwärts beuget. Vom Merkur an, welcher die größte Schwungskraft hat, ſiehet man dieſe ſtufenweiſe ſich vermindern, und in dem äußerſten Cometen ſo gering ſeyn, als ſie ſeyn kann, um nicht gerade in die Sonne zu fallen. Man kann nicht einwenden, daß die Regeln der Centralbewegungen, in Cirkelkreiſen, es ſo erheiſchen, daß, je näher zum Mittelpuncte der allgemeinen Senkung, deſto größer die Umſchwungsgeſchwindigkeit ſeyn müſſe; denn woher müſſen eben die, dieſem Centro nahen Himmelskörper, cirkelförmigte Kreiſe haben? woher ſind nicht die nächſten ſehr eccentriſch, und die entfernteren in Cirkeln umlaufend? oder vielmehr, da ſie alle von dieſer abgemeſſenen geometriſchen Genauheit abweichen; warum nimmt dieſe Abweichung mit den Entfernungen zu? Bezeichnen dieſe Verhältniſſe nicht den Punct, zu dem alle Bewegung urſprünglich ſich gedränget, und, nach dem Maaße der Nahheit, auch größere Grade er-

langet hat, bevor andere Beſtimmungen ihrer Richtungen in die gegenwärtige verändert haben?

Will man nun aber die Verfaſſung des Weltbaues, und den Urſprung der Bewegungen, von den allgemeinen Naturgeſetzen ausnehmen, um ſie der mittelbaren Hand Gottes zuzuſchreiben; ſo wird man alsbald inne, daß die angeführten Analogien einen ſolchen Begriff offenbar widerlegen. Denn was erſtlich die durchgängige Uebereinſtimmung in der Richtung betrift, ſo iſt offenbar, daß hier kein Grund ſey, woher die Weltkörper, gerade nach einer einzigen Gegend, ihre Umläufe anſtellen müßten, wenn der Mechanismus ihrer Erzeugung ſie nicht dahin beſtimmet hätte. Denn der Raum, in dem ſie laufen, iſt unendlich wenig widerſtehend, und ſchränket ihre Bewegungen ſo wenig nach der einen Seite, als nach der andern, ein; alſo würde die Wahl Gottes, ohne den geringſten Bewegungsgrund, ſich nicht an eine einzige Beſtimmung binden, ſondern ſich mit mehrerer Freiheit in allerlei Abwechſelungen und Verſchiedenheit zeigen. Noch mehr: warum ſind die Kreiſe der Planeten ſo genau auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehend, nämlich auf die Aequatorsfläche desjenigen großen Körpers, der in dem Mittelpuncte aller Bewegung ihre Umläufe regieret? Dieſe Analogie, an ſtatt einen Bewegungsgrund der Wohlanſtändigkeit an ſich zu zeigen, iſt vielmehr die Urſache einer gewiſſen Verwirrung, welche durch eine freie Abweichung der Planetenkreiſe würde gehoben werden: denn die Anziehungen der Planeten ſtören anjetzo gewiſſermaßen die Gleichförmigkeit ihrer Bewegungen, und würden einander gar nicht hinderlich ſeyn, wenn ſie ſich nicht ſo genau auf eine gemeinſchaftliche Fläche bezögen.

Noch mehr, als alle dieſe Analogien, zeiget ſich das deutlichſte Merkmal von der Hand der Natur, an dem Mangel der genaueſten Beſtimmung, in denjenigen Verhältniſſen, die ſie zu erreichen beſtrebt geweſen. Wenn es am beſten wäre, daß die Planetenkreiſe, beinahe auf eine gemeinſchaftliche Fläche geſtellet wären, warum ſind ſie es nicht ganz genau? und warum iſt ein Theil derjenigen Abweichung übrig geblieben, welche hat vermieden werden ſollen? Wenn darum die der Laufbahn der Sonne nahen Planeten, die der Attraction das Gleichgewicht haltende Größe der Schwungskraft empfangen haben, warum fehlet noch etwas an dieſer völligen Gleichheit? und woher ſind ihre Umläufe nicht vollkommen cirkelrund, wenn blos die weiſeſte Abſicht, durch das größte Vermögen unterſtützet, dieſe Beſtimmung hervorzubringen, getrachtet hat? Iſt es nicht klar einzuſehen, daß diejenige Urſache, welche die Laufbahnen der Himmelskörper geſtellet hat, indem ſie ſelbige auf eine gemeinſchaftliche Fläche zu bringen beſtrebt geweſen, es nicht völlig hat ausrichten können; imgleichen, daß die Kraft, welche den Himmelsraum beherrſchte, als alle Materie, die nunmehr in Kugeln gebildet iſt, ihre Umſchwungsgeſchwindigkeiten erhielt, ſie zwar nahe beim Mittelpuncte in ein Gleichgewicht mit der ſenkenden Gewalt zu bringen getrachtet hat; aber die völlige Genauigkeit nicht hat erreichen können. Iſt nicht das gewöhnliche Verfahren der Natur hieran zu erkennen, welches, durch die Dazwiſchenkunft der verſchiedenen Mitwirkungen, allemal von der ganz abgemeſſenen Beſtimmung abweichend gemacht wird? und wird man wohl lediglich in den Endzwecken, des unmittelbar ſo gebietenden höchſten Willens, die Gründe dieſer Beſchaffenheit finden? Man kann, ohne eine Hartnäckigkeit zu bezeigen, nicht in Abrede ſeyn, daß die geprieſene Erklärungsart von den Natureigenſchaften, durch Anführung ihres Nutzens, Grund anzugeben, hier nicht die verhofte Probe halte. Es war gewiß, in Anſehung des Nutzens, der Welt ganz gleichgültig, ob die Planetenkreiſe völlig cirkelrund, oder ob ſie ein wenig eccentriſch wären; ob ſie mit der Fläche ihrer allgemeinen Beziehung völlig zuſammentreffen, oder noch etwas davon abweichen ſollten; vielmehr, wenn es ja nöthig war, in dieſer Art von Uebereinſtimmungen beſchränkt zu ſeyn, ſo war es am beſten, ſie völlig an ſich haben. Wenn es wahr iſt, was der Philoſoph ſagte: daß Gott beſtändig die Geometrie ausübet; wenn dieſes auch in den Wegen der allgemeinen Naturgeſetze hervorleuchtet; ſo würde gewiß dieſe Regel, bei den unmittelbaren Werken des allmächtigen Wortes, vollkommen zu ſpüren ſeyn, und dieſe würden alle Vollkommenheit der geometriſchen Genauheit an ſich zeigen. Die Cometen gehören mit unter dieſe Mängel der Natur. Man kann nicht leugnen, daß in Anſehung ihres Laufes und der Veränderungen, die ſie dadurch erleiden, ſie als unvollkommene Glieder der Schöpfung anzuſehen ſind, welche weder dienen können, vernünftigen Weſen bequeme Wohnplätze abzugeben, noch dem Beſten des ganzen Syſtems dadurch nützlich zu werden, daß ſie, wie man vermuthet hat, der Sonne dereinſt zur Nahrung dieneten; denn es iſt gewiß, daß die meiſten derſelben dieſen Zweck nicht eher, als bei dem Umſturze des ganzen planetiſchen Gebäudes, erreichen würden. In dem Lehrbegriffe, von der unmittelbaren höchſten Anordnung der Welt, ohne eine natürliche Entwickelung aus allgemeinen Naturgeſetzen, würde eine ſolche Anmerkung anſtößig ſeyn, ob ſie gleich gewiß iſt. Allein in einer mechaniſchen Erklärungsart verherrlicht ſich dadurch die Schönheit der Welt, und die Offenbarung der Allmacht, nicht wenig. Die Natur, indem ſie alle mögliche Stufen der Mannigfaltigkeit in ſich faſſet, erſtrecket ihren Umfang über alle Gattungen von der Vollkommenheit bis zum Nichts, und die Mängel ſelber ſind ein Zeichen des Ueberfluſſes, an welchem ihr Inbegriff unerſchöpft iſt.

Es iſt zu glauben, daß die angeführten Analogien ſo viel über das Vorurtheil vermögen würden, den mechaniſchen Urſprung des Weltgebäudes annehmungswürdig zu machen, wenn nicht noch gewiſſe Gründe, die aus der Natur der Sache ſelber hergenommen ſind, dieſer Lehrverfaſſung gänzlich zu widerſprechen ſchienen. Der Himmelsraum iſt, wie ſchon mehrmalen gedacht, leer, oder wenigſtens mit unendlich dünner Materie angefüllet, welche folglich kein Mittel hat abgeben können, den Himmelskörpern gemeinſchaftliche Bewegungen einzudrücken. Dieſe Schwierigkeit iſt ſo bedeutend und gültig, daß Newton, welcher Urſachen hatte, den Einſichten ſeiner Weltweisheit, ſo viel als irgend ein Sterblicher zu vertrauen, ſich genöthiget ſahe, allhier die Hoffnung aufzugeben, die Eindrückung der den Planeten beiwohnenden Schwungskräfte, ohnerachtet aller Uebereinſtimmung, welche auf einen mechaniſchen Urſprung zeigete, durch die Geſetze der Natur und die Kräfte der Materie, aufzulöſen. Ob es gleich für einen Philoſophen eine betrübte Entſchließung iſt, bei einer zuſammengeſetzten, und noch weit von den einfachen Grundgeſetzen entfernten Beſchaffenheit, die Bemühung der Unterſuchung aufzugeben, und ſich mit der Anführung des unmittelbaren Willens Gottes zu begnügen; ſo erkannte doch Newton hier die Gränzſcheidung, welche die Natur und den Finger Gottes, den Lauf der eingeführten Geſetze der erſteren, und den Wink des letzteren, von einander ſcheidet. Nach eines ſo großen Weltweiſen Verzweifelung ſcheinet es eine Vermeſſenheit zu ſeyn, noch einen glücklichen Fortgang in einer Sache von ſolcher Schwierigkeit zu hoffen.

Allein eben dieſelbe Schwierigkeit, welche dem Newton die Hoffnung benahm, die den Himmels-

Körpern ertheilten Schwungskräfte, deren Richtung und Beſtimmungen das Syſtematiſche des Weltbaues ausmachet, aus den Kräften der Natur zu begreifen, iſt die Quelle der Lehrverfaſſung geweſen, die wir in den vorigen Hauptſtücken vorgetragen haben. Sie gründet einen mechaniſchen Lehrbegriff; aber einen ſolchen, der weit von demſelben entfernet iſt, welchen Newton unzulänglich befand, und um deſſen willen er alle Unterurſachen verwarf, weil er (wenn ich es mir unterſtehen darf, zu ſagen,) darin irrete, daß er ihn für den einzigen, unter allen möglichen ſeiner Art, hielte. Es iſt ganz leicht und natürlich, ſelbſt vermittelſt der Schwierigkeit des Newton, durch eine kurze und gründliche Schlußfolge auf die Gewißheit derjenigen mechaniſchen Erklärungsart zu kommen, die wir in dieſer Abhandlung entworfen haben. Wenn man vorausſetzt, (wie man denn nicht umhin kann, es zu bekennen,) daß die obigen Analogien es mit größeſter Gewißheit feſtſetzen, daß die harmonirenden, und ſich auf einander ordentlich beziehenden Bewegungen und Kreiſe der Himmelskörper, eine natürliche Urſache, als ihren Urſprung anzeigen; ſo kann dieſe doch nicht dieſelbe Materie ſeyn, welche anjetzt den Himmelsraum erfüllet. Alſo muß diejenige, welche ehedem dieſe Räume erfüllete, und deren Bewegung der Grund von den gegenwärtigen Umläufen der Himmelskörper geweſen iſt, nachdem ſie ſich auf dieſe Kugeln verſammlet, und dadurch die Räume gereiniget hat, die man anjetzt leer ſiehet, oder, welches unmittelbar hieraus herfließet, die Materie ſelber, daraus die Planeten, die Cometen, ja die Sonne, beſtahen, müſſen anfänglich in dem Raume des planetiſchen Syſtems ausgebreitet geweſen ſeyn, und in dieſem Zuſtande ſich in Bewegungen verſetzet haben, welche ſie behalten haben, als ſie ſich in beſondere Klumpen vereinigten, und die Himmelskörper bildeten, welche alle den ehemals zerſtreueten Stoff der Weltmaterie in ſich faſſen. Man iſt hierbei nicht lange in Verlegenheit, das Triebwerk zu entdecken, welches dieſen Stoff der ſich bildenden Natur in Bewegung geſetzt haben möge. Der Antrieb ſelber, der die Vereinigung der Maſſen zuwege brachte, die Kraft der Anziehung, welche der Materie weſentlich beiwohnet, und ſich daher, bei der erſten Regung der Natur, zur erſten Urſache der Bewegung ſo wohl ſchicket, war die Quelle derſelben. Die Richtung, welche bei dieſer Kraft immer gerade zum Mittelpunct hinzielet, macht allhier kein Bedenken; denn es iſt gewiß, daß der feine Stoff zerſtreueter Elemente in der ſenkrechten Bewegung, ſowohl durch die Mannigfaltigkeit der Attractionspuncte, als durch die Hinderniſſe, die einander ihre durchkreuzenden Richtungslinien leiſten, hat in verſchiedene Seitenbewegungen ausſchlagen müſſen, bei denen das gewiſſe Naturgeſetz, welches macht, daß alle einander, durch gewechſelte Wirkung einſchränkende Materie, ſich zuletzt auf einen ſolchen Zuſtand bringet, da eine der andern ſo wenig Veränderung, als möglich, mehr zuziehet, ſowohl die Einförmigkeit der Richtung, als auch die gehörigen Grade der Geſchwindigkeiten, hervorgebracht hat, die in jedem Abſtande nach der Centralkraft abgewogen ſind, und durch deren Verbindung weder über noch unter ſich auszuſchweifen trachten: da alle Elemente alſo nicht allein nach einer Seite, ſondern auch beinahe in parallelen und freien Cirkeln, um den gemeinſchaftlichen Senkungspunct, in dem dünnen Himmelsraume umlaufend gemacht werden. Dieſe Bewegungen der Theile mußten hernach fortdauren, als ſich planetiſche Kugeln daraus gebildet hatten, und beſtehen anjetzt durch die Verbindung des einmal eingepflanzten Schwunges mit der Centralkraft, in unbeſchränkte künftige Zeiten. Auf dieſem ſo unbegreiflichen Grunde beruhen die Einförmigkeit der Richtungen in den Planetenkreiſen, die genaue Beziehung auf eine gemeinſchaftliche Fläche, die Mäßigung der Schwungskräfte nach der Attraction des Ortes, die mit den Entfernungen abnehmende Genauheit dieſer Analogien, und die freie Abweichung der äußerſten Himmelskörper nach den beiden Seiten ſowohl, als nach entgegengeſetzter Richtung. Wenn dieſe Zeichen der gewechſelten Abhängigkeit in den Beſtimmungen der Erzeugung auf eine, durch den ganzen Raum verbreitete urſprünglich bewegte Materie, mit offenbarer Gewißheit zeigen; ſo beweiſet der gänzliche Mangel aller Materien in dieſem nunmehr leeren Himmelsraume, außer derjenigen, woraus die Körper der Planeten, der Sonne und der Cometen zuſammengeſetzt ſind, daß dieſe ſelber im Anfange in dieſem Zuſtande der Ausbreitung müſſe geweſen ſeyn. Die Leichtigkeit und Richtigkeit, mit welcher aus dieſem angenommenen Grundſatze, alle Phänomena des Weltbaues in den vorigen Hauptſtücken hergeleitet worden, iſt eine Vollendung ſolcher Muthmaßung, und giebt ihr einen Werth, der nicht mehr willkührlich iſt.

Die Gewißheit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung von dem Urſprunge des Weltgebäudes, vornämlich des unſrigen, wird auf den höchſten Gipfel der Ueberzeugung erhoben, wenn man die Bildung der Himmelskörper ſelber, die Wichtigkeit und Größe ihrer Maſſen nach den Verhältniſſen erwäget, die ſie, in Anſehung ihres Abſtandes von dem Mittelpuncte der Gravitation, haben. Denn erſtlich iſt die Dichtigkeit ihres Stoffes, wenn man ſie im Ganzen ihres Klumpens erwäget, in beſtändigen Graden mit den Entfernungen von der Sonne abnehmend: eine Beſtimmung, die ſo deutlich auf die mechaniſchen Beſtimmungen der erſten Bildung zielet, daß man nichts mehr verlangen kann. Sie ſind aus ſolchen Materien zuſammengeſetzet, deren die von ſchwererer Art einen tiefern Ort zu dem gemeinſchaftlichen Senkungspuncte; die von leichterer Art aber, einen entfernteren Abſtand bekommen haben: welche Bedingung, in aller Art der natürlichen Erzeugung, nothwendig iſt. Aber bei einer unmittelbar aus dem göttlichen Willen fließenden Errichtung, iſt nicht der mindeſte Grund zu gedachten Verhältniſſen anzutreffen. Denn ob es gleich ſcheinen möchte, daß die entfernteren Kugeln aus leichterem Stoffe beſtehen müßten, damit ſie von der geringern Kraft der Sonnenſtrahlen die nöthige Wirkung verſpüren könnten; ſo iſt dieſes doch nur ein Zweck, der auf die Beſchaffenheit der auf der Oberfläche befindlichen Materien, und nicht auf die tiefern Sorten ſeines inwendigen Klumpens zielet, als in welche die Sonnenwärme niemals einige Wirkung thut, die auch nur dienen die Attraction des Planeten, welche die ihn umgebenden Körper zu ihm ſinkend machen ſoll, zu bewirken, und daher nicht die mindeſte Beziehung auf die Stärke oder Schwäche der Sonnenſtrahlen haben dürfen. Wenn man daher frägt, woher die aus den richtigen Rechnungen des Newton gezogenen Dichtigkeiten der Erde, des Jupiters, des Saturns ſich gegeneinander, wie 400, 94½ und 64 verhalten; ſo wäre es ungereimt die Urſache der Abſicht Gottes, welcher ſie nach den Graden der Sonnenwärme gemäßiget hat, beizumeſſen, denn da kann unſere Erde uns zum Gegenbeweiſe dienen, bei der die Sonne nur in eine ſo geringe Tiefe unter der Oberfläche durch ihre Strahlen wirket, daß derjenige Theil ihres Klumpens, der dazu einige Beziehung haben muß, bei weitem nicht den millionſten Theil des Ganzen beträgt, wovon das übrige in Anſehung dieſer Abſicht völlig gleichgültig iſt. Wenn alſo der Stoff, daraus die Himmelskörper beſtehen, ein ordentliches mit den Entfernungen harmonirendes Verhältniß gegen einander hat, und die Planeten einander anjezt nicht einſchränken können, da ſie nun im leeren Raume von einander

ander abſtehen; ſo muß ihre Materie vordem in einem Zuſtande geweſen ſeyn, da ſie in einander gemeinſchaftliche Wirkung thun können, um ſich in die, ihrer ſpecifiſchen Schwere proportionirten, Oerter einzuſchränken, welches nicht anders hat geſchehen können, als daß ihre Theile vor der Bildung in dem ganzen Raume des Syſtems ausgebreitet geweſen, und, dem allgemeinen Geſetze der Bewegung gemäß, Oerter gewonnen haben, welche ihrer Dichtigkeit gebühren.

Das Verhältniß unter der Größe der planetiſchen Maſſen, welches mit den Entfernungen zunimmt, iſt der zweite Grund, der die mechaniſche Bildung der Himmelskörper, und vornämlich unſere Theorie von derſelben, klärlich beweiſet. Warum nehmen die Maſſen der Himmelskörper ohngefehr mit den Entfernungen zu? Wenn man einer der Wahl Gottes alles zuſchreibenden Lehrart nachgehet; ſo könnte keine andere Abſicht gedacht werden, warum die entfernteren Planeten größere Maſſen haben müſſen, als damit ſie die vorzügliche Stärke ihrer Anziehung in ihrer Sphäre einen oder etliche Monde begreifen könnten, welche dienen ſollen den Bewohnern, welche für ſie beſtimmt ſind, den Aufenthalt bequemlich zu machen. Allein dieſer Zweck konnte eben ſowohl durch eine vorzügliche Dichtigkeit in dem Inwendigen ihres Klumpens erhalten werden, und warum mußte denn die aus beſondern Gründen fließende Leichtigkeit des Stoffes, welche dieſem Verhältniß entgegen iſt, bleiben, und durch den

Vorzug des Volumens ſo weit übertroffen werden, daß dennoch die Maſſe der obern wichtiger als der untern ihre würde? Wenn man nicht auf die Art der natürlichen Erzeugung dieſer Körper Acht hat; ſo wird man ſchwerlich von dieſem Verhältniſſe Grund geben können: aber in Betrachtung derſelben iſt nichts leichter, als dieſe Beſtimmung zu begreifen. Als der Stoff aller Weltkörper in den Raum des planetiſchen Syſtems noch ausgebreitet war; ſo bildete die Anziehung aus dieſen Theilchen Kugeln, welche ohne Zweifel um deſto größer werden mußten, je weiter der Ort ihrer Bildungsſphäre von demjenigen allgemeinen Centralkörper entfernet war, der aus dem Mittelpuncte des ganzen Raumes, durch eine vorzüglich mächtige Attraction dieſe Vereinigung, ſo viel an ihm iſt, einſchränkte und hinderte.

Man wird die Merkmale dieſer Bildung der Himmelskörper aus dem, im Anfange ausgebreitet geweſenen, Grundſtoffe mit Vergnügen an der Weite der Zwiſchenräume gewahr, die ihre Kreiſe von einander ſcheiden, und die nach dieſem Begriffe als die leeren Fächer müſſen angeſehen werden, aus denen die Planeten die Materie zu ihrer Bildung hergenommen haben. Man ſiehet, wie dieſe Zwiſchenräume zwiſchen den Kreiſen ein Verhältniß zu der Größe der Maſſen haben, die daraus gebildet ſind. Die Weite zwiſchen dem Kreiſe des Jupiters und des Mars iſt ſo groß, daß der darin beſchloſſene Raum die Fläche aller untern ren Planetenkreiſe zuſammengenommen übertrifft, allein er iſt des größeſten unter allen Planeten würdig, desjenigen, der mehr Maſſe hat, als alle übrigen zuſammen. Man kann dieſe Entfernung des Jupiters von dem Mars nicht der Abſicht beimeſſen, daß ihre Attractionen einander ſo wenig als möglich hindern ſollten. Denn nach ſolchem Grunde würde ſich der Planet zwiſchen zwei Kreiſen allemal demjenigen am nächſten befinden, deſſen mit der ſeinigen vereinigte Attraction die beiderſeitigen Umläufe um die Sonne, am wenigſten ſtöhren kann: folglich demjenigen, der die kleinſte Maſſe hat. Weil nun nach den richtigen Rechnungen Newtons die Gewalt, womit Jupiter in den Lauf des Mars wirken kann, zu derjenigen, die er in den Saturn durch die vereinigte Anziehung ausübet, ſich wie $\frac{1}{12512}$ zu $\frac{1}{200}$ verhält; ſo kann man leicht die Rechnung machen, um wie viel Jupiter ſich dem Kreiſe des Mars näher befinden müßte, als des Saturns ſeinem, wenn ihr Abſtand durch die Abſicht ihrer äußerlichen Beziehung, und nicht durch den Mechanismus ihrer Erzeugung beſtimmt worden wäre. Da dieſes ſich nun aber ganz anders befindet: da ein planetiſcher Kreis in Anſehung der zwei Kreiſe, die über und unter ihm ſind, ſich oft von demjenigen abſtehender befindet, in welchem ein kleinerer Planet läuft, als die Bahn deſſen von größerer Maſſe; die Weite des Raumes aber um den Kreis eines jeden Planeten, allemal ein richtiges Verhältniß zu ſeiner Maſſe hat; ſo iſt klar, daß die Art der Erzeugung dieſe Verhältniſſe müſſe beſtimmt haben, und daß, weil dieſe Beſtimmungen ſo, wie die Urſache und die Folgen derſelben, ſcheinen verbunden zu ſeyn, man es wohl am richtigſten treffen wird, wenn man die, zwiſchen den Kreiſen begriffenen Räume als die Behältniſſe desjenigen Stoffes anſiehet, daraus ſich die Planeten gebildet haben: woraus unmittelbar folget, daß deren Größe dieſer ihren Maſſen proportionirt ſeyn muß, welches Verhältniß aber bei den entfernteren Planeten durch die, in dem erſten Zuſtande größere, Zerſtreuung der elementariſchen Materie in dieſen Gegenden vermehret wird. Daher von zwei Planeten, die an Maſſe einander ziemlich gleich kommen, der entferntere einen größern Bildungsraum, d. i. einen größern Abſtand von den beiden nächſten Kreiſen haben muß, ſowohl weil der Stoff daſelbſt an ſich ſpecifiſch leichterer Art, als auch weil er zerſtreuter war, als bei dem, ſo ſich näher zu der Sonne bildete. Daher, obgleich die Erde zuſammt dem Monde der Venus noch nicht an körperlichem Inhalte gleich zu ſeyn ſcheinet, ſo hat ſie dennoch um ſich einen größern Bildungsraum erfordert: weil ſie ſich aus einem mehr zerſtreuten Stoffe zu bilden hatten, als dieſer untere Planet. Vom Saturn iſt aus dieſen Gründen zu vermuthen, daß ſeine Bildungsſphäre ſich auf der abgelegenen Seite viel weiter wird ausgebreitet haben, als auf der Seite gegen den Mittelpunct hin, (wie denn dieſes faſt von allen Planeten gilt;) und daher wird der Zwiſchenraum zwiſchen dem Saturnskreiſe, und der Bahn des dieſem Planeten zunächſt obern Himmelskörpers, den man über ihn vermuthen kann, viel weiter. als zwiſchen eben demſelben und dem Jupiter, ſeyn.

Alſo gehet alles in dem planetiſchen Weltbaue ſtufenweiſe, mit richtigen Beziehungen zu der erſten erzeugenden Kraft, die neben dem Mittelpuncte wirkſamer als in der Ferne geweſen, in alle unbeſchränkte Weiten fort. Die Verminderung der eingedruckten ſchießenden Kraft, die Abweichung von der genaueſten Uebereinſtimmung in der Richtung und der Stellung der Kreiſe, die Dichtigkeiten der Himmelskörper, die Sparſamkeit der Natur, in Hinſicht auf den Raum ihrer Bildung: alles vermindert ſich ſtufenartig von dem Centro in die weiten Entfernungen: alles zeiget, daß die erſte Urſache an die mechaniſchen Regeln der Bewegung gebunden geweſen, und nicht durch eine freie Wahl gehandelt hat.

Allein was ſo deutlich, als irgend ſonſten etwas, die natürliche Bildung der Himmelskugeln aus dem urſprünglich in dem Raume des Himmels, der nunmehr leer iſt, ausgebreitet geweſenen Grundſtoffe anzeiget, iſt diejenige Uebereinſtimmung, die ich von dem Herrn von Buffon entlehne, die aber in ſeiner Theorie bei weitem den Nutzen, als in der unſrigen, nicht hat. Denn nach ſeiner Bemerkung, wenn man die Planeten, deren Maſſen man durch Rechnung beſtimmen kann, zuſammen ſummirt: nämlich den Saturn, den Jupiter, die Erde und den Mond; ſo geben ſie einen Klumpen, deſſen Dichtigkeit der Dichtigkeit des Sonnenkörpers wie 640 zu 650 beikömmt, welche, da es die Hauptſtücke in dem planetiſchen Syſtem ſind, gegen die übrigen Planeten Mars, Venus und Merkur kaum verdienen gerechnet zu werden; ſo wird man billig über die merkwürdige Gleichheit erſtaunen, die zwiſchen der Materie des geſammten planetiſchen Gebäudes, wenn es als in einem Klumpen vereinigt betrachtet wird, und zwiſchen der Maſſe der Sonnen herrſchet. Es wäre ein unverantwortlicher Leichtſinn, dieſe Analogie einem Ohngefähr zuzuſchreiben, welche unter einer Mannigfaltigkeit ſo unendlich verſchiedener Materien, deren nur allein auf unſerer Erde einige anzutreffen ſind, die 15tauſendmal an Dichtigkeit von einander übertroffen werden, dennoch im Ganzen dem Verhältniß von 1 bis 1 ſo nahe kommen: und man muß zugeben, daß, wenn man die Sonne als ein Mengſel von allen Sorten Materie, die in dem planetiſchen Gebäude von einander geſchieden ſind, betrachtet, alle insgeſammt ſich in einem Raume ſcheinen gebildet zu haben, der urſprünglich mit gleichförmig ausgebreitetem Stoffe erfüllet war, und auf dem Centralkörper ſich ohne Unterſchied verſammlet, zur Bildung der Planeten aber nach Maaßgebung der Höhen eingetheilet worden. Ich überlaſſe es denen, die die mechaniſche Erzeugung der Weltkörper nicht zugeben können, aus den Bewegungsgründen der Wahl Gottes dieſe ſo beſondere Uebereinſtimmung, wo ſie können, zu erklären. Ich will endlich aufhören, eine Sache von ſo überzeugender Deutlichkeit, als die Entwickelung des Weltgebäudes aus den Kräften der Natur iſt, auf mehr Beweisthümer zu gründen. Wenn man im Stande iſt, bei ſo vieler Ueberführung unbeweglich zu bleiben; ſo muß man entweder gar zu tief in den Feſſeln des Vorurtheils liegen, oder gänzlich unfähig ſeyn, ſich über den Wuſt hergebrachter Meinungen, zu der Betrachtung der allerreinſten Wahrheit, empor zu ſchwingen. Indeſſen iſt zu glauben, daß niemand als die Blödſinnigen, auf deren Beifall man nicht rechnen darf, die Richtigkeit dieſer Theorie verkennen könnte, wenn die Uebereinſtimmungen, die der Weltbau in allen ſeinen Verbindungen zu dem Nutzen der vernünftigen Creatur hat, nicht etwas mehr, als bloße allgemeine Naturgeſetze zum Grunde zu haben ſchienen. Man glaubt auch mit Recht, daß geſchickte Anordnungen, welche auf einen würdigen Zweck abzielen, einen weiſen Verſtand zum Urheber haben müſſen, und man wird völlig befriedigt werden, wenn man bedenkt, daß, da die Naturen der Dinge keine andere, als eben dieſe Urquelle erkennen, ihre weſentlichen und allgemeinen Beſchaffenheiten eine natürliche Neigung zu anſtändigen und unter einander wohl übereinſtimmenden Folgen haben müſſen. Man wird ſich alſo nicht befremden dürfen, wenn man zum gewechſelten Vortheile der Creaturen gereichende Einrichtungen der Weltverfaſſung gewahr wird, ſelbige einer natürlichen Folge aus den allgemeinen Geſetzen der Natur beizumeſſen, denn was aus dieſen herfließet, iſt nicht die Wirkung des blinden Zufalles oder der unvernünftigen Nothwendigkeit: es gründet ſich zuletzt doch in der höchſten Weisheit, von der die allgemeinen Beſchaffenheiten ihre Uebereinſtimmung entlehnen. Der eine Schluß iſt ganz richtig: Wenn in der Verfaſſung der Welt, Ordnung und Schönheit hervorleuchten; ſo iſt ein Gott. Allein, der andere iſt nicht weniger gegründet: Wenn dieſe Ordnung aus allgemeinen Naturgeſetzen hat herfließen können; ſo iſt die ganze Natur nothwendig eine Wirkung der höchſten Weisheit.

Wenn man es ſich aber durchaus belieben läßt, die unmittelbare Anwendung der göttlichen Weisheit an allen Anordnungen der Natur, die unter ſich Harmonie und nützliche Zwecke begreifen, zu erkennen, indem man der Entwickelung aus allgemeinen Bewegungsgeſetzen keine übereinſtimmende Folgen zutrauet; ſo wollte ich rathen, in der Beſchauung des Weltbaues ſeine Augen nicht auf einen einzigen unter den Himmelskörpern, ſondern auf das Ganze zu richten, um ſich aus dieſem Wahne auf einmal herauszureißen. Wenn die ſchiefe Lage der Erdachſe gegen die Fläche ihres jährlichen Laufes, durch die beliebte Abwechſelung der Jahreszeiten, ein Beweisthum der unmittelbaren Hand Gottes ſeyn ſoll, ſo darf man nur dieſe Beſchaffenheit bei den andern Himmelskörpern dagegen halten; ſo wird man gewahr werden, daß ſie bei jedem derſelben abwechſelt, und daß in dieſer

Verſchiedenheit es auch einige giebt, die ſie gar nicht haben: wie z. E. Jupiter, deſſen Achſe ſenkrecht zu dem Plane ſeines Kreiſes iſt, und Mars, deſſen ſeine es beinahe iſt, welche beide keine Verſchiedenheit der Jahreszeiten genießen, und doch eben ſowohl Werke der Weisheit, als die andern ſind. Die Begleitung der Monde beim Saturn, dem Jupiter und der Erde, würden ſcheinen beſondere Anordnungen des Weſens zu ſeyn, wenn die freie Abweichung von dieſem Zwecke, durch das ganze Syſtem des Weltbaues, nicht anzeigte, daß die Natur, ohne durch einen außerordentlichen Zwang in ihrem freien Betragen geſtört zu ſeyn, dieſe Beſtimmungen hervorgebracht habe. Jupiter hat vier Monde, Saturn fünf, die Erde einen, die übrigen Planeten gar keinen; ob es gleich ſcheinet, daß dieſe, wegen ihrer längeren Nächte derſelben bedürftiger wären, als jene. Wenn man die proportionirte Gleichheit, der den Planeten eingedrückten Schwungskräfte, mit den Centralneigungen ihres Abſtandes, als die Urſache, woher dieſe beinahe in Cirkeln um die Sonne laufen, und, durch die Gleichmäßigkeit der von dieſer ertheilten Wärme, zu Wohnplätzen vernünftiger Creaturen geſchickt werden, bewundert, und ſie als den unmittelbaren Finger der Allmacht anſiehet; ſo wird man auf einmal auf die allgemeinen Geſetze der Natur zurückgeführet, wenn man erwäget, daß dieſe planetiſche Beſchaffenheit ſich nach und nach, mit allen Stufen der Verminderung, in der Tiefe des Himmels verlieret, und daß eben die höchſte

Weisheit, welche an der gemäßigten Bewegung der Planeten ein Wohlgefallen gehabt hat, auch die Mängel nicht ausgeſchloſſen, mit welchen ſich das Syſtem endiget, indem es in der völligen Unregelmäßigkeit und Unordnung aufhöret. Die Natur, ohnerachtet ſie eine weſentliche Beſtimmung zur Vollkommenheit und Ordnung hat, faſſet in dem Umfange ihrer Mannigfaltigkeit alle mögliche Abwechſelungen, ſogar bis auf die Mängel und Abweichungen, in ſich. Eben dieſelbe unbeſchränkte Fruchtbarkeit derſelben hat die bewohnten Himmelskugeln ſowohl, als die Cometen, die nützlichen Berge und die ſchädlichen Klippen, die bewohnbaren Landſchaften und öden Wüſteneien, die Tugenden und Laſter, hervorgebracht.

Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels.

Dritter Theil.

Welcher einen Verſuch einer auf die Analogien der Natur gegründeten Vergleichung, zwiſchen den Einwohnern verſchiedener Planeten, in ſich enthält.

> Wer das Verhältniß aller Welten, von einem Theil zum andern weiß,
> Wer aller Sonnen Menge kennet, und jeglichen Planetens Kreis;
> Wer die verſchiedenen Bewohner von einem jeden Stern erkennet,
> Dem iſt allein, warum die Dinge ſo ſeyn, als wie ſie ſeyn, vergönnet,
> Zu faſſen, und uns zu erklären.
>
> Pope.

Allgemeine
Naturgeſchichte
und
Theorie des Himmels.

Dritter Theil.

Anhang
von den Bewohnern der Geſtirne.

Weil ich dafür halte, daß es den Character der Weltweisheit entehren heiße, wenn man ſich ihrer bedienet, um mit einer Art von Leichtſinn freie Ausſchweifungen des Witzes, mit einiger Scheinbarkeit, zu behaupten, wenn man ſich gleich erklären wollte, daß es nur geſchähe, um zu beluſtigen; ſo werde ich in gegenwärtigem Verſuche keine anderen Sätze anführen, als ſolche, die zur Erweiterung unſeres Erkenntniſſes wirklich beitragen können, und deren Wahrſcheinlichkeit zugleich ſowohl gegründet iſt, daß man ſich kaum entbrechen kann, ſie gelten zu laſſen.

Obgleich es ſcheinen möchte, daß in dieſer Art des Vorwurfes, die Freiheit zu erdichten, keine eigentliche Schranken habe, und daß man in dem Urtheil von der Beſchaffenheit der Einwohner entlegener Welten, mit weit größerer Ungebundenheit, der Phantaſie könne den Zügel ſchießen laſſen, als ein Mahler in der Abbildung der Gewächſe oder Thiere unentdeckter Länder, und daß dergleichen Gedanken weder recht erwieſen, noch widerleget werden könnten; ſo muß man doch geſtehen, daß die Entfernungen der Himmelskörper von der Sonne gewiſſe Verhältniſſe mit ſich führen, welche einen weſentlichen Einfluß in die verſchiedenen Eigenſchaften der denkenden Naturen, nach ſich ziehen, die auf denſelben befindlich ſind, als deren Art zu wirken und zu leiden, an die Beſchaffenheit der Materie, mit der ſie verknüfet ſind, gebunden iſt, und von dem Maaß der Eindrücke abhänget, die die Welt, nach den Eigenſchaften der Beziehung ihres Wohnplazes zu dem Mittelpuncte der Attraction und der Wärme, in ihnen erwecket.

Ich bin der Meinung, daß es eben nicht nothwendig ſey, zu behaupten, alle Planeten müßten bewohnt ſeyn, ob es gleich eine Ungereimtheit wäre, dieſes in Anſehung aller, oder auch nur der meiſten, zu leugnen. Bei dem Reichthume der Natur, da Welten und Syſteme, in Anſehung des Ganzen der Schöpfung, nur Sonnenſtäubchen ſind, könnte es auch wohl öde und unbewohnte Gegenden geben, die nicht auf das genaueſte zu dem Zwecke der Natur, nämlich der Betrachtung vernünftiger Weſen, genutzet würden. Es wäre, als wenn man ſich aus dem Grunde der Weisheit Gottes ein Bedenken machen wollte, zuzugeben, daß ſandigte und unbewohnte Wüſteneien große Strecken des Erdbodens einnehmen, und daß es verlaſſene Inſeln im Weltmeere gebe, darauf kein Menſch befindlich iſt. Indeſſen iſt ein Planet viel weniger in Anſehung des Ganzen der Schöpfung, als eine Wüſte, oder Inſel, in Anſehung des Erdbodens.

Vielleicht, daß ſich noch nicht alle Himmelskörper völlig ausgebildet haben; es gehören Jahrhunderte, vielleicht tauſende von Jahren dazu, bis ein großer Himmelskörper einen feſten Stand ſeiner Materien erlanget hat. Jupiter ſcheinet noch in dieſem Streite zu ſeyn. Die merkliche Abwechſelung ſeiner Geſtalt, zu verſchiedenen Zeiten, hat die Aſtronomen ſchon vorlängſt muthmaßen laſſen, daß er große Umſtürzungen erleiden müſſe, und bei weitem ſo ruhig auf ſeiner Oberfläche nicht ſey, als es ein bewohnbarer Planet ſeyn muß. Wenn er keine Bewohner hat, und auch keine jemals haben ſollte, was für ein unendlich kleiner Aufwand der Natur wäre dieſes, in Anſehung der Unermeßlichkeit der ganzen Schöpfung? Und wäre es nicht vielmehr ein Zeichen der Armuth, als des Ueberfluſſes derſelben, wenn ſie in jedem Puncte des Raumes ſo ſorgfältig ſeyn ſollte, alle ihre Reichthümer aufzuzeigen?

Allein, man kann noch mit mehr Befriedigung vermuthen, daß, wenn er gleich jetzt unbewohnt iſt, er dennoch es dereinſt werden wird, wenn die Periode ſeiner Bildung wird vollendet ſeyn. Vielleicht iſt unſere Erde tauſend oder mehrere Jahre vorhanden geweſen, ehe ſie ſich in der Verfaſſung befunden hat, Menſchen, Thiere und Gewächſe unterhalten zu können. Daß ein Planet nun einige tauſend Jahre ſpäter zu dieſer Vollkommenheit kommt, das thut dem Zwecke ſeines Daſeyns keinen Abbruch. Er wird eben um deswillen auch ins Zukünftige länger in der Vollkommenheit ſeiner Verfaſſung, wenn er ſie einmal erreichet hat, verbleiben; denn es iſt einmal ein gewiſſes Naturgeſetz: alles, was einen Anfang hat, nähert ſich beſtändig ſeinem Untergange, und iſt demſelben um ſo viel näher, je mehr es ſich von dem Puncte ſeines Anfanges entfernet hat.

Die ſatyriſche Vorſtellung jenes witzigen Kopfes aus dem Haag, welcher, nach der Anführung der allgemeinen Nachrichten aus dem Reiche der Wiſſenſchaften, die Einbildung von der nothwendigen Bevölkerung aller Weltkörper„ auf der lächerlichen Seite vorzuſtellen wußte, kann nicht anders, als gebilliget werden.

den. „Diejenigen Creaturen,“ ſpricht er: „welche
„die Wälder auf dem Kopfe eines Bettlers bewohnen,
„hatten ſchon lange ihren Aufenthalt für eine unermeß-
„liche Kugel, und ſich ſelber, als das Meiſterſtück der
„Schöpfung, angeſehen, als einer unter ihnen, den
„der Himmel mit einer feinern Seele begabet hatte, ein
„kleiner Fontenelle ſeines Geſchlechts, den Kopf
„eines Edelmanns unvermuthet gewahr ward. Alsbald
„rief er alle witzige Köpfe ſeines Quartiers zuſammen,
„und ſagte ihnen mit Entzückung: wir ſind nicht die
„einzigen belebten Weſen der ganzen Natur: ſehet hier
„ein neues Land, hie wohnen mehr Läuſe.“
Wenn der Ausgang dieſes Schluſſes ein Lachen erwecket; ſo geſchieht es nicht um deswillen, weil er von der Menſchen Art zu urtheilen weit abgehet; ſondern, weil eben derſelbe Irrthum, der bey dem Menſchen eine gleiche Urſache zum Grunde hat, bey dieſen mehr Entſchuldigung zu verdienen ſcheinet.

Laßt uns ohne Vorurtheil urtheilen. Dieſes Inſect, welches, ſowohl ſeiner Art zu leben, als auch ſeiner Nichtswürdigkeit nach, die Beſchaffenheit der meiſten Menſchen ſehr wohl ausdrückt, kann mit gutem Fuge zu einer ſolchen Vergleichung gebraucht werden. Weil, ſeiner Einbildung nach, der Natur an ſeinem Daſeyn unendlich viel gelegen iſt: ſo hält es die ganze übrige Schöpfung für vergeblich, die nicht eine genaue Abzielung auf ſein Geſchlecht, als den Mittelpunct ihrer Zwecke, mit ſich führet. Der Menſch, welcher gleich unendlich weit von der oberſten Stufe der Weſen abſtehet, iſt ſo verwegen, von der Nothwendigkeit ſeines Daſeyns, ſich mit gleicher Einbildung zu ſchmeicheln. Die Unendlichkeit der Schöpfung faſſet alle Naturen, die ihr überſchwenglicher Reichthum hervorbringt, mit gleicher Nothwendigkeit in ſich. Von der erhabenſten Claſſe, unter den denkenden Weſen, bis zu dem verachteteſten Inſect, iſt ihr kein Glied gleichgültig; und es kann keins fehlen, ohne daß die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zuſammenhange beſtehet, dadurch unterbrochen würde. Indeſſen wird alles durch allgemeine Geſetze beſtimmt, welche die Natur, durch die Verbindung ihrer urſprünglich eingepflanzten Kräfte, bewirket. Weil ſie in ihrem Verfahren lauter Wohlanſtändigkeit und Ordnung hervorbringt; ſo darf keine einzelne Abſicht ihre Folgen ſtören und unterbrechen. Bey ihrer erſten Bildung war die Erzeugung eines Planeten nur eine unendlich kleine Folge ihrer Fruchtbarkeit; und nun wäre es etwas ungereimtes, daß ihre ſo wohlgegründeten Geſetze den beſondern Zwecken dieſes Atomus nachgeben ſollten. Wenn die Beſchaffenheit eines Himmelskörpers der Bevölkerung natürliche Hinderniſſe entgegenſetzet: ſo wird er unbewohnt ſeyn, obgleich es an und vor ſich ſchöner wäre, daß er Einwohner hätte. Die Treflichkeit der Schöpfung verlieret dadurch nichts: denn das Unendliche iſt unter allen Größen diejenige, welche durch Entziehung eines endlichen Theiles nicht vermindert wird. Es wäre, als wenn man klagen wollte, daß der Raum zwiſchen dem Jupiter und dem Mars ſo unnöthig leer ſtehet, und daß es Kometen giebt, welche nicht bevölkert ſind. In der That, jenes Inſect mag uns ſo nichtswürdig ſcheinen, als es wolle, es iſt der Natur gewiß an der Erhaltung ihrer ganzen Claſſe mehr gelegen, als an einer kleinen Zahl vortreflicher Geſchöpfe, deren es dennoch unendlich viel giebt, wenn ihnen gleich eine Gegend, oder Ort, beraubet ſeyn ſollte. Weil ſie in Hervorbringung beyder unerſchöpflich iſt, ſo ſieht man ja gleich unbekümmert, beyde in ihrer Erhaltung und Zerſtörung, den allgemeinen Geſetzen überlaſſen. Hat wohl jemals der Beſitzer jener bewohnten Wälder, auf dem Kopfe des Bettlers, größere Verheerungen unter dem Geſchlechte dieſer Colonie gemacht, als der Sohn Philipps in dem Geſchlechte ſeiner Mitbürger anrichtete, als es ihm ſein böſer Genius in den Kopf geſetzet hatte, daß die Welt nur um ſeinetwillen hervorgebracht ſey?

Indeſſen ſind doch die meiſten unter den Planeten gewiß bewohnt, und die es nicht ſind, werden es dereinſt werden. Was für Verhältniſſe werden nun, unter den verſchiedenen Arten dieſer Einwohner, durch die Beziehung ihres Ortes in dem Weltgebäude zu dem Mittelpuncte, daraus ſich die Wärme verbreitet, die alles belebt, verurſachet werden? Denn es iſt gewiß, daß dieſe, unter den Materien dieſer Himmelskörper, nach Proportion ihres Abſtandes, gewiſſe Verhältniſſe in ihren Beſtimmungen mit ſich führet. Der Menſch, welcher unter allen vernünftigen Weſen dasjenige iſt, welches wir am deutlichſten kennen, ob uns gleich eine innere Beſchaffenheit annoch ein unerforſchtes Problema iſt, muß in dieſer Vergleichung zum Grunde und zum allgemeinen Beziehungspuncte dienen. Wir wollen ihn allhier nicht nach ſeinen moraliſchen Eigenſchaften, auch nicht nach der phyſiſchen Einrichtung ſeines Baues betrachten: wir wollen nur unterſuchen, was das Vermögen vernünftig zu denken, und die Bewegung ſeines Leibes, die dieſem gehorchet, durch die, dem Abſtande von der Sonne proportionirte, Beſchaffenheit der Materie, an die er geknüpfet iſt, für Einſchränkuhgen leide. Des unendlichen Abſtandes ungeachtet, welcher zwiſchen der Kraft zu denken, und der Bewegung der Materie, zwiſchen dem vernünftigen Geiſte, und dem Körper anzutreffen iſt, ſo iſt es doch gewiß, daß der Menſch, der alle ſeine Begriffe und Vorſtellungen von den Eindrücken her hat, die das Univerſum, vermittelſt des Körpers, in ſeiner Seele erreget, ſowohl in Anſehung der Deutlichkeit derſelben, als auch der Fertigkeit, dieſelben zu verbinden und zu vergleichen, welche man das Vermögen zu denken nennet, von der Beſchaffenheit dieſer Materie völlig abhängt, an die der Schöpfer ihn gebunden hat.

Der Menſch iſt erſchaffen, die Eindrücke und Rührungen, die die Welt in ihm erregen ſoll, durch denjenigen Körper anzunehmen, der der ſichtbare Theil ſeines Weſens iſt, und deſſen Materie nicht allein dem unſichtbaren Geiſte, welcher ihn bewohnet, dienet, die erſten Begriffe der äußern Gegenſtände einzudrücken; ſondern auch in der innern Handlung dieſe zu wiederholen, zu verbinden, kurz, zu denken, unentbehrlich iſt *). Nach dem Maaße, als ſein Körper ſich ausbildet, bekommen die Fähigkeiten ſeiner denkenden Natur auch die gehörigen Grade der Vollkommenheit, und erlangen allererſt ein geſetztes und männliches Vermögen, wenn die Faſern ſeiner Werkzeuge die Feſtigkeit und Dauerhaftigkeit überkommen haben, welche die Vollendung ihrer Ausbildung iſt. Diejenigen Fähigkeiten entwickeln ſich bey ihm früh genug, durch welche er der Nothdurft, die die Abhängigkeit von den äußerlichen Dingen ihm zuziehet, genug thun kann. Bey einigen Menſchen bleibt es bey dieſem Grade der Auswickelung. Das Vermögen abgezogene Begriffe zu verbinden, und durch eine freye Anwendung der Einſichten über den Hang der Leidenſchaften zu herrſchen, findet ſich ſpät ein, bey einigen niemals in ihrem ganzen Leben; bey allen aber iſt es ſchwach: es dienet den unteren Kräften, über die es doch herrſchen ſollte, und in deren Regierung der Vorzug ſeiner Natur beſtehet. Wenn man das Leben der meiſten Menſchen anſiehet: ſo ſcheinet dieſe Creatur geſchaffen zu ſeyn, um wie eine Pflanze Saft in ſich zu ziehen und zu wachſen, ſein Geſchlecht fortzuſetzen, endlich alt zu werden, und zu

---

*) Es iſt aus den Gründen der Pſychologie ausgemacht, daß, vermöge der jetzigen Verfaſſung, darin die Schöpfung Seele und Leib von einander abhängig gemacht hat, die erſtere nicht allein alle Begriffe des Univerſi durch des letztern Gemeinſchaft und Einfluß überkommen muß; ſondern auch die Ausübung ſeiner Denkungskraft ſelber auf deſſen Verfaſſung ankommt, und von deſſen Beyhülfe die nöthige Fähigkeit dazu entlehnet.

ſterben. Er erreichet unter allen Geſchöpfen am wenigſten den Zweck ſeines Daſeyns, weil er ſeine vorzüglichen Fähigkeiten zu ſolchen Abſichten verbrauchet, die die übrigen Creaturen mit weit minderen, und doch weit ſicherer und anſtändiger, erreichen. Er würde auch das Verachtungswürdigſte unter allen, zum wenigſten in den Augen der wahren Weisheit, ſeyn, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhübe, und den in ihm verſchloſſenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswickelung bevorſtünde.

Wenn man die Urſache der Hinderniſſe unterſuchet, welche die menſchliche Natur in einer ſo tiefen Erniedrigung erhalten; ſo findet ſie ſich in der Grobheit der Materie, darin ſein geiſtiger Theil verſenket iſt, in der Unbiegſamkeit der Faſern, und der Trägheit und Unbeweglichkeit der Säfte, welche deſſen Regungen gehorchen ſollen. Die Nerven und Flüßigkeiten ſeines Gehirns liefern ihm nur grobe und undeutliche Begriffe, und weil er der Reitzung der ſinnlichen Empfindungen, in dem Inwendigen ſeines Denkungsvermögens, nicht genugſam kräftige Vorſtellungen zum Gleichgewichte entgegenſtellen kann: ſo wird er von ſeinen Leidenſchaften hingeriſſen, von dem Getümmel der Elemente, die ſeine Maſchine unterhalten, übertäubet und geſtöret. Die Bemühungen der Vernunft, ſich dagegen zu erheben, und dieſe Verwirrung durch das Licht der Urtheilskraft zu vertreiben, ſind wie die Sonnenblicke, wenn dicke Wolken ihre Heiterkeit unabläßig unterbrechen und verdunkeln.

Dieſe Grobheit des Stoffes und des Gewebes in dem Baue der menſchlichen Natur iſt die Urſache derjenigen Trägheit, welche die Fähigkeiten der Seele in einer beſtändigen Mattigkeit und Kraftloſigkeit erhält. Die Handlung des Nachdenkens, und der durch die Vernunft aufgeklärten Vorſtellungen iſt ein mühſamer Zuſtand, darein die Seele ſich nicht ohne Widerſtand ſetzen kann, und aus welchem ſie, durch einen natürlichen Hang der körperlichen Maſchine, alsbald in den leidenden Zuſtand zurückfällt, da die ſämmtlichen Reitzungen alle ihre Handlungen beſtimmen und regieren.

Dieſe Trägheit ſeiner Denkungskraft, welche eine Folge der Abhängigkeit von einer groben und ungelenkſamen Materie iſt, iſt nicht allein die Quelle des Laſters, ſondern auch des Irrthums. Durch die Schwierigkeit, welche mit der Bemühung verbunden iſt, den Nebel der verwirrten Begriffe zu zerſtreuen, und das durch verglichene Ideen entſpringende allgemeine Erkenntniß von den ſinnlichen Eindrücken abzuſondern, abgehalten, giebt ſie lieber einem übereilten Beyfalle Platz, und beruhigt ſich in dem Beſitze einer Einſicht, welche ihr die Trägheit ihrer Natur und der Widerſtand der Materie kaum von der Seite erblicken laſſen.

In dieſer Abhängigkeit ſchwinden die geiſtigen Fähigkeiten zugleich mit der Lebhaftigkeit des Leibes: wenn das hohe Alter durch den geſchwächten Umlauf der Säfte nur dicke Säfte in dem Körper kochet, wenn die Beugſamkeit der Faſern, und die Behendigkeit in allen Bewegungen abnimmt, ſo erſtarren die Kräfte des Geiſtes in einer gleichen Ermattung. Die Hurtigkeit der Gedanken, die Klarheit der Vorſtellung, die Lebhaftigkeit des Witzes und das Erinnerungsvermögen werden kraftlos und erkalten. Die durch lange Erfahrung eingepfropften Begriffe erſetzen noch einigermaßen den Abgang dieſer Kräfte, und der Verſtand würde ſein Unvermögen noch deutlicher verrathen, wenn die Heftigkeit der Leidenſchaften, die deſſen Zügel nöthig haben, nicht zugleich, und noch eher als er, abnehmen möchten.

Es erhellet demnach hieraus deutlich, daß die Kräfte der menſchlichen Seele von den Hinderniſſen einer groben Materie, an die ſie innigſt verbunden werden, eingeſchränket und gehemmet werden; aber es iſt etwas noch merkwürdigers, daß dieſe ſpecifiſche Beſchaffenheit des Stoffes eine weſentliche Beziehung zu dem Grade des Einfluſſes hat, womit die Sonne nach dem Maaße ihres Abſtandes ſie belebet, und zu den Verrichtungen der animaliſchen Oeconomie tüchtig macht. Dieſe nothwendige Beziehung zu dem Feuer, welches ſich aus dem Mittelpuncte des Weltſyſtems verbreitet, um die Materie in der nöthigen Regung zu erhalten, iſt der Grund einer Analogie, die eben hieraus, zwiſchen den verſchiedenen Bewohnern der Planeten, feſtgeſetzet wird: und eine jede Claſſe derſelben iſt vermöge dieſes Verhältniſſes an den Ort durch die Nothwendigkeit ihrer Natur gebunden, der ihr in dem Univerſo angewieſen worden.

Die Einwohner der Erde und der Venus können ohne ihr beyderſeitiges Verderben ihre Wohnplätze gegeneinander nicht vertauſchen. Der erſtere, deſſen Bildungsſtoff für den Grad der Wärme ſeines Abſtandes proportionirt, und daher für einen noch größern zu leicht und flüchtig iſt, würde in einer erhitzteren Sphäre gewaltſame Bewegungen und eine Zerrüttung ſeiner Natur erleiden, die von der Zerſtreuung und Austrocknung der Säfte und einer gewaltſamen Spannung ſeiner elaſtiſchen Faſern entſtehen würde; der letztere, deſſen gröberer Bau und Trägheit der Elemente ſeiner Bildung, eines großen Einfluſſes der Sonne bedarf, würde in einer kühleren Himmelsgegend erſtarren und in einer Lebloſigkeit verderben. Eben ſo müſſen es weit leichtere, und flüchtigere Materien ſeyn, daraus der Körper des Jupiters-Bewohners beſtehet, damit die geringe Regung, womit die Sonne in dieſem Abſtande wirken kann, dieſe Maſchinen eben ſo kräftig bewegen könne, als ſie es in den unteren Gegenden verrichtet, und, damit ich alles in einem allgemeinen Begriffe zuſammenfaſſe: Der Stoff woraus die Einwohner verſchiedener Planeten, ja ſogar die Thiere und Gewächſe auf denſelben, gebildet ſind, muß überhaupt um deſto leichterer und feinerer Art, und die Elaſticität der Faſern ſammt der vortheilhaften Anlage ihres Baues, um deſto vollkommener ſeyn, nach dem Maaße als ſie weiter von der Sonne abſtehen.

Dieſes Verhältniß iſt ſo natürlich und wohl gegründet, daß nicht allein die Bewegungsgründe des Endzwecks darauf führen, welche in der Naturlehre gemeiniglich nur als ſchwache Gründe angeſehen werden, ſondern zugleich die Proportion der ſpecifiſchen Beſchaffenheit der Materien, woraus die Planeten beſtehen, welche ſowohl durch die Rechnungen des Newton, als auch durch die Gründe der Coſmogonie ausgemacht ſind, dieſelbe beſtätigen, nach welchen der Stoff, woraus die Himmelskörper gebildet ſind, bei den entferntern allemal leichterer Art, als bei den nahen iſt, welches nothwendig an denen Geſchöpfen, die ſich auf ihnen erzeugen und unterhalten, ein gleiches Verhältniß nach ſich ziehen muß.

Wir haben eine Vergleichung zwiſchen der Beſchaffenheit der Materie, damit die vernünftigen Geſchöpfe auf den Planeten weſentlich vereinigt ſind, ausgemacht: und es läßt ſich auch nach der Einleitung dieſer Betrachtung leichtlich erachten, daß dieſe Verhältniſſe eine Folge, auch in Anſehung ihrer geiſtigen Fähigkeit, nach ſich ziehen werden. Wenn demnach dieſe geiſtigen Fähigkeiten eine nothwendige Abhängigkeit von dem Stoffe der Maſchine haben, welche ſie bewohnen; ſo werden wir mit mehr als wahrſcheinlicher Vermuthung ſchließen können: daß die Treflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorſtellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die ſie durch äußerlichen Eindruck bekommen, ſammt dem Vermögen ſie zuſammenzuſetzen, endlich auch die Behendigkeit in der wirklichen Ausübung, kurz, der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewiſſen Regel ſtehen, nach welcher dieſelben, nach dem Verhältniſſe des Abſtandes ihrer Wohnplätze von der Sonne, immer treflicher und vollkommener werden.

Da dieſes Verhältniß einen Grad der Glaubwürdigkeit hat, der nicht weit von einer ausgemachten Gewißheit entfernet iſt, ſo finden wir ein offnes Feld zu angenehmen Muthmaßungen, die aus der Vergleichung der Eigenſchaften dieſer verſchiedenen Bewohner entſpringen. Die menſchliche Natur, welche in der Leiter der Weſen gleichſam die mittelſte Sproſſe inne hat, ſiehet ſich zwiſchen den zwei äußerſten Gränzen der Vollkommenheit mitten inne, von deren beiden Enden ſie gleich weit entfernet iſt. Wenn die Vorſtellung der erhabenſten Klaſſen vernünftiger Kreaturen, die den Jupiter oder den Saturn bewohnen, ihre Eiferſucht reizet und ſie durch die Erkenntniß ihrer eigenen Niedrigkeit demüthiget: ſo kann der Anblick der niedrigen Stufen ſie wiederum zufrieden ſprechen und beruhigen, die in den Planeten Venus und Merkur weit unter der Vollkommenheit der menſchlichen Natur erniedriget ſind. Welch ein verwunderungswürdiger Anblick! Von der einen Seite ſahen wir denkende Geſchöpfe, bei denen ein Grönländer oder Hottentotte ein Newton ſeyn würde; und auf der andern Seite andere, die dieſen als einen Affen bewundern.

Da jüngſt die obern Weſen ſahn,
Was unlängſt recht verwunderlich,
Ein Sterblicher bey uns gethan,
Und wie er der Natur Geſetz entfaltet; wunderten ſie ſich,
Daß durch ein irdiſches Geſchöpf dergleichen möglich zu geſchehn
Und ſahen unſern Newton an, ſo wie wir einen Affen ſehn.

* Pope.

Zu welch einem Fortgange in der Erkenntniß, wird die Einſicht jener glückſeligen Weſen der oberſten Himmelsſphären nicht gelangen! Welche ſchöne Folgen wird dieſe Erleuchtung der Einſichten nicht in ihre ſittliche Beſchaffenheit haben! Die Einſichten des Verſtandes, wenn ſie die gehörigen Grade der Vollſtändigkeit und Deutlichkeit beſitzen, haben weit lebhaftere Reizungen als die ſinnlichen Anlockungen an ſich, und ſind vermögend, dieſe ſiegreich zu beherrſchen und unter den Fuß zu treten. Wie herrlich wird ſich die Gottheit ſelbſt, die ſich in allen Geſchöpfen malet, in dieſen denkenden Naturen nicht malen, welche als ein von den Stürmen der Leidenſchaften unbewegtes Meer ihr Bild ruhig aufnehmen und zurückſtrahlen! Wir wollen dieſe Muthmaßungen nicht über die, einer phyſiſchen Abhandlung vorgezeichneten Gränzen erſtrecken, wir bemerken nur nochmals die oben angeführte Analogie: daß die Vollkommenheit der Geiſterwelt ſowohl, als der materialiſchen in den Planeten, von dem Merkur an bis zum Saturn, oder vielleicht noch über ihm, (woferne noch andere Planeten ſind,) in einer richtigen Gradenfolge, nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne, wachſe und fortſchreite.

Indeſſen, daß dieſes aus den Folgen der phyſiſchen Beziehung ihrer Wohnplätze zu dem Mittelpuncte der Welt zum Theil natürlich herfließet, zum Theil geziemend veranlaſſet wird: ſo beſtätiget anderer Seits der wirkliche Anblick der vortreflichſten, und ſich für die vorzügliche Vollkommenheit der Naturen in den oberen Gegenden anſchickenden Anſtalten, dieſe Regel ſo deutlich, daß ſie beinahe einen Anſpruch auf eine völlige Ueberzeugung machen ſollte. Die Hurtigkeit der Handlungen, die mit den Vorzügen einer erhabenen Natur verbunden iſt, ſchicket ſich beſſer zu den ſchnell abwechſelnden Zeitperioden jener Sphären, als die Langſamkeit träger und unvollkommener Geſchöpfe.

Die Sehröhre lehren uns, daß die Abwechſelung des Tages und der Nacht im Jupiter in 10 Stunden geſchehe. Was würde der Bewohner der Erde, wenn er in dieſen Planeten geſetzt würde, bei dieſer Eintheilung wohl anfangen? Die 10 Stunden würden kaum zu derjenigen Ruhe zureichen, die dieſe grobe Maſchine zu ihrer Erholung durch den Schlaf gebrauchet. Was würde die Vorbereitung zu den Verrichtungen des Wachens, das Kleiden, die Zeit, die zum Eſſen angewandt wird, nicht für einen Antheil an der folgenden Zeit abfordern, und wie würde eine Creatur, deren Handlungen mit ſolcher Langſamkeit geſchehen, nicht zerſtreuet, und zu etwas Tüchtigem unvermögend gemacht werden, deren 5 Stunden Geſchäfte plötzlich durch die Dazwiſchenkunft einer eben ſo langen Finſterniß unterbrochen würden? Dagegen, wenn Jupiter von vollkommeneren Creaturen bewohnet iſt, die mit einer feinern Bildung mehr elaſtiſche Kräfte und eine größere Behendigkeit in der Ausübung verbinden; ſo kann man glauben, daß dieſe 5 Stunden ihnen eben daſſelbe und mehr ſind, als was die 12 Stunden des Tages für die niedrige Klaſſe der Menſchen betragen. Wir wiſſen, daß das Bedürfniß der Zeit etwas Relatives iſt, welches nicht anders, als aus der Größe desjenigen, was verrichtet werden ſoll, mit der Geſchwindigkeit der Ausübung verglichen, kann erkannt und verſtanden werden. Daher eben dieſelbe Zeit, die für eine Art der Geſchöpfe gleichſam nur ein Augenblick iſt, für eine andere eine lange Periode ſeyn kann, in der ſich eine große Folge der Veränderungen durch eine ſchnelle Wirkſamkeit auswickelt. Saturn hat nach der wahrſcheinlichen Berechnung ſeiner Umwälzung, die wir oben dargelegt haben, eine noch weit kürzere Abtheilung des Tages und der Nacht, und läſſet daher an der Natur ſeiner Bewohner noch vorzüglichere Fähigkeiten vermuthen.

Endlich ſtimmet alles überein, das angeführte Geſetz zu beſtätigen. Die Natur hat ihren Vorrath augenſcheinlich auf der entlegenen Seite der Welt am reichlichſten ausgebreitet. Die Monde, die den geſchäftigen Weſen dieſer glückſeligen Gegenden, durch eine hinlängliche Erſetzung die Entziehung des Tageslichts vergüten, ſind in größeſter Menge daſelbſt angebracht, und die Natur ſcheinet ſorgfältig geweſen zu ſeyn, ihrer Wirkſamkeit alle Beihülfe zu leiſten, damit ihnen faſt keine Zeit hinderlich ſey, ſolche anzuwenden. Jupiter hat in Anſehung der Monde einen augenſcheinlichen Vorzug vor allen unteren Planeten, und Saturn wiederum vor ihm, deſſen Anſtalten an dem ſchönen und nützlichen Ringe, der ihn umgiebt, noch größere Vorzüge von ſeiner Beſchaffenheit wahrſcheinlich machen; da hingegen die unteren Planeten, bei denen dieſer Vorrath unnützlich würde verſchwendet ſeyn, deren Claſſe weit näher an die Unvernunft gränzet, ſolcher Vortheile entweder gar nicht, oder doch ſehr wenig theilhaftig geworden ſind.

Man kann aber, (damit ich einem Einwurfe zuvorkomme, der alle dieſe angeführte Uebereinſtimmung vereiteln könnte), den größeren Abſtand von der Sonne, dieſer Quelle des Lichts und des Lebens, nicht als ein Uebel anſehen, wogegen die Weitläuftigkeit ſolcher Anſtalten bei den entfernteren Planeten nur vorgekehrt worden, um ihm einigermaßen abzuhelfen, und daß in der That die oberen Planeten eine weniger vortheilhafte Lage im Weltgebäude und eine Stellung hätten, die der Vollkommenheit ihrer Anſtalten nachtheilig wäre, weil ſie von der Sonne einen ſchwächern Einfluß erhalten. Denn wir wiſſen, daß die Wirkung des Lichts und der Wärme nicht durch deren abſolute Intenſität, ſondern durch die Fähigkeit der Materie, womit ſie ſolche annimmt, und ihrem Antriebe weniger oder mehr widerſtehet, beſtimmt werde, und daß daher eben derſelbe Abſtand, der für eine Art grober Materie ein gemäßigtes Clima kann genannt werden, ſubtilere Flüſſigkeiten zerſtreuen, und für ſie von ſchädlicher Heftigkeit ſeyn würde; mithin nur ein feinerer und aus beweglichern Elementen beſtehender Stoff dazu gehöret, um die Entfernungen des Jupiters oder Saturns von der Sonne beiden zu einer glücklichen Stellung zu machen.

Endlich ſcheinet noch die Treflichkeit der Naturen in dieſen obern Himmelsgegenden, durch einen phyſiſchen Zuſammenhang mit einer Dauerhaftigkeit, deren ſie würdig iſt, verbunden zu ſeyn. Das Verderben und der Tod können dieſen treflichen Geſchöpfen nicht ſo viel als uns niedrigen Naturen anhaben. Eben dieſelbe Trägheit der Materie und Grobheit des Stoffes, die bei den untern Stufen das ſpecifiſche Principium ihrer Erniedrigung iſt, iſt auch die Urſache desjenigen Hanges,* den ſie zum Verderben haben. Wenn die Säfte, die das Thier oder den Menſchen nähren und wachſen machen, indem ſie ſich zwiſchen ſeine Fäſerchen einverleiben und an ſeine Maſſe anſetzen, nicht mehr zugleich deſſen Gefäße und Canäle in der Raumesausdehnung vergrößern können, wenn das Wachsthum ſchon vollendet iſt; ſo müſſen dieſe ſich anſetzenden Nahrungsſäfte durch eben den mechaniſchen Trieb, der das Thier zu nähren angewandt wird, die Höhle ſeiner Gefäße verengen und verſtopfen, und den Bau der ganzen Maſchine, in einer nach und nach zunehmenden Erſtarrung, zu Grunde richten. Es iſt zu glauben, daß obgleich die Vergänglichkeit auch an den vollkommenſten Naturen naget, dennoch der Vorzug in der Fein-

Feinheit des Stoffes, in der Elaſticität der Gefäße, und der Leichtigkeit und Wirkſamkeit der Säfte, woraus jene vollkommneren Weſen, welche in den entfernten Planeten wohnen, gebildet ſind, dieſe Hinfälligkeit, welche eine Folge aus der Trägheit einer groben Materie iſt, weit länger aufhalten, und dieſen Creaturen eine Dauer, deren Länge ihrer Vollkommenheit proportionirt iſt, verſchaffen werde, ſo wie die Hinfälligkeit des Lebens der Menſchen ein richtiges Verhältniß zu ihrer Nichtswürdigkeit hat.

Ich kann dieſe Betrachtung nicht verlaſſen, ohne einem Zweifel zuvorzukommen, welcher natürlicher Weiſe aus der Vergleichung dieſer Meinungen mit unſeren vorigen Sätzen entſpringen könnte. Wir haben in den Anſtalten des Weltbaues an der Menge der Trabanten, welche die Planeten der entfernteſten Kreiſe erleuchten, an der Schnelligkeit der Achſendrehungen, und dem gegen die Sonnenwirkung proportionirten Stoffe ihres Zuſammenſatzes, die Weisheit Gottes erkannt, welche alles dem Vortheile der vernünftigen Weſen, die ſie bewohnen, ſo zuträglich angeordnet hat. Aber wie wollte man anjetzt mit der Lehrverfaſſung der Abſichten einen mechaniſchen Lehrbegriff zuſammen reimen, ſo daß, was die höchſte Weisheit ſelbſt entwarf, der rohen Materie, und das Regiment der Vorſehung, der ſich ſelbſt überlaſſenen Natur zur Ausführung aufgetragen worden? Iſt das erſtere nicht vielmehr ein Geſtändniß, daß die Anordnung des Weltbaues nicht durch die allgemeinen Geſetze der letzteren entwickelt worden?

Man wird dieſe Zweifel bald zerſtreuen, wenn man auf dasjenige nur zurück denkt, was in gleicher Abſicht in dem vorigen angeführet worden. Muß nicht die Mechanik aller natürlichen Bewegungen einen weſentlichen Hang zu lauter ſolchen Folgen haben, die mit dem Project der höchſten Vernunft in dem ganzen Umfange der Verbindungen wohl zuſammenſtimmet? Wie kann ſie abirrende Beſtrebungen, und eine ungebundene Zerſtreuung in ihrem Beginnen haben, da alle ihre Eigenſchaften, aus welchen ſich dieſe Folgen entwickeln, ſelbſt ihre Beſtimmung aus der ewigen Idee des göttlichen Verſtandes haben, in welchem ſich alles nothwendig auf einander beziehen, und zuſammenſchicken muß? Wenn man ſich recht beſinnet, wie kann man die Art zu urtheilen rechtfertigen, daß man die Natur als ein widerwärtiges Subject anſiehet, welches nur durch eine Art von Zwange, der ihrem freien Betragen Schranken ſetzt, in dem Gleiſe der Ordnung und der gemeinſchaftlichen Harmonie kann erhalten werden, woferne man nicht etwa davor hält, daß ſie ein ſich ſelbſt genugſames Principium ſey, deſſen Eigenſchaften keine Urſache erkennen, und welche Gott ſo gut als es ſich thun läßt, in den Plan ſeiner Abſichten zu zwingen trachtet. Je näher man die Natur wird kennen lernen, deſto mehr wird man einſehen, daß die allgemeinen Beſchaffenheiten der Dinge einander nicht fremd und getrennt ſeyn. Man wird hinlänglich überführet werden, daß ſie weſentliche Verwandtſchaften haben, durch die ſie ſich von ſelber anſchicken einander in Errichtung vollkommener Verfaſſungen zu unterſtützen, die Wechſelwirkung der Elemente zur Schönheit der materialiſchen und doch auch zugleich zu den Vortheilen der Geiſterwelt, und daß überhaupt die einzelnen Naturen der Dinge in dem Felde der ewigen Wahrheiten ſchon untereinander, ſo zu ſagen, ein Syſtem ausmachen, in welchem eine auf die andere beziehend iſt; man wird auch alsbald inne werden, daß die Verwandtſchaft ihnen von der Gemeinſchaft des Urſprungs eigen iſt, aus dem ſie insgeſammt ihre weſentlichen Beſtimmungen geſchöpft haben.

Und um daher dieſe wiederholte Betrachtung zu dem vorhandenen Zwecke anzuwenden: Eben dieſelben allgemeinen Bewegungsgeſetze, die den oberſten Planeten einen entfernten Platz von dem Mittelpuncte der Anziehung und der Trägheit in dem Weltſyſtem angewieſen haben, haben ſie dadurch zugleich in die vortheilhafteſte Verfaſſung geſetzt, ihre Bildungen am weiteſten von dem Beziehungspuncte der groben Materie, und zwar mit größerer Freiheit anzuſtellen; ſie haben ſie aber auch zugleich in ein regelmäßiges Verhältniß zu dem Einfluſſe der Wärme verſetzt, welche ſich, nach gleichem Geſetze, aus eben dem Mittelpuncte ausbreitet. Da nun eben dieſe Beſtimmungen es ſind, welche die Bildung der Weltkörper in dieſen entfernten Gegenden ungehinderter, die Erzeugung der davon abhängenden Bewegungen ſchneller und, kurz zu ſagen, das Syſtem wohlanſtändiger gemacht haben, da endlich die geiſtigen Weſen eine nothwendige Abhängigkeit von der Materie haben, an die ſie perſönlich verbunden ſind; ſo iſt kein Wunder, daß die Vollkommenheit der Natur von beiderlei Orten in einem einzigen Zuſammenhange der Urſachen, und aus gleichen Gründen bewirket worden. Dieſe Uebereinſtimmung iſt alſo bei genauer Erwägung nichts plötzliches oder unerwartetes, und weil die letztern Weſen durch ein gleiches Principium in die allgemeine Verfaſſung der materialiſchen Natur eingeflochten worden; ſo wird die Geiſterwelt aus eben den Urſachen in den entfernten Sphären vollkommener ſeyn, weswegen es die körperliche iſt. So hänget denn alles in dem ganzen Umfange der Natur in einer ununterbrochenen Gradfolge zuſammen, durch die ewige Harmonie, die alle Glieder auf einander beziehend macht. Die Vollkommenheiten Gottes haben ſich in unſern Stufen deutlich geoffenbaret, und ſind nicht weniger herrlich in den niedrigſten Klaſſen, als in den erhabenern.

> Welch' eine Kette, die von Gott den Anfang nimmt, was für Naturen
> Von himmliſchen und irdiſchen, von Engeln, Menſchen bis zum Vieh,
> Vom Seraphim bis zum Gewürm! O Weite die das Auge nie
> Erreichen und betrachten kann!
> Von dem Unendlichen zu dir, von dir zum Nichts!
>
> Pope.

Wir haben die bisherigen Muthmaſungen treulich an dem Leitfaden der phyſiſchen Verhältniſſe fortgeführet, welcher ſie auf dem Pfade einer vernünftigen Glaubwürdigkeit erhalten hat. Wir wollen uns noch eine Ausſchweifung aus dieſem Gleiſe in das Feld der Phantaſie erlauben? Wer zeiget uns die Gränze, wo die gegründete Wahrſcheinlichkeit aufhöret, und die willkührlichen Erdichtungen anheben? Wer iſt ſo kühn, eine Beantwortung der Frage zu wagen: ob die Sünde ihre Herrſchaft auch in den andern Kugeln des Weltbaues ausübe, oder ob die Tugend allein ihr Regiment daſelbſt aufgeſchlagen.

Die Sterne ſind vielleicht ein Sitz verklärter Geiſter,
Wie hier das Laſter herrſcht, iſt dort die Tugend Meiſter.
v. Haller.

Gehört nicht ein gewiſſer Mittelſtand zwiſchen der Weisheit und Unvernunft zu der unglücklichen Fähigkeit ſündigen zu können? Wer weiß, ſind alſo die Bewohner jener entferneten Weltkörper nicht zu erhaben und zu weiſe, um ſich bis zu der Thorheit, die in der Sünde ſteckt, herabzulaſſen, diejenigen aber, die in den unteren Planeten wohnen, zu feſt an die Materie geheftet und mit gar zu geringen Fähigkeiten des Geiſtes verſehen, um die Verantwortung ihrer Handlungen vor den Richterſtuhl der Gerechtigkeit tragen zu dürfen? Auf dieſe Weiſe wäre die Erde, und vielleicht noch der Mars, (damit der elende Troſt uns ja nicht genommen werde, Gefährten des Unglücks zu haben,) allein in der gefährlichen Mittelſtraße, wo die Verſuchung der ſinnlichen Reizungen gegen die Oberherrſchaft des Geiſtes ein ſtarkes Vermögen zur Verleitung haben, dieſer aber dennoch diejenige Fähigkeit nicht verleugnen kann, wodurch er im Stande iſt, ihnen Widerſtand zu leiſten, wenn es ſeiner Trägheit nicht vielmehr gefiele, ſich urch dieſelbe hinreißen zu laſſen, wo alſo der gefährliche Zwiſchenpunct zwiſchen der Schwachheit und dem

Vermögen iſt, da eben dieſelben Vorzüge, die ihn über die niederen Claſſen erheben, ihn auf eine Höhe ſtellen, von welcher er wiederum unendlich tiefer unter dieſe herabſinken kann. In der That ſind die beyden Planeten, die Erde und der Mars, die mittelſten Glieder des planetiſchen Syſtems, und es läßt ſich von ihren Bewohnern vielleicht nicht mit Unwahrſcheinlichkeit ein mittlerer Stand der phyſiſchen ſowohl, als moraliſchen Beſchaffenheit zwiſchen den zwey Endpuncten vermuthen; allein ich will dieſe Betrachtung lieber denenjenigen überlaſſen, die mehr Beruhigung bey einem unerweislichen Erkenntniſſe, und mehr Neigung deſſen Verantwortung zu übernehmen, bey ſich finden.

Beſchluß.

Es iſt uns nicht einmal recht bekannt, was der Menſch anjetzo wirklich iſt, ob uns gleich das Bewußtſeyn und die Sinne hievon belehren ſollten; wie viel weniger werden wir errathen können, was er dereinſt werden ſoll. Dennoch ſchnappet die Wißbegierde der menſchlichen Seele ſehr begierig nach dieſem von ihr ſo entfernten Gegenſtande, und ſtrebet, in ſolchem dunkeln Erkenntniſſe, einiges Licht zu bekommen.

Sollte die unſterbliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer, die das Grab ſelber nicht unterbricht, ſondern nur verändert, an dieſen Punct des Weltraumes, an unſere Erde jederzeit geheftet bleiben? Sollte ſie niemals von den übrigen Wundern der Schöpfung eines näheren Anſchauens theilhaftig werden? Wer weiß, iſt es ihr nicht zugedacht, daß ſie dereinſt jene entfernten Kugeln des Weltgebäudes, und die Treflichkeit ihrer Anſtalten, die ſchon von weitem ihre Neugierde ſo reitzen, in der Nähe ſoll kennen lernen? Vielleicht bilden ſich darum noch einige Kugeln des Planetenſyſtems aus, um nach vollendetem Ablaufe der Zeit, die unſerem Aufenthalte allhier vorgeſchrieben iſt, uns in andern Himmeln neue Wohnplätze zu bereiten. Wer weiß, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinſt zu leuchten?

Es iſt erlaubt, es iſt anſtändig, ſich mit dergleichen Vorſtellungen zu beluſtigen; allein niemand wird die Hoffnung des Künftigen auf ſo unſichern Bildern der Einbildungskraft gründen. Nachdem die Eitelkeit ihren Antheil an der menſchlichen Natur wird abgefordert haben: ſo wird der unſterbliche Geiſt, mit einem ſchnellen Schwunge, ſich über alles, was endlich iſt, emporſchwingen, und in einem neuen Verhältniſſe gegen die ganze Natur, welche aus einer näheren Verbindung mit dem höchſten Weſen entſpringet, ſein Daſeyn fortſetzen. Forthin wird die erhöhete Natur, welche die Quelle der Glückſeligkeit in ſich ſelber hat, ſich nicht mehr unter den äußeren Gegenſtänden zerſtreuen, um eine Beruhigung bei ihnen zu ſuchen. Der geſammte Inbegriff der Geſchöpfe, welcher eine nothwendige Uebereinſtimmung zum Wohlgefallen des höchſten Urweſens hat, muß auch ſie zu dem ſeinigen haben, und wird ſie nicht anders, als mit immerwährender Zufriedenheit rühren.

In der That, wenn man mit ſolchen Betrachtungen, und mit den vorhergehenden, ſein Gemüth erfüllet hat; ſo giebt der Anblick eines beſtirnten Himmels, bei einer heitern Nacht, eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bey der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne, redet das verborgene Erkenntnißvermögen des unſterblichen Geiſtes eine unnennbare Sprache, und giebt unausgewickelte Begriffe, die ſich wohl empfinden, aber nicht beſchreiben laſſen. Wenn es unter den denkenden Geſchöpfen dieſes Planeten niederträchtige Weſen giebt, die, ungeachtet aller Reizungen, womit ein ſo großer Gegenſtand ſie anlocken kann, dennoch im Stande ſind, ſich feſt an die Dienſtbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich iſt dieſe Kugel, daß ſie ſo elende Geſchöpfe hat erziehen können? Wie glücklich aber iſt ſie anderer Seits, da ihr unter den aller annehmungswürdigſten Bedingungen ein Weg eröfnet iſt, zu einer Glückſeligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben iſt, die die allervortheilhafteſte Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann?

Geſchichte
und
Naturbeſchreibung
der merkwürdigſten Vorfälle
des
Erdbebens,
welches
an dem Ende des 1755ſten Jahres
einen großen Theil der Erde
erſchüttert hat.

1756.

Die Natur hat nicht vergeblich einen Schatz von Seltenheiten überall zur Betrachtung und Bewunderung ausgebreitet. Der Menſch, welchem die Haushaltung des Erdbodens anvertraut iſt, beſitzt Fähigkeit, er beſitzt auch Luſt, ſie kennen zu lernen, und preiſet den Schöpfer durch ſeine Einſichten. Selbſt die fürchterlichen Werkzeuge der Heimſuchung des menſchlichen Geſchlechts, die Erſchütterungen der Länder, die Wuth des in ſeinem Grunde bewegten Meers, die feuerſpeyenden Berge fordern den Menſchen zur Betrachtung auf, und ſind nicht weniger von Gott als eine richtige Folge aus beſtändigen Geſetzen in die Natur gepflanzt, als andere ſchon gewohnte Urſachen der Ungemächlichkeit *), die man nur darum für natürlicher hält, weil man mit ihnen mehr bekannt iſt.

Die Betrachtung ſolcher ſchrecklichen Zufälle iſt lehrreich. Sie demüthigt den Menſchen dadurch, daß ſie ihn ſehen läßt: er habe kein Recht; oder zum wenigſten: er habe es verloren, von den Naturgeſetzen, die Gott angeordnet, lauter bequemliche Folgen zu erwarten, und er lernt vielleicht auch auf dieſe Weiſe einſehen: daß dieſer Tummelplatz ſeiner Begierden billig nicht das Ziel aller ſeiner Abſichten enthalten ſollte.

---

*) Unbehaglicher Erfolge.

Vorbereitung.

Von der Beſchaffenheit des Erdbodens in ſeinem Inwendigen.

Wir kennen die Oberfläche des Erdbodens, wenn es auf die Weitläuftigkeit ankommt *), ziemlich vollſtändig. Allein wir haben noch eine Welt unter unſern Füßen, mit der wir zur Zeit nur ſehr wenig bekannt ſind. Die Bergſpalten, welche unſerm Senkbley unergründliche Klüfte eröffnen, die Hölen, die wir in dem Innern der Berge antreffen, die tiefſten Schachte der Bergwerke, die wir Jahrhunderte hindurch erweitern, ſind bey weitem nicht zureichend, uns von dem inwendigen Bau des großen Klumpens, den wir bewohnen, deutliche Kenntniſſe zu verſchaffen.

Die größte Tiefe, zu welcher Menſchen von der oberſten Fläche des feſten Landes hinabgekommen ſind, beträgt noch nicht 500 Klafter; d. i. noch nicht den ſechstauſendſten Theil von der Entfernung bis zum Mittelpunkte der Erde, und gleichwohl befinden ſich dieſe Grüfte **) noch in den Gebirgen, und ſelbſt alles feſte Land iſt ein Berg, in welchem, um nur zu gleicher Tiefe, als der Meeresgrund liegt, zu gelangen, man wenigſtens dreymal tiefer hinabkommen müßte.

Was aber die Natur unſerm Auge und unſern unmittelbaren Verſuchen verbirgt, das entdeckt ſie ſelber durch ihre Wirkungen. Die Erdbeben haben uns geoffenbaret, daß die Oberfläche der Erde voller Wölbungen und Hölen ſey, und daß unter unſern Füßen verborgene Mienen mit mannigfaltigen Irrgängen allenthalben fortlaufen. Der Verfolg in der Geſchichte des Erdbebens wird dieſes außer Zweifel ſetzen. Dieſe Hölen haben wir eben derſelben Urſache zuzuſchreiben, welche den Meeren ihr Bette zubereitet hat. Denn es iſt gewiß, wenn man von den Ueberbleibſeln, die das Weltmeer von ſeinem ehemaligen Aufenthalte über dem geſammten feſten Lande zurück gelaſſen hat, von den unermeßlichen Muſchelhaufen, die ſelbſt in dem Innern der Berge angetroffen werden, von den verſteinerten Seethieren, die man aus den tiefſten Schachten herausbringt, ich ſage, wenn man von allem dieſen nur einigermaaßen unterrichtet iſt, ſo wird man leicht einſehen, daß erſtlich das Meer ehedem eine lange Zeit alles Land überdeckt habe, daß dieſer Aufenthalt lange gedauert habe, und älter als die Sündfluth ſey, und daß endlich das Gewäſſer ſich unmöglich anders habe zurückziehen können, als daß der Boden deſſelben hin und wieder in tiefe Grüfte herabgeſunken iſt, und demſelben tiefe Becken zubereitet hat, worinn es abgefloſſen iſt, und zwiſchen deren Ufern es noch jetzt beſchränkt erhalten wird, indeſſen die erhöheten Gegenden dieſer eingeſunkenen Rinde feſtes Land geworden ſind, welches allenthalben mit Hölungen untergraben, und deſſen Strecke mit den ſteilen Gipfeln beſetzt iſt, die unter den Namen der Gebirge die oberſte Höhe des feſten Landes nach allen denjenigen Richtungen durchlaufen, nach welchen es ſich in eine beträchtliche Länge erſtreckt.

---

*) Ausdehnung der Kenntniſſe, im Gegenſatz gegen Genauigkeit; Extenſion gegen Intenſion.

**) Klüfte.

Dieſe Höhlen enthalten alle ein loderndes Feuer, oder wenigſtens denjenigen brennbaren Zeug, der nur einer geringen Reitzung bedarf, um mit Heftigkeit um ſich zu wüten, und den Boden über ſich zu erſchüttern oder gar zu ſpalten.

Wenn wir das Gebiet dieſes unterirdiſchen Feuers in dem ganzen Umfange, wohin es ſich erſtreckt, erwägen, ſo werden wir geſtehen müſſen, daß wenige Länder auf dem Erdboden ſind, die nicht bisweilen deſſen Wirkung verſpürt hätten. In dem äußerſten Norden iſt die Inſel Island den heftigſten Anfällen deſſelben, und zwar nicht ſelten, unterworfen. Man hat in Engelland und ſelbſt in Schweden einige leichte Erſchütterungen gehabt. Gleichwohl finden ſie ſich in den ſüdlichen Ländern, ich meine, in denenjenigen, die dem Aequator näher liegen, häufiger und ſtärker. Italien, die Inſeln aller Meere, welche der Mittellinie nahe liegen, vornämlich die im Indiſchen Ocean, ſind von dieſer Beunruhigung ihres Fußbodens häufig angefochten. Unter den letztern iſt faſt nicht eine einzige, die nicht einen Berg hätte, der entweder noch jetzt bisweilen Feuer ſpiee, oder es wenigſtens vormals gethan hätte; und der Erſchütterung ſind ſie eben ſo häufig unterworfen. Es iſt eine artige Vorſicht, wenn man hierinn der Nachricht Hübners glauben darf, die die Holländer um deswillen anwenden, um das koſtbare Gewürz der Muskaten und Würznelken, die ſie einzig und allein auf den beyden Inſeln Banda und Amboina fortzupflanzen erlauben, nicht der Gefahr blos zu ſtellen, von dem Erdboden vertilgt zu werden, wenn eine dieſer Inſeln etwa das Schickſal eines völligen Untergangs durch ein Erdbeben betreffen ſollte, daß ſie auf einer andern weit davon entlegenen, jederzeit eine Pflanzſchule beyder Gewächſe unterhalten. Peru und Chili, welche der Linie nahe liegen, ſind von dieſem Uebel häufiger, wie irgend ein Land in der Welt, beunruhigt. In dem erſten Lande geht faſt kein Tag vorbei, da nicht einige leichte Stöße von Erdbeben verſpürt werden. Man darf ſich nicht einbilden, dieſes ſey als eine Folge der weit größern Sonnenhitze, welche auf das Erdreich dieſer Länder wirkt, anzuſehen. In einem Keller, der kaum 40 Fuß Tiefe hat, iſt faſt gar kein Unterſchied zwiſchen Sommer und Winter zu ſpüren. So wenig iſt die Sonnenwärme vermögend, das Erdreich in großen Tiefen zu durchdringen, um den entzündbaren Stoff zu locken und in Bewegung zu ſetzen. Vielmehr richten ſich die Erdbeben nach der Beſchaffenheit der unterirrdiſchen Grüffte, und dieſe nach demjenigen Geſetze, nach welchem die Einſinkungen der oberſten Erdrinde im Anfange geſchehen ſeyn müſſen, die, je näher zur Linie, deſto tiefere und mannigfaltigere Einbeugungen gemacht haben, wodurch dieſe Minen, die den Zunder zu den Erdbeben enthalten, weitläuftiger und dadurch zu der Entzündung deſſelben geſchickter geworden ſind.

Dieſe Vorbereitung von den unterirrdiſchen Gängen, iſt zur Einſicht deſſen, was von der weiten Ausbreitung der Erdbeben in große Länder, von dem Striche, den ſie halten, von den Orten, wo ſie am meiſten wüten und von denjenigen, wo ſie ſich zuerſt anheben, in der Folge vorkommen wird, von keiner geringen Erheblichkeit.

Ich fange nunmehr von der Geſchichte des letztern Erdbebens ſelber an. Ich verſtehe unter derſelben keine Geſchichte der Unglücksfälle, welche die Menſchen dadurch erlitten haben, kein Verzeichniß der verheerten Städte und unter ihrem Schutt begrabenen Einwohner. Alles, was die Einbildungskraft ſich Schreckliches vorſtellen kann, muß man zuſammennehmen, um das Entſetzen ſich einigermaßen vorzubilden, worin ſich die Menſchen befinden müſſen, wenn die Erde unter ihren Füßen bewegt wird, wenn alles um ſie her einſtürzt, wenn ein in ſeinem Grunde bewegtes Waſſer das Unglück durch Ueberſtrömungen vollkommen macht, wenn die Furcht des Todes, die Verzweiflung wegen des völligen Verluſts aller Güter, endlich der Anblick anderer Elenden den ſtandhafteſten Muth niederſchlägt. Eine ſolche Erzählung würde rührend ſeyn, ſie würde, weil ſie eine Wirkung auf das Herz hat, vielleicht auch eine auf die Beſſerung deſſelben haben können. Allein ich überlaſſe dieſe Geſchichte geſchickteren Händen. Ich beſchreibe hier nur die Arbeit der Natur, die merkwürdigen natürlichen Umſtände, welche die ſchreckliche Begebenheit begleitet haben, und die Urſachen derſelben.

Von den Vorboten des letzteren Erdbebens.

Das Vorſpiel der unterirrdiſchen Entzündung, welche in der Folge ſo entſetzlich geworden iſt, ſetze ich in die Lufterſcheinung, die zu Locarno in der Schweiz den 14ten October vorigen Jahrs Morgens um 8 Uhr wahrgenommen wurde. Ein warmer, als aus einem Ofen kommender Dampf, breitete ſich aus und verwandelte ſich in 2 Stunden in einen rothen Nebel, woraus gegen Abend ein blutrother Regen entſtand, welcher, da er aufgefangen wurde, $\frac{1}{9}$ eines röthlichen leimichten Bodenſatzes fallen ließ. Der 6 Fuß hohe Schnee war ebenfalls roth gefärbt. Dieſer Purpurregen wurde 40 Stunden, das iſt, ohngefähr 20 deutſche Meilen ins Gevierte, ja ſelbſt bis in Schwaben, wahrgenommen. Auf dieſe Lufterſcheinung folgten unnatürliche Regengüſſe, die in drei Tagen auf 23 Zoll hoch Waſſer gaben, das iſt mehr, als in einem Lande von mittelmäßig feuchter Beſchaffenheit das ganze Jahr hindurch herabfällt. Dieſer Regen dauerte über 14 Tage, obgleich nicht jederzeit mit gleicher Heftigkeit. Die Flüſſe in der Lombardey, die in den Schweizergebirgen ihren Urſprung nehmen, imgleichen die Rhone, ſchwollen von Waſſer auf und traten über ihre Ufer. Von dieſer Zeit an herrſchten fürchterliche Orkane in der Luft, welche überall grauſam wütheten. Noch in der Mitte des Novembers fiel in Ulm ein dergleichen Purpurregen, und die Unordnung in dem Luftkreiſe, die Wirbelwinde in Italien, die überaus naſſe Witterung dauerte fort.

Wenn man ſich einen Begriff von den Urſachen dieſer Erſcheinung und deren Folgen machen will, ſo muß man auf die Beſchaffenheit des Bodens, über dem ſie ſich zugetragen hat, Acht haben. Die Schweizeriſchen Gebirge begreifen insgeſammt weitläuftige Klüfte unter ſich, die ohne Zweifel mit den tiefſten unterirrdiſchen Gängen im Zuſammenhange ſtehen. Scheuchzer zählet beinahe 20 Schlünde, welche zu gewiſſen Zeiten Winde ausblaſen. Wenn wir nun annehmen, daß die in dem Inneren dieſer Höhlen verborgenen mineraliſchen Materien mit denen Flüſſigkeiten, womit ſie aufbrauſen, in Vermiſchung und dadurch in eine innere Gährung gerathen ſind, welche die feuernährende Materien zu derjenigenigen Entzündung vorbereiten konnte, welche binnen einigen Tagen völlig ausbrechen ſollte; wenn wir z. E. diejenige Säure, die in dem Salpetergeiſte ſteckt, und die nothwendig die Natur ſelber zubereitet, uns vorſtellen, wie ſie entweder durch den Zufluß des Waſſers, oder andere Urſachen in Bewegung gebracht, die Eiſenerde, worauf ſie fiel, angriff, ſo werden dieſe Materien bey ihrer Vermengung ſich erhitzt, und rothe warme Dämpfe aus den Klüften der Gebirge ausgeſtoßen haben, womit in der Heftigkeit der Aufwallung die Partikeln der rothen Eiſenerde zugleich vermengt und fortgeführt worden ſind, welches den leimichten Blutregen, davon wir Erwähnung gethan haben, veranlaßt hat. Die Natur ſolcher Dünſte geht dahin, die Ausſpannungskraft der Luft zu verringern, und eben dadurch die in derſelben hängenden Waſſerdünſte zuſammenfließend zu machen, ingleichen durch das Herbeyziehen aller rund umher in dem Luftkreiſe ſchwebenden feuchten Wolken, vermöge des natürlichen Abhanges nach der Gegend, wo die Höhe der Luftſäule verringert iſt, diejenigen heftigen und anhaltenden Platzregen zu verurſachen, welche in den genannten Gegenden wahrgenommen wurden.

Auf ſolche Weiſe kündigte die unterirrdiſche Gährung, das Unglück, das ſie im Verborgenen zubereitete, durch ausgeſtoßene Dämpfe zum voraus an *). Die Vollendung des Schickſals folgte ihr mit langſamen Schritten nach. Eine Gährung ſchlägt nicht ſogleich in Entzündungen aus. Die gährenden und erhitzenden Materien müſſen ein brennbares Oel, Schwefel, Erdpech, oder dergleichen etwas antreffen, um in Entzündung zu gerathen. So lange breitete ſich die Erhitzung hin und wieder in den unterirrdiſchen Gängen aus, und in dem Augenblicke, da die aufgelöſeten brennbaren Materien in der Miſchung mit den andern bis auf den Punkt in Feuer zu gerathen, erhitzt waren, wurden die Gewölbe der Erde erſchüttert, und der Schluß der Verhängniſſe war vollführt.

---

*) Acht Tage vor der Erſchütterung war die Erde bei Cadix von dem in Menge aus der Erde gekrochenem Gewürm bedeckt. Dieſes hatte die nur angeführte Urſache hervorgetrieben. Bei einigen andern Erdbeben ſind heftige Blitze in der Luft, und die Bangigkeit, die man bei Thieren bemerkt, Vorboten geweſen.

Das Erdbeben und die Waſſerbewegung vom 1ſten November 1755.

Der Augenblick, in dem dieſer Schlag geſchahe, ſcheint am richtigſten auf 9 Uhr 50 Minuten Vormittags zu Liſſabon beſtimmt zu ſeyn. Dieſe Zeit ſtimmt genau mit derjenigen, in welcher es in Madrit wahrgenommen worden, nämlich 10 Uhr 17 bis 18 Minuten überein, wenn man den Unterſchied der Länge beider Städte in den Unterſchied der Zeit verwandelt. Zu derſelben Zeit wurden die Gewäſſer in einem erſtaunlichen Umfange, ſowohl diejenigen, die mit dem Weltmeere eine ſichtbare Gemeinſchaft haben, als auch andere, welche darin auf eine verborgene Art ſtehen mögen, in Erſchütterung geſetzt. Von Abo in Finnland an, bis in den Archipelagus von Weſtindien ſind wenig oder gar keine Küſten davon frei geblieben, Sie hat eine Strecke von 1500 Meilen faſt in eben derſelben Zeit beherrſcht. Wenn man verſichert wäre, daß die Zeit, darin ſie zu Glückſtadt an der Elbe verſpürt werden, nach den öffentlichen Nachrichten ganz genau auf 11 Uhr 30 Minuten zu ſetzen wäre, ſo würde man daraus ſchließen, daß die Waſſerbewegung 15 Minuten zugebracht habe, von Liſſabon bis an die Holſteiniſchen Küſten zu gelangen. In eben dieſer Zeit wurde ſie auch an allen Küſten des mittelländiſchen Meers verſpürt, und man weiß nicht die ganze Weite ihrer Erſtreckung.

Die Gewäſſer, die auf dem feſten Lande von aller Gemeinſchaft mit dem Meere abgeſchnitten zu ſeyn ſcheinen, die Brunnquellen, die Seen, wurden in vielen weit von einander entlegenen Ländern zu gleicher Zeit in außerordentliche Regung verſetzt. Die meiſten Seen in der Schweitz, der See bei Templin in der Mark, einige Seen in Norwegen und Schweden, geriethen in eine wallende Bewegung, die weit ungeſtümer und unordentlicher war, als bey einem Sturme, und die Luft war zugleich ſtille. Der See bei Neufchatel, wenn man ſich auf die Nachrichten verlaſſen darf, verlief ſich in verborgene Klüfte, und der bei Meinungen that dieſes gleichfalls, kam aber bald wiederum zurück. In eben dieſen Minuten blieb das mineraliſche Waſſer zu Töplitz in Böhmen plötzlich aus, und kam blutroth wieder. Die Gewalt, womit das Waſſer hindurch getrieben war, hatte ſeine alten Gänge erweitert, und es bekam dadurch einen ſtärkern Zufluß. Die Einwohner dieſer Stadt hatten gut: te Deum laudamus zu ſingen, indeſſen die zu Liſſabon ganz andere Töne anſtimmten. So ſind die Zufälle beſchaffen, welche das menſchliche Geſchlecht betreffen. Die Freude der Einen und das Unglück der Andern, haben oft eine gemeinſchaftliche Urſache. Im Königreich Fez in Afrika, ſpaltete eine unterirrdiſche Gewalt einen Berg, und goß blutrothe Ströme aus ſeinem Schlunde. Bei Angouleme in Frankreich hörte man ein unterirrdiſches Getöſe; es öffnete ſich eine tiefe Gruft auf der Ebene, und hielt unergründliches Waſſer in ſich. Zu Gemenox in Provence, wurde eine Quelle plötzlich ſchlammicht, und ergoß ſich darauf roth gefärbt. Die umliegenden Gegenden berichteten gleiche Veränderungen an ihren

Quellen. Alles dieſes geſchahe in denſelben Minuten, da das Erdbeben die Küſten von Portugall verheerte. Es wurden auch hin und wieder in eben dieſem kurzen Zeitpunkte einige Erderſchütterungen in weit entlegenen Ländern wahrgenommen. Allein ſie geſchahen faſt alle dicht an der Seeküſte. Zu Kork in Irrland, ingleichen zu Glückſtadt und an einigen andern Orten, die am Meere liegen, geſchahen leichte Bebungen. Mayland iſt vielleicht derjenige Ort, der noch in der weiteſten Entfernung von dem Seeufer an eben demſelben Tage erſchüttert worden. Eben dieſen Vormittag um 8 Uhr tobte der Veſuvius bey Neapolis und ward ſtille gegen die Zeit, da die Erſchütterung zu Portugall geſchah.

Betrachtung über die Urſache dieſer Waſſerbewegung.

Die Geſchichte hat kein Exempel von einer ſo weit ausgebreiteten und in dem Verlauf von wenigen Minuten zugleich geſpürten Rüttlung aller Gewäſſer und eines großen Theils der Erde. Man hat daher Behutſamkeit nöthig, um aus einem einzigen Vorfall die Urſache derſelben abzunehmen. Man kann ſich vornehmlich folgende Urſachen gedenken, welche die angeführte Naturbegebenheit hätten hervorbringen können. Entweder erſtlich durch eine Bebung des Meergrundes allenthalben unmittelbar unter denjenigen Oertern, wo die See in Rüttlung gerieth; und alsdann müßte man Grund angeben, warum die Feuerader, die dieſe Bebungen hervorbrachte, bloß unter dem Boden der Seen fortgelaufen ſey, ohne unter die Länder ſich zu erſtrecken, die mit dieſen Meeren in naher Verbindung ſtehen, und oft die Gemeinſchaft derſelben unterbrechen. Man würde ſich durch die Frage betreten finden, woher die Erſchütterung des Bodens, da ſie von Glückſtadt an der Nordſee bis zu Lübeck an der Oſtſee, und an den mecklenburgiſchen Küſten ſich ausgebreitet hat, nicht in Holſtein empfunden worden, welches zwiſchen dieſen Meeren mitten inne liegt, und nur etwa eine gelinde Bebung, dicht an dem Ufer des Gewäſſers, verſpürt worden, keine aber in dem Innern des Landes. Am deutlichſten aber wird man durch die Wallung der weit von dem Meere entlegenen Waſſer überführt, als des Sees bey Templin, derer in der Schweiz und anderer. Man kann leicht erachten, daß, um ein Gewäſſer durch die Bebung des Bodens in ein ſo gewaltiges Aufwallen zu bringen, die Erſchütterung gewiß nicht gering ſeyn müſſe. Warum aber haben dieſen gewaltigen Stoß alle umliegende Länder nicht empfunden, unter welchen die Feuerader doch nothwendig müßte fortgelaufen ſeyn? Man ſieht leicht, daß alle Merkmale der Wahrheit dieſer Meynung entgegen ſind. Eine Erſchütterung, die der dichten Maſſe der Erde ſelber durch einen an einem Orte geſchehenen heftigen Schlag rund umher eingedrückt worden, ſo wie der Boden in einiger Entfernung bebt, wenn ein Pulverthurm ſpringt, verliert, in der Anwendung auf dieſen Fall, auch ganz und gar die Wahrſcheinlichkeit, ſowohl aus der angeführten Urſache, als wegen des entſetzlichen Umfanges, welcher, wenn man ihn mit dem Umfange der ganzen Erde vergleicht, einen ſo beträchtlichen Theil derſelben ausmacht, daß deſſen Bebung nothwendig eine Schüttelung der ganzen Erdkugel hätte nach ſich ziehen müſſen. Nun kann man ſich aber aus Büffon belehren, daß ein Ausbruch des unterirdiſchen Feuers, welches ein Gebirge, das 1700 Meilen lang und 40 breit wäre, eine Meile hoch werfen könnte, den Erdkörper nicht einen Daumen breit aus ſeiner Lage würde verrücken können.

Wir werden alſo die Ausbreitung dieſer Waſſerbewegung in einer Mittelmaterie zu ſuchen haben, die geſchickter iſt eine Erſchüttrung in großen Weiten mitzutheilen, nämlich in dem Gewäſſer der Meere ſelber, welches mit demjenigen im Zuſammenhange ſteht, das durch eine unmittelbare Bebung des Seegrundes in eine heftige und plötzliche Rüttlung verſetzt wurde.

Ich habe in den wöchentlichen Königsbergſchen Anzeigen die Gewalt zu ſchätzen geſucht, womit das Meer durch den Schlag der von ſeinem Boden geſchehenen Bebung in dem ganzen Umfange fortgetrieben worden, indem ich den erſchütterten Platz des Seegrundes nur als ein Viereck angenommen, deſſen Seite der Entfernung von Cap St. Vincent und Cap Finisterre, d. i. in der Länge der weſtlichen Küſten von Portugall und Spanien gleich iſt, und die Gewalt des auffahrenden Grundes, wie die von einer Pulvermine, angeſehen, welche im Auffſpringen vermögend iſt, die Körper, die darüber befindlich ſind, 15 Fuß hoch zu werfen, und nach den Regeln, nach denen die Bewegung in einem flüßigen Weſen fortgeſetzt wird, ſie an den Hollſteiniſchen Küſten ſtärker als den ſchnellſten anprallenden Strohm befunden. Laßt uns hier die Gewalt, die es aus dieſen Urſachen ausgeübt hat, noch aus einem andern Geſichtspunkte betrachten. Der Graf Marſigli hat die größte Tiefe des mittelländiſchen Meers durch das Senkbley über 8000 Fuß befunden, und es iſt gewiß, daß das Weltmeer in gehöriger Entfernung vom Lande noch tiefer ſey: wir wollen es aber hier nur 6000 Fuß, d. i. 1000 Klaftern tief annehmen. Wir wiſſen, daß die Laſt, womit eine ſo hohe Säule von Meereswaſſer auf den Grund der See drückt, den Druck der Atmosphäre beynahe 200 mal übertreffen müſſe, und daß ſie die Gewalt, womit das Feuer hinter einer Kugel her iſt, die aus der Höhlung einer Karthaune in der Zeit eines Pulsſchlags 100 Klafter weit fortgeſchleudert wird, noch weit übertreffe. Dieſe erſtaunliche Laſt konnte die Gewalt nicht zurück halten, womit das unterirrdiſche Feuer den Meeresgrund ſchnell in die Höhe ſtieß, alſo war dieſe bewegende Gewalt größer. Mit welchem Drucke wurde alſo das Waſſer gepreſſet, um nach den Seiten plötzlich fortzuſchießen? und iſt es wohl zu verwundern, wenn es in einigen Minuten in Finnland und zugleich in Weſtindien geſpürt wurde? Man kann gar nicht ausmachen, wie groß die Grundfläche der unmittelbaren Erſchütterung eigentlich geweſen ſeyn möge; ſie wird vielleicht ungleich größer ſeyn, als wir ſie angenommen haben; aber unter den Meeren, wo die Waſſerbewegung ohne alles Erdbeben verſpürt worden, an den Holländiſchen, Engliſchen, Norwegiſchen Küſten, und in der

Oſtſee iſt ſie gewiß nicht im Meeresgrunde anzutreffen geweſen. Denn alsdann wäre das feſte Land in ſeinem Innern gewiß mit erſchüttert worden, welches aber gar nicht beobachtet wurde.

Indem ich die heftige Erſchütterung aller zuſammenhängenden Theile des Oceans dem einzigen Stoße zuſchreibe, den ſein Boden in einem gewiſſen Bezirke erlitten hat, ſo will ich darum die wirkliche Ausbreitung des unterirdiſchen Feuers, unter dem feſten Lande faſt des geſammten Europens, nicht geleugnet haben. Sie ſind aller Wahrſcheinlichkeit nach zu gleicher Zeit geſchehen, und haben an den Erſcheinungen, die ſich ereigneten, beide Antheil gehabt, nur daß eine jede insbeſondere nicht für die einzige Urſache aller insgeſammt anzuſehen iſt. Die Bebung des Waſſers in der Nordſee, welche einen plötzlichen Stoß empfinden ließ, war nicht die Wirkung eines unter dem Grunde tobenden Erdbebens. Solche Erſchütterungen müßten, um dergleichen Wirkung hervorzubringen, ſehr heftig ſeyn, und hätten alſo unter dem feſten Lande ſehr merklich verſpürt werden müſſen. Allein darum bin ich nicht in Abrede, daß ſelbſt alles feſte Land in eine leichte Schwankung*), durch eine ſchwache Kraft der unter ſeinem Boden entbrannten Dünſte oder andere Urſachen verſetzt worden ſey. Man ſieht dieſes an Mayland, das an dieſem Tage mit der größten Gefahr eines gänzlichen Umſturzes bedrohet worden iſt. Wir wollen alſo ſetzen, daß die Erde durch ein leichtes Schwanken in eine gelinde Bewegung geſetzt worden ſey, die ſo groß geweſen, daß ſie auf 100 Rheinl. Ruthen, das Erdreich um einen Zoll wechſelsweiſe hin und her gerüttelt hat; ſo wird dieſe Bewegung ſo unmerklich geweſen ſeyn, daß ein Gebäude von 4 Ruthen Höhe nicht um die Hälfte eines Grans, d. i. um einen halben Meſſerrücken aus der ſenkrechten Stellung dadurch hat gebracht werden können, welches ſelbſt auf den höchſten Thürmen kaum merklich werden würde. Dagegen haben die Seen dieſe unempfindliche Bewegung ſehr merklich machen müſſen. Denn wenn ein See, z. E. nur 2 deutſche Meilen lang iſt, ſo wird ſein Waſſer durch dieſes geringe Wanken ſeines Bodens ſchon recht ſtark geſchaukelt werden. Denn das Waſſer hat alsdann, auf 14000 Zoll, ohngefähr einen Zoll Fall, und einen Ablauf, der faſt nur um die Hälfte kleiner iſt, als der Ablauf eines recht ſchnellen Fluſſes; wie die Waſſerabwägung der Seine bey Paris uns belehren kann; welches nach etlichen hin und wieder geſchehenen Schwingungen, dem Waſſer wohl eine außerordentliche Rüttlung hat verurſachen können. Wir können aber die Erdbewegung mit gutem Fug noch einmal ſo groß annehmen, als wir gethan haben, ohne daß es auf dem feſten Lande füglich hätte geſpürt werden können, und dann fällt die Bewegung der inländiſchen Seen um deſto begreiflicher in die Augen.

---

*) Schwingung.

Man wird ſich alſo nicht mehr wundern, wenn alle inländiſchen Seen, in der Schweitz, in Schweden, in Norwegen und in Deutſchland, ohne eine Erſchütterung des Bodens zu fühlen, ſo unruhig und aufwallend erblickt worden ſind. Man findet es aber etwas außerordentlicher, daß gewiſſe Seen bey dieſer Unordnung gar verſiegten; als der See bey **Neufchatel**, der bey **Como**, und der bey **Meinungen**, obgleich deren einige ſich ſchon wieder mit Waſſer angefüllt haben. Dieſe Begebenheit aber iſt nicht ohne Exempel. Man hat einige Seen auf dem Erdboden, die ganz ordentlich ſich zu gewiſſen Zeiten, durch verborgene Kanäle verlaufen, und zur geſetzten Zeit wiederkommen. Der **Cirknitzer** See im Herzogthum **Crain** iſt ein merkwürdiges Beyſpiel hievon. Er hat in ſeinem Boden einige Löcher, durch welche er aber nicht eher abfließt, als um Jacobi, da er ſich denn mit allen Fiſchen plötzlich verläuft, und nachdem er drey Monate lang ſeinen Boden als einen guten Weide- und Ackerplatz trocken gelaſſen hat, gegen den Novembermonat ſich plötzlich wieder einfindet. Man erklärt dieſe Naturbegebenheit ſehr begreiflich durch die Vergleichung mit dem Diabetes der Hydraulik. Allein in unſern vorliegenden Fällen kann man leicht erachten, daß, da viele Seen durch die unter ihrem Boden befindlichen Quelladern Zufluß bekommen, und dieſe, die in den umliegenden Anhöhen ihren Urſprung finden, nachdem die Wirkung der unterirrdiſchen Erhitzung und Ausdämpfung in den Höhlungen, welche ihre Waſſerhälter ſind, die Luft verſchlungen haben, in dieſelbe dadurch zurückgezogen worden ſeyn müſſen, und ſelbſt ein kräftiges Saugwerk abgegeben haben, den See mit hineinzuführen, der, nach hergeſtelltem Gleichgewichte der Luft, ſeinen natürlichen

Ausgang wieder geſucht hat. Denn daß ein Landſee, wie die öffentlichen Berichte von dem zu Meinungen haben erklären wollen, durch die unterirdiſche Gemeinſchaft mit dem Meere unterhalten werde, weil er keinen äußerlichen Zufluß von Bächen hat, dies iſt ſowohl wegen der dawider ſtreitenden Geſetze des Gleichgewichts, als auch wegen der Salzigkeit des Meerwaſſers, einer gar zu offenbaren Ungereimtheit ausgeſetzt.

Die Erdbeben haben ſchon als etwas gewöhnliches dieſes an ſich, daß ſie die Waſſerquellen in Unordnung bringen. Ich könnte hier ein ganzes Regiſter von verſtopften und an andern Orten ausgebrochenen Quellen, von recht hoch aus der Erde herausgeſchoſſenem Springwaſſer und dergleichen, aus der Geſchichte anderer Erdbeben, anführen; allein ich bleibe bey meinem Gegenſtande. Aus Frankreich hat man uns an einigen Orten berichtet, daß Quellen verſtopft wurden, andere übermäßig viel Waſſer gegeben haben. Der Töplitzer Brunn blieb aus, machte den armen Töplitzern bange, kam zuerſt ſchlammicht, dann blutroth, zuletzt natürlich und ſtärker als vorher wieder. Die Verfärbung der Waſſer in ſo vielen Gegenden, ſelbſt im Königreiche Fetz, und in Frankreich iſt meinem Erachten nach, der Vermiſchung, der durch die Erdſchichten, wo die Quellen ihren Durchgang haben, gedrungenen, mit Schwefel und Eiſentheilchen in Gährung gerathenen Dämpfen zuzuſchreiben. Wenn dieſe bis in das Inwendige der Ciſternen dringen, die den Urſprung des Brunnquells enthalten, ſo treiben ſie entweder ihn mit größerer Gewalt heraus, oder, indem ſie das Waſſer in andere Gänge preſſen, verändern ſie ſeinen Ausfluß.

Dieſes ſind die vornehmſten Merkwürdigkeiten der Geſchichte vom 1. Novemb. und der Waſſerbewegung, welche die ſeltenſte in ihren Umſtänden iſt. Es iſt mir überaus glaublich, daß die Erderſchütterungen, die ſich dicht am Meeresufer, oder eines Waſſers, das damit Gemeinſchaft hat, zugetragen haben, zu Cork in Irrland, in Glückſtadt, und hin und wieder in Spanien, größtentheils eben dem Drucke des gepreßten Meerwaſſers zuzuſchreiben ſind, deſſen Gewalt unglaublich groß ſeyn muß, wenn man die Heftigkeit, womit es anſchlägt, durch die Fläche multipliciert, worauf es trift. Und ich bin der Meinung, das Unglück von Liſſabon ſey, ſo wie das von den meiſten Städten der weſtlichen Küſte Europens, der Lage zuzuſchreiben, die es in Anſehung der bewegten Gegend des Oceans gehabt hat, da deſſen ganze Gewalt noch überdem in der Mündung des Tagus, durch die Enge eines Buſens verſtärkt, den Boden außerordentlich erſchüttern mußte. Man mag urtheilen, ob die Erderſchütterung lediglich in Städten, die am Meeresufer liegen, würde deutlich haben bemerkt werden können, die doch in dem Innern des Landes nicht empfindlich war, wenn nicht der Druck der Waſſer einen Antheil an derſelben gehabt hätte.

Noch iſt die letzte Erſcheinung dieſer großen Begebenheit merkwürdig, da eine geraume Zeit, nämlich beinahe eine bis anderthalb Stunden nach dem Erdbeben, eine entſetzliche Aufthürmung der Waſſer im Ocean, und eine Aufſchwellung des Tagus, die wechſelsweiſe 6 Fuß höher als die höchſte Fluth ſtieg, und bald darauf faſt ſo viel niedriger, als die niedrigſte Ebbe fiel, geſehen wurde. Dieſe Bewegung des Meeres, die eine geraume Zeit nach dem Erdbeben, und nach dem erſten entſetzlichen Drucke der Waſſer ſich ereignete, vollendete auch das Verderben der Stadt Setubal, indem es über deren Trümmer ſich erhob, und was die Erſchütterung verſchont hatte, völlig aufrieb. Wenn man ſich vorher von der Heftigkeit des durch den bewegten Meeresgrund fortgeſchoſſenen Seewaſſers einen rechten Begriff gemacht hat, ſo wird man ſich leicht vorſtellen können, daß es mit Gewalt wieder zurückkehren müſſe, nachdem ſich ſein Druck in alle die unermeßlichen Gegenden umher ausgebreitet hatte. Die Zeit ſeiner Wiederkehr hängt von dem weiten Umfange ab, in welchem es um ſich her gewirkt hat, und ſeine Aufwallung, vornämlich an den Ufern, muß nach Maaßgebung derſelben, auch eben ſo fürchterlich geweſen ſeyn *).

Das Erdbeben vom 18. November.

Von dem 17ten bis zum 18ten eben dieſes Monats, berichteten die öffentlichen Nachrichten eine nam-

---

*) In dem Hafen zu Huſum wurde dieſe Aufwallung des Waſſers auch zwiſchen 12 und 1, alſo um eine Stunde ſpäter, als der erſte Stoß der Gewäſſer in der Nordſee wahrgenommen.

hafte Erderſchütterung, an den Küſten ſowohl von Portugall als Spanien und in Africa. Den 17ten Mittags war ſie in Gibraltar an der Meerenge des des Mittelländiſchen Meers, und gegen Abend zu Whitehaven in Yorkſhire in England zu ſpüren. Den 17ten auf den 18ten war ſie ſchon in den engliſchen Pflanzſtädten von Amerika. Denſelben 18ten wurde es auch in der Gegend von Aquapendente, und della Grotta in Italien heftig gefühlet *).

Das Erdbeben vom 9. December.

Nach dem Zeugniſſe der öffentlichen Nachrichten, hat Liſſabon keine ſo heftigen Anfälle der Erſchütterung ſeit dem 1. November erlitten, als diejenigen vom 9. December. Es wurde dieſes an den ſüdlichen Küſten von Spanien, an denſelbigen von Frankreich, durch die Schweizergebirge, Schwaben, Tyrol, bis in Bayern verſpürt. Es durchſtrich von Südweſten nach Nordoſten, gegen 300 deutſche Meilen, und indem es ſich in der Richtung derjenigen Kette von Bergen hielt, die die oberſte Höhe des feſten Landes von Europa ſeiner Länge nach durchlaufen, breitete es ſich nicht ſehr ſeitwärts aus. Die ſorgfältigſten Erdbeſchreiber, Varen, Büffon, Lulof bemerken, daß, gleichwie alles Land, welches mehr in die Länge als Breite ſich erſtreckt, in der Richtung ſeiner Länge von einem Haupt-

---

*) Ingleichen zu Alewton, in der Grafſchaft Hetford, wo es bei einem heftigen Getöſe einen Abgrund eröffnete, welcher ein ſehr tiefes Waſſer in ſich enthielt.

Hauptgebirge durchlaufen wird, alſo der vornehmſte Strich der Gebirge Europens aus einem Hauptſtamme, nämlich den Alpen, gegen Weſten durch die ſüdlichen Provinzen von Frankreich, mitten durch Spanien bis an das äußerſte Ufer von Europa gegen Abend ſich erſtrecke, obgleich es unterwegs anſehnliche Nebenäſte ausſchießt, und eben ſo oſtwärts, durch die Tyroliſchen und andere weniger anſehnliche Berge, zuletzt mit den Carpatiſchen zuſammenſtößt.

Dieſe Richtung durchlief das Erdbeben in demſelben Tage. Wenn die Zeit der Erſchütterung eines jeden Orts richtig aufgezeichnet wäre, ſo würde man die Schnelligkeit einigermaßen ſchätzen, und die Gegend der erſten Entzündung wahrſcheinlich beſtimmen können; nun ſind aber die Nachrichten ſo wenig zuſammenſtimmend, daß man in Anſehung deſſen ſich auf nichts verlaſſen kann.

Ich habe ſchon ſonſt angeführet, daß die Erdbeben gemeiniglich, wenn ſie ſich ausbreiten, den Strich der höchſten Gebirge halten, und zwar durch ihre ganze Erſtreckung, ob dieſe ſich gleich, je mehr ſie ſich dem Meeresufer nähern, deſto mehr erniedrigen. Die Richtung langer Flüſſe bezeichnet ſehr gut die Richtung der Gebirge, als zwiſchen deren neben einander laufenden Reihen dieſelben, als in dem unterſten Theile eines langen Thales fortlaufen. Dieſes Geſetz der Ausbreitung der Erdbeben iſt keine Sache der Speculation oder Beurtheilung, ſondern etwas, das durch

Beobachtungen vieler Erdbeben bekannt worden iſt. Man muß ſich desfalls an die Zeugniſſe des Ray, Büffon, Gentil u. ſ. w. halten. Allein dieſes Geſetz hat ſo viele innere Wahrſcheinlichkeit, daß es auch von ſelber ſich leichtlich Beifall erwerben muß. Wenn man bedenkt, daß die Oeffnungen, wodurch das unterirrdiſche Feuer Ausgang ſucht, nirgends anders als in den Gipfeln der Berge ſind, daß man niemals in den Ebenen feuerſpeiende Schlünde wahrgenommen hat, daß in Ländern, wo die Erdbeben gewaltig und häufig ſind, die mehreſten Berge weite Rachen enthalten, die zum Auswurfe des Feuers dienen, und daß, was unſere Europäiſchen Berge betrift, man ſonſt nirgends als in ihnen geräumige Höhlungen entdeckt, die ohne Zweifel in einem Zuſammenhang ſtehen; wenn man hiezu noch den Begriff von der Erzeugung aller dieſer unterirrdiſchen Wölbungen anwendet, von der oben geredet worden, ſo wird man keine Schwierigkeit in der Vorſtellung finden, wie die Entzündung vornämlich unter der Kette von Bergen, welche die Länge von Europa durchlaufen, offene und freie Gänge antreffen könne, um darin ſich ſchneller als nach andern Gegenden, auszubreiten.

Selbſt die Fortſetzung des Erdbebens vom 18. November aus Europa nach Amerika, unter dem Boden eines weiten Meers, iſt in dem Zuſammenhange der Kette von Bergen zu ſuchen, die, ob ſie gleich in der Fortſetzung ſo niedrig werden, daß ſie von dem Meere bedeckt ſind, dennoch auch daſelbſt Berge bleiben. Denn wir wiſſen, daß auf dem Boden des Oceans eben ſo viele Gebirge, als auf dem Lande anzutreffen ſind; und in dieſer Art müſſen die Azoriſchen Inſeln mit in dieſen Zuſammenhang geſetzt werden, die auf dem halben Wege zwiſchen Portugall und Nordamerika angetroffen werden.

Das Erdbeben vom 26 December.

Nachdem die Erhitzung der mineraliſchen Materien den Hauptſtamm der höchſtem Gebirge von Europa, nämlich die Alpen, durchdrungen hatte, ſo öffnete ſie ſich auch die engere Gränze unter der Reihe der Berge, welche von Süden nach Norden rechtwinklicht ablaufen, und erſtreckte ſich in der Richtung des Rheinſtroms, welcher, wie überhaupt alle Flüſſe, ein langes Thal zwiſchen zwei Reihen von Bergen einnimmt, aus der Schweiz bis an die Nordſee. Es erſchütterte auf der Weſtſeite des Fluſſes die Landſchaften Elſaß, Lothringen, das Churfürſtenthum Cöln, Brabant, und die Picardie, und an der Oſtſeite Cleve, einen Theil von Weſtphalen, und vermuthlich noch einige an dieſer Seite des Rheins gelegene Länder, von denen die Nachrichten nichts namentlich gemeldet haben. Es hielt offenbar den Strich mit der Richtung dieſes großen Fluſſes parallel, und breitete ſich nicht weit davon zu den Seiten aus.

Man wird fragen, wie man es mit dem obigen zuſammen reimen könne, daß es bis in die Niederlande gedrungen, welche doch ohne ſonderliche Berge ſeyn? Allein es iſt genug, daß ein Land in einem unmittelbaren Zuſammenhange mit gewiſſen Reihen von Bergen ſtehe, und als eine Fortſetzung davon anzuſehen ſey, um die unterirrdiſche Entzündung bis unter dieſen ſonſt niedrigen Boden fortzuſetzen. Denn es iſt gewiß, daß alsdenn die Kette der Hölungen ſich auch bis unter denſelben erſtrecken werde, gleich wie ſie, wie ſchon angeführet, ſelbſt unter dem Meeresgrunde fortgehe.

Von den Zwiſchenzeiten, die binnen einigen auf einander folgenden Erdbeben verlaufen.

Wenn man die Folge der nach einander vorgegangenen Erſchütterungen mit Aufmerkſamkeit betrachtet, ſo könnte man, wenn man es wagen wollte zu muthmaßen, einen Periodus herausbringen, in welchem die Entzündung nach einem Zwiſchenſtillſtande aufs neue ausgebrochen iſt. Wir finden nach dem 1. Nov. noch eine ſehr heftige Erſchütterung in Portugall auf den 9., ingleichen auf den 18ten, da ſie ſich nach England, Italien, Afrika, und ſelbſt bis in Amerika erſtreckte. Den 27ten ein ſtarkes Erdbeben an den ſüdlichen Küſten von Spanien, vornemlich in Malaga. Von dieſer Zeit an dauerte es 13 Tage, bis es den 9ten Dec. die ganze Strecke von Portugall bis in Baiern von Südweſten nach Nordoſten traf, und ſeit dieſem, nach einem Verlauf von 18 Tagen, nämlich den 26ſten auf den 27ſten Dec. erſchütterte es die Breite von Europa von Süden nach Norden *), ſo daß überhaupt ein ziem-

---

*) Den 21ſten war es in Liſſabon ſehr heftig, den 23ſten in den Gebirgen von Rouſſillon, und dauerte daſelbſt bis zum 27ſten. Es iſt hieraus zu ſehen, daß es

lich richtiger Zeitlauf von 9 oder 2 mal 9 Tagen, zwiſchen den wiederholten Entzündungen verlaufen iſt, wenn man diejenige Zeit ausnimmt, die es angewendet hat, bis in das Innerſte der Gebirge unſers feſten Landes zu dringen, und den 9ten Dec. die Alpen und die ganze Kette ihrer Verlängerung zu bewegen. Ich führe dieſes nicht zu dem Ende an, um etwas daraus zu folgern, weil die Nachrichten dazu gar zu wenig zuverläſſig ſind, ſondern um bei ähnlichen Vorfällen Anlaß zur genauern Beobachtung und zum Nachſinnen zu geben.

Ich will hier nur überhaupt etwas von den wechſelsweiſe nachlaſſenden und wieder anhebenden Erſchütterungen anführen. Herr **Bouguer**, einer von den Abgeordneten der königl. Academie der Wiſſenſchaften zu Paris nach Peru, hatte die Unbequemlichkeit, in dieſem Lande neben einem feuerſpeyenden Berge ſich aufzuhalten, deſſen donnerndes Getöſe ihm keine Ruhe ließ. Die Beobachtung, die er hiebei machte, konnte ihm dafür einige Genugthuung ſeyn, indem er bemerkte, daß der Berg immer in gleichen Zwiſchenzeiten ruhig ward, und das Toben deſſelben ordentlich mit gewechſelten Ruhepunkten auf einander folgte. Die Bemer-

---

wiederum von Südweſten angefangen, und eine weit längere Zeit zur Ausbreitung bedurft hat. Und wenn man den Entzündungsplatz, wie aus dem ganzen Verlauf des Erdbebens klar iſt, in den Ocean von Portugall gegen Abend ſetzt, ſo hängt der Anfang deſſelben mit dem berührten Periodus ziemlich zuſammen.

kung, die Mariotte bei einem Kalkofen machte, welcher eingeheitzt war, und bald die Luft aus einem offnen Fenſter ausſtieß, bald darauf wieder zurückzog, wodurch er der Reſpiration der Thiere gewiſſermaßen nachahmte, hat hiemit große Aehnlichkeit; beide beruhen auf folgenden Urſachen. Wenn das unterirrdiſche Feuer in Entzündung geräth, ſo ſtößt es alle Luft aus den Hölen umher von ſich. Wo dieſe Luft nun, die mit den feurigen Theilen angefüllt iſt, eine Oeffnung findet, z. E. in dem Rachen eines feuerſpeyenden Bergs, da fährt ſie alsdenn hinaus, und der Berg wirft Feuer aus. Allein ſobald die Luft aus dem Umfange des Heerds der Entzündung verjagt iſt, ſo läßt die Entzündung nach: denn ohne Zugang der Luft verlöſcht alles Feuer. Alsdenn tritt die verjagte Luft, da die Urſache, die ſie vertrieben hatte, aufhört, wieder in ihren Platz zurück, und weckt das erloſchene Feuer auf. Auf ſolche Weiſe wechſeln die Ausbrüche eines feuerſpeyenden Bergs, in gewiſſen Zwiſchenzeiten richtig nach einander ab. Eben die Bewandniß hat es mit den unterirrdiſchen Entzündungen, auch ſelbſt da, wo die ausgedehnte Luft keinen Ausgang durch die Klüfte der Berge gewinnen kann. Denn wenn die Entzündung an einem Orte in den Höhlen der Erde ihren Anfang nimmt, ſo ſtößt ſie die Luft mit Heftigkeit in einem großen Umfange, in alle die Gänge der unterirrdiſchen Wölbungen fort, die damit Zuſammenhang haben. In dieſem Augenblicke erſtickt das Feuer ſelbſt durch den Mangel der Luft. Und ſobald eben dieſe ausdehnende Gewalt der Luft nachläßt, ſo kehret diejenige, die in allen Höhſen ausgebreitet war, mit großer Gewalt zurück, und facht das erloſchene Feuer zu einem neuen Erdbeben an. Es iſt merkwürdig, daß Veſuvius, welcher, als die Gährungen in dem Innern der Erde recht anfingen, durch den Ausgang der durch ſeinen Schlund getriebenen Luft in Bewegung und Feuer gebracht war, eine kurze Zeit darauf plötzlich nachließ, da das Erdbeben bei Liſſabon geſchehen war; denn da drang alle mit dieſen Grüften in einigem Zuſammenhange ſtehende Luft, und ſelbſt die, ſo über dem Gipfel des Veſuvius befindlich iſt, durch alle Kanäle zu dem Feuerheerde der Entzündung, wo die Verminderung der Ausſpannungskraft der Luft ihr den Zugang verſtattete. Was für ein erſtaunlicher Gegenſtand! Einen Kamin ſich vorzuſtellen, welcher durch Luftöffnungen, die 200 Meilen davon entlegen ſind, ſich einen Zug verſchafft!

Eben dieſelbe Urſache iſt es auch, welche unterirdiſche Sturmwinde in den Grüften der Erde hervorbringen muß, deren Gewalt alles, was wir auf der Oberfläche der Erde verſpüren, weit übertreffen wird, wenn die Lage und Verknüpfung der Höhlen ſich zu ihrer Ausbreitung anſchickt. Das Getöſe, das bei dem Fortgange eines Erdbebens unter den Füßen verſpürt wurde, iſt vermuthlich keiner andern Urſache, als eben dieſer zuzuſchreiben.

Eben dieſes läßt uns wahrſcheinlich vermuthen, daß eben nicht alle Erdbeben dadurch verurſacht werden, daß die Entzündung gerade unter dem Boden geſchieht, welcher erſchüttert wird; ſondern daß die Wuth dieſer unterirrdiſchen Stürme das Gewölbe, welches über ihnen iſt, in Bewegung ſetzen könne; woran man deſto weniger zweifeln wird, wenn man bedenkt, daß eine viel dichtere Luft, als diejenige iſt, die ſich auf der Oberfläche der Erde befindet, durch weit plötzlichere Urſachen als dieſe in Bewegung geſetzt, und zwiſchen Gängen, die ihre Ausbreitung verhindern, verſtärkt, eine unerhörte Gewalt ausüben könne. Es iſt alſo muthmaßlich, daß die geringe Wankung des Bodens in dem größten Theil von Europa bei der heftigen Entzündung, die am erſten Nov. in der Erde vorging, von nichts als dieſer gewaltſam bewegten unterirrdiſchen Luft herzuleiten ſey, die als ein heftiger Sturmwind den Boden, der ſeiner Ausbreitung widerſtand, gelind erſchütterte.

Von dem Heerde der unterirrdiſchen Entzündung, und den Oertern, ſo den meiſten und gefährlichſten Erdbeben unterworfen ſind.

Durch die Vergleichung der Zeit erſehen wir, daß der Entzündungsplatz bei dem Erdbeben vom erſten Nov. in dem Boden der See geweſen. Der Tajo, der ſchon vor der Erſchütterung aufſchwoll, der Schwefel, den Seefahrende mit dem Senkblei aus dem erſchütterten Grunde brachten, und die Heftigkeit der Stöße, die ſie fühlten, beſtätigen es. Die Geſchichte vormaliger Erdbeben giebt es auch deutlich zu erkennen, daß in dem Meeresgrunde jederzeit die fürchterlichſten Erſchütterungen vorgefallen ſind, und nächſt dieſem in den Oertern, welche an dem Seeufer, oder nicht weit davon entfernt liegen. Zum Beweiſe des erſtern führe ich die tobende Wuth an, womit die unterirrdiſche Entzündung oft neue Inſeln aus dem Boden des Meers erhoben hat, und z. E. im Jahr 1720. nahe bei der Inſel St. Michael, einer von den Azoriſchen, aus einer Tiefe von 60 Klafter, durch den Auswurf der Materie, aus dem Grunde der See eine Inſel aufwarf, die 1 Meile lang, und etliche Klafter über dem Meere erhoben war. Die Inſel bei Santorino im mittelländiſchen Meer, die in unſerm Jahrhundert vor den Augen vieler Menſchen aus dem Meeresgrunde in die Höhe kam, und viele andere Beiſpiele, die ich der Weitläuftigkeit wegen übergehe, ſind unverwerfliche Beweiſe hievon.

Wie oft erleiden nicht die Schiffer ein Seebeben; und es ſind in einigen Gegenden, vornämlich in der Nachbarſchaft gewiſſer Inſeln, die Meere mit Bimſtein und anderer Gattung vom Auswurfe, eines durch den Boden des Oceans ausgebrochenen Feuers genugſam angefüllt. Die Bemerkung der häufigen Erſchütterungen des Seegrunds hängt mit der Frage natürlich zuſammen: woher unter allen Oertern des feſten Landes keine heftigern und öfterern Erdbeben unterworfen ſind, als die nicht weit vom Meeresufer gelegenen. Dieſer letztere Satz hat eine unzweifelhafte Richtigkeit. Laßt uns die Geſchichte der Erdbeben durchlaufen, ſo finden wir unendlich viel Unglücksfälle, die Städten oder Ländern durch Erdbeben widerfahren ſind, welche nahe beim Seeufer liegen, aber ſehr wenige und alsdann von geringer Erheblichkeit, welche in der Mitte des feſten Landes wahrgenommen werden. Die alte Geſchichte belehret uns ſchon von entſetzlichen Verheerungen, die dieſes Unheil an den Meeresküſten von Klein-Aſien oder Afrika verübt hat. Wir finden aber weder darunter, noch unter den neuern beträchtliche Erſchütterungen in der Mitte groſer Länder. Italien, welches eine Halbinſel iſt, die mehreſten Inſeln aller Meere, der Theil von Peru, der am Meeresufer liegt, erleiden die größten Anfälle dieſes Uebels. Und noch in unſern Tagen ſind alle weſtlichen und ſüdlichen Küſten von Portugall und Spanien weit mehr erſchüttert worden, als das Innere des feſten Landes. Ich gebe von beiden Fragen folgende Auflöſung.

Unter allen fortgehenden Höhlen, die unter der oberſten Rinde der Erde begriffen ſind, müſſen diejenigen ohne Zweifel die engſten ſeyn, die unter dem Meergrunde fortlaufen, weil daſelbſt der fortgeſetzte Boden des feſten Landes in die größte Tiefe herabgeſunken iſt, und weil niedriger auf ſeiner unterſten Grundlage ruhen muß, als die Oerter, die gegen die Mitte des Landes hinliegen. Nun iſt es aber bekannt, daß in engen Höhlen eine entzündete, ſich ausdehnende Materie, heftiger um ſich wirken müſſe, als wo ſie ſich ausbreiten kann. Ueberdem iſt es natürlich, zu glauben, daß, wie bei der unterirrdiſchen Erhitzung nicht zu zweifeln iſt, die aufwallenden mineraliſchen und entzündbaren Materien ſehr öfters in Fluß gerathen ſeyn werden, wie die Schwefelſtröme und die Lava, die aus den feuerſpeienden Bergen oft ergoſſen werden, es bezeugen können; ſie daher wegen des natürlichen Abhangs des Bodens der unterirrdiſchen Grüfte nach den niedrigſten Höhlen des Meeresgrundes jederzeit abgefloſſen ſeyn, und alſo wegen des häufigen Vorraths der entzündbaren Materie hier häufigere und gewaltigere Erſchütterungen ſich zutragen müſſen.

Hr. Bouguer muthmaßt mit Recht, daß das Durchdringen des Meerwaſſers, durch Eröffnung einiger Spalten in dem Boden deſſelben, die zu Erhitzung natürlich geneigten mineraliſchen Materien, in die heftigſte Aufwallung bringen müßte. Denn wir wiſſen, daß nichts das Feuer erhitzter Mineralien in entſetzlichere Wuth verſetzen kann, als der Zufluß des Waſſers, welches das Toben deſſelben ſo lange vermehrt, bis ſeine ſich nach allen Seiten ausbreitende Gewalt, dem ferneren Zugang deſſelben, durch den Auswurf aller irrdiſchen Materien und Verſtopfung der Oeffnung gewehrt hat.

Meines Erachtens rührt die vorzügliche Heftigkeit, womit ein am Meeresufer liegender Grund erſchüttert wird, zum Theil ganz natürlich von dem Gewicht her, womit das Meereswaſſer ſeinen damit benachbarten Boden belaſtet. Denn jedermann ſieht leicht ein, daß die Gewalt, womit das unterirrdiſche Feuer dieſes Gewölbe, worauf eine ſo erſtaunliche Laſt ruht, zu erheben trachtet, ſehr zurückgehalten werden, und, indem es hier keinen Raum ſeiner Ausbreitung vor ſich findet, ſeine ganze Gewalt gegen den Boden des trocknen Landes kehren müſſe, welcher damit zunächſt verbunden iſt.

Von der Richtung, nach welcher der Boden durch ein Erdbeben erſchüttert wird.

Die Richtung, nach welcher das Erdbeben ſich in weite Länder ausbreitet, iſt von derjenigen unterſchieden, nach welcher der Boden erſchüttert wird, an dem es ſeine Gewalt ausübt. Wenn die oberſte Decke der verborgenen Gruft, darin die entzündete Materie ſich ausdehnt, eine horizontale Richtung hat, ſo muß er wechſelsweiſe in ſenkrechter Stellung gehoben und geſenkt werden, weil nichts iſt, was die Bewegung mehr nach einer als nach der andern Seite lenken könnte. Iſt aber die Erdlage, welche die Wölbung ausmacht, nach einer Seite geneigt, ſo treibt die erſchütternde Kraft des unterirdiſchen Feuers ſich auch mit einer ſchiefen Richtung gegen den Horizont in die Höhe, und man kann die Richtung abnehmen, nach welcher die Wankung des Bodens jederzeit geſchehen muß, wenn diejenige allemal ſicher bekannt wäre, nach welcher die Schichte der Erde abhängt, unter welcher die Feuergruft befindlich iſt. Der Abhang der oberſten Fläche des erſchütterten Bodens iſt kein ſicheres Merkmal von der ſchiefen Stellung, die das Gewölbe in ſeiner ganzen Decke hat. Denn die Erdlagen, welche oben aufliegen, können mannigfaltige Beugungen und Hügel machen, nach denen ſich die unterſte Grundlage gar nicht richtet. Büffon iſt der Meinung: daß alle verſchiedenen Schichten, die auf der Erde gefunden werden, einen allgemeinen Grundfels zur Baſe haben, der alle beſchloſſenen tiefen Höhlungen von oben deckt, und deſſen einige Theile auf den Gipfeln hoher Berge gemeiniglich entblößt ſeyn, wo Regen und Sturmwinde die lockere Subſtanz völlig abgeſpühlt haben. Dieſe Meinung bekommt durch das, was die Erdbeben zu erkennen geben, viele Wahrſcheinlichkeit. Denn eine dermaßen wüthende Gewalt, als die Erdbeben ausüben, würde eine andere als felſigte Wölbung durch die öfters erneuerten Anfälle längſt zertrümmert und aufgerieben haben.

Der Abhang dieſer Wölbung iſt an dem Meeresufer ohne Zweifel nach dem Meere hin geneigt, und alſo nach derjenigen Richtung abſchüſſig, nach welcher das Meer dem Orte liegt. An dem Ufer eines großen Fluſſes muß ſie in der Richtung abſchüſſig ſeyn, wohin der Ablauf des Stroms geht. Denn wenn man die ſehr lange und öfters einige hundert Meilen übertreffende Strecken betrachtet, die die Flüſſe auf dem feſten Lande durchlaufen, ohne daß ſie ſtehende Pfützen oder Seen unterwegs machen, ſo kann man dieſen einförmigen Abhang wohl durch nichts anders erklären, als durch diejenige überaus feſte Grundlage, die, indem ſie ohne vielfältige Einbeugungen ſich einförmig zu dem Meeresgrunde hinneigt, dem Fluſſe eine ſchiefe Fläche zum Ablaufe verſchafft. Daher iſt zu vermuthen: daß die Schwankung des Bodens einer erſchütterten Stadt, die an einem großen Fluß liegt, in der Richtung dieſes Fluſſes, als im Tajo von Abend und Morgen geſchehen werde *); derjenigen aber, die am Meeresufer liegt, in der Richtung nach welcher dieſes zum Meere ſich neigt. Ich habe an einem andern Orte angeführt, was die Lage des Bodens dazu beitragen kann, eine Stadt, deren Hauptſtraßen in eben der Richtung fortgehen, als dieſer abſchüſſig iſt, bei einem vorfallenden Erdbeben völlig zu zerſtören. Dieſe Anmerkung iſt nicht ein Einfall der bloßen Vermuthung; es iſt eine Sache der Erfahrung. Gentil, der ſelbſt von ſehr vielen Erdbeben gute Kenntniſſe einzuholen Gelegenheit hatte, berichtet dieſes als eine Beobachtung, die durch viele Exempel beſtätigt worden, daß wenn die Richtung, nach welcher der Boden erſchüttert wird, mit der Richtung, nach welcher die Stadt erbaut iſt, gleichläuft, ſie ganz und gar umgeworfen werde, anſtatt daß, wenn ſie dieſe rechtwinklicht durchſchneidet, weniger Schade geſchieht.

Die Hiſtorie der königl. Akademie zu Paris berichtet: daß, da Smyrna, welches an dem öſtlichen Ufer des mittelländiſchen Meers liegt, im Jahr 1688

---

*) Gleichwie ein Fluß eine abhängende Schiefe gegen das Meer hin hat, ſo haben die Länder zu den Seiten einen Abhang zu ſeinem Bette, wenn dieſes letztere ſelbſt von der ganzen Erdſchichte gilt, und dieſe in der größten Tiefe eben ſolche Abſchüſſigkeit beſitzt, ſo wird die Richtung der Erderſchütterung auch durch dieſe beſtimmt werden.

erſchüttert wurde, alle Mauern, welche die Richtung von Oſten nach Weſten hatten, eingeſtürzt wurden, die aber, ſo von Norden nach Süden erbaut waren, ſtehen blieben.

Der erſchütterte Boden macht nämlich einige Schwankungen, und bewegt alles, was auf ihm der Länge nach in der Richtung der Schwankung aufgeführt iſt, am ſtärkſten. Alle Körper, die eine große Beweglichkeit haben, z. E. die Kronleuchter in den Kirchen, pflegen bey den Erdbeben die Richtung, nach der die Stöße geſchehen, anzuzeigen, und ſind weit ſicherere Merkmale für eine Stadt, um die Lage daraus abzunehmen, nach welcher ſie ſich anbauen muß, als die ſchon angeführten etwas zweifelhafteren Kennzeichen.

Von dem Zuſammenhang der Erdbeben mit dem Jahreszeiten.

Der ſchon mehrmals angeführte franzöſiſche Akademiſt, Hr. Bouguer, führt in ſeiner Reiſe nach Peru an, daß wenn die Erdbeben in dieſem Lande zu allen Jahrszeiten oft genug geſchehen, dennoch die fürchterlichſten und häufigſten in den Herbſtmonaten gegen das Ende des Jahres gefühlt werden. Dieſe Beobachtung findet nicht allein in Amerika zahlreiche Beſtätigungen, indem, außer dem Untergange der Stadt Lima vor 10 Jahren und der Verſinkung einer andern eben ſo volkreichen im vorigen Jahrhundert, ſehr viele Exempel davon bemerkt worden ſind. Auch in unſerm Welttheil finden wir, außer dem letztern Erdbeben, noch viele Beyſpiele in der Geſchichte, von Erſchütterung und Auswürfen feuerſpeyender Berge, die ſich häufiger in den Herbſtmonaten, als in irgend einer andern Jahreszeit zugetragen haben. Sollte nicht eine gemeinſchaftliche Urſache dieſe Uebereinſtimmung veranlaſſen? und auf welche kann man füglicher die Vermuthung werfen, als auf die Regen, die in Peru in dem langen Thale zwiſchen den Cordilleriſchen Gebirgen vom September bis in den April dauern, und die auch um die Herbſtzeit bei uns am häufigſten ſind? Wir wiſſen, daß, um einen unterirrdiſchen Brand zu veranlaſſen, nichts nöthig ſey, als die mineraliſchen Materien in den Hölen der Erde in Gährung zu bringen. Dieſes thut aber das Waſſer, wenn es ſich durch die Klüfte der Berge hindurch geſeigert hat und in den tiefen Gängen ſich verläuft. Die Regen haben die Gährung zuerſt gereizt, die in der Mitte des Octobers ſo viel fremde Dämpfe aus dem Inwendigen der Erde heraus ſtieß. Allein eben dieſe lockten dem Luftkreiſe noch mehrere naſſe Einflüſſe ab, und das Waſſer, das durch die Felſenritzen bis in die tiefſten Grüfte hineindrang, vollendete die angefangene Erhitzung.

Von dem Einfluß der Erdbeben in den Luftkreis.

Wir haben oben ein Beyſpiel von Wirkungen geſehen, welche die Erderſchütterungen auf unſere Luft haben. Es iſt zu glauben, daß von den Ausbrüchen der unterirrdiſchen erhitzten Dämpfe mehrere Naturerſcheinungen abhängen, als man ſich wohl gemeiniglich einbil-

einbildet. Es wäre kaum möglich, daß in den Witterungen eine ſolche Unregelmäßigkeit und ſo wenig übereinſtimmendes anzutreffen wäre, wenn nicht fremde Urſachen bisweilen in unſere Atmosphäre träten, und ihre richtigen Veränderungen in Unordnung brächten. Kann man ſich wohl einen wahrſcheinlichen Grund gedenken, warum, da der Lauf der Sonne und des Mondes an ſeine immer ſich ſelbſt ähnlichen Geſetze gebunden iſt, da Waſſer und Erde, wenn man es im Großen nimmt, immer überein bleiben, doch der Ablauf der Witterungen, auch ſelbſt in einem Auszug *) vieler Jahre, faſt immer anders ausfällt. Wir haben ſeit der unglücklichen Erſchütterung und kurz vor derſelben eine ſo abweichende Witterung durch unſern ganzen Welttheil gehabt, daß man entſchuldigt werden kann, wenn man desfalls einige Vermuthung auf die Erdbeben wirft. Es iſt wahr, man hat wohl ehedem warme Winterwitterung gehabt, ohne daß einiges Erdbeben vorhergegangen war; aber iſt man denn ſicher, daß nicht eine Gährung in dem Innern der Erde ſehr oft Dämpfe durch die Felſenklüfte, die Spalten der Erdſchichten, und ſelbſt durch derſelben lockere Subſtanz hindurch getrieben habe, die nahmhaften Veränderungen im Luftkreiſe haben nach ſich ziehen können? Muſchenbroeck, nachdem er bemerkt hat, daß nur in dieſem Jahrhundert, und zwar ſeit 1716 recht helle Nordlichter in Europa und bis in deſſen ſüdlichen Ländern geſehen worden, hält für die wahrſcheinlichſte Urſache dieſer Veränderung in dem Luftkreiſe, daß die

---

*) Durchſchnitt.

feuerſpeyenden Berge und die Erdbeben, die einige Jahre vorher häufig gewütet hatten, entzündbare und flüchtige Dünſte ausgeſtoßen haben, die durch den natürlichen Abfluß der oberſten Luft nach Norden ſich dahin gehäuft, und die feurigen Lufterſcheinungen hervorgebracht haben, die ſeit dem ſo häufig ſind geſehen worden, und daß ſie vermuthlich ſich nach und nach verzehren müſſen, bis neue Aushauchungen den Abgang wiederum erſetzen.

Dieſen Grundſätzen nach, laßt uns unterſuchen, ob es nicht der Natur gemäß ſey, daß eine veränderte Witterung, wie diejenige, die wir gehabt haben, eine Folge von jener Kataſtrophe ſeyn könne. Die helle Winterwitterung und die Kälte, die ſie begleitet, iſt nicht lediglich eine Folge von der größern Entfernung der Sonne von unſerm Scheitelpunkte zu dieſer Jahreszeit. Denn wir empfinden es oft, daß dem ungeachtet die Luft ſehr gemäßigt ſeyn könne: ſondern der Zug der Luft aus Norden, der auch zu Zeiten in einen Oſtwind ausſchlägt, bringt uns eine erkältete Luft bis von der Eiszone her, die unſere Gewäſſer mit Eis belegt, und uns einen Theil von dem Winter des Nordpols fühlen läßt. Dieſer Zug der Luft von Norden nach Süden, iſt in den Herbſt- und Wintermonaten ſo natürlich, wenn ihn nicht fremde Urſachen unterbrechen, daß in dem Ocean in genugſamer Entfernung von allem feſten Lande, dieſer Nord- oder Nordoſtwind die ganze Zeit hindurch ununterbrochen angetroffen wird. Er rühret auch ganz natürlich von der Wirkung der Sonne her, die alsdenn über der ſüdlichen Halbkugel die Luft verdünnt, und dadurch den Herbeyzug der nördlichen verurſacht, ſo daß dieſes als ein beſtändiges Geſetz angeſehen werden muß, welches durch die Beſchaffenheit der Länder wohl einigermaßen verändert, aber nicht aufgehoben werden kann. Wenn nun unterirdiſche Gährungen erhitzte Dämpfe irgendwo in den Ländern, die uns nach Süden liegen, ausſtoßen, ſo werden dieſe anfänglich die Höhe des Luftkreiſes in der Gegend, wo ſie aufſteigen, dadurch verringern, daß ſie ihre Anſpannungskraft ſchwächen und Platzregen, Orkane u. d. g. verurſachen. Allein in der Folge wird dieſer Theil der Atmoſphäre, da er mit ſo viel Dünſten beladen iſt, die benachbarte durch ſein Gewicht bewegen, und einen Zug der Luft von Süden nach Norden verurſachen. Da nun aber die Beſtrebung des Luftkreiſes von Norden nach Süden in unſerm Erdſtriche bey dieſer Jahreszeit natürlich iſt, ſo werden dieſe beyde gegen einander ſtreitende Bewegungen ſich aufhalten, und erſtlich eine trübe, regnichte Luft, wegen der zuſammengetriebenen Dünſte, dabei aber doch einen hohen Stand des Barometers *) nach ſich ziehen, weil die durch den Streit zweier Winde zuſammengedrückte Luft eine hohe Säule ausmachen muß; und man wird dadurch ſich in die ſcheinbare Unrichtigkeit der Barometer finden lernen, wenn bei hohem Stande derſelben doch regenhaftes Wetter iſt. Denn alsdenn iſt eben dieſe Näſſe der Luft

---

*) Dergleichen bei dieſer naſſen Winterwitterung faſt beſtändig bemerkt worden iſt.

eine Wirkung zweyer einander entgegenſtreitenden Luftzüge, welche die Dünſte zuſammentreiben und dennoch die Luft anſehnlich verdichten und ſchwerer machen können.

Ich kann nicht mit Stillſchweigen übergehen: daß an dem ſchrecklichen Tage Allerheiligen die Magnete in Augsburg ihre Laſt abgeworfen haben, und die Magnetnadeln in Unordnung gebracht worden ſind. Boyle berichtet ſchon, daß einsmals nach einem Erdbeben in Neapel dergleichen vorgegangen iſt. Wir kennen die verborgene Natur des Magnets zu wenig, um von dieſer Erſcheinung Grund angeben zu können.

Von dem Nutzen der Erdbeben.

Man wird erſchrecken, eine ſo fürchterliche Strafruthe der Menſchen von der Seite der Nutzbarkeit angeprieſen zu ſehen. Ich bin gewiß, man würde gerne Verzicht darauf thun, um nur der Furcht und der Gefahren überhoben zu ſeyn, die damit verbunden ſind. So ſind wir Menſchen. Nachdem wir einen widerrechtlichen Anſpruch auf alle Annehmlichkeit des Lebens gemacht haben, ſo wollen wir keine Vortheile mit Unkoſten erkaufen. Wir verlangen: der Erdboden ſoll ſo beſchaffen ſeyn, daß man wünſchen könnte, darauf ewig zu wohnen. Ueber dieſes bilden wir uns ein, daß wir alles zu unſerm Vortheil beſſer regieren würden, wenn die Vorſehung uns darüber unſere Stimme abgefragt hätte. So wünſchen wir z. E. den Regen in unſerer Gewalt zu haben, damit wir ihn nach unſerer

Bequemlichkeit das Jahr über vertheilen könnten und immer angenehme Tage zwiſchen den trüben zu genießen hätten. Aber wir vergeſſen die Brunnen, die wir gleichwohl nicht entbehren könnten, und die doch auf ſolche Art gar nicht unterhalten werden würden. Eben ſo wiſſen wir den Nutzen nicht, den uns eben die Urſachen verſchaffen können, die uns in den Erdbeben erſchrecken, und wollten ſie doch gerne verbannt wiſſen.

Als Menſchen, die gebohren waren um zu ſterben, können wir es nicht vertragen, daß einige im Erdbeben geſtorben ſind, und als ſolche die hier Fremdlinge ſind und kein Eigenthum beſitzen, ſind wir untröſtlich, daß Güter verlohren wurden, die in Kurzem durch den allgemeinen Weg der Natur von ſelbſt verlaſſen werden wären.

Es läßt ſich leicht rathen: daß, wenn Menſchen auf einem Grunde bauen, der mit entzündbaren Materien angefüllt iſt, über kurz oder lang die ganze Pracht ihrer Gebäude durch Erſchütterungen über den Haufen fallen könne. Aber muß man denn darum über die Wege der Vorſehung ungeduldig werden. Wäre es nicht beſſer ſo zu urtheilen: Es war nöthig, daß Erdbeben bisweilen auf dem Erdboden geſchehen; aber es war nicht nothwendig, daß wir prächtige Wohnplätze darüber erbaueten. Die Einwohner in Peru wohnen in Häuſern, die nur in geringer Höhe gemauert ſeyn, und das übrige beſteht aus Rohr. Der Menſch muß ſich in die Natur ſchicken lernen; aber er will, daß ſie ſich in ihn ſchicken ſoll.

Was auch die Urſache der Erdbeben den Menſchen auf einer Seite jemals für Schaden erweckt hat, das kann ſie ihm leicht auf der andern Seite mit Gewinn erſetzen. Wir wiſſen, daß die warmen Bäder, die vielleicht einem beträchtlichen Theil der Menſchen zur Beförderung der Geſundheit in der Folge der Zeiten dienlich geweſen ſeyn können, durch eben dieſelben Urſachen ihre mineraliſche Eigenſchaft und Hitze haben, wodurch die Erhitzungen in dem Innern der Erde vorgehen, welche dieſe in Bewegung ſetzen.

Man hat ſchon längſt vermuthet: daß die Erzſtufen in den Gebirgen eine langſame Wirkung der unterirdiſchen Feuer ſeyen, welche die Metalle durch allmähliche Wirkungen zur Reife bringt, indem ſie durch durchdringende Dämpfe in der Mitte des Geſteins ſie bildet und kocht.

Unſer Luftkreis bedarf außer den groben und todten Materien, die er in ſich enthält, auch ein gewiſſes wirkſames Principium, flüchtige Salze und Theile, die in den Zuſammenſatz der Pflanzen kommen ſollen, um ſie zu bewegen und aufzuwickeln. Iſt es nicht glaublich, daß die Naturbildungen, die beſtändig einen großen Theil davon aufwenden, und die Veränderungen, die alle Materie durch die Auflöſung und Zuſammenſetzung endlich erleidet, die würkſamſten Partikeln mit der Zeit gänzlich verzehren würde, wenn nicht von Zeit zu Zeit ein neuer Zufluß geſchähe? Zum wenigſten wird das Erdreich immer unkräftiger, wenn es kräftige Pflanzen nährt; die Ruhe und der Regen aber bringen es wieder in den Stand. Wo würde aber endlich die kräftige Materie herkommen, die ohne Erſetzung verwandt wird, wenn nicht eine anderweitige Quelle ihren Zufluß unterhielte? Und dieſe iſt vermuthlich der Vorrath, den die unterirdiſchen Grüfte an den wirkſamſten und flüchtigſten Materien enthalten; davon ſie von Zeit zu Zeit einen Theil auf die Oberfläche der Erde ausbreiten. Ich merke noch an: daß Hales mit ſehr glücklichem Erfolge die Gefängniſſe, und überhaupt alle Oerter, deren Luft mit thieriſchen Ausduftungen angeſteckt wird, durch das Räuchern des Schwefels befreit. Die feuerſpeienden Berge ſtoßen eine unermeßliche Menge ſchwefelichter Dämpfe in den Luftkreis aus. Wer weiß, würden die thieriſchen Ausdünſtungen, womit dieſe beladen iſt, nicht mit der Zeit ſchädlich werden, wenn jene nicht ein kräftiges Gegenmittel dawider abgäben.

Zuletzt dünkt mir die Wärme in dem Innern der Erde, einen kräftigern Beweis von der Würkſamkeit, und dem großen Nutzen der Erhitzungen, die in tiefen Grüften vorgehen, abzugeben. Es iſt durch tägliche Erfahrungen ausgemacht, daß es in großen, ja in den größten Tiefen, zu denen Menſchen in dem Innern der Berge je gelangt ſind, eine immerwährende Wärme gebe, die man unmöglich der Wirkung der Sonne zuſchreiben kann. Boyle zieht eine gute Anzahl Zeugniſſe an, aus denen erhellt, daß in allen tiefſten Schachten man zuerſt die obere Gegend weit kälter finde, als die äußere Luft, wenn es zur Sommerzeit iſt: je tiefer man ſich aber herablaſſe, deſto wärmer finde man die Gegend; ſo, daß in der größten Tiefe die Arbeiter genöthigt ſind, die Kleider bei ihrer Arbeit abzulegen. Jedermann begreift es leicht, daß, da die Sonnenwärme nur auf eine ſehr geringe Tiefe in die Erde dringt, ſie in den allerunterſten Grüften nicht die geringſte Wirkung mehr thun könne; und daß die daſelbſt befindliche Wärme von einer Urſache abhänge, die nur in der größten Tiefe herrſcht, dies iſt überdem aus der verminderten Wärme zu erſehen, je höher man ſogar zur Sommerszeit von unten hinauf kommt. Boyle, nachdem er die angeſtellten Erfahrungen behutſam verglichen und geprüft hat, ſchließt ſehr vernünftig: daß in den unterſten Höhlen, zu welchen wir nicht gelangen können, beſtändige Erhitzungen, und ein dadurch unterhaltenes unauslöſchliches Feuer anzutreffen ſeyn müſſe, das ſeine Wärme der oberſten Rinde mittheilt.

Wenn ſich dieſes ſo verhält, wie man ſich denn nicht entbrechen kann es zuzugeben, werden wir uns nicht von dieſem unterirrdiſchen Feuer die vortheilhafteſten Wirkungen zu verſprechen haben, welches der Erde jederzeit eine gelinde Materie erhält, zu der Zeit, wenn uns die Sonne die ihrige entzieht, welches den Trieb der Pflanzen, und die Oekonomie der Naturreiche zu befördern im Stande iſt. Und kann uns wohl bei dem Anſchein ſo vieler Nutzbarkeit der Nachtheil, der dem menſchlichen Geſchlecht durch einen und die anderen Ausbrüche derſelben erwächſt, der Dankbarkeit überheben, die wir der Vorſehung für alle ihre Anſtalten ſchuldig ſind?

Die Gründe, die ich zur Aufmunterung derſelben angeführt habe, ſind freilich nicht von der Art derjenigen, welche die größeſte Ueberzeugung und Gewißheit verſchaffen. Allein auch Muthmaßungen ſind annehmungswürdig, wenn es darauf ankömmt, den Menſchen zu der Dankbegierde gegen das höchſte Weſen zu bewegen, das ſelbſt alsdann, wenn es züchtigt, verehrungs- und liebenswürdig iſt.

Anmerkung.

Ich hatte oben angeführt, daß die Erdbeben ſchwefelichte Ausdämpfungen durch das Gewölbe der Erde hindurch treiben. Die letzten Nachrichten von den Schachten in den ſächſiſchen Gebürgen beſtätigen dies durch ein neues Beiſpiel. Man findet ſie jetzt ſo angefüllt von ſchwefelichten Dämpfen, daß die Arbeiter ſie verlaſſen müſſen. Die Begebenheit von Tuam in Irrland, da eine leuchtende Lufterſcheinung in der Geſtalt von Wimpeln und Flaggen auf der See erſchien, die ihre Farben nach und nach änderten, und zuletzt ein helles Licht ausbreiteten, worauf ein heftiger Stoß von Erdbeben erfolgte, iſt eine neue Beſtätigung hievon. Die Verwandlung der Farben vom dunkelſten Blau bis in Roth, und endlich in einen hellen weißen Schein, iſt der herausgebrochenen zuerſt ſehr dünnen Ausdämpfung, die nach und nach durch häufigeren Zufluß mehrerer Dünſte vermehrt werden, zuzuſchreiben, die, wie in der Naturwiſſenſchaft bekannt iſt, die Grade des Lichts von der blauen Farbe bis zur rothen, und endlich bis in einen weißen Schein durchgehen müſſen.

Alles dieſes gieng vor dem Stoß vorher. Es war auch ein Beweis, daß der Heerd der Entzündung in dem Grunde des Meers geweſen, wie denn ſelbſt das Erdbeben an der Meeresküſte hauptſächlich verſpüret worden.

Wenn man die Anmerkungen von den Oertern der Erde, wo die häufigſten und ſchwereſten Erſchütterungen von jeher empfunden worden ſind, weiter ausdehnen will, ſo kann man noch dazu ſetzen: daß die weſtlichen Küſten jederzeit weit mehr Anfälle davon, als die öſtlichen, erlitten haben. In Italien, in Portugall, in Südamerika, ja ſelbſt neulich in Irrland, hat die Erfahrung dieſe Uebereinſtimmung beſtätigt. **Peru**, welches an dem weſtlichen Seeufer der neuen Welt liegt, hat faſt tägliche Erſchütterungen, da indeſſen **Braſilien**, welches den Ocean gegen Oſten hat, nichts davon verſpürt. Wenn man von dieſer ſeltſamen Analogie einige Urſachen muthmaßen will, ſo kann man es wohl einem Gautier, einem Mahler verzeihen, wenn er die Urſache aller Erdbeben in den Sonnenſtrahlen, der Quelle ſeiner Farben und ſeiner Kunſt ſucht, und ſich einbildet, eben dieſelben treiben auch unſere große Kugel von Abend gegen Morgen herum, indem ſie an die weſtlichen Küſten ſtärker anſchlagen, und eben dadurch würden dieſe Küſten mit ſo vielen Erſchütterungen beunruhigt. Allein in einer geſunden Naturwiſſenſchaft verdient ein ſolcher Einfall kaum Widerlegung. Mir ſcheint der Grund dieſes Geſetzes mit einem andern in Verbindung zu ſtehen, wovon man noch zur Zeit keine genugſame Erklärung gegeben hat: daß nämlich die weſtlichen und ſüdlichen Küſten faſt aller Länder ſteiler abſchüſſig ſind, als die öſtlichen und nördlichen, welches ſowohl durch den Anblick der Charte, als durch die Nachrichten des Dampiers, der ſie auf allen ſeinen Seereiſen faſt allgemein befunden hat, beſtätigt wird. Wenn man die Beugungen des feſten Landes von den Einſinkungen herleitet, ſo müſſen in den Gegenden der größten Abſchüßigkeit tiefere und mehrere Höhlen anzutreffen ſeyn, als wo die Erdrinde nur einen gemäßigten Abhang hat. Dieſes aber hat mit den Erderſchütterungen, wie wir oben geſehen haben, einen natürlichen Zuſammenhang.

Schlußbetrachtung.

Der Anblick ſo vieler Elenden, als die letztere Kataſtrophe unter unſern Mitbürgern gemacht hat, ſoll die Menſchenliebe rege machen, und uns einen Theil des Unglücks empfinden laſſen, welches ſie mit ſolcher Härte betroffen hat. Man verſtößt aber gar ſehr dawider, wenn man dergleichen Schickſale jederzeit als verhängte Strafgerichte anſieht, welche die verheerten Städte um ihrer Uebelthaten willen, betreffen, und wenn wir dieſe Unglückſeligen als das Ziel der Rache Gottes betrachten, über die ſeine Gerechtigkeit alle ihre Zornſtrafen ausgießt. Dieſe Art des Urtheils iſt ein ſträflicher Vorwitz, der ſich anmaßt, die Abſichten der göttlichen Rathſchlüſſe einzuſehen, und nach ſeinen Einſichten auszulegen.

Der Menſch iſt von ſich ſelbſt ſo eingenommen, daß er ſich lediglich als das einzige Ziel der Anſtalten Gottes anſieht, gleich als wenn dieſe kein anderes Augenmerk hätten, als ihn allein, um die Maaßregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten. Wir wiſſen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenſtand der göttlichen Weisheit und ſeiner Anſtalten ſey. Wir ſind ein Theil derſelben und wollen das Ganze ſeyn. Die Regeln der Vollkommenheit der Natur im Großen ſollen in keine Betrachtung kommen, und es ſoll ſich alles blos in richtiger Beziehung auf uns anſchicken. Was in der Welt zur Bequemlichkeit und zum Vergnügen gereicht, das, ſtellt man ſich vor, ſey blos um unſertwillen da, und die Natur beginne keine Veränderungen, die irgend eine Urſache der Ungemächlichkeit für den Menſchen werden, als um ſie zu züchtigen, zu drohen, oder Rache an ihnen auszuüben.

Gleichwohl ſehen wir, daß unendlich viele Böſewichter in Ruhe entſchlafen, daß die Erdbeben gewiſſe Länder von jeher erſchüttert haben, ohne Unterſchied der alten oder neuen Einwohner, daß das chriſtliche Peru ſo gut bewegt wird, als das heidniſche, und daß viele Städte von dieſer Verwüſtung von Anbeginn befreiet geblieben ſind, die über jene ſich keines Vorzugs der Unſträflichkeit anmaßen können.

So iſt der Menſch im Dunkeln, wenn er die Abſichten errathen will, die Gott in der Regierung der

Welt vor Augen hat. Allein wir ſind in keiner Ungewißheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir dieſe Wege der Vorſehung dem Zwecke derſelben gemäß gebrauchen ſollen. Der Menſch iſt nicht geboren, um auf dieſer Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen. Weil ſein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat, wie ſchön ſtimmen dazu nicht alle die Verheerungen, die der Unbeſtand der Welt ſelbſt in denjenigen Dingen blicken läßt, die uns die größten und wichtigſten zu ſeyn ſcheinen; um uns zu erinnern, daß die Güter der Erde unſerm Triebe zur Glückſeligkeit keine Genugthuung verſchaffen können!

Ich bin weit davon entfernt, hiemit anzudeuten, als wenn der Menſch einem unwandelbaren Schickſale der Naturgeſetze, ohne Nachſicht auf ſeine beſondern Vortheile, überlaſſen ſey. Eben dieſelbe höchſte Weisheit, von welcher der Lauf der Natur diejenige Richtigkeit entlehnt, die keiner Ausbeſſerung bedarf, hat die niederen Zwecke den höheren untergeordnet, und in eben den Abſichten, in welchen jene oft die wichtigſten Ausnahmen von den allgemeinen Regeln der Natur gemacht hat, um die unendlich höhern Zwecke zu erreichen, die weit über alle Naturmittel erhaben ſind, wird auch die Führung des menſchlichen Geſchlechts in dem Regimente der Welt ſelbſt dem Laufe der Naturdinge Geſetze vorſchreiben. Wenn eine Stadt oder Land das Unheil gewahr wird, womit die göttliche Vorſehung ſie oder ihre Nachbarn in Schrecken ſetzt; iſt es denn wohl noch zweifelhaft, welche Parthei ſie zu ergreifen habe, um dem Verderben vorzubeugen, das ihnen droht! und ſind die Zeichen noch wohl zweideutig, die Abſichten begreiflich zu machen, zu deren Vollführung alle Wege der Vorſehung einſtimmig den Menſchen entweder einladen oder antreiben!

Ein Fürſt, der, durch ein edles Herz getrieben, ſich dieſe Drangſale des menſchlichen Geſchlechts bewegen läßt, das Elend des Kriegs von denen abzuwenden, welchen von allen Seiten überdem ſchwere Unglücksfälle drohen, iſt ein wohlthätiges Werkzeug in der gütigen Hand Gottes, und ein Geſchenk, das er den Völkern der Erde macht, deſſen Werth ſie niemals nach ſeiner Größe ſchätzen können.

Die
falſche Spitzfindigkeit
der
vier ſyllogiſtiſchen Figuren
erwieſen.

1762.

(Folgendes mag dazu dienen, um die Aufmerkſamkeit des Leſers auf den Punct der Unterſuchung noch mehr zu richten.) K.

(*Verſtand* iſt das Vermögen der Erkenntniß durch *Begriffe*. Was ſind aber Begriffe? oder: welches iſt die Handlung, die ſich im Begriffe hervorthut, und worauf ſich die Möglichkeit des Begriffs ſelbſt, als einer Erkenntnißart, gründet? Dieſe Handlung iſt keine Andre, als diejenige, durch welche ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen geordnet und verbunden vorgeſtellt wird. Dadurch erhalten die verſchiedenen Vorſtellungen eine *Einheit*, in welcher Function der Einheit nun grade dieſe Verſtandeshandlung beſteht.

Dieſe Function der Einheit iſt nun entweder eine urſprüngliche (transſcendentale) oder abgeleitete (logiſche), je nachdem die Vereinigung entweder auf einer Syntheſis oder Analyſis beruht.

Die Vorſtellung, welche auf die letztere Art entſpringt, iſt und heißt eine gemeinſame Vorſtellung (conceptus communis) und iſt nur dadurch möglich, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in *einem* Bewußtſeyn verbinden kann. Denn die gemeinſame Vorſtellung iſt diejenige, durch welche ich mir die *Identität* des Bewußtſeyns in den mannigfaltigen und verſchiedenen Vorſtellungen ſelbſt vorſtelle; welches nur dadurch möglich iſt, daß ich das Mannigfaltige in einem Bewußtſeyn begreiffe und verbinde.

Das Begreiffen und Verbinden des Mannigfaltigen in einem Bewußtſeyn iſt die ſynthetiſche Einheit der Apperception, das Vorſtellen der Identität des Bewußtſeyns in dieſen mannigfaltigen Vorſtellungen iſt die analytiſche Einheit der Apperception. Dieſe iſt alſo nur möglich unter der Vorausſetzung von Jener. Denn eine Vorſtellung, die als verſchiedenen Vorſtellungen gemeinſam gedacht werden ſoll, wird als zu ſolchen gehörig angeſehen, die, außer dem Gemeinſamen, auch noch etwas verſchiedenes an ſich haben; ich muß alſo die verſchiedenen Vorſtellungen zuvor in einem einigen Bewußtſeyn zuſammen gefaßt und verbunden, d. i., in ſynthetiſcher Einheit appercipirt haben, ehe ich mir die Einerleiheit derſelben in einem Bewußtſeyn, d. i., die analytiſche Einheit derſelben vorſtellen kann. So ſtelle ich mir vor: ein Haus ſey weiß, und ſtelle mir (durch die Weiße) etwas vor, das vielen Dingen gemeinſam iſt, unter dieſen aber auch dem Hauſe zukommt. Die Vorſtellung, weiß, iſt alſo hier eine gemeinſame; eine ſolche könnte ſie mir aber nicht geworden ſeyn, wenn ich ſie nicht zuvor mit vielen andern verſchiedenen Vorſtellungen verbunden, mithin dieſe Vorſtellungen ſelbſt verbunden (d. i., in ſynthetiſcher Einheit) vorgeſtellt hätte.

Alles Verſtehen hebt alſo von einer Verbindung an, und beſteht in der Erzeugung der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen; Dieſe Verſtandeshandlung iſt Funktion der Einheit, und heißt Begriff; es fällt aber in die Augen, daß ſie eine urſprüngliche und transſcendentale Function, mithin diejenige ſey, welche als Princip der Möglichkeit aller Erkenntniſſe gedacht werden muß.

Auf dieſe urſprüngliche Verſtandeshandlung (Erzeugung der ſynthetiſchen Einheit), folgt eine andere, welche darin beſteht, daß der Verſtand auf die ſynthetiſche Einheit zurückſieht, auf die Einerleiheit und Verſchiedenheit achtet, ſich beides durch Zergliederung und Abſonderung zum Bewußtſeyn bringt, und auf ſolche Art ſich die Identität des Bewußtſeyns in den mannichfaltigen Vorſtellungen ſelbſt vorſtellt, wodurch dann die gemeinſame Vorſtellung entſpringt. Auch dieſe Verſtandeshandlung iſt eine Function der Einheit, und heißt Begriff; die Einheit aber iſt eine analytiſche, denn ſie iſt die Vorſtellung des dem Verſchiedenen Gemeinſamen, welches nur durch Reflexion auf die ſynthetiſche Einheit, vermittelſt der Analyſis erhalten wird.

Beide Handlungen des Verſtandes haben alſo dies Gemeinſame, daß ſie Einheit hervorbringen, obgleich die Eine die Bedingung der Möglichkeit der Andern iſt. Die Einheit aber des Mannigfaltigen, ſie mag im Verbinden deſſelben zu einem Bewußtſeyn oder in der Vorſtellung des dem Verſchiedenen Gemeinſamen beſtehen, macht das Weſen des Begriffs aus, mithin iſt der Verſtand, ſowohl ſeiner Syntheſis als Analyſis nach, richtig characteriſirt, wenn er als ein Vermögen der Erkenntniß durch Begriffe erklärt wird.

Wir laſſen nun das urſprüngliche Verfahren des Verſtandes zur Erzeugung der ſynthetiſchen Einheit dahin geſtellt ſeyn, und halten uns bloß bei der analytiſchen Function deſſelben auf, wodurch er verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche ordnet, und ſich die Identität des Bewußtſeyns in ſeinen Vorſtellungen ſelbſt vorſtellt, und dadurch Begriffe bildet.

Was kann er mit dieſen durch Analyſis erzeugten Begriffen anfangen? Man ſehe nur auf das Weſen derſelben. Sie ſind Vorſtellungen des Identiſchen an dem Verſchiedenen, haben folglich nur dadurch einen Gebrauch, daß ihr Verhältniß zu dem Verſchiedenen gedacht und beſtimmt wird; d. h., daß angegeben werde, mit welchem Verſchiedenen ſie identiſch ſind, und mit welchem nicht; d. h., daß angegeben werde: ob ſie (die Begriffe) in der Vorſtellung der Verſchiedenen enthalten ſind oder nicht.

Die Handlung nun, wodurch dieſes in und von dem Bewußtſeyn vollbracht wird, iſt die Vergleichung, und das durch dieſe Vergleichung beſtimmte Verhältniß der Vorſtellungen iſt ein Urtheil, mithin kann man das Urtheilen ſo erklären, daß es ſey: „etwas, als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen“

Ehe ich aber ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen, mithin urtheilen kann, muß ich das Merkmal ſelbſt, als ein ſolches, erzeugt haben. Es iſt aber das Merkmal eine gemeinſame Vorſtellung, und wird nur, wie wir vorher geſehen haben, durch das Bewußtſeyn des Identiſchen an dem Verſchiedenen erhalten und gebildet. Als gemeinſame Vorſtellung bezieht ſie ſich nun nicht auf den Gegenſtand unmittelbar, d. h. ſie iſt nicht das Object ſelbſt, ſondern ſie bezieht ſich bloß mittelbar auf daſſelbe; d. h., ſie ſagt bloß die analytiſche Einheit der Apperception, oder die Identität des Bewußtſeyns in Anſehung gewiſſer Vorſtellungen, aus. Die gemeinſame Vorſtellung (analytiſche Einheit der Apperception) bezieht ſich alſo unmittelbar auf Vorſtellungen, und wenn dieſe nicht ſelbſt wiederum Begriffe, ſondern Anſchauungen (unmittelbare Vorſtellungen der Gegenſtände) ſind, ſo bezieht ſie ſich vermittelſt dieſer auf Gegenſtände. Eben dieſe Beziehung wird aber in einem Urtheile ausgeſagt, mithin kann man das Urtheil auch ſo erklären, daß es ſey: die mittelbare Erkenntniß eines Gegenſtandes, oder die Vorſtellung einer Vorſtellung des Gegenſtandes.

Dieſe Erklärung ſowohl als die vorhergehende, ſind aus der Verſtandeshandlung in der Erzeugung des Begriffs und im Gebrauche deſſelben genommen, und ihr Sinn läßt ſich, wenn man auf die Function der Einheit Acht hat, nicht verfehlen.

Aber eben dieſe Achtſamkeit auf die Function der Einheit, als eine Handlung der Apperception, wird uns noch etwas tiefer in das Weſen des Urtheils einſchauen laſſen.

Alle Urtheile ſind, wie wir geſehen haben, Functionen, wodurch Einheit unter unſern Vorſtellungen erzeugt wird. Dieſe Einheit iſt etwas, das die Vorſtellungen, (in ſo fern ſie Data zu einem möglichen Urtheile ſind, ſie mögen Anſchauungen oder ſchon Begriffe ſeyn) noch nicht haben, ſondern was ihnen erſt durch eine beſondere Handlung der Apperception gegeben wird. Eben durch dieſe Function der Einheit wird nun das **Verhältniß** zwiſchen den gegebenen Vorſtellungen beſtimmt. Beides, ſowohl die Einheit als auch das Verhältniß, welches in ihr beſtimmt gedacht wird, erfordert noch die Frage: was es für eine Einheit ſey und worin das Verhältniß beſtehe?

Sehen wir nun auf das, was alle Erkenntniß im eigentlichen Verſtande erſt möglich macht, nämlich auf die urſprüngliche Einheit der Apperception und auf die Dignität, welche durch die Einheitshandlung des urſprünglichen Selbſtbewußtſeyns dem Mannigfaltigen der Vorſtellung entſpringt, ſo iſt es eigentlich keine andere als die **objective Beſtimmung**, denn die tranſcendentale Einheit der Apperception iſt nichts anders als das Objectivbeſtimmende und alle Principien der objectiven Beſtimmung liegen in ihr als dem höchſten Punct, von welchem alle Erkenntniß (d. i. beſtimmte Beziehung der Vorſtellungen auf ein Object) ausgeht.

Eben dieſe Handlung des Selbſtbewußtſeyns iſt es nun auch, welche ſich in der Erzeugung eines Urtheils hervorthut, denn in dem Actus des Urtheilens werden die gegebenen Vorſtellungen zur Einheit erhoben und ihr Verhältniß zu einander beſtimmt; da aber dieſe Einheit und Verhältnißbeſtimmung vom oberſten Princip des Verſtandesgebrauchs, mithin von dem, was den Grund der Möglichkeit aller objectiven Beſtimmung enthält, ausgeht, ſo iſt jene Einheit und Verhältnißbeſtimmung nothwendig Denn ſehen wir von dem Actus der Einheit der urſprünglichen Apperception weg, ſo fehlt dem Urtheil nicht etwa dieſes oder jenes Erforderniß, ſondern es vergeht ganz und gar, und iſt gar kein Urtheil; das Urtheil beruht alſo ſeiner bloßen Form nach, auf dieſer Function, als dem Princip ſeiner Möglichkeit.

Hieraus fließt nun folgende, aus dem urſprünglichen Actus des Selbſtbewußtſeyns, als dem oberſten Princip der Einheit und objectiven Beſtimmung, genommene Erklärung: „ein Urtheil iſt eine Art, gegebene Erkenntniſſe zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen.“

Daß es nun eigentlich dieſe Dignität (nämlich die objective Einheit) ſey, welche Jedermann ankündigt, indem er urtheilt, erhellet aus dem Verbindungswörtchen iſt, z. B. das Haus iſt weiß; denn der Urtheilende kündigt dadurch nicht eine ſubjective und zufällige Zuſammenſtellung der Vorſtellungen an, ſondern eine aus dem urſprünglichen Actus des Selbſtbewußtſeyns ergehende, mithin für den Verſtand, als einen ſolchen, gültige, objective Einheit und Verhältnißbeſtimmung.

Das Urtheil mag nun ſeinem Inhalte nach immerhin nur ſubjectivgültig ſeyn, ſo iſt es doch nicht die formale Function der Einheit des Selbſtbewußtſeyns, welche in der Erzeugung deſſelben begriffen iſt, und ohne welche alles Urtheilen ſelbſt ſchlechthin unmöglich wäre.

Wenn wir dieſe aus der formalen Function des Urtheilens genommenen Erklärungen der Urtheile gegen die gewöhnlichen halten, nach welchen ein Urtheil „die Vorſtellung eines Verhältniſſes zwiſchen zwei Begriffen“ ſeyn ſoll, ſo kann man das Mangelhafte dieſer Erklärung nicht allein leicht entdecken, ſondern auch ergänzen. Es wird nämlich in einem Urtheile das Verhältniß nicht blos zwiſchen zwei Begriffen, ſondern auch ſelbſt zwiſchen Urtheilen beſtimmt. Z. B. in den hypothetiſchen Urtheilen, in welchen zwei Urtheile, und im disjunctiven Urtheile, in welchem mehrere Urtheile im Verhältniß gegen einander betrachtet werden. Ferner iſt nicht genug zu bemerken, daß im Urtheile ein Verhältniß vorgeſtellt werde, ſondern, daß dieſe Vorſtellung, als Function des Selbſtbewußtſeyns, darin beſtehe, daß das Verhältniß objectiv beſtimmt werde. Endlich iſt noch zu bemerken, daß dieſe objective Beſtimmung aus der nothwendigen Einheit der urſprünglichen Apperception hervorgehe, denn dieſe enthält allein die Principien der objectiven Beſtimmung aller Vorſtellungen; und giebt dieſen dadurch die Dignität, wodurch ſie allein Erkenntniſſe in eigentlicher Bedeutung ſind. M. ſ. Kritik der r. V. S. 93 ff. u. S. 140 ff. (L.)

§. 1.

Allgemeiner Begriff von der Natur der Vernunftſchlüſſe.

Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heißt *urtheilen*. Das Ding ſelber iſt das Subjekt, das Merkmal das Prädikat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen *iſt* oder *ſeyn* ausgedrückt, welches, wenn es ſchlechthin gebraucht wird, das Prädikat als ein Merkmal des Subjekts bezeichnet, iſt es aber mit dem Zeichen der Verneinung behaftet, das Prädikat als ein dem Subjekt entgegengeſetztes Merkmal zu erkennen giebt. In dem erſtern Fall iſt das Urtheil bejahend, im andern verneinend. Man verſteht leicht, daß, wenn man das Prädikat ein Merkmal nennet, dadurch nicht geſagt werde, daß es ein Merkmal des Subjekts ſey; denn dieſes iſt nur in bejahenden Urtheilen alſo, ſondern daß es als ein Merkmal von irgend einem Dinge angeſehen werde, ob es gleich in einem verneinenden Urtheile dem Subjekte deſſelben widerſpricht. So iſt ein *Geiſt* das Ding, das ich gedenke; *zuſammengeſetzt* ein Merkmal von irgend etwas; das Urtheil, *ein Geiſt iſt nicht zuſammengeſetzt*, ſtellt dieſes Merkmal als widerſtreitend dem Dinge ſelber vor.

Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges iſt, das nennet man ein *mittelbares Merkmal* deſſelben. So iſt *nothwendig* ein unmittelbares Merkmal Gottes, *unveränderlich* aber ein Merkmal des Nothwendigen und ein mittelbares Merkmal Gottes. Man ſiehet leicht: daß das unmittelbare zwiſchen dem entfernten und der Sache ſelbſt die Stelle eines Zwiſchenmerkmals (nota intermedia) vertrete, weil nur durch daſſelbe das entfernte Merkmal mit der Sache ſelbſt verglichen wird. Man kann aber auch ein Merkmal mit einer Sache durch ein Zwiſchenmerkmal verneinend vergleichen, dadurch daß man erkennet, daß etwas dem unmittelbaren Merkmal einer Sache widerſtreite. *Zufällig* widerſtreitet als ein Merkmal dem *Nothwendigen*; nothwendig aber iſt ein Merkmal von Gott, und man erkennet alſo vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals, daß zufällig ſeyn Gott widerſpreche.

Nunmehro errichte ich meine Realerklärung von einem Vernunftſchluſſe. *Ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal iſt ein Vernunftſchluß*, oder mit andern Worten, er iſt die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals *). Dieſes Zwiſchenmerkmal (nota

---

*) Wenn man den Verſtand als das Vermögen der Regeln erklärt, ſo muß man die Vernunft dadurch von ihm unterſcheiden, daß man ſie als ein *Vermögen der Principien* erklärt. Erkenntniß aus Principien iſt diejenige, da ich das Beſondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. Nun giebt der Oberſatz in einem Vernunftſchluſſe jederzeit einen *Begriff*, der da macht, daß alles, was der *Bedingung* deſſelben ſubſumirt wird, aus ihm nach einem *Princip* erkannt wird; mithin iſt jeder Vernunftſchluß „*eine Form der Ableitung einer Erkenntniß* aus einem *Princip*.“

intermedia) in einem Vernunftſchluß heißt auch ſonſten der mittlere Hauptbegrif (terminus medius); welches die anderen Hauptbegriffe ſeyn iſt genugſam bekannt.

> Denn bei jedem Schluſſe iſt erſtlich ein Satz, der zum Grunde liegt und zweitens ein Anderer, nämlich die Folgerung, welche aus jenem gezogen wird; und endlich die Schlußfolge (Conſequenz), nach welcher die Wahrheit des Letztern unausbleiblich mit der Wahrheit des Erſtern verknüpft iſt. In jedem Vernunftſchluſſe denke ich zuerſt eine Regel (durch den Verſtand), zweitens ſubſumire ich eine Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (vermittelſt der Urtheilskraft), endlich beſtimme ich meine Erkenntniß durch das Prädikat der Regel (mithin a priori durch die Vernunft.) Das Verhältniß alſo, welches der Oberſatz, oder die Regel, zwiſchen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorſtellt, macht die verſchiedenen Arten der Vernunftſchlüſſe aus. Der Vernunftſchluß iſt alſo nichts anders, als ein Urtheil vermittelſt der Subſumtion ſeiner Bedingung unter eine allgemeine Regel.
>
> Die Function der Vernunft bei ihren Schlüſſen beſteht alſo in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, und der Vernunftſchluß ſelbſt iſt ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange ſeiner Bedingung beſtimmt wird. Den Satz: „Cajus iſt ſterblich" könnte ich als ein Erfahrungsurtheil durch den bloßen Verſtand aufſtellen. Nun ſuche ich aber einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädikat dieſes Urtheils gegeben wird, welches hier der Begriff „Menſch" iſt (Cajus iſt ein Menſch); darauf ſubſumire ich unter dieſe Bedingung in ihrem ganzen Umfange (alle Menſchen ſind ſterblich) und ſo beſtimme ich darnach die Erkenntniß mei

Um die Beziehung des Merkmals zu der Sache in dem Urtheile, die menſchliche Seele iſt ein

nes Gegenſtandes (Cajus iſt ſterblich). — Ein Prädikat alſo, welches zuvor im Oberſatze in ſeinem ganzen Umfange unter einer gewiſſen Bedingung gedacht war, wird in der Concluſion auf einen gewiſſen Gegenſtand reſtringirt. Es giebt alſo eben ſo viele Arten der Vernunftſchlüſſe, als es Arten des Verhältniſſes giebt, die ſich der Verſtand vermittelſt der Kategorien vorſtellt; denn dieſe dienen der Function der Vernunft im Schließen zur Baſis, um in Beziehung auf eine Bedingung die vollendete Größe des Umfangs, d. h., die Allgemeinheit zu erreichen.

Vernunft alſo, als das Vermögen einer gewiſſen logiſchen Form unſerer Erkenntniß betrachtet, iſt das Vermögen zu ſchließen; d. i., mittelbar (durch Subſumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urtheilen. Das gegebene Urtheil iſt die allgemeine Regel (Oberſatz, major). Die Subſumtion der Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel iſt der Unterſatz (minor). Das wirkliche Urtheil, welches die Aſſertion der Regel zu dem ſubſumirten Falle ausſagt, iſt der Schlußſatz (conclusio). Die Regel nämlich ſagt etwas allgemein unter einer gewiſſen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel ſtatt; alſo wird das, was unter jener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle, der dieſe Bedingung bei ſich führt, als gültig angeſehen. Die Vernunft kommt alſo durch Verſtandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einer Erkenntniß. So gelangt man durch folgende Reihe von Bedingungen oder Prämiſſen: Alles Zuſammengeſetzte iſt veränderlich: die Körper ſind zuſammengeſetzt: zur Erkenntniß oder Con

Geiſt, deutlich zu erkennen, bediene ich mich des Zwiſchenmerkmals vernünftig, ſo daß ich vermittelſt deſſen ein Geiſt zu ſeyn als ein mittelbares Merkmal der menſchlichen Seele anſehe. Es müſſen nothwendig hier drei Urtheile vorkommen, nämlich:

1. ein Geiſt ſeyn iſt ein Merkmal des vernünftigen
2. vernünftig iſt ein Merkmal der menſchlichen Seele,
3. ein Geiſt ſeyn, iſt ein Merkmal der menſchlichen Seele,

denn die Vergleichung eines entfernten Merkmals mit der Sache ſelbſt iſt nicht anders wie durch dieſe drei Handlungen möglich.

In der Form der Urtheile würden ſie ſo lauten: Alles vernünftige iſt ein Geiſt, die Seele des Menſchen iſt vernünftig, folglich iſt die Seele des Menſchen ein Geiſt. Dieſes iſt nun ein bejahender Vernunftſchluß. Was die verneinenden anlangt, ſo fällt es eben ſo leicht in die Augen, daß weil ich den Widerſtreit eines Prädikats und Subjects nicht jederzeit klar genug erkenne, ich mich, wenn ich kann, des Hülfsmittels bedienen müſſe, meine Einſicht durch ein Zwiſchenmerkmal zu erleichtern. Setzet, man lege mir das verneinende Ur-

---

cluſion: Die Körper ſind veränderlich. Der dritte Satz verknüpft das entfernte Erkenntniß (das Prädikat des Oberſatzes, veränderlich) mit dem Subjekte des Unterſatzes (Körper) vermittelſt der Subſumtion. So viel zur Erläuterung der im T. 1te gegebenen Definition von einem Vernunftſchluſſe. M. ſ. Kritik d. r. V. S. 353 — 387. (L.)

theil vor: Die Dauer Gottes iſt durch keine Zeit zu meſſen, und ich finde nicht, daß mir dieſes Prädikat, ſo unmittelbar mit dem Subjecte verglichen, eine genugſam klare Idee des Widerſtreits gebe, ſo bediene ich mich eines Merkmals, daß ich mir unmittelbar in dieſem Subjecte vorſtellen kann, und vergleiche das Prädikat damit, und vermittelſt deſſelben mit der Sache ſelbſt. Durch die Zeit meßbar ſeyn widerſtreitet allem Unveränderlichen, unveränderlich aber iſt ein Merkmal Gottes alſo u. ſ. w. Dieſes förmlich ausgedruckt, würde ſo lauten: Nichts Unveränderliches iſt meßbar durch die Zeit, die Dauer Gottes iſt unveränderlich, folglich u. ſ. w.

§. 2.

Von den oberſten Regeln aller Vernunftſchlüſſe.

Aus dem Angeführten erkennet man, daß die erſte und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftſchlüſſe ſey: Ein Merkmal vom Merkmal iſt ein Merkmal der Sache ſelbſt (nota notae est etiam nota rei ipsius) von allen Verneinenden: Was dem Merkmal eines Dinges widerſpricht, widerſpricht dem Dinge ſelbſt (repugnans notae repugnat rei ipsi) Keine dieſer Regeln iſt ferner eines Beweiſes fähig. Denn ein Beweis iſt nur durch einen oder mehr Vernunftſchlüſſe möglich, die oberſte Formel aller Vernunftſchlüſſe demnach beweiſen wollen, würde heißen im Cirkel ſchließen Allein daß dieſe Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schlußart enthalten, erhellet daraus, weil diejenigen, die ſonſt bis daher von allen Logikern für die erſten Regeln aller Vernunftſchlüſſe gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus den unſrigen entlehnen müſſen. Das Dictum de omni, der oberſte Grund aller bejahenden Vernunftſchlüſſe lautet alſo: Was von einem Begriff allgemein bejahet wird, wird auch von einem jeden bejahet, der unter ihm enthalten iſt. Der Beweisgrund hievon iſt klar. Derjenige Begriff, unter welchem andere enthalten ſind, iſt allemal als ein Merkmal von dieſen abgeſondert worden; was nun dieſem Begriff zukommt, das iſt ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal der Sachen ſelbſt, von denen er iſt abgeſondert worden, d. i. er kommt den niedrigen zu, die unter ihm enthalten ſind. Ein jeder, der nur einigermaßen in logiſchen Kenntniſſen unterwieſen iſt, ſieht leicht ein: daß dieſes Dictum lediglich um dieſes Grundes willen wahr ſey, und daß es alſo unter unſerer erſten Regel ſtehe. Das Dictum de nullo ſteht in eben ſolchem Verhältniß gegen unſere zweite Regel. Was von einem Begriffe allgemein verneint wird, das wird auch von allem demjenigen verneinet, was unter demſelben enthalten iſt. Denn derjenige Begriff, unter welchen dieſe andern enthalten ſind, iſt nur ein von ihnen abgeſondertes Merkmal. Was aber dieſem Merkmal widerſpricht, das widerſpricht auch den Sachen ſelbſt; folglich was den höhern Begriffen widerſpricht, muß auch den niedrigen widerſtreiten, die unter ihm ſtehen.

§. 3.

Von reinen und vermiſchten Vernunftſchlüſſen.

Es iſt jedermann bekannt, daß es unmittelbare Schlüſſe gebe, da aus einem Urtheil die Wahrheit eines andern ohne einen Mittelbegrif unmittelbar erkannt wird. Um deswillen ſind dergleichen Schlüſſe auch keine Vernunftſchlüſſe; z. E. aus dem Satze: Eine jede Materie iſt veränderlich, folgt gerade zu: was nicht veränderlich iſt, iſt nicht Materie. Die Logiker zählen verſchiedene Arten ſolcher unmittelbaren Schlusfolgen, worunter ohne Zweifel die durch die logiſche Umkehrung, ingleichen durch die Contrapoſition die vornehmſten ſind.

Wenn nun ein Vernunftſchluß nur durch drei Sätze geſchieht, nach den Regeln, die von jedem Vernunftſchluſſe nur eben vorgetragen worden, ſo nenne ich ihn einen reinen Vernunftſchluß (ratiocinium purum) iſt er aber nur möglich, indem mehr wie drei Urtheile mit einander verbunden ſind, ſo iſt er ein vermengter Vernunftſchluß, (ratiocinium hybridum). Setzet nämlich, daß zwiſchen die drei Hauptſätze noch ein unmittelbarer Schluß müſſe geſchoben werden, und alſo ein Satz mehr dazu komme, als ein reiner Vernunftſchluß erlaubt, ſo iſt es ratiocinium hybridum, z. E. Gedenket euch, es ſchlöſſe jemand alſo:

Nichts was verweslich iſt, iſt einfach,
Mithin kein einfaches iſt verweslich,
Die Seele des Menſchen iſt einfach,
Alſo die Seele des Menſchen iſt nicht verweslich

ſo

ſo würde er zwar keinen eigentlich zuſammengeſetzten Vernunftſchluß haben, weil dieſer aus mehreren Vernunftſchlüſſen beſtehen ſoll, dieſer aber enthält außer dem, was zu einem Vernunftſchluß erfordert wird, noch einen unmittelbaren Schluß durch die Contrapoſition, und enthält vier Sätze.

Wenn aber auch wirklich nur drei Urtheile ausgedrückt würden, allein die Folge des Schlußſatzes aus dieſen Urtheilen wäre nur möglich, kraft einer erlaubten logiſchen Umkehrung, Contrapoſition, oder einer andern logiſchen Veränderung eines dieſer Vorurtheile, ſo wäre gleichwohl der Vernunftſchluß ein ratiocinium hybridum; denn es kommt hier gar nicht darauf an, was man ſagt, ſondern was man unumgänglich nöthig hat, dabei zu denken, wenn eine richtige Schlußfolge ſoll vorhanden ſeyn. Nehmet einmal an, in dem Vernunftſchluſſe:

Nichts verwesliches iſt einfach;
Die Seele des Menſchen iſt einfach,
alſo die Seele des Menſchen iſt nicht verweslich,

ſey nur in ſo ferne eine richtige Folge, als ich durch eine ganz richtige Umkehrung des Oberſatzes ſagen kann: nichts Verwesliches iſt einfach, folglich nichts Einfaches iſt verweslich, ſo bleibt der Vernunftſchluß immer ein vermiſchte Schluß, weil ſeine Schlußkraft auf der geheimen Dazufügung dieſer unmittelbaren Folgerung beruhet, die man wenigſtens in Gedanken haben muß.

§. 4.

In der ſogenannten erſten Figur ſind einzig und allein reine Vernunftſchlüſſe möglich, in den drei übrigen lediglich vermiſchte.

Wenn ein Vernunftſchluß unmittelbar nach einer von unſern zwei oben angeführten oberſten Regeln geführt wird, ſo iſt er jederzeit in der erſten Figur. Die erſte Regel heißt alſo: ein Merkmal B von einem Merkmal C einer Sache A iſt ein Merkmal der Sache A ſelbſt. Hieraus entſpringen drei Sätze.

C B
C hat zum Merkmal B. Was vernünftig iſt, iſt ein Geiſt.
A C
A hat zum Merkmal C Die menſchl. Seele iſt vernünftig.
A B
Alſo A hat z. Merkm. B Alſo iſt die menſchl. Seele ein Geiſt.

Es iſt ſehr leicht, mehr ähnliche, und unter andern auch auf die Regel der verneinenden Schlüſſe anzuwenden, um ſich zu überzeugen, daß, wenn ſie dieſen gemäß ſind, ſie jederzeit in der erſten Figur ſtehen, daß ich hier mit Recht eine ekelhafte Weitläuftigkeit zu verhüten ſuche. Man wird auch leichtlich gewahr, daß dieſe Regeln der Vernunftſchlüſſe nicht erfordern, daß außer dieſen Urtheilen irgend dazwiſchen eine unmittelbare Schlußfolge aus einem oder andern derſelben müſſe geſchoben werden, wofern das Argument ſoll bündig ſeyn, daher iſt der Vernunftſchluß in der erſten Figur von reiner Art.

In der zweiten Figur ſind keine andere als vermiſchte Vernunftſchlüſſe möglich.

Die Regel der zweiten Figur iſt dieſe: Was dem Merkmal eines Dinges widerſpricht, das widerſpricht dem Dinge ſelber. Dieſer Satz iſt nur darum wahr, weil dasjenige, dem ein Merkmal widerſpricht, das widerſpricht auch dieſem Merkmal, was aber einem Merkmal widerſpricht, widerſtreitet der Sache ſelbſt, alſo dasjenige, dem ein Merkmal einer Sache widerſpricht, das widerſtreitet der Sache ſelber. Hier iſt nun offenbar, daß blos deswegen, weil ich den Oberſatz als einen verneinenden Satz *ſchlechthin umkehren* kann, eine Schlußfolge vermittelſt des Unterſatzes auf die Concluſion möglich iſt. Demnach muß dieſe Umkehrung dabei geheim gedacht werden, ſonſt ſchließen meine Sätze nicht. Der durch die Umkehrung herausgebrachte Satz aber iſt eine eingeſchobene unmittelbare Folge aus dem erſteren, und der Vernunftſchluß hat vier Urtheile, und iſt ein ratiocinium hybridum, z. E. wenn ich ſage:

Kein Geiſt iſt theilbar,
alle Materie iſt theilbar,
folglich iſt keine Materie ein Geiſt;

ſo ſchließe ich recht, nur die Schlußkraft ſteckt darin, weil aus dem erſten Satz, *kein Geiſt iſt theilbar*, durch eine unmittelbare Folgerung fließt, *folglich nichts theilbares iſt ein Geiſt* und nach dieſem alles nach der allgemeinen Regel aller Vernunftſchlüſſe richtig folget. Aber da nur kraft dieſer daraus zu ziehenden unmittelbaren Folgerung eine Schlußfähigkeit in dem Argumente iſt, ſo gehört dieſelbe mit dazu und er hat vier Urtheile,

Kein Geiſt iſt theilbar
Und daher nichts Theilbares iſt ein Geiſt.
Alle Materie iſt theilbar
Mithin keine Materie iſt ein Geiſt.

In der dritten Figur ſind keine andere als vermiſchte Vernunftſchlüſſe möglich.

Die Regel der dritten Figur iſt folgende: Was einer Sache zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht einigen, die unter einem andern Merkmale dieſer Sache enthalten ſind. Dieſer Satz ſelber iſt nur darum wahr, weil ich das Urtheil, in welchem geſagt wird, daß ein anderes Merkmal dieſer Sache zukommt (per conversionem logicam) umkehren kann, wodurch es der Regel aller Vernunftſchlüſſe gemäs wird. Es heißt z. E.

Alle Menſchen ſind Sünder,
Alle Menſchen ſind vernünftig,
alſo einige Vernünftige ſind Sünder.

Dieſes ſchließt nur, weil ich durch eine Umkehrung per accidens aus dem Unterſatz alſo ſchließen kann: folglich ſind einige vernünftige Weſen Menſchen, und alsdenn werden die Begriffe nach der Regel aller Vernunftſchlüſſe verglichen, aber nur vermittelſt eines eingeſchobenen unmittelbaren Schluſſes, und man hat ein ratiocinium hybridum.

Alle Menſchen ſind Sünder,
Alle Menſchen ſind vernünftig,
mithin einige vernünftige ſind Menſchen,
alſo einige vernünftige ſind Sünder.

Eben daſſelbe kann man ſehr leicht in der verneinenden Art dieſer Figur zeigen, welches ich um der Kürze willen weglaſſe.

In der vierten Figur ſind keine andere, wie vermiſchte Vernunftſchlüſſe möglich.

Die Schlußart in dieſer Figur iſt ſo unnatürlich, und gründet ſich auf ſo viel mögliche Zwiſchenſchlüſſe, die als eingeſchoben gedacht werden müſſen, daß die Regel, die ich davon allgemein vortragen könnte, ſehr dunkel und unverſtändlich ſeyn würde. Um deswillen will ich nur ſagen, um welcher Bedingungen willen eine Schlußkraft darin liegt. In den verneinenden Arten dieſer Vernunftſchüſſe iſt darum, weil ich entweder durch logiſche Umkehrung oder Contrapoſition die Stellen der Hauptbegriffe verändern, und alſo nach jedem Vorderſatze ſeine unmittelbare Schlußfolge gedenken kann, ſo daß dieſe Schlußfolgen die Beziehung bekommen, die ſie in einem Vernunftſchluſſe nach der allgemeinen Regel überhaupt haben müſſen, eine richtige Folgerung möglich. Von den bejahenden aber werde ich zeigen, daß ſie in der vierten Figur gar nicht möglich ſeyn. Der verneinende Vernunftſchluß nach dieſer Figur wird, wie er eigentlich gedacht werden muß, ſich auf folgende Art darſtellen:

Kein Dummer iſt gelehrt,
folglich Kein Gelehrter iſt dumm.
Einige Gelehrte ſind fromm,
folglich Einige Fromme ſind gelehrt,
alſo einige Fromme ſind nicht dumm.

Es ſey ein Syllogiſmus von der zweiten Art,

Ein jeder Geiſt iſt einfach,
alles einfache iſt unverweslich,
alſo einiges unverwesliche iſt ein Geiſt.

Hier leuchtet deutlich in die Augen, daß das Schlußurtheil, ſo wie es da ſteht, aus den Vorderſätzen gar nicht fließen könne. Man vernimmt dieſes gleich, ſo bald man den mittlern Hauptbegriff damit vergleicht. Ich kann nämlich nicht ſagen; einiges unverwesliche iſt ein Geiſt: weil es einfach iſt, iſt es nicht ſofort ein Geiſt. Ferner ſo können durch alle mögliche logiſche Veränderungen die Vorderſätze nicht ſo eingerichtet werden, daß der Schlußſatz, oder auch nur ein anderer Satz, aus welchem derſelbe als eine unmittelbare Folge fließet, könnte hergeleitet werden, wenn nämlich nach der in allen Figuren einmal feſtgeſetzten Regel die Hauptbegriffe ihre Stellen ſo haben ſollen, daß der größere Hauptbegriff im Oberſatz, der kleinere im Unterſatze vorkomme *). Und obgleich,

---

*) Dieſe Regel gründet ſich auf die ſynthetiſche Ordnung, nach welcher zuerſt das entfernte, und dann das nähere Merkmal mit dem Subjecte verglichen wird. Indeſſen, wenn dieſelbe gleichfalls blos willkührlich angeſehen würde, ſo wird ſie doch unumgänglich

wenn ich die Stellen der Hauptbegriffe gänzlich verändere, ſo daß derjenige der kleinere wird, der vorher der größere war und umgekehrt, ein Schlußſatz, aus dem die gegebene Concluſion fließt, kann gefolgert werden, ſo iſt doch alsdenn auch eine gänzliche Verſetzung der Vorderſätze nöthig, und der nach der vierten Figur enthaltene ſogenannte Vernunftſchluß enthält wohl die Materialien, aber nicht die Form, wornach geſchloſſen werden ſoll, und iſt gar kein Vernunftſchluß nach der logiſchen Ordnung, in der allein die Eintheilung der vier Figuren möglich iſt, welches bei der verneinenden Schlußart in derſelben Figur ſich ganz anders befindet. Es wird nämlich ſo heißen müſſen.

Ein jeder Geiſt iſt einfach.
alles Einfache iſt unverweslich,
alſo ein jeder Geiſt iſt unverweslich,
mithin einiges unverwesliche iſt ein Geiſt.

Dieſes ſchließt ganz richtig, allein ein dergleichen Vernunftſchluß iſt von dem in der erſten Figur nicht durch eine andere Stelle des mittlern Hauptbegriffs unterſchieden, ſondern nur darin, daß die Stellen der Vorderſätze verändert worden *), und in dem Schlußſatze

---

nöthig, ſobald man vier Figuren haben will. Denn ſo bald es einerlei iſt, ob ich das Prädikat der Concluſion in den Oberſatz oder Unterſatz bringe, ſo iſt die erſte Figur von der vierten gar nicht unterſchieden. Einen dergleichen Fehler findet man in Cruſii Logik Seite 600. die Anmerk.

*) Denn wenn derjenige Satz der Oberſatz iſt, indem das Prädicat der Concluſion vorkommt, ſo iſt von der ei-

die Stellen der Hauptbegriffe. Darin beſteht aber gar nicht die Veränderung der Figur. Einen Fehler von dieſer Art findet man an dem angeführten Orte der Cruſiuſiſchen Logik, wo man durch dieſe Freiheit die Stelle der Vorderſätze zu verändern, geglaubt hat in der vierten Figur, und zwar natürlicher zu ſchließen. Es iſt Schade um die Mühe, die ſich ein großer Geiſt giebt, an einer unnützen Sache beſſern zu wollen. Man kann nur was nützliches thun, wenn man ſie vernichtigt.

§. 5.

Die logiſche Eintheilung der vier ſyllogiſtiſchen Figuren iſt eine falſche Spitzfindigkeit.

Man kann nicht in Abrede ſeyn, daß in allen dieſen vier Figuren richtig geſchloſſen werden könne. Nun iſt aber unſtreitig, daß ſie alle, die erſte ausgenommen, nur durch einen Umſchweif und eingemengte Zwiſchenſchlüſſe die Folge beſtimmen, und daß eben derſelbe Schlußſatz aus dem nämlichen Mittelbegriffe in der erſten Figur rein und unvermengt abfolgen würde. Hier könnte man nun denken, daß darum die drei andern Figuren höchſtens unnütze, nicht aber falſch

gentlichen Concluſion, die hier aus den Vorderſätzen unmittelbar fließt, der zweite Satz der Oberſatz, und der erſte der Unterſatz. Alsdenn iſt aber alles nach der erſten Figur geſchloſſen, nur ſo, daß der aufgegebene Schlußſatz aus dem, welcher zunächſt aus gedachten Urtheilen folgt, durch eine logiſche Umkehrung gezogen wird.

wären. Allein, wenn man die Abſicht erwägt, in der ſie erfunden worden, und noch immer vorgetragen werden, ſo wird man anders urtheilen. Wenn es darauf ankäme, eine Menge von Schlüſſen, die unter die Haupturtheile gemengt wären, mit dieſen ſo zu verwickeln, daß, indem einige ausgedruckt, andere verſchwiegen würden, es viele Kunſt koſtete, ihre Uebereinſtimmung mit den Regeln zu ſchließen, zu beurtheilen, ſo würde man wohl eben nicht mehr Figuren, aber doch mehr räthſelhafte Schlüſſe, die Kopfbrechens genug machen könnten, noch dazu erſinnen können. Es iſt aber der Zweck der Logik, nicht zu verwickeln, ſondern aufzulöſen, nicht verdeckt, ſondern augenſcheinlich etwas vorzutragen. Daher ſollen dieſe vier Schlußarten einfach, unvermengt, und ohne verdeckte Nebenſchlüſſe ſeyn, ſonſt iſt ihnen die Freiheit nicht zugeſtanden, in einem logiſchen Vortrage als Formeln der deutlichſten Vorſtellung eines Vernunftſchluſſes zu erſcheinen. Es iſt auch gewiß, daß bis daher alle Logiker ſie für einfache Vernunftſchlüſſe ohne nothwendige Dazwiſchenſetzung von andern Urtheilen angeſehen haben, ſonſt würde ihnen niemals dieſes Bürgerrecht ſeyn ertheilt worden. Es ſind alſo die übrigen drei Schlußarten als Regeln der Vernunftſchlüſſe überhaupt richtig, als ſolche aber, die einen einfachen und reinen Schluß enthielten, falſch. Dieſe Unrichtigkeit, welche es zu einem Rechte macht, Einſichten verwickeln zu dürfen, anſtatt, daß die Logik zu ihrem eigenthümlichen Zwecke hat, alles auf die einfachſte Erkenntnißart zu bringen, iſt um deſto größer, je mehr beſondere

Regeln (deren eine jede Figur etliche eigene hat) nöthig ſind, um bei dieſen Seitenſprüngen ſich nicht ſelbſt ein Bein unterzuſchlagen *). In der That, wenn jemals auf eine gänzlich unnütze Sache viel Scharfſinnigkeit verwandt, und viel ſcheinbare Gelehrſamkeit verſchwendet worden iſt, ſo iſt es dieſe. Die ſogenannten Modi, die in jeder Figur möglich ſind, durch ſeltſame Wörter angedeutet, die zugleich mit viel geheimer Kunſt Buchſtaben enthalten, welche die Verwandlung

---

*) Die Lehre von den vier ſyllogiſtiſchen Figuren betrifft überdies nur die kategoriſchen Vernunftſchlüſſe und veranlaßt den Schein, als wenn dieſe es einzig und allein wären, welche in ein ausſchließliches Anſehen gebracht zu werden verdienten, da es doch urſprünglich drei Verhältniſſe des Denkens im Urtheilen giebt, nämlich 1) das des Prädikats zum Subjecte 2) das des Grundes zur Folge 3) der eingetheilten Erkenntniß und der Glieder der Eintheilung unter einander. Hieraus entſpringen nun eben ſo viele Arten der Vernunftſchlüſſe, die kathegoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven. Die kategoriſchen Urtheile liegen zwar den hypothetiſchen und diſjunctiven zum Grunde, aber das Verfahren des Verſtandes in dem hypothetiſchen und disjunctiven Urtheile iſt doch von dem in dem kategoriſchen Urtheile ſpecifiſch verſchieden. Der kategoriſche Vernunftſchluß geht daher auf die Beſtimmung der Inhärenz, der hypothetiſche auf die Beſtimmung der Dependenz, und der disjunctive auf die Beſtimmung der Concurrenz. Von jedem Verfahren muß die Logik nun die Regeln angeben, ſie hat es folglich nicht bloß mit der categoriſchen Schlußart zu thun. Uebrigens ſind die vier ſyllogiſtiſchen Figuren, außer der erſten und geſetzmäßigen, nichts weiter als das Blendwerk einer Kunſt, unmittelbare Schlüſſe (consequentias immediatas) unter die Prämiſſen eines reinen

in die erſte erleichtern, werden künftighin eine ſchätzbare Seltenheit von der Denkungsart des menſchlichen Verſtandes enthalten, wenn dereinſt der ehrwürdige Roſt des Alterthums einer beſſer unterwieſenen Nachkommenſchaft die emſigen und vergeblichen Bemühungen ihrer Vorfahren an dieſen Ueberbleibſeln wird bewundern und bedauren lehren.

Es iſt auch leicht, die erſte Veranlaſſung in dieſer Spitzfindigkeit zu entdecken. Derjenige ſo zuerſt einen Syllogismus in drei Reihen über einander ſchrieb, ihn wie ein Schachbrett anſahe, und verſuchte, was aus der Verſetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben ſo betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als einer, der ein Anagramm im Namen findet. Es war eben ſo kindiſch, ſich über das eine wie über das andere zu erfreuen, vornämlich da man darüber vergaß, daß man nichts Neues in Anſehung der Deutlichkeit, ſondern nur eine Vermehrung der Undeutlichkeit aufbrächte. Allein es iſt einmal das Loos des menſchlichen Verſtandes ſo bewandt; entweder er iſt grübleriſch und geräth auf Fratzen, oder er haſchet verwegen nach zu großen Gegenſtänden, und bauet Luftſchlöſſer. Von dem großen Haufen der Denker wählt der eine die Zahl 666, der andre den Urſprung der Thiere und Pflanzen, oder die Geheimniſſe der Vorſehung. Der

Vernunftſchluſſes zu verſtecken und dadurch den Schein mehrerer Schlußarten zu erſchleichen. M. S. Kritik der r. Vern. S. 141. vergl. mit §. 9. S. 95. (T.)

Irrthum, darin beide gerathen, iſt von ſehr verſchiedenem Geſchmack, ſo wie die Köpfe verſchieden ſind.

Die wiſſenswürdigen Dinge häufen ſich zu unſern Zeiten. Bald wird unſere Fähigkeit zu ſchwach, und unſere Lebenszeit zu kurz ſeyn, nur den nützlichſten Theil daraus zu faſſen. Es bieten ſich Reichthümer im Ueberfluſſe dar, welche einzunehmen, wie manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müſſen. Es wäre beſſer geweſen, ſich niemals damit zu beläſtigen.

Ich würde mir zu ſehr ſchmeicheln, wenn ich glaubte, daß die Arbeit von einigen Stunden vermögend ſeyn werde, den Coloß umzuſtürzen, der ſein Haupt in die Wolken des Alterthums verbirgt; und deſſen Füſſe von Ton ſind. Meine Abſicht iſt nur, Rechenſchaft zu geben, weswegen ich in dem logiſchen Vortrage, in welchem ich nicht alles meiner Einſicht gemäß einrichten kann, ſondern manches dem herrſchenden Geſchmack zu Gefallen thun muß, in dieſen Materien nur kurz ſeyn werde, um die Zeit, die ich dabei gewinne, zur wirklichen Erweiterung nützlicher Einſichten zu verwenden.

Es giebt noch eine gewiſſe andere Brauchbarkeit der Syllogiſtik, nämlich vermittelſt ihrer, in einem gelehrten Wortwechſel dem Unbehutſamen den Rang abzulaufen. Da dieſes aber zur Athletik der Gelehrten gehört, einer Kunſt, die ſonſten wohl ſehr nützlich ſeyn mag, nur daß ſie nicht viel zum Vortheil der

Wahrheit beiträgt, ſo übergehe ich ſie hier mit Stillſchweigen.

§. 6.

Schlußbetrachtung.

Wir ſind demnach belehrt, daß die oberſten Regeln aller Vernunftſchlüſſe unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe führen, die man die erſte Figur nennet, daß alle andere Verſetzungen des Mittelbegriffs nur eine richtige Schlußfolge geben, indem ſie durch leichte unmittelbare Folgerungen auf ſolche Sätze führen, die in der einfachen Ordnung der erſten Figur verknüpft ſind, daß es unmöglich ſey, in mehr wie einer Figur einfach und unvermengt zu ſchließen, weil doch immer nur die erſte Figur, die durch verſteckte Folgerungen in einem Vernunftſchluſſe verborgen liegt, die Schlußkraft enthält, und die veränderte Stellung der Begriffe nur einen kleinen oder größern Umſchweif verurſacht, den man zu durchlaufen hat, um die Folge einzuſehen, und daß die Eintheilung der Figuren überhaupt, in ſofern ſie reine und mit keinen Zwiſchenurtheilen vermiſchte Schlüſſe enthalten ſollen, falſch und unmöglich ſey. Wie unſere allgemeinen Grundregeln aller Vernunftſchlüſſe zugleich, die beſondern Regeln der ſogenannten erſten Figur enthalten, imgleichen, wie man aus dem gegebenen Schlußſatze und dem mittlern Hauptbegriffe ſogleich einen jeden Vernunftſchluß aus einer der übrigen Figuren ohne die unnütze Weitläuftigkeit der Reductionsformeln in die erſte und einfache Schlußart verändern könne, ſo, daß entweder die Concluſion ſelber oder ein Satz, daraus dieſe durch unmittelbare Folgerung fließt, geſchloſſen wird, iſt aus unſerer Erläuterung ſo leicht abzunehmen, daß ich mich dabei nicht aufhalte.

Ich will dieſe Betrachtung nicht endigen, ohne einige Anmerkungen beigefügt zu haben, die auch anderweitig von erheblichem Nutzen ſeyn könnten.

Ich ſage demnach erſtlich, daß ein deutlicher Begriff nur durch ein Urtheil ein vollſtändiger aber nicht anders, als durch einen Vernunftſchluß möglich ſey. Es wird nämlich zu einem deutlichen Begriff erfordert, daß ich etwas, als ein Merkmal eines Dinges klar erkenne, dieſes aber iſt ein Urtheil. Um einen deutlichen Begriff vom Körper zu haben, ſtelle ich mir die Undurchdringlichkeit als ein Merkmal deſſelben klar vor. Dieſe Vorſtellung iſt aber nichts anders als der Gedanke, ein Körper iſt undurchdringlich. Hiebei iſt nur zu merken, daß dieſes Urtheil nicht der deutliche Begriff ſelber, ſondern die Handlung ſey, wodurch er wirklich wird; denn die Vorſtellung, die nach dieſer Handlung von der Sache ſelbſt entſpringt, iſt deutlich. Es iſt leicht zu zeigen, daß ein vollſtändiger Begriff nur durch einen Vernunftſchluß möglich ſey, man darf nur den erſten Paragr. dieſer Abhandlung nachſehen. Um deswillen könnte man einen deutlichen Begriff auch einen ſolchen nennen, der durch ein Urtheil klar iſt, einen vollſtändigen aber, der durch einen Vernunftſchluß deutlich iſt. Iſt die Vollſtändigkeit vom erſten Grade, ſo iſt der Vernunftſchluß ein einfacher, iſt ſie vom zweiten oder dritten, ſo iſt ſie nur durch eine Reihe von Kettenſchlüſſen, die der Verſtand nach der Art eines Sorites verkürzt, möglich. Hieraus erhellet auch ein weſentlicher Fehler der Logik, ſo wie ſie gemeiniglich abgehandelt wird, daß von den deutlichen und vollſtändigen Begriffen eher gehandelt wird, wie von Urtheilen und Vernunftſchlüſſen, obgleich jene nur durch dieſe möglich ſeyn.

Zweitens eben ſo augenſcheinlich wie es iſt, daß zum vollſtändigen Begriffe keine andere Grundkraft der Seele erfordert werde, wie zum deutlichen, (indem eben dieſelbe Fähigkeit, die etwas unmittelbar als ein Merkmal in einem Dinge erkennet, auch in dieſem Merkmale wieder ein anderes Merkmal vorzuſtellen, und alſo die Sache durch ein entferntes Merkmal zu denken gebraucht wird;) eben ſo leicht fällt es auch in die Augen, daß Verſtand und Vernunft d. i. das Vermögen deutlich zu erkennen, und dasjenige Vernunftſchlüſſe zu machen, keine verſchiedenen Grundfähigkeiten ſeyn. Beide beſtehen im Vermögen zu urtheilen; wenn man aber mittelbar urtheilt, ſo ſchließt man.

Drittens iſt hieraus auch abzunehmen, daß die obere Erkenntnißkraft ſchlechterdings nur auf dem Vermögen zu urtheilen beruhe. Demnach, wenn ein Weſen urtheilen kann, ſo hat es die obere Erkenntnißfähigkeit. Findet man Urſache, ihm dieſe letztere abzuſprechen, ſo vermag es auch nicht zu urtheilen. Die Verabſäumung ſolcher Betrachtungen hat einen berühmten Gelehrten veranlaßt, den Thieren deutliche Begriffe zuzugeſtehen. Ein Ochs, heißt es, hat in ſeiner Vorſtellung vom Stalle doch auch eine klare Vorſtellung von ſeinem Merkmale der Thüre, alſo einen deutlichen Begriff vom Stalle. Es iſt leicht, hier die Verwirrung zu verhüten. Nicht darin beſteht die Deutlichkeit eines Begriffs, daß dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge iſt, klar vorgeſtellt werde, ſondern daß es als ein Merkmal des Dinges erkannt werde. Die Thüre iſt zwar etwas zum Stalle gehöriges, und kann zum Merkmal deſſelben dienen, aber nur derjenige, der das Urtheil abfaßt: dieſe Thüre gehört zu dieſem Stalle, hat einem deutlichen Begriff von dem Gebäude, und dieſes iſt ſicherlich über das Vermögen des Viehes.

Ich gehe noch weiter und ſage: es iſt ganz was anders, Dinge von einander unterſcheiden, und, den Unterſchied der Dinge erkennen. Das letztere iſt nur durch Urtheilen möglich, und kann von keinem unvernünftigen Thiere geſchehen. Folgende Eintheilung kann von großem Nutzen ſeyn. Logiſch unterſcheiden, heißt erkennen, daß ein A nicht B ſey, und iſt jederzeit ein verneinendes Urtheil; phyſiſch unterſcheiden, heißt, durch verſchiedene Vorſtellungen zu verſchiedenen Handlungen getrieben werden. Der Hund unterſcheidet den Braten vom Brodte, weil er anders vom Braten gerührt wird (denn verſchiedene Dinge verurſachen verſchiedene Empfindungen und die Empfindung vom erſtern iſt ein Grund einer andern Begierde

gierde in ihm als die vom letztern *) nach der natürlichen Verknüpfung ſeiner Triebe mit ſeinen Vorſtellungen. Man kann hieraus die Veranlaſſung ziehen, dem weſentlichen Unterſchiede der vernünftigen und vernunftloſen Thiere beſſer nachzudenken. Wenn man einzuſehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft ſey, wodurch das Urtheilen möglich wird, ſo wird man den Knoten auflöſen. Meine jetzige Meinung geht dahin, daß dieſe Kraft oder Fähigkeit nichts anders ſey, als das Vermögen des innern Sinnes d. i. ſeine eigene Vorſtellungen zum Objecte ſeiner Gedanken zu machen **). Dieſes Vermögen iſt nicht aus einem andern abzuleiten, es iſt ein Grundvermögen im eigentlichen Verſtande und kann, wie ich davor halte, bloß vernünftigen Weſen eigen ſeyn. Auf demſelben aber beruhet die ganze obere Erkenntnißkraft. Ich ſchließe mit einer Vorſtellung, die denjenigen angenehm ſeyn muß, welche das Vergnügen über die Einheit in den menſchlichen Erkenntniſſen empfinden können. Alle bejahende Urtheile ſtehen unter einer gemeinſchaftlichen Formel, dem Satze der Einſtimmung: Cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi non oppositum. Alle bejahende Vernunftſchlüſſe ſind unter der Regel enthalten: Nota notae est nota rei ipsius, alle verneinende unter dieſer: Oppositum notae opponitur rei ipsi. Alle Urtheile die unmittelbar unter den Sätzen der Einſtimmung oder des Widerſpruchs ſtehen, das iſt, bei denen weder die Identität noch der Widerſtreit durch ein Zwiſchenmerkmal (mithin nicht vermittelſt der Zergliederung der Begriffe,) ſondern unmittelbar eingeſehen wird, ſind unerweisliche Urtheile, diejenigen, wo ſie mittelbar erkannt werden kann, ſind erweislich. Die menſchliche Erkenntniß iſt voll ſolcher unerweislicher Urtheile. Vor jeglicher Definition kommen deren etliche vor, ſo bald man, um zu ihr zu gelangen, dasjenige was man zunächſt und unmittelbar an einem Dinge erkennt, ſich als ein Merkmal deſſelben vorſtellt. Diejenigen Weltweiſen irren, die ſo verfahren, als wenn es gar keine unerweislichen Grundwahrheiten auſſer jenem gebe. Diejenigen irren eben ſo ſehr, die ohne genugſame Gewährleiſtung zu freigebig ſind, verſchiedene ihrer Sätze dieſes Vorzugs zu würdigen.

---

*) Es iſt in der That von der äußerſten Erheblichkeit, bei der Unterſuchung der thieriſchen Natur hierauf Acht zu haben. Wir werden an ihnen lediglich äuſſere Handlungen gewahr, deren Verſchiedenheit unterſchiedliche Beſtimmungen ihrer Begierde anzeigt. Ob in ihrem Innern diejenige Handlung der Erkenntnißkraft vorgeht, da ſie ſich der Uebereinſtimmung oder des Widerſtreits desjenigen, was in einer Empfindung iſt, mit dem was in einer andern befindlich iſt, bewußt ſeyn, und alſo urtheilen, das folgt gar nicht daraus.

**) Das, was den innern Sinn (die Empfänglichkeit der Vorſtellungen) beſtimmt, iſt der Verſtand; dieſer aber das Vermögen, das Mannigfaltige der Anſchauung zu verbinden und unter eine Apperception zu bringen. Dadurch wird die Beziehung auf ein Objekt hervorgebracht, und auf dieſer Handlung beruht die Möglichkeit alles Verſtehens und Urtheilens. (T.)

Verſuch

den Begriff

der negativen Größen

in die Weltweisheit einzuführen.

1763.

Vorrede.

Der Gebrauch, den man in der Weltweisheit von der Mathematik machen kann, beſtehet entweder in der Nachahmung ihrer Methode, oder in der wirklichen Anwendung ihrer Sätze auf die Gegenſtände der Philoſophie. Man ſiehet nicht, daß der Erſtere bis daher von einigem Nutzen geweſen ſey, ſo großen Vortheil man ſich auch anfänglich davon verſprach; und es ſind auch allmählich die vielbedeutenden Ehrennamen weggefallen, mit denen man die philoſophiſchen Sätze aus Eiferſucht gegen die Geometrie ausſchmückte, weil man beſcheidentlich einſahe: daß es nicht wohl ſtehe, in mittelmäßigen Umſtänden trotzig zu thun, und das beſchwerliche non liquet allem dieſem Gepränge keinesweges weichen wollte.

Der zweite Gebrauch iſt dagegen für die Theile der Weltweisheit, die er betroffen hat, deſto vortheilhafter geworden, welche dadurch, daß ſie die Lehren der Mathematik in ihren Sitzen verwandten, ſich zu einer Höhe geſchwungen haben, darauf ſie ſonſten keinen Anſpruch hätten machen können. Es ſind dieſes aber auch nur die zur Naturlehre gehörigen Einſichten, man müßte denn etwa die Logik der Erwartungen in Glücksfällen auch zur Weisheit zählen wollen. Was die Metaphyſik anlangt, ſo hat dieſe Wiſſenſchaft, anſtatt ſich einige von den Begriffen oder Lehren der Mathematik zu Nutze zu machen, vielmehr ſich öfters wider ſie bewaffnet, und, wo ſie vielleicht ſichere Grundlagen hätte entlehnen können, um ihre Betrachtungen darauf zu gründen, ſiehet man ſie bemüht, aus den Begriffen des Mathematikers nichts als feine Erdichtungen zu machen, die außer ſeinem Felde wenig Wahres an ſich haben. Man kann leicht errathen, auf welcher Seite der Vortheil ſeyn werde, in dem Streite zweier Wiſſenſchaften, deren die Eine alle insgeſammt an Gewißheit und Deutlichkeit übertrift, die Andere aber ſich allererſt beſtrebt, dazu zu gelangen.

Die Metaphyſik ſucht z. E. die Natur des Raumes und den oberſten Grund zu finden, daraus ſich deſſen Möglichkeit verſtehen läßt. Nun kann wohl hierzu nichts behülflicher ſeyn, als wenn man zuverläßig erwieſene Data irgend woher entlehnen kann, um ſie in ſeiner Betrachtung zum Grunde zu legen. Die Geometrie liefert deren einige, welche die allgemeinſten Eigenſchaften des Raumes betreffen, z. E. daß der Raum gar nicht aus einfachen Theilen beſtehe; allein man gehet ſie vorbei, und ſetzet ſein Zutrauen lediglich auf das zweideutige Bewußtſeyn dieſes Begriffs, indem man ihn auf eine ganz abſtrakte Art denket. Wenn denn die Spekulation nach dieſem Verfahren mit den Sätzen der Mathematik nicht übereinſtimmen will, ſo ſucht man ſeinen erkünſtelten Begriff durch den Vorwurf zu retten, den man dieſer Wiſſenſchaft macht, als wenn die Begriffe, die ſie zum Grunde leget, nicht von der wahren Natur des Raumes abgezogen, ſondern willkührlich erſonnen worden. Die mathematiſche Betrachtung der Bewegung, verbunden mit der Erkenntniß des Raumes, geben gleicher Geſtalt viele Data an die Hand, um die metaphyſiſche Betrachtung von der Zeit in dem Gleiſe der Wahrheit zu erhalten. Der berühmte Herr Euler hat hiezu unter andern einige Veranlaſſung gegeben *), allein es ſcheint bequemer, ſich in finſtern und ſchwer zu prüfenden Abſtraktionen aufzuhalten, als mit einer Wiſſenſchaft in Verbindung zu treten, welche nur an verſtändlichen und augenſcheinlichen Einſichten Theil nimmt.

Der Begriff des unendlich Kleinen, darauf die Mathematik ſo öfters hinauskommt, wird mit einer angemaßten Dreiſtigkeit ſo geradezu als erdichtet verworfen, anſtatt, daß man eher vermuthen ſollte, daß man noch nicht genug davon verſtände, um ein Urtheil darüber zu fällen. Die Natur ſelbſt ſcheint gleichwohl nicht undeutliche Beweisthümer an die Hand zu geben, daß dieſer Begriff ſehr wahr ſey. Denn wenn es Kräf-

---

*) Histoire de l'Acad. Royale des sc. et belles lettr. l'ann. 1748.

te giebt, welche eine Zeit hindurch continuirlich wirken, um Bewegungen hervorzubringen, wie allem Anſehen nach die Schwere iſt, ſo muß die Kraft, die ſie im Anfangsaugenblicke oder in Ruhe ausübt, gegen die, welche ſie in einer Zeit mittheilt, unendlich klein ſeyn. Es iſt ſchwer, ich geſtehe es, in die Natur dieſer Begriffe hineinzudringen; aber dieſe Schwierigkeit kann allenfalls nur die Behutſamkeit unſicherer Vermuthungen, aber nicht entſcheidende Ausſprüche der Unmöglichkeit rechtfertigen.

Ich habe für jetzt die Abſicht, einen Begriff, der in der Mathematik bekannt genug, allein der Weltweisheit noch ſehr fremde iſt, in Beziehung auf dieſe zu betrachten. Es ſind dieſe Betrachtungen nur kleine Anfänge, wie es zu geſchehen pflegt, wenn man neue Ausſichten eröffnen will, allein ſie können vielleicht zu wichtigen Folgen Anlaß geben. Aus der Verabſäumung des Begriffs der negativen Größen ſind eine Menge von Fehlern oder auch Mißdeutungen der Meinungen anderer in der Weltweisheit entſprungen. Wenn es z. E. dem berühmten Herrn D. Cruſius beliebt hätte, ſich den Sinn der Mathematiker bei dieſem Begriffe bekannt zu machen, ſo würde er die Vergleichung des Newton nicht bis zur Bewundrung falſch gefunden haben*), da er die anziehende Kraft, welche in vermehrter Weite, doch nahe bei den Körpern nach und nach in eine zurückſtoßende ausartet, mit den Reihen vergleicht, in denen, da wo die poſitiven Größen aufhören, die negativen anfangen. Denn es ſind die negativen Größen nicht Negationen von Größen, wie die Aehnlichkeit des Ausdrucks ihn hat vermuthen laſſen, ſondern etwas an ſich ſelbſt wahrhaftig Poſitives, nur was dem andern entgegengeſetzt iſt. Und, ſo iſt die negative Beziehung nicht die Ruhe, wie er davor hält, ſondern die wahre Zurückſtoßung.

---

*) Cruſius Naturl. 1 Th. §. 295.

Doch ich ſchreite zur Abhandlung ſelbſt, um zu zeigen, welche Anwendung dieſer Begriff überhaupt in der Weltweisheit haben könne.

Der Begriff der negativen Größen iſt in der Mathematik lange im Gebrauch geweſen, und daſelbſt auch von der äußerſten Erheblichkeit. Indeſſen iſt die Vorſtellung, die ſich die mehreſten davon machten, und die Erläuterung, die ſie gaben, wunderlich und widerſprechend; obgleich daraus auf die Anwendung keine Unrichtigkeit abfloß, denn die beſonderen Regeln vertraten die Stelle der Definition und verſicherten den Gebrauch; was aber in dem Urtheil über die Natur dieſes abſtrakten Begriffs geirret ſeyn mochte, blieb müßig und hatte keine Folgen. Niemand hat vielleicht deutlicher und beſtimmter gewieſen, was man ſich unter den negativen Größen vorzuſtellen habe, als der berühmte Herr Profeſſor Käſtner *), unter deſſen Händen alles genau, faßlich und angenehm wird. Der Tadel, den er bei dieſer Gelegenheit auf die Eintheilungsſucht eines grundabſtrakten Philoſophen wirft, iſt viel allgemeiner als er daſelbſt ausgedrückt wird, und kann als eine Aufforderung angeſehen werden, die Kräfte der angemaßten Scharfſinnigkeit mancher Denker an einem

---

*) Anfangsgr. der Arithm. S. 59—62.

wahren und brauchbaren Begriffe zu prüfen, um ſeine Beſchaffenheit philoſophiſch feſtzuſetzen, deſſen Richtigkeit durch die Mathematik ſchon geſichert iſt, welches ein Fall iſt, dem die falſche Metaphyſik gerne ausweicht; weil hier gelehrter Unſinn nicht ſo leicht wie ſonſten das Blendwerk von Gründlichkeit zu machen vermag. Indem ich es unternehme, der Weltweisheit den Gewinn von einem annoch ungebrauchten, ob zwar höchſt nöthigen, Begriffe zu verſchaffen, ſo wünſche ich auch keine andere Richter zu haben, als von der Art wie derjenige Mann von allgemeiner Einſicht iſt, deſſen Schriften mir hiezu die Veranlaſſung geben. Denn was die metaphyſiſchen Intelligenzen von vollendeter Einſicht anlangt, ſo müßte man ſehr unerfahren ſeyn, wenn man ſich einbildete, daß zu ihrer Weisheit noch etwas könnte hinzugethan, oder von ihrem Wahne etwas könnte hinweggenommen werden.

Erſter Abſchnitt.

Erläuterung des Begriffs von den negativen Größen überhaupt.

Einander entgegengeſetzt iſt: wovon eines dasjenige aufhebt, was durch das andre geſetzt iſt. Dieſe Entgegenſetzung iſt zwiefach; entweder logiſch durch den Widerſpruch, oder real, d. i. ohne Widerſpruch.

Die erſte Oppoſition, nemlich die logiſche, iſt diejenige, worauf man bis daher einzig und allein ſein Augenmerk gerichtet hat. Sie beſtehet darin, daß von eben demſelben Dinge etwas zugleich bejahet und verneinet wird. Die Folge dieſer logiſchen Verknüpfung iſt gar nichts, (nihil negativum irrepraeſentabile) wie der Satz des Widerſpruchs es ausſagt. Ein Körper in Bewegung iſt auch Etwas (cogitabile); allein ein Körper, der in Bewegung und in eben demſelben Verſtande zugleich nicht in Bewegung wäre: iſt gar nichts.

Die zweite Oppoſition, nemlich die reale, iſt diejenige: da zwei Prädikate eines Dinges entgegengeſetzt ſind, aber nicht durch den Satz des Widerſpruchs. Es hebt hier auch Eins dasjenige auf, was durch das Andere geſetzt iſt; allein die Folge iſt Etwas (cogitabile). Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend, und eine gleiche Beſtrebung eben deſſelben in entgegengeſetzter Richtung widerſprechen einander nicht, und ſind als Prädikate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon iſt die Ruhe, welche Etwas (repraesentabile) iſt. Es iſt dieſes gleichwohl eine wahre Entgegenſetzung. Denn was durch die eine Tendenz, wenn ſie allein wäre, geſetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen ſind wahrhafte Prädikate eines und eben deſſelben Dinges, die ihm zugleich zukommen. Die Folge davon iſt auch Nichts, aber in einem andern Verſtande, wie beim Widerſpruch, (nihil privativum, repraesentabile). Wir wollen dieſes Nichts künftighin Zero = 0 nennen, und es iſt deſſen Bedeutung mit der, von einer Verneinung (negatio) Mangel, Abweſenheit, die ſonſten bei Weltweiſen im Gebrauch ſind, einerlei, nur mit einer näheren Beſtimmung, die weiter unten vorkommen wird.

Bei der logiſchen Repugnanz wird nur auf diejenige Beziehung geſehen, dadurch die Prädikate eines Dinges einander, und ihre Folgen durch den Widerſpruch aufheben. Welches von beiden wahrhaftig bejahend (realitas), und welches wahrhaftig verneinend (negatio) ſey, darauf hat man hiebei gar nicht Acht. Z. E. Finſter und nicht finſter in einerlei Verſtande zugleich ſeyn, iſt in eben demſelben Subjecte ein Widerſpruch. Das erſtere Prädikat iſt logiſch bejahend, das andere logiſch verneinend, obgleich jenes im metaphyſichen Verſtande eine Negation iſt. Die Realrepugnanz beruht auch auf einer Beziehung zweier Prädikate eben deſſelben Dinges gegen einander; aber dieſe iſt von ganz anderer Art. Durch Eines derſelben iſt dasjenige nicht verneinet, was durch das Andre bejaht iſt, denn dieſes iſt unmöglich, ſondern beide Prädikate A und B ſind bejahend, nur da von jeden beſonders die Folgen a und b ſeyn würden, ſo iſt durch beide zuſammen in einem Subjekt nicht Eins, auch nicht das Andre, alſo iſt die Folge Zero. Setzet, jemand habe die Aktivſchuld B 100 Rthlr. gegen einen Andern, ſo iſt dieſes ein Grund einer eben ſo groſen Einnahme. Es habe aber eben derſelbe auch eine Paßivſchuld B = 100 Rthlr., ſo iſt dieſes ein Grund, ſo viel wegzugeben. Beide Schulden zuſammen ſind ein Grund vom Zero, d. i. weder Geld zu geben, noch zu bekommen. Man ſiehet leicht ein: daß dieſes Zero ein verhältnißmäßiges Nichts ſey, indem nämlich nur eine gewiſſe Folge nicht iſt, wie in dieſem Falle ein gewiſſes Capital, und in dem oben angeführten eine gewiſſe Bewegung nicht iſt: dagegen iſt bei der Aufhebung durch den Widerſpruch ſchlechthin Nichts. Demnach kann das nihil negativum nicht durch Zero = 0 ausgedrückt werden, denn dieſes enthält keinen Widerſpruch. Es läßt ſich denken, daß eine gewiſſe Bewegung nicht ſey, daß ſie aber zugleich ſey und nicht ſey, läßt ſich gar nicht denken.

Die Mathematiker bedienen ſich nun der Begriffe dieſer realen Entgegenſetzung bei ihren Gröſſen, und um ſolche anzuzeigen, bezeichnen ſie dieſelbe mit + und —. Da eine jede ſolche Entgegenſetzung gegenſeitig iſt, ſo ſiehet man leicht, daß Eine die Andere entweder ganz oder zum Theil aufhebe, ohne daß desfalls diejenigen vor denen + ſtehet, von denen vor welchen — ſteht unterſchieden ſeyn. Ein Schiff reiſe von Portugall aus nach Braſilien. Man bezeichne alle die Strekken, die es mit dem Morgenwinde thut, mit + und die, ſo es durch den Abendwind zurücklegt, mit —. Die Zahlen ſelbſt ſollen Meilen bedeuten. So iſt die Fahrt in ſieben Tagen $+ 12 + 7 - 3 - 5 + 8 = 19$ Meilen, die es nach Weſten gekommen iſt. Diejenigen Größen vor denen — ſteht, haben dieſes nur als ein Zeichen der Entgegenſetzung, in ſoferne ſie mit denen, die + vor ſich haben, zuſammen genommen werden ſollen; ſtehen ſie aber mit denen, vor welchen auch — iſt, in Verbindung, ſo findet hier keine Entgegenſetzung mehr ſtatt, weil dieſe ein Gegenverhältniß iſt, welches nur zwiſchen + und — angetroffen wird. Und da die Subtraktion ein Aufheben iſt, welches geſchieht, wenn entgegengeſetzte Größen zuſammen genommen werden, ſo iſt klar: daß das — eigentlich nicht ein Zeichen der Subtraktion ſeyn könne, wie es gemeiniglich vorgeſtellet wird, ſondern das + und — zuſammen nur zuerſt eine Abziehung bezeichnen. Daher $- 4 - 5 = - 9$ gar keine Subtraktion war, ſondern eine wirkliche Vermehrung und Zuſammenthuung von Größen einerlei Art. Aber $+ 9 - 5 = 4$ bedeutet eine Abziehung, indem die Zeichen der Entgegenſetzung andeuten, daß die eine in der andern, ſo viel ihr gleich iſt, aufhebe.

Eben ſo bedeutet das Zeichen + für ſich allein eigentlich keine Addition, ſondern nur in ſo ferne die Größe, davor es ſteht, mit einer andern, davor auch + ſteht, oder gedacht wird, ſoll verbunden werden. Soll ſie aber mit einer, davor — ſteht, zuſammengenommen werden, ſo kann dieſes nicht anders als vermittelſt der Entgegenſetzung geſchehen, und da bedeutet das Zeichen + ſowohl als das — eine Subtraktion, nämlich daß eine Größe in der andern ſo viel ihr gleich iſt, aufhebe, wie $-9+4=-5$. Um deswillen bedeutet das Zeichen —, in dem Falle $-9-4=-13$, keine Subtraktion, ſondern eben ſowohl eine Addition, wie das Zeichen + im Exempel $+9+4=+13$. Denn überhaupt, ſo ferne die Zeichen einerlei ſeyn, ſo müſſen die bezeichneten Sachen ſchlechthin ſummirt werden, in ſo ferne ſie aber verſchieden ſeyn, können ſie nur durch eine Entgegenſetzung d. i. vermittelſt der Subtraktion zuſammengenommen werden. Demnach dienen dieſe zwei Zeichen in der Größenwiſſenſchaft nur, um diejenigen zu unterſcheiden, die einander entgegengeſetzt ſind, das iſt, die einander in der Zuſammennehmung ganz oder zum Theil aufheben; damit man erſtlich dieſes Gegenverhältnis daraus erkenne, und zweitens, nachdem man eine von der andern abgezogen hat, von der ſie ſich hat abziehen laſſen, man wiſſen könne, zu welcher beiderlei Größen das Facit gehöre. So würde man in dem vorher erwähnten Falle einerlei herausbekommen, wenn der Gang mit dem Oſtwinde durch —, und die Fahrt mit dem Weſtwinde durch + wäre bezeichzeichnet worden, nur daß das Facit alsdenn — zum Zeichen gehabt hätte.

Hieraus entſpringet der mathematiſche Begriff der negativen Größen. Eine Größe iſt in Anſehung einer andern negativ, in ſo ferne ſie mit ihr nicht anders, als durch die Entgegenſetzung kann zuſammen genommen werden, nämlich ſo, daß eine in der andern, ſo viel ihr gleich iſt, aufhebt. Dieſes iſt nun freilich wohl ein Gegenverhältniß, und Größen, die einander ſo entgegen geſetzt ſind, heben gegenſeitig von einander ein gleiches auf, ſo daß man alſo eigentlich keine Größe ſchlechthin negativ nennen kann, ſondern ſagen muß, daß + a und — a Eines die negative Größe des Andern ſey; Allein, da dieſes immer im Sinne kann hinzugedacht werden, ſo haben die Mathematiker einmal den Gebrauch angenommen, die Größen, vor welchen das — ſteht, negative Größen zu nennen, wobei man gleichwohl nicht aus der Acht laſſen muß, daß dieſe Benennung nicht eine beſondre Art Dinge ihrer innern Beſchaffenheit nach, ſondern dieſes Gegenverhältniß anzeige, mit gewiſſen andern Dingen, die durch + bezeichnet werden, in einer Entgegenſetzung zuſammen genommen zu werden.

Damit wir aus dieſem Begriffe dasjenige, was eigentlich der Gegenſtand für die Philoſophie iſt, herausnehmen, ohne beſonders auf die Größe zu ſehen, ſo bemerken wir zuerſt, daß in ihm die Entgegenſetzung enthalten ſey, welche wir oben die reale genannt ha-

Re

den. Es ſeyn + 8 Capitalien — 8 Paſſivſchulden, ſo widerſpricht es ſich nicht, daß beide einer Perſon zukommen. Indeſſen hebt die eine ein Gleiches auf, das durch die andere geſetzt war, und die Folge iſt Zero. Ich werde demnach die Schulden negative Capitalien nennen. Hierunter aber werde ich nicht verſtehen, daß ſie Negationen oder bloße Verneinungen von Capitalien wären: denn alsdenn hätten ſie ſelber zum Zeichen das Zero, und dieſes Capital und Schulden zuſammen würden den Werth des Beſitzes geben 8 + 0 — 8, welches falſch iſt, ſondern daß die Schulden poſitive Gründe der Verminderung der Capitalien ſeyn. Da nun dieſe ganze Benennung jederzeit nur das Verhältniß gewiſſer Dinge gegen einander anzeigt, ohne welches dieſer Begriff ſogleich aufhört, ſo würde es ungereimt ſeyn, darum eine beſondere Art von Dingen ſich zu gedenken, und ſie negative Dinge zu nennen, denn ſelbſt der Ausdruck der Mathematiker der negativen Größen iſt nicht genau genug. Denn negative Dinge würden überhaupt Verneinungen (negationes) bedeuten, welches aber gar nicht der Begriff iſt, den wir feſtſetzen wollen. Es iſt vielmehr genug, daß wir die Gegenverhältniſſe ſchon erklärt haben, die dieſen ganzen Begriff ausmachen, und die in der Realoppoſition beſtehen. Um indeſſen ſogleich in den Ausdrücken zu erkennen zu geben, daß das Eine der entgegengeſetzten nicht das contradictoriſche Gegentheil des Andern, und, wenn dieſes etwas poſitives iſt, daß jenes nicht eine bloße Verneinung deſſelben ſey, ſondern, wie wir bald ſehen werden, als etwas bejahendes ihm entgegen geſetzt ſey: ſo werden wir nach der Methode der Mathematiker, das Untergehen ein negatives Aufgehen, Fallen ein negatives Steigen, Zurückgehen ein negatives Fortkommen nennen, damit zugleich aus dem Ausdrucke erhelle, daß, z. E. Fallen nicht blos vom Steigen ſo unterſchieden ſey, wie non a und a, ſondern eben ſo poſitiv ſey als das Steigen, nur mit ihm in Verbindung allererſt den Grund von einer Verneinung enthalte. Es iſt nun freilich klar: daß ich, da alles hier auf das Gegenverhältniß ankommt, eben ſo wohl das Untergehen ein negatives Aufgehen, wie das Aufgehen ein negatives Untergehen nennen kann, ingleichen ſind Capitalien eben ſo wohl negative Schulden, wie dieſe negative Capitalien ſeyn. Allein es iſt etwas wohlgereimter, demjenigen, worauf in jedem Falle die Abſicht vorzüglich gerichtet iſt, den Namen des negativen beizufügen, wenn man ſein reales Gegentheil bezeichnen will. Z. E. So iſt es etwas ſchicklicher, Schulden negative Capitalien, als ſie umgekehrt zu nennen, ob zwar in dem Gegenverhältniß ſelbſt kein Unterſchied liegt, ſondern in der Beziehung, die das Reſultat dieſes Gegenverhältniſſes auf die übrige Abſicht hat. Ich erinnere nur noch, daß ich bisweilen mich des Ausdrucks bedienen werde, daß ein Ding die Negative (Sache) von dem Andern ſey. Z. E. Die Negative des Aufgehens iſt das Untergehen, wodurch ich nicht eine Negation des andern, ſondern etwas, was in einer Realentgegenſetzung mit dem Andern ſteht, will verſtanden wiſſen.

Bei dieſer Realentgegenſetzung iſt folgender Satz als eine Grundregel zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur ſtatt, in ſo ferne zwei Dinge als poſitive Gründe eins die Folge des andern aufhebt. Es ſey Bewegkraft ein poſitiver Grund: ſo kann ein realer Widerſtreit nur ſtatt finden, in ſo ferne eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung ſich gegenſeitig die Folge aufheben. Zum allgemeinen Beweiſe dient folgendes. Die einander widerſtreitenden Beſtimmungen müſſen erſtlich in eben demſelben Subjekte angetroffen werden. Denn geſetzt es ſey eine Beſtimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem andern, ſo entſpringet daraus keine wirkliche Entgegenſetzung *). Zweitens, es kann eins der opponirten Beſtimmungen bei einer Realentgegenſetzung nicht das contradiktoriſche Gegentheil der andern ſeyn; denn alsdenn wäre der Widerſtreit logiſch und wie oben gewieſen worden, unmöglich. Drittens, es kann eine Beſtimmung nicht etwas anders verneinen als was durch die andere geſetzt iſt; denn darin liegt gar keine Entgegenſetzung. Viertens, ſie können, in ſo ferne ſie einander widerſtreiten, nicht alle beide verneinend ſeyn, denn alsdenn wird durch keine etwas geſetzt, was durch die andre aufgehoben würde. Demnach müſſen in jeder Realentgegenſetzung die Prädikate alle beide poſitiv ſeyn, doch ſo, daß in der Verknüpfung ſich die Folgen in demſelben Subjekte gegenſeitig aufheben. Auf ſolche Weiſe ſind Dinge, deren Eins als die Negative des Andern betrachtet wird,

---

*) Wir werden in der Folge noch von einer potentialen Entgegenſetzung handeln.

beide für ſich betrachtet poſitiv, allein in einem Subjekte verbunden, iſt die Folge davon das Zero. Die Fahrt gegen Abend iſt eben ſo wohl eine poſitive Bewegung, als die gegen Morgen, nur in eben demſelben Schiffe heben ſich die dadurch zurückgelegten Wege einander ganz oder zum Theil auf.

Hiedurch will ich nun nicht gemeint haben, als ob dieſe einander realentgegengeſetzten Dinge nicht übrigens viel Verneinungen in ſich ſchlöſſen. Ein Schiff das nach Weſten bewegt wird, bewegt ſich alsdenn nicht nach Oſten oder Süden, ꝛc. ꝛc. es iſt auch nicht in allen Orten zugleich. Viele Negationen, die ſeiner Bewegung ankleben. Allein dasjenige was in der öſtlichen ſowohl als weſtlichen Bewegung bei allen dieſen Verneinungen noch Poſitives iſt, dieſes iſt das einzige was einander real widerſtreiten kann, und wovon die Folge Zero iſt.

Man kann eben dieſes durch allgemeine Zeichen auf folgende Art erläutern. Alle wahrhafte Verneinungen, die mithin möglich ſeyn, (denn die Verneinung eben deſſelben, was in dem Subjekt zugleich geſetzt iſt, iſt unmöglich,) können durch das Zero $= 0$ ausgedruckt werden und die Bejahung durch ein jegliches poſitives Zeichen; die Verknüpfung aber in demſelben Subjekte durch $+$ oder $-$. Hier erkennet man, daß $A + 0 = A$, $A - 0 = A$, $0 + 0 = 0$, $0 - 0 = 0$ *) insgeſamt keine

---

*) Man könnte hier auf die Gedanken kommen: daß $0 - A$ noch ein Fall ſey der hier ausgelaſſen worden. Allein dieſer iſt im philoſophiſchen Verſtande unmöglich; denn von Nichts

Entgegenſetzungen ſind und daß in keinem etwas, was geſetzt war, aufgehoben wird. Imgleichen iſt A + A keine Aufhebung und es bleibt kein Fall übrig, als dieſer, $A - A = 0$ d. i. daß von Dingen, deren eines die Negative des andern iſt, beide A und alſo wahrhaftig poſitiv ſeyn, doch ſo, daß eines dasjenige aufhebt, was durchs andre geſetzt iſt, welches hier durch das Zeichen — angedeutet wird.

Die *zweite Regel*, welche eigentlich die umgekehrte der erſten iſt, lautet alſo: Allenthalben, wo ein poſitiver Grund iſt und die Folge iſt gleichwohl Zero, da iſt eine Realentgegenſetzung, d. i. dieſer Grund iſt mit einem andern poſitiven Grunde in Verknüpfung, welcher die Negative des erſteren iſt. Wenn ein Schiff im freyen Meer wirklich durch Morgenwind getrieben wird, und es kommt nicht von der Stelle, wenigſtens nicht ſo viel als der Wind dazu Grund enthält, ſo muß ein Seeſtrom ihm entgegenſtreichen. Dieſes will im allgemeinen Verſtande ſo viel ſagen: daß die Aufhebung der Folge eines poſitiven Grundes jederzeit auch einen poſitiven Grund erheiſche. Es ſey

---

kann was Poſitives nimmermehr weggenommen werden. Wenn in der Mathematik dieſer Ausdruck in der Anwendung richtig iſt, ſo kommt es daher, weil das Zero weder die Vermehrung noch Verminderung durch andere Größen im geringſten etwas ändert, $A + 0 - A$ noch immer $A - A$, und daher das Zero ganz müßig iſt. Der Gedanke, welcher davon entlehnt worden, als wenn negative Größen *weniger wie Nichts* wären, iſt daher nichtig und ungereimt.

ein beliebiger Grund zu einer Folge b, ſo kann niemals die Folge 0 ſeyn, als in ſo ferne ein Grund zu $-b$ d. i. zu etwas wahrhaftig Poſitivem da iſt, welches dem erſten entgegengeſetzt iſt; $b - b = 0$. Wenn jemands Verlaſſenſchaft 10000 Rthl. Capital enthält, ſo kann die ganze Erbſchaft nicht blos 6000 Rthl. ausmachen, außer in ſo ferne $10000 - 4000 = 6000$ iſt, das iſt, in ſo ferne vier tauſend Thaler Schulden oder anderer Aufwand damit verbunden iſt. Das folgende wird zur Erläuterung dieſer Geſetze viel beitragen.

Ich mache zu dieſer Abtheilung noch folgende Anmerkung als zum Beſchluſſe. Die Verneinung, in ſo ferne ſie die Folge einer realen Entgegenſetzung iſt, will ich *Beraubung* (privatio) nennen; eine jede Verneinung aber, in ſo ferne ſie nicht aus dieſer Art von Repugnanz entſpringt, ſoll hier ein *Mangel* (defectus, abſentia) heißen. Die letztere erfodert keinen poſitiven Grund, ſondern nur den Mangel deſſelben; die erſtere aber hat einen wahren Grund der Poſition und einen eben ſo großen entgegengeſetzten. Ruhe iſt in einem Körper entweder blos ein Mangel, d. i. eine Verneinung der Bewegung, in ſo ferne keine Bewegkraft da iſt: oder eine Beraubung, in ſo ferne wohl Bewegkraft anzutreffen, aber die Folge, nämlich die Bewegung, durch eine entgegengeſetzte Kraft aufgehoben wird.

Zweiter Abſchnitt.

In welchem Beiſpiele aus der Weltweisheit angeführt werden, darin der Begriff der negativen Größen vorkommt.

1.

Ein jeder Körper widerſteht durch Undurchdringlichkeit der Bewegkraft eines andern in den Raum einzudringen, den er einnimmt. Da er bei der Kraft des andern zur Bewegung gleichwohl ein Grund ſeiner Ruhe iſt, ſo folgt aus dem vorigen: daß die Undurchdringlichkeit eben ſowohl eine wahre Kraft in den Theilen des Körpers vorausſetze, vermittelſt deren ſie zuſammen einen Raum einnehmen, als diejenige immer ſeyn mag, womit ein anderer in dieſem Raum ſich zu bewegen beſtrebt iſt.

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander ſtreben. Ohne Zweifel halten ſie ſich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwiſchen beide eine Feder von gleicher Spannkraft: ſo wird dieſe durch ihre Beſtrebung die nämliche Wirkung leiſten und beide Federn nach der Regel der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in Ruhe erhalten. An die Stelle dieſer Feder bringet dagegen einen jeden feſten Körper dazwiſchen, ſo wird durch ihn eben daſſelbe geſchehen, und die vorher gedachten Federn werden durch ſeine Undurchdringlichkeit in Ruhe erhalten werden. Die Urſache der Undurchdringlichkeit iſt demnach eine wahre Kraft, denn ſie thut daſſelbe, was eine wahre Kraft thut. Wenn ihr nun *Anziehung* eine Urſache, welche es auch ſeyn mag, nennet, vermöge deren ein Körper andere nöthigt gegen den Raum, den er einnimmt, zu drücken, oder ſich zu bewegen, (es iſt aber hier genug, ſich dieſe Anziehung nur zu gedenken) ſo iſt die Undurchdringlichkeit eine *negative Anziehung*. Dadurch wird alsdenn angezeigt, daß ſie ein eben ſo poſitiver Grund ſey, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur, und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückſtoßung iſt, ſo wird in den Kräften der Elemente, vermöge deren ſie einen Raum einnehmen, doch aber ſo, daß ſie dieſem ſelbſt Schranken ſetzen, durch den Confliktus zweier Kräfte, die einander entgegengeſetzt ſeyn, Anlaß zu vielen Erläuterungen gegeben, worin ich glaube, zu einer deutlichen und zuverläſſigen Erkenntniß gekommen zu ſeyn, die ich in einer andern Abhandlung bekannt machen werde.

2. Wir wollen ein Beiſpiel aus der Seelenlehre nehmen. Es iſt die Frage: Ob Unluſt lediglich ein Mangel der Luſt, oder ein Grund der Beraubung derſelben, der an ſich ſelbſt zwar etwas poſitives, und nicht lediglich das contradiktoriſche Gegentheil von Luſt, ihr aber im Realverſtande entgegengeſetzt ſey, und alſo ob die Unluſt eine *negative Luſt* könne genannt werden.

Man lehret gleich anfangs die innere Empfindung; daß die Unluſt mehr als eine bloße Verneinung ſey. Denn was man auch nur für Luſt haben mag, ſo fehlt hiebei doch immer einige mögliche Luſt, ſo lange wir eingeſchränkte Weſen ſind. Derjenige, welcher ein Medikament, das wie das reine Waſſer ſchmeckt, einnimmt, hat vielleicht eine Luſt über die erwartete Geſundheit: in dem Geſchmacke hingegen fühlet er eben keine Luſt, dieſer Mangel iſt aber noch nicht Unluſt. Gebet ihm ein Arzneimittel von Wermuth. Dieſe Empfindung iſt ſehr poſitiv. Hier iſt nicht ein bloßer Mangel von Luſt, ſondern etwas, was ein wahrer Grund des Gefühls iſt, welches man Unluſt nennet.

Allein man kann aus der angeführten Erläuterung allenfalls nur erkennen: daß die Unluſt nicht lediglich ein Mangel, ſondern eine poſitive Empfindung ſey; daß ſie aber ſo wohl etwas Poſitives, als auch der Luſt real entgegen geſezt ſey, erhellet am deutlichſten auf folgende Art. Man bringt einer Spartaniſchen Mutter die Nachricht, daß ihr Sohn im Treffen für das Vaterland heldenmüthig gefochten habe. Das angenehme Gefühl der Luſt bemächtigt ſich ihrer Seele. Es wird hinzugefügt, er habe hiebei einen rühmlichen Tod erlitten. Dieſes vermindert gar ſehr jene Luſt, und ſezt ſie auf einen geringern Grad. Nennet die Grade der Luſt aus dem erſten Grunde allein $4a$ und die Unluſt ſey blos eine Verneinung $= 0$, ſo iſt; nachdem beides zuſammen genommen worden, der Werth des Vergnügens $4a + 0 = 4a$ und alſo wäre die Luſt durch die

Nachricht des Todes nicht vermindert worden, welches falſch iſt. Es ſey demnach die Luſt aus ſeiner bewieſenen Tapferkeit $= 4a$, und was da übrig bleibt, nachdem aus der andern Urſache die Unluſt mitgewirkt hat, $= 3a$ ſo iſt die Unluſt $= a$ und ſie iſt die Negative der Luſt, nämlich $-a$ und daher $4a - a = 3a$.

Die Schätzung des ganzen Werthes der geſamten Luſt in einem vermiſchten Zuſtande würde auch ſehr ungereimt ſeyn, wenn Unluſt eine bloße Verneinung und dem Zero gleich wäre. Jemand hat ein Landgut gekauft, deſſen Ertrag jährlich 2000 Rthlr iſt. Man drücke den Grad der Luſt über dieſe Einnahme, in ſo ferne ſie rein iſt, mit 2000 aus. Alles was er aber von dieſer Einnahme abgeben muß, ohne es zu genießen, iſt ein Grund der Unluſt. Grundzins 200 Rthlr. Geſindelohn 100 Rthlr. Reparatur 150 Rthlr. jährlich. Iſt die Unluſt eine bloße Verneinung $= 0$, ſo iſt alles in einander gerechnet die Luſt, die er an ſeinem Kauf hat $2000 + 0 + 0 + 0 = 2000$, d. i. eben ſo groß, als wenn er den Ertrag ohne Abgaben genießen könnte. Nun iſt aber offenbar, daß er ſich nicht mehr über dieſe Einkünfte zu erfreuen hat, als in ſo ferne ihm nach Abzug der Abgaben was übrig bleibt, und es iſt der Grad des Wohlgefallens $2000 - 200 - 100 - 150 = 1550$. Es iſt demnach die Unluſt nicht bloß ein Mangel der Luſt, ſondern ein poſitiver Grund, diejenige Luſt, die aus einem andern Grunde ſtatt findet, ganz oder zum Theil aufzuheben, und ich nenne ſie daher eine negative Luſt. Der Mangel der Luſt ſowohl als der Unluſt, in ſo ferne er aus dem Mangel der Gründe hiezu herzuleiten iſt, heißt Gleichgültigkeit (indifferentia). Der Mangel der Luſt ſowohl als Unluſt, in ſo fern er eine Folge aus der Realoppoſition gleicher Gründe abhängt, heißt das Gleichgewicht (aequilibrium): beides iſt Zero, das erſtere aber einer Verneinung ſchlechthin, das zweite eine Beraubung. Der Zuſtand des Gemüths, in welchem, bei ungleicher entgegengeſetzter Luſt und Unluſt, von einer dieſer beiden Empfindungen etwas übrig bleibt, iſt das Uebergewicht der Luſt oder Unluſt (suprapondium voluptatis vel taedii.) Nach dergleichen Begriffen ſuchte der Herr von Maupertuis in ſeinem Verſuche der moraliſchen Weltweisheit die Summe der Glückſeligkeit des menſchlichen Lebens zu ſchätzen, und ſie kann auch nicht anders geſchätzt werden, nur daß dieſe Aufgabe für Menſchen unauflöslich iſt, weil nur gleichartige Empfindungen können in Summen gezogen werden, das Gefühl aber in dem ſehr verwickelten Zuſtande des Lebens nach der Mannigfaltigkeit der Rührungen ſehr verſchieden ſcheint. Der Calcul gab dieſem gelehrten Manne ein negatives Facit, worin ich ihm gleichwohl nicht beiſtimme.

Aus dieſen Gründen kann man die Verabſcheuung eine negative Begierde, den Haß eine negative Liebe, die Häßlichkeit eine negative Schönheit, den Tadel einen negativen Ruhm ꝛc. nennen. Man könnte hiebei vielleicht denken: daß dieſes alles nur eine Krämerei mit Worten ſey. Allein nur diejenigen werden ſo urtheilen, die nicht wiſſen, welcher Vortheil darin ſteckt, wenn die Ausdrücke zugleich das Verhältniß zu ſchon bekannten Begriffen anzeigen, wovon die mindeſte Erfahrenheit in der Mathematik jedermann leicht belehren kann. Der Fehler, darin um dieſer Vernachläſſigung willen viele Philoſophen verfallen ſind, liegt am Tage. Man findet, daß ſie mehrentheils die Uebel wie bloße Verneinungen behandeln, ob es gleich nach unſern Erläuterungen offenbar iſt: daß es Uebel des Mangels (mala defectus) und Uebel der Beraubung (mala privationis) giebt. Die erſtern ſind Verneinungen, zu deren entgegengeſetzter Poſition kein Grund iſt, die letztern ſetzen poſitive Gründe voraus, dasjenige Gute aufzuheben, wozu wirklich ein anderer Grund iſt, und ſind ein negatives Gute. Dieſes Letztere iſt ein viel größeres Uebel als das Erſtere. Nicht Geben iſt in Verhältniß auf den, der bedürftig iſt, ein Uebel, aber Nehmen, Erpreſſen, Stehlen iſt in Abſicht auf ihn ein viel größeres, und Nehmen iſt ein negatives Geben. Man könnte ein Aehnliches bei logiſchen Verhältniſſen zeigen. Irrthümer ſind negative Wahrheiten (man vermenge dieſes nicht mit der Wahrheit negativer Sätze) eine Widerlegung iſt ein negativer Beweis; allein ich beſorge, mich hiebei zu lange aufzuhalten. Es iſt meine Abſicht, nur dieſe Begriffe in den Gang zu bringen, der Nutzen wird ſich durch den Gebrauch finden, und ich werde davon im dritten Abſchnitt einige Ausſichten geben.

3. Die Begriffe der realen Entgegenſetzung haben auch ihre nützliche Anwendung in der praktiſchen Weltweisheit. **Untugend** (demeritum) iſt nicht lediglich eine Verneinung; ſondern eine **negative Tugend** (meritum negativum). Denn Untugend kann nur Statt finden, in ſo ferne als in einem Weſen ein inneres Geſetz iſt, (entweder blos das Gewiſſen oder auch das Bewußtſeyn eines poſitiven Geſetzes) welchem entgegengehandelt wird. Dieſes innere Geſetz iſt ein poſitiver Grund einer guten Handlung, und die Folge kann blos darum Zero ſeyn, weil diejenige, welche aus dem Bewußtſeyn des Geſetzes allein fließen würde, aufgehoben wird. Es iſt alſo hier eine Beraubung, eine reale Entgegenſetzung und nicht blos ein Mangel. Man bilde ſich nicht ein, daß dieſes lediglich auf die **Begehungsfehler** (demerita commissionis) und nicht zugleich auf die **Unterlaſſungsfehler** (demerita omissionis) gehe. Ein unvernünftiges Thier verübt keine Tugend. Es iſt dieſe Unterlaſſung aber nicht Untugend (demeritum). Denn es iſt keinem inneren Geſetze entgegengehandelt worden. Es ward nicht durch inneres moraliſches Gefühl zu einer guten Handlung getrieben, und dadurch, daß es ihm widerſtanden oder vermittelſt eines Gegengewichts, wurde das Zero, oder die Unterlaſſung als eine Folge nicht beſtimmt. Sie iſt hier eine Verneinung ſchlechthin, aus Mangel eines poſitiven Grundes, und keine Beraubung. Setzet dagegen einen Menſchen, der demjenigen, deſſen Noth er ſieht und dem er leicht helfen kann, nicht hilft. Hier iſt, wie in dem Herzen eines jeden Menſchen, ſo auch

bei ihm ein poſitives Geſetz der Näch[illegible]ebe. Dieſes muß überwogen werden. Es gehö[illegible]zu eine wirkliche innere Hendlung aus Bewegungsurſachen, damit die Unterlaſſung möglich ſey. Dieſes Zero iſt die Folge einer realen Entgegenſetzung. Es koſtet auch wirklich einigen Menſchen im Anfange merkliche Mühe, einiges Gute zu unterlaſſen, wozu ſie die poſitiven Antriebe in ſich bemerken; die Gewohnheit erleichtert alles, und dieſe Handlung wird zuletzt wenig mehr wahrgenommen. Es ſind demnach die Begehungsſünden von den Unterlaſſungsſünden moraliſch nicht der Art, ſondern der Größe nach nur unterſchieden. Phyſiſch, nämlich den äußern Folgen nach, ſind ſie auch wohl der Art nach verſchieden. Derjenige, der nichts bekommt, leidet ein Uebel des Mangels, und, dem genommen wird, ein Uebel der Beraubung. Allein, was den moraliſchen Zuſtand desjenigen, dem die Unterlaſſungsſünde zukommt, anlanget, ſo wird zur Begehungsſünde nur ein größerer Grad der Handlung erfodert. So wie das Gegengewicht am Hebel eine wahrhafte Kraft anwendet, um die Laſt blos in Ruhe zu erhalten, und nur einiger Vermehrung bedarf, um es auf die andere Seite wirklich zu bewegen. Eben alſo, wer nicht bezahlt, was er ſchuldig iſt, der wird in gewiſſen Umſtänden betrügen, um zu gewinnen, und wer nicht hilft, wenn er kann, der wird, ſobald ſich die Bewegurſachen vergrößern, den andern verderben. Liebe und Nicht-Liebe ſind eins das contradiktoriſche Gegentheil vom andern. Nicht-Liebe iſt eine wahrhafte Verneinung, aber in Anſehung deſſen, wozu man ſich einer Verbindlichkeit zu lieben bewußt iſt, iſt dieſe Verneinung nur durch reale Entgegenſetzung und mithin nur als eine Beraubung möglich. Und in einem ſolchen Falle iſt nicht zu lieben und zu haſſen nur eine Verſchiedenheit in Graden. Alle Unterlaſſungen, die zwar Mängel einer größeren moraliſchen Vollkommenheit ſind, aber nicht Unterlaſſungsſünden, ſind dagegen nichts als Verneinungen ſchlechthin einer gewiſſen Tugend und nicht Beraubungen oder Untugend. Von dieſer Art ſind die Mängel der Heiligen und die Fehler edler Seelen. Es fehlt ein gewiſſer größerer Grund der Vollkommenheit, und der Mangel äußert ſich nicht um der Entgegenwirkung willen.

Man könnte die Anwendung der angeführten Begriffe auf die Gegenſtände der praktiſchen Weltweisheit noch ſehr erweitern. Verbote ſind negative Gebote, Strafen negative Belohnungen u. ſ. w. Allein meine Abſicht iſt für jetzt erreicht, wenn nur der Gebrauch dieſes Gedankens überhaupt verſtanden wird. Ich bemerke wohl: daß Leſern von aufgeklärter Einſicht die bisherige Erläuterung weitläuftiger vorkommen werde als nöthig iſt. Allein man wird mich entſchuldigen, ſobald man bedenkt, daß es ſonſten noch ein ſehr ungelehriges Geſchlecht von Beurtheilern gebe, welche, indem ſie ihr Leben nur mit einem einzigen Buche zubringen, nichts verſtehen, als was darin enthalten iſt, und in Anſehung deren die äußerſte Weitläuftigkeit nicht überflüſſig iſt.

4. Wir wollen noch ein Beiſpiel aus der Naturwiſſenſchaft entlehnen. In der Natur giebt es viele Beraubungen aus dem Conflictus zweier wirkenden Urſachen, deren eine die Folge der andern durch reale Entgegenſetzung aufhebt. Es iſt aber oftmals ungewiß, ob es nicht vielleicht bloß die Verneinung des Mangels ſey, weil eine poſitive Urſache fehlt, oder ob es die Folge der Oppoſition wahrhafter Kräfte ſey, ſo wie die Ruhe entweder der fehlenden Bewegurſache, oder dem Streit zweier einander aufhaltenden Bewegkräfte beizumeſſen iſt. Es iſt z. E. eine berühmte Frage, ob die Kälte eine poſitive Urſache erheiſche, oder ob ſie, als ein Mangel ſchlechthin, der Abweſenheit der Urſache der Wärme beizumeſſen ſey. Ich halte mich, ſo weit es zu meinem Zwecke dient, hiebei ein wenig auf. Ohne Zweifel iſt die Kälte ſelber nur eine Verneinung der Wärme, und es iſt leicht einzuſehen, daß ſie an ſich ſelbſt auch ohne poſitiven Grund möglich ſey. Eben ſo leicht iſt es aber zu verſtehen: daß ſie auch von einer poſitiven Urſache herrühren könne, und wirklich bisweilen daraus entſpringe, was man auch für eine Meinung vom Urſprung der Wärme annehmen mag. Man kennet keine abſolute Kälte in der Natur, und wenn man von ihr redet, ſo verſteht man ſie nur vergleichungsweiſe. Nun ſtimmen Erfahrung und Vernunftgründe zuſammen, den Gedanken des berühmten v. Muſſchenbrock zu beſtätigen: daß die Erwärmung nicht in der innern Erſchütterung, ſondern in dem wirklichen Uebergange des Elementarfeuers aus einer Materie in die andere beſtehe, obgleich dieſer Uebergang

vermuthlich mit einer innern Erſchütterung begleitet ſeyn mag, imgleichen dieſe erregte Erſchütterung den Austritt des Elementarfeuers aus den Körpern befördert. Auf dieſem Fuß, wenn das Feuerelement unter den Körpern in einem gewiſſen Raum im Gleichgewichte iſt, ſind ſie verhältnißweiſe gegen einander weder kalt noch warm. Iſt dieſes Gleichgewicht gehoben, ſo iſt diejenige Materie, in die das Elementarfeuer übergeht, verhältnißweiſe gegen den, der dadurch deſſelben beraubt wird, kalt, dieſer dagegen heißt, in ſo ferne er in jenen dieſe Materie der Wärme überläßt, in Anſehung deſſelben, warm. Der Zuſtand in dieſer Veränderung heißt bei jenem Erwärmung, bei dieſem Erkältung, bis alles wiederum im Gleichgewichte iſt.

Nun iſt wohl nichts natürlicher zu gedenken, als daß die Anziehungskräfte der Materie dieſes ſubtile und elaſtiſche Flüßige ſo lange in Bewegung ſetzen, und die Maſſe der Körper damit anfüllen, bis es allerwärts im Gleichgewicht iſt, wenn nämlich die Räume in dem Verhältniß der Anziehungen, die daſelbſt wirken, damit angefüllet ſeyn. Und hier fällt es deutlich in die Augen, daß eine Materie, die eine andere in der Berührung erkältet, durch wahrhafte Kraft (der Anziehung) das Elementarfeuer raube, womit die Maſſe des andern erfüllet war, und daß die Kälte jenes Körpers eine negative Wärme genannt werden könne, weil die Verneinung, die in den wärmeren Körper daraus folgt, eine Beraubung iſt. Allein hier würde die Einführung dieſer Benennung ohne Nutzen und nicht viel beſſer als ein Wortſpiel ſeyn. Meine Abſicht iſt hiebei nur auf dasjenige, was folgt, gerichtet.

Es iſt lange bekannt, daß die magnetiſchen Körper zwei einander entgegenſtehende Enden haben, die man Pole nennt, und deren der eine den gleichnamigen Punkt an den andern zurückſtößt, und den andern anzieht. Allein der berühmte Prof. Aepinus zeigte in einer Abhandlung, von der Aehnlichkeit der elektriſchen Kraft mit der magnetiſchen: daß elektriſirte Körper bei einer gewiſſen Behandlung eben ſo wohl zwei Pole an ſich zeigen, deren einen er den poſitiven, den andern den negativen Pol nennt, und wovon der eine dasjenige anzieht, was der andre zurückſtößt. Dieſe Erſcheinung wird am deutlichſten wahrgenommen, wenn eine Röhre einem elektriſchen Körper nahe genug gebracht wird, doch ſo, daß ſie keinen Funken aus ihm zieht. Ich behaupte nun: daß bei den Erwärmungen oder Erkältungen, d. i. bei allen Veränderungen der Wärme oder Kälte, vornämlich den ſchnellen, die in einem zuſammenhangenden Mittelraum, oder in die Länge ausgebreiteten Körper an einem Ende geſchehen, jederzeit gleichſam zwei Pole der Wärme anzutreffen ſind, wovon der eine poſitiv, d. i. über den vorigen Grad des gedachten Körpers, der andere negativ, nämlich unter dieſen Grad warm, d. i. kalt wird. Man weiß, daß verſchiedene Erdgrüfte inwendig deſto ſtärkeren Froſt zeigen, je mehr draußen die Sonne, Luft und Erde erwärmt, und Mathias Bel, der die im Carpatiſchen Gebürge beſchreibt, fügt hinzu, daß es eine Gewohnheit der Bauern in Siebenbürgen ſey, ihr Getränke kalt zu machen, wenn ſie es in die Erde verſcharren, und ein ſchnell brennendes Feuer darüber machen. Es ſcheint, das die Erdſchichte in dieſer Zeit auf der oberen Fläche nicht poſitiv warm werden könne, ohne in etwas größerer Tiefe die Negative davon zu ſeyn. Boerhave führt ſonſt an, daß das Feuer der Schmiedeheerde in einem gewiſſen Abſtande Kälte verurſacht habe. In der freien Luft über der Erdfläche ſcheint eben ſo wohl dieſe Entgegenſetzung, vornämlich bei den ſchnellen Veränderungen zu herrſchen. Herr Jacobi führt irgendwo in dem Hamb. Magazin an: daß bei der ſtrengen Kälte, die oftmals weit geſtreckte Länder angreift, doch gemeiniglich in einem langen Striche anſehnliche Plätze zwiſchen inne liegen, wo es temperirt und gelinde iſt. . Eben ſo fand Herr Aepinus bei der Röhre, deren ich gedachte: daß, von dem poſitiven Pol des einen, bis zum negativen des andern, in gewiſſen Weiten die poſitiv- und negativ-elektriſchen Stellen abwechſelten. Es ſcheinet, es könne in irgend einer Region der Luft die Erwärmung nicht anheben, ohne in einer andern gleichſam die Wirkung eines negativen Pols, d. i. Kälte eben dadurch zu veranlaſſen, und auf dieſem Fuß wird umgekehret die an einem Orte behende zunehmende Kälte die Wärme in einer andern Gegend zu vermehren dienen, gleichwie, wenn ein an einem Ende erhitzter metallner Stab plötzlich im Waſſer abgekühlt wird, die Wärme des andern Endes zunimmt *). Demnach hört der Unterſchied der Wärmpole alsbald auf, wenn die Mit-

---

*) Die Verſuche, um ſich der entgegengeſetzten Pole der Wärme gewiß zu machen, würden, wie mich dünkt, leicht anzuſtellen ſeyn. In einer blechernen horizontalen Röhre von der Länge eines Fußes, welche an beiden Enden ein paar Zoll ſenkrecht in die Höhe gebogen wäre, wenn ſie mit Weingeiſt angefüllet und auf der einen Seite derſelben angeſteckt würde, indem in dem andern Ende das Thermometer ſtände, würde ſich meinem Vermuthen nach dieſe negative Entgegenſetzung bald zeigen; wie man denn, um durch einſeitige Erkältung die Wirkung auf der andern Seite wahrzunehmen, ſich des Salzwaſſers bedienen könnte, in welches auf der einen Seite geſtoßenes Eis geworfen werden könnte. Bei dieſer Gelegenheit will ich nur noch bemerken, von welcher Beobachtung, die ich wünſche angeſtellt zu ſehen, aller Wahrſcheinlichkeit nach die Erklärung der künſtlichen Kälte und Wärme bei den Auflöſungen gewiſſer vermengten Materien viel Licht bekommen würde. Ich überrede mich nämlich: daß der Unterſchied dieſer Erſcheinungen vornämlich darauf beruhen werde, ob die vermengten Flüſſigkeiten nach der völligen Vereinbarung mehr oder weniger Volumen einnehmen, als ihr Raumesinhalt zuſammengenommen vor der Vermiſchung austrug. Im erſteren Falle behaupte ich, werden ſie Wärme, im zweiten Kälte am Thermometer zeigen. Denn in dem Falle, da ſie nach der Vermengung ein dichteres Medium geben, iſt nicht allein mehr attraktiviſche Materie, welche das Element des benachbarten Feuers in ſich zieht, als vorher in einem gleichen Raum, ſondern es iſt auch zu vermuthen, daß das Anziehungsvermögen größer werde, als nach Proportion der zunehmenden Dichtigkeit, indeſſen, daß vielleicht die Ausſpannungskraft des verdichteten Aethers nur ſo, wie bei der Luft in Verhältniß der Dichtigkeit zunimmt.

theilung oder Beraubung Zeit genug gehabt hat, ſich durch die ganze Materie gleichförmig zu verbreiten, gleichwie die Röhre des Herrn Profeſſor **Aepinus** nur einerlei Elektricität zeigt, ſo bald ſie den Funken gezogen hat. Vielleicht, daß auch die große Kälte der obern Luftgegend nicht lediglich dem Mangel der Erwärmungsmittel, ſondern einer poſitiven Urſache beizumeſſen iſt, nämlich, daß ſie in Anſehung der Wärme nach dem Maaße negativ wird, als die untere Luft und Boden es poſitiv ſeyn. Ueberhaupt ſcheinen die magnetiſche Kraft, die Elektricität und die Wärme, durch einerlei Mittelmaterie zu geſchehen. Alle insgeſammt können durch Reiben erregt werden, und ich vermuthe, daß die Verſchiedenheit der Pole, und die Entgegenſetzung der poſitiven und negativen Wirkſamkeit durch eine geſchickte Behandlung eben ſo wohl bei den

---

weil nach dem **Newton** die Anziehungen in großer Nahheit in viel größerer Proportion ſtehen als der umgekehrten der Entfernungen. Auf ſolche Weiſe wird die Miſchung, wenn ſie mehr Dichtigkeit hat, als beider mengbarer Sachen Dichtigkeit vor der Vermengung zuſammengenommen, in Anſehung der benachbarten Körper das Uebergewicht der Anziehung gegen das Elementarfeuer zeigen, und indem ſie das Thermometer deſſelben beraubt, Kälte blicken laſſen. Alles aber wird umgekehrt vor ſich gehen, wenn die Miſchung ein dünneres Medium giebt. Denn indem ſie eine Menge Elementarfeuers fahren läßt, ſo ziehen es benachbarte Materien an, und zeigen das Phänomenon der Wärme. Der Ausgang der Verſuche entſpricht nicht immer den Vermuthungen. Wenn aber die Verſuche nicht lediglich eine Sache des Ohngefährs ſeyn ſollen, ſo müſſen ſie durch Vermuthung veranlaßt werden.

Erſcheinungen der Wärme dürften bemerkt werden. Die ſchiefe Fläche des Gallilài, der Perpendikel des Huygens, die Queckſilberröhre des Torricelli, die Luftpumpe des Otto Guericke, und das gläſerne Prisma des Newton haben uns den Schlüſſel zu groſſen Naturgeheimniſſen gegeben. Die negative und poſitive Wirkſamkeit der Materien, vornämlich bei der Elektricität, verbergen allem Anſehen nach wichtige Einſichten, und eine glücklichere Nachkommenſchaft, in deren ſchöne Tage wir hinausſehen, wird hoffentlich davon allgemeine Geſetze erkennen, was uns fürjetzt in einer noch zweideutigen Zuſammenſtimmung erſcheint.

Dritter Abſchnitt.

Enthält einige Betrachtungen, welche zu der Anwendung des gedachten Begriffs auf die Gegenſtände der Weltweisheit vorbereiten können.

Was ich bis daher vorgetragen habe, ſind nur die erſten Blicke, die ich auf einen Gegenſtand von Wichtigkeit, aber nicht minderer Schwierigkeit werfe. Wenn man von den angeführten Beiſpielen, die begreiflich genug ſind, zu allgemeinen Sätzen hinaufſteigt, ſo hat man Urſache äußerſt beſorgt zu ſeyn, daß ſich auf einer unbetretenen Bahn Fehltritte zutragen können, die vielleicht nur im Fortgange bekannt werden. Ich gebe demnach dasjenige, was ich noch hierüber zu ſagen habe, nur für einen Verſuch aus, der ſehr unvollkommen iſt, ob ich mir gleich von der Aufmerkſamkeit, die man darauf etwa verwenden möchte, mannigfaltigen Nutzen verſpreche. Ich weiß wohl: daß ein dergleichen Geſtändniß eine ſehr ſchlechte Empfehlung zum Beifalle iſt, für diejenigen, die einen dreiſten dogmatiſchen Ton verlangen, um ſich in eine jede Richtung bringen zu laſſen, darin man ſie haben will. Aber, ohne das mindeſte Bedauren über den Verluſt des Beifalls von dieſer Art zu empfinden, ſehe ich es einer ſo ſchlüpfrigen Erkenntniß, wie die metaphyſiſche iſt, für viel gemäßer an, ſeine Gedanken zuvörderſt der öffentlichen Prüfung darzulegen in der Geſtalt unſicherer Verſuche, als ſie ſogleich mit allem Ausputz von angemaßter Gründlichkeit und vollſtändiger Ueberzeugung anzukündigen, weil alsdenn gemeiniglich alle Beſſerung von der Hand gewieſen und ein jedes Uebel, das darin anzutreffen iſt, unheilbar wird.

1. Jedermann verſteht leicht, warum etwas nicht iſt, in ſo ferne nämlich der poſitive Grund dazu mangelt, aber wie dasjenige, was da iſt, aufhört zu ſeyn, dieſes iſt ſo leicht nicht verſtanden. Es exiſtirt z. E. anjetzo in meiner Seele die Vorſtellung der Sonne durch die Kraft meiner Einbildung. Den folgenden Augenblick höre ich auf, dieſen Gegenſtand zu gedenken. Dieſe Vorſtellung, welche war, hört in mir auf, zu ſeyn, und der nächſte Zuſtand iſt das Zero vom vorigen. Wollte ich zum Grunde hievon angeben: daß darum der Gedanke aufgehört wäre, weil ich im folgenden Augenblicke unterlaſſen hätte, ihn zu bewirken, ſo wäre die Antwort von der Frage gar nicht unterſchieden; denn es iſt eben hievon die Rede, wie eine Handlung die wirklich geſchieht, könne unterlaſſen werden, d. i. aufhören könne zu ſeyn.

Ich ſage demnach: ein jedes Vergehen iſt ein negatives Entſtehen, d. i. Es wird, um etwas poſitives, was da iſt, aufzuheben, eben ſo wohl ein wahrer Realgrund erfordert, als um es hervorzubringen, wenn es nicht iſt. Der Grund hievon iſt in dem vorigen enthalten. Es ſey a geſetzt: ſo iſt nur a—a=0, d. i. nur in ſo ferne ein gleicher aber entgegengeſetzter Realgrund mit dem Grunde von a verbunden iſt, kann a aufgehoben werden. Die körperliche Natur bietet allerwärts Beiſpiele davon dar. Eine Bewegung hört niemals gänzlich oder zum Theil auf, ohne daß eine Bewegkraft, welche derjenigen gleich iſt, die die verlorene Bewegung hätte hervorbringen können, damit in der Entgegenſetzung verbunden wird. Allein auch die innere Erfahrung über die Aufhebung der, durch die Thätigkeit der Seele wirklich gewordenen Vorſtellungen und Begierden, ſtimmet damit ſehr wohl zuſammen. Man empfindet es in ſich ſelbſt ſehr deutlich: daß um einen Gedanken voll Gram bei ſich vergehen zu laſſen und aufzuheben, wahrhafte und gemeiniglich groſe Thätigkeit erfordert wird. Es koſtet wirkliche Anſtrengung eine zum Lachen reitzende luſtige Vorſtellung zu vertilgen, wenn man ſein Gemüth zur Ernſthaftigkeit bringen will. Eine jede Abſtraktion iſt nichts anders, als eine Aufhebung gewiſſer klaren Vorſtellungen, welche man gemeiniglich darum anſtellt, damit dasjenige, was übrig iſt, deſto klarer vorgeſtellt werde. Jedermann weiß aber, wie viel Thätigkeit hiezu erfodert wird, und ſo kann man die Abſtraktion eine negative Aufmerkſamkeit nennen, das iſt, ein wahrhaftes Thun und Handlen, welches derjenigen Handlung, wodurch die Vorſtellung klar wird, entgegengeſetzt iſt, und durch die Verknüpfung mit ihr das Zero, oder den Mangel der klaren Vorſtellung zuwege bringt. Denn ſonſt, wenn ſie eine

Verneinung und Mangel ſchlechthin wäre, ſo würde dazu eben ſo wenig Anſtrengung einer Kraft erfodert werden, als dazu, daß ich etwas nicht weiß, weil niemals ein Grund dazu war, Kraft nöthig iſt.

Eben dieſelbe Nothwendigkeit eines poſitiven Grundes zu Aufhebung eines inneren Accidens der Seele zeiget ſich in der Ueberwindung der Begierden, wobei man ſich der oben angeführten Beiſpiele bedienen kann. Ueberhaupt aber, auch außer den Fällen, da man ſich dieſer entgegengeſetzten Thätigkeit ſo gar bewuſt iſt und die wir angeführt haben, hat man keinen genugſamen Grund ſie alsdenn in Abrede zu ziehen, wenn wir ſie nicht in uns klar bemerken. Jch gedenke z. E. anjetzt an den Tieger. Dieſer Gedanke verliert ſich und es fällt mir dagegen der Jackall ein. Man kann freilich bei dem Wechſel der Vorſtellungen eben keine beſondere Beſtrebung der Seele in ſich wahrnehmen, die da wirkte, um eine von den gedachten Vorſtellungen aufzuheben. Allein welche bewundernswürdige Geſchäftigkeit iſt nicht in den Tiefen unſres Geiſtes verborgen, die wir mitten in der Ausübung nicht bemerken, darum weil der Handlungen ſehr viel ſind, jede einzelne aber nur ſehr dunkel vorgeſtellt wird. Die Beweisthümer davon ſind jedermann bekannt, man mag unter dieſen nur die Handlungen in Erwägung ziehen, die unbemerkt in uns vorgehen, wenn wir leſen, ſo muß man darüber erſtaunen. Man kann unter andern hierüber die Logik des Reimarus nachſehen, welcher hierüber Betrachtung anſtellt. Und ſo iſt zu urtheilen, daß das

Spiel der Vorſtellungen und überhaupt aller Thätigkeiten unſerer Seele, in ſo ferne ihre Folgen, nachdem ſie wirklich waren, wieder aufhören, entgegengeſetzte Handlungen vorausſetzen, davon eine die Negative der andern iſt, zu Folge den gewiſſen Gründen, die wir angeführt haben, ob uns gleich nicht immer die innere Erfahrung davon belehren kann.

Wenn man die Gründe in Erwägung zieht, auf welchen die hier angeführte Regel beruht, ſo wird man alsbald inne, daß, was die Aufhebung eines exiſtirenden Etwas anlangt, unter den Accidenzien der geiſtigen Naturen desfalls kein Unterſchied ſeyn könne, von den Folgen wirkſamer Kräfte in der körperlichen Welt, nämlich daß ſie niemals anders aufgehoben werden, als durch eine wahre entgegengeſetzte Bewegkraft eines andern; und ein inneres Accidens, ein Gedanke der Seele kann nicht aufhören zu ſeyn, ohne eine wahrhaftig thätige Kraft eben deſſelben denkenden Subjekts. Der Unterſchied betrift hier nur die verſchiedenen Geſetze, welchen dieſe zweierlei Arten von Weſen untergeordnet ſeyn; indem der Zuſtand der Materie niemals anders als durch äußere Urſache, der eines Geiſtes aber auch durch eine innere Urſache verändert werden kann; die Nothwendigkeit der Realentgegenſetzung bleibt indeſſen bei dieſem Unterſchiede immer dieſelbe.

Ich bemerke nochmals, daß es ein betrügeriſcher Begriff ſey, wenn man die Aufhebung der poſitiven Folgen der Thätigkeit unſerer Seele glaubt verſtanden zu haben, wenn man ſie Unterlaſſungen nennt. Es iſt überaus merkwürdig: daß je mehr man ſeine gemeinſten und zuverſichtlichſten Urtheile durchforſcht, deſto mehr man ſolche Blendwerke entdeckt, da wir mit Worten zufrieden ſeyn, ohne etwas von den Sachen zu verſtehen. Daß ich jetzo einen gewiſſen Gedanken nicht habe, iſt, wenn er vorher auch nicht geweſen iſt, daraus freilich verſtändlich genug, wenn ich ſage, ich unterlaſſe dieſes zu denken; denn dieſes Wort bedeutet alsdenn den Mangel des Grundes, woraus der Mangel der Folge begriffen wird. Heißt es aber: woher iſt ein Gedanke in mir nicht mehr, der kurz vorher war? ſo iſt die vorige Antwort ganz nichtig. Denn dieſes Nichtſeyn iſt nunmehr eine Beraubung und das Unterlaſſen hat anjetzt einen ganz andern Sinn *), nämlich die Aufhebung einer Thätigkeit, die kurz vorher war. Dieſes iſt aber die Frage, die ich thue, und bei der ich mich durch ein Wort nicht ſo leicht abſpeiſen laſſe. Bei der Anwendung der gedachten Regel auf allerlei Fälle der Natur hat man viel Behutſamkeit nöthig, damit man nicht fälſchlich etwas verneinendes für poſitiv halte, welches leicht geſchieht. Denn der Sinn des Satzes, den ich hier angeführt habe, gehet auf das Entſtehen und Vergehen von etwas, das da poſitiv iſt Z. E. das Vergehen einer Flamme, weil die Nahrung erſchöpft iſt, iſt kein negatives Entſtehen, d. i. es gründet ſich nicht auf eine wahrhafte Beweg-

---

*) Dieſer Sinn ſelbſt kommt dem Worte nicht einmal eigentlich zu.

kraft, die derjenigen, wodurch ſie entſteht, entgegengeſetzt iſt. Denn die Fortdauer einer Flamme iſt nicht die Dauer einer Bewegung, die ſchon da iſt, ſondern die beſtändige Erzeugung neuer Bewegungen anderer brennbarer Dunſttheilchen *). Demnach iſt das Aufhören der Flamme nicht das Aufheben einer wirklichen Bewegung, ſondern der Mangel neuer Bewegungen und mehrerer Trennungen, darum weil die Urſache dazu fehlt, nämlich die fernere Nahrung des Feuers, welches alsdenn nicht als ein Aufheben einer exiſtirenden Sache, ſondern als der Mangel des Grundes zu einer möglichen Poſition, (der weiteren Abſonderung) muß angeſehen werden. Doch genug hievon. Ich ſchreibe dieſes, um den Verſuchen in dergleichen Art von Erkenntniß Anlaß zu weiterer Betrachtung zu geben; die Unerfahrenen würden freilich mehr Erläuterung zu fodern berechtigt ſeyn.

2. Die Sätze, die ich in dieſer Nummer vorzutragen gedenke, ſcheinen mir von der äußerſten Wichtigkeit zu ſeyn. Vorher aber muß ich noch zu dem allgemeinen Begriffe der negativen Größen eine Beſtimmung hinzuthun, welche ich mit Bedacht oben bei Seite geſetzt habe, um die Gegenſtände einer angeſtrengten

---

*) Ein jeder Körper, deſſen Theile ſich plötzlich in Dunſt verwandeln, und alſo die Zurückſtoßung ausüben, die dem Zuſammenhange entgegengeſetzt iſt, ſprüht Feuer von ſich und brennt, weil das Elementarfeuer, das vorher im Stande der Zuſammendrückung war, behende frey wird und ſich ausbreitet.

Aufmerkſamkeit nicht zu ſehr zu häufen. Ich habe bisher die Gründe der realen Entgegenſetzung nur erwogen, in ſo ferne ſie Beſtimmungen, deren eine die Negative der andern iſt, wirklich in einem und eben demſelben Dinge ſetzen, z. E. Bewegkräfte eben deſſelben Körpers nach einander gerade entgegengeſetzten Richtungen, und da heben die Gründe ihre beiderſeitigen Folgen nämlich die Bewegungen wirklich auf. Daher will ich fürjetzt dieſe Entgegenſetzung die Wirkliche nennen (oppositio actualis). Dagegen nennet man mit Recht ſolche Prädikate, die zwar verſchiedenen Dingen zukommen, und eins die Folge des andern unmittelbar nicht aufheben, dennoch eins die Negative des andern, in ſo ferne ein jedes ſo beſchaffen iſt, daß es doch, entweder die Folge des andern, oder wenigſten etwas, was eben ſo beſtimmt iſt, wie dieſe Folge und ihr gleich iſt, aufheben könnte. Dieſe Entgegenſetzung kann die mögliche heißen (oppositio potentialis). Beide ſind real, d. i. von der logiſchen Oppoſition unterſchieden, beide ſind in der Mathematik beſtändig im Gebrauche und beide verdienen es auch in der Philoſophie zu ſeyn. An zwei Körpern, die gegen einander in eben derſelben geraden Linie mit gleichen Kräften bewegt ſeyn, können dieſe Kräfte, da ſie ſich im Stoße beiden Körpern mittheilen, eine der andern Negative genannt werden, und zwar im erſtern Verſtande durch die würkliche Entgegenſetzung. Bei zwei Körpern, die auf derſelben geraden Linie in entgegenſtehender Richtung ſich mit gleichen Kräften von einander entfernen, iſt eine der andern Negative; allein, da ſie ihre Kräfte ſich in dieſem Falle nicht mittheilen, ſo ſtehen ſie nur in potentialer Entgegenſetzung, weil ein jeder eben ſo viel Kraft, als in dem andern Körper iſt, wenn er auf einen ſolchen, der in derſelben Richtung, wie jener bewegt wäre, ſtieße, in ihm aufheben würde. So werde ich es auch in dem nächſtfolgenden von allen Gründen der realen Entgegenſetzung in der Welt, und nicht blos von denen, die den Bewegkräften zukommen, verſtehen. Um aber auch von den übrigen ein Beiſpiel zu geben, ſo würde man ſagen können, daß die Luſt, die ein Menſch hat, und eine Unluſt, die ein andrer hat, in potentialer Entgegenſetzung ſtehen, wie ſie denn auch würklich gelegentlich eine die Folge der andern aufheben, indem bei dieſem realen Widerſtreit oftmals einer dasjenige vernichtigt, was der andere ſeiner Luſt gemäß ſchaffet. Indem ich nun die Gründe, welche einander in beiderlei Verſtande real entgegengeſetzt ſeyn, ganz allgemein nehme, ſo verlange man von mir nicht, daß ich durch Beiſpiele in Concreto dieſe Begriffe jederzeit augenſcheinlich mache. Denn eben ſo klar und faßlich wie alles, was zu den Bewegungen gehört, der Anſchauung kann gemacht werden, ſo ſchwer und undeutlich ſind bei uns die Realgründe, die nicht mechaniſch ſind, um die Verhältniſſe derſelben zu ihren Folgen in der Entgegenſetzung oder Zuſammenſtimmung begreiflich zu machen. Ich begnüge mich demnach folgende Sätze in ihrem allgemeinen Sinne darzuthun.

Der erſte Satz iſt dieſer. **In allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die**

die Summe des Poſitiven, in ſo ferne ſie dadurch geſchätzt wird, daß einſtimmige (nicht entgegengeſetzte) Poſitionen addirt und real entgegengeſetzte von einander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert.

•

Alle Veränderung beſteht darin: daß entweder etwas Poſitives, was nicht war, geſetzt, oder dasjenige, was da war, aufgehoben wird. Natürlich aber iſt die Veränderuug, in ſo ferne der Grund derſelben eben ſo wohl wie die Folge zur Welt gehört. In dem erſten Falle demnach, da eine Poſition, die nicht war, geſetzt wird, iſt die Veränderung ein Entſtehen. Der Zuſtand der Welt vor dieſer Veränderung, iſt in Anſehung dieſer Poſition dem Zero = 0 gleich, und durch dies Entſtehen iſt die reale Folge = A. Ich ſage aber: daß, wenn A entſpringt, in einer natürlichen Weltveränderung auch — A entſpringen müſſe, d. i. daß kein natürlicher Grund einer realen Folge ſeyn könne, ohne zugleich ein Grund einer andern Folge zu ſeyn, die die Negative von ihr iſt *). Denn dieweil die Folge Nichts = 0 iſt, außer in ſo ferne der Grund geſetzt iſt,

---

*) So wie z. E. im Stoße eines Körpers auf einen andern die Hervorbringung einer neuen Bewegung mit der Aufhebung einer gleichen, die vorher war, zugleich geſchieht, und wie niemand aus einem Kahne einen andern ſchwimmenden Körper nach einer Gegend zu ſtoßen kann, ohne ſelbſt nach der entgegengeſetzten Richtung getrieben zu werden

ſo enthält die Summe der Poſition in der Folge nicht mehr, als in dem Zuſtande der Welt enthalten war, in ſo ferne ſie den Grund dazu enthielt. Es enthielt aber dieſer Zuſtand von derjenigen Poſition, die in der Folge iſt, das Zero, das heißt, in dem vorigen Zuſtande war die Poſition nicht, die in der Folge anzutreffen iſt, folglich kann die Veränderung, die daraus fließt, im Ganzen der Welt, nach ihren würklichen oder potentialen Folgen, auch nicht anders, als dem Zero gleich ſeyn. Da nun einerſeits die Folge poſitiv und = A iſt, gleichwohl aber der ganze Zuſtand des Univerſum wie vorher in Anſehung der Veränderung A ſoll Zero = 0 ſeyn, dieſes aber unmöglich iſt, außer in ſo fern A — A zuſammen zunehmen iſt, ſo fließt: daß niemals eine poſitive Veränderung natürlicher Weiſe in der Welt geſchehe, deren Folgen nicht im Ganzen in einer würklichen oder potentialen Entgegenſetzung, die ſich aufhebt, beſtehe. Dieſe Summe giebt aber Zero = 0 und vor der Veränderung war ſie ebenfalls = 0, ſo daß ſie dadurch weder vermehrt noch vermindert worden.

In dem zweiten Fall, da die Veränderung in dem Aufheben von etwas Poſitivem beſteht, iſt die Folge = 0. Es war aber der Zuſtand des geſammten Grundes nach der vorigen Nummer nicht bloß = A, ſondern A — A = 0. Alſo iſt nach der Art zu ſchätzen, die ich hier vorausſetze, die Poſition in der Welt weder vermehrt noch vermindert worden.

Ich will dieſen Satz, der mir wichtig zu ſeyn ſcheinet, zu erläutern ſuchen. In den Veränderungen der Körperwelt ſteht er als eine ſchon längſt bewieſene mechaniſche Regel feſt. Sie wird ſo ausgedrückt: Quantitas motus, summando vires corporum in easdem partes et subtrahendo eas, quae vergunt in contrarias, per mutuam illorum actionem (conflictum, pressionem, attractionem) non mutatur *). Aber, ob man dieſe Re-

---

*) „Die Größe der Bewegung wird durch die Wechſelwirkung (durch den Widerſtreit, Druck oder die Anziehung) nicht verändert, wenn man die einſtimmigen Kräfte der Körper ſummirt und die widerſtrebenden davon abzieht.“

Die Größe der Bewegung, mechaniſch geſchätzt, iſt diejenige, die durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geſchwindigkeit zugleich geſchätzt wird. Die Quantität der Materie aber kann in Vergleichung mit jeder Andern nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden. Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt aber die Quantität der Materie im Ganzen dieſelbe, unvermehrt und unvermindert, denn keine Subſtanz entſtehet und vergehet: folglich auch nicht die Materie, als die Subſtanz oder das Bewegliche im Raume. Es dauert mithin dieſelbe Quantität der Materie irgend in der Welt fort, wenn gleich dieſe oder jene Theile abgeſondert oder hinzugethan werden.

Nun hat aber alle Veränderung der Materie (d. i. die Beſtimmung derſelben durch Bewegung) eine äußere Urſache, und in aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich; denn die gel gleich nicht in der reinen Mechanik unmittelbar aus dem metaphyſiſchen Grunde herleitet, woraus wir den allgemeinen Satz abgeleitet haben, ſo beruhet ſeine Richtigkeit doch in der That auf dieſem Grunde. Denn das Geſetz der Trägheit, welches in dem gewöhnlichen Beweiſe die Grundlage ausmacht, entlehnt ſeine Wahr-

> Veränderung des Verhältniſſes (mithin die Bewegung) iſt zwiſchen beiden Körpern durchaus wechſelſeitig; ſo viel der eine Körper jedem Theile des Andern näher kömmt, ſo viel nähert ſich der Andere jedem Theile des Erſtern, mithin hat Jeder der beiden Körper an der Bewegung gleichen Antheil. Wenn nun dadurch die Bewegung nur wechſelſeitig *mitgetheilt*; keineswegs aber aufgehoben, vermindert oder vertilgt wird, ſo folgt, daß die Quantität der Bewegung in der Welt, ungeachtet der Veränderung des äußern Verhältniſſes der Körper durch ihren Conflict, weder vermehrt noch vermindert werde, d. i. unverändert dieſelbe bleibe.

Es beruht alſo der Satz: Daß die Quantität der Bewegung in der Welt, durch den Conflictus der Körper, im Ganzen weder vermehrt noch vermindert werde, auf folgenden Sätzen: *Erſtlich*: daß die Subſtanz weder entſtehe noch vergehe, mithin die Quantität der Materie (die Quantität der Subſtanz im Beweglichen) bei allen Veränderungen der körperlichen Natur im Ganzen dieſelbe bleibe; *Zweitens*, daß alle Veränderung eine Urſache habe, mithin die Veränderung der Materie (der Verhältniſſe derſelben im Raume durch Bewegung) eine äußere Urſache habe; *Drittens*, daß alle äußere Wirkung in der Welt Wechſelwirkung ſey, mithin alle thätige Verhältniſſe der Materie im Raume und alle Veränderungen dieſer Verhältniſſe, ſo fern heit blos von dem angeführten Beweisgrunde, wie ich leicht zeigen könnte, wenn ich weitläuftig ſeyn dürfte.

Die Erläuterung der Regel mit der wir uns beſchäftigen in den Fällen der Veränderungen, die nicht mechaniſch ſind, z. E. derer in unſerer Seele, oder die von ihr überhaupt abhängen, iſt ihrer Natur nach ſchwer, wie überhaupt dieſe Würkungen ſowohl als ihre Gründe bei weitem ſo faßlich und anſchauend deutlich nicht können dargeſtellt werden, als die in der Körperwelt. Gleichwohl will ich, ſo viel es mir möglich zu ſeyn ſcheint, hierin Licht zu verſchaffen ſuchen.

Die Verabſcheuung iſt eben ſo wohl was Poſitives als die Begierde. Die erſte iſt eine Folge einer poſitiven Unluſt, wie dieſe die Folge einer Luſt iſt. Nur in

---

ſie Urſachen von gewiſſen Würkungen ſeyn können, auch wechſelſeitig ſeyn müſſen. Da nun kein Grund iſt, in der Bewegung zweier Körper, wenn ſie im abſoluten Raume betrachtet wird, dem Einen mehr Antheil an der Bewegung als dem Andern beizulegen, indem ſich der Eine dem Andern ſo viel nähert oder entfernt, als der Andere dem Einen, ſo haben beide Körper an der Bewegung gleichen Antheil, folglich iſt die Wirkung, d. i., die Bewegung, welche ein Körper durch den Andern erhält, der Gegenwirkung des Andern, und dieſe Jener jederzeit gleich. Da nun in dieſem wechſelſeitigen Verhältniſſe nur Bewegung mitgetheilt, keineswegeſ aber verzehrt wird, ſo bleibt die Summe der Bewegung im Ganzen unverändert. S. Metaph. Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. E.

ſo ferne wie an eben demſelben Gegenſtande Luſt und Unluſt zugleich empfinden, ſo ſind die Begierden und Verabſcheuungen deſſelben in einer würklichen Entgegenſetzung. Allein in ſo ferne eben derſelbe Grund, der an einem Objekte Luſt veranlaßt, zugleich der Grund einer wahren Unluſt an andern wird, ſo ſind die Gründe der Begierden zugleich Gründe der Verabſcheuungen, und es iſt der Grund einer Begierde zugleich der Grund von Etwas, das in einer realen Oppoſition damit ſteht, ob dieſe gleich nur potential iſt. So wie die Bewegungen der Körper, die in derſelben geraden Linie in entgegengeſetzter Richtung ſich von einander entfernen, ob ſie gleich einer des andern Bewegung ſelber aufzuheben nicht beſtrebt ſeyn, dennoch eine als die Negative des andern angeſehen wird, weil ſie potential einander entgegen geſetzt ſind. Dieſemnach, ein ſo großer Grad der Begierde in jemand zum Ruhme entſpringt, ein eben ſo großer Grad des Abſcheues entſteht zugleich in Beziehung auf das Gegentheil, und dieſer Abſcheu iſt zwar nur potential, ſo lange noch die Umſtände nicht in der wirklichen Entgegenſetzung in Anſetzung der Ruhmbegierde ſtehen, gleichwohl iſt durch eben dieſelbe Urſache der Ruhmbegierde ein poſitiver Grund eines gleichen Grades der Unluſt in der Seele feſtgeſetzt, in ſo ferne ſich die Umſtände der Welt denen entgegengeſetzt zutragen möchten, die die erſtere begünſtigen *). Wir werden bald ſehen, daß es in

---

*) Um deswillen mußte der ſtoiſche Weiſe alle dergleichen Triebe, die ein Gefühl großer ſinnlicher Luſt enthal-

dem vollkommenſten Weſen nicht ſo verwandt ſey, und daß der Grund ſeiner höchſten Luſt ſogar alle Möglichkeit der Unluſt ausſchließe.

Bei den Handlungen des Verſtandes finden [illegible] ſogar, daß in je höherem Grade eine gewiſſe Idee klar oder deutlich gemacht wird, deſto mehr werden die übrigen verdunkelt und ihre Klarheit verringert, ſo daß das Poſitive, was bei einer ſolchen Veränderung wirklich wird, mit einer realen und wirklichen Entgegenſetzung verbunden iſt, die, wenn man alles nach der erwähnten Art zu ſchätzen zuſammennimmt, den Grad des Poſitiven durch die Veränderung weder vermehrt noch vermindert.

Der zweite Satz iſt folgender: *Alle Realgründe des Univerſum, wenn man diejenigen ſummirt, welche einſtimmig ſind und die von einander abzieht, die einander entgegengeſetzt ſeyn, geben ein Facit, das dem Zero gleich iſt.* Das Ganze der Welt iſt an ſich ſelbſt Nichts, außer in ſo ferne es durch den Willen eines andern Etwas iſt. Es iſt demnach die Summe aller exiſtirenden Realität, in ſo ferne ſie in der Welt gegründet iſt, für ſich ſelbſt betrachtet dem Zero

---

ten, ausrotten, weil man mit ihnen zugleich Gründe großer Unzufriedenheit und des Mißvergnügens pflanzet, die nach dem abwechſelnden Spiel des Weltlaufs den ganzen Werth der erſtern aufheben können.

= 0 gleich. Ob nun gleich alle mögliche Realität in Verhältniß auf den göttlichen Willen ein Facit giebt, das poſitiv iſt, ſo wird gleichwohl dadurch das Weſen einer Welt nicht aufgehoben. Aus dieſem Weſen aber fließt nothwendiger Weiſe, daß die Exiſtenz desjenigen, was in ihr gegründet iſt, an und für ſich allein dem Zero gleich ſey. Alſo iſt die Summe des exiſtirenden in der Welt im Verhältniß auf denjenigen Grund, der außer ihr iſt, poſitiv, aber im Verhältniß der inneren Realgründe gegen einander dem Zero gleich. Da nun in dem erſten Verhältniſſe niemals eine Entgegenſetzung der Realgründe der Welt gegen den göttlichen Willen ſtatt finden kann, ſo iſt in dieſer Abſicht keine Aufhebung, und die Summe iſt poſitiv. Weil aber in dem zweiten Verhältniſſe das Facit Zero iſt, ſo folgt, daß die poſitiven Gründe in einer Entgegenſetzung ſtehen müſſen, in welcher ſie betrachtet und ſummirt Zero geben.

Anmerkung zur zweiten Nummer.

Ich habe dieſe zwei Sätze in der Abſicht vorgetragen, um den Leſer zum Nachdenken über dieſen Gegenſtand einzuladen. Ich geſtehe auch, daß ſie für mich ſelbſt nicht Licht genug, noch mit genugſamer Augenſcheinlichkeit aus ihren Gründen einzuſehen ſind. Indeſſen bin ich gar ſehr überführt, daß unvollendete Verſuche, im abſtrakten Erkenntniſſe problematiſch vorgetragen, dem Wachsthum der höhern Weltweisheit ſehr zuträglich ſeyn können; weil ein anderer ſehr oft den Aufſchluß in einer tief verborgenen Frage leichter antrift, als derjenige, der ihm dazu Anlaß giebt, und deſſen Beſtrebungen vielleicht nur die Hälfte der Schwierigkeiten haben überwinden können. Der Inhalt dieſer Sätze ſcheint mir eine gewiſſe Würde an ſich zu haben, welche wohl zu einer genauen Prüfung derſelben aufmuntern kann, wofern man nur ihren Sinn wohl begreift, welches in dergleichen Art von Erkenntniß nicht ſo leicht iſt.

Ich will indeſſen noch einigen Mißdeutungen vorzukommen ſuchen. Man würde mich ganz und gar nicht verſtehen, wenn man ſich einbildete, ich hätte durch den erſten Satz ſagen wollen: daß überhaupt die Summe der Realität durch die Weltveränderungen gar nicht vermehrt noch vermindert werde. Dieſes iſt ſo ganz und gar nicht mein Sinn, daß auch die zum Beiſpiel angeführte mechaniſche Regel gerade das Gegentheil verſtattet. Denn durch den Stoß der Körper wird die Summe der Bewegungen bald vermehrt, bald vermindert, wenn man ſie für ſich betrachtet, allein das Facit, *nach der zugleich beigefügten Art geſchätzet*, iſt dasjenige, was einerlei bleibt. Denn die Entgegenſetzungen ſind in vielen Fällen nur potential, wo die Bewegkräfte einander wirklich nicht aufheben und wo alſo eine Vermehrung ſtatt findet. Allein nach der einmal zur Richtſchnur angenommenen Schätzung müſſen doch auch dieſe von einander abgezogen werden.

Eben ſo muß man bei der Anwendung dieſes Satzes auf unmechaniſche Veränderungen urtheilen. Ein gleicher Misverſtand würde es ſeyn, wenn man ſich einfallen ließe, daß nach eben demſelben Satze die Vollkommenheit der Welt gar nicht wachſen könnte. Denn es wird ja durch dieſen Satz gar nicht geleugnet, daß die Summe der Realität überhaupt nicht natürlicher Weiſe ſollte vermehrt werden können. Ueberdem beſteht in dieſem Conflıktus der entgegengeſetzten Realgründe gar ſehr die Vollkommenheit der Welt überhaupt, gleichwie der materielle Theil derſelben ganz offenbar bloß durch den Streit der Kräfte in einem regelmäßigen Laufe erhalten wird. Und es iſt immer ein großer Mißverſtand, wenn man die Summe der Realität mit der Größe der Vollkommenheit als einerlei anſieht. Wir haben oben geſehen, daß Unluſt eben ſowohl poſitiv ſey wie Luſt, wer würde ſie aber eine Vollkommenheit nennen?

3. Wir haben ſchon angemerkt, daß es oftmals ſchwer ſey auszumachen, ob gewiſſe Verneinungen der Natur bloße Mängel um eines fehlenden Grundes willen, oder Beraubungen ſeyen aus der Realentgegenſetzung zweier poſitiven Gründe. In der materialen Welt ſind die Beiſpiele hievon häufig. Die zuſammenhängenden Theile eines jeden Körpers drücken gegen einander mit wahren Kräften, (der Anziehung) und die Folge dieſer Beſtrebungen würde die Verringerung des Raumesinhalts ſeyn, wenn nicht eben ſo

wahrhafte Thätigkeiten ihnen im gleichen Grade entgegenwirkten, durch die Zurückſtoßung der Elemente, deren Wirkung der Grund der Undurchdringlichkeit iſt. Hier iſt Ruhe, nicht weil Bewegkräfte fehlen, ſondern weil ſie einander entgegenwirken. Eben ſo ruhen die Gewichte an beiden Wagearmen, wenn ſie nach den Geſetzen des Gleichgewichts am Hebel angebracht ſind. Man kann dieſen Begriff weit über die Gränzen der materiellen Welt ausdehnen. Es iſt eben nicht nöthig, daß, wann wir glauben in einer gänzlichen Unthätigkeit des Geiſtes zu ſeyn, die Summe der Realgründe des Denkens und Begehrens kleiner ſey, als in dem Zuſtande, da ſich einige Grade dieſer Wirkſamkeit dem Bewußtſeyn offenbaren. Saget dem gelehrteſten Manne in den Augenblicken, da er müßig und ruhig iſt, daß er etwas erzählen und von ſeiner Einſicht ſoll hören laſſen. Er weiß nichts, und ihr findet ihn in dieſem Zuſtande leer, ohne beſtimmte Erwägungen oder Beurtheilungen. Gebt ihm nur Anlaß durch eine Frage, oder durch eure eigenen Urtheile. Seine Wiſſenſchaft offenbaret ſich in einer Reihe von Thätigkeiten, die eine ſolche Richtung haben, daß ſie ihm und euch das Bewußtſeyn dieſer ſeiner Einſicht möglich machen. Ohne Zweifel waren die Realgründe dazu lange in ihm anzutreffen, aber da die Folge in Anſehung des Bewußtſeyns Zero war, ſo mußten ſie einander in ſo ferne entgegengeſetzt geweſen ſeyn. So liegt derjenige Donner, den die Kunſt zum Verderben erfand, in dem Zeughauſe eines Fürſten aufbehalten zu einem künftigen Kriege, in drohender Stille, bis wenn ein verrätheriſcher Zunder ihn berührt, er im Blitze auffährt und um ſich her alles verwüſtet. Die Spannfedern, die unaufhörlich bereit waren aufzuſpringen, lagen in ihm durch mächtige Anziehung gebunden, und erwarteten den Reitz eines Feuerfunkens, um ſich zu befreien. Es ſteckt etwas groſes, und, wie mich dünkt, ſehr richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibnitz: Die Seele befaſſet das ganze Univerſum mit ihrer Vorſtellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieſer Vorſtellungen klar iſt. In der That müſſen alle Arten von Begriffen nur auf der innern Thätigkeit unſers Geiſtes, als auf ihrem Grunde, beruhen. Aeußere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher ſie ſich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft, ſie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muß Realgründe zu ihnen allen enthalten, ſo viel ihrer natürlicher Weiſe in ihr entſpringen ſollen, und die Erſcheinungen der entſtehenden und vergehenden Kenntniſſe ſind allem Anſehen nach nur der Einſtimmung oder Entgegenſetzung aller dieſer Thätigkeit beizumeſſen. Man kann dieſe Urtheile als Erläuterungen des erſten Satzes der vorigen Nummer anſehen.

In moraliſchen Dingen iſt das Zero gleichfalls nicht immer als eine Verneinung des Mangels zu betrachten, und eine poſitive Folge von mehr Gröſſe nicht jederzeit ein Beweis von einer gröſſeren Thätigkeit, die in der Richtung auf dieſe Folge angewandt worden.

Gebet einem Menſchen zehn Grade Leidenſchaft, die in einem gewiſſen Falle den Regeln der Pflicht widerſtreitet, z. E. Geldgeitz laſſet ihn zwölf Grade Beſtrebung nach Grundſätzen der Nächſtenliebe anwenden; die Folge iſt von zwei Graden, ſo viel als er wohlthätig und hülfreich ſeyn wird. Gedenket euch einen andern von drei Graden Geldbegierde, und von ſieben Graden Vermögen nach Grundſätzen der Verbindlichkeit zu handeln. Die Handlung wird vier Grade groß ſeyn, als ſo viel nach dem Streite ſeiner Begierde er einem andern Menſchen nützlich ſeyn wird. Es iſt aber unſtreitig: daß, in ſo ferne die gedachte Leidenſchaft als natürlich und unwillkührlich kann angeſehen werden, der moraliſche Werth der Handlung des erſteren größer ſey als des zweiten, obzwar, wenn man ſie durch die lebendige Kraft ſchätzen wollte, die Folge in dem letztern Falle jene übertrift. Um deswillen iſt es Menſchen unmöglich, den Grad der tugendhaften Geſinnung anderer aus ihren Handlungen ſicher zu ſchließen, und es hat auch derjenige das Richten ſich allein vorbehalten, der in das Innerſte der Herzen ſieht.

4. Wenn man es wagen will, dieſe Begriffe auf die ſo gebrechliche Erkenntniß anzuwenden, welche Menſchen von der unendlichen Gottheit haben können, welche Schwierigkeiten umgeben alsdenn nicht unſere äußerſten Beſtrebungen? Da wir die Grundlage zu dieſen Begriffen nur von uns ſelbſt hernehmen können,

ſo iſt es in den mehreſten Fällen dunkel, ob wir dieſe Idee eigentlich oder nur vermittelſt einiger Analogie auf dieſen unbegreiflichen Gegenſtand übertragen ſollen. **Simonides** iſt noch immer ein Weiſer, der nach vielfältiger Zögerung und Aufſchub ſeinem Fürſten die Antwort gab: je mehr ich über Gott nachſinne, deſto weniger vermag ich ihn einzuſehen. So lautet nicht die Sprache des gelehrten Pöbels. Er weiß nichts, er verſteht nichts, aber er redet von allem, und was er redet, darauf pochet er. In dem höchſten Weſen können keine Gründe der Beraubung, oder einer Realentgegenſetzung ſtatt finden. Denn weil in ihm und durch ihn alles gegeben iſt, ſo iſt durch den Allbeſitz der Beſtimmungen in ſeinem eigenen Daſeyn keine innere Aufhebung möglich. Um deswillen iſt das Gefühl der Unluſt kein Prädikat, welches der Gottheit geziemend iſt. Der Menſch hat niemals eine Begierde zu einem Gegenſtande, ohne das Gegentheil poſitiv zu verabſcheuen, d. i. nicht allein ſo, daß die Beziehung ſeines Willens das contradiktoriſche Gegentheil der Begierde, ſondern ihr Realentgegenſeztes, (Abſcheu) nämlich eine Folge aus poſitiver Unluſt iſt. Bei jeder Begierde, die ein treuer Führer hat, ſeinen Schüler wohl zu ziehen, iſt ein jeder Erfolg, der ſeinem Begehren nicht gemäß iſt, ihm poſitiv entgegen und ein Grund der Unluſt. Die Verhältniſſe der Gegenſtände auf den göttlichen Willen ſind von ganz anderer Art. Eigentlich iſt kein äußeres Ding ein Grund weder der Luſt noch Unluſt in demſelben: denn er hängt nicht im minbeſten von etwas anderm ab, und es wohnet dem durch ſich ſelbſt Seligen nicht dieſe reine Luſt bei, weil das Gute außer ihm exiſtirt, ſondern es exiſtirt dieſes Gute darum, weil die ewige Vorſtellung ſeiner Möglichkeit, und die damit verbundene Luſt ein Grund der vollzogenen Begierde iſt. Wenn man die concrete Vorſtellung von der Natur des Begehrens alles Erſchaffenen hiemit vergleicht, ſo wird man gewahr, daß der Wille des Unerſchaffenenen wenig Aehnliches damit haben könne; welches denn auch in Anſehung der übrigen Beſtimmungen demjenigen nicht unerwartet ſeyn wird, welcher dieſes wohl faßt, daß der Unterſchied in der Qualität unermeßlich ſeyn müſſe, wenn man Dinge vergleicht, deren die Einen für ſich ſelbſt nichts ſeyn, das Andre aber, durch welches allein Alles iſt.

Allgemeine Anmerkung.

Da der gründlichen Philoſophen, wie ſie ſich ſelbſt nennen, täglich mehr werden, die ſo tief in alle Sachen einſchauen, daß ihnen auch nichts verborgen bleibt, was ſie nicht erklären und begreifen könnten; ſo ſehe ich ſchon voraus, daß der Begriff der Realentgegenſetzung, welcher im Anfange dieſer Abhandlung von mir zum Grunde gelegt worden, ihnen ſehr ſeicht, und der Begriff der negativen Größen, der darauf gebauet worden, nicht gründlich genug vorkommen werde. Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einſicht kein Geheimniß mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigſten begreiſe, was alle Menſchen leicht zu verſtehen glauben, ſchmeichle mir durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beiſtande dieſer großen Geiſter zu haben, daß ihre hohe Weisheit die Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einſicht hat übrig laſſen müſſen.

Ich verſtehe ſehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität geſetzt werde, darum weil ſie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So iſt die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zuſammenſetzung ein Grund der Theilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwiſſenheit ꝛc. ꝛc. und dieſe Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einſehen, weil die Folge wirklich einerlei iſt, mit einem Theilbegriffe des Grundes, und, indem ſie ſchon in ihm befaßt wird, durch denſelben nach der Regel der Einſtimmung geſetzt wird. Wie aber etwas aus etwas anderm, aber nicht nach der Regel der Identität, fließe, das iſt etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen laſſen. Ich nenne die erſtere Art eines Grundes den logiſchen Grund, weil ſeine Beziehung auf die Folge logiſch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingeſehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil dieſe Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derſelben auf keinerlei Weiſe kann beurtheilt werden.

Was nun dieſen Realgrund und deſſen Beziehung auf die Folge anlangt, ſo ſtellet ſich meine Frage in dieſer

dieſer einfachen Geſtalt dar: wie ſoll ich es verſtehen, daß, weil Etwas iſt, etwas anders ſey? Eine logiſche Folge wird eigentlich nur darum geſetzt, weil ſie einerlei iſt mit dem Grunde. Der Menſch kann fehlen; der Grund dieſer Fehlbarkeit liegt in der Endlichkeit ſeiner Natur, denn wenn ich den Begriff eines endlichen Geiſtes auflöſe, ſo ſehe ich, daß die Fehlbarkeit in demſelben liege, das iſt, einerlei ſey mit demjenigen, was in dem Begriffe eines endlichen Geiſtes enthalten iſt. Allein der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Daſeyn der Welt. Der göttliche Wille iſt etwas. Die exiſtirende Welt iſt etwas ganz anderes. Indeſſen durch das Eine wird das Andre geſetzt. Der Zuſtand, in welchem ich den Namen Stagyrit höre, iſt etwas, dadurch wird etwas anders, nämlich mein Gedanke von einem Philoſophen geſetzt. Ein Körper A iſt in Bewegung, ein anderer B in der geraden Linie derſelben in Ruhe. Die Bewegung von A iſt etwas, die von B iſt etwas anders, und doch wird durch die eine die andre geſetzt. Ihr möget nun den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern, ſo viel euch beliebt, ſo werdet ihr niemals eine exiſtirende Welt darin antreffen, als wenn ſie darin enthalten, und um der Identität willen dadurch geſetzt ſey, und ſo in den übrigen Fällen. Ich laſſe mich auch durch die Wörter, Urſache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abſpeiſen. Denn, wenn ich etwas ſchon als eine Urſache wovon anſehe, oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, ſo habe ich in ihr ſchon die Beziehung des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann iſt es leicht die Poſition der Folge nach der Regel der Identität einzuſehen. Z. E. durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich das Daſeyn der Welt verſtehen. Allein hier bedeutet die Macht dasjenige Etwas in Gott, wodurch andre Dinge geſetzt werden. Dieſes Wort aber bezeichnet ſchon die Beziehung eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gerne möchte erklären laſſen. Gelegentlich merke ich nur an, daß die Eintheilung des Herrn Cruſius in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterſchieden ſey. Denn ſein Idealgrund iſt einerlei mit dem Erkenntnißgrunde, und da iſt leicht einzuſehen, daß, wenn ich etwas ſchon als einen Grund anſehe, ich daraus die Folge ſchließen kann. Daher nach ſeinen Sätzen der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken iſt, und zugleich ein Idealgrund, weil ich ſie daraus erkennen und voraus vermuthen kann. Nach unſern Begriffen aber iſt der Realgrund niemals ein logiſcher Grund, und durch den Wind wird der Regen nicht zufolge der Regel der Identität geſetzt. Die von uns oben vorgetragene Unterſcheidung der logiſchen und realen Entgegenſetzung iſt der jetzt gedachten vom logiſchen und Realgrunde parallel.

Die erſtere ſehe ich deutlich ein, vermittelſt des Satzes vom Widerſpruche, und ich begreife, wie, wenn ich die Unendlichkeit Gottes ſetze, dadurch das Prädikat der Sterblichkeit aufgehoben wird, weil es nämlich jener widerſpricht. Allein, wie durch die Bewegung eines Körpers die Bewegung eines andern aufgehoben werde, da dieſe mit jener doch nicht im Widerſpruche ſtehet, das iſt eine andere Frage. Wenn ich die Undurchdringlichkeit vorausſetze, welche mit einer jeden Kraft, die in den Raum, den ein Körper einnimmt, einzudringen trachtet, in realer Entgegenſetzung ſtehet, ſo kann ich die Aufhebung der Bewegungen ſchon verſtehen; alsdenn habe ich aber eine Realentgegenſetzung auf eine andere gebracht. Man verſuche nun, ob man die Realentgegenſetzung überhaupt erklären, und deutlich könne zu erkennen geben, wie *darum, weil etwas iſt, etwas anders aufgehoben werde*, und ob man etwas mehr ſagen könne, als was ich davon ſagte, nämlich, lediglich, daß es nicht durch den Satz des Widerſpruchs geſchehe. Ich habe über die Natur unſeres Erkenntniſſes, in Anſehung unſerer Urtheile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Reſultat dieſer Betrachtungen dereinſt ausführlich darlegen. Aus demſelben findet ſich, daß *die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch geſetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urtheil, ſondern blos durch einen Begriff könne ausgedrückt werden*, den man wohl durch Auflöſung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, ſo doch, daß zuletzt alle unſre Erkenntniß von dieſer Beziehung ſich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endiget, deren Verhältniß zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. Bis dahin werden diejenigen, deren angemaßte Einſicht keine Schranken kennt, die Methoden ihrer Philoſophie verſuchen, bis wie weit ſie in dergleichen Frage gelangen können.

[illegible]

[illegible]

20. [illegible]

19. [illegible]

Imanuel Kant's

vermiſchte Schriften.

Zweiter Band.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Aechte und vollſtändige Ausgabe.

Halle,
in der Rengerſchen Buchhandlung.
1799.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Inhalt
des zweiten Bandes.

1. Unterſuchungen über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und der Moral (oder: über die Evidenz in metaphyſiſchen Wiſſenſchaften) zur Beantwortung ꝛc. 1764. S. 1

2. Der einzigmögliche Beweisgrund zur Demonſtration des Daſeins Gottes. 1763. 55

3. Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik. 1766. 247

4. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764. 347

5. De mundi ſenſibilis atque intelligibilis forma et principiis 1770. Nebſt einer Verdeutſchung dieſer Abhandlung. 411

6. Kants und Lamberts gelehrter Briefwechſel. S. 567
7. Von den verſchiedenen Racen der Menſchen 1775. 607
8. Beſtimmung des Begriffs einer Menſchenrace 1785. 633
9. Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht. 1784. 661
10. Beantwortung der Frage: Was iſt Aufklärung. 1784. 687

Unterſuchung
über die
Deutlichkeit der Grundſätze
der
# natürlichen Theologie und der Moral.

Zur
Beantwortung der Frage,
welche die
Königl. Akademie der Wiſſenſchaften
zu Berlin
auf das Jahr 1763
aufgegeben hat.

Verum animo satis haec vestigia parva sagaci
Sunt, per quae possis cognoscere caetera tute.

1764

Einleitung.

Die vorgelegte Frage iſt von der Art, daß wenn ſie gehörig aufgelöſet wird, die höhere Philoſophie dadurch eine beſtimmte Geſtalt bekommen muß. Wenn die Methode feſt ſtehet, nach der die höchſtmöglichſte Gewißheit in dieſer Art der Erkenntniß kann erlangt werden, und die Natur dieſer Ueberzeugung wohl eingeſehen wird, ſo muß, anſtatt des ewigen Unbeſtands der Meinungen und Schulſekten, eine unwandelbare Vorſchrift der Lehrart die denkenden Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren; ſo wie Newtons Methode in der Naturwiſſenſchaft die Ungebundenheit der phyſiſchen Hypotheſen in ein ſicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte. Welche Lehrart wird aber dieſe Abhandlung ſelber haben ſollen, in welcher der Metaphyſik ihr wahrer Grad der Gewißheit, ſamt dem Wege, auf welchem man dazu gelangt, ſoll gewieſen werden? Iſt dieſer Vortrag wiederum Metaphyſik, ſo iſt das Urtheil deſſelben eben ſo unſicher als die Wiſſenſchaft bis dahin geweſen iſt, welche dadurch hoffet, einigen Beſtand und Feſtigkeit zu bekommen, und es iſt alles verloren. Ich werde daher ſichere Erfahrungsſätze und daraus gezogene unmittelbare Folgerungen den ganzen Inhalt meiner Abhandlung ſeyn laſſen. Ich werde mich weder auf die Lehren der Philoſophen, deren Unſicherheit eben die Gelegenheit zu gegenwärtiger Aufgabe iſt, noch auf Definitionen, die ſo oft trügen, verlaſſen. Die Methode, deren ich mich bediene, wird einfach und behutſam ſeyn. Einiges, welches man noch unſicher finden möchte, wird von der Art ſeyn, daß es nur zur Erläuterung, nicht aber zum Beweiſe gebraucht wird.

Erſte Betrachtung.

Allgemeine Vergleichung der Art zur Gewißheit im mathematiſchen Erkenntniſſe zu gelangen mit der im philoſophiſchen *).

---

§. 1.

Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen ſynthetiſch, die Philoſophie aber analytiſch.

Man kann zu einem jeden allgemeinen Begriffe auf zweierlei Wegen kommen, entweder durch die willkührliche Verbindung der Begriffe, oder durch Abſonderung von derjenigen Erkenntniß, welche durch Zergliederung iſt deutlich gemacht worden. Die Mathematik faſſet niemals anders Definitionen ab, als auf die erſtere Art. Man gedenke ſich z. E. willkühr-

---

*) Die Vernunfterkenntniß aus Begriffen (Betrachtung des Beſondern im Allgemeinen) iſt philoſophiſch; die aus der Konſtruction der Begriffe (Betrachtung des Allgemeinen im Beſondern) iſt mathematiſch. Konſtruiren iſt das Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe die ihm correſpondirende Anſchauung ſelbſtthätig hervorzubringen. (T.)

ſich vier gerade Linien, die eine Ebene einſchließen, ſo daß die entgegenſtehenden Seiten nicht parallel ſeyn, und nenne dieſe Figur ein Trapezium. Der Begriff, den ich erkläre, iſt nicht vor der Definition gegeben, ſondern er entſpringt allererſt durch dieſelbe. Ein Kegel mag ſonſt bedeuten was er wolle; in der Mathematik entſtehet er aus der willkührlichen Vorſtellung eines rechtwinklichten Triangels, der ſich um eine Seite dreht. Die Erklärung entſpringet hier und in allen andern Fällen offenbar durch die Syntheſis.

Mit den Definitionen der Weltweisheit iſt es ganz anders bewandt. Es iſt hier der Begriff von einem Dinge ſchon gegeben, aber verworren oder nicht genugſam beſtimmt. Ich muß ihn zergliedern, die abgeſonderten Merkmale zuſammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen, und dieſen abſtrakten Gedanken ausführlich und beſtimmt machen. Jedermann hat z. E. einen Begriff von der Zeit; dieſer ſoll erklärt werden. Ich muß dieſe Idee in allerlei Beziehungen betrachten, um Merkmale derſelben durch Zergliederung zu entdecken, verſchiedene abſtrahirte Merkmale verknüpfen, ob ſie einen zureichenden Begriff geben, und unter einander zuſammenhalten, ob nicht zum Theil eine die andre in ſich ſchließe. Wollte ich hier ſynthetiſch auf eine Definition der Zeit zu kommen ſuchen, welch ein glücklicher Zufall müßte ſich ereignen, wenn dieſer Begriff gerade derjenige wäre, der die uns gegebene Idee völlig ausdrückte.

Indeſſen, wird man ſagen, erklären die Philoſophen bisweilen auch ſynthetiſch, und die Mathematiker analytiſch. Z. E. Wenn der Philoſoph eine Subſtanz mit dem Vermögen der Vernunft ſich willkührlicher Weiſe gedenkt, und ſie einen Geiſt nennt. Ich antworte aber, dergleichen Beſtimmungen einer Wortbedeutung ſind niemals philoſophiſche Definitionen, ſondern wenn ſie ja Erklärungen heißen ſollen, ſo ſind ſie nur grammatiſche. Denn dazu gehört gar nicht Philoſophie, um zu ſagen, was für einen Namen ich einem willkührlichen Begriffe will beigelegt wiſſen. Leibnitz dachte ſich eine einfache Subſtanz, die nichts als dunkle Vorſtellungen hätte, und nannte ſie eine ſchlummernde Monade. Hier hatte er nicht dieſe Monas erklärt, ſondern erdacht; denn der Begriff derſelben war ihm nicht gegeben, ſondern von ihm erſchaffen worden. Die Mathematiker haben dagegen bisweilen analytiſch erklärt, ich geſtehe es, aber es iſt auch jederzeit ein Fehler geweſen. So hat Wolf die Aehnlichkeit in der Geometrie mit philoſophiſchem Auge erwogen, um unter dem allgemeinen Begriffe derſelben auch die in der Geometrie vorkommende zu faſſen. Er hätte es immer können unterwegens laſſen; denn wenn ich mir Figuren denke, in welchen die Winkel, die die Linien des Umkreiſes einſchließen, gegenſeitig gleich, und die Seiten, die ſie einſchließen, einerlei Verhältniß haben, ſo kann dieſes allemal als die Definition der Aehnlichkeit der Figuren angeſehen werden, und ſo mit den übrigen Aehnlichkeiten der Räume. Dem Geometra iſt an der allgemeinen Definition der

Aehnlichkeit überhaupt gar nichts gelegen. Es iſt ein Glück für die Mathematik; daß, wenn bisweilen, durch eine übelverſtandene Obliegenheit, der Meßkünſtler ſich mit ſolchen analytiſchen Erklärungen einläßt, doch in der That bei ihm nichts daraus gefolgert wird, oder auch ſeine nächſten Folgerungen im Grunde die mathematiſche Definition ausmachen, ſonſt würde dieſe Wiſſenſchaft eben demſelben unglücklichen Zwiſte ausgeſetzt ſeyn, als die Weltweisheit.

Der Mathematiker hat mit Begriffen zu thun, die öfters noch einer philoſophiſchen Erklärung fähig ſind; wie z. E. mit dem Begriffe vom Raume überhaupt *). Allein er nimmt einen ſolchen Begriff als gegeben nach ſeiner klaren und gemeinen Vorſtellung an. Bisweilen werden ihm philoſophiſche Erklärungen aus andern Wiſſenſchaften gegeben, vornämlich in der angewandten Mathematik, z. E. die Erklärung der Flüſſigkeit. Allein alsdenn entſpringt dergleichen Definition

---

*) Der Philoſoph muß unterſuchen, woher die Begriffe von Raum und Zeit, (womit ſich die Mathematiker, als den einzigen urſprünglichen Quantis beſchäftigen) herkommen mögen; der Mathematiker aber, als ſolcher, nimmt ſie als gegeben an und ſchreitet ſo fort zur Konſtruction ſeiner Begriffe. Das Vernunftgeſchäfte durch die Konſtruction der Begriffe beſteht nun überhaupt darin, daß eine Anſchauung a priori im Raume (die Geſtalt) oder die Theilung der Zeit (die Dauer) beſtimmt, oder bloß das Allgemeine der Syntheſis von Einem und demſelben in der Zeit und dem Raume und die daraus entſpringende Größe einer Anſchauung überhaupt (die Zahl) erkannt werde. (T.)

nicht in der Mathematik, ſondern wird daſelbſt nur gebraucht. Es iſt das Geſchäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben ſind, zu zergliedern, ausführlich und beſtimmt zu machen; der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Größen, die klar und ſicher ſind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu ſehen, was hieraus gefolgert werden könne.

§. 2.

Die Mathematik betrachtet in ihren Auflöſungen, Beweiſen und Folgerungen, das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto *).

Da wir hier unſere Sätze nur als unmittelbare Folgerungen aus Erfahrungen abhandeln, ſo berufe ich mich wegen des gegenwärtigen zuerſt auf die Arithmetik, ſowohl die allgemeine von den unbeſtimmten Größen, als diejenige von den Zahlen, wo das Verhältniß der Größe zur Einheit beſtimmt iſt. In beiden werden zuerſt, anſtatt der Sachen ſelbſt, ihre Zeichen, mit den beſondern Bezeichnungen ihrer Vermehrung oder Verminderung, ihrer Verhältniſſe u. ſ. w. geſetzt, und hernach mit dieſen Zeichen nach leichten und ſichern Regeln verfahren, durch Verſetzung, Ver-

---

*) Die Mathematik betrachtet das Allgemeine im Beſondern und ſogar im Einzelnen; indem ſie dem Begriffe (z. B. vom Cirkel) die Anſchauung beifügt. Die Philoſophie betrachtet das Beſondere nur im Allgemeinen; z. B. ein gegebenes Etwas dadurch, daß ſie es als Urſache, Subſtanz u. ſ. w. denkt. (L.)

knüpfung oder Abziehen, und mancherlei Veränderung, ſo daß die bezeichneten Sachen ſelbſt hiebei gänzlich aus den Gedanken gelaſſen werden, bis endlich beim Beſchluſſe die Bedeutung der ſymboliſchen Folgerung entzifert wird. *Zweitens*, in der Geometrie, um z. E. die Eigenſchaften aller Zirkel zu erkennen, zeichnet man einen, in welchem man ſtatt aller möglichen ſich innerhalb demſelben ſchneidenden Linien, zwei ziehet. Von dieſen beweiſet man die Verhältniſſe, und betrachtet in denſelben die allgemeine Regel der Verhältniſſe der ſich in allen Zirkeln durchkreuzenden Linien in concreto.

Vergleicht man hiemit das Verfahren der Weltweisheit, ſo iſt es davon gänzlich unterſchieden. Die Zeichen der philoſophiſchen Betrachtung ſind niemals etwas anders als Worte, die weder in ihrer Zuſammenſetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee, welche das Wort andeutet, beſteht, anzeigen, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältniſſe der philoſophiſchen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Daher man bei jedem Nachdenken in dieſer Art der Erkenntniß die Sache ſelbſt vor Augen haben muß, und genöthigt iſt, ſich das allgemeine in abstracto vorzuſtellen, ohne dieſer wichtigen Erleichterung ſich bedienen zu können, daß man einzelne Zeichen ſtatt der allgemeinen Begriffe der Sachen ſelbſt behandle. Wenn z. E. der Meßkünſtler darthun will, daß der Raum ins Unendliche theilbar ſey, ſo nimmt er etwa eine gerade Linie, die zwiſchen zwei Parallelen ſenkrecht ſteht, und ziehet aus einem

Punkt einer dieſer gleichlaufenden Linien andere, die ſolche ſchneiden. Er erkennet an dieſem Symbole mit größeſter Gewißheit, daß die Zertheilung ohne Ende fortgehen müſſe. Dagegen, wenn der Philoſoph etwa darthun will, daß ein jeder Körper aus einfachen Subſtanzen beſtehe, ſo wird er ſich erſtlich verſichern, daß er überhaupt ein Ganzes aus Subſtanzen ſey, daß bei dieſen die Zuſammenſetzung ein zufälliger Zuſtand ſey, ohne den ſie gleichwohl exiſtiren können, daß mithin alle Zuſammenſetzung in einem Körper in Gedanken könne aufgehoben werden, ſo doch, daß die Subſtanzen, daraus er beſteht, exiſtiren; und da dasjenige, was von einem Zuſammengeſetzten bleibt, wenn alle Zuſammenſetzung überhaupt aufgehoben werden, einfach iſt, daß der Körper aus einfachen Subſtanzen beſtehen müſſe *). Hier können weder Figuren noch ſichtbare Zeichen, die Gedanken noch deren Verhältniſſe ausdrücken, auch läßt ſich keine Verſetzung der Zeichen nach Regeln an die Stelle der abſtrakten Betrachtungen ſetzen, ſo daß man die Vorſtellung der Sachen ſelbſt in dieſem Verfahren mit der kläreren und leichteren der

---

*) Jedoch folgt daraus, daß ich alle Zuſammenſetzung im Gedanken aufheben kann, noch nicht, daß der Körper und die durch die Theilung gefundenen Elemente ſelbſt einfach ſind. Die Theilung des Körpers geht eben ſo wohl ins Unendliche, als die des Raums, welchen er einnimmt; denn die Theilung des Körpers gründet ſich auf die Theilung des Raums. S. Kr. der r. V. S. 553. (K.)

Zeichen vertauſchte, ſondern das allgemeine muß in abstracto erwogen werden.

§. 3.

In der Mathematik ſind nur wenig unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philoſophie aber unzählige.

Der Begriff der Größe überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raums u. ſ. w. ſind zum mindeſten in der Mathematik unauflöslich, nämlich ihre Zergliederung und Erklärung gehört gar nicht für dieſe Wiſſenſchaft. Ich weiß wohl, daß manche Meßkünſtler die Gränzen der Wiſſenſchaften vermengen, und in der Größenlehre bisweilen philoſophiren wollen, weswegen ſie dergleichen Begriffe noch zu erklären ſuchen, obgleich die Definition in ſolchem Falle gar keine mathematiſche Folge hat. Allein es iſt gewiß, daß ein jeder Begriff in Anſehung einer Disciplin unauflöslich iſt, der, er mag ſonſten können erklärt werden oder nicht, es in dieſer Wiſſenſchaft wenigſtens nicht bedarf. Und ich habe geſagt, daß deren in der Mathematik nur wenige wären. Ich gehe aber noch weiter und behaupte, daß eigentlich gar keine in ihr vorkommen können, nämlich in dem Verſtande: daß ihre Erklärung durch Zergliederung der Begriffe zur mathematiſchen Erkenntniß gehöret; geſetzt, daß ſie auch ſelbſt möglich wäre. Denn die Mathematik erklärt niemals durch Zergliederung einen gegebenen Begriff, ſondern durch willkührliche Verbindung ein Object, deſſen Gedanke eben dadurch zuerſt möglich wird.

Vergleicht man hiemit die Weltweisheit, welcher Unterſchied leuchtet da in die Augen? In allen ihren Diſciplinen, vornämlich in der Metaphyſik, iſt eine jede Zergliederung, die geſchehen kann, auch nöthig, denn ſowohl die Deutlichkeit der Erkenntniß als die Möglichkeit ſicherer Folgerungen hängt davon ab. Allein man ſieht gleich zum voraus, daß es unvermeidlich ſey, in der Zergliederung auf unauflösliche Begriffe zu kommen, die es entweder an und für ſich ſelbſt oder für uns ſeyn werden, und daß es deren ungemein viel geben werde, nachdem es unmöglich iſt, daß allgemeine Erkenntniſſe von ſo großer Mannigfaltigkeit, nur aus wenigen Grundbegriffen zuſammengeſetzt ſeyn ſollten. Daher viele beinahe gar nicht aufgelöſet werden können, z. E. der Begriff einer Vorſtellung, das neben einander oder nach einander ſeyn, andere nur zum Theil, wie der Begriff vom Raume, von der Zeit, von dem mancherlei Gefühle der menſchlichen Seele, dem Gefühl des Erhabenen, des Schönen, des Ekelhaften u. ſ. w. ohne deren genaue Kenntniß und Auflöſung die Triebfedern unſerer Natur nicht genug bekannt ſind, und wo gleichwohl ein ſorgfältiger Aufmerker gewahr wird, daß die Zergliederung bei weitem nicht zulänglich ſey. Ich geſtehe, daß die Erklärungen von der Luſt und Unluſt, der Begierde und dem Abſcheu und dergleichen unzählige, niemals durch hinreichende Auflöſungen ſind geliefert worden, und ich wundere mich über dieſe Unauflöslichkeit nicht. Denn bei Begriffen von ſo verſchiedener Art müſſen wohl unterſchiedliche

Elementarbegriffe zum Grunde liegen. Der Fehler, den einige begangen haben, alle dergleichen Erkenntniſſe als ſolche zu behandeln, die in einige wenige einfache Begriffe insgeſamt ſich zerlegen ließen, iſt demjenigen ähnlich, darin die alten Naturlehrer fielen: daß alle Materie der Natur aus den ſogenannten vier Elementen beſtehe, welcher Gedanke durch beſſere Beobachtung iſt aufgehoben worden.

Ferner liegen in der Mathematik nur wenig unerweisliche Sätze zum Grunde, welche, wenn ſie gleich anderwärts noch eines Beweiſes fähig wären, dennoch in dieſer Wiſſenſchaft als unmittelbar gewiß angeſehen werden. Das Ganze iſt allen Theilen zuſammen genommen gleich: zwiſchen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie ſeyn u. ſ. w. Dergleichen Grundſätze ſind die Mathematiker gewohnt im Anfange ihrer Diſciplinen aufzuſtellen, damit man gewahr werde, daß keine andere als ſo augenſcheinliche Sätze geradezu als wahr vorausgeſetzt werden, alles übrige aber ſtrenge bewieſen werde.

Vergleicht man hiemit die Weltweisheit, und namentlich die Metaphyſik, ſo möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in dieſen Wiſſenſchaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet ſehen. Sie würde gewiß einen Plan ausmachen, der unermeßlich wäre; allein in der Aufſuchung dieſer unerweislichen Grundwahrheiten beſteht das wichtigſte Geſchäft der höheren Philoſophie, und dieſe Entdeckungen werden niemals ein Ende nehmen, ſo lange ſich eine ſolche Art der Erkenntniß erweitern wird. Denn welches Object es auch ſey, ſo ſind diejenigen Merkmale, welche der Verſtand an ihm zuerſt und unmittelbar wahrnimmt, die data zu eben ſo viel unerweislichen Sätzen, welche denn auch die Grundlage ausmachen, woraus die Definitionen können erfunden werden. Ehe ich mich noch anſchicke zu erklären, was der Raum ſey, ſo ſehe ich deutlich ein, daß, da mir dieſer Begriff gegeben iſt, ich zuvörderſt durch Zergliederung diejenigen Merkmale, welche zuerſt und unmittelbar hierin gedacht werden, aufſuchen müſſe. Ich bemerke demnach, daß darin vieles auſſerhalb einander ſey, daß dieſes Viele nicht Subſtanzen ſeyn, denn ich will nicht die Dinge im Raume, ſondern den Raum ſelber erkennen, daß der Raum nur drei Abmeſſungen haben könne u. ſ. w. Dergleichen Sätze laſſen ſich wohl erläutern, indem man ſie in concreto betrachtet, um ſie anſchauend zu erkennen; allein ſie laſſen ſich niemals beweiſen. Denn woraus ſollte dieſes auch geſchehen können, da ſie die erſten und einfachſten Gedanken ausmachen, die ich von meinem Objecte nur haben kann, wenn ich ihn anfange zu gedenken. In der Mathematik ſind die Definitionen der erſte Gedanke, den ich von dem erklärten Dinge haben kann, darum, weil mein Begriff des Objects durch die Erklärung allererſt entſpringt, und da iſt es ſchlechterdings ungereimt, ſie als erweislich anzuſehen. In der Weltweisheit, wo mir der Begriff der Sache, die ich erklären ſoll, gegeben iſt, muß dasjenige, was unmittelbar und zuerſt in ihm wahrgenommen wird, zu einem unerweislichen Grundurtheile dienen. Denn da ich den ganzen deutlichen Begriff der Sache noch nicht habe, ſondern allererſt ſuche, ſo kann er aus dieſem Begriffe ſogar nicht bewieſen werden, daß er vielmehr dazu dient, dieſe deutliche Erkenntniß und Definition dadurch zu erzeugen. Alſo werde ich erſte Grundurtheile vor aller philoſophiſchen Erklärung der Sachen haben müſſen, und es kann hiebei nur der Fehler vorgehen, daß ich dasjenige für ein uranfängliches Merkmal anſehe, was noch ein abgeleitetes iſt. In der folgenden Betrachtung werden Dinge vorkommen, die dieſes außer Zweifel ſetzen werden.

§. 4.

Das Object der Mathematik iſt leicht und einfach, das der Philoſophie aber ſchwer und verwickelt.

Da die Größe den Gegenſtand der Mathematik ausmacht, und in Betrachtung derſelben nur darauf geſehen wird, wie vielmahl etwas geſetzt ſey, ſo leuchtet deutlich in die Augen, daß dieſe Erkenntniß auf wenigen und ſehr klaren Grundlehren der allgemeinen Größenlehre (welches eigentlich die allgemeine Arithmetik iſt) beruhen müſſe. Man ſieht auch daſelbſt die Vermehrung und Verminderung der Größen, ihre Zerfällung in gleiche Factoren bei der Lehre von den Wurzeln, aus einfachen und wenigen Grundbegriffen entſpringen. Einige wenige Fundamentalbegriffe vom Raume vermitteln die Anwendung dieſer allgemeinen

Größenkenntniß auf die Geometrie. Man darf zum Beiſpiel nur die leichte Faßlichkeit eines arithmetiſchen Gegenſtandes, der eine ungeheure Vielheit in ſich begreift, mit der viel ſchweren Begreiflichkeit einer philoſophiſchen Idee, darin man nur wenig zu erkennen ſucht, zuſammenhalten, um ſich davon zu überzeugen. Das Verhältniß einer Trillion zur Einheit wird ganz deutlich verſtanden, indeſſen, daß die Weltweiſen den Begriff der Freiheit aus ihren Einheiten, d. i. ihren einfachen und bekannten Begriffen, noch bis jetzo nicht haben verſtändlich machen können. Das iſt: der Qualitäten, die das eigentliche Object der Philoſophie ausmachen, ſind unendlich vielerlei, deren Unterſcheidung überaus viel erfordert; imgleichen iſt es weit ſchwerer, durch Zergliederung verwickelte Erkenntniſſe aufzulöſen, als durch die Syntheſis gegebene einfache Erkenntniſſe zu verknüpfen, und ſo auf Folgerungen zu kommen. Ich weiß, daß es viele giebt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit der höhern Matheſis ſehr leicht finden. Allein dieſe nennen alles Weltweisheit, was in den Büchern ſteht, welche dieſen Titel führen. Der Unterſchied zeigt ſich durch den Erfolg. Die philoſophiſchen Erkenntniſſe haben mehrentheils das Schickſal der Meinungen, und ſind wie die Meteoren, deren Glanz nichts für ihre Dauer verſpricht. Sie verſchwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphyſik iſt ohne Zweifel die ſchwerſte unter allen menſchlichen Einſichten; allein es iſt noch niemals eine geſchrieben worden. Die Aufgabe der Akademie zeigt, daß man Urſache habe, ſich nach dem Wege zu erkundigen, auf welchem man ſie allererſt zu ſuchen gedenkt *).

*) Dieſer Weg iſt kein anderer, als der von dem V. zuerſt Betretene, nämlich kritiſch zu philoſophiren, d i. von der Unterſuchung der menſchlichen Vernunft ſelbſt den Anfang zu machen, und von hieraus auf Eroberungen auszugehen, denn in ihr können wir allein die Elemente, wie auch die Methode ſuchen, um unſere Erkenntniß mit Sicherheit zu gründen und zu erweitern. (K.)

Zweite Betrachtung.

Die einzige Methode, zur höchſtmöglichen Gewißheit in der Metaphyſik zu gelangen.

Die Metaphyſik iſt nichts anders, als eine Philoſophie über die erſten Gründe unſerer Erkenntniß; was demnach in der vorigen Betrachtung von der mathematiſchen Erkenntniß in Vergleichung mit der Philoſophie dargethan worden, das wird auch in Beziehung auf die Metaphyſik gelten. Wir haben namhafte und weſentliche Unterſchiede geſehen, die zwiſchen der Erkenntnis in beiden Wiſſenſchaften anzutreffen ſind, und in Betracht deſſen kann man mit dem Biſchoff *Warburton* ſagen: daß nichts der Philoſophie ſchädlicher geweſen ſey, als die Mathematik, nämlich die *Nachahmung* derſelben, in der Methode zu denken, wo ſie unmöglich kann gebraucht werden; denn was die *Anwendung* derſelben in den Theilen der Weltweisheit anlangt, wo die Kenntniß der Größen vorkommt, ſo iſt dieſes etwas ganz anders, und die Nutzbarkeit davon iſt unermeßlich.

In der Mathematik fange ich mit der Erklärung meines Objects, z. E. eines Triangels, Zirkels u. ſ. w.

an: in der Metaphyſik muß ich niemals damit anfangen, und es iſt ſo weit gefehlt, daß die Definition hier das erſte ſey, was ich von dem Dinge erkenne, daß es vielmehr faſt jederzeit das letzte iſt. Nämlich in der Mathematik habe ich eher gar keinen Begriff von meinem Gegenſtande, bis die Definition ihn giebt: in der Metaphyſik habe ich einen Begrif, der mir ſchon gegeben worden, obzwar verworren; ich ſoll den deutlichen, ausführlichen und beſtimmten davon aufſuchen. Wie kann ich denn davon anfangen? Auguſtinus ſagte: Ich weiß wohl was die Zeit ſey, aber wenn mich jemand frägt, weiß ichs nicht. Hier müſſen viel Handlungen der Entwickelung dunkler Ideen, der Vergleichung, Unterordnung und Einſchränkung vor ſich gehen, und ich getraue mir zu ſagen: daß, ob man gleich viel wahres und ſcharfſinniges von der Zeit geſagt hat, dennoch die Realerklärung derſelben niemals gegeben worden; denn was die Namenerklärung anlangt, ſo hilft ſie uns wenig oder nichts, denn auch ohne ſie verſteht man dieſes Wort genug, um es nicht zu verwechſeln. Hätte man ſo viele richtige Definitionen als in den Büchern unter dieſem Namen vorkommen, mit welcher Sicherheit würde man nicht ſchließen, und Folgerungen daraus ableiten können. Allein die Erfahrung lehrt das Gegentheil.

In der Philoſophie, und namentlich in der Metaphyſik kann man oft ſehr viel von einem Gegenſtande deutlich und mit Gewißheit erkennen, auch ſichere Folgen daraus ableiten, ehe man die Definition deſſelben beſitzt, auch ſelbſt dann, wenn man es gar nicht unternimmt, ſie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nämlich verſchiedene Prädicate unmittelbar gewiß ſeyn, ob ich gleich deren noch nicht genug kenne, um den ausführlich beſtimmten Begriff der Sache, d. i. die Definition zu geben. Wenn ich gleich niemals erklärete, was eine Begierde ſey, ſo würde ich doch mit Gewißheit ſagen können, daß eine jede Begierde eine Vorſtellung des Begehrten vorausſetze, daß dieſe Vorſtellung eine Vorherſehung des Künftigen ſey, daß mit ihr das Gefühl der Luſt verbunden ſey u. ſ. w. Alles dieſes nimmt ein jeder in dem unmittelbaren Bewußtſeyn der Begierde beſtändig wahr. Aus dergleichen verglichenen Bemerkungen könnte man vielleicht endlich auf die Definition der Begierde kommen. Allein, ſo lange auch ohne ſie dasjenige, was man ſucht, aus einigen unmittelbar gewiſſen Merkmalen deſſelben Dinges kann gefolgert werden, ſo iſt es unnöthig, eine Unternehmung, die ſo ſchlüpfrig iſt, zu wagen. In der Mathematik iſt dieſes, wie man weiß, ganz anders.

In der Mathematik iſt die Bedeutung der Zeichen ſicher, weil man ſich leichtlich bewußt werden kann, welche man ihnen hat ertheilen wollen. In der Philoſophie überhaupt, und der Metaphyſik inſonderheit, haben die Worte ihre Bedeutung durch den Redegebrauch, außer in ſo ferne ſie ihnen durch logiſche Einſchränkung genauer iſt beſtimmt worden. Weil aber bei ſehr ähnlichen Begriffen, die dennoch eine ziemliche Verſchiedenheit verſteckt enthalten, öfters einerlei Worte gebraucht werden, ſo muß man hier bei jedesmaliger Anwendung des Begriffs, wenn gleich die Benennung deſſelben nach dem Redegebrauch ſich genau zu ſchicken ſcheint, mit großer Behutſamkeit Acht haben, ob es auch wärklich einerlei Begriff ſey, der hier mit eben demſelben Zeichen verbunden worden. Wir ſagen, ein Menſch unterſcheidet das Geld vom Meßing, wenn er erkennet: daß in einem Metalle z. E. nicht diejenige Dichtigkeit ſey, die in dem andern iſt. Man ſagt auſſerdem, das Vieh unterſcheidet ein Futter vom andern, wenn es das eine verzehrt, und das andre liegen läßt. Hier wird in beiden Fällen das Wort: unterſcheiden: gebraucht, ob es gleich im erſtern Falle ſo viel heiſt, als den Unterſchied erkennen, welches niemals geſchehen kann, ohne zu urtheilen; im zweiten aber nur anzeigt, daß bei unterſchiedlichen Vorſtellungen unterſchiedlich gehandelt wird, wo eben nicht nöthig iſt, daß ein Urtheil vorgehe. Wie wir denn am Viehe nur gewahr werden: daß es durch verſchiedene Empfindungen zu verſchiedenen Handlungen getrieben werde, welches ganz wohl möglich iſt, ohne daß es im mindeſten über die Uebereinſtimmung oder Verſchiedenheit urtheilen darf.

Aus allem dieſem flieſſen die Regeln derjenigen Methode, nach welcher die höchſtmögliche metaphyſiſche Gewißheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich Sie ſind von denen ſehr verſchieden, die man bis daher befolgt hat, und verheiſſen einen dermaßen glücklichen Ausgang, wenn man ſie zur Anwendung bringen wird, dergleichen man auf einem andern Wege niemals hat erwarten können. Die erſte und vornehmſte Regel iſt dieſe: daß man ja nicht von Erklärungen anfange, es müßte denn etwa blos die Worterklärung geſucht werden, z. E. nothwendig iſt, deſſen Gegentheil unmöglich iſt. Aber auch da ſind nur wenig Fälle, wo man ſo zuverſichtlich den deutlich beſtimmten Begriff gleich zu Anfange feſtſezen kann. Vielmehr ſuche man in ſeinem Gegenſtande zuerſt dasjenige mit Sorgfalt auf, deſſen man von ihm unmittelbar gewiß iſt, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen, und ſuche hauptſächlich nur wahre und ganz gewiſſe Urtheile von dem Objecte zu erwerben, auch ohne ſich noch auf eine verhofte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, ſondern dann, wenn ſie ſich aus den augenſcheinlichſten Urtheilen deutlich darbietet, allererſt einräumen muß. Die zweite Regel iſt: daß man die unmittelbaren Urtheile von dem Gegenſtande, in Anſehung desjenigen, was man zuerſt in ihm mit Gewißheit antrifft, beſonders aufzeichnet, und nachdem man gewiß iſt, daß das eine in dem andern nicht enthalten ſey, ſie ſo wie die Axiomen der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen voranſchickt. Hieraus folgt, daß man in den Betrachtungen der Metaphyſik jederzeit dasjenige beſonders auszeichne, was man gewiß weiß, wenn es auch wenig wäre, obgleich man auch Verſuche von ungewiſſen Erkenntniſſen machen kann, um zu ſehen, ob ſie nicht auf die Spuhr der gewiſſen Erkenntnis führen dürften, ſo doch, daß man ſie nicht mit den erſteren vermengt. Ich führe die andern Verhaltungsregeln nicht an, die dieſe Methode mit jeder andern vernünftigen gemein hat, und ſchreite nur dazu, ſie durch Beiſpiele deutlich zu machen.

19

Die ächte Methode der Metaphyſik iſt mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwiſſenſchaft einführte, und die daſelbſt von ſo nutzbaren Folgen war. Man ſoll, heißt es daſelbſt, durch ſichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie, die Regeln aufſuchen, nach welchen gewiſſe Erſcheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den erſten Grund davon in den Körpern nicht einſieht, ſo iſt gleichwohl gewiß, daß ſie nach dieſem Geſetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie ſie unter dieſen wohlerwieſenen Regeln enthalten ſeyn. Eben ſo in der Metaphyſik: ſuchet durch ſichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenſcheinliches Bewußtſeyn, diejenigen Merkmale auf, die gewiß im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beſchaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Weſen der Sache nicht kennet, ſo könnt ihr euch doch derſelben ſicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.

Beiſpiel

Der einzig ſichern Methode der Metaphyſik, an der Erkenntniß der Natur der Körper.

Ich beziehe mich um der Kürze willen auf einen Beweis, der in der erſten Betrachtung am Ende des zweiten §phs mit wenigem angezeigt wird, um den Satz zuerſt hier zum Grunde zu legen: daß ein jeder Körper aus einfachen Subſtanzen beſtehen müſſe. Ohne daß ich ausmache, was ein Körper ſey, weiß ich doch gewiß, daß er aus Theilen beſteht, die exiſtiren würden, wenn ſie gleich nicht verbunden wären; und wenn der Begriff einer Subſtanz ein abſtrahirter Begriff iſt, ſo iſt er es ohne Zweifel von den körperlichen Dingen der Welt. Allein es iſt auch nicht einmal nöthig, ſie Subſtanzen zu nennen, genug, daß hieraus mit größeſter Gewißheit gefolgert werden kann, ein Körper beſtehe aus einfachen Theilen, wovon die augenſcheinliche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläuftig iſt. Nun kann ich vermittelſt untrüglicher Beweiſe der Geometrie darthun: daß der Raum nicht aus einfachen Theilen beſtehe, wovon die Argumente genugſam bekannt ſind. Demnach iſt eine beſtimmte Menge der Theile eines jeden Körpers, die alle einfach ſind, und eine gleiche Menge Theile des Raums, den er einnimmt, die alle zuſammengeſetzt ſeyn. Hieraus folgt, daß ein jeder einfache Theil (Element) im Körper einen Raum einnehme. Frage ich nun, was heiſt einen Raum einnehmen? ſo werde ich, ohne mich um das Weſen des Raums zu bekümmern, inne, daß wenn ein Raum von jedem Dinge durchdrungen werden kann, ohne daß etwas da iſt, das da widerſteht, man allenfalls, wenn es beliebte, ſagen möchte, es wäre etwas in dieſem Raume, niemals aber, dieſer Raum werde wovon eingenommen. Woraus ich erkenne: daß ein Raum wovon eingenommen iſt, wenn etwas da iſt, was einem bewegten Körper widerſteht, bei der Beſtrebung in denſelben einzudringen. Dieſer Widerſtand aber iſt die Undringlichkeit. Demnach nehmen die Körper den Raum ein durch Undurchdringlichkeit. Es iſt aber die Impenetrabilität eine Kraft. Denn ſie äuſſert einen Widerſtand, d. i. eine einer äuſſern Kraft entgegengeſetzte Handlung. Und die Kraft, die einem Körper zukommt, muß ſeinen einfachen Theilen zukommen. Demnach erfüllen die Elemente eines jeden Körpers ihren Raum durch die Kraft der Undurchdringlichkeit. Ich frage aber ferner, ob denn die erſten Elemente darum nicht ausgedehnt ſind, weil ein jegliches im Körper einen Raum erfüllet? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewiß iſt: nämlich dasjenige iſt ausgedehnt, was für ſich (abſolute) geſetzt einen Raum erfüllt, ſo wie ein jeder einzelner Körper, wenn ich gleich mir vorſtelle, daß ſonſt auſſer ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde. Allein betrachte ich nun ein ſchlechterdings einfaches Element, ſo iſt, wenn es allein (ohne Verknüpfung mit andern) geſetzt wird, unmöglich, daß in ihm vieles ſich auſſerhalb einander befände, und es abſolute einen Raum einnehme. Daher kann es nicht ausgedehnt ſeyn. Da aber eine gegen viel äuſſerliche Dinge angewandte Kraft der Undurchdringlichkeit die Urſache iſt, daß das Element einen Raum einnimmt, ſo ſehe ich, daß daraus wohl eine Vielheit in ſeiner äuſſern Handlung, aber keine Vielheit in Anſehung innerer Theile flieſſe, mithin es darum nicht ausgedehnt ſey, weil es in dem Körper (in nexu cum aliis) einen Raum einnimmt *)

a) Der obige vom H. W. gegebene Beweis für die Einfachheit der Subſtanzen, woraus ein Körper beſtehen ſoll, iſt nach dogmatiſcher Methode geführt. Dieſe verfährt nach dem Grundſatze; daß ſich in der Metaphyſik, auch ohne Kritik des Erkenntnißvermögens, etwas ausrichten laſſe. Dagegen erfordert die kritiſche Methode, daß man in ſeinen Beweiſen allezeit von einer Unterſuchung des Erkenntnißvermögens ausgehe, mithin die objektive Gültigkeit des Begriffs und die Möglichkeit der Synthesis deſſelben darthue. Der Dogmatiker richtet ſeinen Beweis grade auf das verlangte Prädikat, z. B. die Einfachheit der Theile des Körpers und zeigt uns, daß er in dieſer Vorſtellung nichts Zuſammengeſetztes denke, welches er dadurch bewerkſtelligt, daß er in der Vorſtellung von aller Größe des Raumesinhalts abſtrahirt. Er denkt ſich den Körper z. B. als eine Kraft und da iſt er für ihn eine abſolute Einheit und ſeine Vorſtellung von ihm einfach. Er kann daher dieſe Kraft auch durch die Bewegung eines bloßen Punkts ausdrücken, weil nach der Abſtraktion das Volumen des Körpers dabei nichts thut, und dieſer ohne Verminderung der Kraft, ſo klein, wie man will, und alſo auch in einem Punkte gedacht werden kann. Nun ſchließt man; da die Kraft nur als einfach gedacht werden kann, dieſe aber auf äuſſere Dinge angewandt, die Urſache iſt, daß der Körper, als Element gedacht, einen Raum einnimmt; ſo iſt die Ausdehnung nur Folge der Wirkung des Einfachen, der Körper alſo, nach der Kraft ſeiner Elemente gedacht, nichts Ausgedehntes.

Vom Standpunkte dieſer Begriffe aus iſt dieſe Schlußart auch ganz richtig; denn im Begriffe

Ich will noch einige Worte darauf verwenden, um es augenſcheinlich zu machen, wie ſeicht die Beweiſe

der Kraft (der Bewegung, der Undurchdringlichkeit) iſt nichts Zuſammengeſetztes oder Ausgedehntes.

Aber die transſcendentale Kritik dringt zuförderſt auf die Realität des Begriffs ſelbſt; den ſie macht bemerklich, daß der Begriff von Subſtanz, einfacher Subſtanz, von der Kraft derſelben, z. B. Bewegungskraft, Kraft der Undurchdringlichkeit, überhaupt die Einheit des Bewußtſeins, welche in dem Begriffe gedacht wird, nicht für Anſchauung des Objekts, das dem Begriffe entſpricht, genommen werden könne. (S. Kr. d. r. V. S. 421) Ueberhaupt kann die logiſche Erörterung des Denkens nicht für eine metaphyſiſche Beſtimmung des Objekts genommen werden. (Kr. d. V. 409.)

Es iſt alſo nicht genug, ſich einfache Elemente des Körpers zu denken, nicht genug, ſich bewußt zu ſein, daß der Begriff von ihnen einfach ſey, ſondern es muß gezeigt werden, ob und wie das, was im Begriff gedacht wird, auch thunlich (realmöglich) ſey; thunlich iſt es nur durch die Theilung, als Handlung, entweder empiriſch oder transſcendental d. h. durch ein urſprüngliches Verfahren der Einbildungskraft in Correſpondenz mit den ſinnlichen Bedingungen. Sehe ich nun auf die transſcendentale Syntheſis in der Erzeugung der Vorſtellung des Raums und des Raumesinhalts zurück, ſo finde ich, daß die formale Anſchauung (Erzeugung des Raums) die Bedingung der Möglichkeit eines Realen im Raume, mithin eines Körpers ſey; was nun der Bedingung (der Möglichkeit eines Etwas) anhängt, das hängt auch dem Bedingten (dem Körper im Raume) an; folglich, da der Raum ein Ausgedehntes iſt, ſo muß es auch der

der Metaphyſiker ſeyn, wenn ſie aus ihrer einmal zum Grunde gelegten Erklärung, der Gewohnheit gemäß, getroſt Schlüſſe machen, welche verloren ſind, ſo bald die Definition trügt. Es iſt bekannt: daß die meiſten Newtonianer noch weiter als Newton gehen, und behaupten, daß die Körper einander auch in der Entfernung unmittelbar (oder wie ſie es nennen, durch den leeren Raum) anziehen. Ich laſſe die Richtigkeit dieſes Satzes, der gewiß viel Grund für ſich hat, dahin geſtellet ſeyn. Allein ich behaupte, daß die Metaphyſik zum mindeſten ihn nicht widerlegt habe. Zuerſt ſind Körper von einander entfernet, wenn ſie einander

Körper ſeyn. Da nun vom Raume die Ausdehnung unzertrennlich iſt, folglich auch vom Raumesinhalt, ſo kann ſie durch keine transſcendentale (mithin auch nicht empiriſche) Function aufgehoben werden; die Theilung des Raums, wie auch des Raumesinhalts iſt nun eine transſcendentale Handlung; ſie iſt aber immer nur unter der Vorausſetzung des Raumes und des Raumesinhalts möglich, kann folglich durch ſich nicht auf etwas führen, was weder Raum noch Raumesinhalt, d. i., ſchlechthin einfach wäre.

Da nun der Raum ins Unendliche theilbar iſt, ſo muß es auch der Körper ſeyn; mithin iſt der Begriff von einem Elemente, das einfach und zugleich körperlich wäre, ein ſolcher der keine Realität hat, d. i. ein ſolcher, dem keine transſcendentale Syntheſis des Objekts entſpricht. Ich müßte durch Decompoſition auf ein ſolches ſchlechthin einfaches Element kommen können, welches unmöglich iſt, weil ich dadurch den Raum ſelbſt (als die formale Bedingung des Körpers) aufheben müßte. S. Kritik der r. V. S. 553. (T.)

nicht berühren. Dieſes iſt ganz genau die Bedeutung des Worts. Frage ich nun: was verſtehe ich unter dem Berühren? ſo werde ich inne, daß, ohne mich um die Definition zu bekümmern, ich doch jederzeit aus dem Widerſtande der Undurchdringlichkeit eines andern Körpers urtheile, daß ich ihn berühre. Denn ich finde, daß dieſer Begriff urſprünglich aus dem Gefühl entſpringt, wie ich auch durch das Urtheil der Augen nur vermuthe, daß eine Materie die andre berühren werde, allein bei dem vermerkten Widerſtande der Impenetrabilität es allererſt gewiß weiß. Auf dieſe Weiſe, wenn ich ſage: ein Körper würkt in einen entfernten unmittelbar, ſo heißt dieſes ſo viel, er würkt in ihn unmittelbar, aber nicht vermittelſt der Undurchdringlichkeit. Es iſt aber hiebei gar nicht abzuſehen, warum dieſes unmöglich ſeyn ſoll, es müßte denn jemand darthun, die Undurchdringlichkeit ſey entweder die einzige Kraft eines Körpers, oder er könne wenigſtens mit keiner andern unmittelbar würken, ohne es zugleich vermittelſt der Impenetrabilität zu thun. Da dieſes aber niemals bewieſen iſt, und dem Anſehen nach auch ſchwerlich wird bewieſen werden, ſo hat zum wenigſten die Metaphyſik gar keinen tüchtigen Grund, ſich wider die unmittelbare Anziehung in die Ferne zu empören. Indeſſen laſſet die Beweisgründe der Metaphyſiker auftreten. Zuvörderſt erſcheint die Definition: Die unmittelbare gegenſeitige Gegenwart zweier Körper iſt die Berührung. Hieraus folgt, wenn zwei Körper in einander unmittelbar würken, ſo berühren ſie einander. Dinge die ſich berühren, ſind nicht entfernt.

Mithin würken zwei Körper niemals in der Entfernung unmittelbar in einander u. ſ. w. Die Definition iſt erſchlichen. Nicht jede unmittelbare Gegenwart iſt eine Berührung, ſondern nur die vermittelſt der Impenetrabilität, und alles übrige iſt in den Wind gebauet.

Ich fahre in meiner Abhandlung weiter fort. Es erhellet aus dem angeführten Beiſpiele: daß man viel von einem Gegenſtande mit Gewißheit, ſowohl in der Metaphyſik, wie in andern Wiſſenſchaften ſagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Denn hier iſt weder, was ein Körper, noch was der Raum ſey, erklärt worden, und von beiden hat man dennoch zuverläſſige Sätze. Das vornehmſte, worauf ich gehe, iſt dieſes: daß man in der Metaphyſik durchaus analytiſch verfahren müſſe, denn ihr Geſchäfte iſt in der That, verworrene Erkenntniſſe aufzulöſen. Vergleicht man hiemit das Verfahren der Philoſophen, ſo wie es in allen Schulen im Schwange iſt, wie verkehrt wird man es nicht finden? Die allerabgezogenſten Begriffe, darauf der Verſtand natürlicher Weiſe zuletzt hinausgeht, machen bei ihnen den Anfang, weil ihnen einmal der Plan des Mathematikers im Kopfe iſt, dem ſie durchaus nachahmen wollen. Daher findet ſich ein ſonderbarer Unterſchied zwiſchen der Metaphyſik und jeder andern Wiſſenſchaft. In der Geometrie und andern Erkenntniſſen der Größenlehre fängt man von dem leichtern an, und ſteigt langſam zu ſchwerern Ausübungen. In der Metaphyſik wird der Anfang vom ſchwereſten gemacht: von der Möglichkeit und dem Daſeyn, von der Nothwendigkeit und Zufälligkeit u. ſ. w. lauter Begriffe, zu denen eine große Abſtraktion und Aufmerkſamkeit gehört, vornämlich, da ihre Zeichen in der Anwendung viele unmerkliche Abartungen erleiden, deren Unterſchied nicht muß aus der Acht gelaſſen werden. Es ſoll durchaus ſynthetiſch verfahren werden. Man erklärt daher gleich Anfangs, und folgert daraus mit Zuverſicht. Die Philoſophen in dieſem Geſchmacke wünſchen einander Glück, daß ſie das Geheimniß gründlich zu denken, dem Meßkünſtler abgelernt hätten, und bemerken gar nicht, daß dieſe durchs Zuſammenſetzen Begriffe erwerben, da jene es durch Auflöſen allein thun können, welches die Methode zu denken ganz verändert.

Sobald dagegen die Philoſophen den natürlichen Weg der geſunden Vernunft einſchlagen werden, zuerſt dasjenige, was ſie gewiß von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenſtandes (z. E. dem Raume oder Zeit) wiſſen, aufzuſuchen, ohne noch einigen Anſpruch auf die Erklärungen zu machen; wenn ſie nur aus dieſen ſichern Datis ſchließen, wenn ſie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben, ob der Begriff ſelber, ohnerachtet ſein Zeichen einerlei iſt, nicht hier verändert ſey: ſo werden ſie vielleicht nicht ſo viel Einſichten feil zu bieten haben, aber diejenigen, die ſie darlegen, werden von einem ſichern Werthe ſeyn. Von dem letzteren will ich noch ein Beiſpiel anführen. Die mehreſten Philoſophen führen als ein Exempel dunkler Begriffe diejenigen an, die wir im

tie-

tiefen Schlafe haben mögen. *Dunkle Vorſtellungen* ſind diejenigen, deren man ſich nicht bewußt iſt *). Nun zeigen einige Erfahrungen: daß wir auch im tiefen Schlafe Vorſtellungen haben, und da wir uns deren nicht bewußt ſeyn, ſo ſind ſie dunkel geweſen. Hier iſt das *Bewußtſeyn* von zwiefacher Bedeutung. Man iſt ſich entweder einer Vorſtellung nicht bewußt, daß man ſie habe, oder daß man ſie gehabt habe. Das erſtere bezeichnet die Dunkelheit der Vorſtellung, ſo wie ſie in der Seele iſt; das zweite zeigt weiter nichts an, als daß man ſich ihrer nicht erinnere. Nun giebt die angeführte Inſtanz lediglich zu erkennen: daß es Vorſtellungen geben könne, deren man ſich im Wachen nicht erinnert, woraus aber gar nicht folgt, daß ſie im Schlafe nicht ſollten mit Bewußtſeyn klar geweſen ſeyn; wie in dem Exempel des Herrn Sauvage von der ſtarrſüchtigen Perſon, oder bei den gemeinen Handlungen der Schlafwanderer. Indeſſen wird dadurch, daß man gar zu leicht ans Schließen geht, ohne vorher durch Aufmerkſamkeit auf verſchiedene Fälle jedesmal dem Begriffe ſeine Bedeutung gegeben zu haben, in dieſem Falle ein vermuthlich großes Geheimniß der Natur mit Achtloſigkeit übergangen: nämlich, daß vielleicht im tiefſten Schlafe die größte Fertigkeit der Seele im vernünftigen Denken möge ausgeübt werden, denn man hat keinen andern Grund zum Gegentheil, als daß man deſſen ſich im Wachen nicht erinnert, welcher Grund aber nichts beweiſt.

---

*) Vorſtellung iſt innere Beſtimmung des Gemüths; ſie iſt dunkel, wenn das Bewußtſeyn nicht zum Bewußtſeyn des Unterſchiedes derſelben von Andern zureicht. Vorſtellung mit Bewußtſeyn iſt Perception. (K.)

Es iſt noch lange die Zeit nicht, in der Metaphyſik ſynthetiſch zu verfahren, nur wenn die Analyſis uns wird zu deutlich und ausführlich verſtandenen Begriffen verholfen haben, wird die Syntheſis den einfachſten Erkenntniſſen die zuſammengeſetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können *).

---

*) Der Philoſoph nimmt ſeinen Weg nach Begriffen, der Mathematiker nach Anſchauungen, die er a priori den Begriffen gemäß hervorbringt. Doch legt es der Philoſoph nicht blos auf analytiſche Sätze an, die durch bloße Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können; ſondern es giebt auch eine transſcendentale Syntheſis aus lauter Begriffen, die wiederum nur allein dem Philoſophen gelingt; die aber niemals mehr als ein Ding überhaupt betrift, nämlich, unter welchen Bedingungen deſſen Wahrnehmung zur möglichen Erfahrung gehören könne. Man urtheilt durch ſolche Begriffe ſynthetiſch, aber doch nur discurſiv, nicht intuitiv. S. Kr. 748. f. (K.)

Dritte Betrachtung.

Von der Natur der metaphyſiſchen Gewißheit.

§. 1.

Die philoſophiſche Gewißheit iſt überhaupt von anderer Natur als die mathematiſche.

Man iſt gewiß, in ſo ferne man erkennet, daß es unmöglich ſey, daß eine Erkenntniß falſch ſey. Der Grad dieſer Gewißheit, wenn er objective genommen wird, kommt auf das Zureichende in den Merkmalen von der Nothwendigkeit einer Wahrheit an, in ſo ferne er aber subjective betrachtet wird, ſo iſt er in ſo ferne größer, als die Erkenntniß dieſer Nothwendigkeit mehr Anſchauung hat. In beider Betrachtung iſt die mathematiſche Gewißheit von anderer Art als die philoſophiſche. Ich werde dieſes auf das augenſcheinlichſte darthun.

Der menſchliche Verſtand iſt ſo wie jede andre Kraft der Natur an gewiſſe Regeln gebunden. Man irret nicht deswegen, weil der Verſtand die Begriffe regellos verknüpfet, ſondern weil man dasjenige Merkmal, was man in einem Dinge nicht wahrnimmt, auch von ihm verneinet, und urtheilt, daß dasjenige nicht ſey, weſſen man ſich in einem Dinge nicht bewußt iſt. Nun gelanget Erſtlich die Mathematik zu ihren Begriffen ſynthetiſch und kann ſicher ſagen, was ſie ſich in ihrem Objecte durch die Definition nicht hat vorſtellen wollen, das iſt darin auch nicht enthalten. Denn der Begriff des Erklärten entſpringt allererſt durch die Erklärung, und hat weiter gar keine Bedeutung als die, ſo ihm die Definition giebt. Vergleicht man hiemit die Weltweisheit, und namentlich die Metaphyſik, ſo iſt ſie in ihren Erklärungen weit unſicherer, wenn ſie welche wagen will. Denn der Begriff des zu erklärenden iſt gegeben. Bemerkt man nun ein oder das andre Merkmal nicht, was gleichwohl zu ſeiner hinreichenden Unterſcheidung gehört, und urtheilt, daß zu dem ausführlichen Begriffe kein ſolches Merkmal fehle, ſo wird die Definition falſch und trüglich. Wir könnten dergleichen Fehler durch unzählige Beiſpiele vor Augen legen, ich beziehe mich aber desfalls nur auf das oben angeführte von der Berührung. Zweitens betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweiſen ihre allgemeine Erkenntniß unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit aber neben den Zeichen noch immer in abstracto. Dieſes macht einen namhaften Unterſchied aus, in der Art beider zur Gewißwißheit zu gelangen. Denn da die Zeichen der Mathematik ſinnliche Erkenntnißmittel ſind, ſo kann man mit derſelben Zuverſicht, wie man deſſen, was man mit Augen ſieht, verſichert iſt, auch wiſſen, daß man keinen Begriff aus der Acht gelaſſen, daß eine jede einzelne Vergleichung nach leichten Regeln geſchehen ſey

u. ſ. w. Wobei die Aufmerkſamkeit dadurch ſehr erleichtert wird, daß ſie nicht die Sachen in ihrer allgemeinen Vorſtellung, ſondern die Zeichen in ihrer einzelnen Erkenntniß, die da ſinnlich iſt, zu gedenken hat. Dagegen helfen die Worte, als die Zeichen der philoſophiſchen Erkenntniß, zu nichts, als der Erinnerung der bezeichneten allgemeinen Begriffe. Man muß ihre Bedeutung jederzeit unmittelbar vor Augen haben. Der reine Verſtand muß in der Anſtrengung erhalten werden, und wie unmerklich entwiſcht nicht ein Merkmal eines abgeſonderten Begriffs, da nichts Sinnliches uns deſſen Verabſäumung offenbaren kann; alsdenn aber werden verſchiedene Dinge für einerlei gehalten, und man gebiert irrige Erkenntniſſe.

Hier iſt nun dargethan worden, daß die Gründe, daraus man abnehmen kann, daß es unmöglich ſey, in einem gewiſſen philoſophiſchen Erkenntniſſe geirret zu haben, an ſich ſelber niemals denen gleichkommen, die man im mathematiſchen vor ſich hat. Allein außer dieſem iſt auch die Anſchauung dieſer Erkenntniß, ſo viel die Richtigkeit anlangt, größer in der Mathematik als in der Weltweisheit; da in der erſtern das Object in ſinnlichen Zeichen in concreto, in der letztern aber immer nur in allgemeinen abgezogenen Begriffen betrachtet wird, deren klarer Eindruck bei weitem nicht ſo groß ſeyn kann, als der erſteren. In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Aehnlichkeit haben, iſt daher dieſe Evidenz noch größer, obgleich in der Buchſtabenrechnung die Gewißheit eben ſo zuverläßig iſt.

§. 2.

Die Metaphyſik iſt einer Gewißheit, die zur Ueberzeugung hinreicht, fähig.

Die Gewißheit in der Metaphyſik iſt von eben derſelben Art, wie in jeder andern philoſophiſchen Erkenntniß, wie dieſe denn auch nur gewiß ſeyn kann, in ſo ferne ſie den allgemeinen Gründen, die die erſtere liefert, gemäß iſt. Es iſt aus Erfahrung bekannt: daß wir durch Vernunftgründe, auch außer der Mathematik, in vielen Fällen bis zur Ueberzeugung völlig gewiß werden können. Die Metaphyſik iſt nur eine auf allgemeinere Vernunfteinſichten angewandte Philoſophie, und es kann mit ihr unmöglich anders bewandt ſeyn.

Irrthümer entſpringen nicht allein daher, weil man gewiſſe Dinge nicht weiß, ſondern weil man ſich zu urtheilen unternimmt, ob man gleich noch nicht alles weiß, was dazu erfordert wird. Eine große Menge Falſchheiten, ja faſt alle insgeſamt, haben dieſem leztern Vorwitz ihren Urſprung zu danken. Ihr wißt einige Prädicate von einem Dinge gewiß. Wohlan, legt dieſe zum Grunde eurer Schlüſſe, und ihr werdet nicht irren. Allein ihr wollt durchaus eine Definition haben; gleichwohl ſeyd ihr nicht ſicher, daß ihr alles wißt, was dazu erfodert wird, und da ihr ſie deſſen ungeachtet wagt, ſo gerathet ihr in Irrthümer. Daher iſt es möglich, den Irrthümern zu entgehen, wenn man gewiſſe und deutliche Erkenntniſſe aufſucht, ohne gleichwohl ſich der Definition ſo leicht anzumaßen. Ferner, ihr könnt mit Sicherheit auf einen beträchtlichen Theil einer gewiſſen Folge ſchlieſſen. Erlaubt euch ja nicht, den Schluß auf die ganze Folge zu ziehen, ſo gering, als auch der Unterſchied zu ſeyn ſcheint. Ich gebe zu, daß der Beweis gut ſey, in deſſen Beſitze man iſt, darzuthun: daß die Seele nicht Materie ſey. Hütet euch aber daraus zu ſchlieſſen, daß die Seele nicht von materieller Natur ſey. Denn hierunter verſtehet jedermann nicht allein, daß die Seele keine Materie ſey, ſondern auch nicht eine ſolche einfache Subſtanz, ein Element der Materie ſeyn könne. Dieſes erfordert einen beſondern Beweis: nemlich, daß dieſes denkende Weſen nicht ſo, wie ein körperliches Element, im Raume ſey, durch Undurchdringlichkeit, noch mit andern zuſammen ein Ausgedehntes und einen Klumpen ausmachen könne, wovon würklich noch kein Beweis gegeben worden, der, wenn man ihn ausfindig machte, die unbegreifliche Art anzeigen würde, wie ein Geiſt im Raume gegenwärtig ſey.

§. 3.

Die Gewißheit der erſten Grundwahrheiten in der Metaphyſik iſt von keiner andern Art, als in jeder andern vernünftigen Erkenntniß, auſſer der Mathematik.

In unſern Tagen hat die Philoſophie des Herrn Cruſius *) vermeinet, der metaphyſiſchen Erkennt-

---

*) Ich habe nöthig gefunden, der Methode dieſer neuen Weltweisheit hier Erwähnung zu thun. Sie iſt in kurzem ſo berühmt geworden, ſie hat auch in Anſehung der beſſern Aufklärung mancher Einſichten ein ſo zugeſtandenes Ver-

niß eine ganz andre Geſtalt zu geben, dadurch, daß er dem Satze des Widerſpruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberſte Grundſatz alles Erkenntniſſes zu ſeyn, daß er viel andere unmittelbar gewiſſe und unerweisliche Grundſätze einführete, und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur unſeres Verſtandes begriffen, nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das iſt wahr. Zu ſolchen Grundſätzen wird unter andern gezählt: was ich nicht exiſtirend denken kann, das iſt einmal nicht geweſen; ein jedes Ding muß irgendwo und irgendwenn ſeyn u. d. g. Ich werde in wenigen Worten die wahre Beſchaffenheit der erſten Grundwahrheiten der Metaphyſik, imgleichen den wahren Gehalt dieſer Methode des Herrn Cruſius anzeigen, die nicht ſo weit von der Denkungsart der Philoſophie in dieſem Stücke abweicht, als man wohl denkt. Man wird auch überhaupt den Grad der möglichen Gewißheit der Metaphyſik hieraus abnehmen können.

Alle wahre Urtheile müſſen entweder bejahend oder verneinend ſeyn. Weil die Form einer jeden Bejahung darin beſteht, daß etwas als ein Merkmal von einem Dinge, d. i. als einerlei mit dem Merk-

lich, daß es ein weſentlicher Mangel ſeyn würde, wo von der Metaphyſik überhaupt die Rede iſt, ſie mit Stillſchweigen übergangen zu haben. Was ich hier beifüge, iſt lediglich die ihr eigene Methode, denn der Unterſchied in einzelnen Sätzen iſt noch nicht genug, einen weſentlichen Unterſchied einer Philoſophie von der andern zu bezeichnen.

male eines Dinges vorgeſtellt werde, ſo iſt ein jedes bejahende Urtheil wahr, wenn das Prädicat mit dem Subjecte identiſch iſt. Und da die Form einer jeden Verneinung darin beſteht, daß etwas einem Dinge als widerſtreitend vorgeſtellt werde, ſo iſt ein verneinendes Urtheil wahr, wenn das Prädicat dem Subjecte widerſpricht. Der Satz alſo, der das Weſen einer jeden Bejahung ausdrückt, und mithin die oberſte Formel aller bejahenden Urtheile enthält, heißt: Einem jeden Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm identiſch iſt. Dieſes iſt der Satz der Identität. Und da der Satz, welcher das Weſen aller Verneinung ausdrückt: keinem Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht, der Satz des Widerſpruchs iſt, ſo iſt dieſer die erſte Formel aller verneinenden Urtheile. Beide zuſammen machen die oberſten und allgemeinen Grundſätze im formalen Verſtande von der ganzen menſchlichen Vernunft aus. Und hierin haben die meiſten geirret: daß ſie den Satz des Widerſpruchs den Rang in Anſehung aller Wahrheiten eingeräumt haben, den er doch nur in Betracht der verneinenden hat. Es iſt aber ein jeder Satz unerweislich, der unmittelbar unter einem dieſer oberſten Grundſätze gedacht wird, aber nicht anders gedacht werden kann; nämlich, wenn entweder die Identität oder der Widerſpruch unmittelbar in den Begriffen liegt, und nicht durch Zergliederung kann oder darf vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals eingeſehen werden. Alle andere ſind erweislich. Ein Körper iſt theilbar, iſt ein erweislicher Satz, denn man kann durch Zergliederung, und alſo mittelbar, die Identität des Prädicats und Subjects zeigen: Der Körper iſt zuſammengeſetzt, was aber zuſammengeſetzt iſt, iſt theilbar, folglich iſt ein Körper theilbar. Das vermittelnde Merkmal iſt hier zuſammengeſetzt ſeyn. Nun giebt es in der Weltweisheit viel unerweisliche Sätze, wie auch oben angeführet worden. Dieſe ſtehen zwar alle unter den formalen erſten Grundſätzen, aber unmittelbar, in ſo ferne ſie indeſſen zugleich Gründe von andern Erkenntniſſen enthalten, ſo ſind ſie die erſten materialen Grundſätze der menſchlichen Vernunft. Z. E. Ein Körper iſt zuſammengeſetzt, iſt ein unerweislicher Satz, in ſo ferne das Prädicat als ein unmittelbares und erſtes Merkmal in dem Begriff des Körpers nur kann gedacht werden. Solche materiale Grundſätze machen, wie Cruſius mit Recht ſagt, die Grundlage und Feſtigkeit der menſchlichen Vernunft aus. Denn wie wir oben erwähnt haben, ſind ſie der Stoff zu Erklärungen, und die Data, woraus ſicher kann geſchloſſen werden, wenn man auch keine Erklärung hat.

Und hierin hat Cruſius Recht, wenn er andere Schulen der Weltweiſen tadelt, daß ſie dieſe materialen Grundſätze vorbei gegangen ſeyn, und ſich blos an die formalen gehalten haben. Denn aus dieſen allein kann wirklich gar nichts bewieſen werden, weil Sätze erfordert werden, die den Mittelbegriff enthalten, wodurch das logiſche Verhältniß anderer Begriffe ſoll in einem Vernunftſchluſſe erkannt werden können, und unter dieſen Sätzen müſſen einige die erſten ſeyn. Allein man kann nimmermehr einigen Sätzen den Werth materialer oberſter Grundſätze einräumen, wenn ſie nicht für jeden menſchlichen Verſtand augenſcheinlich ſind. Ich halte aber dafür, daß verſchiedene von denen, die Cruſius anführet, ſogar anſehnliche Zweifel verſtatten.

Was aber die oberſte Regel aller Gewißheit, die dieſer berühmte Mann aller Erkenntniß, und alſo auch der metaphyſiſchen, vorzuſetzen gedenkt, anlangt: Was ich nicht anders als wahr denken kann, das iſt wahr u. ſ. w., ſo iſt leicht einzuſehen, daß dieſer Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einen Erkenntniß ſeyn könne. Denn wenn man geſteht: daß kein anderer Grund der Wahrheit könne angegeben werden, als weil man es unmöglich anders als für wahr halten könne, ſo giebt man zu verſtehen, daß gar kein Grund der Wahrheit weiter angeblich ſey, und daß die Erkenntniß unerweislich ſey. Nun giebt es freilich wohl viele unerweisliche Erkenntniſſe, allein das Gefühl der Ueberzeugung in Anſehung derſelben iſt ein Geſtändniß, aber nicht ein Beweisgrund davon, daß ſie wahr ſind.

Die Metaphyſik hat demnach keine formalen oder materialen Gründe der Gewißheit, die von anderer Art wären, als die Meßkunſt. In beiden geſchieht das Formale der Urtheile nach den Sätzen der Einſtimmung und des Widerſpruchs. In beiden ſind unerweisliche

Sätze, die die Grundlage zu Schlüſſen machen. Nur da die Definitionen in der Mathematik die erſten unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen ſind, ſo müſſen an deren Statt verſchiedene unerweisliche Sätze in der Metaphyſik die erſten Data angeben, die aber eben ſo ſicher ſeyn können, und welche entweder den Stoff zu Erklärungen, oder den Grund ſicherer Folgerungen darbieten *). Es iſt eben ſowohl eine zur Ueberzeugung nöthige Gewißheit, deren die Metaphyſik, als welcher die Mathematik fähig iſt, nur die letztere iſt leichter, und einer größern Anſchauung theilhaftig.

---

*) Das heißt: Aller Philoſophie liegt auch eine tranſcendentale Syntheſis zum Grunde, nur daß dieſe aus bloßen Begriffen, dagegen die mathematiſche aus der Conſtruction der Begriffe ergeht; daher jene nur discurſiv, dieſe aber intuitiv erkennt. Die tranſcendentale Syntheſis aus Begriffen enthält bloß die Regel, nach der eine gewiſſe ſynthetiſche Einheit deſſen, was nicht a priori anſchaulich vorgeſtellt werden kann, d. i. der Wahrnehmungen empiriſch geſucht werden ſoll. Kr. d. r. V. S. 741. f. (T.)

Vierte Betrachtung.

Von der Deutlichkeit und Gewißheit, deren die erſten Gründe, der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig ſeyn.

§. 1.

Die erſten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit ſind der größten philoſophiſchen Evidenz fähig.

Es iſt erſtlich die leichteſte und deutlichſte Unterſcheidung eines Dinges von allen andern möglich, wenn dieſes Ding ein einziges mögliche ſeiner Art iſt. Das Object der natürlichen Religion iſt die alleinige erſte Urſache; ſeine Beſtimmungen werden ſo bewandt ſeyn, daß ſie nicht leichtlich mit anderer Dinge ihren können verwechſelt werden. Die größeſte Ueberzeugung aber iſt möglich, wo es ſchlechterdings nothwendig iſt, daß dieſe und keine andere Prädicate einem Dinge zukommen. Denn bei zufälligen Beſtimmungen iſt es mehrentheils ſchwer, die wandelbaren Bedingungen ſeiner Prädicate aufzufinden. Daher das ſchlechterdings nothwendige Weſen ein Object von der Art iſt, daß, ſobald man einmal auf die ächte Spur ſeines Begriffes gekommen iſt, es noch mehr Sicherheit als die mehreſten anderen philoſophiſchen Kenntniſſe zu verſprechen ſcheint. Ich kann bei dieſem Theil der Aufgabe nichts anders thun, als die mögliche philoſophiſche Erkenntniß von Gott überhaupt in Erwägung ziehen; denn es würde viel zu weitläuftig ſeyn, die wirklich vorhandenen Lehren der Weltweiſen über dieſen Gegenſtand zu prüfen. Der Hauptbegriff, der ſich hier dem Metaphyſiker darbietet, iſt die ſchlechterdings nothwendige Exiſtenz eines Weſens. Um darauf zu kommen, könnte er zuerſt fragen: ob es möglich ſey, daß ganz und gar nichts exiſtire. Wenn er nun inne wird, daß alsdenn gar kein Daſeyn gegeben iſt, auch nichts zu denken, und keine Möglichkeit ſtatt finde, ſo darf er nur den Begriff von dem Daſeyn desjenigen, was aller Möglichkeit zum Grunde liegen muß, unterſuchen. Dieſer Gedanke wird ſich erweitern und den beſtimmten Begriff des ſchlechterdings nothwendigen Weſens feſtſetzen. Allein, ohne mich in dieſen Plan beſonders einzulaſſen, ſo bald das Daſeyn des einigen vollkommenſten und nothwendigen Weſens erkannt iſt, ſo werden die Begriffe von deſſen übrigen Beſtimmungen viel abgemeſſener, weil ſie immer die größeſten und vollkommenſten ſeyn, und viel gewiſſer weil nur diejenigen eingeräumt werden können, die da nothwendig ſind. Ich ſoll z. E. den Begriff der göttlichen Allgegenwart beſtimmen. Ich erkenne leicht, daß dasjenige Weſen, von welchem alles andre abhängt, indem es ſelbſt unabhängig iſt, durch ſeine Gegenwart zwar allen andern der Welt den Ort beſtimmen werde, ſich ſelber aber keinen Ort unter ihnen, indem es alsdenn mit zur Welt gehören würde. Gott iſt alſo eigentlich an keinem Orte, aber er iſt allen Dingen gegenwärtig in allen Orten, wo die Dinge ſeyn. Eben ſo ſehe ich ein, daß, indem die auf einander folgenden Dinge der Welt unter ſeiner Gewalt ſind, er dadurch ſich nicht ſelbſt einen Zeitpunkt in dieſer Reihe beſtimme, mithin, daß in Anſehung ſeiner nichts vergangen oder künftig iſt. Wenn ich alſo ſage, Gott ſieht das Künftige vorher, ſo heiſt dieſes nicht ſo viel, Gott ſiehet dasjenige, was in Anſehung ſeiner künftig iſt, ſondern was gewiſſen Dingen der Welt künftig iſt, d. i. auf einen Zuſtand derſelben folgt. Hieraus iſt zu erkennen, daß die Erkenntniß des Künftigen, Vergangenen und Gegenwärtigen, in Anſehung der Handlung des göttlichen Verſtandes gar nicht verſchieden ſey, ſondern daß er ſie alle als wirkliche Dinge des Univerſum erkenne; und man kann viel beſtimmter und deutlicher dieſes Vorherſehen ſich an Gott vorſtellen, als an einem Dinge, welches zu dem Ganzen der Welt mit gehörete.

In allen Stücken demnach, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen iſt, kann die metaphyſiſche Erkenntniß von Gott ſehr gewiß ſeyn. Allein das Urtheil über ſeine freien Handlungen, über die Vorſehung, über das Verfahren ſeiner Gerechtigkeit und Güte, da ſelbſt in den Begriffen, die wir von dieſen Beſtimmungen an uns haben, noch viel unentwickeltes iſt, können in dieſer Wiſſenſchaft nur eine Gewißheit durch Annäherung haben, oder eine die moraliſch iſt.

§. 2.

Die erſten Gründe der Moral ſind nach ihrer gegenwärtigen Beſchaffenheit noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig.

Um dieſes deutlich zu machen, will ich nur zeigen, wie wenig ſelbſt der erſte Begriff der Verbindlichkeit noch bekannt iſt, und wie entfernet man alſo davon ſeyn müſſe, in der praktiſchen Weltweisheit, die zur Evidenz nöthige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundſätze zu liefern. Man ſoll dieſes oder jenes thun, und das andre laſſen; dies iſt die Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgeſprochen wird. Nun drückt jedes Sollen eine Nothwendigkeit der Handlung aus, und iſt einer zweifachen Bedeutung fähig. Ich ſoll nämlich entweder etwas thun, (als ein Mittel) wenn ich etwas anders (als einen Zweck) will; oder ich ſoll unmittelbar etwas anders (als einen Zweck) thun, und wirklich machen.

machen. Das erſtere könnte man die Nothwendigkeit der Mittel, (necessitatem problematicam), das zweite die Nothwendigkeit der Zwecke, (necessitatem legalem) nennen. Die erſtere Art der Nothwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, ſondern nur die Vorſchrift als die Auflöſung in einem Problem, welche Mittel diejenigen ſind, deren ich mich bedienen müſſe, wie ich einen gewiſſen Zweck erreichen will. Wer einem andern vorſchreibt, welche Handlungen er ausüben und unterlaſſen müſſe, wenn er ſeine Glückſeligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar vielleicht alle Lehren der Moral darunter bringen, aber ſie ſind alsdenn nicht mehr Verbindlichkeiten, ſondern etwa ſo, wie es eine Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei gleiche Theile zerfällen will, d. i. es ſind gar nicht Verbindlichkeiten, ſondern nur Anweiſungen eines geſchickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will. Da nun der Gebrauch der Mittel keine andere Nothwendigkeit hat, als diejenige, ſo dem Zwecke zukommt, ſo ſind ſo lange alle Handlungen, die die Moral unter der Bedingung gewiſſer Zwecke vorſchreibt, zufällig, und können keine Verbindlichkeiten heißen, ſo lange ſie nicht einem an ſich nothwendigen Zwecke untergeordnet werden. Ich ſoll, z. E. die geſammte Vollkommenheit befördern, oder ich ſoll dem Willen Gottes gemäß handeln; welchem auch von dieſen beiden Sätzen die ganze praktiſche Weltweisheit untergeordnet würde, ſo muß dieſer Satz, wenn er eine Regel und Grund der Verbindlichkeit ſeyn ſoll, die Handlung als unmittelbar nothwendig, und nicht unſer der Bedingung eines gewiſſen Zwecks gebieten. Und hier finden wir, daß eine ſolche unmittelbare oberſte Regel aller Verbindlichkeit ſchlechterdings unerweislich ſeyn müſſe. Denn es iſt aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes, welches auch ſey, möglich zu erkennen und zu ſchlieſſen, was man ſolle, wenn dasjenige, was vorausgeſetzt iſt, nicht ein Zweck, und die Handlung ein Mittel iſt. Dieſes aber muß es nicht ſeyn, weil es alsdenn keine Formel der Verbindlichkeit, ſondern der problematiſchen Geſchicklichkeit ſeyn würde.

Und nun kann ich mit wenigem anzeigen: daß, nachdem ich über dieſen Gegenſtand lange nachgedacht habe, ich überzeugt worden bin, daß die Regel: Thue das vollkommenſte, was durch dich möglich iſt, der erſte formale Grund aller Verbindlichkeit zu handeln ſey, ſo wie der Satz: Unterlaſſe das, wodurch die, durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird, es in Anſehung der Pflicht zu unterlaſſen iſt *). Und gleichwie aus den erſten formalen Grundſätzen unſerer Urtheile vom Wahren nichts fließt, wo nicht materiale erſte Gründe gegeben ſind, ſo fließt allein aus dieſen zwei Regeln des Guten keine beſonders beſtimmte Verbindlichkeit, wo nicht unerweisli-

---

*) Handle nach einer Maxime, von der du wollen kannſt, daß ſie allgemeines Geſetz ſey. Dies iſt der erſte formale Grundſatz der praktiſchen Philoſophie, wie ihn der V. durch die Kritik der reinen praktiſchen Vernunft nunmehro aufgeſtellt hat (T.)

che materiale Grundſätze der praktiſchen Erkenntniß damit verbunden ſind.

Man hat es nämlich in unſern Tagen allererſt einzuſehen angefangen: daß das Vermögen, das **Wahre** vorzuſtellen, die **Erkenntniß**, dasjenige aber, das **Gute** zu empfinden, das **Gefühl** ſey, und daß beide ja nicht mit einander müſſen verwechſelt werden *). Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenſtänden der Erkenntniß für ſich betrachtet, angetroffen wird, giebt, alſo giebt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten, dieſes wird niemals in einem Dinge ſchlechthin, ſondern immer beziehungsweiſe auf ein empfindendes Weſen, angetroffen). Es iſt ein Geſchäft des Verſtandes, den zuſammengeſetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulöſen und deutlich zu machen, indem er zeigt, wie er aus einfachen Empfindungen des Guten entſpringe. Allein, iſt dieſes einmal einfach, ſo iſt das Urtheil: dieſes iſt gut, völlig unerweislich, und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtſeyn des Gefühls der Luſt mit der Vorſtellung des Gegenſtandes. Und da in uns ganz ſicher viele einfache Empfindungen

---

*) Die Vernunft iſt entweder theoretiſch oder praktiſch. Als praktiſche Vernunft beſtimmt ſie durch ihr Geſetz die Willkühr. Der Einfluß derſelben auf das Gemüth bewirkt das moraliſche Gefühl, welches alſo nur Folge, nicht Princip des Verhaltens ſelbſt iſt. (L.)

des Guten anzutreffen ſind, ſo giebt es viele dergleichen unauflösliche Vorſtellungen. Demnach, wenn eine Handlung unmittelbar als gut vorgeſtellt wird, ohne daß ſie auf eine verſteckte Art ein gewiſſes andre Gut, welches durch Zergliederung darin kann erkannt werden, und warum ſie vollkommen heißt, enthält, ſo iſt die Nothwendigkeit dieſer Handlung ein unerweislicher materialer Grundſatz der Verbindlichkeit. Z. E. Liebe den, der dich liebt, iſt ein praktiſcher Satz, der zwar unter der oberſten formalen und bejahenden Regel der Verbindlichkeit ſteht, aber unmittelbar. Denn da es nicht weiter durch Zergliederung kann gezeigt werden, warum eine beſondere Vollkommenheit in der Gegenliebe ſtecke, ſo wird dieſe Regel nicht praktiſch, d. i. vermittelſt der Zurückführung auf die Nothwendigkeit einer andern vollkommenen Handlung bewieſen, ſondern unter die allgemeinen Regeln guter Handlungen unmittelbar ſubſumiret. Vielleicht, daß mein angezeigtes Beiſpiel nicht deutlich und überzeugend genug die Sache darthut; allein die Schranken einer Abhandlung, wie die gegenwärtige iſt, die ich vielleicht ſchon überſchritten habe, erlauben mir nicht diejenige Vollſtändigkeit, die ich wohl wünſchte. Es iſt eine unmittelbare Häßlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen, von dem unſer Daſeyn und alles Gute herkommt, widerſtreitet. Dieſe Häßlichkeit iſt klar, wenn gleich nicht auf die Nachtheile geſehen wird, die als Folgen ein ſolches Verfahren begleiten können. Daher der Satz: thue das, was dem Willen Gottes gemäß iſt, ein materialer Grundſatz der Moral wird, der gleichwohl formaliter unter der ſchon erwähnten oberſten und allgemeinen Formel, aber unmittelbar ſtehet. Man muß eben ſowohl in der praktiſchen Weltweisheit, wie in der theoretiſchen nicht ſo leicht etwas für unerweislich halten, was es nicht iſt. Gleichwohl können dieſe Grundſätze nicht entbehrt werden, welche als Poſtulata die Grundlagen zu den übrigen praktiſchen Sätzen enthalten. Hutcheſen und andere haben unter dem Namen des moraliſchen Gefühls hievon einen Anfang zu ſchönen Bemerkungen geliefert.

Hieraus iſt zu erſehen, daß, ob es zwar möglich ſeyn muß, in den erſten Gründen der Sittlichkeit den größten Grad philoſophiſcher Evidenz zu erreichen, gleichwohl die oberſten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererſt ſicherer beſtimmt werden müſſen, in Anſehung deſſen der Mangel der praktiſchen Weltweisheit noch größer als der ſpeculativen iſt, indem noch allererſt ausgemacht werden muß, ob lediglich das Erkenntnißvermögen oder das Gefühl (der erſte innere Grund des Begehrungsvermögens) die erſten Grundſätze dazu entſcheide.

Nachſchrift.

Dieſes ſind die Gedanken, die ich dem Urtheile der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften überliefere. Ich getraue mir zu hoffen, daß die Gründe, welche vorgetragen worden, zur verlangten Aufklärung des Objects von einiger Bedeutung ſeyn. Was die Sorgfalt, Abgemeſſenheit und Zierlichkeit der Ausführung anlangt, ſo habe ich lieber etwas in Anſehung derſelben verabſäumen wollen, als mich dadurch hindern zu laſſen, ſie zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben, vornämlich da dieſer Mangel, auf den Fall der günſtigen Aufnahme, leichtlich kann ergänzt werden.

Der
einzig mögliche
Beweisgrund
zu einer
Demonſtration
des
Daſeyns Gottes.

1763.

Vorrede.

Nec mea dona tibi studio disposta fideli,
Intellecta prius quam sint, contempta relinquas.

LUCRETIUS.

Ich habe keine ſo hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige iſt, als wenn die wichtigſte aller unſerer Erkenntniſſe: Es iſt ein Gott, ohne Beihülfe tiefer metaphyſiſcher Unterſuchungen wanke und in Gefahr ſey. Die Vorſehung hat nicht gewollt, daß unſre zur Glückſeligkeit höchſt nöthigen Einſichten auf der Spitzfündigkeit feiner Schlüſſe beruhen ſollten, ſondern ſie dem natürlichen gemeinen Verſtande unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falſche Kunſt verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, in ſo ferne wir deſſelben äußerſt bedürftig ſeyn. Daher derjenige Gebrauch der geſunden Vernunft, der ſelbſt noch innerhalb den Schranken gemeiner Einſichten iſt, genugſam überführende Beweisthümer von dem Daſeyn und den Eigenſchaften dieſes Weſens an die Hand giebt, obgleich der ſubtile Forſcher allerwärts die Demonſtration und die Abgemeſſenheit genau beſtimmter Begriffe oder regelmäßig verknüpfter Vernunftſchlüße vermißt. Gleichwohl kann man ſich nicht entbrechen, dieſe Demonſtration zu unterſuchen, ob ſie ſich nicht irgendwo darböte. Denn ohne der billigen Begierde zu erwähnen, deren ein der Nachforſchung gewohnter Verſtand ſich nicht entſchlagen kann, in einer ſo wichtigen Erkenntniß etwas Vollſtändiges und deutlich Begriffenes zu erreichen, ſo iſt noch zu hoffen, daß eine dergleichen Einſicht, wenn man ihrer mächtig geworden, viel mehreres in dieſem Gegenſtande aufklären könnte. Zu dieſem Zwecke aber zu gelangen, muß man ſich auf den bodenloſen Abgrund der Metaphyſik wagen. Ein finſterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeſchifften Meere anfangen muß, welcher, ſobald er irgendwo Land betritt, ſeine Fahrt prüft und unterſucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeſtröme ſeinen Lauf verwirrt haben, aller Behutſamkeit ungeachtet, die die Kunſt zu ſchiffen nur immer gebieten mag.

Dieſe Demonſtration iſt indeſſen noch niemals erfunden worden, welches ſchon von andern angemerket iſt. Was ich hier liefere, iſt auch nur der Beweisgrund zu einer Demonſtration, ein mühſam geſammeltes Baugeräthe, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt iſt, um aus deſſen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen. Eben ſo wenig wie ich dasjenige, was ich liefere, für die Demonſtration ſelber will gehalten wiſſen, ſo wenig ſind die Auflöſungen der Begriffe, deren ich mich bediene, ſchon Definitionen. Sie ſind, wie mich dünkt, richtige Merkmale der Sachen, wovon ich handle, tüchtig um daraus zu abgemeſſenen Erklärungen zu gelangen, und an ſich ſelbſt zur Wahrheit und Deutlichkeit brauchbar, aber ſie erwarten noch die letzte Hand des Künſtlers, um den Definitionen beigezählt zu werden. Es giebt eine Zeit, wo man in einer ſolchen Wiſſenſchaft, wie die Metaphyſik iſt, ſich getraut alles zu erklären und alles zu demonſtriren, und wiederum eine andere, wo man ſich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt.

Die Betrachtungen, die ich darlege, ſind die Folgen eines langen Nachdenkens, aber die Art des Vortrags hat das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an ſich, in ſo ferne verſchiedene Beſchäftigungen die dazu erforderliche Zeit nicht übrig gelaſſen haben. Es iſt indeſſen eine ſehr vergebliche Einſchmeichelung, den Leſer um Verzeihung zu bitten, daß man ihn, um welcher Urſache willen es auch ſey, nur mit etwas Schlechtem habe aufwarten können. Er wird es niemals vergeben, man mag ſich entſchuldigen wie man will. In meinem Falle iſt die nicht völlig ausgebildete Geſtalt des Werks nicht ſowohl einer Vernachläſſigung als einer Unterlaſſung aus Abſichten beizumeſſen. Ich wollte nur die erſten Züge eines Hauptriſſes entwerfen, nach welchem, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortreflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübtern Händen die Zeichnung in den Theilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmäßigkeit erhielte. In dieſer Abſicht wäre es unnöthig geweſen, gar zu viel ängſtliche Sorgfalt zu verwenden, um in einzelnen Stücken alle Züge genau auszumalen, da der Entwurf im Ganzen allererſt das ſtrenge Urtheil der Meiſter in der Kunſt abzuwarten hat. Ich habe daher öfters nur Beweisthümer angeführt, ohne mir anzumaßen, daß ich ihre Verknüpfung mit der Folgerung fürjetzt deutlich zeigen könnte. Ich habe bisweilen gemeine Verſtandesurtheile angeführt, ohne ihnen durch logiſche Kunſt die Geſtalt der Feſtigkeit zu geben, die ein Bauſtück in einem Syſtem haben muß, entweder weil ich es ſchwer fand, oder weil die Weitläuftigkeit der nöthigen Vorbereitung der Größe, die das Werk haben ſollte, nicht gemäß war, oder auch, weil ich mich berechtigt zu ſeyn glaubte, da ich keine Demonſtration ankündige, der Forderung, die man mit Recht an ſyſtematiſche Verfaſſer thut, entſchlagen zu ſeyn. Ein kleiner Theil derer, die ſich das Urtheil über Werke des Geiſtes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Verſuchs, und betrachtet vornämlich die Beziehung, die die Hauptſtücke zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewiſſe Mängel ergänzte, oder Fehler verbeſſerte. Dieſe Art Leſer iſt es, deren Urtheil der menſchlichen Erkenntniß vornämlich nutzbar iſt. Was die übrigen anlangt, welche, unvermögend, eine Verknüpfung im Groſſen zu überſehen, an einem oder andern kleinen Theile grübleriſch geheftet ſeyn, unbekümmert, ob der Tadel, den es etwa verdiente, auch den Werth des ganzen anfechte, und ob nicht Verbeſſerungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Theilen fehlerhaft iſt, erhalten können, dieſe, die nur immer beſtrebt ſeyn, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten ſeyn, allein ihr Urtheil iſt, was die Entſcheidung des wahren Werthes anlangt, bei Vernünftigen von weniger Bedeutung.

Ich habe mich an einigen Orten vielleicht nicht umſtändlich genug erklärt, um denen die nur eine ſcheinbare Veranlaſſung wünſchen, auf eine Schrift den bitteren Vorwurf des Irrglaubens zu werfen, alle Gelegenheit dazu zu benehmen, allein welche Behutſamkeit hätte dieſes auch wohl verhindern können; ich glaube indeſſen für diejenigen deutlich genug geredet zu haben, die nichts anders in einer Schrift finden wollen, als was des Verfaſſers Abſicht geweſen iſt, hinein zu legen. Ich habe mich ſo wenig wie möglich mit Widerlegungen eingelaſſen, ſo ſehr auch meine Sätze von anderer ihren abweichen. Dieſe Entgegenſtellung iſt etwas, das ich dem Nachdenken des Leſers, der beide eingeſehen hat, überlaſſe. Wenn man die Urtheile der unverſtellten Vernunft in verſchiedenen denkenden Perſonen mit der Aufrichtigkeit eines unbeſtochenen Sachwalters prüfte, der von zwei ſtreitigen Theilen die Gründe ſo abwägt, daß er ſich in Gedanken in die Stelle derer, die ſie vorbringen, ſelbſt verſetzt, um ſie ſo ſtark zu finden, als ſie nur immer werden können, und dann allererſt auszumachen, welchem Theile er ſich widmen wolle, ſo würde viel weniger Uneinigkeit in den Meinungen der Philoſophen ſeyn, und eine ungeheuchelte Billigkeit, ſich ſelbſt der Sache des Gegentheils in dem Grade anzunehmen, als es möglich iſt, würde bald die forſchenden Köpfe auf einem Wege vereinigen.

In einer ſchweren Betrachtung, wie die gegenwärtige iſt, kann ich mich wohl zum voraus darauf gefaßt machen, daß mancher Satz unrichtig, manche Erläuterung unzulänglich, und manche Ausführung gebrechlich und mangelhaft ſeyn werde. Ich mache keine ſolche Forderung auf eine unbeſchränkte Unterzeichnung des Leſers, die ich ſelbſten ſchwerlich einem Verfaſſer bewilligen würde. Es wird mir daher nicht befremdend ſeyn, von andern in manchen Stücken eines beſſern belehret zu werden, auch wird man mich gelehrig finden, ſolchen Unterricht anzunehmen. Es iſt ſchwer dem Anſpruche auf Richtigkeit zu entſagen, den man im Anfange zuverſichtlich äußerte, als man Gründe vortrug, allein es iſt nicht eben ſo ſchwer, wenn dieſer Anſpruch gelinde, unſicher und beſcheiden war. Selbſt die feinſte Eitelkeit, wenn ſie ſich wohl verſteht, wird bemerken, daß nicht weniger Verdienſt dazu gehört, ſich überzeugen zu laſſen, als ſelbſt zu überzeugen, und daß jene Handlung vielleicht mehr wahre Ehre macht, in ſo ferne mehr Entſagung und Selbſtprüfung dazu als zu der andern erfordert wird. Es könnte ſcheinen eine Verletzung der Einheit, die man bei der Betrachtung ſeines Gegenſtandes vor Augen haben muß, zu ſeyn, daß hin und wieder ziemlich ausführliche phyſiſche Erläuterungen vorkommen; allein da meine Abſicht in dieſen Fällen vornämlich auf die Methode, vermittelſt der Naturwiſſenſchaft zur Erkenntniß Gottes hinaufzuſteigen, gerichtet iſt, ſo habe ich dieſen Zweck ohne dergleichen Beiſpiele nicht wohl erreichen können. Die ſiebente Betrachtung der zweiten Abtheilung bedarf desfalls etwas mehr Nachſicht, vornämlich da ihr Inhalt aus einem Buche, welches ich ehedem ohne Nennung meines Namens herausgab *), gezogen worden, wo hie-

---

*) Der Titel deſſelben iſt: Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, Königsberg und Leipzig 1755. Dieſe Schrift, die wenig bekannt geworden, muß unter andern auch nicht zur Kenntniß des berühmten Hrn. J. H. Lambert gelanget ſeyn, der ſechs Jahre hernach in ſeinen Coſmologiſchen Briefen 1761 eben dieſelbe Theorie, von der ſyſtematiſchen Verfaſſung des Weltbaues im Großen, der Milchſtraße, den Nebelſternen u. ſ. f. vorgetragen hat, die man in meiner gedachten Theorie des Himmels im erſten Theile, imgleichen in der Vorrede daſelbſt antrift, und wovon etwas in einem kurzen Abriſſe des gegenwärtigen Werks weiter unten angezeigt wird. Die Uebereinſtimmung der Gedanken dieſes ſinnreichen Mannes mit denen die ich damals vortrug, welche faſt bis auf die kleineren Züge untereinander übereinkommen, vergrößert meine Vermuthung: daß dieſer Entwurf in der Folge mehrere Beſtätigung erhalten werde.

von ausführlicher, ob zwar in Verknüpfung mit verſchiedenen etwas gewagten Hypotheſen gehandelt ward. Die Verwandſchaft indeſſen, die zum mindeſten die erlaubte Freiheit, ſich an ſolche Erklärungen zu wagen, mit meiner Hauptabſicht hat, imgleichen der Wunſch, einiges an dieſer Hypotheſe von Kennern beurtheilt zu ſehen, haben veranlaßt, dieſe Betrachtung einzumiſchen, die vielleicht zu kurz iſt, um alle Gründe derſelben zu verſtehen, oder auch zu weitläuftig für diejenigen, die hier nichts wie Metaphyſik anzutreffen vermuthen, und von denen ſie füglich kann überſchlagen werden.

Das Werk ſelber beſteht aus drei Abtheilungen; davon die erſte den Beweisgrund ſelber, die zweite den weitläuftigen Nutzen deſſelben, die dritte aber Gründe vorlegt, um darzuthun, daß kein Anderer zu einer Demonſtration vom Daſeyn Gottes möglich ſey.

Erſte Abtheilung

worin

der Beweisgrund

zur Demonſtration

des

Daſeyns Gottes

geliefert wird.

Erſte Betrachtung.

Vom Daſeyn überhaupt.

Die Regel der Gründlichkeit erfodert es nicht allemal, daß ſelbſt im tiefſinnigſten Vortrage ein jeder vorkommender Begriff entwickelt oder erkläret werde; wenn man nämlich verſichert iſt, daß der blos klare gemeine Begriff in dem Falle, da er gebraucht wird, keinen Mißverſtand veranlaſſen könne; ſo wie der Meßkünſtler die geheimſten Eigenſchaften und Verhältniſſe des Ausgedehnten mit der größten Gewißheit aufdeckt, ob er ſich gleich hiebei lediglich des gemeinen Begriffs vom Raum bedienet, und wie ſelbſt in der allertiefſinnigſten Wiſſenſchaft das Wort Vorſtellung genau genug verſtanden und mit Zuverſicht gebraucht wird, wiewohl ſeine Bedeutung niemals durch eine Erklärung kann aufgelöſet werden.

Ich würde mich daher in dieſen Betrachtungen nicht bis zur Auflöſung des ſehr einfachen und wohlverſtandnen Begriffs des Daſeyns verſteigen, wenn nicht hier gerade der Fall wäre, wo dieſe Verabſäumung Verwirrung und wichtige Irrthümer veranlaſſen kann.

Es iſt ſicher, daß er in der übrigen ganzen Weltweisheit ſo unentwickelt, wie er im gemeinen Gebrauch vorkommt, ohne Bedenken könne angebracht werden, die einzige Frage vom abſolut nothwendigen und zufälligen Daſeyn ausgenommen, denn hier hat eine ſubtilere Nachforſchung aus einem unglücklich gekünſtelten ſonſt ſehr reinen Begriff irrige Schlüſſe gezogen, die ſich über einen der erhabenſten Theile der Weltweisheit verbreitet haben.

Man erwarte nicht, daß ich mit einer förmlichen Erklärung des Daſeyns den Anfang machen werde. Es wäre zu wünſchen, daß man dieſes niemals thäte, wo es ſo unſicher iſt, richtig erklärt zu haben, und dieſes iſt es öfter, als man wohl denkt. Ich werde ſo verfahren als einer, der die Definition ſucht, und ſich zuvor von demjenigen verſichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenſtande der Erklärung ſagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich beſtimmte Begriff deſſelben beſtehe. Lange vorher, ehe man eine Erklärung von ſeinem Gegenſtande wagt, und ſelbſt dann, wenn man ſich gar nicht getraut ſie zu geben, kann man viel von derſelben Sache mit gröſſeſter Gewißheit ſagen. Ich zweifle, daß einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum ſey. Allein, ohne mich damit einzulaſſen, bin ich gewiß, daß wo er iſt, äuſſere Beziehungen ſeyn müſſen, daß er nicht mehr als drei Abmeſſungen haben könne, u. ſ. w. Eine Begierde mag ſeyn, was ſie will, ſo gründet ſie ſich auf irgend eine Vorſtellung:

ſie ſetzt eine Kraft an dem Begehrten voraus u. ſ. f. Oft kann aus dieſem, was man vor aller Definition von der Sache gewiß weiß, das was zur Abſicht unſerer Unterſuchung gehört, ganz ſicher hergeleitet werden, und man wagt ſich alsdenn in unnöthige Schwierigkeiten, wenn man ſich bis dahin verſteigt. Die Methodenſucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Straße ſicher fortſchreitet, auf dem ſchlüpfrigen Boden der Metaphyſik hat eine Menge ſolcher Fehltritte veranlaßt, die man beſtändig vor Augen ſieht, und doch iſt wenig Hoffnung, daß man dadurch gewarnet, und behutſamer zu ſeyn lernen werde. Dieſe Methode iſt es allein, kraft welcher ich einige Aufklärungen hoffe, die ich vergeblich bei andern geſucht habe; denn was die ſchmeichelhafte Vorſtellung anlangt, die man ſich macht, daß man durch größere Scharfſinnigkeit es beſſer als andre treffen werde, ſo verſteht man wohl, daß jederzeit alle ſo geredet haben, die uns aus einem fremden Irrthum in den ihrigen haben ziehen wollen.

1.

Das Daſeyn iſt gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge.

Dieſer Satz ſcheint ſeltſam und widerſinnig, allein er iſt ungezweifelt gewiß. Nehmet ein Subjekt, welches ihr wollt z. E. den Julius Cäſar. Faſſet alle ſeine erdenkliche Prädikate, ſelbſt die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zuſammen, ſo werdet ihr bald begreifen, daß er mit allen dieſen Beſtimmungen exiſtiren, oder auch nicht exiſtiren kann. Das Weſen, welches dieſer Welt und dieſem Helden in derſelben das Daſeyn gab, konnte alle dieſe Prädikate, nicht ein einiges ausgenommen, erkennen, und ihn doch als ein blos mögliches Ding anſehen, das ſeinen Rathſchluß ausgenommen, nicht exiſtirt. Wer kann in Abrede ziehen, daß Millionen von Dingen, die wirklich nicht da ſeyn, nach allen Prädikaten, die ſie enthalten würden, wenn ſie exiſtirten, blos möglich ſeyn; daß in der Vorſtellung, die das höchſte Weſen von ihnen hat, nicht eine einzige ermangele, obgleich das Daſeyn nicht mit darunter iſt, denn es erkennet ſie nur als mögliche Dinge. Es kann alſo nicht ſtatt finden, daß, wenn ſie exiſtiren, ſie ein Prädikat mehr enthielten, denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach ſeiner durchgängigen Beſtimmung kann gar kein Prädikat fehlen. Und wenn es Gott gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine andere Welt zu ſchaffen, ſo würde ſie mit allen den Beſtimmungen und keinen mehr exiſtirt haben, die er an ihr doch erkennet, ob ſie gleich blos möglich iſt.

Gleichwohl bedienet man ſich des Ausdrucks vom Daſeyn als eines Prädikats, und man kann dieſes auch ſicher und ohne beſorgliche Irrthümer thun, ſo lange man es nicht darauf ausſetzt, das Daſeyn aus blos möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu thun pflegt, wenn man die abſolut nothwendige Exiſtenz beweiſen will. Denn alsdann ſucht man umſonſt unter den Prädikaten eines ſolchen möglichen Weſens, das Daſeyn findet ſich gewiß nicht darunter. Es iſt aber das Daſeyn in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädikat vorkömmt, nicht ſo wohl ein Prädikat von dem Dinge ſelbſt, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. E. dem Seeeinhorn kommt die Exiſtenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieſes nichts anders ſagen, als die Vorſtellung des Seeeinhorns iſt ein Erfahrungsbegriff, das iſt, die Vorſtellung eines exiſtirenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieſes Satzes von dem Daſeyn einer ſolchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjekts ſucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, ſondern in dem Urſprunge der Erkenntniß, die ich davon habe. Ich habe, ſagt man, es geſehen, oder von denen vernommen, die es geſehen haben. Es iſt daher kein völlig richtiger Ausdruck zu ſagen: Ein Seeeinhorn iſt ein exiſtirend Thier, ſondern umgekehrt, einem gewiſſen exiſtirenden Seethiere kommen die Prädikate zu, die ich an einem Einhorn zuſammen gedenke. Nicht: regelmäßige Sechsecke exiſtiren in der Natur, ſondern gewiſſen Dingen in der Natur, wie den Bienen-Zellen, oder dem Bergcryſtall, kommen die Prädikate zu, die in einem Sechsecke beiſammen gedacht werden. Eine jede menſchliche Sprache hat von den Zufälligkeiten ihres Urſprungs, einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten, und es würde grübleriſch und unnütze ſeyn, wo in dem gewöhnlichen Gebrauche gar keine Mißdeutungen daraus erfolgen können, an ihr zu künſteln und einzuſchränken, genug, daß in den ſeltnern Fällen einer höher geſteigerten Betrachtung, wo es nöthig iſt, dieſe Unterſcheidungen beigefügt werden. Man wird von dem hier angeführten nur allererſt zureichend urtheilen können, wenn man das folgende wird geleſen haben.

1.

Das Daſeyn iſt die abſolute Poſition eines Dinges, und unterſcheidet ſich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein ſolches jederzeit blos beziehungsweiſe auf ein anderes Ding geſetzt wird.

Der Begriff der Poſition oder Setzung iſt völlig einfach, und mit dem vom Seyn überhaupt einerlei. Nun kann etwas als blos beziehungsweiſe geſetzt, oder beſſer blos die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann iſt das Seyn, das iſt die Poſition dieſer Beziehung nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht blos dieſe Beziehung, ſondern die Sache an und vor ſich ſelbſt geſetzt betrachtet, ſo iſt dieſes Seyn ſoviel als Daſeyn.

So einfach iſt dieſer Begriff, daß man nichts zu ſeiner Auswickelung ſagen kann, als nur die Behutſamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältniſſen, die die Dinge zu ihrem Merkmale haben, verwechſelt werde.

Wenn man einſieht, daß unſere geſammte Erkenntniß ſich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, ſo begreift man auch, daß es einige geben werde, die beinahe unauflöslich ſeyn, das iſt, wo die Merkmale nur ſehr wenig klärer und einfacher ſeyn, als die Sache ſelbſt. Dieſes iſt der Fall bei unſerer Erklärung von der Exiſtenz. Ich geſtehe gerne, daß durch dieſelbe der Begriff des Erklärten nur in einem ſehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenſtandes in Beziehung auf die Vermögen unſeres Verſtandes verſtattet auch keinen höhern Grad.

Wenn ich ſage, Gott iſt allmächtig, ſo wird nur dieſe logiſche Beziehung zwiſchen Gott und der Allmacht gedacht, da das letztere ein Merkmal des erſtern iſt. Weiter wird hier nichts geſetzt. Ob Gott ſey, das iſt, abſolute geſetzt ſey oder exiſtire, das iſt darin gar nicht enthalten. Daher auch dieſes Seyn, ganz richtig ſelbſt bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben. Z. E. der Gott des Spinoza iſt unaufhörlichen Veränderungen unterworfen.

Wenn ich mir vorſtelle: Gott ſpreche über eine mögliche Welt ſein allmächtiges Werde, ſo ertheilet er dem in ſeinem Verſtande vorgeſtellten Ganzen keine neue Beſtimmungen, er ſetzet nicht ein neues Prädicat hinzu, ſondern er ſetzt dieſe Reihe der Dinge, in welcher alles ſonſt nur beziehungsweiſe auf dieſes Ganze geſetzt war, mit allen Prädicaten abſolute oder ſchlechthin. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas exiſtirendes, das Subject müßte denn ſchon als exiſtirend vorausgeſetzt werden. Gott iſt allmächtig, muß ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der deſſen Daſeyn nicht erkennet, wenn er mich nur wohl verſteht, wie ich den Begriff Gottes nehme. Allein ſein Daſeyn muß unmittelbar zu der Art gehören, wie ſein Begriff geſetzt wird, denn in den Prädicaten ſelber wird es nicht gefunden. Und wenn nicht ſchon das Subject als exiſtirend vorausgeſetzt iſt, ſo bleibt es bei jeglichem Prädicate unbeſtimmt, ob es zu einem exiſtirenden, oder blos möglichem Subject gehöre. Das Daſeyn kann daher ſelber kein Prädicat ſeyn. Sage ich, Gott iſt ein exirend Ding, ſo ſcheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädicats zum Subjecte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in dieſem Ausdruck. Genau geſagt, ſollte es heiſſen: Etwas exiſtirendes iſt Gott, das iſt, einem exiſtirenden Dinge kommen diejenigen Prädicate zu, die wir zuſammen genommen durch den Ausdruck, Gott bezeichnen. Dieſe Prädicate ſind beziehungsweiſe auf dieſes Subject geſetzt, allein das Ding ſelber ſammt allen Prädicaten iſt ſchlechthin geſetzt.

Ich beſorge durch zu weitläuftige Erläuterung einer ſo einfachen Idee unvernehmlich zu werden. Ich könnte auch noch befürchten, die Zärtlichkeit derer, die vornehmlich über Trockenheit klagen, zu beleidigen. Allein, ohne dieſen Tadel für etwas geringes zu halten, muß ich mir diesmal hiezu Erlaubnis ausbitten. Denn ob ich ſchon an der überfeinen Weisheit dererjenigen, welche ſichere und brauchbare Begriffe in ihrer logiſchen Schmelzküche ſo lange übertreiben, abziehen und verfeinern, bis ſie in Dämpfen und flüchtigen Salzen verrauchen, ſo wenig Geſchmack als jemand anders finde, ſo iſt der Gegenſtand der Betrachtung, den ich vor mir habe, doch von der Art, daß man entweder gänzlich es aufgeben muß, eine demonſtrativiſche Gewißheit davon jemals zu erlangen, oder es ſich muß gefallen laſſen, ſeine Begriffe bis in dieſe Atomen aufzulöſen.

3.

Kann ich wohl ſagen, daß im Daſeyn mehr als in der bloßen Möglichkeit ſey?

Dieſe Frage zu beantworten, merke ich nur zuvor an, daß man unterſcheiden müſſe, was da geſetzt ſey, und wie es geſetzt ſey. Was das erſtere anlanget, ſo iſt in einem wirklichen Dinge nicht mehr geſetzt, als in einem blos möglichen, denn alle Beſtimmungen und Prädicate des wirklichen, können auch bei der bloßen Möglichkeit deſſelben angetroffen werden, aber das letztere betreffend, ſo iſt allerdings durch die Wirklichkeit mehr geſetzt. Denn frage ich, wie iſt alles dieſes bei der bloßen Möglichkeit geſetzt, ſo werde ich inne, es geſchehe nur beziehungsweiſe auf das Ding ſelber, d. i., wenn ein Triangel iſt, ſo ſind drei Seiten, ein beſchloſſener Raum, drei Winkel, u. ſ. w. oder beſſer, die Beziehungen dieſer Beſtimmungen zu einem ſolchen Etwas, wie ein Triangel iſt, iſt blos geſetzt, aber exiſtirt er, ſo iſt alles dieſes abſolute, d. i. die Sache ſelbſt zuſammt dieſen Beziehungen, mithin mehr geſetzt. Um daher in einer ſo ſubtilen Vorſtellung alles zuſammen zu faſſen, was die Verwirrung verhüten kann, ſo ſage: in einem Exiſtirenden wird nichts mehr geſetzt als in einem blos Möglichen, (denn alsdenn iſt die Rede von den Prädicaten deſſelben,) allein durch etwas Exiſtirendes wird mehr geſetzt, als durch ein blos Mögliches, denn dieſes gehet auch auf abſolute Poſition der Sache ſelbſt *). Sogar iſt in der bloßen Möglichkeit, nicht die Sache ſelbſt, ſondern es ſind bloße Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Widerſpruchs geſetzt, und es bleibt feſt, daß das Daſeyn eigentlich gar kein Prädicat von irgend einem Dinge ſey. Obgleich meine Abſicht hier gar nicht iſt, mit Widerlegungen mich einzulaſſen, und meiner Meinung nach, wenn ein Verfaſſer mit vorurtheilsfreier Denkungsart Anderer Gedanken geleſen, und durch damit verknüpftes Nachdenken ſie ſich eigen gemacht hat, das Urtheil über ſeine neuen und abweichenden Lehrſätze ziemlich ſicher dem Leſer überlaſſen kann, ſo will ich doch nur mit wenig Worten darauf führen.

Die Wolfiſche Erklärung des Daſeyns, daß es eine Ergänzung der Möglichkeit ſey, iſt offenbar ſehr unbeſtimmt. Wenn man nicht ſchon vorher weiß, was

---

*) Durch die Wirklichkeit eines Dinges ſetze ich alſo freilich mehr, als durch die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann nicht mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in deſſen vollſtändiger Möglichkeit enthalten war; d. h. das Ding kann in der Poſition in Beziehung auf den Verſtand (in ſeinem empiriſchen Gebrauch) nicht mehr enthalten, als in der Verknüpfung deſſelben mit der Wahrnehmung zugleich; weil Möglichkeit und Wirklichkeit nur Functionen der Modalität ſind. S. die Anmerk. zur zweiten Betrachtung N. 3. (L.)

Aber die Möglichkeit in einem Dinge kann gedacht werden, ſo wird man es durch dieſe Erklärung nicht lernen. **Baumgarten** führet die durchgängige innere Beſtimmung, in ſo fern ſie dasjenige ergänzet, was durch die im Weſen liegenden oder daraus fließenden Prädicate unbeſtimmt gelaſſen iſt, als dasjenige an, was im Daſeyn mehr, als in der bloßen Möglichkeit iſt; allein wir haben ſchon geſehen, daß in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädicaten niemals ein Unterſchied deſſelben von einem blos Möglichen liege. Ueberdem kann der Satz: daß ein mögliches Ding, als ein ſolches betrachtet, in Anſehung vieler Prädicate unbeſtimmt ſey, wenn er ſo nach dem Buchſtaben genommen wird, eine große Unrichtigkeit veranlaſſen. Denn die Regel der Ausſchließung eines mittlern zwiſchen zwei widerſprechend entgegengeſetzten verbieten dieſes, und es iſt daher z. E. ein Menſch, der nicht eine gewiſſe Statur, Zeit, Alter, Ort u. d. g. hätte, unmöglich. Man muß ihn vielmehr in dieſem Sinne nehmen: durch die an einem Dinge zuſammengedachten Prädicate, ſind viele andere ganz und gar nicht beſtimmt, ſo wie durch dasjenige, was in dem Begriff eines Menſchen, als eines ſolchen zuſammengenommen iſt, in Anſehung der beſondern Merkmale des Alters, Orts u. ſ. w. nichts ausgemacht wird. Aber dieſe Art der Unbeſtimmtheit iſt alsdenn eben ſowohl bei einem exiſtirenden, als bei einem blos möglichen Dinge anzutreffen, weswegen dieſelbe zu keinem Unterſchiede beider kann gebraucht werden. Der berühmte **Cruſius** rechnet das Irgendwo und Irgendwenn zu den untrüglichen Beſtimmungen des Daſeyns. Allein, ohne uns in die Prüfung des Satzes ſelber: daß alles, was da iſt, irgendwo oder irgendwenn ſeyn müſſe, einzulaſſen, ſo gehören dieſe Prädicate noch immer auch zu blos möglichen Dingen. Denn ſo könnte an manchen beſtimmten Orten mancher Menſch zu einer gewiſſen Zeit exiſtiren, deſſen alle Beſtimmungen der Allwiſſende, ſo wie ſie ihm beiwohnen würden, wenn er exiſtirte, wohl kennet, und der gleichwohl wirklich nicht da iſt; und der ewige Jude Ahasverus nach allen Ländern, die er durchwandern, oder allen Zeiten, die er durchleben ſoll, iſt ohne Zweifel ein möglicher Menſch. Man wird doch hoffentlich nicht fodern, daß das Irgendwo und Irgendwenn nur dann ein zureichendes Merkmal des Daſeyns ſey, wenn das Ding wirklich da oder alsdenn iſt, denn da würde man fodern, daß dasjenige ſchon eingeräumt werde, was man ſich anheiſchig macht, durch ein taugliches Merkmal von ſelber kenntlich zu machen.

Zweite Betrachtung.

Von der innern Möglichkeit, in ſo fern ſie ein Daſeyn vorausſetzet.

1.

Nöthige Unterſcheidung bei dem Begriffe der Möglichkeit.

Alles, was in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, iſt innerlich unmöglich. Dieſes iſt ein wahrer Satz, wenn man es gleich dahin geſtellt ſeyn läſſet, daß es eine wahre Erklärung ſey. Bei dieſem Widerſpruche aber iſt klar, daß Etwas mit Etwas im logiſchen Widerſtreit ſtehen müſſe, das iſt, dasjenige verneinen müſſe, was in eben demſelben zugleich bejahet iſt. Selbſt nach dem Herrn *Cruſius*, der dieſen Streit nicht blos in einen innern Widerſpruch ſetzet, ſondern behauptet, daß er überhaupt durch den Verſtand nach einem ihm natürlichen Geſetze wahrgenommen werde, iſt im Unmöglichen allemal eine Verknüpfung eines Etwas, was geſetzt, mit Etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird. Dieſe Repugnanz nenne ich das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit; das Materiale, was hiebei gegeben iſt, und welches in ſolchem Streite ſtehet, iſt an ſich ſelber Etwas, und kann gedacht werden.

Ein Triangel, der viereckigt wäre, iſt ſchlechterdings unmöglich. Indeſſen iſt gleichwohl ein Triangel, imgleichen etwas viereckigtes an ſich ſelber Etwas. Dieſe Unmöglichkeit beruhet lediglich auf logiſchen Beziehungen von einem Denklichen zum Andern, da eins nur nicht ein Merkmal des Andern ſeyn kann. Eben ſo muß in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und denn die Uebereinſtimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerſpruchs, unterſchieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, iſt an ſich ſelber möglich. Der Triangel ſowohl, als die rechten Winkel ſind die Data oder das Materiale in dieſem Möglichen, die Uebereinſtimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerſpruchs ſind das Formale der Möglichkeit. Ich werde dieſe letztere auch das logiſche in der Möglichkeit nennen, weil die Vergleichung der Prädicate mit ihren Subjecten nach der Regel der Wahrheit nichts anders als eine logiſche Beziehung iſt; das Etwas, oder was in dieſer Uebereinſtimmung ſteht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heiſſen. Uebrigens bemerke ich, daß hier jederzeit von keiner andern Möglichkeit oder Unmöglichkeit, als der innern oder ſchlechterdings und abſolute ſo genannten die Rede ſeyn wird.

2.

Die innere Möglichkeit aller Dinge ſetzt irgend ein Daſeyn voraus.

Es iſt aus dem anjetzt angeführten deutlich zu erſehen, daß die Möglichkeit wegfalle, nicht allein, wenn ein innerer Widerſpruch als das logiſche der Unmöglichkeit anzutreffen, ſondern auch, wenn kein Materiale, kein Datum zu denken da iſt. Denn alsdenn iſt nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber iſt etwas, was gedacht werden kann, und dem die logiſche Beziehung, gemäß dem Satze des Widerſpruchs, zukommt.

Wenn nun alles Daſeyn aufgehoben wird, ſo iſt nichts ſchlechthin geſetzt, es iſt überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es iſt zwar kein innerer Widerſpruch in der Verneinung aller Exiſtenz. Denn da hiezu erfordert würde, daß etwas geſetzt und zugleich aufgehoben werden müßte, hier aber überall nichts geſetzt iſt, ſo kann man freilich nicht ſagen, daß dieſe Aufhebung einen innern Widerſpruch enthalte. Allein, daß irgend eine Möglichkeit ſey, und doch gar nichts Wirkliches, das widerſpricht ſich, weil, wenn nichts exiſtirt, auch nichts gegeben iſt, das da denklich wäre, und man ſich ſelbſt widerſtreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich ſey. Wir haben in der Zergliederung des Begriffs vom Daſeyn verſtanden, daß das Seyn oder ſchlechthin geſetzt ſeyn, wenn man dieſe Worte dazu nicht braucht, logiſche Beziehungen der Prädicate zu Subjecten auszudrücken, ganz genau einerlei mit dem Daſeyn bedeute. Demnach zu ſagen: es exiſtirt nichts, heißt eben ſo viel, als es iſt ganz und gar nichts; und es widerſpricht ſich offenbar, deſſen ungeachtet hinzufügen, es ſey etwas möglich *).

3.

Es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß gar nichts exiſtire.

Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das iſt ſchlechterdings unmöglich. Denn dieſes ſind gleichbedeutende Ausdrücke. Nun wird erſtlich durch das, was ſich ſelbſt widerſpricht, das Formale aller Möglichkeit, nämlich die Uebereinſtimmung mit dem Satze des Widerſpruchs aufgehoben, daher iſt, was in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, ſchlechterdings unmöglich. Dieſes iſt aber nicht der Fall, in dem wir die gänzliche Beraubung alles Daſeyns zu betrachten haben. Denn darin liegt, wie erwieſen iſt, kein innerer Widerſpruch. Allein, wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneinet. Nun geſchieht dieſes durch die Aufhebung alles Daſeyns, alſo wenn alles Daſeyn verneinet wird, ſo wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin iſt ſchlechterdings unmöglich, daß gar nichts exiſtire. **)

---

*) „Ohne Stoff läßt ſich überall nichts denken.“ Kr. der r. V. S. 284. (T.)

**) Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit betreffen nicht mehr den Inhalt des Urtheils, ſondern blos die Modalität, d. i, das Verhältniß deſſelben zum Denken überhaupt. Wenn ein Urtheil ſchon der Quantität, Qualität

4.

Alle Möglichkeit iſt in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demſelben als eine Beſtimmung, oder durch daſſelbe als eine Folge.

Es iſt von aller Möglichkeit insgeſammt, und von jeder inſonderheit darzuthun, daß ſie etwas Wirkli-

und Relation nach beſtimmt iſt, ſo kann ich noch Acht darauf haben, wie ſich dieſes Urtheil zur Function meines (ſubjektiven) Denkens verhalte, ob ich es als blos möglich (beliebig) oder als wirklich (wahr) oder als nothwendig (apodiktiſch) denke; in allen drei Fällen geb' ich blos den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt, alſo gleichſam das Moment des Denkens an; aber alle drei Fälle erfordern, jeder, ſeine eigenthümliche Function. Bei dem Möglichen bin ich mir blos einer willkührlichen Aufnahme in den Verſtand bewußt, und hierzu wird weiter nichts erfordert, als daß ich mir nicht widerſpreche. Bei dem Wirklichen bin ich mir der Verbindung nach Geſetzen des Verſtandes bewußt, da alſo die Verbindung nicht willkürlich, ſondern geſetzlich beſtimmt iſt. Bei dem Nothwendigen bin ich mir der Verbindung des Wirklichen zu meinem Denken, als durch die Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimmt, bewußt, mithin blos ſchon dadurch, daß ich die Unmöglichkeit des Gegentheils erkenne.

Alles dieſes beruht auf Verſtandeshandlungen und dient zur Beſtimmung des Urtheils, nicht aber des Inhalts deſſelben, ſondern des Verhältniſſes deſſelben zum Denken überhaupt, mithin um ſich des Moments des Denkens, kraft welches ein ſolches Urtheil das Meinige iſt, bewußt zu werden.

ches, es ſey nun ein Ding oder mehrere, vorausſetze. Dieſe Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Da-

---

Da nun durch die Function der Modalität in den Begriffen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit eigentlich das Verhältniß eines geſetzten Etwas (eines Objekts, oder Urtheils) zum Denkvermögen beſtimmt wird, folglich zur Beſtimmung dieſes Verhältniſſes das Etwas und das Denken als Glieder deſſelben erfordert werden, ſo folgt, daß die Functionen der Modalität nicht möglich ſind, ohne in Beziehung auf ein Seyn, Geſetztſeyn oder Daſeyn; mithin wenn man alles Daſeyn aufhebt, auch die Beziehung des Denkens auf daſſelbe in den Momenten der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit aufhebt, folglich auch kein Mögliches ꝛc. mehr ſtatt finde. Dies iſt es, was der H. V. damit ſagen will: „es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß gar nichts exiſtire.“ Denn das Mögliche enthält nur das Moment des Denkens (die beliebige Poſition) in Beziehung auf ein Etwas, oder das Correlatum dieſer Function.

Die Functionen der Modalität, als ſo viele Momente des Denkens überhaupt, ſind nun entweder blos logiſch oder real, je nachdem ſie eine blos logiſche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit oder eine reale Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit beſtimmen. Da iſt denn *logiſchmöglich*, was der Form des Denkens nicht widerſpricht, aber *realmöglich*, was zugleich mit den formalen Bedingungen der Erfahrung zuſammenſtimmt; *logiſchwirklich*, was mit dem Verſtande nach deſſen Geſetzen verbunden iſt, *realwirklich* aber, was zugleich wahrgenommen wird oder doch mit der Wahrnehmung zuſammenhängt; *logiſchnothwendig*, deſſen logiſche Wirklichkeit (Wahrheit, Aſſertion) durch die Geſetze des Verſtandes ſelbſt, mithin a priori durch die bloße Möglichſeyn kann nun zwiefach ſeyn. Entweder das Mögliche iſt nur denklich, in ſo fern es ſelber wirklich iſt, und denn iſt die Möglichkeit in dem Wirklichen, als eine Beſtimmung gegeben; oder es iſt möglich, darum, weil etwas anders wirklich iſt, d. i., ſeine innere Möglichkeit iſt als eine Folge durch ein anderes Daſeyn gegeben. Die erläuternden Beiſpiele können noch nicht füglich hier herbei geſchaft werden. Die Natur desjenigen Subjects, welches das einzige iſt, das zu einem Beiſpiele in dieſer Betrachtung dienen kann, ſoll allererſt erwogen werden. Indeſſen bemerke ich nur noch, daß ich dasjenige Wirkliche, durch welches, als einen Grund, die innere Möglichkeit anderer gegeben iſt, den erſten Real-Grund dieſer abſoluten Möglichkeit nennen werde, ſo wie der Satz des Widerſpruchs der erſte logiſche Grund derſelben iſt, weil in der Uebereinſtimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, ſo wie jenes die Data und das Materiale im Denklichen liefert.

Ich begreife wohl, daß Sätze von derjenigen Art, als in dieſer Betrachtung vorgetragen werden, noch mancher Erläuterung bedürftig ſeyn, um dasjenige

---

keit mit Ausſchließung des Gegentheils, beſtimmt iſt; realnothwendig, deſſen reale Möglichkeit aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung, mithin ebenfalls a priori durch die bloße reale Möglichkeit mit Ausſchließung des Gegentheils erkannt wird. M. ſ. Kr. d. r. V. S. 100 u. 265 ff. (K.)

Licht zu bekommen, das zur Augenſcheinlichkeit erfordert wird. Indeſſen legt die ſo ſehr abgezogene Natur des Gegenſtandes ſelbſt aller Bemühung der größeren Aufklärung Hinderniſſe, ſo wie die mikroskopiſchen Kunſtgriffe des Sehens zwar das Bild des Gegenſtandes bis zur Unterſcheidung ſehr kleiner Theile erweitern, aber auch in demſelben Maaße die Helligkeit und Lebhaftigkeit des Eindrucks vermindern. Gleichwohl will ich ſo viel als ich vermag den Gedanken, von dem ſelbſt bei der innern Möglichkeit jederzeit zum Grunde liegenden Daſeyn, in eine etwas größere Nahheit zu den gemeinern Begriffen eines geſunden Verſtandes zu bringen ſuchen.

Ihr erkennet, daß ein feuriger Körper, ein liſtiger Menſch oder dergleichen etwas, möglich ſind, und wenn ich nichts mehr als die innere Möglichkeit verlange, ſo werdet ihr gar nicht nöthig finden, daß ein Körper oder Feuer u. ſ. w. als die Data hiezu exiſtiren müſſen, denn ſie ſind einmal denklich, und das iſt genug. Die Zuſtimmung aber des Prädicats feurig, mit dem Subjecte Körper, nach dem Grunde des Widerſpruchs liegt in dieſen Begriffen ſelber, ſie mögen wirkliche oder blos mögliche Dinge ſeyn. Ich räume auch ein, daß weder Körper noch Feuer wirkliche Dinge ſeyn dürfen, und gleichwohl ein feuriger Körper innerlich möglich ſey. Allein ich fahre fort zu fragen, iſt denn ein Körper ſelber an ſich möglich? Ihr werdet mir, weil ihr hier euch nicht auf Erfahrung berufen müſſet, die Data zu ſeiner Möglichkeit, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kraft, und wer weiß was mehr, herzählen und dazu ſetzen, daß darin kein innerer Widerſtreit ſey. Ich räume noch alles ein, allein ihr müßt mir Rechenſchaft geben, weswegen ihr den Begriff der Ausdehnung als ein Datum ſo gerade anzunehmen, Recht habt, denn geſetzt, er bedeute nichts, ſo iſt eure dafür ausgegebene Möglichkeit des Körpers ein Blendwerk. Es wäre auch ſehr unrichtig, ſich auf die Erfahrung wegen dieſes Dati zu berufen, denn es iſt jetzt eben die Frage, ob eine innere Möglichkeit des feurigen Körpers ſtatt findet, wenn gleich gar nichts exiſtirt. Geſetzt, daß ihr anjetzt nicht mehr den Begriff der Ausdehnung in einfachere Data zerfällen könnt, um anzuzeigen, daß in ihm nichts widerſtreitendes ſey, wie ihr denn nothwendig zuletzt auf etwas, deſſen Möglichkeit nicht zergliedert werden kann, kommen müßt, ſo iſt alsdenn hier die Frage, ob Raum oder Ausdehnung leere Wörter ſind, oder ob ſie etwas bezeichnen. Der Mangel des Widerſpruchs macht es hier nicht aus; ein leeres Wort bezeichnet niemals etwas widerſprechendes. Wenn nicht der Raum exiſtirt, oder wenigſtens durch etwas exiſtirendes gegeben iſt als eine Folge, ſo bedeutet das Wort Raum gar nichts. So lange ihr noch die Möglichkeiten durch den Satz des Widerſpruchs bewähret, ſo fußet ihr euch auf dasjenige, was euch in dem Dinge denkliches gegeben iſt, und betrachtet nur die Verknüpfung nach dieſer logiſchen Regel, aber am Ende, wenn ihr bedenket, wie euch denn dieſes gegeben ſey, könnt ihr euch nimmer worauf anders, als auf ein Daſeyn berufen.

Allein, wir wollen den Fortgang dieſer Betrachtungen abwarten. Die Anwendung ſelber wird einen Begriff faßlicher machen, den, ohne ſich ſelbſt zu überſteigen, man kaum für ſich allein deutlich machen kann, weil er von dem erſten, was beim Denklichen zum Grunde liegt, ſelber handelt.

Dritte Betrachtung.

Von dem ſchlechterdings nothwendigen Daſeyn.

1.

Begriff der abſolut nothwendigen Exiſtenz überhaupt.

Schlechterdings nothwendig iſt, deſſen Gegentheil an ſich ſelbſt unmöglich iſt. Dieſes iſt eine ungezweifelt richtige Nominal-Erklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtſeyn eines Dinges ſchlechterdings unmöglich ſey? ſo iſt das, was ich ſuche, die Realerklärung, die uns allein zu unſerm Zwecke etwas nutzen kann. Alle unſere Begriffe von der inneren Nothwendigkeit, in den Eigenſchaften möglicher Dinge, von welcher Art ſie auch ſeyn mögen, laufen darauf hinaus, daß das Gegentheil ſich ſelber widerſpricht. Allein wenn es auf eine ſchlechterdings nothwendige Exiſtenz ankommt, ſo würde man mit ſchlechtem Erfolg, durch das nämliche Merkmal, bei ihr etwas zu verſtehen ſuchen. Das Daſeyn iſt gar kein Prädikat, und die Aufhebung des Daſeyns keine Verneinung eines Prädicats, wodurch etwas in einem Dinge ſollte aufgehoben werden, und ein innerer Widerſpruch entſtehen können. Die Aufhebung eines exiſtirenden Dinges, iſt eine völlige Verneinung alles desjenigen, was ſchlechthin oder abſolute durch ſein Daſeyn geſetzt wurde. Die logiſchen Beziehungen zwiſchen dem Dinge als einem Möglichen und ſeinen Prädicaten, bleiben gleichwohl. Allein dieſe ſind ganz was anders, als die Poſition des Dinges zuſammt ſeinen Prädicaten ſchlechthin, als worin das Daſeyn beſteht. Demnach wird nicht eben daſſelbe, was in dem Dinge geſetzt wird, ſondern was anders durch das Nichtſeyn aufgehoben, und iſt demnach hierin niemals ein Widerſpruch. In der letztern Betrachtung dieſes Werks wird alles dieſes in dem Falle, da man die abſolutnothwendige Exiſtenz wirklich vermeynet hat, durch den Satz des Widerſpruchs zu begreifen, durch eine klare Entwickelung dieſer Untauglichkeit überzeugender gemacht werden. Man kann indeſſen die Nothwendigkeit in den Prädicaten blos möglicher Begriffe, die logiſche Nothwendigkeit nennen. Allein diejenige, deren Hauptgrund ich aufſuche, nämlich die des Daſeyns, iſt die abſolute Realnothwendigkeit. Ich finde zuerſt: daß was ich ſchlechterdings als nichts und unmöglich anſehen ſoll, das müſſe alles Denkliche vertilgen. Denn bliebe dabei noch etwas zu denken übrig, ſo wäre es nicht gänzlich undenklich, und ſchlechthin unmöglich.

Wenn ich nun einen Augenblick nachdenke, weswegen dasjenige, was ſich widerſpricht, ſchlechterdings nichts und unmöglich ſey, ſo bemerke ich: daß, weil dadurch der Satz des Widerſpruchs, der letzte logiſche

Grund alles Denklichen, aufgehoben wird, alle Möglichkeit verſchwinde, und nichts dabei mehr zu denken ſey. Ich nehme daraus alsbald ab, daß wenn ich alles Daſeyn überhaupt aufhebe, und hiedurch der letzte Real-Grund alles Denklichen wegfällt, gleichfalls alle Möglichkeit verſchwindet, und nichts mehr zu denken bleibt. Demnach kann etwas ſchlechterdings nothwendig ſeyn, entweder wenn durch ſein Gegentheil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das iſt, wenn es ſich ſelbſt widerſpricht, oder auch, wenn ſein Nichtſeyn das Materiale zu allem Denklichen, und alle Data dazu aufhebt. Das erſte findet, wie geſagt, niemals beim Daſeyn ſtatt, und weil kein drittes möglich iſt, ſo iſt entweder der Begriff von der ſchlechterdings nothwendigen Exiſtenz gar ein täuſchender und falſcher Begriff, oder es muß darin beruhen, daß das Nichtſeyn eines Dinges, zugleich die Verneinung von den Datis zu allem Denklichen ſey. Daß aber dieſer Begriff nicht erdichtet, ſondern etwas wahrhaftes ſey, erhellet auf folgende Art.

2.

Es exiſtirt ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen.

Alle Möglichkeit ſetzet etwas wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben iſt. Demnach iſt eine gewiſſe Wirklichkeit, deren Aufhebung ſelbſt alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, deſſen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, iſt ſchlechterdings nothwendig. Demnach exiſtirt etwas abſolut nothwendiger Weiſe. Bis dahin erhellet, daß ein Daſeyn eines oder mehrerer Dinge ſelbſt aller Möglichkeit zum Grunde liege, und daß dieſes Daſeyn an ſich ſelbſt nothwendig ſey. Man kann hieraus auch leichtlich den Begriff der Zufälligkeit abnehmen. Zufällig iſt nach der Worterklärung, deſſen Gegentheil möglich iſt. Um aber die Sacherklärung davon zu finden, ſo muß man auf folgende Art unterſcheiden. Im logiſchen Verſtande iſt dasjenige als ein Prädicat an einem Subjekte zufällig, deſſen Gegentheil demſelben nicht widerſpricht. Z. E. Einem Triangel überhaupt iſt es zufällig, daß er rechtwinklicht ſey. Dieſe Zufälligkeit findet lediglich bei der Beziehung der Prädicate zu ihren Subjekten ſtatt, und leidet, weil das Daſeyn kein Prädicat iſt, auch gar keine Anwendung auf die Exiſtenz. Dagegen iſt im Realverſtande zufällig, dasjenige, deſſen Nichtſeyn zu denken iſt, das iſt, deſſen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt. Wenn demnach die innere Möglichkeit der Dinge ein gewiſſes Daſeyn nicht vorausſetzt, ſo iſt dieſes zufällig, weil ſein Gegentheil die Möglichkeit nicht aufhebt. Oder: Dasjenige Daſeyn, wodurch nicht das Materiale zu allem Denklichen gegeben iſt, ohne welches alſo noch etwas zu denken, das iſt, möglich iſt, deſſen Gegentheil iſt im Realverſtande möglich, und das iſt in eben demſelben Verſtande auch zufällig.

3.

Das nothwendige Weſen iſt einig.

Weil das nothwendige Weſen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, ſo wird ein jedes andere Ding nur möglich ſeyn, in ſo fern es durch ihn als einen Grund gegeben iſt. Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm ſtatt finden, und iſt alſo aller andern Dinge Möglichkeit und Daſeyn von ihm abhängend. Etwas aber was ſelbſt abhängend iſt, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit, und iſt demnach nicht ſchlechterdings nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge abſolut nothwendig ſeyn.

Setzet A ſey ein nothwendiges Weſen, und B ein anderes. So iſt vermöge der Erklärung, B nur in ſo fern möglich, als es durch einen andern Grund A, als die Folge deſſelben gegeben iſt. Weil aber vermöge der Vorausſetzung B ſelber nothwendig iſt, ſo iſt ſeine Möglichkeit in ihm als ein Prädicat, und nicht als eine Folge aus einem andern, und doch nur als eine Folge laut dem vorigen gegeben, welches ſich widerſpricht.

4.

Das nothwendige Weſen iſt einfach.

Daß kein Zuſammengeſetztes aus vielen Subſtanzen, ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen ſeyn könne, erhellet auf folgende Art. Setzet es ſey nur eins ſeiner Theile ſchlechterdings nothwendig, ſo ſind die andern nur insgeſammt als Folgen durch ihn möglich, und gehören nicht zu ihm als Nebentheile. Gedenket euch, es wären mehrere oder alle nothwendig, ſo widerſpricht dieſes der vorigen Nummer. Es bleibt demnach nichts übrig, als ſie müſſen ein jedes beſonders zufällig, alle aber zuſammen ſchlechterdings nothwendig exiſtiren. Nun iſt dieſes aber unmöglich, weil ein Aggregat von Subſtanzen nicht mehr Nothwendigkeit im Daſeyn haben kann, als den Theilen zukommt, und da dieſen gar keine zukommt, ſondern ihre Exiſtenz zufällig iſt, ſo würde auch die des Ganzen zufällig ſeyn. Wenn man gedächte, ſich auf die Erklärung des nothwendigen Weſens berufen zu können, ſo daß man ſagte, in jeglichem der Theile wären die letzten Data einiger innern Möglichkeit, in allen zuſammen alles Mögliche gegeben, ſo würde man etwas ganz ungereimtes, nur auf eine verborgene Art vorgeſtellet haben. Denn wenn man ſich alsdenn die innere Möglichkeit ſo gedenket, daß einige können aufgehoben werden, doch ſo, daß übrigens, was durch die andern Theile noch denkliches gegeben worden, bliebe, ſo müßte man ſich vorſtellen, es ſey an ſich möglich, daß die innere Möglichkeit verneinet oder aufgehoben werde. Es iſt aber gänzlich undenklich und widerſprechend, daß etwas nichts ſey, und dieſes will ſo viel ſagen: eine innere Möglichkeit aufheben, iſt alles Denkliche vertilgen, woraus erhellet, daß die Data zu jedem Denklichen in demjenigen Dinge müſſen gegeben ſeyn, deſſen Aufhebung auch das Gegentheil aller Möglichkeit iſt, daß alſo was den letzten Grund von einer innern Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieſer Grund nicht in verſchiedenen Subſtanzen vertheilt ſeyn könne.

5.

Das nothwendige Weſen iſt unveränderlich und ewig.

Weil ſelbſt ſeine eigene Möglichkeit und jede andere dieſes Daſeyn vorausſetzt, ſo iſt keine andere Art der Exiſtenz deſſelben möglich, das heißt, es kann das nothwendige Weſen nicht auf vielerlei Art exiſtiren. Nämlich alles was da iſt, iſt durchgängig beſtimmt, da dieſes Weſen nun lediglich darum möglich iſt, weil es exiſtirt, ſo findet keine Möglichkeit deſſelben ſtatt, außer in ſo fern es in der That da iſt; es iſt alſo auf keine andere Art möglich, als wie es wirklich iſt. Demnach kann es nicht auf andere Art beſtimmt oder verändert werden. Sein Nichtſeyn iſt ſchlechterdings unmöglich, mithin auch ſein Urſprung und Untergang, demnach iſt es ewig.

6.

Das nothwendige Weſen enthält die höchſte Realität.

Da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen ſeyn müſſen, entweder als Beſtimmungen deſſelben, oder als Folgen, die durch ihn als den erſten Realgrund gegeben ſeyn, ſo ſieht man, daß alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen ſey. Allein eben dieſelben Beſtimmungen, durch die dieſes Weſen der höchſte Grund iſt von anderer möglichen Realität, ſetzen in ihn ſelber den größeſten Grad realer Eigenſchaften, der nur immer einem Dinge beiwohnen kann. Weil ein ſolches Weſen alſo das Realſte unter allen Möglichen iſt, indem ſogar alle andere nur durch daſſelbe möglich ſeyn, ſo iſt dieſes nicht ſo zu verſtehen, daß alle mögliche Realität zu ſeinen Beſtimmungen gehöre. Dieſes iſt eine Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrſcht hat. Man ertheilt alle Realitäten Gott, oder dem nothwendigen Weſen ohne Unterſchied als Prädicate, ohne wahrzunehmen, daß ſie nimmermehr in einem einzigen Subjecte als Beſtimmungen neben einander können ſtatt finden. Die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ausdehnung u. d. g. können nicht Eigenſchaften von demjenigen ſeyn, der da Verſtand und Willen hat. Es iſt auch umſonſt eine Ausflucht darin zu ſuchen, daß man die gedachten Beſchaffenheiten nicht für wahre Realitäten halte. Es iſt ohne allen Zweifel der Stoß eines Körpers oder die Kraft des Zuſammenhanges etwas wahrhaftig Poſitives. Eben ſo iſt der Schmerz in den Empfindungen eines Geiſtes nimmermehr eine bloße Beraubung. Ein irriger Gedanke hat eine ſolche Vorſtellung dem Scheine nach gerechtfertigt. Es heißt, Realität und Realität widerſprechen einander niemals, weil beides wahre Bejahungen ſeyn. Demnach widerſtreiten ſie auch einander nicht in einem Subjecte. Ob ich nun gleich einräume, daß hier kein logiſcher Widerſpruch ſey, ſo iſt dadurch doch nicht die Realrepugnanz gehoben. Dieſe findet jederzeit ſtatt, wenn etwas, als ein Grund, die Folge von etwas anderm durch eine reale Entgegenſetzung vernichtigt. Die Bewegungskraft eines Körpers nach einer Direction, und die Tendenz mit gleichem Grade in entgegengeſetzter ſtehen nicht im Widerſpruche. Sie ſind auch wirklich zugleich in einem

Körper

Körper möglich. Aber eine vernichtigt die Realfolge aus der andern, und da ſonſt von jeder insbeſondere die Folge eine wirkliche Bewegung ſeyn würde, ſo iſt ſie jetzt von beiden zuſammen in einem Subjecte O, das iſt, die Folge von dieſen entgegengeſetzten Bewegungskräften iſt die Ruhe. Die Ruhe aber iſt ohne Zweifel möglich, woraus man denn auch ſieht, daß die Realrepugnanz ganz was anders ſey als die logiſche, oder der Widerſpruch; denn das, was daraus folgt, iſt ſchlechterdings unmöglich. Nun kann aber in dem allerrealſten Weſen keine Realrepugnanz oder poſitiver Widerſtreit ſeiner eigenen Beſtimmungen ſeyn, weil die Folge davon eine Beraubung oder Mangel ſeyn würde, welches ſeiner höchſten Realität widerſpricht, und da, wenn alle Realitäten in demſelben als Beſtimmungen lägen, ein ſolcher Widerſtreit entſtehen müßte, ſo können ſie nicht insgeſammt als Prädicate in ihm ſeyn, mithin, weil ſie doch alle durch ihn gegeben ſeyn, ſo werden ſie entweder zu ſeinen Beſtimmungen oder Folgen gehören.

Es könnte auch beim erſten Anblick ſcheinen zu folgen: daß, weil das nothwendige Weſen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, in ihm auch der Grund der Mängel und Verneinungen der Weſen der Dinge liegen müſſe, welches, wenn es zugelaſſen würde, auch den Schluß veranlaſſen dürfte, daß es ſelbſt Negationen unter ſeinen Prädicaten haben müſſe, und nimmermehr nichts als Realität. Allein man richte nur ſeine Augen auf den einmal feſtgeſetzten Begriff deſſelben. In ſeinem Daſeyn iſt ſeine eigene

Möglichkeit urſprünglich gegeben. Dadurch, daß es nun andere Möglichkeiten ſeyn, wovon es den Realgrund enthält, folgt nach dem Satze des Widerſpruchs, daß es nicht die Möglichkeit des realſten Weſens ſelber, und daher ſolche Möglichkeiten, welche Verneinungen und Mängel enthalten, ſeyn müſſen.

Demnach beruht die Möglichkeit aller andern Dinge, in Anſehung deſſen, was in ihnen real iſt, auf dem nothwendigen Weſen, als einem Realgrunde, die Mängel aber, darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urweſen ſelber ſind, als einem logiſchen Grunde. Die Möglichkeit des Körpers, in ſo fern er Ausdehnung, Kräfte u. d. g. hat, iſt in dem Oberſten aller Weſen gegründet; in ſo ferne ihm die Kraft zu denken gebricht, ſo liegt dieſe Verneinung in ihm ſelbſt, nach dem Satz des Widerſpruchs.

In der That ſind Verneinungen an ſich ſelbſt nicht Etwas, oder denklich, welches man ſich leichtlich auf folgende Art faßlich machen kann. Setzet nichts als Negationen, ſo iſt gar nichts gegeben, und kein Etwas, das zu denken wäre. Verneinungen ſind alſo nur durch die entgegengeſetzten Poſitionen denklich, oder vielmehr, es ſind Poſitionen möglich, die nicht die größten ſeyn. Und hierin liegen ſchon, nach dem Satze der Identität die Verneinungen ſelber. Es fällt auch leicht in die Augen, daß alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnende Verneinungen keinen Realgrund, (weil ſie nichts Poſitives ſind) mithin lediglich einen logiſchen Grund vorausſetzen.

Vierte Betrachtung.

Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeyns Gottes.

1.

Das nothwendige Weſen iſt ein Geiſt.

Es iſt oben bewieſen, daß das nothwendige Weſen eine einfache Subſtanz ſey, imgleichen, daß nicht allein alle andere Realität durch daſſelbe, als einen Grund gegeben ſey, ſondern auch die größeſt mögliche, die in einem Weſen als Beſtimmung kann enthalten ſeyn, ihm beiwohne. Nun können verſchiedene Beweiſe geführet werden, daß hiezu auch die Eigenſchaften des **Verſtandes und Willens gehören**. Denn **erſtlich**, beides iſt wahre Realität, und beides kann mit der größeſt möglichen in einem Dinge beiſammen beſtehn, welches Letztere man durch ein unmittelbares Urtheil des Verſtandes einzuräumen, ſich gedrungen ſieht, ob es zwar nicht füglich zu derjenigen Deutlichkeit gebracht werden kann, welche logiſch vollkommene Beweiſe erfodern.

Zweitens ſind die Eigenſchaften eines Geiſtes, Verſtand und Willen, von der Art, daß wir uns keine

Realität denken können, die in Ermangelung derſelben, einem Weſen eine Erſetzung thun könnte, welche dem Abgang derſelben gleich wäre. Und da dieſe Eigenſchaften alſo diejenigen ſind, welche der höchſten Grade der Realität fähig ſeyn, gleichwohl aber unter die möglichen gehören, ſo müßte durch das nothwendige Weſen, als einen Grund, Verſtand und Wille, und alle Realität der geiſtigen Natur an andern möglich ſeyn, die gleichwohl in ihm ſelbſt nicht als eine Beſtimmung angetroffen würde. Es würde demnach die Folge größer ſeyn als ſelbſt der Grund. Denn es iſt gewiß, daß, wenn das höchſte Weſen nicht ſelbſt Verſtand und Willen hat, ein jedes andere, welches durch ihn mit dieſen Eigenſchaften geſetzt werde, ohnerachtet es abhängend wäre, und mancherlei andere Mängel der Macht u. ſ. w. hätte, gleichwohl in Anſehung dieſer Eigenſchaften von der höchſten Art jenem in Realität vorgehen müßte. Weil nun die Folge den Grund nicht übertreffen kann, ſo müſſen Verſtand und Wille der nothwendigen einfachen Subſtanz als Eigenſchaften beiwohnen, das iſt, ſie iſt ein Geiſt.

Drittens, Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in allem, was möglich iſt, ſetzen ein Weſen voraus, in deſſen Eigenſchaften entweder dieſe Beziehungen gegründet ſeyn, oder doch wenigſtens durch welches Weſen die Dinge dieſen Beziehungen gemäß, als aus einem Hauptgrunde möglich ſind. Nun iſt das nothwendige Weſen der hinlängliche Realgrund alles andern, was außer ihm möglich iſt, folglich wird in ihm auch diejenige Eigenſchaft, durch welche dieſen Beziehungen gemäß, alles außer ihm wirklich werden kann, anzutreffen ſeyn. Es ſcheint aber, daß der Grund zur äußern Möglichkeit, der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit nicht zureichend iſt, wofern nicht ein dem Verſtande gemäßer Wille vorausgeſetzt iſt. Alſo werden dieſe Eigenſchaften dem oberſten Weſen müſſen beigemeſſen werden.

Jedermann erkennet, daß, ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen, dennoch regelmäßige Blumenſtücke, Alleen, u. d. g. nur durch einen Verſtand, der ſie entwirft, und durch einen Willen, der ſie ausführt, möglich ſeyn. Alle Macht oder Hervorbringungskraft, imgleichen alle andere Data zur Möglichkeit ohne einen Verſtand, ſind unzulänglich die Möglichkeit ſolcher Ordnung vollſtändig zu machen.

Aus einem dieſer hier angeführten Gründe, oder aus ihnen insgeſammt, wird der Beweis, daß das nothwendige Weſen Willen und Verſtand haben, mithin ein Geiſt ſeyn müſſe, hergeleitet werden können. Ich begnüge mich blos, den Beweisgrund vollſtändig zu machen. Meine Abſicht iſt nicht, eine förmliche Demonſtration darzulegen.

2.

Es iſt ein Gott.

Es exiſtirt etwas ſchlechterdings nothwendig. Dieſes iſt einig in ſeinem Weſen, einfach in ſeiner Subſtanz, ein Geiſt nach ſeiner Natur, ewig in ſeiner Dauer, unveränderlich in ſeiner Beſchaffenheit, allgenugſam in Anſehung alles Möglichen und Wirklichen. Es iſt ein Gott. Ich gebe hier keine beſtimmte Erklärung von dem Begriffe von Gott. Ich müßte dieſes thun, wenn ich meinen Gegenſtand ſyſtematiſch betrachten wollte. Was ich hier darlege, ſoll die Analyſe ſeyn, dadurch man ſich zur förmlichen Lehrverfaſſung tüchtig machen kann. Die Erklärung des Begriffs der Gottheit mag indeſſen angeordnet werden, wie man es für gut findet, ſo bin ich doch gewiß, daß dasjenige Weſen, deſſen Daſeyn wir nur eben bewieſen haben, eben dasjenige göttliche Weſen ſey, deſſen Unterſcheidungszeichen man auf eine oder die andere Art in die kürzeſte Benennung bringen wird.

3.

Anmerkung.

Weil aus der dritten Betrachtung nichts mehr erhellet, als daß alle Realität, entweder in dem nothwendigen Weſen als eine Beſtimmung, oder durch daſſelbe als einen Grund müſſe gegeben ſeyn, ſo würde bis dahin unentſchieden bleiben, ob die Eigenſchaften des Verſtandes und Willens in dem oberſten Weſen als ihm beiwohnende Beſtimmungen anzutreffen ſeyn, oder blos durch daſſelbe an anderen Dingen als Folgen anzuſehen wären. Wäre das letztere, ſo würde, ohnerachtet aller Vorzüge, die von dieſem Urweſen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit ſeines Daſeyns als eines großen Grundes in die Augen leuchten, doch ſeine Natur derjenigen weit nachſtehen, die man ſich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ſelber ohne Erkenntniß und Entſchließung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge, und ſogar anderer Geiſter ſeyn, und ſich von dem ewigen Schickſale einiger Alten in nichts unterſcheiden, als daß es begreiflicher beſchrieben wäre. Dies iſt die Urſach, weswegen in jeglicher Lehrverfaſſung auf dieſen Umſtand beſonders geſehen werden muß, und warum wir ihn nicht haben aus den Augen ſetzen können.

Ich habe in dem ganzen Zuſammenhange aller bisher vorgetragenen zu meinem Beweiſe gehörigen Gründe, nirgend des Ausdrucks von Vollkommenheit gedacht. Nicht als wenn ich dafür hielte, alle Realität ſey ſchon ſo viel wie alle Vollkommenheit, oder auch die größte Zuſammenſtimmung zu Einem mache ſie aus. Ich habe wichtige Urſachen von dieſem Urtheile vieler andern ſehr abzugehen. Nachdem ich lange Zeit über den Begriff der Vollkommenheit insgemein oder insbeſondere ſorgfältige Unterſuchungen angeſtellt habe, ſo bin ich belehrt worden, daß in einer genauern Kenntniß derſelben überaus viel verborgen liege, was die Natur eines Geiſtes, unſer eigenes Gefühl, und ſelbſt die erſten Begriffe der praktiſchen Weltweisheit aufklären kann.

Ich bin inne geworden, daß der Ausdruck der Vollkommenheit zwar in einigen Fällen, nach der Unſicherheit jeder Sprache Ausartungen von dem eigenthümlichen Sinne leide, die ziemlich weit abweichen, daß er aber in der Bedeutung, darauf hauptſächlich jedermann ſelbſt bei jenen Abirrungen Acht hat, allemal eine Beziehung auf ein Weſen, welches Erkenntniß und Begierde hat, vorausſetze. Da es nun viel zu weitläuftig geworden ſeyn würde, den Beweisgrund von Gott, und der ihm beiwohnenden Realität bis zu dieſer Beziehung hindurch zu führen, ob es zwar vermöge deſſen, was zum Grunde liegt, gar wohl thunlich geweſen wäre, ſo habe ich es der Abſicht dieſer Blätter nicht gemäß befunden, durch die Herbeiziehung dieſes Begriffs, Anlaß zu einer allzugroßen Weitläuftigkeit zu geben.

4.

Beſchluß.

Ein jeder wird ſehr leicht dem eben geführten Beweiſe ſo offenbare Folgerungen hinzufügen können, als da ſind: Ich, der ich denke, bin kein ſo ſchlechterdings nothwendiges Weſen, denn ich bin nicht der Grund aller Realität, ich bin veränderlich: Kein anderes Weſen, deſſen Nichtſeyn möglich iſt, das iſt, deſſen Aufhebung nicht zugleich alle Möglichkeit aufhebt, kein veränderliches Ding, oder in welchem Schranken ſind, mithin auch nicht die Welt, iſt von einer ſolchen Natur: Die Welt iſt nicht ein Accidens der Gottheit, weil in ihr Widerſtreit, Mängel, Veränderlichkeit, alles Gegentheile der Beſtimmungen einer Gottheit angetroffen werden: Gott iſt nicht die einige Subſtanz, die da exiſtirt, und alle andre ſind nur abhängend von ihm da u. ſ. w.

Ich bemerke hier nur folgendes. Der Beweisgrund von dem Daſeyn Gottes, den wir geben, iſt lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich iſt. Demnach iſt er ein Beweis, der vollkommen a priori geführt werden kann. Es wird weder meine Exiſtenz noch die von andern Geiſtern, noch die von der körperlichen Welt vorausgeſetzt. Er iſt in der That von dem innern Kennzeichen der abſoluten Nothwendigkeit hergenommen. Man erkennet auf dieſe Weiſe das Daſeyn dieſes Weſens aus demjenigen, was wirklich die abſolute Nothwendigkeit deſſelben ausmacht, alſo recht genetiſch.

Alle Beweiſe, die ſonſten von den Wirkungen dieſes Weſens auf ſein, als einer Urſach, Daſeyn geführt werden möchten, geſetzt, daß ſie auch ſo ſtrenge beweiſen möchten, als ſie es nicht thun, können doch niemals die Natur dieſer Nothwendigkeit begreiflich machen. Blos daraus, daß etwas ſchlechterdings nothwendig exiſtirt, iſt es möglich, daß etwas eine erſte Urſach von andern ſey, aber daraus, daß etwas eine erſte, das iſt, unabhängige Urſach iſt, folgt nur, daß, wenn die Wirkungen da ſind, ſie auch exiſtiren müſſe, nicht aber, daß ſie ſchlechterdings nothwendigerweiſe da ſey.

Weil nun ferner aus dem angeprieſenen Beweisgrunde erhellet, daß alle Weſen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in dieſem einigen Weſen gegründet ſey, in welchem die größten Grade des Verſtandes und eines Willens, der der größeſt mögliche Grund iſt, anzutreffen, und weil in einem ſolchen alles in der äußerſt möglichen Uebereinſtimmung ſeyn muß, ſo wird daraus ſchon zum voraus abzunehmen ſeyn, daß, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache ſelbſt vorausſetzt, der Grund der Möglichkeit, das iſt, das Weſen Gottes mit ſeinem Willen in der größeſten Zuſammenſtimmung ſeyn werde, nicht als wenn Gott durch ſeinen Willen der Grund der innern Möglichkeit wäre, ſondern weil eben dieſelbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Weſen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchſten Begierde auf die dadurch gegebenen größeſten Folgen hat, und die letztere nur durch die Vorausſetzung der erſtern fruchtbar ſeyn kann. Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge ſelbſt, die durch die göttliche Natur gegeben ſind, mit ſeiner großen Begierde zuſammenſtimmen. In dieſer Zuſammenſtimmung aber beſteht das Gute und die Vollkommenheit. Und weil ſie mit Einem übereinſtimmen, ſo wird ſelbſt in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie und Ordnung anzutreffen ſeyn.

Wenn wir aber auch durch eine reife Beurtheilung der weſentlichen Eigenſchaften der Dinge, die uns durch Erfahrung bekannt werden, ſelbſt in den nothwendigen Beſtimmungen ihrer innern Möglichkeit eine Einheit im Mannigfaltigen und Wohlgereimtheit in dem Getrennten wahrnehmen, ſo werden wir durch den Erkenntnißweg a poſteriori auf ein einiges Principium aller Möglichkeit zurückſchließen können, und uns zuletzt bei demſelben Grundbegriffe des ſchlechterdings nothwendigen Daſeyns befinden, von dem wir durch den Weg a priori anfänglich ausgegangen waren. Nunmehr ſoll unſere Abſicht darauf gerichtet ſeyn, zu ſehen, ob ſelbſt in der innern Möglichkeit der Dinge, eine nothwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie, und in dieſem unermeßlichen Mannigfaltigen Einheit anzutreffen ſey, damit wir daraus urtheilen können, ob die Weſen der Dinge ſelbſt einen oberſten gemeinſchaftlichen Grund erkennen.

Zweite Abtheilung.

Von dem weitläuftigen Nutzen, der dieſer Beweiſart beſonders eigen iſt.

Erſte Betrachtung.

Worin aus der wahrgenommenen Einheit in den Weſen der Dinge auf das Daſeyn Gottes a posteriori geſchloſſen wird.

1.

Die Einheit in dem Mannigfaltigen der Weſen der Dinge gewieſen an den Eigenſchaften des Raums.

Die nothwendigen Beſtimmungen des Raums, verſchaffen dem Meßkünſtler ein nicht gemeines Vergnügen, durch die Augenſcheinlichkeit in der Ueberzeugung und durch die Genauigkeit in der Ausführung, imgleichen durch den weiten Umfang der Anwendung, wogegen das geſammte menſchliche Erkenntniß nichts aufzuzeigen hat, das ihm beikäme, vielweniger es überträfe. Ich betrachte aber anjezt den nämlichen Gegenſtand in einem ganz andern Geſichtspuncte. Ich ſehe ihn mit einem philoſophiſchen Auge an, und werde gewahr: daß bei ſo nothwendigen Beſtimmungen Ordnung und Harmonie, und in einem ungeheuren Mannigfaltigen, Zuſammenpaſſung und Einheit herrſche. Ich will z. E., daß ein Raum durch die Bewegung einer geraden Linie um einen feſten Punct umgränzt werde. Ich begreife gar leicht, daß ich dadurch einen Kreis habe, der in allen ſeinen Puncten von dem gedachten feſten Punct gleiche Entfernungen hat. Allein ich finde gar keine Veranlaſſung unter einer ſo einfältigen Conſtruction, ſehr viel Mannigfaltiges zu vermuthen, das eben dadurch großen Regeln der Ordnung unterworfen ſey. Indeſſen entdecke ich, daß alle geraden Linien, die einander aus einem beliebigen Punct innerhalb dem Cirkel durchkreuzen, indem ſie an den Umkreis ſtoßen, jederzeit in geometriſcher Proportion geſchnitten ſeyn; imgleichen, daß alle diejenigen, die von einem Punct außerhalb dem Kreiſe dieſen durchſchneiden, jederzeit in ſolche Stücke zerlegt werden, die ſich umgekehrt verhalten wie ihre Ganzen. Wenn man bedenkt, wie unendlich viel verſchiedene Lagen dieſe Linien annehmen können, indem ſie den Cirkel, wie gedacht, durchſchneiden, und wahrnimmt, wie ſie gleichwohl beſtändig unter dem nämlichen Geſetze ſtehen, von dem ſie nicht abweichen können, ſo iſt es unerachtet deſſen, daß die Wahrheit davon leicht begriffen wird, dennoch etwas Unerwartetes, daß ſo wenig Anſtalt in der Beſchreibung dieſer Figur, und gleichwohl ſo viel Ordnung, und in dem Mannigfaltigen eine ſo vollkommene Einheit daraus erfolget.

Wenn aufgegeben wäre: daß ſchiefe Flächen in verſchiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von ſolcher Länge angeordnet würden, damit frei herabrollende Körper darauf gerade in gleicher Zeit herabkämen, ſo wird ein jeder, der die mechaniſchen Geſetze verſteht, einſehen, daß hiezu mancherlei Veranſtaltung gehöre. Nun findet ſich aber dieſe Einrichtung im Cirkel von ſelber mit unendlich viel Abwechſelung der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der gröſseſten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Vertikaldurchmeſſer ſtoßen, ſie mögen von deſſen oberſtem oder unterſtem Punkte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will, haben insgeſammt das gemein: daß der freie Fall durch dieſelbe in gleichen Zeiten geſchieht. Ich erinnere mich, daß ein verſtändiger Lehrling, als ihm dieſer Satz mit ſeinem Beweiſe von mir vorgetragen wurde, nachdem er alles wohl verſtand, dadurch nicht weniger, wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man, durch eine ſo ſonderbare Vereinigung vom Mannigfaltigen nach ſo fruchtbaren Regeln in einer ſo ſchlecht und einfältig ſcheinenden Sache, als ein Cirkelkreis iſt, überraſcht, und mit Recht in Bewunderung geſetzt. Es iſt auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrſcht, mehr Urſache zum Erſtaunen gäbe, es müßte denn ſeyn, daß es deswegen geſchähe, weil die Urſache derſelben da nicht ſo deutlich einzuſehen iſt, und die Bewunderung eine Tochter der Unwiſſenheit iſt.

Das Feld, darauf ich Denkwürdigkeiten ſammle, iſt davon ſo voll, daß, ohne einen Fuß weiter ſetzen zu dürfen, ſich auf derſelben Stelle, da wir uns befinden, noch unzählige Schönheiten darbieten. Es giebt Auflöſungen der Geometrie, wo dasjenige, was nur durch weitläuftige Veranſtaltung ſcheinet möglich zu ſeyn, ſich gleichſam ohne alle Kunſt in der Sache ſelbſt darlegt. Dieſe werden von jedermann als artig empfunden, und dieſes um deſto mehr, je weniger man ſelbſt dabei zu thun hat, und je verwickelter gleichwohl die Auflöſung zu ſeyn ſcheint. Der Cirkelring zwiſchen zwei Kreiſen, die einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt haben, hat eine von einer Cirkelfläche ſehr verſchiedene Geſtalt, und es kommt jedermann anfänglich als mühſam und künſtlich vor, ihn in dieſe Figur zu verwandeln. Allein, ſo bald ich einſehe: daß die den inwendigen Cirkel berührende Linie ſo weit gezogen, bis ſie zu beiden Seiten den Umkreis des größern ſchneidet, der Durchmeſſer dieſes Cirkels ſey, deſſen Fläche dem Inhalt des Cirkelringes gerade gleich iſt, ſo kann ich nicht umhin, einige Befremdung über die einfältige Art zu äuſſern, wie das Geſuchte in der Natur ſelbſt ſich ſo leicht offenbaret, und meiner Bemühung hiebei faſt nichts beizumeſſen iſt.

Wir haben, um in den nothwendigen Eigenſchaften des Raums, Einheit bei der größeſten Mannigfaltigkeit und Zuſammenhang in dem, was eine von dem andern ganz abgeſonderte Nothwendigkeit zu haben ſcheint, zu bemerken, nur blos unſere Augen auf die Cirkelfigur gerichtet, welche deren noch unendliche hat, davon ein kleiner Theil bekannt iſt. Hieraus läßt ſich abnehmen, welche Unermeßlichkeit ſolcher harmoniſchen Beziehungen ſonſten in den Eigenſchaften des Raums liege, deren viele die höhere Geometrie in den Verwandſchaften der verſchiedenen Geſchlechter der krummen Linien darlegt, und alle, außer der Uebung des Verſtandes durch die denkliche Einſicht derſelben, das Gefühl auf eine ähnliche oder erhabnere Art wie die zufälligen Schönheiten der Natur rühren.

Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt iſt nach einem Grunde einer ſo weit erſtreckten Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zu fragen, ſoll man es denn weniger ſeyn bei Wahrnehmung des Ebenmaßes, und der Einheit in den unendlich vielfältigen Beſtimmungen des Raums? Iſt dieſe Harmonie darum weniger befremdlich, weil ſie nothwendig iſt? Ich halte dafür, ſie ſey es darum nur deſto mehr. Und weil dasjenige Viele, davon jedes ſeine beſondere und unabhängige Nothwendigkeit hätte, nimmermehr Ordnung, Wohlgereimtheit und Einheit in den gegenſeitigen Beziehungen haben könnte, wird man dadurch nicht eben ſo wohl, wie durch die Harmonie in den zufälligen Anſtalten der Natur, auf die Vermuthung eines oberſten Grundes ſelbſt der Weſen der Dinge geführet, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlaſſet?

2. Die

1.

Die Einheit im Mannichfaltigen der Weſen der Dinge, gewieſen an demjenigen, was in den Bewegungsgeſetzen nothwendig iſt.

Wenn man in der Natur eine Anordnung entdeckt, die um eines beſondern Zwecks willen ſcheinet getroffen zu ſeyn, indem ſie ſich nicht blos nach den allgemeinen Eigenſchaften der Materie würde dargeboten haben, ſo ſehen wir dieſe Anſtalt als zufällig, und als die Folge einer Wahl an. Zeigen ſich nun neue Uebereinſtimmung, Ordnung und Nutzen und beſonders dazu abgerichtete Mittelurſachen, ſo beurtheilen wir dieſelbe auf die ähnliche Art; dieſer Zuſammenhang iſt der Natur der Sachen ganz fremd, und blos, weil es jemand beliebt hat, ſie ſo zu verknüpfen, ſtehen ſie in dieſer Harmonie. Man kann keine allgemeine Urſache angeben, weswegen die Klauen der Katze, des Löwen u. a. m. ſo gebauet ſeyn, daß ſie ſpohren, das iſt, ſich zurücklegen können, als weil irgend ein Urheber ſie zu dem Zwecke, um vor dem Abſchleifen geſichert zu ſeyn, ſo angeordnet hat, indem dieſe Thiere geſchickte Werkzeuge haben müſſen, ihren Raub zu ergreifen und zu halten. Allein, wenn gewiſſe allgemeinere Beſchaffenheiten, die der Materie beywohnen, außer einem Vortheile, den ſie ſchaffen, und um deſſen willen man ſich vorſtellen kann, daß ſie ſo geordnet worden, ohne die mindeſte neue Vorkehrung, gleichwohl eine beſondere Tauglichkeit zu noch mehr Uebereinſtimmung zeigen, wenn ein einfältiges Geſetz, das jedermann um eines gewiſſen Guten willen allein ſchon nöthig finden würde, gleichwohl eine ausgebreitete Fruchtbarkeit an noch viel mehrerem zeiget, wenn die übrigen Nutzen und Wohlgereimtheiten daraus ohne Kunſt, ſondern vielmehr nothwendigerweiſe flieſſen, wenn endlich dieſes ſich durch die ganze materiale Natur ſo befindet, ſo liegen offenbar ſelbſt in den Weſen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zuſammenhange, und eine allgemeine Harmonie breitet ſich über das Reich der Möglichkeit ſelber aus. Dieſes veranlaſſet eine Bewunderung über ſo viel Schicklichkeit und natürliche Zuſammenpaſſung, die, indem ſie die peinliche und erzwungene Kunſt entbehrlich macht, gleichwohl ſelber nimmermehr dem Ohngefähr beigemeſſen werden kann, ſondern eine in den Möglichkeiten ſelbſt liegende Einheit und die gemeinſchaftliche Abhängigkeit ſelbſt der Weſen aller Dinge von einem einigen großen Grunde anzeigt. Ich werde dieſe ſehr große Merkwürdigkeit durch einige leichte Beiſpiele deutlich zu machen ſuchen, indem ich die Methode ſorgfältig befolge, aus dem, was durch Beobachtung unmittelbar gewiß iſt, zu dem allgemeinern Urtheile langſam hinauf zu ſteigen.

Man kann einen Nutzen unter tauſend wählen, weßwegen man es als nöthig anſehen kann, daß ein Luftkreis ſey, wenn man durchaus einen Zweck zum Grunde zu haben verlangt, wodurch eine Anſtalt in der Natur zuerſt veranlaßt worden. Ich räume alſo dieſes ein, und nenne etwa das Athmen der Menſchen und

Thiere als die Endabſicht dieſer Veranſtaltung. Nun giebt dieſe Luft, durch die nämlichen Eigenſchaften, und keine mehr, die ſie zum Athemholen allein bedürfte, zugleich Anlaß zu einer Unendlichkeit von ſchönen Folgen, die damit nothwendigerweiſe begleitet ſind, und nicht dürfen durch beſondere Anlagen befördert werden. Eben dieſelbe elaſtiſche Kraft und Gewichte der Luft macht das Saugen möglich, ohne welches junge Thiere der Nahrung entbehren müßten, und die Möglichkeit der Pumpwerke iſt davon eine nothwendige Folge. Durch ſie geſchieht es, daß Feuchtigkeit in Dünſten hinaufgezogen wird, welche ſich oben in Wolken verdicken, die den Tag verſchönern, öfters die übermäßige Hitze der Sonne mildern, vornehmlich aber dazu dienen, die trockenen Gegenden der Erdfläche durch den Raub von den Waſſerbetten der niedrigen milde zu befeuchten. Die Dämmerung die den Tag verlängert und dem Auge, durch allmählige Zwiſchengrade den Ueberſchritt von der Nacht zum Tage dieſen Wechſel unſchädlich macht, und vornehmlich die Winde ſind ganz natürliche und ungezwungene Folgen derſelben.

Stellet euch vor, ein Menſch mache ſich einen Entwurf, wie die Küſten der Länder des heißen Weltſtrichs, die ſonſten heiſſer ſeyn müßten als die tiefen Gegenden, eine etwas erträglichere Wärme ſollten genieſſen können, ſo wird er am natürlichſten auf einen Seewind verfallen, der zu dieſer Abſicht in den heiſſeſten Tagesſtunden wehen müßte. Weil aber, da es zur Nachtzeit über der See viel geſchwinder kalt wird als über dem Lande, nicht zuträglich ſeyn dürfte, daß derſelbe Wind immer wehete, ſo würde er wünſchen, daß es der Vorſehung gefallen hätte, es ſo zu veranſtalten, damit in den mittlern Stunden der Nacht, der Wind vom Lande wieder zurück kehrete, welches auch viel andern Nutzen mit befördern könnte. Nun würde nur die Frage ſeyn, durch welche Mechanik und künſtliche Anordnung dieſer Windeswechſel zu erhalten wäre, und hiebei würde man noch große Urſach haben zu beſorgen: daß, da der Menſch nicht verlangen kann, daß alle Naturgeſetze ſich zu ſeiner Bequemlichkeit anſchicken ſollen, dieſes Mittel zwar möglich, aber mit den übrigen nöthigen Anſtalten ſo übel zuſammenpaſſend ſeyn dürfte, daß die oberſte Weisheit es darum nicht zu verordnen gut fände. Alles dieſes Bedenken iſt indeſſen unnöthig. Was eine nach überlegter Wahl getroffene Anordnung thun würde, verrichtet hier die Luft nach den allgemeinen Bewegungsgeſetzen, und eben daſſelbe einfache Principium ihrer anderweitigen Nutzbarkeit, bringet auch dieſe ohne neue und beſondere Anſtalten hervor. Die von der Tageshitze verdünnete Luft über dem brennenden Boden eines ſolchen Landes, weicht nothwendiger Weiſe der dichteren und ſchwereren über dem kühlen Meere, und verurſacht den Seewind, der um deswillen von den heiſſeſten Tagesſtunden an bis ſpät in den Abend weht, und die Seeluft, die aus den nämlichen Urſachen am Tage ſo ſtark nicht erhitzt worden war, als die über dem Lande, verkühlet des Nachts geſchwinder, ziehet ſich zuſammen, und veranlaßt den Rückzug der Landluft zur Nachtzeit. Jedermann weiß: daß alle Küſten des heißen Welttheils dieſen Wechſelwind genieſſen.

Ich habe, um die Beziehungen, welche einfache und ſehr allgemeine Bewegungsgeſetze durch die Nothwendigkeit ihres Weſens auf Ordnung und Wohlgereimtheit haben, zu zeigen, nur meinen Blick auf einen kleinen Theil der Natur, nämlich auf die Wirkungen der Luft geworfen. Man wird leicht gewahr werden, daß die ganze unermeßliche Strecke der großen Naturordnung in eben demſelben Betracht vor mir offen liege. Ich behalte mir vor, noch etwas in dem Folgenden zur Erweiterung dieſer ſchönen Ausſicht beizufügen. Anjetzt würde ich etwas weſentliches aus der Acht laſſen, wenn ich nicht der wichtigen Entdeckung des Herrn v. Maupertuis gedächte, die er in Anſehung der Wohlgereimtheit der nothwendigen und allgemeinſten Bewegungsgeſetze gemacht hat.

Das was wir zum Beweiſe angeführt haben, betrift zwar weit ausgebreitete und nothwendige Geſetze, allein nur von einer beſondern Art der Materien der Welt. Der Herr v. Maupertuis bewies dagegen: daß ſelbſt die allgemeinſten Geſetze wornach die Materie überhaupt wirkt, ſo wohl im Gleichgewichte als beim Stoße, ſo wohl der elaſtiſchen als unelaſtiſchen Körper. bei dem Anziehen des Lichts in der Brechung eben ſo gut, als beim Zurückſtoßen deſſelben in der Abprallung, einer herrſchenden Regel unterworfen ſeyn, nach welcher die größte Sparſamkeit in der Handlung jederzeit beobachtet iſt. Durch dieſe Entdeckung ſind die Wirkungen der Materie, ungeachtet der großen Verſchiedenheit die ſie an ſich haben mögen, unter eine allgemeine Formel gebracht, die eine Beziehung auf Anſtändigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt. Gleichwohl ſind die Geſetze der Bewegung ſelber ſo bewandt, daß ſich nimmermehr eine Materie ohne ſie denken läßt, und ſie ſind ſo nothwendig, daß ſie auch ohne die mindeſten Verſuche aus der allgemeinen und weſentlichen Beſchaffenheit aller Materie mit gröſſeſter Deutlichkeit können hergeleitet werden. Der gedachte ſcharfſinnige Gelehrte empfand alsbald, daß, indem dadurch in dem unendlichen Mannigfaltigen des Univerſum Einheit, und in dem blindlings Nothwendigen Ordnung verurſacht wird, irgend ein oberſtes Principium ſeyn müſſe, wovon alles dieſes ſeine Harmonie und Anſtändigkeit her haben kann. Er glaubte mit Recht, daß ein ſo allgemeiner Zuſammenhang in den einfachſten Naturen der Dinge, einen weit tauglichern Grund an die Hand gebe, irgend in einem vollkommenen Urweſen die letzte Urſach von allem in der Welt mit Gewißheit anzutreffen, als alle Wahrnehmung verſchiedener zufälligen und veränderlichen Anordnung nach beſondern Geſetzen. Nunmehro kam es darauf an, welchen Gebrauch die höhere Weltweisheit von dieſer wichtigen neuen Einſicht würde machen können, und ich glaube in der Muthmaßung nicht zu fehlen, wenn ich dafür halte, daß die königliche Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin dieſes zur Abſicht der Preisfrage gehabt habe: ob die Bewegungsgeſetze nothwendig oder zufällig ſeyn, und welche niemand der Erwartung gemäß beantwortet hat.

Wenn die Zufälligkeit im Realverſtande genommen wird, daß ſie in der Abhängigkeit des Materialen der Möglichkeit von einem andern beſteht, ſo iſt augenſcheinlich, daß die Bewegungsgeſetze und die allgemeinen Eigenſchaften der Materie die ihnen gehorchen, irgend von einem großen gemeinſchaftlichen Urweſen, dem Grunde der Ordnung und Wohlgereimtheit, abhängen müſſen. Denn wer wollte dafür halten: daß in einem weitläuftigen Mannigfaltigen, worin jedes einzelne ſeine eigene völlig unabhängige Natur hätte, gleichwohl durch ein befremdliches Ohngefähr ſich alles ſollte gerade ſo ſchicken, daß es wohl mit einander reimete und im Ganzen Einheit ſich hervorfände. Allein, daß dieſes gemeinſchaftliche Principium nicht blos auf das Daſeyn dieſer Materie und der ihr ertheilten Eigenſchaften gehen müſſe, ſondern ſelbſt auf die Möglichkeit einer Materie überhaupt und auf das Weſen ſelbſt, leuchtet dadurch deutlich in die Augen, weil das was einen Raum erfüllen ſoll, was der Bewegung des Stoßes und Druckes ſoll fähig ſeyn, gar nicht unter andere Bedingungen kann gedacht werden, als diejenigen ſind, woraus die genannten Geſetze nothwendiger Weiſe herfließen. Auf dieſem Fuß ſiehet man ein: daß dieſe Bewegungsgeſetze der Materie ſchlechterdings nothwendig ſeyn, das iſt, wenn die Möglichkeit der Materie voraus geſetzt wird, es ihr widerſpreche, nach andern Geſetzen zu wirken, welches eine logiſche Nothwendigkeit von der oberſten Art iſt: daß gleichwohl die innere Möglichkeit der Materie ſelbſt, nämlich die Data und das Reale was dieſem Denklichen zum Grunde liegt, nicht unabhängig oder für ſich ſelbſt gegeben ſey, ſondern durch irgend ein Principium, in welchem das Mannigfaltige Einheit, und das Verſchiedene Verknüpfung bekommt, geſetzt ſey, welches die Zufälligkeit der Bewegungsgeſetze im Realverſtande beweiſet.

Zweite Betrachtung.

Unterſcheidung der Abhängigkeit aller Dinge von Gott in die moraliſche und unmoraliſche.

Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund deſſelben durch ſeinen Willen iſt, moraliſch, alle übrige aber iſt unmoraliſch. Wenn ich demnach behaupte: Gott enthalte den letzten Grund ſelbſt der innern Möglichkeit der Dinge, ſo wird ein jeder leicht verſtehen, daß dieſe Abhängigkeit nur unmoraliſch ſeyn kann; denn der Wille macht nichts möglich, ſondern beſchließt nur, was als möglich ſchon vorausgeſetzt iſt. In ſo ferne Gott den Grund von dem Daſeyn der Dinge enthält, ſo geſtehe ich, daß dieſe Abhängigkeit jederzeit moraliſch ſey, das iſt, daß ſie darum exiſtiren, weil er gewollt hat, daß ſie ſeyn ſollten.

Es bietet nämlich die innere Möglichkeit der Dinge demjenigen, der ihr Daſeyn beſchloß, Materialien dar, die eine ungemeine Tauglichkeit zur Uebereinſtimmung, und eine in ihrem Weſen liegende Zuſammenpaſſung zu einem auf vielfältige Art ordentlichen und ſchönen Ganzen enthalten. Daß ein Luftkreis exiſtirt, kann um der daraus zu erreichenden Zwecke willen, Gott als einem moraliſchen Grunde beigemeſſen werden. Allein, daß eine ſo große Fruchtbarkeit in dem Weſen eines einzigen ſo einfachen Grundes liegt, ſo viel ſchon in ſeiner Möglichkeit liegende Schicklichkeit und Harmonie, welche nicht neuer Vorkehrungen bedarf, um mit andern möglichen Dingen einer Welt mannigfaltigen Regeln der Ordnung gemäß ſich zuſammen zu ſchicken, das kann gewiß nicht wiederum einer freien Wahl beigemeſſen werden; weil aller Entſchluß eines Willens die Erkenntniß der Möglichkeit des zu beſchließenden vorausſetzt.

Alles dasjenige, deſſen Grund in einer freien Wahl geſucht werden ſoll, muß in ſo fern auch zufällig ſeyn. Nun iſt die Vereinigung vieler und mannigfaltigen Folgen unter einander, die nothwendig aus einem einzigen Grunde fließen, nicht eine zufällige Vereinigung; mithin kann dieſe nicht einer freiwilligen Beſtimmung zugeſchrieben werden. So haben wir eben geſehn, daß die Möglichkeit der Pumpwerke, des Athmens, die Erhebung der flüſſigen Materien, wenn welche da ſind, in Dünſte, die Winde ꝛc. von einander unzertrennlich ſeyn, weil ſie alle aus einem einzigen Grunde, nämlich der Elaſticität und Schwere der Luft abhangen, und dieſe Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen in Einem iſt daher keinesweges zufällig, und alſo nicht einem moraliſchen Grunde beizumeſſen.

Ich gehe hier nur immer auf die Beziehung, die das Weſen der Luft, oder eines jeden andern Dinges zu der möglichen Hervorbringung ſo vieler ſchönen Folgen hat, das iſt, ich betrachte nur die Tauglichkeit ihrer Natur zu ſo vielen Zwecken, und da iſt die Einheit, wegen der Uebereinſtimmung eines einigen Grundes zu ſo viel möglichen Folgen, gewiß nothwendig, und dieſe möglichen Folgen ſind in ſo ferne von einander und von dem Dinge ſelbſt unzertrennlich. Was die wirkliche Hervorbringung dieſer Nutzen anlangt, ſo iſt ſie in ſo ferne zufällig, als eins von den Dingen, darauf ſich das Ding bezieht, fehlen, oder eine fremde Kraft die Wirkung hindern kann.

In den Eigenſchaften des Raums liegen ſchöne Verhältniſſe, und in dem unermeßlich Mannigfaltigen ſeiner Beſtimmungen eine bewundernswürdige Einheit. Das Daſeyn aller dieſer Wohlgereimtheit, in ſo ferne Materie den Raum erfüllen ſollte, iſt mit allen ihren Folgen der Willkühr der erſten Urſache beizumeſſen; allein was die Vereinbarung ſo vieler Folgen, die alle mit den Dingen in der Welt in ſo großer Harmonie ſtehen, unter einander anlangt, ſo würde es ungereimt ſeyn, ſie wiederum in einem Willen zu ſuchen. Unter andern nothwendigen Folgen aus der Natur der Luft iſt auch diejenige zu zählen, da durch ſie denen darin bewegten Materien Widerſtand geleiſtet wird. Die Regentropfen, indem ſie von ungemeiner Höhe herabfallen, werden durch ſie aufgehalten, und kommen mit mäßiger Schnelligkeit herab, da ſie ohne dieſe Verzögerung eine ſehr verderbliche Gewalt im Herabſtürzen von ſolcher Höhe würden erworben haben. Dieſes iſt ein Vortheil, der, weil ohne ihn die Luft nicht möglich iſt, nicht durch einen beſondern Rathſchluß mit den übrigen Eigenſchaften derſelben verbunden worden. Der Zuſammenhang der Theile der Materie mag nun z. E. bei dem Waſſer eine nothwendige Folge von der Möglichkeit der Materie überhaupt, oder eine beſonders veranſtaltete Anordnung ſeyn, ſo iſt die unmittelbare Wirkung davon die runde Figur kleiner Theile derſelben, als der Regentropfen. Dadurch aber wird der ſchöne farbigte Bogen nach ſehr allgemeinen Bewegungsgeſetzen möglich, der mit einer rührenden Pracht und Regelmäßigkeit über dem Geſichtskreiſe ſteht, wenn die unverdeckte Sonne in die gegen über herabfallenden Regentropfen ſtrahlet. Daß flüſſige Materien und ſchwere Körper da ſind, kann nur dem Begehren dieſes mächtigen Urhebers beigemeſſen werden, daß aber ein Weltkörper in ſeinem flüſſigen Zuſtande ganz nothwendiger Weiſe ſo allgemeinen Geſetzen zu Folge eine Kugelgeſtalt anzunehmen beſtrebt iſt, welche nachher beſſer, wie irgend eine andere mögliche mit den übrigen Zwecken des Univerſum zuſammenſtimmt, indem z. E. eine ſolche Oberfläche der gleichförmigſten Vertheilung des Lichts fähig iſt, das liegt in dem Weſen der Sache ſelbſt.

Der Zuſammenhang der Materie, und der Widerſtand, den die Theile mit ihrer Trennbarkeit verbinden, machet die Reibung nothwendig, welche von ſo großem Nutzen iſt, und ſo wohl mit der Ordnung in allen mannichfaltigen Naturveränderungen zuſammenſtimmt, als irgend etwas, was nicht aus ſo allgemeinen Gründen gefloſſen wäre, ſondern durch eine beſondere Anſtalt wäre hinzugekommen. Wenn Reibung die Bewegungen nicht verzögerte, ſo würde die Aufbehaltung der einmal hervorgebrachten Kräfte, durch die Mittheilung an andere, die Zurückſchlagung und immer fortgeſetzten Anſtöße und Erſchütterungen, alles zuletzt in Verwirrung bringen. Die Flächen, worauf Körper liegen, müßten jederzeit vollkommen wagerecht ſeyn, (welches ſie nur ſelten ſeyn können) ſonſten würden dieſe jederzeit glitſchen. Alle gedrehte Stricke halten nur durch Reibung. Denn die Fäden, welche nicht die ganze Länge des Stricks haben, würden mit der mindeſten Kraft auseinander gezogen werden, wenn nicht die der Kraft, womit ſie durch das Winden an einander gepreßt ſeyn, gemäße Reibung ſie zurück hielte.

Ich führe hier darum ſo wenig geachtete und gemeine Folgen aus den einfachſten Naturgeſetzen an, damit man daraus ſo wohl die große und unendlich weit ausgebreitete Zuſammenſtimmung, die die Weſen der Dinge überhaupt unter einander haben, und die großen Folgen, die derſelben beizumeſſen ſind, auch in den Fällen abnehme, wo man nicht geſchickt genug iſt, manche Naturordnung bis auf ſolche einfache und allgemeine Gründe zurück zu führen, als auch, damit man das Widerſinnige empfinde, was darin liegt, wenn man bei dergleichen Uebereinſtimmungen die Weisheit Gottes als den beſondern Grund derſelben nennet.

Daß Dinge da ſind, die ſo viel ſchöne Beziehung haben, iſt der weiſen Wahl desjenigen, der ſie um dieſer Harmonie willen hervorbrachte, beizumeſſen, daß aber ein jedes derſelben eine ſo ausgebreitete Schicklichkeit, zu vielfältiger Uebereinſtimmung durch einfache Gründe enthielte, und dadurch eine bewundernswürdige Einheit im Ganzen konnte erhalten werden, liegt ſelbſt in der Möglichkeit der Dinge, und da hie das Zufällige, was bei jeder Wahl vorausgeſetzt werden muß, verſchwindet, ſo kann der Grund dieſer Einheit zwar in einem weiſen Weſen, aber nicht vermittelſt ſeiner Weisheit geſucht werden.

Dritte Betrachtung.

Von der Abhängigkeit der Dinge von Gott vermittelſt der Ordnung der Natur, oder ohne dieſelbe.

1.

Eintheilung der Weltbegebenheiten, in ſo ferne ſie unter der Ordnung der Natur ſtehen oder nicht.

Es ſtehet etwas unter der Ordnung der Natur: in ſo fern ſein Daſeyn oder ſeine Veränderung in den Kräften der Natur zureichend gegründet iſt. Hiezu wird erfodert, erſtlich: daß die Kraft der Natur davon die wirkende Urſach ſey; zweitens, daß die Art, wie ſie auf die Hervorbringung dieſer Wirkung gerichtet iſt, ſelbſt in einer Regel der natürlichen Wirkungsgeſetze hinreichend gegründet ſey. Dergleichen Begebenheiten heiſſen auch ſchlechthin natürliche Weltbegebenheiten. Dagegen wo dieſes nicht iſt, ſo iſt der Fall, der unter ſolchem Grunde nicht ſteht, etwas übernatürliches, und dieſes findet ſtatt, entweder, in ſo ferne die nächſte wirkende Urſach auſſer der Natur iſt, das iſt, in ſo ferne die göttliche Kraft ſie unmittelbar hervorbringt, oder zweitens, wenn auch nur die Art, wie die Kräfte der Natur auf dieſen Fall gerichtet worden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten iſt. Im erſtern Fall nenne ich die Begebenheit materialiter, im andern *formaliter übernatürlich*. Da blos der letztere Fall einige Erläuterung zu bedürfen ſcheint, indem das übrige für ſich klar iſt, ſo will ich davon Beiſpiele anführen. Es ſind viele Kräfte in der Natur, die das Vermögen haben, einzelne Menſchen oder Staaten, oder das ganze menſchliche Geſchlecht zu verderben: Erdbeben, Sturmwinde, Meersbewegungen, Kometen ꝛc. Es iſt auch nach einem allgemeinen Geſetze genugſam in der Verfaſſung der Natur gegründet, daß einiges von dieſen bisweilen geſchieht. Allein unter den Geſetzen, wornach es geſchieht, ſind die Laſter und das moraliſche Verderben der Menſchengeſchlechter gar keine *natürlichen* Gründe, die damit in Verbindung ſtünden. Die Miſſethaten einer Stadt haben keinen Einfluß auf das verborgene Feuer der Erde, und die Ueppigkeiten der erſten Welt gehörten nicht zu denen wirkenden Urſachen, welche die Kometen in ihren Bahnen zu ſich herab ziehen konnten. Und wenn ſich ein ſolcher Fall ereignet, man mißt ihn aber einem natürlichen Geſetze bei, ſo will man damit ſagen, daß es ein Unglück, nicht aber, daß es eine Strafe ſey, indem das moraliſche Verhalten der Menſchen kein Grund der Erdbeben nach einem natürlichen Geſetze ſeyn kann, weil hier keine Verknüpfung von Urſachen und Wirkungen ſtatt findet. Z. E. Wenn das Erdbeben die Stadt *Port Royal* in Jamaika umkehret *), ſo wird derjenige, der dieſes eine natürliche

Bege-

---

*) Siehe Raj von der Welt Anfang, Veränderung und Untergang.

Begebenheit nennet, darunter verſtehen: daß, ob zwar die Laſterthaten der Einwohner, nach dem Zeugniß ihres Predigers, eine ſolche Verwüſtung, wohl als ein Strafgerichte verdienet hätten, dennoch dieſer Fall als einer von vielen anzuſehen ſey, der ſich bisweilen nach einem allgemeinern Geſetze der Natur zuträgt, da Gegenden der Erde, und unter dieſen bisweilen Städte, und unter dieſen dann und wann auch ſehr laſterhafte Städte erſchüttert werden. Soll es dagegen als eine Strafe betrachtet werden, ſo müſſen dieſe Kräfte der Natur, da ſie nach einem natürlichen Geſetze den Zuſammenhang mit der Führung der Menſchen nicht haben können, auf jeden ſolchen einzelnen Fall, durch das höchſte Weſen beſonders gerichtet ſeyn; alsdenn aber iſt die Begebenheit im formalen Verſtande übernatürlich, obgleich die Mittelurſache eine Kraft der Natur war. Und wenn auch durch eine lange Reihe von Vorbereitungen, die dazu beſonders in den wirkſamen Kräften der Welt angelegt waren, dieſe Begebenheit endlich als ein Strafgericht zu Stande kam, wenn man gleich annehmen wollte, daß ſchon bei der Schöpfung Gott alle Anſtalten dazu gemacht hätte, daß ſie nachher durch die darauf in der Natur gerichteten Kräfte zur rechten Zeit geſchehen ſollte, (wie man dieſes in Wiſtons Theorie von der Sündfluth, in ſo fern ſie von Kometen herrühren ſoll, ſich ſo gedenken kann), ſo iſt das übernatürliche dadurch gar nicht verringert, ſondern nur weit bis in die Schöpfung hinaus verſchoben, und dadurch unbeſchreiblich vermehrt worden. Denn dieſe ganze Reihenfolge, in ſo fern die Art ihder Anordnung ſich auf den Ausgang bezog, indem ſie in Anſehung deſſelben gar nicht als eine Folge aus allgemeinen Naturgeſetzen anzuſehen war, bezeichnet eine unmittelbare noch gröſſere göttliche Sorgfalt, die auf eine ſo lange Kette von Folgen gerichtet war, um auch den Hinderniſſen auszuweichen, die die genaue Erreichung der geſuchten Wirkung konnten verfehlen machen.

Hingegen giebt es Strafen und Belohnungen nach der Ordnung der Natur, darum, weil das moraliſche Verhalten der Menſchen mit ihnen nach den Geſetzen der Urſachen und Wirkungen in Verknüpfung ſtehet. Wilde Wolluſt und Unmäßigkeit endigen ſich in einem ſiechen und martervollen Leben. Ränke und Argliſt ſcheitern zuletzt, und Ehrlichkeit iſt doch am Ende die beſte Politik. In allem dieſem geſchieht die Verknüpfung der Folgen nach den Geſetzen der Natur. So viel aber auch immer derjenigen Strafen oder Belohnungen, oder jeder anderer Begebenheiten in der Welt ſeyn mögen, davon die Richtung der Naturkräfte jederzeit außerordentlich auf jeden einzelnen Fall hat geſchehen müſſen, wenn gleich eine gewiſſe Einförmigkeit unter vielen derſelben herrſchet, ſo ſind ſie zwar einem unmittelbaren göttlichen Geſetze, nämlich demjenigen ſeiner Weisheit, aber keinem Naturgeſetze untergeordnet.

2.

Eintheilung der natürlichen Begebenheiten, in ſo fern ſie unter der nothwendigen oder zufälligen Ordnung der Natur ſtehen.

Alle Dinge der Natur ſind zufällig in ihrem Daſeyn. Die Verknüpfung verſchiedener Arten von Dingen z. E. der Luft, der Erde, des Waſſers, iſt gleichfalls ohne Zweifel zufällig, und in ſo ferne blos der Willkühr des oberſten Urhebers beizumeſſen. Allein obgleich die Naturgeſetze in ſo ferne keine Nothwendigkeit zu haben ſcheinen, als die Dinge ſelbſt, davon ſie es ſind, imgleichen die Verknüpfungen, darin ſie ausgeübt werden können, zufällig ſeyn, ſo bleibt gleichwohl eine Art der Nothwendigkeit übrig, die ſehr merkwürdig iſt. Es giebt nämlich viele Naturgeſetze, deren Einheit nothwendig iſt, das iſt, wo eben derſelbe Grund der Uebereinſtimmung zu einem Geſetze auch andere Geſetze nothwendig macht. Z. E. Eben dieſelbe elaſtiſche Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund iſt der Geſetze des Athemholens, iſt nothwendiger Weiſe zugleich ein Grund von der Möglichkeit der Pumpwerke, von der Möglichkeit der zu erzeugenden Wolken, der Unterhaltung des Feuers, der Winde ꝛc. Es iſt nothwendig, daß zu den übrigen der Grund anzutreffen ſey, ſobald auch nur zu einem einzigen derſelben Grund da iſt. Dagegen wenn der Grund einer gewiſſen Art ähnlicher Wirkungen nach einem Geſetze, nicht zugleich der Grund einer andern Art Wirkungen nach einem andern Geſetze in demſelben Weſen iſt, ſo iſt die Vereinbarung dieſer Geſetze zufällig, oder es herrſcht in dieſen Geſetzen zufällige Einheit, und was ſich darnach in dem Dinge zuträgt, geſchieht nach einer zufälligen Naturordnung. Der Menſch ſieht, hört, riecht, ſchmeckt u. ſ. w. aber nicht eben dieſelben Eigenſchaften, die die Gründe des Sehens ſind, ſind auch die des Schmeckens. Er muß andere Organen zum Hören wie zum Schmecken haben. Die Vereinbarung ſo verſchiedener Vermögen iſt zufällig, und da ſie zur Vollkommenheit abzielt, künſtlich. Bei jedem Organe iſt wiederum künſtliche Einheit. In dem Auge iſt der Theil, der Licht einfallen läßt, ein anderer, als der, ſo es bricht, noch ein anderer, ſo das Bild auffängt. Dagegen ſind es nicht andere Urſachen, die der Erde die Kugelrundung verſchaffen, noch andere, die wider den Drehungsſchwung die Körper der Erde zurückhalten, noch eine andere, die den Mond in Kreiſen erhält, ſondern die einzige Schwere iſt eine Urſach, die nothwendiger Weiſe zu allem dieſem zureicht. Nun iſt es ohne Zweifel eine Vollkommenheit, daß zu allen dieſen Wirkungen Gründe in der Natur angetroffen werden, und wenn der nämliche Grund, der die eine beſtimmt, auch zu den andern hinreichend iſt, um deſto mehr Einheit wächſt dadurch dem Ganzen zu. Dieſe Einheit aber und mit ihr die Vollkommenheit iſt in dem hier angeführten Falle nothwendig und klebet dem Weſen der Sache an, und alle Wohlgereimtheit, Fruchtbarkeit und Schönheit, die ihr in ſo fern zu verdanken iſt, hänget von Gott vermittelſt der weſentlichen Ordnung der Natur ab, oder vermittelſt desjenigen, was in der Ordnung der Natur nothwendig iſt. Man wird mich hoffentlich ſchon verſtehen, daß ich dieſe Nothwendigkeit nicht auf das Daſeyn dieſer Dinge ſelber, ſondern lediglich auf die in ihrer Möglichkeit liegende Uebereinſtimmung und Einheit, als einen nothwendigen Grund einer ſo überaus großen Tauglichkeit und Fruchtbarkeit erſtreckt wiſſen will. Die Geſchöpfe des Pflanzen- und Thierreichs bieten durchgängig die bewundernswürdigſten Beiſpiele einer zufälligen, aber mit großer; Weisheit übereinſtimmenden Einheit dar. Gefäße, die Saft ſaugen, Gefäße die Luft ſaugen, diejenigen, ſo den Saft ausarbeiten, und die, ſo ihn ausdünſten ꝛc. ein großes Mannigfaltiges, davon jedes einzeln keine Tauglichkeit zu den Wirkungen des andern hat, und wo die Vereinbarung derſelben zur geſammten Vollkommenheit künſtlich iſt, ſo daß die Pflanze ſelbſt mit ihren Beziehungen auf ſo verſchiedene Zwecke ein zufälliges und willkührliches Eine ausmachet.

Dagegen liefert vornämlich die unorganiſche Natur unausſprechlich viel Beweisthümer einer nothwendigen Einheit, in der Beziehung eines einfachen Grundes auf viele anſtändige Folgen, dermaßen, daß man auch bewogen wird zu vermuthen, daß vielleicht da, wo ſelbſt in der organiſchen Natur manche Vollkommenheit ſcheinen kann, ihre beſondere Anſtalt zum Grunde zu haben, ſie wohl eine nothwendige Folge aus eben demſelben Grunde ſeyn mag, welcher ſie mit vielen andern ſchönen Wirkungen ſchon in ſeiner weſentlichen Fruchtbarkeit verknüpfet, ſo daß auch ſogar in dieſen Naturreichen mehr nothwendige Einheit ſeyn mag, als man wohl denkt. Weil nun die Kräfte der Natur und ihre Wirkungsgeſetze den Grund einer Ordnung der Natur enthalten, welche, in ſo ferne ſie mannigfaltige Harmonie in einer nothwendigen Einheit zuſammenfaſſet, veranlaſſet, daß die Verknüpfung vieler Vollkommenheit in einem Grunde zum Geſetze wird, ſo hat man verſchiedene Naturwirkungen in Anſehung ihrer Schönheit und Nützlichkeit unter der weſentlichen Naturordnung und vermittelſt derſelben unter Gott zu betrachten. Dagegen da auch manche Vollkommenheiten in einem Ganzen nicht durch die Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes möglich ſeyn, ſondern verſchiedene willkührlich zu dieſer Abſicht vereinbarte Gründe erheiſchen, ſo wird wiederum manche künſtliche Anordnung die Urſache eines Geſetzes ſeyn, und die Wirkungen, die darnach geſchehen, ſtehen unter der zufälligen und künſtlichen Ordnung der Natur, vermittelſt ihrer aber unter Gott.

Vierte Betrachtung.

Gebrauch unſeres Beweisgrundes in Beurtheilung der Vollkommenheit einer Welt nach dem Laufe der Natur.

1.

Was aus unſerm Beweisgrunde zum Vorzuge der Ordnung der Natur vor dem Uebernatürlichen kann geſchloſſen werden.

Es iſt eine bekannte Regel der Weltweiſen oder vielmehr der geſunden Vernunft überhaupt: daß man ohne die erheblichſte Urſache nichts für ein Wunder, oder eine übernatürliche Begebenheit halten ſolle. Dieſe Regel enthält erſtlich, daß Wunder wenigſtens ſelten ſeyn, zweitens, daß die geſammte Vollkommenheit des Univerſum auch ohne viele übernatürliche Einflüſſe dem göttlichen Willen gemäß nach den Geſetzen der Natur erreichet werde: denn jedermann erkennet: daß, wenn ohne häufige Wunder die Welt des Zwecks ihres Daſeyns verfehlte, übernatürliche Begebenheiten etwas Gewöhnliches ſeyn müßten. Einige ſtehen in der Meinung, daß das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen an ſich ſelbſt eine Vollkommenheit wäre, welcher allenfalls ein beſſerer Erfolg, wenn er nicht anders als übernatürlicher Weiſe zu erhalten ſtünde, hintangeſetzt werden müßte. Sie ſetzen in das Natürliche als ein ſolches unmittelbar einen Vorzug, weil ihnen alles Uebernatürliche als eine Unterbrechung einer Ordnung an ſich ſelber einen Uebelſtand zu erregen ſcheint. Allein dieſe Schwierigkeit iſt nur eingebildet. Das Gute ſteckt nur in Erreichung des Zweckes, und wird den Mitteln nur um ſeinetwillen zugeeignet. Die natürliche Ordnung, wenn nach ihr nicht vollkommene Folgen entſpringen, hat unmittelbar keinen Grund eines Vorzugs in ſich, weil ſie nur nach der Art eines Mittels kann betrachtet werden, welches keine eigene, ſondern nur eine, von der Größe des dadurch erreichten Zwecks entlehnte Schätzung verſtattet. Die Vorſtellung der Mühſamkeit, welche die Menſchen bei ihren unmittelbaren Ausübungen empfinden, menget ſich hier insgeheim mit unter, und giebt demjenigen, was man fremden Kräften anvertrauen kann, einen Vorzug, ſelbſt da wo in dem Erfolge etwas von dem abgezweckten Nutzen vermißt würde. Indeſſen, wenn ohne größere Beſchwerde der, ſo das Holz an einer Schneidemühle anlegt, es eben ſowohl unmittelbar in Bretter verwandeln könnte, ſo wäre alle Kunſt dieſer Maſchine nur ein Spielwerk, weil der ganze Werth derſelben nur an ihr als einem Mittel zu dieſem Zwecke ſtatt finden kann. Demnach iſt etwas nicht darum gut, weil es nach dem Laufe der Natur geſchieht, ſondern der Lauf der Natur iſt gut, in ſo fern das, was daraus fließt, gut iſt. Und da Gott eine Welt in ſeinem Rathſchluſſe begriff, in der alles mehrentheils durch einen natürlichen Zuſammenhang die

Regel des Beſten erfüllete: ſo würdigte er ſie ſeiner Wahl, nicht weil darin, daß es natürlich zuſammenhing, das Gute beſtand, ſondern weil durch dieſen natürlichen Zuſammenhang ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am richtigſten erreicht wurden.

Und nun entſteht die Frage: wie mag es zugehen, daß die allgemeinen Geſetze der Natur dem Willen des Höchſten, in dem Verlauf der Begebenheiten der Welt, die nach ihnen geſchehen, ſo ſchön entſprechen, und welchen Grund hat man, ihnen dieſe Schicklichkeit zuzutrauen, daß man nicht öfterer als man wahrnimmt, geheime übernatürliche Vorkehrungen zugeben müßte, die ihren Gebrechen unaufhörlich zu Hülfe kämen? *). Hier leiſtet uns unſer Begriff von der Abhängigkeit ſelbſt der Weſen aller Dinge von Gott einen noch ausgebreiteteren Nutzen, als der iſt, den man in dieſer Frage

---

*) Dieſe Frage iſt dadurch noch lange nicht genugſam beantwortet, wenn man ſich auf die weiſe Wahl Gottes beruft, die den Lauf der Natur einmal ſchon ſo wohl eingerichtet hätte, daß öftere Ausbeſſerungen unnöthig wären. Denn die gröſſeſte Schwierigkeit beſtehet darin, wie es auch nur hat möglich ſeyn können in einer Verbindung der Weltbegebenheiten nach allgemeinen Geſetzen ſo große Vollkommenheit zu vereinbaren, vornämlich wenn man die Menge der Naturdinge, und die unermeßlich lange Reihe ihrer Veränderungen betrachtet, wie da nach allgemeinen Regeln ihrer gegenſeitigen Wirkſamkeit eine Harmonie hat entſpringen können, die keine öftern übernatürlichen Einflüſſe bedürfe.

erwartet. Die Dinge der Natur tragen ſo gar in den nothwendigſten Beſtimmungen ihrer innern Möglichkeit das Merkmal der Abhängigkeit von demjenigen Weſen an ſich, in welchem alles mit den Eigenſchaften der Weisheit und Güte zuſammenſtimmt. Man kann von ihnen Uebereinſtimmung und ſchöne Verknüpfung erwarten, und eine nothwendige Einheit in den mancherlei vortheilhaften Beziehungen, die ein einziger Grund zu vielen anſtändigen Geſetzen hat. Es wird nicht nöthig ſeyn, daß daſelbſt, wo die Natur nach nothwendigen Geſetzen wirket, unmittelbare göttliche Ausbeſſerungen dazwiſchen kommen, weil, in ſo ferne die Folgen nach der Ordnung der Natur nothwendig ſeyn, nimmermehr ſelbſt nach den allgemeinſten Geſetzen ſich was Gott misfälliges ereignen kann. Denn wie ſollten doch die Folgen der Dinge, deren zufällige Verknüpfung von dem Willen Gottes abhängt, ihre weſentlichen Beziehungen aber als die Gründe des Nothwendigen in der Naturordnung von demjenigen in Gott herrühren, was mit ſeiner Eigenſchaft überhaupt in der größten Harmonie ſteht, wie können dieſe, ſage ich, ſeinem Willen entgegen ſeyn? Und ſo müſſen alle die Veränderngen der Welt, die mechaniſch, mithin aus den Bewegungsgeſetzen nothwendig ſeyn, jederzeit darum gut ſeyn, weil ſie natürlicherweiſe nothwendig ſind, und es iſt zu erwarten, daß die Folge unverbeſſerlich ſeyn werde, ſo bald ſie nach der Ordnung der Natur unausbleiblich iſt *). Ich bemerke aber, da-

---

*) Wenn es ein nothwendiger Ausgang der Natur iſt, wie Newton vermeinet, daß ein Weltſyſtem, wie

mit aller Mißverſtand verhütet werde: daß die Veränderungen in der Welt entweder aus der erſten Anordnung des Univerſum und den allgemeinen und beſondern Geſetzen der Natur nothwendig ſeyn, dergleichen alles dasjenige iſt, was in der körperlichen Welt mechaniſch vorgeht, oder daß ſie gleichwohl bei allem dieſem eine nicht genugſam begriffene Zufälligkeit haben, wie die Handlungen aus der Freiheit, deren Natur nicht gehörig eingeſehen wird. Die letztere Art der Weltveränderungen, in ſo ferne ſie ſcheinen eine Ungebundenheit in Anſehung beſtimmender Gründe und nothwendiger Geſetze an ſich zu haben, enthalten in ſo weit eine Möglichkeit in ſich von der allgemeinen Abzielung der Naturdinge zur Vollkommenheit abzuweichen. Und um deswillen kann man erwarten, daß übernatürliche Ergänzungen nöthig ſeyn dürften, weil es möglich iſt, daß in dieſem Betracht der Lauf der Natur mit dem Willen Gottes bisweilen widerſtreitend ſeyn könne.

dasjenige von unſerer Sonne, endlich zu völligem Stillſtand und allgemeiner Ruhe gelange, ſo würde ich nicht mit ihm hinzuſetzen: daß es nöthig ſey, daß Gott es durch ein Wunder wieder herſtelle. Denn, weil es ein Erfolg iſt, darauf die Natur nach ihren weſentlichen Geſetzen nothwendigerweiſe beſtimmt iſt, ſo vermuthe ich hieraus; daß er auch gut ſey. Es darf uns dieſes nicht als ein bedauernswürdiger Verluſt vorkommen, denn wir wiſſen nicht, welche Unermeßlichkeit, die ſich immerfort in andern Himmels-Gegenden bildende Natur habe, um durch große Fruchtbarkeit dieſen Abgang des Univerſum anderwärts reichlich zu erſetzen.

Indeſſen, da ſelbſt die Kräfte frei handelnder Weſen in der Verknüpfung mit dem Uebrigen des Univerſum nicht ganz allen Geſetzen entzogen ſind, ſondern immer, wenn gleich nicht nöthigenden Gründen, dennoch ſolchen, die nach den Regeln der Willkühr die Ausübung auf eine andere Art gewiß machen, unterworfen ſeyn, ſo iſt die allgemeine Abhängigkeit der Weſen der Dinge von Gott auch hier noch jederzeit ein großer Grund, die Folgen, die ſelbſt unter dieſer Art von Dingen nach dem Laufe der Natur ſich zutragen, (ohne daß die ſcheinbare Abweichung in einzelnen Fällen uns irre machen dürf,) im Ganzen für anſtändig und der Regel des Beſten gemäß einzuſehen; ſo daß nur ſelten die Ordnung der Natur einer unmittelbaren übernatürlichen Verbeſſerung oder Ergänzung benöthigt iſt, wie denn auch die Offenbarung derſelben nur in Anſehung gewiſſer Zeiten und gewiſſer Völker Erwähnung thut. Die Erfahrung ſtimmt auch mit dieſer Abhängigkeit, ſogar der freieſten Handlungen von einer großen natürlichen Regel überein. Denn ſo zufällig wie auch immer die Entſchließung zum Heirathen ſeyn mag, ſo findet man doch in eben demſelben Lande, daß das Verhältniß der Ehen zu der Zahl der Lebenden ziemlich beſtändig ſey, wenn man große Zahlen nimmt, und daß z. E. unter 10 Menſchen beiderlei Geſchlechts ſich ein Ehepaar findet. Jedermann weiß, wie viel die Freiheit der Menſchen zur Verlängerung oder Verkürzung des Lebens beitrage. Gleichwohl müſſen ſelbſt dieſe freien Handlungen einer großen Ordnung unterworfen ſeyn; weil im Durchſchnitte, wenn man große

Mengen nimmt, die Zahl der Sterbenden gegen die Lebenden ſehr genau immer in eben demſelben Verhältniß ſtehet. Ich begnüge mich mit dieſen wenigen Beweisthümern, um es einigermaßen verſtändlich zu machen, daß ſelbſt die Geſetze der Freiheit keine ſolche Ungebundenheit in Anſehung der Regeln einer allgemeinen Naturordnung mit ſich führen, daß nicht eben derſelbe Grund, der in der übrigen Natur ſchon in den Weſen der Dinge ſelbſt eine unausbleibliche Beziehung auf Vollkommenheit und Wohlgereimtheit befeſtigt, auch in dem natürlichen Laufe des freien Verhaltens wenigſtens eine größere Lenkung auf ein Wohlgefallen des höchſten Weſens ohne vielfältige Wunder verurſachen ſollte. Mein Augenmerk iſt aber mehr auf den Verlauf der Naturveränderungen gerichtet, in ſo ferne ſie durch eingepflanzte Geſetze nothwendig ſind. Wunder werden in einer ſolchen Ordnung entweder gar nicht oder nur ſelten nöthig ſeyn, weil es nicht füglich ſeyn kann, daß ſich ſolche Unvollkommenheiten natürlicher Weiſe hervorfänden, die ihrer bedürftig wären.

Wenn ich mir den Begriff von den Dingen der Natur machte, den man gemeiniglich von ihnen hat: daß ihre innere Möglichkeit für ſich unabhängig und ohne einen fremden Grund ſey, ſo würde ich es gar nicht unerwartet finden, wenn man ſagte: eine Welt von einiger Vollkommenheit ſey ohne viele übernatürliche Wirkungen unmöglich. Ich würde es vielmehr ſeltſam und unbegreiflich finden, wie ohne eine beſtändige Reihe von Wundern etwas taugliches durch einen natürlichen großen Zuſammenhang in ihr ſollte geleiſtet werden können. Denn es müßte ein befremdliches Ohngefähr ſeyn: daß die Weſen der Dinge, die, jegliches für ſich, ihre abgeſonderte Nothwendigkeit hätten, ſich ſo ſollten zuſammenſchicken, daß ſelbſt die höchſte Weisheit aus ihnen ein großes Ganzes vereinbaren könnte, in welchem bei ſo vielfältiger Abhängigkeit; dennoch nach allgemeinen Geſetzen unverbeſſerliche Harmonie und Schönheit hervorleuchtete. Dagegen, da ich belehrt bin, daß, darum nur, weil ein Gott iſt, etwas anders möglich ſey, ſo erwarte ich ſelbſt von den Möglichkeiten der Dinge eine Zuſammenſtimmung, die ihrem großen Principium gemäß iſt, und eine Schicklichkeit durch allgemeine Anordnungen zu einem Ganzen zuſammen zu paſſen, das mit der Weisheit eben deſſelben Weſens richtig harmonirt, von dem ſie ihren Grund entlehnen, und ich finde es ſo gar wunderbar: daß, ſo ferne etwas nach dem Laufe der Natur, gemäß allgemeinen Geſetzen geſchieht, oder geſchehen würde, es Gott mißfällig und eines Wunders zur Ausbeſſerung bedürftig ſeyn ſollte; und wenn es geſchieht, ſo gehört ſelbſt die Veranlaſſung dazu zu denen Dingen, die ſich bisweilen zutragen, von uns aber nimmermehr können begriffen werden.

Man wird es auch ohne Schwierigkeit verſtehen, daß, wenn man den weſentlichen Grund einſieht, weswegen Wunder zur Vollkommenheit der Welt ſelten nöthig ſeyn können, dieſes auch von denjenigen gelte, die wir in der vorigen Betrachtung übernatürliche Begebenheiten im formalen Verſtande genannt haben, und die man in gemeinen Urtheilen darum ſehr häufig einräumt, weil man durch einen verkehrten Begriff darin etwas natürliches zu finden glaubt.

2.

Was aus unſerm Beweisgrunde zum Vorzuge einer oder anderer Naturordnung geſchloſſen werden kann.

In dem Verfahren der gereinigten Weltweisheit herrſcht eine Regel, die, wenn ſie gleich nicht förmlich geſagt, dennoch in der Ausübung jederzeit beobachtet wird: daß in aller Nachforſchung der Urſachen zu gewiſſen Wirkungen man eine große Aufmerkſamkeit bezeigen müſſe die Einheit der Natur ſo ſehr wie möglich zu erhalten, das iſt, vielerlei Wirkungen aus einem einzigen ſchon bekannten Grunde herzuleiten, und nicht zu verſchiedenen Wirkungen wegen einiger ſcheinbaren größeren Unähnlichkeit ſogleich neue und verſchiedene wirkende Urſachen anzunehmen. Man präſumirt demnach, daß in der Natur große Einheit ſey in Anſehung der Zulänglichkeit eines einigen Grundes zu mancherlei Art Folgen, und glaubt Urſache zu haben, die Vereinigung einer Art Erſcheinungen mit denen von anderer Art mehrentheils als etwas nothwendiges und nicht als eine Wirkung einer künſtlichen und zufälligen Ordnung anzuſehen. Wie vielerlei Wirkungen werden nicht aus der einigen Kraft der Schwere hergeleitet, dazu man ehedem verſchiedene Urſachen glaubte nöthig zu finden: das Steigen einiger Körper und das Fallen anderer. Die Wirbel, um die Himmels-

Körper in Kreiſen zu erhalten, ſind abgeſtellt, ſo bald man die Urſache derſelben in jener einfachen Naturkraft gefunden hat. Man präſumirt mit großem Grunde: daß die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, das Licht, die elektriſche Kraft, die Gewitter, vielleicht auch die magnetiſche Kraft vielerlei Erſcheinungen einer und eben derſelben wirkſamen Materie, die in allen Räumen ausgebreitet iſt, nämlich des Aethers ſey, und man iſt überhaupt unzufrieden, wenn man ſich genöthigt ſieht ein neues Principium zu einer Art Wirkungen anzunehmen. Selbſt da, wo ein ſehr genaues Ebenmaaß eine beſondere künſtliche Anordnung zu erheiſchen ſcheint, iſt man geneigt, ſie dem nothwendigen Erfolg aus allgemeinern Geſetzen beizumeſſen und noch immer die Regel der Einheit zu beobachten, ehe man eine künſtliche Verfügung zum Grunde ſetzt. Die Schneefiguren ſind ſo regelmäßig, und ſo weit über alles Plumpe, das der blinde Zufall zuwege bringen kann, zierlich, daß man faſt ein Mißtrauen in die Aufrichtigkeit derer ſetzen ſollte, die uns Abzeichnungen davon gegeben haben, wenn nicht ein jeder Winter unzählige Gelegenheit gäbe, einen jeden durch eigene Erfahrung davon zu verſichern. Man wird wenig Blumen antreffen, welche, ſo viel man äuſſerlich wahrnehmen kann, mehr Nettigkeit und Proportion zeigeten, und man ſieht gar nichts, was die Kunſt hervorbringen kann, das da mehr Richtigkeit enthielte, als dieſe Erzeugungen, die die Natur mit ſo viel Verſchwendung über die Erdfläche ausſtreuet. Und gleichwohl hat ſich niemand in den Sinn kommen laſſen, ſie von einem be-

ſondern

ſondern Schneeſamen herzuleiten, und eine künſtliche Ordnung der Natur zu erſinnen, ſondern man mißt ſie als eine Nebenfolge allgemeineren Geſetzen bei, welche die Bildung dieſes Produkts mit nothwendiger Einheit zugleich unter ſich befaſſen *).

Gleichwohl iſt die Natur reich an einer gewiſſen andern Art von Hervorbringungen, wo alle Weltweisheit, die über ihre Entſtehungsart nachſinnt, ſich genöthigt ſieht, dieſen Weg zu verlaſſen. Große Kunſt, und eine zufällige Vereinbarung durch freie Wahl gewiſſen Abſichten gemäß, iſt daſelbſt augenſcheinlich, und wird zugleich der Grund eines beſondern Naturgeſetzes, welches zur künſtlichen Naturordnung gehöret. Der Bau der Pflanzen und Thiere zeiget eine ſolche Anſtalt, wozu die allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetze unzulänglich ſind. Da es nun ungereimt ſeyn würde, die erſte Erzeugung einer Pflanze oder eines Thiers als eine mechaniſche Nebenfolge aus allgemeinen Naturgeſetzen zu betrachten, ſo bleibt gleichwohl noch eine doppelte Frage übrig, die aus dem angeführten

---

*) Die den Gewächſen ähnliche Figur des Schimmels hat viele bewegen denſelben unter die Produkte des Pflanzenreichs zu zählen. Indeſſen iſt es nach andern Beobachtungen viel wahrſcheinlicher, daß die anſcheinende Regelmäßigkeit deſſelben nicht hindern könne, ihn ſo wie den Baum der Diane als eine Folge aus den gemeinen Geſetzen der Sublimirung anzuſehen.

Grunde unentſchieden iſt: ob nämlich ein jedes Individuum derſelben unmittelbar von Gott gebauet, und alſo übernatürlichen Urſprungs ſey, und nur die Fortpflanzung, das iſt, der Uebergang von Zeit zu Zeit zur Auswickelung einem natürlichen Geſetze anvertrauet ſey, oder ob einige Individuen des Pflanzen- und Thierreichs zwar unmittelbar göttlichen Urſprungs ſeyn, jedoch mit einem uns nicht begreiflichem Vermögen, nach einem ordentlichen Naturgeſetze ihres gleichen zu erzeugen und nicht blos auszuwickeln. Von beiden Seiten zeigen ſich Schwierigkeiten. Es iſt vielleicht unmöglich auszumachen, welche die größeſte ſey; allein, was uns hier angeht, iſt nur das Uebergewicht der Gründe in ſo ferne ſie metaphyſiſch ſind zu bemerken. Wie z. E. ein Baum durch eine innere mechaniſche Verfaſſung ſoll vermögend ſeyn den Nahrungsſaft ſo zu formen und zu modeln, daß in dem Auge der Blätter oder ſeinem Saamen etwas entſtünde, das einen ähnlichen Baum im Kleinen, oder woraus doch ein ſolcher werden könnte, enthielte, iſt nach allen unſern Kenntniſſen auf keine Weiſe einzuſehen. Die innerlichen Formen des Herrn von Büffon, und die Elemente organiſcher Materie, die ſich zu Folge ihrer Erinnerungen, den Geſetzen der Begierden und des Abſcheues gemäß, nach der Meinung des Herrn von Maupertuis zuſammenfügen, ſind entweder eben ſo unverſtändlich als die Sache ſelbſt, oder ganz willkührlich erdacht. Allein, ohne ſich an dergleichen Theorien zu kehren, muß man denn darum ſelbſt eine andere dafür aufwerfen, die eben ſo willkührlich iſt, nämlich, daß alle dieſe Individuen übernatürlichen Urſprungs ſind, weil man ihre natürliche Entſtehungsart gar nicht begreift? Hat wohl jemals einer das Vermögen des Hefens ſeines gleichen zu erzeugen mechaniſch begreiflich gemacht, und gleichwohl bezieht man ſich desfalls nicht auf einen übernatürlichen Grund.

Da in dieſem Falle der Urſprung aller ſolcher organiſchen Produkte als völlig übernatürlich angeſehen wird, ſo glaubt man dennoch etwas für den Naturalphiloſophen übrig zu laſſen, wenn man ihn mit der Art der allmähligen Fortpflanzung ſpielen läßt. Allein, man bedenke wohl, daß man dadurch das übernatürliche nicht vermindert, denn es mag dieſe übernatürliche Erzeugung zur Zeit der Schöpfung oder nach und nach in verſchiedenen Zeitpunkten geſchehen, ſo iſt in dem letzteren Falle nicht mehr übernatürliches als im erſten, denn der ganze Unterſchied läuft nicht auf den Grad der unmittelbaren göttlichen Handlung, ſondern lediglich auf das Wenn hinaus. Was aber jene natürliche Ordnung der Auswickelung anlangt, ſo iſt ſie nicht eine Regel der Fruchtbarkeit der Natur, ſondern eine Methode eines unnützen Umſchweifs. Denn es wird dadurch nicht der mindeſte Grad einer unmittelbaren göttlichen Handlung beſparet. Demnach ſcheinet es unvermeidlich: entweder bei jeder Begattung die Bildung der Frucht unmittelbar einer göttlichen Handlung beizumeſſen, oder der erſten göttlichen Anordnung der Pflanzen und Thiere eine Tauglichkeit zuzulaſſen, ihres Gleichen in der Folge nach einem natürlichen Geſetze nicht blos zu entwickeln, ſondern wahrhaftig zu erzeugen.

Meine gegenwärtige Abſicht iſt nur hierdurch zu zeigen, daß man den Naturdingen eine größere Möglichkeit, nach allgemeinen Geſetzen ihre Folgen hervorzubringen, einräumen müſſe, als man es gemeiniglich thut.

Fünfte Betrachtung.

Worin die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Methode der Phyſikotheologie gewieſen wird.

1.

Von der Phyſikotheologie überhaupt.

Alle Arten, das Daſeyn Gottes aus den Wirkungen deſſelben zu erkennen, laſſen ſich auf die drei folgenden bringen. Entweder man gelanget zu dieſer Erkenntniß durch die Wahrnehmung desjenigen, was die Ordnung der Natur unterbricht, und diejenige Macht unmittelbar bezeichnet, welcher die Natur unterworfen iſt, dieſe Ueberzeugung wird durch *Wunder* veranlaßt; oder die *zufällige* Ordnung der *Natur*, von der man deutlich einſieht, daß ſie auf vielerlei andere Art möglich war, in der gleichwohl große Kunſt, Macht und Güte hervorleuchtet, führet auf den göttlichen Urheber; oder drittens die *nothwendige* Einheit, die in der *Natur* wahrgenommen wird, und die weſentliche Ordnung der Dinge, welche großen Regeln der Vollkommenheit gemäß iſt, kurz das, was in der Regelmäßigkeit der Natur Nothwendiges iſt, leitet auf ein oberſtes Principium nicht allein dieſes Daſeyns, ſondern ſelbſt aller Möglichkeit.

Wenn Menſchen völlig verwildert ſind, oder eine halsſtarrige Bosheit ihre Augen verſchließt, alsdenn ſcheinet das erſtere Mittel einzig und allein einige Gewalt an ſich zu haben, ſie vom Daſeyn des höchſten Weſens zu überführen. Dagegen findet die richtige Betrachtung einer wohlgearteten Seele an ſo viel zufälliger Schönheit und zweckmäßiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbietet, Beweisthümer genug, einen mit großer Weisheit und Macht begleiteten Willen daraus abzunehmen, und es ſind zu dieſer Ueberzeugung, ſo ferne ſie zum tugendhaften Verhalten hinlänglich, das iſt, moraliſch gewiß ſeyn ſoll, die gemeinen Begriffe des Verſtandes hinreichend. Zu der dritten Art zu ſchließen, wird nothwendigerweiſe Weltweisheit erfordert, und es iſt auch einzig und allein ein höherer Grad derſelben fähig, mit einer Klarheit und Ueberzeugung, die der Größe der Warheit gemäß iſt, zu dem nämlichen Gegenſtande zu gelangen.

Die beiden letzteren Arten kann man phyſikotheologiſche Methoden nennen; denn ſie zeigen beide den Weg aus den Betrachtungen über die Natur zur Erkenntniß Gottes hinauf zu ſteigen.

1.

Die Vortheile und auch die Fehler der gewöhnlichen Phyſikotheologie.

Das Hauptmerkmal der bis dahin gebräuchlichen phyſikotheologiſchen Methode beſtehet darin: daß die Vollkommenheit und Regelmäßigkeit erſtlich ihrer Zufälligkeit nach gehörig begriffen, und alsdenn die künſtliche Ordnung nach allen zweckmäßigen Beziehungen darinnen gewieſen wird, um daraus auf einen weiſen und gütigen Willen zu ſchließen, nachher aber zugleich durch die hinzugefügte Betrachtung der Größe des Werks, der Begriff der unermeßlichen Macht des Urhebers damit vereinigt wird.

Dieſe Methode iſt vortreflich: erſtlich, weil die Ueberzeugung überaus ſinnlich, und daher ſehr lebhaft und einnehmend, und dennoch auch dem gemeinſten Verſtande leicht und faßlich iſt; zweitens, weil ſie natürlicher iſt als irgend eine andere, indem ohne Zweifel ein jeder von ihr zuerſt anfängt; drittens, weil ſie einen ſehr anſchauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorſorge, oder auch der Macht des anbetungswürdigen Weſens verſchaffet, welcher die Seele füllet, und die größeſte Gewalt hat auf Erſtaunen, Demuth, und Ehrfurcht zu wirken *). Dieſe Beweisart iſt viel

---

*) Wenn ich unter andern die mikroſcopiſchen Beobachtungen des Dokter Hill, die man im Hamb. Magaz. antrift, erwäge, und ſehr zahlreiche Thiergeſchlechter in einem einzigen Waſſertropfen, räuberiſche Arten, mit Werkzeugen des Verderbens ausgerüſtet, die von noch mächtigern Tyrannen dieſer Waſſerwelt zerſtört werden, indem ſie gefliſſen ſind andre zu verfolgen; wenn ich die Ränke, die Gewalt und die Scene des Aufruhrs in einem Tropfen Materie anſehe, und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermeßlichen Raum von Welten, wie von Stäubchen wimmeln zu ſehen, ſo kann keine menſch-

praktiſcher, als irgend eine andere ſelbſt in Anſehung des Philoſophen. Denn ob er gleich für ſeinen forſchenden oder grübelnden Verſtand hier nicht die beſtimmte abgezogene Idee der Gottheit antrift, und die Gewißheit ſelbſt nicht mathematiſch, ſondern moraliſch iſt, ſo bemächtigen ſich doch ſo viel Beweisthümer, jeder von ſo großem Eindruck, ſeiner Seele, und die Speculation folgt ruhig mit einem gewiſſen Zutrauen einer Ueberzeugung, die ſchon Platz genommen hat. Schwerlich würde wohl jemand ſeine ganze Glückſeligkeit auf die angemaßte Richtigkeit eines metaphyſiſchen Beweiſes wagen, vornämlich, wenn ihm lebhafte ſinnliche Ueberredungen entgegen ſtünden. Allein die Gewalt der Ueberzeugung, die hieraus erwächſt, darum eben, weil ſie ſo ſinnlich iſt, iſt auch ſo geſetzt und unerſchütterlich, daß ſie keine Gefahr von Schlußreden und Unterſcheidungen beſorget, und ſich weit über die Macht ſpitzfündiger Einwürfe wegſetzt. Gleichwohl hat dieſe Methode ihre Fehler, die beträchtlich genug ſind, ob ſie zwar eigentlich nur dem Verfahren derjenigen zuzurechnen ſind, die ſich ihrer bedient haben.

1. Sie betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig, und als eine Anordnung durch Weisheit, da doch viele derſelben mit nothwendiger Einheit aus den weſentlichſten Re-

---

liche Sprache das Gefühl ausdrücken, was ein ſolcher Gedanke erregt, und alle ſubtile metaphyſiſche Zergliederung weichet ſehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer ſolchen Anſchauung eigen iſt.

geln der Natur abfließen. Das was der Abſicht der Phyſikotheologie hiebei am ſchädlichſten iſt, beſteht darin, daß ſie dieſe Zufälligkeit der Naturvollkommenheit als höchſtnöthig zum Beweiſe eines weiſen Urhebers anſieht, daher alle nothwendige Wohlgereimtheiten der Dinge der Welt bei dieſer Vorausſetzung gefährliche Einwürfe werden.

Um ſich von dieſem Fehler zu überzeugen, merke man auf nachſtehendes. Man ſiehet, wie die Verfaſſer nach dieſer Methode gefliſſen ſind, die an unzähligen Endabſichten reichen Produkte des Pflanzen- und Thierreichs nicht allein der Macht des Ohngefährs, ſondern auch der mechaniſchen Nothwendigkeit, nach allgemeinen Geſetzen der materialen Natur zu entreiſſen. Und hierin kann es ihnen auch nicht im mindeſten ſchwer werden. Das Uebergewicht der Gründe auf ihrer Seite iſt gar zu ſehr entſchieden. Allein, wenn ſie ſich von der organiſchen Natur zur unorganiſchen wenden, ſo beharren ſie noch immer auf eben derſelben Methode, allein ſie finden ſich daſelbſt faſt jederzeit durch die veränderte Natur der Sachen in Schwierigkeiten befangen, denen ſie nicht ausweichen können. Sie reden noch immer von der durch große Weisheit getroffenen Vereinbarung ſo vieler nützlichen Eigenſchaften des Luftkreiſes, den Wolken, dem Regen, den Winden, der Dämmerung 2c. 2c., als wenn die Eigenſchaft, wodurch die Luft zu Erzeugung der Winde aufgelegt iſt, mit derjenigen, wodurch ſie Dünſte aufzieht, oder wodurch ſie in großen Höhen dünner wird, eben ſo vermittelſt einer weiſen Wahl wäre vereinigt worden, wie etwa bei einer Spinne die verſchiedenen Augen, womit ſie ihrem Raube auflauert, mit den Warzen, woraus die Spinnenſeide als durch Ziehlöcher gezogen wird, mit den feinen Klauen oder auch den Ballen ihrer Füſſe, dadurch ſie ſie zuſammenklebt, oder ſich daran erhält, in einem Thiere verknüpft ſind. In dieſem letztern Fall iſt die Einheit bei allen verbundenen Nutzbarkeiten, (als in welcher die Vollkommenheit beſteht) offenbar zufällig, und einer weiſen Willkühr beizumeſſen, da ſie im Gegentheil im erſteren Fall nothwendig iſt; und wenn nur eine Tauglichkeit von denen erwehnten der Luft beigemeſſen wird, die andere unmöglich davon zu trennen iſt. Eben dadurch, daß man keine andere Art die Vollkommenheit der Natur zu beurtheilen einräumt, als durch die Anſtalt der Weisheit, ſo wird eine jede ausgebreitete Einheit, in ſo ferne ſie offenbar als nothwendig erkannt wird, einen gefährlichen Einwurf ausmachen. Wir werden bald ſehen, daß nach unſerer Methode aus einer ſolchen Einheit gleichwohl auch auf die göttliche Weisheit geſchloſſen wird, aber nicht ſo, daß ſie von der weiſen Wahl als ihrer Urſache, ſondern von einem ſolchen Grunde in einem oberſten Weſen hergeleitet wird, welcher zugleich ein Grund einer großen Weisheit in ihm ſeyn muß, mithin wohl von einem Weſen, aber nicht durch ſeine Weisheit.

2. Dieſe Methode iſt nicht genugſam philoſophiſch, und hat auch öfters die Ausbreitung der philo-

ſophiſchen Erkenntniß ſehr gehindert. So bald eine Naturanſtalt nützlich iſt, ſo wird ſie gemeiniglich unmittelbar aus der Abſicht des göttlichen Willens, oder doch durch eine beſonders durch Kunſt veranſtaltete Ordnung der Natur erklärt; entweder, weil man einmal ſich in den Kopf geſetzt hat; die Wirkungen der Natur, gemäs ihren allgemeinſten Geſetzen, könnten auf ſolche Wohlgereimtheit nicht auslaufen, oder wenn man einräumete, ſie hätten auch ſolche Folgen, ſo würde dieſes heißen, die Vollkommenheit der Welt einem blinden Ohngefähr zuzutrauen, wodurch der göttliche Urheber ſehr würde verkannt werden. Daher werden in einem ſolchen Falle der Naturforſchung Grenzen geſetzt. Die erniedrigte Vernunft ſtehet gerne von einer weiteren Unterſuchung ab, weil ſie ſolche hier als Vorwitz anſieht, und das Vorurtheil iſt deſto gefährlicher, weil es den Faulen einen Vorzug vor dem unermüdeten Forſcher giebt durch den Vorwand der Andacht und der billigen Unterwerfung unter den großen Urheber, in deſſen Erkenntniß ſich alle Weisheit vereinbaren muß. Man erzählt z. E. den Nutzen der Gebirge, deren es unzählige giebt, und ſo bald man deren recht viel, und unter dieſen ſolche, die das menſchliche Geſchlecht nicht entbehren kann, zuſammen gebracht hat, ſo glaubt man Urſache zu haben, ſie als eine unmittelbare göttliche Anſtalt anzuſehen. Denn ſie als eine Folge aus allgemeinen Bewegungsgeſetzen zu betrachten, (weil man von dieſen gar nicht vermuthet, daß ſie auf ſchöne und nützliche Folgen ſollten eine Beziehung haben, es müßte denn etwa von ohngefehr ſeyn) das würde ihrer Meinung nach heiſſen, einen weſentlichſten Vortheil des Menſchengeſchlechts auf den blinden Zufall ankommen laſſen. Eben ſo iſt es mit der Betrachtung der Flüſſe der Erde bewandt. Wenn man die phyſiſchtheologiſchen Verfaſſer hört, ſo wird man dahin gebracht, ſich vorzuſtellen, ihre Laufrinnen wären alle von Gott ausgehölt. Es heißt auch nicht philoſophiren: wenn man, indem man einen jeden einzelnen Berg, oder jeden einzelnen Strom als eine beſondere Abſicht Gottes betrachtet, die nach allgemeinen Geſetzen nicht würde erreicht worden ſeyn, wenn man, ſage ich, alsdenn diejenigen Mittel erſinnet, deren beſonderer Vorkehrung ſich etwa Gott möchte bedient haben, um dieſe Individual-Wirkungen heraus zu bringen. Denn nach demjenigen, was in der dritten Betrachtung dieſer Abtheilung gezeigt worden, iſt dergleichen Produkt dennoch in ſo ferne immer übernatürlich, ja, weil es nicht nach einer Ordnung der Natur, (indem es nur als eine einzelne Begebenheit durch eigene Anſtalten entſtand) erklärt werden kann, ſo gründet ſich ein ſolches Verfahren zu urtheilen, auf eine verkehrte Vorſtellung vom Vorzuge der Natur an ſich ſelber, wenn ſie auch durch Zwang auf einen einzelnen Fall ſollte gelenkt werden müſſen, welches nach aller unſerer Einſicht als ein Mittel des Umſchweifs, und nicht als ein Verfahren der Weisheit kann angeſehen werden *). Als **Newton** durch untrügliche

---

*) Die Theologen wünſchen, daß in dergleichen Fällen, wo die Offenbarung Nachricht giebt, daß eine Weltbegebenheit ein außerordentliches göttliches Verhäng-

Beweiſe ſich überzeugt hatte: daß der Erdkörper diejenige Figur habe, auf der alle durch den Drehungsſchwung veränderten Richtungen der Schwere ſenkrecht ſtünden, ſo ſchloß er: die Erde ſey im Anfange flüſſig geweſen, und habe nach den Geſetzen der Statik vermittelſt der Umdrehung gerade dieſe Geſtalt angenommen. Er kannte ſo gut wie ſonſt jemand die Vortheile, die in der Kugelrundung eines Weltkörpers liegen, und auch die höchſt nöthige Abplattung, um den nachtheiligen Folgen der Achſendrehung vorzubeugen. Dieſes ſind insgeſammt Anordnungen, die eines weiſen Urhebers würdig ſind. Gleichwohl trug er kein Bedenken, ſie den nothwendigſten mechaniſchen Geſetzen als eine Wirkung beizumeſſen, und beſorgte nicht, dabei den großen Regierer aller Dinge aus den Augen zu verlieren.

Es iſt alſo auch ſicher zu vermuthen: daß er nimmermehr in Anſehung des Baues der Planeten, ihrer Umläufe und der Stellung ihrer Kreiſe unmittelbar zu einer göttlichen Anſtalt ſeine Zuflucht würde genommen

---

niß ſey, der Vorwitz der Philoſophen möchte gemäßiget werden, ihre phyſiſchen Einſichten auszukramen; denn ſie thun der Religion gar keinen Dienſt, und machen es nur zweifelhaft, ob die Begebenheit nicht gar ein natürlicher Zufall ſey; wie in demjenigen Fall, da man die Vertilgung des Heeres unter Sanherib dem Winde Samyel beimißt. Die Philoſophie kommt hiebei gemeiniglich ins Gedränge, wie in der Whiſtonſchen Theorie, die aſtronomiſche Kometenkenntniß zur Bibelerklärung zu gebrauchen.

haben, wenn er nicht geurtheilt hätte: daß hier ein mechaniſcher Urſprung unmöglich ſey, nicht wegen der Unzulänglichkeit derſelben zur Regelmäßigkeit und Ordnung überhaupt, (denn warum beſorgte er nicht dieſe Untauglichkeit in dem vorher erwähnten Falle?) ſondern weil die Himmelsräume leer ſind, und keine Gemeinſchaft der Wirkungen der Planeten in einander, ihre Kreiſe zu ſtellen, in dieſem Zuſtande möglich iſt. Wenn es ihm indeſſen beigefallen wäre zu fragen: ob ſie denn auch jederzeit leer geweſen, und ob nicht wenigſtens im allererſten Zuſtande, da dieſe Räume vielleicht im Zuſammenhange erfüllet waren, diejenige Wirkung möglich geweſen, deren Folgen ſich ſeitdem erhalten haben, wenn er von dieſer allerälteſten Beſchaffenheit eine gegründete Vermuthung gehabt hätte, ſo kann man verſichert ſeyn, daß er auf eine der Philoſophie geziemende Art in den allgemeinen mechaniſchen Geſetzen die Gründe von der Beſchaffenheit des Weltbaues geſucht haben würde, ohne deßfalls in Sorgen zu ſeyn, daß dieſe Erklärung den Urſprung der Welt aus den Händen des Schöpfers der Macht des Ohngefährs überlieferte. Das berühmte Beiſpiel des Newton darf demnach nicht dem faulen Vertrauen zum Vorwande dienen, eine übereilte Berufung auf eine unmittelbare göttliche Anſtalt für eine Erklärung in philoſophiſchem Geſchmacke auszugeben.

Ueberhaupt haben freilich unzählbare Anordnungen der Natur, da ſie nach den allgemeinſten Geſetzen immer noch zufällig ſind, keinen andern Grund als die weiſe Abſicht desjenigen, der gewollt hat, daß ſie ſo und nicht anders verknüpft werden ſollten. Aber man kann nicht umgekehrt ſchließen: wo eine natürliche Verknüpfung mit demjenigen übereinſtimmt, was einer weiſen Wahl gemäß iſt, da iſt ſie auch nach den allgemeinen Wirkungsgeſetzen der Natur zufällig, und durch künſtliche Fügung außerordentlich feſtgeſetzt worden. Es kann bei dieſer Art zu denken ſich öfters zutragen, daß die Zwecke der Geſetze, die man ſich einbildet, unrichtig ſind, und denn hat man außer dieſem Irrthume noch den Schaden, daß man die wirkenden Urſachen vorbeigegangen iſt, und ſich unmittelbar an eine Abſicht die nur erdichtet iſt, gehalten hat. Süßmilch hatte ehedem vermeinet, den Grund, warum mehr Knäbchen als Mädchen geboren werden, in dieſer Abſicht der Vorſehung zu finden, damit durch die größere Zahl derer vom Mannsgeſchlechte der Verluſt ergänzt werde, den dieſes Geſchlecht durch Krieg und gefährlichere Arten des Gewerbes vor dem andern erleidet. Allein durch ſpätere Beobachtungen wurde eben dieſer ſorgfältige und vernünftige Mann belehrt: daß dieſer Ueberſchuß der Knäbchen in den Jahren der Kindheit durch den Tod weggenommen werde, daß noch eine geringere Zahl männlichen als die des weiblichen Geſchlechts in die Jahre gelangen, wo die vorher erwähnten Urſachen allererſt Gründe des Verluſts enthalten können. Man hat Urſache zu glauben, daß dieſe Merkwürdigkeit ein Fall ſey, der unter einer viel allgemeinern Regel ſtehen mag, nämlich, daß der ſtärkere Theil der Menſchenarten auch einen größeren Antheil an der Zeugungsthätigkeit habe, um in den beiderſeitigen Produkten ſeine eigene Art überwiegend zu machen, daß aber dagegen, weil mehr dazu gehört, daß etwas, welches die Grundlage zu größerer Vollkommenheit hat, auch in der Ausbildung alle zu Erreichung derſelben gehörigen Umſtände antreffe, eine größere Zahl derer von minder vollkommener Art den Grad der Vollſtändigkeit erreichen werde, als derjenige, zu deren Vollſtändigkeit mehr Zuſammentreffung von Gründen erfordert wird. Es mag aber mit dieſer Regel eine Beſchaffenheit haben, welche es wolle, ſo kann man hiebei wenigſtens die Anmerkung machen: daß es die Erweiterung der philoſophiſchen Einſicht hindere, ſich an die moraliſchen Gründe, das iſt, an die Erläuterung aus Zwecken zu wenden, da wo es noch zu vermuthen iſt, daß phyſiſche Gründe durch eine Verknüpfung mit nothwendigen allgemeineren Geſetzen die Folge beſtimmen.

3. Dieſe Methode kann nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künſtlichen Zuſammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie ſelbſt und den Urſprung der Beſtandtheile des Univerſum zu beweiſen. Dieſer beträchtliche Fehler muß alle diejenigen, die ſich ihrer allein bedienen, in Gefahr desjenigen Irrthums laſſen, den man den feineren Atheismus nennt, und nach welchem Gott im eigentlichen Verſtande als ein Werkmeiſter und nicht als ein Schöpfer der Welt, der zwar die Materie geordnet und geformet, nicht aber hervorgebracht und erſchaffen hat, angeſehen

geſehen werde. Da ich dieſe Unzulänglichkeit in der nächſten Betrachtung erwägen werde, ſo begnüge ich mich, ſie hier nur angemerkt zu haben.

Uebrigens bleibt die gedachte Methode jederzeit eine derjenigen, die ſowohl der Würde als auch der Schwäche des menſchlichen Verſtandes am meiſten gemäß ſind. Es ſind in der That unzählbare Anordnungen in der Natur, deren nächſter Grund eine Endabſicht ihres Urhebers ſeyn muß, und es iſt der leichteſte Weg, der auf ihn führt, wenn man diejenigen Anſtalten erwäget, die ſeiner Weisheit unmittelbar untergeordnet ſind. Daher iſt es billig, ſeine Bemühungen vielmehr darauf zu wenden, ſie zu ergänzen, als anzufechten, ihre Fehler zu verbeſſern, als ſie um deswillen geringſchätzig zu halten. Die folgende Betrachtung ſoll ſich mit dieſer Abſicht beſchäftigen.

Sechſte Betrachtung.

Verbeſſerte Methode der Phyſikotheologie.

1.

Ordnung und Anſtändigkeit, wenn ſie gleich nothwendig iſt, bezeichnet einen verſtändigen Urheber.

Es kann nichts dem Gedanken von einem göttlichen Urheber des Univerſums nachtheiliger und zugleich unvernünftiger ſeyn, als wenn man bereit iſt, eine große und fruchtbare Regel der Anſtändigkeit, Nutzbarkeit und Uebereinſtimmung dem ungefähren Zufall beizumeſſen; dergleichen das Clinamen der Atomen in dem Lehrgebäude des Demokritus und Epikurs war. Ohne daß ich mich bei der Ungereimtheit und vorſetzlichen Verblendung dieſer Art zu urtheilen verweile, da ſie genugſam von andern iſt augenſcheinlich gemacht worden, ſo bemerke ich dagegen: Daß die wahrgenommene Nothwendigkeit in Beziehung der Dinge auf regelmäßige Verknüpfungen, und der Zuſammenhang nützlicher Geſetze mit einer nothwendigen Einheit, eben ſo wohl als die zufälligſte und willkührlichſte Anſtalt ein Beweisthum von einem weiſen Urheber abgebe; obgleich die Abhängigkeit von ihm in dieſem Geſichtspunkte auf andere Art muß vorgeſtellt werden. Um dieſes gehörig einzuſehen, ſo merke ich an: daß die Ordnung und vielfältige vortheilhafte Zuſammenſtimmung überhaupt einen verſtändigen Urheber bezeichnet, noch ehe man daran denkt, ob dieſe Beziehung den Dingen nothwendig oder zufällig ſey. Nach den Urtheilen der gemeinen geſunden Vernunft hat die Abfolge der Weltveränderungen, oder diejenige Verknüpfung, an deren Stelle eine andere möglich war, ob ſie gleich einen klaren Beweisgrund der Zufälligkeit an die Hand giebt, wenig Wirkung, dem Verſtande die Vermuthung eines Urhebers zu veranlaſſen. Es wird dazu Philoſophie erfordert, und ſelbſt deren Gebrauch iſt in dieſem Falle verwickelt und ſchlüpfrich. Dagegen macht große Regelmäßigkeit und Wohlgereimtheit in einem vielſtimmigten Harmoniſchen ſtutzig, und die gemeine Vernunft ſelbſt kann ſie ohne einen verſtändigen Urheber nimmer möglich finden. Die Dinge ſelbſt mögen nothwendig oder zufällig ſeyn, die Eine Regel der Anſtändigkeit mag in der Andern ſchon weſentlich liegen, oder willkührlich damit verbunden ſeyn, ſo findet man es geradezu unmöglich, daß Ordnung und Regelmäßigkeit entweder von Ungefähr, oder auch unter vielen Dingen, die ihr verſchiedenes Daſeyn haben, ſo von ſelbſt ſollte ſtatt finden, denn nimmermehr iſt ausgebreitete Harmonie ohne einen verſtändigen Grund ihrer Möglichkeit nach zureichend gegeben. Und in Anſehung ihrer äußert ſich alsbald ein großer Unterſchied zwiſchen der Art, wie man die Vollkommenheit ihrem Urſprunge nach zu beurtheilen habe.

2.

Nothwendige Ordnung der Natur bezeichnet ſelbſt einen Urheber der Materie, die ſo geordnet iſt.

Die Ordnung in der Natur, in ſo ferne ſie als zufällig, und aus der Willkühr eines verſtändigen Weſens entſpringend angeſehen wird, iſt gar kein Beweis davon, daß auch die Dinge der Natur, die in ſolcher Ordnung nach Weisheit verknüpft ſeyn, ſelbſt von dieſem Urheber ihr Daſeyn haben. Denn lediglich dieſe Verbindung iſt ſo bewandt, daß ſie einen verſtändigen Plan vorausſetzt; daher auch Ariſtoteles und viele andere Philoſophen des Alterthums nicht die Materie, oder den Stoff der Natur, ſondern nur die Form von der Gottheit herleiteten. Vielleicht nur ſeit der Zeit, als uns die Offenbarung eine vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott gelehret hat, hat auch allererſt die Weltweisheit die gehörige Bemühung daran gewandt, den Urſprung der Dinge ſelbſt, die den rohen Zeug der Natur ausmachen, als ſo etwas zu betrachten, was ohne einen Urheber nicht möglich ſey. Ich zweifle, daß es jemanden hiemit gelungen ſey, und ich werde in der letzten Abtheilung Gründe meines Urtheils anführen. Zum mindeſten kann die zufällige Ordnung der Theile der Welt, in ſo ferne ſie einen Urſprung aus Willkühr anzeigt, gar nicht zum Beweiſe davon beitragen. Z. E. An dem Bau eines Thieres ſind Gliedmaßen der ſinnlichen Empfindung mit denen der willkührlichen Bewegung und der Lebenstheile ſo künſtlich verbunden, daß man muthwillig ſeyn muß, (denn ſo unvernünftig kann kein Menſch ſeyn) ſo bald man darauf geführt wird, einen weiſen Urheber zu verkennen, der die Materie, daraus ein thieriſcher Körper zuſammen geſetzt iſt, in ſo vortrefliche Ordnung gebracht hat. Mehr folgt hieraus gar nicht. Ob dieſe Materie für ſich ewig und unabhängig, oder auch von eben demſelben Urheber hervorgebracht ſey, daß iſt darin gar nicht entſchieden. Ganz anders aber fällt das Urtheil aus, wenn man wahrnimmt, das nicht alle Naturvollkommenheit künſtlich, ſondern Regeln von großer Nutzbarkeit auch mit nothwendiger Einheit verbunden ſind, und dieſe Vereinbarung in den Möglichkeiten der Dinge ſelbſt liegt. Was ſoll man bei dieſer Wahrnehmung urtheilen? Iſt dieſe Einheit, dieſe fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weiſen Urheber möglich? Das Formale ſo großer und vielfältiger Regelmäßigkeit verbietet dieſes. Weil indeſſen dieſe Einheit gleichwohl ſelbſt in den Möglichkeiten der Dinge gegründet iſt, ſo muß ein weiſes Weſen ſeyn, ohne welches alle dieſe Naturdinge ſelbſt nicht möglich ſind, und in welchem als einem groſſen Grunde ſich die Weſen ſo mancher Naturdinge zu ſo regelmäßigen Beziehungen vereinbaren. Alsdenn aber iſt klar, daß nicht allein die Art der Verbindung, ſondern die Dinge ſelbſt nur durch dieſes Weſen möglich ſeyn, das iſt, nur als Wirkungen von ihm exiſtiren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererſt hinreichend zu erkennen giebt. Frägt man nun, wie hängen dieſe Naturen von ſolchem Weſen ab, damit ich daraus die Uebereinſtimmung mit den Regeln der Weisheit verſtehen könne? Ich antworte: ſie hängen von demjenigen in dieſem Weſen ab, was, indem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund ſeiner eigenen Weisheit iſt; denn dieſe ſetzet überhaupt jene voraus *). Bei dieſer Einheit aber des Grundes, ſo wohl des Weſens aller Dinge, als der Weisheit, Güte und Macht, iſt es nothwendig: daß alle Möglichkeit mit dieſen Eigenſchaften harmonire.

3.

Regeln der verbeſſerten Methode der Phyſikotheologie.

Ich faſſe ſie in folgendem kurz zuſammen. Durch das Zutrauen auf die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgeſetze, wegen ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Weſen, geleitet, ſuche man

1. Die Urſache, ſelbſt der vortheilhafteſten Verfaſſungen, in ſolchen allgemeinen Geſetzen, die mit einer nothwendigen Einheit, außer andern anſtändigen Folgen, auch auf die Hervorbringungdieſer Wirkungen in Beziehung ſtehen.

---

*) Die Weisheit ſetzt voraus: daß Uebereinſtimmung und Einheit in den Beziehungen möglich ſey. Dasjenige Weſen, welches von völlig unabhängiger Natur iſt, kann nur weiſe ſeyn, in ſo ferne in ihm Gründe ſelbſt ſolcher möglichen Harmonie und Vollkommenheiten, die ſeiner Ausführung ſich darbieten, enthalten ſind. Wäre in den Möglichkeiten der Dinge keine ſolche Beziehung auf Ordnung und Vollkommenheit befindlich, ſo wäre Weisheit eine Chimäre. Wäre aber dieſe Möglichkeit in dem weiſen Weſen nicht ſelbſt gegründet, ſo könnte dieſe Weisheit nimmermehr in aller Abſicht unabhängig ſeyn.

2. Man bemerke das Nothwendige in dieſer Verknüpfung verſchiedener Tauglichkeiten in einem Grunde, weil ſo wohl die Art, um daraus auf die Abhängigkeit von Gott zu ſchließen, von derjenigen verſchieden iſt, welche eigentlich die künſtliche und gewählte Einheit zum Augenmerk hat, als auch um den Erfolg nach beſtändigen und nothwendigen Geſetzen vom ungefähren Zufall zu unterſcheiden.

2. Man vermuthe nicht allein in der unorganiſchen, ſondern auch der organiſirten Natur eine größere nothwendige Einheit, als ſo gerade zu in die Augen fällt. Denn ſelbſt im Baue eines Thieres iſt zu vermuthen: daß eine einzige Anlage eine fruchtbare Tauglichkeit zu vielen vortheilhaften Folgen haben werde, wozu wir anfänglich vielerlei beſondere Anſtalten nöthig finden möchten. Dieſe Aufmerkſamkeit iſt ſo wohl der Philoſophie ſehr gemäß, als auch der phyſiſchtheologiſchen Folgerung vortheilhaft.

4. Man bediene ſich der offenbar künſtlichen Ordnung, um daraus auf die Weisheit eines Urhebers als einen Grund, der weſentlichen und nothwendigen Einheit aber in den Naturgeſetzen, um daraus auf ein weiſes Weſen als einen Grund, aber nicht vermittelſt ſeiner Weisheit, ſondern vermöge desjenigen in ihm, was mit dieſer harmoniren muß, zu ſchließen.

5. Man ſchließe aus den zufälligen Verbindungen der Welt, auf den Urheber der Art, wie das Univerſum zuſammen gefügt iſt, von der nothwendigen Einheit aber auf eben daſſelbe Weſen als einen Urheber,

ſo gar der Materie und des Grundſtoffes aller Naturdinge.

6. Man erweitere dieſe Methode durch allgemeine Regeln, welche die Gründe der Wohlgereimtheit desjenigen, was mechaniſch oder auch geometriſch nothwendig iſt, mit dem Beſten des Ganzen können verſtändlich machen, und verabſäume nicht, ſelbſt die Eigenſchaften des Raumes in dieſem Geſichtspunkte zu erwägen, und aus der Einheit in dem großen Mannigfaltigen deſſelben den nämlichen Hauptbegriff zu erläutern.

4.

Erläuterung dieſer Regeln.

Ich will einige Beiſpiele anführen, um die gedachte Methode verſtändlicher zu machen. Die Gebirge der Erde ſind eine der nützlichſten Verfaſſungen auf derſelben, und *Burnet*, der ſie für nichts beſſers, als eine wilde Verwüſtung zur Strafe unſerer Sünde anſieht, hat ohne Zweifel Unrecht. Nach der gewöhnlichen Methode der Phyſikotheologie werden die ausgebreiteten Vortheile dieſer Bergſtrecken erzählt, und darauf werden ſie als eine göttliche Anſtalt durch große Weisheit um ſo vielfältig abgezielter Nutzen willen angeſehen. Nach einer ſolchen Art zu urtheilen, wird man auf die Gedanken gebracht: daß allgemeine Geſetze, ohne eine eigene künſtliche Anordnung auf dieſen Fall, eine ſolche Geſtalt der Erdfläche nicht zuwege gebracht hätten, und die Berufung auf den allmächtigen Willen gebietet der forſchenden Vernunft ein ehrerbietiges Schweigen. Dagegen iſt, nach einer beſſer unterwieſenen Denkungsart, der Nutzen und die Schönheit dieſer Naturanſtalt gar kein Grund, die allgemeinen und einfachen Wirkungsgeſetze der Materie vorbei zu gehen, um dieſe Verfaſſung nicht als eine Nebenfolge derſelben anzuſehen. Es möchte vielleicht ſchwerer auszumachen ſeyn: ob die Kugelfigur der Erde überhaupt nicht von noch beträchtlicherem Vortheile und wichtigern Folgen ſey, als diejenigen Unebenheiten, die ihre Oberfläche von dieſer abgemeſſenen Rundung etwas abweichen machen. Gleichwohl findet kein Philoſoph einiges Bedenken, ſie als eine Wirkung der allgemeinſten ſtatiſchen Geſetze in der allerälteſten Epoche der Welt anzuſehen. Warum ſollten die Ungleichheiten und Hervorragungen nicht auch zu ſolchen natürlichen und ungekünſtelten Wirkungen gehören? Es ſcheinet: daß bei einem jeden großen Weltkörper der Zuſtand, da er aus der Flüſſigkeit in die Feſtigkeit allmählig übergeht, ſehr nothwendig mit der Erzeugung weitläuftiger Höhlen verbunden ſey, die ſich unter ſeiner ſchon gehärteten Rinde finden müſſen, wenn die leichteſten Materien ſeines inwendigen noch flüſſigen Klumpens, darunter auch die Luft iſt, mit allmähliger Abſonderung unter dieſen emporſteigen, und daß, da die Weitläuftigkeit dieſer Höhlen ein Verhältniß zu der Größe des Weltkörpers haben muß, die Einſinkungen der feſten Gewölbe eben ſo weit ausgebreitet ſeyn werden. Selbſt eine Art von Relmäßigkeit, wenigſtens die Kettenreihe dieſer Unebenheiten, darf bei einer ſolchen Erzeugungsart nicht fremd und unerwartet ſcheinen. Denn man weiß, daß das Aufſteigen der leichten Arten in einem großen Gemiſche an einem Orte, einen Einfluß auf die nämliche Bewegung in dem benachbarten Theile des Gemengſels habe. Ich halte mich bei dieſer Erklärungsart nicht lange auf; wie ich denn allhier keine Abſicht habe, einige Ergebenheit in Anſehung derſelben zu bezeigen, ſondern nur eine kleine Erläuterung der Methode zu urtheilen, durch dieſelbe darzulegen.

Das ganze feſte Land der Erde iſt mit den Laufrinnen der Ströme als mit Furchen auf eine ſehr vortheilhafte Art durchzogen. Es ſind aber auch ſo viel Unebenheiten, Thäler und flache Gegenden auf allem feſten Lande: daß es beim erſten Anblick ſcheint nothwendig zu ſeyn, daß die Kanäle, darin die Waſſer derſelben rinnen, beſonders gebauet und geordnet ſeyn müſſen, widrigenfalls, nach der Unregelmäßigkeit alles übrigen Bodens, die von den Höhen laufenden Waſſer weit und breit ausſchweifen, viele Flächen überſchwemmen, in Thälern Seen machen, und das Land eher wild und unbrauchbar als ſchön und wohlgeordnet machen müßten. Wer wird nicht hier einen großen Anſchein zu einer nöthigen außerordentlichen Veranſtaltung gewahr? Indeſſen würde aller Naturforſchung über die Urſache der Ströme durch eine angenommene übernatürliche Anordnung ein Ende gemacht werden. Weil ich mich hingegen dieſe Art der Regelmäßigkeit nicht irre machen laſſe, und nicht ſogleich ihre Urſache außer dem Bezirk allgemeiner mechaniſcher Geſetze erwarte, ſo folge ich der Beobachtung, um daraus etwas auf die Erzeugungsart dieſer Ströme abzunehmen. Ich werde gewahr: daß viele Fluthbetten der Ströme ſich noch bis jetzt ausbilden, und daß ſie ihre eigenen Ufer erhöhen, bis ſie das umliegende Land nicht mehr ſo ſehr wie ehedem überſchwemmen. Ich werde gewiß, daß alle Ströme vor Alters wirklich ſo ausgeſchweift haben, als wir beſorgten, daß ſie es ohne eine außerordentliche Anſtalt thun müßten, und ich nehme daraus ab, daß keine ſolche außerordentliche Einrichtung jemals vorgegangen ſey. Der Amazonenſtrom zeiget in einer Strecke von einigen hundert Meilen deutliche Spuren, daß er ehedem kein eingeſchränktes Fluthbette gehabt, ſondern weit und breit das Land überſchwemmt haben müſſe; denn das Erdreich zu beiden Seiten iſt bis in große Weiten flach wie ein See, und beſteht aus Flußſchlamm, wo ein Kieſel eben ſo ſelten iſt wie ein Demant. Eben daſſelbe findet man beim Mißiſippi. Und überhaupt zeigen der Nil und andere Ströme, daß dieſe Kanäle mit der Zeit viel weiter verlängert worden, und da, wo der Strom ſeinen Ausfluß zu haben ſchien, weil er ſich nahe zur See über den flachen Boden ausbreitete, bauet er allmählig ſeine Laufrinne aus und fließt weiter in einem verlängerten Fluthbette. Alsdenn aber, nachdem ich durch Erfahrungen auf die Spur gebracht worden, glaube ich die ganze Mechanik von der Bildung der Fluthrinnen aller Ströme auf folgende einfache Gründe bringen zu können.

Das von den Höhen laufende Quell- oder Regenwaſſer ergoß ſich anfänglich nach dem Abhang des Bodens unregelmäßig, füllete manche Thäler an und breitete ſich über manche flache Gegend aus. Allein in demjenigen Striche, wo irgend der Zug des Waſſers am ſchnellſten war, konnte es der Geſchwindigkeit wegen ſeinen Schlamm nicht ſo wohl abſetzen, den es hergegen zu beiden Seiten viel häufiger fallen ließ. Dadurch wurden die Ufer erhöhet, indeſſen daß der ſtärkſte Zug des Waſſers eine Rinne erhielte. Mit der Zeit, als der Zufluß des Waſſers ſelber geringer wurde, (welches in der Folge der Zeit endlich geſchehen mußte, aus Urſachen, die den Kennern der Geſchichte der Erde bekannt ſind) ſo überſchritt der Strom diejenigen Ufer nicht mehr, die er ſich ſelbſt aufgeführt hatte, und aus der wilden Unordnung entſprang Regelmäßigkeit und Ordnung. Man ſieht offenbar, daß dieſes noch bis auf dieſe Zeit, vornämlich bei den Mündungen der Ströme, die ihre jüngſten Theile ſind, vorgeht, und gleichwie nach dieſem Plane das Abſetzen des Schlammes nahe bei den Stellen, wo der Strom anfangs ſeine neuen Ufer überſchritt, häufiger als weiter davon geſchehen mußte, ſo wird man auch noch gewahr, daß wirklich an vielen Orten, wo ein Strom durch flache Gegenden läuft, ſein Rinnſaal höher liegt als die umliegenden Ebenen.

Es giebt gewiſſe allgemeine Regeln, nach denen die Wirkungen der Natur geſchehen, und die einiges Licht in der Beziehung der mechaniſchen Geſetze auf

Ordnung und Wohlgereimtheit geben können, deren eine iſt: die Kräfte der Bewegung und des Widerſtandes wirken ſo lange auf einander, bis ſie ſich das mindeſte Hinderniß leiſten. Die Gründe dieſes Geſetzes laſſen ſich ſehr leicht einſehen; allein, die Beziehung, die deſſen Folgen auf Regelmäßigkeit und Vortheil haben, iſt bis zur Bewunderung weitläuftig und groß. Die Epicykloide, eine algebraiſche Krümmung, iſt von dieſer Natur: daß Zähne und Getriebe nach ihr abgerundet die mindeſt mögliche Reibung an einander erleiden. Der berühmte Herr Prof. Käſtner erwähnt an einem Orte: daß ihm von einem erfahrnen Bergwerksverſtändigen an den Maſchinen, die lange im Gebrauche geweſen, gezeigt worden, daß ſich wirklich dieſe Figur endlich durch lange Bewegung abſchleiſe; eine Figur, die eine ziemlich verwickelte Conſtruction zum Grunde hat, und die mit aller ihrer Regelmäßigkeit eine Folge von einem gemeinen Geſetze der Natur iſt.

Um etwas aus den ſchlechten Naturwirkungen anzuführen, was, indem es unter dem eben erwähnten Geſetze ſteht, um deswillen einen Ausſchlag auf Regelmäßigkeit an ſich zeiget, führe ich eine von den Wirkungen der Flüße an. Es iſt wegen der großen Verſchiedenheiten des Abſchuſſes aller Gegenden des feſten Landes ſehr zu erwarten, daß die Ströme, die auf dieſem Abhange laufen, hin und wieder ſteile Sturze und Waſſerfälle haben würden, deren auch wirklich einige ob zwar ſelten vorkommen, und eine große Unregelmäßigkeit und Unbequemlichkeit enthalten. Allein, es fällt leicht in die Augen: daß, wenn gleich (wie zu vermuthen) in dem erſten verwilderten Zuſtande dergleichen Waſſerfälle häufig waren, dennoch die Gewalt des Abſturzes das lockere Erdreich, ja ſelbſt einige noch nicht genugſam gehärtete Felsarten werde eingegraben und weggewaſchen haben, bis der Strom ſeinen Rinnſaal zu einem ziemlich gleichförmigten Abhang geſenkt hatte, daher, wo auch noch Waſſerfälle ſind, der Boden felſigt iſt, und in ſehr vielen Gegenden der Strom zwiſchen zwei ſteil abgeſchnittenen Ufern läuft, wozwiſchen er ſein tief liegendes Bette vermuthlich ſelbſt eingeſchnitten hat. Man findet es ſehr nützlich, daß faſt alle Ströme in dem größeſten Theile ihres Laufes einen gewiſſen Grad Geſchwindigkeit nicht überſchreiten, der ziemlich mäßig iſt und wodurch ſie ſchiffbar ſind. Obgleich nun dieſes im Anfange von der ſo ſehr verſchiedenen Abſchüßigkeit des Bodens, worüber ſie laufen, kaum allein ohne beſondere Kunſt zu erwarten ſtünde, ſo läßt ſich doch leichtlich erachten, daß mit der Zeit ein gewiſſer Grad der Schnelligkeit ſich von ſelbſt habe finden müſſen, den ſie nicht leichtlich übertreffen können, der Boden des Landes mag abſchüßig ſeyn, wie er will, wenn er nur locker iſt. Denn ſie werden ihn ſo lange abſpühlen, ſich hineinarbeiten, und ihr Bette an einigen Orten ſenken, an andern erhöhen, bis dasjenige, was ſie vom Grunde fortreiſſen, wenn ſie angeſchwollen ſeyn, demjenigen, was ſie in den Zeiten der trägeren Bewegung fallen laſſen, ziemlich gleich iſt. Die Gewalt wirkt hier ſo lange, bis ſie ſich ſelbſt zum gemäßigtern Grade gebracht hat, und bis die Wechſelwirkung des Anſtoſſes und des Widerſtandes zur Gleichheit ausgeſchlagen iſt.

Die Natur bietet unzählige Beiſpiele von einer ausgebreiteten Nutzbarkeit einer und eben derſelben Sache zu einem vielfältige Gebrauche dar. Es iſt ſehr verkehrt dieſe Vortheile ſo gleich als Zwecke, und als diejenigen Erfolge anzuſehen, welche die Bewegungsgründe enthielten, weswegen die Urſachen derſelben durch göttliche Willkühr in der Welt angeordnet würden. Der Mond ſchaffet unter andern Vortheilen auch dieſen, daß Ebbe und Fluth Schiffe auch wider oder ohne Winde vermittelſt der Ströme in den Straßen und nahe beim feſten Lande in Bewegung ſetzen Vermittelſt ſeiner und der Jupiters-Trabanten, findet man die Länge des Meers. Die Produkte aus allen Naturreichen haben ein jedes eine große Nutzbarkeit, wovon man einige auch zum Gebrauche macht. Es iſt eine widerſinnige Art zu urtheilen, wenn man, wie es gemeiniglich geſchieht, dieſe alle zu den Bewegungsgründen der göttlichen Wahl zählt, und ſich wegen des Vortheils der Jupitersmonde auf die weiſe Anſtalt des Urhebers beruft, die den Menſchen dadurch ein Mittel, die Länge der Oerter zu beſtimmen, hat an die Hand geben wollen. Man hüte ſich, daß man die Spötterei eines Voltäre nicht mit Recht auf ſich ziehe, der in einem ähnlichen Tone ſagt: ſehet da, warum wir Naſen haben, ohne Zweifel, damit wir Brillen darauf ſtecken können. Durch die göttliche Willkühr wird noch nicht genugſamer Grund angegeben, weswegen eben dieſelben Mittel, die einen Zweck zu erreichen allein nöthig wären, noch in ſo viel anderer Beziehung vortheilhaft ſeyn. Diejenige bewundernswürdige Gemeinſchaft, die unter den Weſen alles Erſchaffenen herrſcht, daß ihre Naturen einander nicht fremd ſind, ſondern in vielfacher Harmonie verknüpft ſich zu einander von ſelbſt ſchicken, und eine ausgebreitete nothwendige Vereinbarung zur geſammten Vollkommenheit in ihren Weſen enthalten, das iſt der Grund ſo mannigfaltiger Nutzbarkeiten, die man nach unſerer Methode als Beweisthümer eines höchſt weiſen Urhebers, aber nicht in allen Fällen als Anſtalten, die durch beſondere Weisheit mit den übrigen um der beſondern Nebenvortheile willen verbunden worden, anſehen kann. Ohne Zweifel ſind die Bewegungsgründe, weswegen Jupiter Monde haben ſollte, vollſtändig, wenn gleich niemals durch die Erfindung der Sehröhre dieſelbe zu Meſſung der Länge genutzt würden. Dieſe Nutzen, die als Nebenfolgen anzuſehen ſind, kommen gleichwohl mit in Anſchlag, um die unermeßliche Größe des Urhebers aller Dinge daraus abzunehmen. Denn ſie ſind nebſt Millionen anderen ähnlicher Art, Beweisthümer von der großen Kette, die ſelbſt in den Möglichkeiten der Dinge die Theile der Schöpfung vereinbart, die einander nichts anzugehen ſcheinen; denn ſonſt kann man auch nicht allemal auf die Nutzen, die der Erfolg einer freiwilligen Anſtalt nach ſich zieht, und die der Urheber kennt und in ſeinem Rathſchluſſe mit befaßt, um deswillen zu den Bewegungsgründen ſolcher Wahl zählen, wenn dieſe nämlich auch unangeſehen ſolcher Nebenfolgen

ſchon

ſchon vollſtändig waren. Ohne Zweifel hat das Waſſer darum nicht die Natur ſich wagrecht zu ſtellen, damit man ſich darin ſpiegeln könne. Dergleichen beobachtete Nutzbarkeiten können, wenn man mit Vernunft urtheilen will, nach der eingeſchränkten phyſiſchtheologiſchen Methode, die im Gebrauche iſt, gar nicht zu der Abſicht, die man hier vor Augen hat, genutzt werden. Nur einzig und allein der Zuſatz, den wir ihr zu geben geſucht haben, kann ſolche geſammelte Beobachtungen zu Gründen der wichtigen Folgerung auf die allgemeine Unterordnung aller Dinge unter ein höchſt weiſes Weſen tüchtig machen. Erweitert eure Abſichten, ſo viel ihr könnt, über die unermeßlichen Nutzen, die ein Geſchöpf in tauſendfacher Beziehung, wenigſtens der Möglichkeit nach, darbietet, (der einzige Cokosbaum ſchaffet dem Indianer unzählige,) verknüpfet in dergleichen Beziehungen die entlegenſten Glieder der Schöpfung mit einander. Wenn ihr die Produkte der unmittelbar künſtlichen Anſtalten geziemend bewundert habt, ſo unterlaſſet nicht, auch in dem ergötzenden Anblick der fruchtbaren Beziehung, die die Möglichkeiten der erſchaffenen Dinge auf durchgängige Harmonie haben, und der ungekünſtelten Abfolge ſo mannigfaltiger Schönheit, die ſich von ſelbſt darbietet, diejenige Macht zu bewundern und anzubeten, in deren ewiger Grundquelle die Weſen der Dinge zu einem vortreflichen Plane gleichſam bereit darliegen.

Ich merke im Vorübergehen an, daß das große Gegenverhältniß, das unter den Dingen der Welt, in

Anſehung des häufigen Anlaſſes, den ſie zu Aehnlichkeiten, Analogien; Parallelen, und, wie man ſie ſonſt nennen will, geben, nicht ſo ganz flüchtig verdient überſehen zu werden. Ohne mich bei dem Gebrauch, den dieſes auf Spiele des Witzes hat, und der mehrentheils nur eingebildet iſt, aufzuhalten, liegt hierin noch für den Philoſophen ein, wie mich dünkt, wichtiger Gegenſtand des Nachdenkens verborgen, wie ſolche Uebereinkunft ſehr verſchiedener Dinge in einem gewiſſen gemeinſchaftlichen Grunde der Gleichförmigkeit ſo groß und weitläuftig, und doch zugleich ſo genau ſeyn könne. Dieſe Analogien ſind auch ſehr nöthige Hülfsmittel unſerer Erkenntniß, die Mathematik ſelber liefert deren einige. Ich enthalte mich, Beiſpiele anzuführen, denn es iſt zu beſorgen, daß nach der verſchiedenen Art, wie dergleichen Aehnlichkeiten empfunden werden, ſie nicht dieſelbe Wirkung über jeden andern Verſtand haben möchten, und der Gedanke, den ich hier einſtreue, iſt ohnedem unvollendet und noch nicht genugſam verſtändlich.

Wenn man fragen ſollte; welches denn der Gebrauch ſey, den man von der großen Einheit in den mancherlei Verhältniſſen des Raumes, welche der Meßkünſtler erforſchet, machen könnte, ſo vermuthe ich, daß allgemeine Begriffe von der Einheit der mathematiſchen Objecte auch die Gründe der Einheit und Vollkommenheit in der Natur könnten zu erkennen geben. Z. E., es iſt unter allen Figuren die Cirkelfigur diejenige, darin eben der Umkreis den gröſſeſt möglichen Raum beſchließt, den ein ſolcher Umfang nur befaſſen kann, darum nämlich, weil eine genaue Gleichheit in dem Abſtande dieſer Umgränzung von einem Mittelpunkte darin durchgängig herrſcht. Wenn eine Figur durch gerade Linien ſoll eingeſchloſſen werden, ſo kann die größeſt mögliche Gleichheit in Anſehung des Abſtandes derſelben vom Mittelpunkte nur ſtatt finden, wenn nicht allein die Entfernungen der Winkelpunkte von dieſem Mittelpunkte untereinander, ſondern auch die Perpendikel aus dieſem auf die Seiten einander völlig gleich ſeyn. Daraus wird nun ein regelmäßiges Polygon, und es zeiget ſich durch die Geometrie, daß mit eben demſelben Umkreiſe ein anderes Polygon von eben der Zahl Seiten jederzeit einen kleinern Raum einſchließen würde, als das Reguläre. Noch iſt eine, und zwar die einfachſte Art der Gleichheit in dem Abſtande von einem Mittelpunkte möglich, nämlich wenn bloß die Entfernung der Winkelpunkte des Vielecks von demſelben Mittelpunkte durchgängig gleich iſt, und da zeiget ſich, daß ein jedes irreguläre Polygon, welches im Cirkel ſtehen kann, unter allen den größeſten Raum einſchließt, der von eben denſelben Seiten nur immer kann beſchloſſen werden. Auſſer dieſem iſt zuletzt dasjenige Polygon, in welchem noch überdem die Größe der Seite dem Abſtande des Winkelpunkts vom Mittelpunkte gleich iſt, das iſt, das regelmäßige Sechseck unter allen Figuren überhaupt diejenige, die mit dem kleinſten Umfange den größeſten Raum ſo einſchließet, daß ſie zugleich, äuſſerlich mit andern gleichen Figuren zuſammengeſetzt, keine Zwiſchenräume übrig läßt. Es bietet ſich hier ſehr bald dieſe Bemerkung dar, daß das Gegenverhältniß des Gröſſeſten und Kleinſten im Raume auf die Gleichheit ankomme. Und da die Natur ſonſten viel Fälle einer nothwendigen Gleichheit an die Hand giebt, ſo können die Regeln, die man aus den gedachten Fällen der Geometrie in Anſehung des allgemeinen Grundes ſolches Gegenverhältniſſes des Gröſſeſten und Kleinſten zieht, auch auf die nothwendige Beobachtung des Geſetzes der Sparſamkeit in der Natur angewandt werden. In den Geſetzen des Stoßes iſt in ſo ferne jederzeit eine gewiſſe Gleichheit nothwendig: daß, nach dem Stoße, wenn ſie unelaſtiſch ſind, beider Körper Bewegung jederzeit gleich ſey, daß, wenn ſie elaſtiſch ſind, beide durch die Federkraft immer gleich geſtoßen werden, und zwar mit einer Kraft, womit der Stoß geſchahe, daß der Mittelpunkt der Schwere beider Körper durch den Stoß in ſeiner Ruhe oder Bewegung gar nicht verändert wird ꝛc. ꝛc. Die Verhältniſſe des Raums ſind ſo unendlich mannigfaltig, und verſtatten gleichwohl eine ſo gewiſſe Erkenntniß und klare Anſchauung, daß, gleichwie ſie ſchon öfters zu Symbolen der Erkenntniſſe von ganz anderer Art vortreflich gedient haben, (z. E. die Erwartungen in den Glücksfällen auszudrücken); alſo auch Mittel an die Hand geben können, die Regeln der Vollkommenheit in natürlich nothwendigen Wirkungsgeſetzen, in ſo ferne ſie auf Verhältniſſe ankommen, aus den einfachſten und allgemeinſten Gründen zu erkennen.

Ehe ich dieſe Betrachtung beſchließe, will ich alle verſchiedenen Grade der philoſophiſchen Erklärungsart der in der Welt vorkommenden Erſcheinungen der Vollkommenheit, in ſo ferne man ſie insgeſammt unter Gott betrachtet, anführen, indem ich von derjenigen Art zu urtheilen anfange, wo die Philoſophie ſich noch verbirgt, und bei derjenigen endige, wo ſie ihre größte Beſtrebung zeiget. Ich rede von der Ordnung, Schönheit und Anſtändigkeit, in ſo ferne ſie der Grund iſt, die Dinge der Welt auf eine der Weisheit anſtändige Art einem göttlichen Urheber unterzuordnen.

Erſtlich, man kann eine einzelne Begebenheit in dem Laufe der Natur als etwas unmittelbar von einer göttlichen Handlung herrührendes anſehen, und die Philoſophie hat hier kein anderes Geſchäfte als nur einen Beweisgrund dieſer außerordentlichen Abhängigkeit anzuzeigen.

Zweitens, man betrachtet eine Begebenheit der Welt als eine, worauf als auf einen einzelnen Fall die Mechanik der Welt von der Schöpfung her beſonders abgerichtet war, wie z. E. die Sündfluth nach dem Lehrgebäude verſchiedener Neuern. Alsdenn iſt aber die Begebenheit nicht weniger übernatürlich. Die Naturwiſſenſchaft, wovon die gedachten Weltweiſen hiebei Gebrauch machen, dienet nur dazu, ihre eigene Geſchicklichkeit zu zeigen, und etwas zu erſinnen, was ſich etwa nach allgemeinen Naturgeſetzen ereignen könnte, und deſſen Erfolg auf die vorgegebene außerordentliche Begebenheit hinausliefe. Denn ſonſt iſt ein ſolches Verfahren der göttlichen Weisheit nicht gemäß, die niemalen darauf abzielt, mit unnützer Kunſt zu prahlen, welche man ſelbſt an einem Menſchen tadeln würde, der, wenn ihn z. E. nichts abhielte eine Kanone unmittelbar abzufeuren, ein Feuerſchloß mit einem Uhrwerk anbringen wollte, wodurch ſie in dem geſetzten Augenblicke durch mechaniſche ſinnreiche Mittel losbrennen ſollte.

Drittens, wenn gewiſſe Stücke der Natur als eine von der Schöpfung her daurende Anſtalt, die unmittelbar von der Hand des großen Werkmeiſters herrühret, angeſehen werden; und zwar wie eine Anſtalt, die als ein einzelnes Ding, und nicht wie eine Anordnung nach einem beſtändigen Geſetze eingeführt worden. Z. E., wenn man behauptet, Gott habe die Gebirge, die Flüſſe, die Planeten, und ihre Bewegung mit dem Anfange aller Dinge zugleich unmittelbar geordnet. Da ohne Zweifel ein Zuſtand der Natur der erſte ſeyn muß, in welchen die Form der Dinge eben ſowohl wie die Materie unmittelbar von Gott abhänget, ſo hat dieſe Art zu urtheilen in ſo ferne einen philoſophiſchen Grund. Indeſſen weil es übereilt iſt, ehe und bevor man die Tauglichkeit, die den Naturdingen nach allgemeinen Geſetzen eigen iſt, geprüft hat, eine Anſtalt unmittelbar der Schöpfungshandlung beizumeſſen, darum, weil ſie vortheilhaft und ordentlich iſt, ſo iſt ſie in ſo weit nur in ſehr kleinem Grade philoſophiſch.

Viertens, wenn man einer künſtlichen Ordnung der Natur etwas beimißt, bevor die Unzulänglichkeit, die ſie hiezu nach gemeinen Geſetzen hat, gehörig erkannt werden, z. E., wenn man etwas aus der Ordnung des Pflanzen- und Thierreichs erklärt, was vielleicht in gemeinen mechaniſchen Kräften liegt, blos deswegen, weil Ordnung und Schönheit darin groß ſind. Das Philoſophiſche dieſer Art zu urtheilen iſt alsdenn noch geringer, wenn ein jedes einzelne Thier oder Pflanze unmittelbar der Schöpfung untergeordnet wird, als wenn außer einigem unmittelbar Erſchaffenen die anderen Produkte demſelben nach einem Geſetze der Zeugungsfähigkeit (nicht blos des Auswickelungsvermögens) untergeordnet werden, weil im letztern Fall mehr nach der Ordnung der Natur erklärt wird; es müßte denn ſeyn, daß dieſer ihre Unzulänglichkeit in Anſehung deſſelben klar erwieſen werden könnte. Es gehöret aber auch zu dieſem Grade der philoſophiſchen Erklärungsart eine jede Ableitung einer Anſtalt in der Welt aus künſtlichen, und um einer Abſicht willen errichteten Geſetzen überhaupt, und nicht blos im Thier- und Pflanzenreiche *). Z. E., wenn man von dem Schnee und den Nordſcheinen ſo redet, als ob die Ordnung der Natur, die beide hervorbringt, um des Nutzens des Grönländers oder Lappen willen (damit er

---

*) Ich habe in der zweiten Nummer der dritten Betrachtung dieſes Abſchnitts, unter den Beiſpielen der künſtlichen Naturordnung blos die aus dem Pflanzen- und Thierreiche angeführt. Es iſt aber zu merken, daß eine jede Anordnung eines Geſetzes um eines beſondern Nutzens willen, darum, weil ſie hierdurch von der nothwendigen Einheit mit andern Naturgeſetzen ausgenommen wird, künſtlich ſey, wie aus einigen hier erwähnten Beiſpielen zu erſehen.

in den langen Nächten nicht ganz im Finſtern ſey) eingeführt wäre, obgleich es noch immer zu vermuthen iſt, daß dieſes eine wohlpaſſende Nebenfolge mit nothwendiger Einheit aus andern Geſetzen ſey. Man iſt faſt jederzeit in Gefahr dieſes Fehlers, wenn man einigen Nutzen der Menſchen zum Grunde einer beſondern göttlichen Veranſtaltung angiebt, z. E., daß Wald und Feld mehrentheils mit grüner Farbe bedeckt ſind, weil dieſe unter allen Farben die mittlere Stärke hat, um das Auge in mäßiger Uebung zu erhalten. Hiergegen kann man einwenden, daß der Bewohner der Davidsſtraße vom Schnee faſt blind wird, und ſeine Zuflucht zu den Schneebrillen nehmen muß. Es iſt nicht tadelhaft, daß man die nützlichen Folgen aufſucht und ſie einem gütigen Urheber beimißt, ſondern daß die Ordnung der Natur, darnach ſie geſchehen, als künſtlich und willkührlich mit andern verbunden vorgeſtellt wird, da ſie doch vielleicht mit andern in nothwendiger Einheit ſtehet.

Fünftens, am mehreſten enthält die Methode über die vollkommenen Anſtalten der Natur zu urtheilen, den Geiſt wahrer Weltweisheit, wenn ſie jederzeit bereit, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulaſſen, imgleichen die wahrhaftig künſtlichen Anordnungen der Natur nicht zu verkennen, hauptſächlich die Abzielung auf Vortheile und alle Wohlgereimtheit ſich nicht hindern läßt, die Gründe davon in nothwendigen allgemeinen Geſetzen aufzuſuchen, mit großer Achtſamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung die Zahl der Natururſachen um derentwillen zu vervielfältigen. Wenn hierzu noch die Aufmerkſamkeit auf die allgemeinen Regeln gefügt wird, welche den Grund der nothwendigen Verbindung desjenigen, was natürlicher Weiſe ohne beſondere Anſtalt vorgeht, mit den Regeln des Vortheils oder der Annehmlichkeit vernünftiger Weſen können begreiflich machen, und man alsdenn zu dem göttlichen Urheber hinaufſteigt, ſo erfüllet dieſe phyſichtheologiſche Art zu urtheilen ihre Pflichten gehörig *).

---

*) Ich will hiermit nur ſagen, daß dieſes der Weg für die menſchliche Vernunft ſeyn müſſe. Denn wer wird es gleichwohl jemals verhüten können, hierbei vielfältig zu irren, nach dem Pope:

Geh, ſchreibe Gottes weiſer Ordnung des Regimentes Regeln vor,
Denn kehre wieder in dich ſelber zuletzt zurück und ſey ein Thor.

Siebente Betrachtung.

Cosmogonie.

Eine Hypotheſe mechaniſcher Erklärungsart des Urſprungs der Weltkörper und der Urſachen ihrer Bewegungen, gemäß den vorher erwieſenen Regeln.

Die Figur der Himmelskörper, die Mechanik, nach der ſie ſich bewegen und ein Weltſyſtem ausmachen, imgleichen die mancherlei Veränderungen, denen die Stellung ihrer Kreiſe in der Folge der Zeit unterworfen iſt, alles dieſes iſt ein Theil der Naturwiſſenſchaft geworden, der mit ſo großer Deutlichkeit und Gewißheit begriffen wird, daß man auch nicht eine einzige andere Einſicht ſollte aufzeigen können, welche einen natürlichen Gegenſtand, (der nur einigermaßen dieſes ſeiner Mannigfaltigkeit beikäme,) auf eine ſo ungezweifelt richtige Art und mit ſolcher Augenſcheinlichkeit erklärte. Wenn man dieſes in Erwägung zieht, ſollte man da nicht auch auf die Vermuthung gerathen, daß der Zuſtand der Natur, in welchem dieſer Bau ſeinen Anfang nahm, und ihm die Bewegungen, die jetzt nach ſo einfachen und begreiflichen Geſetzen fortdauren, zuerſt eingedruckt werden, ebenfalls leichter einzuſehen und faßlicher ſeyn werden, als vielleicht das mehreſte, wovon wir ſonſt in der Natur den Urſprung ſuchen. Die Gründe, die dieſer Vermuthung günſtig ſeyn, liegen am Tage. Alle dieſe Himmelskörper ſind runde Maſſen, ſo viel man weiß, ohne Organiſation und geheime Kunſtzubereitung. Die Kraft, dadurch ſie gezogen werden, iſt allem Anſehen nach, eine der Materie eigene Grundkraft, darf alſo und kann nicht erklärt werden. Die Wurfsbewegung, mit welcher ſie ihren Flug verrichten, und die Richtung, nach der dieſer Schwung ihnen ertheilt worden, iſt zuſammt der Bildung ihrer Maſſen das Hauptſächlichſte, ja faſt das Einzige, wovon man die erſten natürlichen Urſachen zu ſuchen hat. Einfache und bei weitem nicht ſo verwickelte Wirkungen, wie die meiſten anderen der Natur ſeyn, bei welchem gemeiniglich die Geſetze gar nicht mit mathematiſcher Richtigkeit bekannt ſind, nach denen ſie geſchehen, da ſie im Gegentheil hier in dem begreiflichſten Plane vor Augen liegen. Es iſt auch bei einem ſo großen Anſchein eines glücklichen Erfolgs ſonſten nichts im Wege, als der Eindruck von der rührenden Größe eines ſolchen Naturſtücks als ein Sonnenſyſtem iſt, wo die natürlichen Urſachen alle verdächtig ſind, weil ihre Zulänglichkeit viel zu nichtig und dem Schöpfungsrechte des oberſten Urhebers entgegen zu ſeyn ſcheint. Allein könnte man eben dieſes nicht auch von der Mechanik ſagen, wodurch ein großer Weltbau, nachdem er einmal da iſt, ſeine Bewegungen forthin erhält. Die ganze Erhaltung derſelben kommt auf eben daſſelbe Geſetz an, wornach ein Stein, der in der Luft geworfen iſt, ſeine Bahn beſchreibt;

ein einfaches Geſetz, fruchtbar an den regelmäßigſten Folgen, und würdig, daß ihm die Aufrechthaltung eines ganzen Weltbaues anvertraut werde.

Von der andern Seite, wird man ſagen, iſt man nicht vermögend, die Natururſachen deutlich zu machen, wodurch das verächtlichſte Kraut nach völlig begreiflichen mechaniſchen Geſetzen erzeuget werde, und man waget ſich an die Erklärung von dem Urſprunge eines Weltſyſtems im Großen. Allein iſt jemals ein Philoſoph auch im Stande geweſen, nur die Geſetze, wornach der Wachsthum oder die innere Bewegung in einer ſchon vorhandenen Pflanze geſchicht, dermaßen deutlich und mathematiſch ſicher zu machen, wie diejenigen gemacht ſind, welchen alle Bewegungen der Weltkörper gemäß ſind. Die Natur der Gegenſtände iſt hier ganz verändert. Das Große, das Erſtaunliche iſt hier unendlich begreiflicher als das Kleine und Bewundernswürdige, und die Erzeugung eines Planeten, zuſammt der Urſache der Wurfsbewegung, wodurch er geſchleudert wird, um im Kreiſe zu laufen, wird allem Anſcheine nach leichter und deutlicher einzuſehen ſeyn, als die Erzeugung einer einzigen Schneeflocke, in der die abgemeſſene Richtung eines ſechseckigten Sternes dem Anſehen nach genauer iſt, als die Rundung der Kreiſe, worin Planeten laufen, und an welcher die Strahlen viel richtiger ſich auf eine Fläche beziehen, als die Bahnen dieſer Himmelskörper es gegen den gemeinſchaftlichen Plan ihrer Kreisbewegungen thun.

Ich werde den Verſuch einer Erklärung von dem Urſprunge des Weltbaues nach allgemeinen mechaniſchen Geſetzen darlegen, nicht von der geſammten Naturordnung, ſondern nur von den großen Maſſen und ihren Kreiſen, welche die roheſte Grundlage der Natur ausmachen. Ich hoffe einiges zu ſagen, was andern zu wichtigen Betrachtungen Anlaß geben kann, obgleich mein Entwurf grob und unausgearbeitet iſt. Einiges davon hat in meiner Meinung einen Grad der Warſcheinlichkeit, der bei einem kleinern Gegenſtande wenig Zweifel übrig laſſen würde, und der nur das Vorurtheil einer größern erforderlichen Kunſt, als man den allgemeinen Naturgeſetzen zutraut, entgegen ſtehen kann. Es geſchieht oft: daß man dasjenige zwar nicht findet, was man eigentlich ſucht, aber doch auf dieſem Wege andere Vortheile, die man nicht vermuthet, antrift. Auch ein ſolcher Nutzen würde ein genugſamer Gewinn ſeyn, wenn er ſich dem Nachdenken anderer darböte, geſetzt auch, daß die Hauptzwecke der Hypotheſe dabei verſchwinden ſollten. Ich werde die allgemeine Gravitation der Materie nach dem Newton oder ſeinen Nachfolgern hiebei vorausſetzen. Diejenigen, welche etwa durch eine Definition der Metaphyſik nach ihrem Geſchmacke glauben, die Folgerung ſcharfſinniger Männer aus Beobachtung und mathematiſcher Schlußart zu vernichten, werden die folgenden Sätze als etwas, das überdem mit der Hauptabſicht dieſer Schrift nur eine entfernte Verwandtſchaft hat, überſchlagen können.

1.

Erweiterte Ausſicht in den Inbegriff des Univerſum.

Die ſechs Planeten *) mit ihren Begleitern bewegen ſich in Kreiſen, die nicht weit von einem gemeinſchaftlichen Plane, nämlich der verlängerten Aequatorsfläche der Sonne abweichen. Die Kometen dagegen laufen in Bahnen, die ſehr weit davon abſtehen, und ſchweifen nach allen Seiten weit von dieſer Beziehungsfläche aus. Wenn nun, anſtatt ſo weniger Planeten oder Kometen, einige tauſend derſelben zu unſerer Sonnenwelt gehörten, ſo würde der Thierkreis als eine von unzähligen Sternen erleuchtete Zone, oder wie ein Streif, der ſich in einem blaſſen Schimmer verliert, erſcheinen, in welchem einige nähere Planeten in ziemlichem Glanze, die entferneten aber durch ihre Menge und Mattigkeit des Lichts nur eine neblichte Erſcheinung darſtellen würden. Denn es würden bei der Kreisbewegung, darin alle dieſe insgeſammt um die Sonne ſtünden, jederzeit in allen Theilen dieſes Thierkreiſes einige ſeyn, wenn gleich andre ihren Platz verändert hätten. Dagegen würden die Kometen die Gegenden zu beiden Seiten dieſer lichten Zone in aller möglichen Zerſtreuung bedecken. Wenn wir durch dieſe Erdichtung vorbereitet, (in welcher wir nichts weiter, als die Menge der Körper unſerer Planetenwelt in Gedanken vermehret haben) unſere Augen auf den weiteren Umfang des Univerſum richten, ſo ſehen wir wirk-

---

*) Nebſt dem neuerlich entdeckten, und vom V. ſchon längſt vermutheten Uranus. (T.)

ſich eine lichte Zone, in welcher Sterne, ob ſie zwar allem Anſehen nach ſehr ungleiche Weiten von uns haben, dennoch zu einer und eben derſelben Fläche dichter wie anderwärts gehäuft ſeyn, dagegen die Himmelsgegenden zu beiden Seiten mit Sternen nach aller Art der Zerſtreuung bedeckt ſind. Die Milchſtraſſe, die ich meine, hat ſehr genau die Richtung eines größeſten Zirkels, eine Beſtimmung, die aller Aufmerkſamkeit werth iſt, und daraus ſich verſtehen läßt, daß unſere Sonne, und wir mit ihr, uns in demjenigen Heere der Sterne mit befinden, welches ſich zu einer gewiſſen gemeinſchaftlichen Beziehungsfläche am meiſten dränget, und die Analogie iſt hier ein ſehr großer Grund zu vermuthen: daß dieſe Sonnen, zu deren Zahl auch die unſrige gehört, ein Weltſyſtem ausmachen, das im Großen nach ähnlichen Geſetzen geordnet iſt, als unſre Planetenwelt im Kleinen; daß alle dieſe Sonnen, ſammt ihren Begleitern irgend einen Mittelpunkt ihrer gemeinſchaftlichen Kreiſe haben mögen, und daß ſie nur, um der unermeßlichen Entfernung willen, und wegen der langen Zeit ihrer Kreisläufe, ihre Oerter gar nicht zu verändern ſcheinen, ob zwar dennoch bei etlichen wirklich einige Verrückung ihrer Stellen iſt beobachtet worden; daß die Bahnen dieſer großen Weltkörper ſich eben ſo auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehen, von der ſie nicht abweichen, und daß diejenigen, welche mit weit geringerer Häufung die übrigen Gegenden des Himmels einnehmen, den Kometen unſerer Planetenwelt darin ähnlich ſind.

Aus dieſem Begriffe, der wie mich dünkt, die größeſte Wahrſcheinlichkeit hat, läßt ſich vermuthen, daß, wenn es mehr ſolche höhere Weltordnungen giebt, als diejenige, dazu unſre Sonne gehört, und die dem, der in ihr ſeinen Stand hat, die Erſcheinung der Milchſtraße verſchaffet, in der Tiefe des Weltraums einige derſelben wie blaſſe ſchimmernde Plätze werden zu ſehen ſeyn, und wenn der Beziehungsplan einer ſolchen andern Zuſammenordnung der Fixſterne ſchief gegen uns geſtellt iſt, wie ecliptiſche Figuren erſcheinen werden, die in einem kleinen Raum aus großer Weite ein Sonnenſyſtem, wie das von unſrer Milchſtraße iſt, darſtellen. Und dergleichen Plätzchen hat wirklich die Aſtronomie ſchon vorlängſt entdeckt, obgleich die Meinung, die man ſich davon gemacht hat, ſehr verſchieden iſt, wie man in des Herrn von Maupertuis Buche von der Figur der Sterne ſehen kann.

Ich wünſche, daß dieſe Betrachtung mit einiger Aufmerkſamkeit möchte erwogen werden. Nicht allein, weil der Begriff, der dadurch von der Schöpfung erwächſt, erſtaunlich viel rührender iſt, als er ſonſt ſeyn kann, (indem ein unzählbares Heer der Sonnen, wie die unſrige ein Syſtem ausmacht, deſſen Glieder durch Kreisbewegungen verbunden ſind, dieſe Syſteme ſelbſt aber, deren vermuthlich wieder unzählige ſeyn, wovon wir einige wahrnehmen können, ſelbſt Glieder einer noch höhern Ordnung ſeyn mögen, ſondern auch, weil ſelbſt die Beobachtung der uns nahen Fixſterne, oder vielmehr langſam wandelnden Sonnen, durch einen

einen ſolchen Begriff geleitet, vielleicht manches entdekken kann, was der Aufmerkſamkeit entwiſcht, in ſo ferne nicht ein gewiſſer Plan zu unterſuchen iſt.

2.

Gründe für einen mechaniſchen Urſprung unſerer Planetenwelt überhaupt.

Die Planeten bewegen ſich um unſere Sonne insgeſammt nach einerlei Richtung, und nur mit geringer Abweichung von einem gemeinſchaftlichen Beziehungsplane, welcher die Ecliptik iſt, gerade ſo, als Körper, die durch eine Materie fortgeriſſen werden, die, indem ſie den ganzen Raum anfüllt, ihre Bewegung wirbelnd um ihre Achſe verrichtet. Die Planeten ſind insgeſammt ſchwer zur Sonne hin, und die Größe des Seitenſchwungs müßte eine genau abgemeſſene Richtigkeit haben, wenn ſie dadurch in Cirkelkreiſen zu laufen ſollen gebracht werden, und wie bei dergleichen mechaniſcher Wirkung eine geometriſche Genauigkeit nicht zu erwarten ſteht, ſo weichen auch alle Kreiſe, ob zwar nicht viel, von der Cirkelrundung ab. Sie beſtehen aus Materien, die nach Newtons Berechnungen, je entfernter ſie von der Sonne ſind, von deſto minderer Dichtigkeit ſeyn, ſo wie auch ein jeder es natürlich finden würde, wenn ſie ſich in dem Raume, darin ſie ſchweben, von einem daſelbſt zerſtreuten Weltſtoff gebildet hätten. Denn bei der Beſtrebung, womit alles zur Sonne ſinkt, müſſen die Materien dichterer Art ſich mehr zur Sonne drängen, und ſich in der Nahheit zu ihr mehr häufen, als die von leichterer Art, deren Fall wegen ihrer mindern Dichtigkeit mehr verzögert wird. Die Materie der Sonne aber iſt nach des v. Büffon Bemerkung an Dichtigkeit derjenigen die die ſummirte Maſſe aller Planeten zuſammen haben würde, ziemlich gleich, welches auch mit einer mechaniſchen Bildung wohl zuſammen ſtimmt, nach welcher in verſchiedenen Höhen, aus verſchiedenen Gattungen der Elemente die Planeten ſich gebildet haben mögen, ſonſt alle übrige aber, die dieſen Raum erfülleten, vermengt auf ihren gemeinſchaftlichen Mittelpunkt, die Sonne mögen niedergeſtürzt ſeyn.

Derjenige, welcher dieſes ungeachtet dergleichen Bau unmittelbar in die Hand Gottes will übergeben wiſſen, ohne desfalls den mechaniſchen Geſetzen etwas zuzutrauen, iſt genöthigt etwas anzuführen, weswegen er hier dasjenige nothwendig findet, was er ſonſt in der Naturlehre nicht leichtlich zuläßt. Er kann gar keine Zwecke nennen, warum es beſſer wäre, daß die Planeten vielmehr nach einer Richtung, als nach verſchiedenen, nahe zu einem Beziehungsplane, als nach allerlei Gegenden in Kreiſen liefen. Der Himmelsraum iſt anjetzt leer, und bei aller dieſer Bewegung würden ſie einander keine Hinderniſſe leiſten. Ich beſcheide mich gerne, daß es verborgene Zwecke geben könnte, die nach der gemeinen Mechanik nicht wären erreicht worden, und die kein Menſch einſieht; allein es iſt keinem erlaubt, ſie voraus zu ſetzen, wenn er eine Meinung darauf gründen will, ohne daß er ſie anzuzeigen vermag. Wenn denn endlich Gott unmitteldar den Planeten die Wurfskraft ertheilet, und ihre Kreiſe geſtellet hätte, ſo iſt zu vermuthen, daß ſie nicht das Merkmal der Unvollkommenheit und Abweichung, welches bei jedem Product der Natur anzutreffen, an ſich zeigen würden. War es gut, daß ſie ſich auf eine Fläche beziehen ſollten, ſo iſt zu vermuthen, er würde ihre Kreiſe genau darauf geſtellt haben, war es gut, daß ſie der Cirkelbewegung nahe kämen, ſo kann man glauben, ihre Bahn würde genau ein Cirkelkreis geworden ſeyn, und es iſt nicht abzuſehen, weswegen Ausnahmen von der genaueſten Richtigkeit ſelbſt bei demjenigen, was eine unmittelbare göttliche Kunſthandlung ſeyn ſollte, übrig bleiben mußten.

Die Glieder der Sonnenwelt aus den entfernteſten Gegenden, die Kometen, laufen ſehr eccentriſch. Sie könnten, wenn es auf eine unmittelbare göttliche Handlung ankäme, eben ſo wohl in Cirkelkreiſen bewegt ſeyn, wenn gleich ihre Bahnen von der Ecliptik noch ſo ſehr abweichen. Die Nutzen der ſo großen Eccentricität werden in dieſem Fall mit großer Kühnheit erſonnen, denn es iſt eher begreiflich, daß ein Weltkörper, in einer Himmelsregion, welche es auch ſey, in gleichem Abſtande immer bewegt, die dieſer Weite gemäße Einrichtung habe, als daß er auf die große Verſchiedenheit der Weiten gleich vortheilhaft eingerichtet ſey; und was die Vortheile, die Newton anführt, anlanget, ſo iſt ſichtbar, daß ſie ſonſt nicht die mindeſte Wahrſcheinlichkeit haben, außer, daß bei der einmal vorausgeſetzten unmittelbaren göttlichen Anordnung ſie doch zum mindeſten zu einigem Vorwande eines Zweckes dienen können.

Am deutlichſten fällt dieſer Fehler, den Bau der Planetenwelt göttlichen Abſichten unmittelbar unterzuordnen, in die Augen, da wo man von der mit der Zunahme der Entfernungen umgekehrt abzunehmenden Dichtigkeit der Planeten Bewegungsgründe erdichten will. Der Sonnen Wirkung, heißt es, nimmt in dieſem Maaße ab, und es war anſtändig, daß die Dichtigkeit der Körper, die durch ſie ſollten erwärmt werden, auch dieſer proportionirlich eingerichtet würde. Nun iſt bekannt, daß die Sonne nur eine geringe Tiefe unter die Oberfläche eines Weltkörpers wirkt, und aus ihrem Einfluſſe denſelben zu erwärmen, kann alſo nicht auf die Dichtigkeit des ganzen Klumpens geſchloſſen werden; Hier iſt die Folgerung aus dem Zwecke viel zu groß. Das Mittel, nämlich die verminderte Dichtigkeit des ganzen Klumpens begreift eine Weitläuftigkeit der Anſtalt, welche für die Größe des Zwecks überflüſſig und unnöthig iſt.

In allen natürlichen Hervorbringungen, in ſo ferne ſie auf Wohlgereimtheit, Ordnung und Nutzen hinauslaufen, zeigen ſich zwar Uebereinſtimmungen mit göttlichen Abſichten, aber auch Merkmale des Urſprungs aus allgemeinen Geſetzen, deren Folgen ſich noch viel weiter als auf ſolchen einzelnen Fall erſtrecken, und demnach in jeder einzelnen Wirkung Spuren von einer

Vermengung ſolcher Geſetze an ſich zeigen, die nicht lediglich auf dieſes einzige Produkt gerichtet waren. Um deswillen finden auch Abweichungen von der äußerſt möglichen Genauigkeit in Anſehung eines beſondern Zwecks ſtatt. Dagegen wird eine unmittelbar übernatürliche Anſtalt, darum weil ihre Ausführung gar nicht die Folgen aus allgemeinern Wirkungsgeſetzen der Materie voraus ſetzt, auch nicht durch beſondere ſich einmengende Nebenfolgen derſelben entſtellet werden, ſondern den Plan der äuſſerſt möglichen Richtigkeit genau zu Stande bringen. In den näheren Theilen der Planetenwelt zum gemeinſchaftlichen Mittelpunkte iſt eine größere Annäherung zur völligen Ordnung und abgemeſſenen Genauigkeit, die nach den Gränzen des Syſtems hinaus, oder weit von dem Beziehungsplane zu den Seiten, in Regelloſigkeit und Abweichungen ausartet, gerade ſo, wie es von einer Verfaſſung zu erwarten iſt, die mechaniſchen Urſprungs iſt. Bei einer unmittelbar göttlichen Anordnung können niemals unvollſtändig erreichte Zwecke angetroffen werden, ſondern allenthalben zeigt ſich die größeſte Richtigkeit und Abgemeſſenheit, wie man unter andern am Bau der Thiere gewahr wird.

3.

Kurzer Abriß der wahrſcheinlichſten Art, wie ein Planetenſyſtem mechaniſch hat gebildet werden können.

Die eben jetzt angeführten Beweisgründe für einen mechaniſchen Urſprung ſind ſo wichtig, daß ſelbſt nur einige derſelben vorlängſt alle Naturforſcher bewogen haben, die Urſache der Planetenkreiſe in natürlichen Bewegkräften zu ſuchen, vornämlich weil die Planeten in eben derſelben Richtung, worin die Sonne ſich um ihre Achſe ſchwingt, um ſie in Kreiſen laufen, und ihre Bahnen ſo ſehr nahe mit ihrer Aequatorsfläche zuſammentreffen. Newton war der große Zerſtörer aller dieſer Wirbel, an denen man gleichwohl noch lange nach ſeinen Demonſtrationen hing, wie an dem Beiſpiel des berühmten Herrn von Meiran zu ſehen iſt. Die ſicheren und überzeugenden Beweisthümer der Newtoniſchen Weltweisheit zeigten augenſcheinlich, daß ſo etwas wie die Wirbel ſeyn ſollten, welche die Planeten herumführten, gar nicht am Himmel angetroffen werde, und daß ſo ganz und gar kein Strom ſolcher Flüſſigkeit in dieſen Räumen ſey, daß ſelbſt die Kometenſchweife queer durch alle dieſe Kreiſe ihre unverrückte Bewegung fortſetzen. Es war ſicher hieraus zu ſchließen: daß, ſo wie der Himmelsraum jetzt leer oder unendlich dünne iſt, keine mechaniſche Urſache ſtatt finden könne, die den Planeten ihre Kreisbewegung eindruckte. Allein ſo fort alle mechaniſche Geſetze vorbeigehen, und durch eine kühne Hypotheſe Gott unmittelbar die Planeten werfen zu laſſen, damit ſie in Verbindung mit ihrer Schwere ſich in Kreiſen bewegen ſollten, war ein zu weiter Schritt, als daß er innerhalb dem Bezirke der Weltweisheit hätte bleiben können. Es fällt alsbald in die Augen, daß noch ein Fall übrig bleibe, wo mechaniſche Urſachen dieſer Verfaſſung möglich ſind. Wenn nämlich der Raum des Planetenbaues, der anjetzt leer iſt, vorher erfüllet war, um eine Gemeinſchaft der Bewegkräfte durch alle Gegenden dieſes Bezirks, worin die Anziehung unſerer Sonne herrſcht, zu veranlaſſen.

Und hier kann ich diejenige Beſchaffenheit anzeigen, welche die einzige mögliche iſt, unter der eine mechaniſche Urſache der Himmelsbewegungen ſtatt findet, welches zur Rechtfertigung einer Hypotheſe ein beträchtlicher Umſtand iſt, deſſen man ſich nur ſelten wird rühmen können. Da die Räume anjetzt leer ſind, ſo müſſen ſie ehedem erfüllet geweſen ſeyn, ſonſt hat niemals eine ausgebreitete Wirkung der in Kreiſen treibenden Bewegkräfte ſtatt finden können. Und es muß demnach dieſe verbreitete Materie ſich hernach auf die Himmelskörper verſammelt haben; das iſt, wenn ich es näher betrachte, dieſe Himmelskörper ſelbſt werden ſich aus dem verbreiteten Grundſtoffe in den Räumen des Sonnenbaues gebildet haben, und die Bewegung, die die Theilchen ihres Zuſammenſatzes im Zuſtande der Zerſtreuung hatten, iſt bei ihnen nach der Vereinbarung in abgeſonderten Maſſen übrig geblieben. Seitdem ſind dieſe Räume leer. Sie enthalten keine Materie, die unter dieſen Körpern zur Mittheilung des Kreisſchwunges dienen könnte. Aber ſie ſind es nicht immer geweſen, und wir werden Bewegungen gewahr, wovon jetzt keine natürlichen Urſachen ſtatt finden können, die aber Ueberbleibſel des allerälteſten rohen Zuſtandes der Natur ſind.

Von dieſer Bemerkung will ich nur noch einen Schritt thun, um mich einem wahrſcheinlichen Begriffe von der Entſtehungsart dieſer groſſen Maſſen und der Urſache ihrer Bewegungen zu nähern, indem ich die gründlichere Vollführung eines geringen Schattenriſſes dem forſchenden Leſer ſelbſt überlaſſe. Wenn demnach der Stoff zur Bildung der Sonne und aller Himmelskörper, die ihrer mächtigen Anziehung zu Gebote ſtehen, durch den ganzen Raum der Planetenwelt zerſtreuet war, und es war irgend in dem Orte, den jetzt der Klumpen der Sonne einnimmt, Materie von ſtärkeren Anziehungskräften, ſo entſtand eine allgemeine Senkung hiezu, und die Anziehung des Sonnenkörpers wuchs mit ihrer Maſſe. Es iſt leicht zu vermuthen, daß in dem allgemeinen Fall der Partikeln ſelbſt von den entlegenſten Gegenden des Weltbaues die Materien dichterer Art in den tiefern Gegenden, wo ſich alles zum gemeinſchaftlichen Mittelpunkte hindrängte, nach dem Maaße werde gehäuft haben, als ſie dem Mittelpunkte näher waren, ob zwar in allen Regionen Materien von allerlei Art der Dichtigkeit waren. Denn nur die Theilchen von der ſchwerſten Gattung konnten das größte Vermögen haben, in dieſem Chaos durch das Gemenge der leichteren zu dringen, um in größere Nahheit zum Gravitationspunkte zu gelangen. In den Bewegungen, die von verſchiedentlich hohem Fall in der Sphäre umher entſprangen, konnte niemals der Widerſtand der einander hindernden Partikeln ſo vollkommen gleich ſeyn, daß nicht nach irgend einer Seite die erworbenen Geſchwindigkeiten in eine Abbeugung ausſchlagen ſollten. Und in dieſem Umſtande zeiget ſich eine ſehr gemeine Regel der Gegenwirkung der Materien, daß ſie einander ſo lange treiben oder lenken und einſchränken, bis ſie ſich das mindeſte Hinderniß leiſten; welchem gemäß die Seitenbewegungen ſich endlich in eine gemeinſchaftliche Umdrehung nach einer und eben derſelben Gegend vereinigen mußten. Die Partikeln demnach, woraus die Sonne gebildet wurde, kamen auf ihr ſchon mit dieſer Seitenbewegung an, und die Sonne aus dieſem Stoffe gebildet, mußte eine Umdrehung in eben derſelben Richtung haben.

Es iſt aber aus den Geſetzen der Gravitation klar: daß in dieſem herumgeſchwungenen Weltſtoffe alle Theile müſſen beſtrebt geweſen ſeyn, den Plan, der in der Richtung ihres gemeinſchaftlichen Umſchwunges durch den Mittelpunkt der Sonne geht, und der nach unſeren Schlüſſen mit der Aequatorsfläche dieſes Himmelskörpers zuſammentrift, zu durchſchneiden, wofern ſie nicht ſchon ſich in demſelben befinden. Demnach werden alle dieſe Theile vornämlich nahe zur Sonne ihre größeſte Häufung in dem Raume haben, der der verlängerten Aequatorsfläche derſelben nahe iſt. Endlich iſt es auch ſehr natürlich, daß, da die Partikeln einander ſo lange hindern oder beſchleunigen, mit einem Worte, einander ſtoßen oder reiben müſſen, bis eines des andern Bewegung gar nicht mehr ſtören kann, zuletzt alles auf den Zuſtand ausſchlage, daß nur diejenigen Theilchen ſchweben bleiben, die gerade den Grad des Seitenſchwunges haben, der erfordert wird, in dem Abſtande, darin ſie von der Sonne ſind, der Gravitation das Gleichgewicht zu leiſten, damit ein jegliches ſich in freier

Bewegung in concentriſchen Cirkeln herumſchwinge. Dieſe Schnelligkeit iſt eine Wirkung des Falles, und die Bewegung zur Seiten eine Folge des ſo lange dauernden Gegenſtoßes, bis alles in die Verfaſſung der mindeſten Hinderniſſe ſich von ſelbſt geſchicket hat. Die übrigen Theilchen, die eine ſolche abgemeſſene Genauigkeit nicht erreichen konnten, müſſen bei allmählig abnehmender Bewegung zum Mittelpunkte der allgemeinen Gravitation geſunken ſeyn, um den Klumpen der Sonne zu vermehren, der demnach eine Dichtigkeit haben wird, welche der von den übrigen Materien in dem um ihr befindlichen Raume, im Durchſchnitte genommen, ziemlich gleich iſt; ſo doch, daß nach den angeführten Umſtänden ihre Maſſe nothwendig die Menge der Materie, die in dem Bezirke um ſie ſchweben geblieben, weit übertreffen wird.

In dieſem Zuſtande, der mir natürlich zu ſeyn ſcheint, da ein verbreiteter Stoff zu Bildung verſchiedener Himmelskörper, in einem engen Raum zunächſt der verlängerten Fläche des Sonnenäquators, von deſto mehrerer Dichtigkeit je näher dem Mittelpunkte, und allenthalben mit einem Schwunge, der in dieſem Abſtande zur freien Cirkelbewegung hinlänglich war, nach den Centralgeſetzen bis in große Weiten um die Sonne ſich herumſchwung, wenn man da ſetzt, daß ſich aus dieſen Theilchen Planeten bildeten, ſo kann es nicht fehlen, daß ſie nicht Schwungskräfte haben ſollten, dadurch ſie in Kreiſen, die den Cirkeln ſehr nahe kommen, ſich bewegen ſollten, ob ſie gleich etwas davon abweichen, weil ſie ſich aus Theilchen von unterſchiedlicher Höhe ſammelten. Es iſt eben ſowohl ſehr natürlich, daß diejenigen Planeten, die ſich in großen Höhen bilden, (wo der Raum um ſie viel größer iſt, der da veranlaßt, daß der Unterſchied der Geſchwindigkeit der Partikeln die Kraft, womit ſie zum Mittelpunkt des Planeten gezogen werden, übertreffe) daſelbſt auch größere Klumpen als nahe zur Sonne gewinnen. Die Uebereinſtimmung mit vielen andern Merkwürdigkeiten der Planetenwelt übergehe ich, weil ſie ſich von ſelbſt darbietet *). In den entlegendſten Theilen des Syſtems und vornämlich in großen Weiten vom Beziehungsplane, werden die ſich bildenden Körper, die Kometen, dieſe Regelmäßigkeit nicht haben können. Und ſo wird der Raum der Planetenwelt leer werden, nach dem ſich alles in abgeſonderte Maſſen vereinbart hat. Doch können noch in ſpäterer Epoche Partikeln aus den äußerſten Gränzen dieſer Anziehungsſphäre herabgeſunken ſeyn, die forthin jederzeit frei im Himmelsraume in Kreiſen ſich um die Sonne bewegen mögen. Materien von der äußerſten Dünnigkeit und vielleicht der Stoff, woraus das Zodiakallicht beſteht.

4.

Anmerkung.

Die Abſicht dieſer Betrachtung iſt vornämlich, um ein Beiſpiel von dem Verfahren zu geben, zu welchem

---

*) Die Bildung eines kleinen Syſtems, das als ein Theil zu der Planetenwelt gehört, wie des Jupiters und Saturns, imgleichen die Achſendrehungen dieſer Himmelskörper werden wegen der Analogie unter dieſer Erklärung mit begriffen.

uns unſere vorigen Beweiſe berechtigt haben, da man nämlich die ungegründete Beſorgniß wegſchaffet, als wenn eine jede Erklärung einer großen Anſtalt der Welt, aus allgemeinen Naturgeſetzen, den boshaften Feinden der Religion eine Lücke öffne, in ihre Bollwerke zu dringen. Meiner Meinung nach hat die angeführte Hypotheſe zum mindeſten Gründe genug für ſich, um Männer von ausgebreiteter Einſicht zu einer nähern Prüfung des darin vorgeſtellten Plans, der nur ein grober Umriß iſt; einzuladen. Mein Zweck, in ſo ferne er dieſe Schrift betrift, iſt erfüllt, wenn man durch das Zutrauen zu der Regelmäßigkeit und Ordnung, die aus allgemeinen Naturgeſetzen fließen kann, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freieres Feld öfnet, und eine Erklärungsart, wie dieſe oder eine andere, als möglich, und mit der Erkenntniß eines weiſen Gottes wohl zuſammenſtimmend anzuſehen kann bewogen werden.

Es wäre übrigens der philoſophiſchen Beſtrebung wohl würdig, nachdem die Wirbel, das beliebte Werkzeug ſo vieler Syſteme, auſſerhalb der Sphäre der Natur auf des Miltons Limbus der Eitelkeit verwieſen worden, daß man gleichwohl gehörig forſchete, ob nicht die Natur ohne Erdichtung beſonderer Kräfte ſelber etwas darböte, was die durchgehends nach einerlei Gegend gerichtete Schwungsbewegung der Planeten erklären könnte, da die andere von den Centralkräften in der Gravitation als einem dauerhaften Verbande der Natur gegeben iſt. Zum wenigſten entfernet ſich der von uns entworfene Plan nicht von der Regel der Einheit, denn ſelbſt dieſe Schwungskraft wird als eine Folge aus der Gravitation abgeleitet, wie es zufälligen Bewegungen anſtändig iſt, denn dieſe ſollen als Erfolge aus denen der Materie auch in Ruhe beiwohnenden Kräften hergeleitet werden.

Ueberdies merke ich an, daß das atomiſtiſche Syſtem des Demokritus und Epikurs, ohnerachtet des erſten Anſcheins von Aehnlichkeit, doch eine ganz verſchiedene Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unſrigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber und der Zuſammenſtoß, der reiche Quell ſo vieler Ordnung, ein Ohngefähr und ein Zufall, wozu ſich nirgend ein Grund fand. Hier führet ein erkanntes und wahres Geſetz der Natur, nach einer ſehr begreiflichen Vorausſetzung, mit Nothwendigkeit auf Ordnung, und da hier ein beſtimmender Grund eines Ausſchlags auf Regelmäßigkeit angetroffen wird, und etwas was die Natur im Gleiſe der Wohlgereimtheit und Schönheit erhält, ſo wird man auf die Vermuthung eines Grundes geführt, aus dem die Nothwendigkeit der Beziehung zur Vollkommenheit kann verſtanden werden.

Um indeſſen noch durch ein ander Beiſpiel begreiflich zu machen: wie die Wirkung der Gravitation in der Verbindung zerſtreuter Elemente Regelmäßigkeit und Schönheit hervorzubringen nothwendiger Weiſe beſtimmt ſey, ſo will ich eine Erklärung von der mechaniſchen Erzeugungsart des Saturnusringes beifügen, die, wie mir dünkt, ſo viel Wahrſcheinlichkeit hat, als man es von einer Hypotheſe nur erwarten kann. Man räume mir nur ein: daß Saturn in dem erſten Weltalter mit einer Atmoſphäre umgeben geweſen, dergleichen man an verſchiedenen Kometen geſehen, die ſich der Sonne nicht ſehr nähern, und ohne Schweife erſcheinen, daß die Theilchen des Dunſtkreiſes von dieſem Planeten (dem wir eine Achſendrehung zugeſtehen wollen) aufgeſtiegen ſind, und daß in der Folge dieſe Dünſte, es ſey darum, weil der Planet verkühlete, oder aus andern Urſachen, anfingen ſich wieder zu ihm nieder zu ſenken, ſo erfolgt das Uebrige mit mechaniſcher Richtigkeit. Denn da alle Theilchen von dem Punkte der Oberfläche, da ſie aufgeſtiegen, eine dieſem Orte gleiche Geſchwindigkeit haben müſſen, um die Achſe des Planeten ſich zu bewegen, ſo müſſen alle vermittelſt dieſes Seitenſchwungs beſtrebt geweſen ſeyn, nach den Regeln der Centralkräfte freie Kreiſe um den Saturn zu beſchreiben *). Es müſſen aber alle diejenigen Theilchen, deren Geſchwindigkeit nicht gerade den Grad hat, die der Attraktion der Höhe, wo ſie ſchweben, durch Centrifugalkraft genau das Gleichgewicht leiſtet, einander nothwendig ſtoſſen und verzögern, bis nur diejenigen, die in freier Cirkelbewegung nach Centralgeſetzen umlaufen können, um den Saturn in Kreiſen

---

*) Saturn bewegt ſich um ſeine Achſe, nach der Vorausſetzung. Ein jedes Theilchen, das von ihm aufſteigt, muß daher eben dieſelbe Seitenbewegung haben und ſie, zu welcher Höhe es auch gelangt, daſelbſt fortſetzen.

bewegt übrig bleiben, die übrigen aber nach und nach auf deſſen Oberfläche zurück fallen. Nun müſſen nothwendig alle dieſe Cirkelbewegungen die verlängerte Fläche des Saturnusaequators durchſchneiden, welches einem jeden, der die Centralgeſetze weis, bekannt iſt; alſo werden ſich endlich um den Saturn die übrigen Theilchen ſeiner vormaligen Atmoſphäre zu einer zirkelrunden Ebene drängen, die den verlängerten Aequator dieſes Planeten einnimmt, und deren äuſſerſter Rand durch eben dieſelbe Urſache, die bei den Kometen die Grenze der Athmoſphäre beſtimmt, auch hier abgeſchnitten iſt. Dieſer Limbus von frei bewegtem Weltſtoffe muß nothwendig ein Ring werden, oder vielmehr es können gedachte Bewegungen auf keine andere Figur als die eines Ringes ausſchlagen. Denn da ſie alle ihre Geſchwindigkeit zur Cirkelbewegung nur von den Punkten der Oberfläche des Saturns haben können von da ſie aufgeſtiegen ſind, ſo müſſen diejenigen, die von deſſen Aequator ſich erhoben haben, die gröſſeſte Schnelligkeit beſitzen. Da nun unter allen Weiten von deſſen Mittelpunkte nur eine iſt, wo dieſe Geſchwindigkeit gerade zur Cirkelbewegung taugt, und in jeder kleinern Entfernung zu ſchwach iſt, ſo wird ein Cirkelkreis in dieſem Limbus aus dem Mittelpunkt des Saturns gezogen werden können, innerhalb welchem alle Partikeln zur Oberfläche dieſes Planeten niederfallen müſſen, alle übrige aber zwiſchen dieſem gedachten Cirkel und dem ſeines äuſſerſten Randes, (folglich die in einem ringförmigten Raum enthaltene), werden forthin frei ſchwebend in Cirkelkreiſen um ihn in Bewegung bleiben.

Nach einer ſolchen Aufloͤſung gelangt man auf Folgen, durch die die Zeit der Achſendrehung des Saturns gegeben iſt, und zwar mit ſo viel Wahrſcheinlichkeit, als man dieſen Gruͤnden einraͤumt, wodurch ſie zugleich beſtimmt wird. Denn weil die Partikeln des inneren Randes eben dieſelbe Geſchwindigkeit haben, wie diejenige, die ein Punkt des Saturnsaequators hat, und uͤberdem dieſe Geſchwindigkeit nach den Geſetzen der Gravitation den zur Cirkelbewegung gehoͤrigen Grad hat, ſo kann man aus dem Verhaͤltniſſe des Abſtandes eines der Saturnus-Trabanten, zu dem Abſtande des innern Randes des Ringes vom Mittelpunkte des Planeten, imgleichen aus der gegebenen Zeit des Umlaufs des Trabanten, die Zeit des Umſchwungs der Theilchen in dem inwendigen Rande finden, aus dieſer aber und dem Verhaͤltniß des kleinſten Durchmeſſers vom Ringe zu dem des Planeten, dieſes ſeine Achſendrehung. Und ſo findet ſich durch Rechnung: daß Saturn ſich in 5 Stunden und ungefaͤhr 40 Minuten um ſeine Achſe drehen muͤſſe, welches, wenn man die Analogie mit den uͤbrigen Planeten hiebei zu Rathe zieht, mit der Zeit der Umwendung derſelben wohl zu harmoniren ſcheint.

Und ſo mag denn die Vorausſetzung der kometiſchen Atmoſphaͤre, die der Saturn im Anfange moͤchte gehabt haben, zugeſtanden werden oder nicht, ſo bleibt diejenige Folgerung, die ich zur Erläuterung meines Hauptſatzes daraus ziehe, wie mich dünkt, ziemlich ſicher: daß, wenn ein ſolcher Dunſtkreis um ihn geweſen, die mechaniſche Erzeugung eines ſchwebenden Ringes eine nothwendige Folge daraus hat ſeyn müſſen, und daß daher der Ausſchlag der, allgemeinen Geſetzen überlaſſenen, Natur, ſelbſt aus dem Chaos auf Regelmäßigkeit abziele.

Achte Betrachtung.

Von der göttlichen Allgenugſamkeit.

Die Summe aller dieſer Betrachtungen führet uns auf einen Begriff von dem höchſten Weſen, der alles in ſich faßt, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menſchen aus Staube gemacht, es wagen, ausſpähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimniſſe des Unerforſchlichen vor erſchaffenen Augen verbirgt. Gott iſt allgenugſam. Was da iſt, es ſey möglich oder wirklich, das iſt nur etwas, in ſo ferne es durch ihn gegeben iſt. Eine menſchliche Sprache kann den Unendlichen ſo zu ſich ſelbſt reden laſſen: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, auſſer mir iſt nichts, ohne in ſo ferne es durch mich etwas iſt. Dieſer Gedanke, der erhabenſte unter allen, iſt noch ſehr vernachläßigt, oder mehrentheils gar nicht berührt worden. Das was ſich in den Möglichkeiten der Dinge zur Vollkommenheit und Schönheit in vortreflichen Planen darbietet, iſt als ein für ſich nothwendiger Gegenſtand der göttlichen Weisheit, aber nicht ſelbſt als eine Folge von dieſem unbegreiflichen Weſen angeſehen worden. Man hat die Abhängigkeit anderer Dinge blos auf ihr Daſeyn eingeſchränkt, wodurch ein großer Antheil an dem Grunde von ſo viel Vollkommenheit jener oberſten Natur entzogen, und ich weiß nicht, welchem ewigen Undinge beigemeſſen wird.

Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes an viel Folgen, Zuſammenſtimmung und Schicklichkeit der Naturen, nach allgemeinen Geſetzen ohne öftern Widerſtreit in einem regelmäßigen Plane zuſammen zu paſſen, müſſen zuförderſt in den Möglichkeiten der Dinge angetroffen werden, und nur alsdenn kann Weisheit thätig ſeyn, ſie zu wählen. Welche Schranken, die dem Unabhängigen aus einem fremden Grunde geſetzt ſeyn würden, wenn ſelbſt dieſe Möglichkeiten nicht in ihm gegründet wären? Und was für ein unverſtändliches Ohngefähr, das ſich in dieſem Felde der Möglichkeit, ohne Vorausſetzung irgend eines Exiſtirenden, Einheit und fruchtbare Zuſammenpaſſung findet, dadurch das Weſen von den höchſten Graden der Macht und Weisheit, wenn jene äuſſere Verhältniſſe mit ſeinen innern Vermögen verglichen werden, ſich im Stande ſieht große Vollkommenheit zuwege zu bringen? Gewiß eine ſolche Vorſtellung überliefert nimmermehr den Urſprung des Guten ohne allen Abbruch in die Hand eines einzigen Weſens. Als Hugen die Pendeluhr erfand, ſo konnte er, wenn er daran dachte, ſich dieſe Gleichförmigkeit, welche ihre Vollkommenheit ausmacht, nimmer gänzlich beimeſſen; die Natur der Cycloide, die es möglich macht, daß kleine und große Bogen durch freien Fall in derſelben in gleicher Zeit beſchrieben werden, konnte dieſe Ausführung lediglich in ſeine Gewalt ſetzen. Daß aus dem einfachen Grunde der Schwere ſo ein großer Umfang von ſchönen Folgen auch nur möglich iſt, würde, wenn es nicht von dem, der durch wirkliche Ausübung allen dieſen Zuſammenhang hervor gebracht hat, ſelbſt abhinge, ſeinen Antheil an der reizenden Einheit und dem großen Umfange ſo vieler auf einem einzigen Grunde beruhender Ordnung offenbar ſchmälern und theilen.

Die Bewunderung über die Abfolge einer Wirkung aus einer Urſache hört auf, ſo bald ich die Zulänglichkeit der Urſache zu ihr deutlich und leicht einſehe. Auf dieſen Fuß kann keine Bewunderung mehr ſtatt finden, wenn ich den mechaniſchen Bau des menſchlichen Körpers, oder welcher künſtlichen Anordnung ich auch will, als ein Werk des Allmächtigen betrachte, und blos auf die Wirklichkeit ſehe; Denn es iſt leicht und deutlich zu verſtehen: daß der, ſo alles kann, auch eine ſolche Maſchine, wenn ſie möglich iſt, hervorbringen könne. Allein es bleibt gleichwohl Bewunderung übrig, man mag gleich dieſes zur leichteren Begreifung angeführt haben, wie man will. Denn es iſt erſtaunlich, daß auch nur ſo etwas wie ein thieriſcher Körper möglich war. Und wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefäſſe Hebel und mechaniſche Einrichtung deſſelben völlig einſehen könnte, ſo bliebe doch immer Bewunderung übrig wie es möglich ſey, daß ſo vielfältige Verrichtungen in einem Bau vereiniget worden, wie ſich die Geſchäfte zu einem Zwecke mit denen, wodurch ein anderer erreicht wird, ſowohl paaren laſſen, wie eben dieſelbe Zuſammenfügung auſſerdem noch dazu dient, die Maſchine zu erhalten, und die Folgen aus zufälligen Verletzungen wieder zu verbeſſern, und wie es möglich war, daß ein Menſch konnte ein ſo feines Gewebe ſeyn, und ohnerachtet ſo vieler Gründe des Verderbens noch ſo lange dauren. Nachdem ich auch endlich mich belehrt habe, daß ſo viel Einheit und Harmonie darum möglich ſey, weil ein Weſen da iſt, welches nebſt den Gründen der Wirklichkeit auch die von aller Möglichkeit enthält, ſo hebt dieſes noch nicht den Grund der Bewunderung auf. Denn man kann ſich zwar durch die Analogie deſſen, was Menſchen ausüben, einigen Begriff davon machen, wie ein Weſen die Urſache von etwas Wirklichem ſeyn könne, nimmermehr aber wie es den Grund der innern Möglichkeit von andern Dingen enthalte, und es ſcheint als wenn dieſer Gedanke viel zu hoch ſteigt, als daß ihn ein erſchaffenes Weſen erreichen könnte.

Dieſer hohe Begriff der göttlichen Natur, wenn wir ſie nach ihrer Allgenugſamkeit gedenken, kann ſelbſt in dem Urtheil über die Beſchaffenheit möglicher Dinge, wo uns unmittelbar Gründe der Entſcheidung fehlen, zu einem Hülfsmittel dienen, aus ihr als einem Grunde auf fremde Möglichkeit als eine Folge zu ſchließen. Es iſt die Frage: ob nicht unter allen möglichen Welten eine Steigerung ohne Ende in den Graden der Vollkommenheit anzutreffen ſey, da gar keine natürliche Ordnung möglich iſt, über die nicht noch eine vortreflichere könne gedacht werden; ferner, wenn ich auch hierin eine höchſte Stuffe zugäbe, ob nicht wenigſtens ſelbſt verſchiedene Welten, die von keiner übertroffen werden, einander an Vollkommenheit gänzlich gleich wären. Bei dergleichen Fragen iſt es ſchwer und vielleicht unmöglich aus der Betrachtung möglicher Dinge allein etwas zu entſcheiden. Allein, wenn ich beide Aufgaben in Verknüpfung mit dem göttlichen Weſen erwäge, und erkenne, daß der Vorzug der Wahl, der einer Welt vor der andern zu Theil wird, ohne den Vorzug in dem Urtheile eben deſſelben Weſens welches wählt, oder gar wider dieſes Urtheil ein Mangel in der Uebereinſtimmung ſeiner verſchiedenen thätigen Kräfte und eine verſchiedene Beziehung ſeiner Wirkſamkeit, ohne eine proportionirte Verſchiedenheit in den Gründen, mithin einen Uebelſtand in dem vollkommenſten Weſen abnehmen laſſe, ſo ſchlieſſe ich mit großer Ueberzeugung: daß die vorgelegten Fälle erdichtet und unmöglich ſeyn müſſen. Denn ich begreife nach den geſammten Vorbereitungen, die man geſehen hat: daß man viel weniger Grund habe, aus vorausgeſetzten Möglichkeiten, die man gleichwohl nicht genug bewähren kann, auf ein nothwendiges Betragen des vollkommenſten Weſens zu ſchließen, (welches ſo beſchaffen iſt, daß es den Begriff der größten Harmonie in ihm zu ſchmälern ſcheinet) als aus der erkannten Harmonie, die die Möglichkeiten der Dinge mit der göttlichen Natur haben müſſen, von demjenigen, was dieſem Weſen am anſtändigſten zu ſeyn erkannt wird auf die Möglichkeit zu ſchließen. Ich werde alſo vermuthen, daß in den Möglichkeiten aller Welten keine ſolche Verhältniſſe ſeyn können, die einen Grund der Verlegenheit in der vernünftigen Wahl des höchſten Weſens enthalten müßten; denn eben dieſes oberſte Weſen enthält den letzten Grund aller dieſer Möglichkeit, in welcher alſo niemalen etwas anders als was mit ihrem Urſprunge harmonirt, kann anzutreffen ſeyn.

Es iſt auch dieſer über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begriff der göttlichen *Allgenugſamkeit* ein viel richtigerer Ausdruck, die gröſte Vollkommenheit dieſes Weſens zu bezeichnen, als der des *Unendlichen* deſſen man ſich gemeiniglich bedient. Denn ob man dieſen letztern zwar auslegen kann, wie man will, ſo iſt er ſeiner eigentlichen Bedeutung nach doch offenbar mathematiſch. Er bezeichnet das Verhältniß einer Größe zu einer andern als dem Maaße, welches Verhältniß größer iſt als alle Zahl. Daher in dem eigentlichen Wortverſtande die göttliche Erkenntniß unendlich heiſſen würde, in ſo ferne ſie vergleichungsweiſe gegen irgend eine angebliche andere Erkenntniß, ein Verhältniß hat, welches alle mögliche Zahl überſteigt. Da nun eine ſolche Vergleichung göttliche Beſtimmungen mit denen der erſchaffenen Dinge in eine Gleichartigkeit, die man nicht wohl behaupten kann, verſetzet, und überdem das, was man dadurch will, nämlich den unverringerten Beſitz von aller Vollkommenheit, nicht gerade zu verſtehen giebt, ſo findet ſich dagegen alles, was man hiebei zu denken vermag, in dem Ausdrucke der Allgenugſamkeit beiſammen. Die Benennung der Unendlichkeit iſt gleichwohl ſchön und eigentlich äſthetiſch. Die Erweiterung über alle Zahlbegriffe rühret, und ſetzet die Seele durch eine gewiſſe Verlegenheit in Erſtaunen. Dagegen iſt der Ausdruck, den wir empfehlen, der logiſchen Richtigkeit mehr angemeſſen.

Dritte Abtheilung.

Worin dargethan wird: daß außer dem angeführten Beweisgrunde kein anderer zu einer Demonſtration vom Daſeyn Gottes möglich ſey.

1.

Eintheilung aller möglichen Beweisgründe vom Daſeyn Gottes.

Die Ueberzeugung von der großen Wahrheit, es iſt ein Gott, wenn ſie den höchſten Grad mathematiſcher Gewißheit haben ſoll, hat dieſes Eigne: daß ſie nur durch einen einzigen Weg kann erlangt werden, und giebt dieſer Betrachtung den Vorzug, daß die philoſophiſchen Bemühungen ſich bei einem einzigen Beweisgrunde vereinigen müſſen, um die Fehler, die in der Ausführung deſſelben möchten eingelaufen ſeyn, vielmehr zu verbeſſern, als ihn zu verwerfen, ſo bald man überzeugt iſt, daß keine Wahl unter mehr dergleichen möglich ſey.

Um dieſes darzuthun, ſo erinnere ich, daß man die Foderung nicht aus den Augen verlieren müſſe, welche eigentlich zu erfüllen iſt: nämlich nicht das Daſeyn einer ſehr großen und ſehr vollkommenen erſten Urſache, ſondern des allerhöchſten Weſens; nicht die Exiſtenz von einem oder mehreren derſelben, ſondern von einem einzigen, und dieſes nicht durch große Gründe der Wahrſcheinlichkeit, ſondern mit mathematiſcher Evidenz zu beweiſen.

Alle Beweisgründe für das Daſeyn Gottes können nur entweder aus den Verſtandsbegriffen des blos Möglichen, oder aus dem Erfahrungsbegriffe des Exiſtirenden, hergenommen werden. In dem erſteren Falle wird entweder von dem Möglichen als einem Grunde auf das Daſeyn Gottes als eine Folge, oder aus dem Möglichen als einer Folge auf die göttliche Exiſtenz als einen Grund geſchloſſen. Im zweiten Falle wird wiederum entweder aus demjenigen, deſſen Daſeyn wir erfahren, blos auf die Exiſtenz einer erſten und unabhängigen Urſache, vermittelſt der Zergliederung dieſes Begriffs aber auf die göttlichen Eigenſchaften derſelben geſchloſſen, oder es werden aus dem, was die Erfahrung lehrt, ſowohl das Daſeyn, als auch die Eigenſchaften deſſelben unmittelbar gefolgert.

2.

Prüfung der Beweisgründe der erſten Art.

Wenn aus dem Begriffe des blos Möglichen als einem Grunde das Daſeyn als eine Folgerung ſoll geſchloſſen werden, ſo muß durch die Zergliederung dieſes Begriffes die gedachte Exiſtenz darin können angetroffen werden; denn es giebt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe des Möglichen, als durch die logiſche Auflöſung. Alsdenn müßte aber das Daſeyn wie ein Prädikat in dem Möglichen enthalten ſeyn. Da dieſes nun nach der erſten Betrachtung der erſten Abtheilung nimmermehr ſtatt findet, ſo erhellet: daß ein Beweis der Wahrheit, von der wir reden, auf die erwähnte Art unmöglich ſey.

Indeſſen haben wir einen berühmten Beweis, der auf dieſen Grund erbauet iſt, nämlich den ſo genannten Carteſianiſchen. Man erdenket ſich zuförderſt einen Begriff von einem möglichen Dinge, in welchem man alle wahre Vollkommenheit ſich vereinbart vorſtellt. Nun nimmt man an, das Daſeyn ſey auch eine Vollkommenheit der Dinge, alſo ſchließt man aus der Möglichkeit eines vollkommenſten Weſens auf ſeine Exiſtenz. Eben ſo könnte man aus dem Begriffe einer jeden Sache, welche auch nur als die vollkommenſte ihrer Art vorgeſtellt wird, z. E. daraus allein ſchon, daß eine vollkommenſte Welt zu gedenken iſt, auf ihr Daſeyn ſchließen. Allein, ohne mich in eine umſtändliche Widerlegung dieſes Beweiſes einzulaſſen, welche man ſchon bei andern antrift, ſo beziehe ich mich nur auf dasjenige, was im Anfange dieſes Werks iſt erklärt worden, daß nämlich das Daſeyn gar kein Prädikat, mithin auch kein Prädikat der Vollkommenheit ſey, und daher aus einer Erklärung, welche eine willkührliche Vereinbarung verſchiedener Prädikate enthält, um den Begriff von irgend einem möglichen Dinge auszumachen, nimmermehr auf das Daſeyn dieſes Dinges, und folglich auch nicht auf das Daſeyn Gottes könne geſchloſſen werden.

Dagegen iſt der Schluß von den Möglichkeiten der Dinge als Folgen auf das Daſeyn Gottes als einen Grund von ganz andrer Art. Hier wird unterſucht, ob nicht dazu, daß etwas möglich ſey, irgend etwas Exiſtirendes vorausgeſetzt ſeyn müſſe, und ob dasjenige Daſeyn, ohne welches ſelbſt keine innere Möglichkeit ſtatt findet, nicht ſolche Eigenſchaften enthalte, als wir zuſammen in dem Begriffe der Gottheit verbinden. In dieſem Falle iſt zuvörderſt klar, daß ich nicht aus der bedingten Möglichkeit auf ein Daſeyn ſchließen könne, wenn ich nicht die Exiſtenz deſſen, was nur unter gewiſſen Bedingungen möglich iſt, vorausſetze, denn die bedingte Möglichkeit giebt lediglich zu verſtehen, daß etwas nur in gewiſſen Verknüpfungen exiſtiren könne, und das Daſeyn der Urſache wird nur in ſo ferne dargethan, als die Folge exiſtirt, hier aber ſoll ſie nicht aus dem Daſeyn derſelben geſchloſſen werden, daher ein ſolcher Beweis nur aus der innern Möglichkeit geführet werden kann, wofern er gar ſtatt findet. Ferner wird man gewahr, daß er aus der abſoluten Möglichkeit aller Dinge überhaupt entſpringen müſſe. Denn es iſt nur die innere Möglichkeit ſelbſt von der erkannt werden ſoll, daß ſie irgend ein Daſeyn vorausſetze, und nicht die beſonderen Prädikate, dadurch ſich ein Mögliches von dem andern unterſcheidet; denn der Unterſchied der Prädikate findet auch beim blos möglichen ſtatt, und bezeichnet niemals etwas Exiſtirendes. Demnach würde auf die erwähnte Art aus der innern Möglichkeit alles Denklichen ein göttliches Daſeyn müſſen gefolgert werden. Daß dieſes geſchehen könne, iſt in der ganzen erſten Abtheilung dieſes Werks gewieſen worden.

3.

Prüfung der Beweisgründe der zweiten Art.

Der Beweis, da man aus den Erfahrungsbegriffen, von dem was da iſt, auf die Exiſtenz einer erſten und unabhängigen Urſache nach den Regeln der Cauſalſchlüſſe, aus dieſer aber durch logiſche Zergliederung des Begriffes auf die Eigenſchaften derſelben, welche eine Gottheit bezeichnen, kommen will, iſt berühmt, und vornemlich durch die Schule der Wolfiſchen Philoſophen ſehr in Anſehen gebracht worden, allein er iſt gleichwohl ganz unmöglich. Ich räume ein, daß bis zu dem Satze: *wenn etwas da iſt, ſo exiſtirt auch etwas, was von keinem andern Dinge abhängt*, alles regelmäßig gefolgert ſey, ich gebe alſo zu, daß das Daſeyn irgend eines oder mehrerer Dinge, die weiter keine Wirkungen von einem andern ſeyn, wohl erwieſen darliege. Nun iſt der zweite Schritt zu dem Satze: daß dieſes unabhängige Ding *ſchlechterdings nothwendig* ſey, ſchon viel weniger zuverläßig, da er vermittelſt des Satzes vom zureichenden Grunde, der noch immer angefochten wird, geführt werden muß; allein ich trage kein Bedenken, auch bis ſo weit alles zu unterſchreiben. Es exiſtiret demnach etwas ſchlechterdings nothwendigerweiſe. Aus dieſem Begriffe des abſolut nothwendigen Weſens ſollen nun ſeine Eigenſchaften der höchſten Vollkommenheit und Einheit hergeleitet werden. Der Begriff der abſoluten Nothwendigkeit aber, der hier zum Grunde liegt, kann auf zwiefache Art genommen werden, wie in der erſten Abtheilung gezeigt iſt. In der erſten Art, da ſie die logiſche Nothwendigkeit von uns genannt worden, müßte gezeigt werden: daß das Gegentheil desjenigen Dinges ſich ſelbſt widerſpreche, in welchem alle Vollkommenheit oder Realität anzutreffen, und alſo dasjenige Weſen einzig und allein ſchlechterdings nothwendig im Daſeyn ſey, deſſen Prädikate alle wahrhaftig bejahend ſind. Und da aus eben derſelben durchgängigen Vereinbarung aller Realität in einem Weſen ſoll geſchloſſen werden, daß es ein einziges ſey, ſo iſt klar, daß die Zergliederung der Begriffe des Nothwendigen, auf ſolchen Gründen beruhen werde, nach denen ich auch umgekehrt müſſe ſchließen können: worin alle Realität iſt, das exiſtirt nothwendigerweiſe. Nun iſt nicht allein dieſe Schlußart nach der vorigen Nummer unmöglich, ſondern es iſt inſonderheit merkwürdig, daß auf dieſe Art der Beweis gar nicht auf den Erfahrungsbegriff, der ganz ohne ihn zu brauchen, voraus geſetzt iſt, erbauet wird, ſondern eben ſo, wie der Carteſianiſche lediglich aus Begriffen, in welchen man in der Identität oder dem Widerſtreit der Prädikate, das Daſeyn eines Weſens zu finden vermeinet *).

---

*) Dieſes iſt das Vornehmſte, worauf ich hier anſehe. Wenn ich die Nothwendigkeit eines Begriffes darin ſetze,

Es iſt meine Abſicht nicht, die Beweiſe ſelber zu zergliedern, die man dieſer Methode gemäß bei verſchiedenen antrift. Es iſt leicht, ihre Fehlſchlüſſe aufzudecken, und dieſes iſt auch ſchon zum Theil von andern geſchehen. Indeſſen da man gleichwohl noch immer hoffen könnte, daß ihrem Fehler durch einige Verbeſſerungen abzuhelfen ſey, ſo erſieht man aus unſerer Betrachtung, daß, es mag auch aus ihnen werden was da wolle, ſie doch niemals etwas anders als Schlüße aus Begriffen möglicher Dinge, nicht aber aus der Erfahrung werden können, und alſo ebenfalls den Beweiſen der erſten Art beizuzählen ſeyn.

Was nun den zweiten Beweis von derjenigen Art anlanget, da aus Erfahrungsbegriffen von exiſtirenden Dingen auf das Daſeyn Gottes, und zugleich ſeine Eigenſchaften geſchloſſen wird, ſo verhält es ſich hiemit ganz anders. Dieſer Beweis iſt nicht allein möglich, ſondern auch auf alle Weiſe würdig durch vereinigte Bemühungen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden. Die Dinge der Welt, welche ſich

daß ſich das Gegentheil widerſpricht, und alsdenn behauptete, das Unendliche ſey ſo beſchaffen, ſo war es ganz unnöthig, die Exiſtenz des nothwendigen Weſens vorauszuſetzen, indem ſie ſchon aus dem Begriffe des Unendlichen folgt. Ja jene vorangeſchickte Exiſtenz iſt in dem Beweiſe ſelbſt völlig müßig. Denn da in dem Fortgang deſſelben der Begriff der Nothwendigkeit und Unendlichkeit als Wechſelbegriffe angeſehen werden, ſo wird wirklich darum aus der Exiſtenz des Nothwendigen auf die Unendlichkeit geſchloſſen, weil das Unendliche (und zwar allein) nothwendig exiſtirt.

unſern Sinnen offenbaren, zeigen ſowohl deutliche Merkmale ihrer Zufälligkeit, als auch durch die Gröſſe, die Ordnung und zweckmäßigen Anſtalten, die man allenthalben gewahr wird, Beweisthümer eines vernünftigen Urhebers von großer Weisheit, Macht und Güte. Die große Einheit in einem ſo weitläuftigen Ganzen läßt abnehmen, daß nur ein einziger Urheber aller dieſer Dinge ſey, und wenn gleich in allen dieſen Schlüſſen keine geometriſche Strenge hervorblickt, ſo enthalten ſie doch unſtreitig ſo viel Nachdruck, daß ſie einen jeden Vernünftigen nach Regeln, die der natürliche geſunde Verſtand befolgt, keinen Augenblick hierüber im Zweifel laſſen.

4.

Es ſind überhaupt nur zwei Beweiſe vom Daſeyn Gottes möglich.

Aus allen dieſen Beurtheilungen iſt zu erſehen: daß, wenn man aus Begriffen möglicher Dinge ſchlieſſen will, kein anderes Argument für das Daſeyn Gottes möglich ſey, als dasjenige, woſelbſt die innere Möglichkeit aller Dinge als etwas angeſehen wird, was irgend ein Daſeyn vorausſetzt, wie es von uns in der erſten Abtheilung dieſes Werks geſchehen iſt. Imgleichen erhellet, daß wenn von dem, was uns Erfahrung von exiſtirenden Dingen lehrt, der Schluß zu eben derſelben Wahrheit ſoll hinaufſteigen, der Beweis nur durch die in den Dingen der Welt wahrgenommenen Eigenſchaften und die zufällige Anordnung des Weltganzen auf das Daſeyn ſowohl, als auch die Beſchaffenheit

fenheit der oberſten Urſache kann geführt werden. Man erlaube mir, daß ich den erſten Beweis den Ontologiſchen den zweiten aber den Coſmologiſchen nenne.

Dieſer Coſmologiſche Beweis iſt, wie mich dünkt, ſo alt wie die menſchliche Vernunft. Er iſt ſo natürlich, ſo einnehmend und erweitert ſein Nachdenken auch ſo ſehr mit dem Fortgang unſerer Einſichten, daß er ſo lange dauern muß, als es irgend ein vernünftiges Geſchöpf geben wird, welches an der edlen Betrachtung Theil zu nehmen wünſcht, Gott aus ſeinen Werken zu erkennen. Derhams, Nieuwentyts und vieler anderer Bemühungen haben der menſchlichen Vernunft in dieſer Abſicht Ehre gemacht, obgleich bisweilen viel Eitelkeit mitunter gelaufen iſt, allerlei phyſiſchen Einſichten oder auch Hirngeſpinnſten durch die Loſung des Religionseifers ein ehrwürdiges Anſehen zu geben. Bei aller dieſer Vortreflichkeit iſt dieſe Beweisart doch immer der mathematiſchen Gewißheit und Genauigkeit unfähig. Man wird jederzeit nur auf irgend einen unbegreiflich großen Urheber desjenigen Ganzen, was ſich unſern Sinnen darbietet, ſchließen können, nicht aber auf das Daſeyn des vollkommenſten unter allen möglichen Weſen. Es wird die größte Wahrſcheinlichkeit von der Welt ſeyn: daß nur ein einiger erſter Urheber ſey, allein dieſer Ueberzeugung wird viel an der Ausführlichkeit, die der frechſten Zweifelſucht trotzt, ermangeln. Das macht: wir können nicht auf mehr oder größere Eigenſchaften in der Urſache ſchließen, als wir gerade nöthig finden, um den Grad und die Beſchaffenheit der Wirkungen daraus zu verſtehen; wenn wir nämlich von dem Daſeyn dieſer Urſache keinen andern Anlaß zu urtheilen haben, als den, ſo uns die Wirkungen geben. Nun erkennen wir viel Vollkommenheit, Größe und Ordnung in der Welt, und können daraus nichts mehr mit logiſcher Schärfe ſchließen, als daß die Urſache derſelben viel Verſtand, Macht und Güte beſitzen müſſe, keinesweges aber, daß ſie alles wiſſe, vermöge ꝛc. ꝛc. Es iſt ein unermeßliches Ganze, in welchem wir Einheit und durchgängige Verknüpfung wahrnehmen, und wir können mit großem Grunde daraus ermeſſen, daß ein einiger Urheber deſſelben ſey. Allein wir müſſen uns beſcheiden, daß wir nicht alles Erſchaffene kennen, und daher urtheilen, daß, was uns bekannt iſt, nur einen Urheber blicken laſſe, woraus wir vermuthen, was uns auch nicht bekannt iſt, werde eben ſo bewandt ſeyn, welches zwar ſehr vernünftig gedacht iſt, aber nicht ſtrenge ſchließt.

Dagegen, wofern wir uns nicht zu ſehr ſchmeicheln, ſo ſcheinet unſer entworfener Ontologiſcher Beweis derjenigen Schärfe fähig zu ſeyn, die man in einer Demonſtration fodert. Indeſſen wenn die Frage wäre, welcher denn überhaupt unter beiden der beſte ſey, ſo würde man antworten: ſo bald es auf logiſche Genauigkeit und Vollſtändigkeit ankommt, ſo iſt es der Ontologiſche, verlangt man aber Faßlichkeit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft auf die moraliſchen Triebfedern der menſchlichen Natur, ſo iſt dem

Cosmologiſchen Beweiſe der Vorzug zuzugeſtehen. Und da es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit iſt, den Menſchen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Thätigkeit ſind, zu beleben, indem man zugleich den geſunden Verſtand überzeugt, als mit ſorgfältig abgewogenen Vernunftſchlüſſen zu unterweiſen, dadurch, daß der feinern Speculation ein Genüge gethan wird, ſo iſt, wenn man aufrichtig verfahren will, dem bekannten Cosmologiſchen Beweiſe der Vorzug der allgemeinern Nutzbarkeit nicht abzuſprechen.

Es iſt demnach kein ſchmeichleriſcher Kunſtgriff, der um fremden Beifall buhlet, ſondern Aufrichtigkeit, wenn ich einer ſolchen Ausführung der wichtigen Erkenntniß von Gott und ſeinen Eigenſchaften, als Reimarus in ſeinem Buche von der natürlichen Religion liefert, den Vorzug der Nutzbarkeit gerne einräume, über einen jeden andern Beweis, in welchem mehr auf logiſche Schärfe geſehen worden, und über den meinigen. Denn ohne den Werth dieſer und anderer Schriften dieſes Mannes in Erwägung zu ziehen, der hauptſächlich in einem ungekünſtelten Gebrauche einer geſunden und ſchönen Vernunft beſteht, ſo haben dergleichen Gründe wirklich eine große Beweiskraft, und erregen mehr Anſchauung, als die logiſch abgezogenen Begriffe, obgleich die letztern den Gegenſtand genauer zu verſtehen geben.

Gleichwohl da ein forſchender Verſtand, wenn er einmal auf die Spur der Unterſuchung gerathen iſt, nicht eher befriedigt wird, als bis alles um ihn licht iſt, und bis ſich, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, der Zirkel, der ſeine Frage umgrenzt, völlig ſchließt, ſo wird niemand eine Bemühung, die, wie die gegenwärtige, auf die logiſche Genauigkeit in einem ſo ſehr wichtigen Erkenntniſſe verwandt iſt, für unnütz und überflüſſig halten, vornämlich weil es viele Fälle giebt, da ohne ſolche Sorgfalt die Anwendung ſeiner Begriffe unſicher und zweifelhaft bleiben würde.

5.

Es iſt nicht mehr als eine einzige Demonſtration vom Daſeyn Gottes möglich, wovon der Beweisgrund oben gegeben worden.

Aus dem bisherigen erhellet: daß unter den vier erdenklichen Beweisgründen, die wir auf zwei Hauptarten gebracht haben, der Carteſianiſche ſowohl, als der, ſo aus dem Erfahrungsbegriffe vom Daſeyn vermittelſt der Auflöſung des Begriffes von einem unabhängigen Dinge geführt worden, falſch und gänzlich unmöglich ſeyn, das iſt, daß ſie nicht etwa mit keiner gehörigen Schärfe, ſondern gar nicht beweiſen. Es iſt ferner gezeigt worden, daß der Beweis aus den Eigenſchaften der Dinge der Welt auf das Daſeyn, und die Eigenſchaften der Gottheit zu ſchließen, einen tüchtigen und ſehr ſchönen Beweisgrund enthalte, nur daß er nimmermehr der Schärfe der Demonſtration fähig iſt. Nun bleibt nichts übrig, als daß entweder gar kein ſtrenger Beweis hievon möglich ſey, oder daß er auf demjenigen Beweisgrunde beruhen müſſe, den wir oben angezeigt haben. Da von der Möglichkeit eines Beweiſes ſchlechthin die Rede iſt, ſo wird niemand das erſtere behaupten, und die Folge fällt demjenigen gemäß aus, was wir angezeigt haben. Es iſt nur ein Gott und nur ein Beweisgrund, durch welchen es möglich iſt, ſein Daſeyn mit der Wahrnehmung derjenigen Nothwendigkeit einzuſehen, die ſchlechterdings alles Gegentheil vernichtigt. Ein Urtheil, darauf ſelbſt die Beſchaffenheit des Gegenſtandes unmittelbar führen könnte. Alle andere Dinge, welche irgend da ſind, könnten auch nicht ſeyn. Die Erfahrung von zufälligen Dingen kann demnach keinen tüchtigen Beweisgrund abgeben, das Daſeyn desjenigen daraus zu erkennen, von dem es unmöglich iſt, daß er nicht ſey. Nur lediglich darin, daß die Verneinung der göttlichen Exiſtenz völlig Nichts iſt, liegt der Unterſchied ſeines Daſeyns von anderer Dinge ihrem. Die innere Möglichkeit, die Weſen der Dinge ſind nun dasjenige, deſſen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird alſo das eigene Merkmal von dem Daſeyn des Weſens aller Weſen beſtehen. Hierin ſucht den Beweisthum, und wenn ihr ihn nicht daſelbſt anzutreffen vermeint, ſo ſchlaget euch von dieſem ungebahnten Fußſteige auf die große Heeresſtraße der menſchlichen Vernunft. Es iſt durchaus nöthig, daß man ſich vom Daſeyn Gottes überzeuge; es iſt aber nicht eben ſo nöthig, daß man es demonſtrire.

Anhang

zur

Prüfung des Beweisgrundes.

S. 195.

Die Abſicht des Verfaſſers gieng in der obigen Abhandlung nicht auf eine Demonſtration, ſondern nur auf einen Beweisgrund zur Demonſtration des Daſeyns Gottes. Er wollte folglich nur zeigen, wenn man eine Demonſtration ſuchen wolle, wie und auf welchem Wege ſie allein geſucht werden könne. Dieſe Vorfrage iſt allerdings ſehr wichtig und führet ſchon auf dem halben Wege zu einer Kritik des Erkenntnißvermögens. Denn wer, wenn er den Gedanken faßt, das Daſeyn Gottes zu beweiſen, ſich die Frage vorlegt: ob auch ein ſolcher Beweis überall möglich ſey, und wie er einzig und allein geführet werden könne, muß einen tiefen Blick in das Vermögen der Vernunft ſelbſt thun, um in ihr, als der Quelle gewiſſer Erkenntniſſe, die Gründe zu einem ſolchen Beweiſe aufzuſuchen.

Da zeigt nun der V., daß es nur eine einzige Art geben könne, das Daſeyn Gottes zu beweiſen, nämlich a priori aus reiner Vernunft, und daß es nur die in=

nere Möglichkeit der Dinge ſey, welche uns das Setzen eines Weſens aller Weſen nothwendig machen könne. Hierin müſſe alſo der Beweis des Daſeyns Gottes zu ſuchen ſeyn, und, wenn er hierin nicht angetroffen werde, ſo ſey überall kein demonſtrativer Beweis möglich.

Eben dieſes iſt auch das Reſultat ſeiner Kritik aller ſpekulativen Theologie, denn auch hier zeigt er, daß ſowohl der phyſikotheologiſche als kosmotheologiſche Beweis auf den ontologiſchen zuletzt auslaufen und ihre Haltung in dieſem ſuchen müſſen, wenn ſie überall auf eine Schärfe der Demonſtration Anſpruch machen wollen. M. ſ. Kritik der r. V. S. 611 ff.

Um nun zu zeigen, daß nur ein einziger Beweisgrund zur Demonſtration des Daſeyns Gottes möglich und welcher er ſey, geht der V. tief in das Weſen der Begriffe vom Daſeyn, von der Möglichkeit und Nothwendigkeit ein. Der aufmerkſame Leſer wird hier ſchon Vorſpiele zu einer Transſcendentalphiloſophie entdecken.

Er bemerkt, daß das Daſeyn nicht ein Prädikat oder eine Beſtimmung von irgend einem Dinge, ſondern nur die Poſition des ſchon mit allen ſeinen Prädikaten gedachten oder beſtimmten Dinges bedeute; daß es folglich, als die abſolute Poſition eines Dinges, ſich von einem jeden Prädikate unterſcheide, weil dieſes nur beziehungsweiſe auf ein anderes Ding geſetzt werde. Wenn nämlich das Setzen nicht die Beziehung eines Merkmals zu einem Dinge, mithin den bloßen Verbindungsbegriff andeutet, ſondern die Setzung der Sache ſelbſt und an ſich genommen iſt, ſo iſt dieſer Actus des Setzens die Erzeugung des Realen, des Seyns oder Daſeyns ſchlechthin; und es leuchtet ein, daß die Beziehung eines Prädikats auf ein Subjekt im Urtheil (respectus logicus) nicht möglich wäre, gienge ihr nicht die Handlung des Setzens des Dinges an ſich vorauf.

Von derjenigen Beziehung aber, die zwiſchen dem Prädikate und dem Subjekte ſtatt findet, muß noch eine andre Beziehung, die zwiſchen dem Dinge und dem Erkenntnißvermögen ſtatt findet, unterſchieden werden. Jene betrift die Relation, dieſe die Modalität des Erkenntniſſes. Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ſind nur Funktionen der Modalität, d. i. Beſtimmungen des Verhältniſſes zwiſchem dem Erkenntniß und dem Erkenntnißvermögen, indem ich das Moment des Denkens überhaupt angebe. Wenn nämlich ein Begriff von einem Dinge ſchon vollſtändig iſt, ſo kann ich noch auf die Handlung des Erkenntnißvermögens ſehen, wodurch er erzeugt wird. Da iſt es nun entweder die Zuſammenſtimmung mit der Regel des Verſtandes oder die Verknüpfung mit der Wahrnehmung durch den Verſtand, oder der Zuſammenhang mit der Wahrnehmung nach allgemeinen Geſetzen, welcher beſtimmt wird. Möglich iſt alſo dasjenige, was den formalen Bedingungen gemäß im Verſtande verknüpft iſt. Es iſt entweder logiſch oder material, jenes widerſtreitet nur nicht den Geſetzen des Denkens, dieſes aber widerſtreitet auch nicht den Geſetzen der Erfahrung. Z. B. eine einfache Subſtanz iſt logiſch möglich, denn es iſt kein Widerſpruch in dem Begriffe, aber ſie iſt nicht materialmöglich, weil ſie den Geſetzen der Erfahrung widerſpricht; denn das Geſetz der Erfahrung iſt, daß die Subſtanz im Raume, mithin ausgedehnt ſeyn müſſe, folglich nicht einfach ſeyn könne.

Innerlichmöglich iſt, was an ſich ſelbſt nicht widerſprechend iſt, entweder durch die Beziehung des Einen auf das Andere, da Eins das Prädikat des Andern ſeyn kann, (z. B. ein Triangel der einen rechten Winkel hat; indem das Prädikat: rechtwinklicht, dem Subjekte: Triangel, nicht widerſpricht) oder durch die abſolute Setzung eines Etwas, als des Materialen, da das Reale als ein Datum des Denklichen betrachtet wird. (Z. B. ein Triangel an ſich genommen; ein rechter Winkel an ſich genommen). Ich kann fragen: ob ein rechtwinklichter Triangel möglich ſey; aber auch: ob ein rechter Winkel an ſich, und ein Triangel an ſich, möglich ſey. Im Erſten habe ich die logiſche Beziehung des Prädikats zum Subjekte (die relative Möglichkeit); im Zweiten die abſolute Setzung (abſolute Möglichkeit) im Sinne. — Wenn ich nun einen Begriff von einem Objekte habe, der ſich ſelbſt, mithin innerlich, nicht widerſpricht: ſo bleibt mir noch die Frage übrig, in welcher Beziehung das Objekt möglich ſey, ob in dieſer oder jener, oder in aller Beziehung. Es gehört nicht viel dazu, ſich der innern Möglichkeit eines *Begriffs* bewußt zu werden, aber es gehört viel dazu, die in aller Beziehung gültige Möglichkeit eines *Dinges* zu erkennen.

Wir bleiben hier blos bei der innern Möglichkeit ſtehen, in ſo fern ſie nicht die *Verbindung* eines Prädikats zum Subjekte, ſondern die Setzung eines *Dinges* ſchlechthin anbetrift. Da heißt es nun: „*Die innere Möglichkeit aller Dinge ſetzt irgend ein Daſeyn voraus.*“ Dieſer Satz iſt, wenn man auf die Function der Modalität im Begriffe der Möglichkeit Acht hat, analytiſch und als ſolcher unbedenklich gewiß. Denn die innere Möglichkeit iſt eine Verhältnißbeſtimmung eines Etwas, das geſetzt iſt, zum Denken; es wird nämlich dadurch geſagt: daß das Geſetzte den Bedingungen des Denkens nicht widerſpreche. Weil nun hier ein *Verhältniß* beſtimmt wird, und zwar das Verhältniß des *Geſetzten zum Denken* überhaupt; ſo liegt es ſchon im Begriffe von der Function der Modalität, daß dieſe Function nicht möglich ſey, wenn nicht erſtlich ein Etwas, als ein Geſetztes, und zweitens, das *Denken* in ſeinem ſubjektiven *Momente* des Denkens, vorgeſtellt würde. Die Glieder des Verhältniſſes ſind alſo hier das Geſetzte und das Moment des Denkens; ſieht man nun von Einem dieſer Glieder (z. B. von dem Geſetzten) weg, oder hebt es in Gedanken auf, ſo iſt die Verhältnißbeſtimmung, der bloßen Form nach, unmöglich. Denn wenn man nichts ſetzt, ſo kann man die Modalität auch nicht beſtimmen, weil dieſe eben in der Beſtimmung des Verhältniſſes des Geſetzten zum Denken beſteht.

Man kann dieſes auch kurz ſo ausdrücken: „ohne Stoff (ohne ein Geſetztes) läßt ſich überall nichts denken;“ folglich auch nicht das Moment des Denkens in Anſehung des Stoffs (z. B. die Möglichkeit deſſelben) beſtimmen. S. Kritik der r. V. S. 284.

Hieraus fließt auch folgender Satz, ebenfalls durch bloße Analyſis. „Es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß gar nichts exiſtire.“ Das Exiſtirende iſt hier das Materiale, Reale, oder ſchlechthin Geſetzte. Hebe ich dieſes oder das Datum zur Modalitätsbeſtimmung auf, ſo bleibt mir nichts als die bloße formale Function der Modalität im ſubjektiven Denken. Dieſe aber kann ſich nicht erweiſen, wenn nicht ein Etwas iſt, deſſen Verhältniß zum Denken beſtimmt werde. Wenn aber dieſer Actus der Modalität nicht thunlich iſt, ſo iſt auch das, was durch ihn nur möglich iſt, nicht da; nun iſt aber die Möglichkeit und das Mögliche nur etwas, das durch die Function der Modalität beſtimmt wird, denn die Function der Modalität beſteht eben in der Erzeugung der Möglichkeit eines Etwas, mithin, wenn ich alles Daſeyn, allen Stoff, alles Geſetzte aufhebe, ſo hebe ich dadurch alles Mögliche, d. i. die Verhältnißbeſtimmung, eines Etwas zum Denken auf. Folglich iſt die Verneinung alles Geſetzten mit der Verneinung alles Möglichen, d. i.

des Verhältniſſes des Geſetzten zum Denkvermögen, einerlei.

Hieraus folgt ferner: „*alle Möglichkeit iſt in irgend etwas Wirklichen gegeben.*“ Denn Möglichkeit iſt dasjenige Verhältniß eines Etwas, wodurch gedacht wird, daß es dem Denken nicht widerſpricht; um dieſes zu denken, muß ich alſo ein Geſetztes zum Denkvermögen im Verhältniß vorſtellen, und gerade in und durch dieſen Actus des Vorſtellens wird es mir ein Mögliches; denn wenn ich von dieſem Moment des Denkens wegſehe, ſo vergeht mir alle Vorſtellung des Möglichen ſelbſt.

Abſolutnothwendig iſt dasjenige, durch deſſen Aufhebung der letzte Realgrund alles Denklichen aufgehoben wird; folglich, was nicht blos das Formale alles Denklichen, (den Satz des Widerſpruchs) ſondern auch alles Materiale zum Denken (alles Daſeyn überhaupt) aufhebt.

Die Frage iſt nun: ob der Begriff von einem Abſolutnothwendigen erdichtet ſey, oder Wahrheit (Realität) habe? Das letztere wird auf folgende Art erwieſen.

Alle Möglichkeit ſetzt etwas Wirkliches (ein Reales) voraus; demnach iſt eine gewiſſe Wirklichkeit, deren Aufhebung ſelbſt alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde.

Dasjenige aber, deſſen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, iſt ſchlechterdings nothwendig; *demnach exiſtirt etwas abſolut nothwendiger Weiſe.*

Dies iſt alſo der Beweisgrund, welchen der V. zur Demonſtration eines ſchlechthinnothwendigen Weſens giebt, die Bündigkeit in der Schlußart leuchtet Jedem in die Augen, wenn er auf die Anreihung der Sätze Acht hat. Es kommt alſo darauf an, von welcher Art die Bündigkeit ſey, ob das ganze Verfahren eine analytiſche oder ſynthetiſche Erkenntniß gewährt. Offenbar iſt es nur eine logiſche Nothwendigkeit, welche hier heraus gebracht wird, und die Sätze ergeben ſich alle nach dem Satze der Identität.

Alles Mögliche ſetzt etwas Wirkliches voraus; denn möglich iſt ein Geſetztes durch dasjenige Verhältniß zum Denkvermögen, wodurch es den formalen Bedingungen des Denkens nicht widerſpricht; hebe ich das Geſetzte auf, ſo iſt auch die Beſtimmung des Verhältniſſes deſſelben zum Denken überhaupt nicht thunlich. Um alſo etwas als Möglich zu denken, iſt es ſchlechthin nothwendig, ein Etwas (als Stoff und Glied des Verhältniſſes) zu denken. Der Schlußſatz alſo: „es exiſtirt etwas abſolut nothwendiger Weiſe,“ ſagt nach den Prämiſſen nicht mehr als dieſes: Es liege in dem Begriffe des Möglichen, daß dieſes als ein ſolches, nicht gedacht werden könne, ohne ein Etwas zu denken, deſſen Verhältniß zum Denken beſtimmt werde, denn eben durch dieſe Function des Denkens entſpringe diejenige Modalität, welche durch den Begriff des Möglichen ausgeſagt wird.

Mann darf alſo nur die Function der Modalität, als Actus der reinen Apperception, im Begriffe des Möglichen vor Augen haben, um zu ſehen, daß ſich alle obigen Sätze nach den bloßen Satze des Widerſpruchs ergeben; mithin die Nothwendigkeit nur eine logiſche und logiſch bedingte, nie aber eine reale, das Daſeyn eines Dinges betreffende Nothwendigkeit ſey. Alles Mögliche ſetzt nämlich etwas Wirkliches voraus; denn um ein Mögliches zu denken, muß ich ein Etwas (ein Reales, Wirkliches, Geſetztes) denken, und das Verhältniß deſſelben zum Denkvermögen beſtimmen; es gehört alſo zur innern Möglichkeit (zur Modalitätsbeſtimmung ihrer bloßen Form nach) daß ein gewiſſes Etwas (ein Wirkliches) gedacht werde: dieſes Etwas aufheben, heißt alſo ſo viel, als die innere Möglichkeit ſelbſt aufheben; dieſes Etwas gehört alſo zur Beſtimmung der Möglichkeit nothwendiger Weiſe u. ſ. w.

Um den Sinn der Schlußfolge: es exiſtirt etwas nothwendiger Weiſe: nicht zu verfehlen, muß man auf den Sinn des Worts Wirklich: im Oberſatze Acht haben. Alle Möglichkeit, heißt es, ſetzte etwas Wirkliches voraus. Was iſt dies für ein Wirkliches? Es iſt das Reale, als Modus der reinen Kategorie Qualität, ein durch die Apperception Geſetztes. Von dieſem durch die reine Apperception Geſetzten kann es auch nur im Schlußſatze heißen: es ſey nothwendig, weil die Beſtimmung des Verhältniſſes zum Denken überhaupt nicht thunlich iſt, ohne ein Etwas zu denken, deſſen Verhältniß zum denken beſtimmt werde. Verſtehen wir unter dem Wirklichen nicht das Reale der Kategorie Qualität, ſondern das dem Modus der Modalität korreſpondirende, das Wirkliche der Modalität nach, ſo bedeutet dieſes ſo viel als: Bewußtſeyn der Verknüpfung eines Realen mit dem Verſtande nach deſſen Geſetzen. Nothwendig iſt denn dasjenige Reale, deſſen Verknüpfung mit dem Verſtande nach allgemeinen Geſetzen appercipirt wird. Nun iſt die Beſtimmung eines Realen, oder eines Möglichen, nicht thunlich, wenn nicht das Reale, als Stoff und Glied der Verhältnißbeſtimmung, gedacht wird, mithin iſt es nothwendig, d. h., durch das allgemeine Geſetz der Modalitätsbeſtimmung in Begriffe des Möglichen ſchon beſtimmt, daß die Möglichkeit, als Funktion der Modalität, ein Reales vorausſetze.

Aber das Reale nach der Kategorie Qualität iſt auch weiter nichts als ein Titel der transſcendentalen Syntheſis der Apperception, und es wird Wahrnehmung durch den Sinn dazu erfordert, damit ein beſtimmtes Reale erkannt werden könne; ſehe ich nun von dem durch den Sinn Gegebenen weg, mithin von dem, wodurch allein eine beſtimmte Realität (ein Ding) konſtituirt werden kann, ſo bleibt mir nichts übrig, als die bloße logiſche Funktion des Selbſtbewußtſeyns und die Regel der Syntheſis in der Qualitätserzeugung, welche ich nicht für ein beſtimmtes Ding ſelbſt anſehen kann.

Hieraus ergiebt ſich, daß der obige Beweis das eigentlich nicht leiſtet, was verlangt wird. Wir wollen nicht wiſſen, ob ſich ein Mögliches nicht denken laſſe, ohne ein Reales zu ſetzen; denn dies liegt in der Funktion der Modalität des Verſtandes und kann analytiſch erkannt werden; ſondern wir wollen wiſſen, ob ein beſtimmtes Reale (z. B. ein Urweſen) mit unſern durch den Verſtand verknüpften Wahrnehmungen ſo verbunden ſey, daß die Exiſtenz deſſelben durch die Geſetze der durch den Verſtand verknüpften Wahrnehmungen beſtimmt ſey, d. i., daß es nothwendiger Weiſe exiſtire. Dies kann ich nun nimmermehr durch die Analyſe der Funktion der Modalität im Begriffe der Möglichkeit herausbringen; denn daraus erkenne ich nur, daß, *wenn* ich ein Mögliches, als ſolches, denke, ich mir ein Etwas im Verhältniß zum Denkvermögen vorſtelle, mithin die Setzung eines Etwas zur Beſtimmung der Modalität nothwendig ſey. Ich muß alſo auſſer der Funktion, deren ich mir in der Modalität bewußt bin, noch eine *Bedingung* aufweiſen, die es mir nothwendig macht, das *Objekt* meines Begriffs als mit der Wahrnehmung zuſammenhängend, d. i., als exiſtirend zu denken.

Dieſe Bedingung finde ich nun nicht, weder in den beſondern Wahrnehmungen, die ich habe, noch in den allgemeinen Geſetzen des Zuſammenhangs derſelben, noch endlich in dem bloßen Begriffe des Urweſens; denn ich kann dem Begriffe ſein Objekt ſetzen und auch nicht ſetzen, mithin iſt überall keine Bedingung zu finden,

den, die es mir nothwendig machte, das Daſeyn des Objekts zu ſetzen.

Ob nun gleich der V. den zur Sache erforderlichen Beweisgrund nicht gegeben hat; ſo wird doch Jedermann einſehen, daß er (in theoretiſcher Hinſicht) den einzigmöglichen Weg dazu eingeſchlagen hat. Denn er ſah wohl ein, daß die Methode, nach welcher man das Daſeyn erſt in den Begriff hineinlegt und dann durch anſcheinende Schlüſſe, eigentlich aber durch Tautologie, wieder heraus hebt, zu nichts führen konnte; er unternahm alſo das Einzige, was noch übrig blieb und dem Vorwurf der Erſchleichung nicht ausgeſetzt war, nämlich, zu unterſuchen, ob die Verneinung der abſoluten Exiſtenz des Urweſens der innern Möglichkeit ſelbſt widerſpreche. — In der That ein feiner Gedanke und gewiß der ſcharfſinnigſte aller Verſuche in ähnlicher Abſicht. Wäre je ein ſpekulativer Beweis mit der erforderlichen Strenge der Demonſtration möglich, ſo müßte er hier gefunden ſeyn.

Es wird nämlich hier weiter nichts vorausgeſetzt, als daß etwas möglich ſey, und nun wird bewieſen, daß nichts möglich ſey, wenn nicht ein Etwas iſt; daß alſo irgend ein Etwas ſey, iſt ſchlechthin nothwendig, d. h., es iſt durch den bloßen Begriff der innern Möglichkeit beſtimmt. Wir ſehen aber, daß dieſe durch den Begriff der innern Möglichkeit beſtimmte Setzung eines Etwas nur analytiſch und logiſch nothwendig ſey, weil, wenn ich, nichts ſetze, mir die Funktion der

Modalität (in der Möglichkeitsbeſtimmung) ſelbſt vergeht. Allein, das, was als unentbehrliche Bedingung der logiſchen Funktion (in der Modalität) erkannt wird, gibt mir keine Anweiſung, daß irgend ein beſtimmtes Objekt an ſich eine Bedingung enthalte, die ſeine Exiſtenz ſchlechthin nothwendig machte. Wenn ich nicht Etwas ſetze, ſo kann ich es auch nicht als möglich ſetzen, das folgt analytiſch aus der Funktion der Möglichkeit; aber das, was ich ſetze, um es als möglich zu denken, hat an ſich darum noch nicht die Bedingung, die deſſen Setzung nothwendig machte. Wollte ich ſagen: ein gewiſſes Geſetztes (ein Reale) iſt ein ſolches, daß die Verneinung deſſelben alle Möglichkeit aufhebt, und dieſe Behauptung ſollte zum Ziele führen, ſo müßte ich zeigen, daß alle Funktion der Modalität vernichtet würde, wenn nicht jenes Reale geſetzt würde; aber dann mußte dazu die Bedingung im jenem Realen ſelbſt erkannt werden. Nun kann ich aber ein Etwas, als möglich denken, wenn ich mir nur im Begriff deſſelben nicht widerſpreche, folglich fällt die Funktion der Modalität nicht weg, das geſetzte Reale mag zufällig oder nothwendig ſeyn.

Da mich nun, wenn ich auf die bloße Funktion der Modalität achte, nichts verhindert, alles was ich geſetzt habe, ſo fort in Gedanken auch wieder aufzuheben, und ich hier keine andere als logiſch bedingte Nothwendigkeit erkenne: nämlich wenn ich etwas als möglich denken will, ſo muß ich dies Etwas denken, ſo kann ich aus der logiſchen Bedingung der Funktion der Modalität keine Bedingung ableiten, die mir das Setzen eines Etwas an ſich und abſolut nothwendig machte. Denn dazu muß die Bedingung nicht im formalen Aktus der Modalität, ſondern im Objekte ſelbſt enthalten ſeyn.

* * *

Ich habe mich über dieſen Beweisgrund darum etwas umſtändlich ausgelaſſen, weil Einige die Principien der Beurtheilung deſſelben in der Kritik der r. V. des H. V. vermißt, und dieſe deshalb für mangelhaft haben erklären wollen. Sie iſt aber ebenfalls dort zu finden, und ich habe dasjenige, was ich zur Prüfung deſſelben angeführt habe, aus der Kritik des V. ſelbſt entlehnt; er hat ſich alſo auch hierin ſelbſt berichtigt.

Der Beweisgrund des H. V. iſt nämlich kein anderer, als der ontologiſche, nur ſo, wie er immer hätte geführt werden ſollen, wenn man ja auf Bündigkeit hätte Anſpruch machen wollen.

Der V. war nämlich viel zu einſichtsvoll, als daß er ſich die gewöhnlichen Fehler der Ontotheologen hätte ſollen zu Schulden kommen laſſen; z. B. 1) die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile für eine abſolute Nothwendigkeit der Sachen zu halten. Wenn ich ein Prädikat in einem identiſchen Urtheile aufhebe, und behalte das Subjekt, ſo entſpringt ein Widerſpruch; hebe ich aber das Subject mit dem Prädikate zugleich auf, ſo entſpringt kein Widerſpruch, denn es iſt nichts mehr, dem widerſprochen würde. 2) In den Begriff eines Dinges verſteckter Weiſe den Begriff der Exiſtenz hinein zu bringen, indem man ſagt, die Exiſtenz ſei eine Realität, mithin komme ſie dem allerrealſten Weſen zu. Wenn man die Exiſtenz als Prädikat zum Begriff eines Weſens willkürlich hinzudenkt, ſo iſt es keine Kunſt, ſie auch wieder durch eine bloße Tautologie heraus zu ziehen; allein man will ja eben wiſſen, ob die Exiſtenz zum Begriffe eines Weſens hinzu gedacht werden müſſe. Offenbar aber iſt die Exiſtenz nicht ein reales Prädikat, ſondern es iſt die Setzung des Dinges mit allen ſeinen Prädikaten. Wir gehen alſo durch dieſe Poſition des Dinges ſelbſt über den Begriff von demſelben hinaus, und nun entſteht die Frage, was denn uns dazu berechtige? Bei Gegenſtänden der Sinne iſt es der Zuſammenhang mit irgend einer Wahrnehmung nach empiriſchen Geſetzen. Da aber der Begriff vom Urweſen ein reiner Vernunftbegriff iſt, mithin das Objekt dieſes Begriffs gänzlich a priori erkannt werden müßte, ſo bleibt nichts übrig, als in dem Begriffe ſelbſt nachzuſuchen, ob er nicht etwa eine Bedingung enthalte, die es nothwendig mache, ſein Objekt zu ſetzen.

Dies iſt das eigentliche Problem, womit ſich die Ontologie noch befaſſen kann, ohne in den Vorwurf der Erſchleichung oder einer leeren Tautologie zu verfallen. Eben dieſes unternahm nun der H. V. und ſuchte zu zeigen, daß der bloße Begriff des Möglichen die Setzung irgend eines Etwas nothwendig mache.

Wir haben, belehrt durch die eigne Kritik des V., geſehen, daß dieſe Nothwendigkeit nur eine logiſch bedingte iſt, nämlich: Wenn ich etwas als möglich denke, ſo muß ich ein Etwas ſetzen; denn das bloße Nichts kann nicht im Verhältniß zum Denkvermögen beſtimmt werden.

Uebrigens legt der V. ſelbſt ſeinem Beweisgrunde nicht die Schärfe einer Demonſtration bei, ſondern ſagt am Ende nur: „Hierin (in der innern Möglichkeit, in dem Weſen, der Dinge) ſucht den Beweis, und wenn ihr ihn nicht daſelbſt anzutreffen vermeint, ſo ſchlagt euch von dieſem ungebahnten Fußſteige auf die große Heeresſtraße der menſchlichen Vernunft. Es iſt durchaus nöthig, daß man ſich vom Daſeyn Gottes überzeuge, es iſt aber nicht eben ſo nöthig, daß man es demonſtrire!“

Wenn aber auch der gegebene Beweisgrund für das Daſeyn Gottes nicht die Schärfe einer Demonſtration erreicht; ſo verlieren dadurch doch die (§. 3. S. 92 ff.) folgenden Erörterungen des Begriffs vom nothwendigen Weſen nichts an ihrer Bündigkeit, denn wir mögen das Daſeyn Gottes demonſtriren können oder nicht, ſo bleibt doch der (S. 92 ff.) ſo vortreflich erörterte Begriff richtig, gleich wie die Ueberzeugung, daß ein Gott ſey, auch ohne Demonſtration ſtatt finden kann.

Der ſcharfſinnige Verſuch, aus dem Begriffe des Möglichen die Exiſtenz eines Urweſens zu erweiſen, iſt auch nicht das einzige Wichtige und Intereſſante dieſer Schrift. Die auf die Welt im Großen und Kleinen ſich beziehenden teleologiſchen Betrachtungen, welche beigefügt ſind, wird Niemand ohne Beifall, Intereſſe und Stärkung ſeines Glaubens an einen weiſen Urheber leſen. (T.)

Träume
eines Geiſterſehers,
erläutert
durch
Träume der Metaphyſik.

1766.

Ein Vorbericht,

der ſehr wenig für die Ausführung verſpricht.

Das Schattenreich iſt das Paradies der Phantaſten. Hier finden ſie ein unbegränztes Land, wo ſie ſich nach Belieben anbauen können. Hypochondriſche Dünſte, Ammenmärchen und Kloſterwunder laſſen es ihnen an Bauzeug nicht ermangeln. Die Philoſophen zeichnen den Grundriß, und ändern ihn wiederum, oder verwerfen ihn, wie ihre Gewohnheit iſt. Nur das heilige Rom hat daſelbſt einträgliche Provinzen; die zwei Kronen des unſichtbaren Reichs ſtützen die dritte, als das hinfällige Diadem ſeiner irdiſchen Hoheit, und die Schlüſſel, welche die beiden Pforten der andern Welt aufthun, öffnen zugleich ſympathetiſch die Kaſten der gegenwärtigen. Dergleichen Rechtſame des Geiſterreichs, in ſo fern es durch die Gründe der Staatsklugheit bewieſen iſt, erheben ſich weit über alle ohnmächtige Einwürfe der Schulweiſen, und ihr Gebrauch oder Mißbrauch iſt ſchon zu ehrwürdig, als daß er ſich einer ſo verworfenen Prüfung auszuſetzen nöthig hätte.

Allein die gemeinen Erzählungen, die ſo viel Glauben finden, und wenigſtens ſo ſchlecht beſtritten ſind, weswegen laufen die ſo ungenützt oder ungeahndet umher, und ſchleichen ſich ſelbſt in die Lehrverfaſſungen ein, ob ſie gleich den Beweis vom Vortheil hergenommen, (argumentum ab utili) nicht für ſich haben, welcher der überzeugendſte unter allen iſt? Welcher Philoſoph hat nicht einmal, zwiſchen den Betheurungen eines vernünftigen und feſtüberredeten Augenzeugen, und der innern Gegenwehr eines unüberwindlichen Zweifels, die einfältigſte Figur gemacht, die man ſich vorſtellen kann? Soll er die Richtigkeit aller ſolcher Geiſtererſcheinungen gänzlich abläugnen? Was kann er für Gründe anführen, ſie zu widerlegen?

Soll er auch nur eine einzige dieſer Erzählungen als wahrſcheinlich einräumen? wie wichtig wäre ein ſolches Geſtändniß, und welche erſtaunliche Folgen zieht man hieraus, wenn auch nur eine ſolche Begebenheit als bewieſen vorausgeſetzet werden könnte? Es iſt wohl noch ein dritter Fall übrig, nämlich ſich mit dergleichen vorwitzigen oder müßigen Fragen gar nicht zu bemengen, und ſich an das Nützliche zu halten. Weil dieſer Anſchlag aber vernünftig iſt, ſo iſt er jederzeit von gründlichen Gelehrten durch die Mehrheit der Stimmen verworfen worden.

Da es eben ſo wohl ein dummes Vorurtheil iſt, von vielem, das mit einigem Schein der Wahrheit erzählt wird, ohne Grund Nichts zu glauben, als von dem, was das gemeine Gerüchte ſagt, ohne Prüfung Alles zu glauben, ſo ließ ſich der Verfaſſer dieſer Schrift, um dem erſten Vorurtheile auszuweichen, zum Theil von dem letzteren fortſchleppen. Er bekennet mit einer gewiſſen Demüthigung, daß er ſo treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuſpüren. Er fand — — — wie gemeiniglich, wo man nichts zu ſuchen hat — — — er fand nichts. Nun iſt dieſes wohl an ſich ſelbſt ſchon eine hinlängliche Urſache, ein Buch zu ſchreiben; allein, es kam noch dasjenige hinzu, was beſcheidenen Verfaſſern ſchon mehrmalen Bücher abgedrungen hat, das ungeſtüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde. Ueberdem war ein großes Werk gekauft, und welches noch ſchlimmer iſt, geleſen worden, und dieſe Mühe ſollte nicht verloren ſeyn. Daraus entſtand nun die gegenwärtige Abhandlung, welche, wie man ſich ſchmeichelt, den Leſer nach der Beſchaffenheit der Sache völlig befriedigen ſoll, indem er das Vornehmſte nicht verſtehen, das Andere nicht glauben, das Uebrige aber belachen wird.

Der erſte Theil,

welcher dogmatiſch iſt.

Erſtes Hauptſtück.

Ein verwickelter metaphyſiſcher Knoten, den man nach Belieben auflöſen oder abhauen kann.

Wenn alles dasjenige, was von Geiſtern der Schulknabe herbetet, der große Hauſen erzählt, und der Philoſoph demonſtrirt, zuſammengenommen wird, ſo ſcheint es keinen kleinen Theil von unſerm Wiſſen auszumachen. Nichts deſto weniger getraue ich mich zu behaupten, daß, wenn es jemand einfiele, ſich bei der Frage etwas zu verweilen: was denn das eigentlich für ein Ding ſey, wovon man unter dem Namen eines Geiſtes ſo viel zu verſtehen glaubt? er alle dieſe Vielwiſſer in die beſchwerlichſte Verlegenheit verſetzen würde. Das methodiſche Geſchwätz der hohen Schulen iſt oftmals nur ein Einverſtändniß, durch veränderliche Wortbedeutungen einer, ſchwer zu löſenden Frage auszuweichen, weil das bequeme und mehrentheils vernünftige: Ich weiß nicht, auf Akademien nicht leichtlich gehöret wird. Gewiſſe neuere Weltweiſen, wie ſie ſich gerne nennen laſſen, kommen ſehr leicht über dieſe Frage hinweg. Ein Geiſt, heißt es, iſt ein Weſen, welches Vernunft hat. So iſt es denn alſo keine Wundergabe, Geiſter zu ſehen; denn wer Menſchen ſieht, der ſieht Weſen, die Vernunft haben. Allein fährt man fort, dieſes Weſen, was im Menſchen Vernunft hat, iſt nur ein Theil vom Menſchen, und dieſer Theil, der ihn belebt, iſt ein Geiſt. Wohlan denn: ehe ihr alſo beweiſet, daß nur ein geiſtiges Weſen Vernunft haben könne, ſo ſorget doch, daß ich zuvörderſt verſtehe, was ich mir unter einem geiſtigen Weſen für einen Begriff zu machen habe. Dieſe Selbſttäuſchung, ob ſie gleich grob genug iſt, um mit halb offenen Augen bemerkt zu werden, iſt doch von ſehr begreiflichem Urſprunge. Denn wovon man frühzeitig als ein Kind ſehr viel weiß, davon iſt man ſicher, ſpäter hin und im Alter nichts zu wiſſen, und der Mann der Gründlichkeit wird zuletzt höchſtens der Sophiſte ſeines Jugendwahns.

Ich weiß alſo nicht, ob es Geiſter gebe, ja was noch mehr iſt, ich weiß nicht einmal, was das Wort Geiſt bedeute. Da ich es indeſſen oft ſelbſt gebraucht, oder Andere habe brauchen hören, ſo muß doch etwas darunter verſtanden werden, es mag nun dieſes Etwas ein Hirngeſpinſt oder was Wirkliches ſeyn. Um dieſe verſteckte Bedeutung auszuwickeln, ſo halte ich meinen ſchlecht verſtandenen Begriff an allerlei Fälle der Anwendung, und dadurch, daß ich bemerke, auf welchen er trift, und welchem er zuwider iſt, verhoffe ich deſſen verborgenen Sinn zu entfalten *).

---

*) Wenn der Begriff eines Geiſtes von unſern eignen Erfahrungsbegriffen abgeſondert wäre, ſo würde das Verfahren ihn deutlich zu machen, leicht ſeyn, indem man nur diejenigen Merkmale anzuzeigen hätte, welche uns die Sinne an dieſer Art Weſen offenbarten, und wodurch wir ſie von materiellen Dingen unterſcheiden. Nun aber wird von Geiſtern geredet, ſelbſt alsdenn, wenn man zweifelt, ob es gar dergleichen Weſen gebe. Alſo kann der Begriff von der geiſtigen Natur nicht als ein von der Erfahrung abſtrahirter behandelt werden. Fragt ihr aber: wie iſt man denn zu dieſem Begriff überhaupt gekommen, wenn es nicht durch Abſtraktion geſchehen iſt? Ich antworte: viele Begriffe entſpringen durch geheime und dunkele Schlüſſe bei Gelegenheit der Erfahrungen, und pflanzen ſich nachher auf andere fort, ohne Bewußtſeyn der Erfahrung ſelbſt oder des Schluſſes, welcher den Begriff über dieſelbe erreichet hat. Solche Begriffe kann man erſchlichene nennen. Dergleichen ſind viele, die zum Theil nichts als ein Wahn der Einbildung, zum Theil auch wahr ſeyn, indem auch dunkle Schlüſſe nicht immer irren. Der Redegebrauch, und die Verbindung eines Ausdrucks mit verſchiedenen Erzählungen, in denen jederzeit einerlei Hauptmerkmal anzutreffen iſt, geben ihm eine beſtimmte Bedeutung, welche folglich nur dadurch kann entfaltet werden, daß man dieſen verſteckten Sinn durch eine Vergleichung mit allerlei Fällen der Anwendung, die mit ihm einſtimmig ſeyn, oder ihm widerſtreiten, aus ſeiner Dunkelheit hervorzieht.

Nehmt etwa einen Raum von einem Cubikfuß, und ſetzet, es ſey etwas, das dieſen Raum erfüllet, d. i., dem Eindringen jedes andern Dinges widerſtehet, ſo wird niemand das Weſen, was auf ſolche Weiſe im Raum iſt, geiſtig nennen. Es würde offenbar materiell heißen, weil es ausgedehnt, undurchdringlich, und, wie alles Körperliche, der Theilbarkeit und den Geſetzen des Stoßes unterworfen iſt. Bis dahin ſind wir noch auf dem gebahnten Gleiſe anderer Philoſophen. Allein denkt euch ein einfaches Weſen, und gebt ihm zugleich Vernunft; wird dies alsdenn die Bedeutung des Wortes Geiſt gerade ausfüllen? Damit ich dieſes entdecke, ſo will ich die Vernunft dem beſagten einfachen Weſen als eine innere Eigenſchaft laſſen, vorjetzt es aber nur in äußeren Verhältniſſen betrachten. Und nunmehr frage ich: wenn ich dieſe einfache Subſtanz in jenen Raum vom Cubikfuß, der voll Materie iſt, ſetzen will, wird alsdenn ein einfaches Element derſelben den Platz räumen müſſen, damit ihn dieſer Geiſt erfülle? Meinet ihr, ja? wohlan, ſo wird der gedachte Raum, um einen zweiten Geiſt einzunehmen, ein zweites Elementartheilchen verlieren müſſen, und ſo wird endlich, wenn man fortfähret, ein Cubikfuß Raum von Geiſtern erfüllet ſeyn, deren Klumpe eben ſowohl durch Undurchdringlichkeit widerſtehet, als wenn er voll Materie wäre, und, eben ſo wie dieſe, der Geſetze des Stoßes fähig ſeyn muß. Nun würden aber dergleichen Subſtanzen, ob ſie gleich in ſich Vernunftkraft haben mögen, doch äußerlich von den Elementen der Materie gar nicht unterſchieden ſeyn, bei denen man auch nur die Kräfte ihrer äußeren Gegenwart kennet, und was zu ihren inneren Eigenſchaften gehören mag, gar nicht weiß. Es iſt alſo außer Zweifel, daß eine ſolche Art einfacher Subſtanzen nicht geiſtige Weſen heißen würden, davon Klumpen zuſammengeballet werden könnten. Ihr würdet alſo den Begriff eines Geiſtes nur beibehalten können, wenn ihr euch Weſen denkt, die ſogar in einem von Materie erfüllten Raume gegenwärtig ſeyn können *); Weſen alſo, welche die Eigenſchaft der Undurchdringlichkeit nicht an ſich haben, und deren, ſo viele als man will, vereinigt, niemals ein ſolides Ganze ausmachen. Einfache Weſen von dieſer Art werden immaterielle Weſen, und, wenn ſie Vernunft haben, Geiſter genannt werden.

Einfache

---

*) Man wird hier leichtlich gewahr: daß ich nur von Geiſtern, die als Theile zum Weltganzen gehören, und nicht von dem unendlichen Geiſte rede, der der Urheber und Erhalter deſſelben iſt. Denn der Begriff von der geiſtigen Natur des letztern iſt leicht, weil er lediglich negativ iſt, und darin beſteht, daß man die Eigenſchaften der Materie an ihm verneinet, die einer unendlichen und ſchlechterdings nothwendigen Subſtanz widerſtreiten. Dagegen bei einer geiſtigen Subſtanz, die mit der Materie in Vereinigung ſeyn ſoll, wie z. E. der menſchlichen Seele, äußert ſich die Schwierigkeit: daß ich eine wechſelſeitige Verknüpfung derſelben mit körperlichen Weſen zu einem Ganzen denken, und dennoch die einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Weſen ſtatt findet, aufheben ſoll.

Einfache Subſtanzen aber, deren Zuſammenſetzung ein undurchdringliches und ausgedehntes Ganze giebt, werden materielle Einheiten, ihr Ganzes aber Materie heißen. Entweder der Name eines Geiſtes iſt ein Wort ohne allen Sinn, oder ſeine Bedeutung iſt die angezeigte.

Von der Erklärung, was der Begriff eines Geiſtes enthalte, iſt der Schritt noch ungemein weit zu dem Saze, daß ſolche Naturen wirklich, ja auch nur möglich ſeyn. Man findet in den Schriften der Philoſophen recht gute Beweiſe, darauf man ſich verlaſſen kann: daß alles was da denkt, einfach ſeyn müſſe, daß eine jede vernünftigdenkende Subſtanz eine Einheit der Natur ſey, und das untheilbare Ich nicht könne in einem Ganzen von viel verbundenen Dingen vertheilt ſeyn. Meine Seele wird alſo eine einfache Subſtanz ſeyn. Aber es bleibt durch dieſen Beweis noch immer unausgemacht, ob ſie von der Art derjenigen ſey, die in dem Raume vereinigt ein ausgedehntes und undurchdringliches Ganze geben und alſo materiell, oder ob ſie immateriell und folglich ein Geiſt ſey, ja ſo gar, ob eine ſolche Art Weſen als diejenige, ſo man geiſtige nennet, nur möglich ſey.

Und hiebei kann ich nicht umhin vor übereilten Entſchlieſſungen zu warnen, welche in den tiefſten und dunkelſten Fragen ſich am leichteſten eindringen. Was nämlich zu den gemeinen Erfahrungsbegriffen gehört, das pflegt man gemeiniglich ſo anzuſehen, als ob man auch ſeine Möglichkeit einſehe. Dagegen was von ihnen abweicht, und durch keine Erfahrung auch nicht einmal der Analogie nach verſtändlich gemacht werden kann, davon kann man ſich freilich keinen Begriff machen, und darum pflegt man es gerne als unmöglich ſofort zu verwerfen. Alle Materie widerſtehet in dem Raume ihrer Gegenwart und heißt darum undurchdringlich. Daß dieſes geſchehe, lehret die Erfahrung, und die Abſtraktion von dieſer Erfahrung bringt in uns auch den allgemeinen Begriff der Materie hervor. Dieſer Widerſtand aber, den Etwas in dem Raume ſeiner Gegenwart leiſtet, iſt auf ſolche Weiſe wohl erkannt, allein darum nicht begriffen. Denn es iſt derſelbe, ſo wie alles, was einer Thätigkeit entgegenwirkt, eine wahre Kraft, und, da ihre Richtung derjenigen entgegen ſteht, wornach die fortgezogenen Linien der Annäherung zielen, ſo iſt ſie eine Kraft der Zurückſtoßung, welche der Materie und folglich auch ihren Elementen muß beigeleget werden. Nun wird ſich ein jeder Vernünftiger bald beſcheiden, daß hier die menſchliche Einſicht zu Ende ſey. Denn nur durch die Erfahrung kann man inne werden, daß Dinge der Welt, welche wir materiell nennen, eine ſolche Kraft haben, niemals aber die Möglichkeit derſelben begreifen. Wenn ich nun Subſtanzen anderer Art ſetze, die mit andern Kräften im Raume gegenwärtig ſeyn, als mit jener treibenden Kraft, deren Folge die Undurchdringlichkeit iſt, ſo kann ich freilich eine Thätigkeit derſelben, welche keine Analogie mit meinen Erfahrungsvorſtellungen hat, gar nicht in Concreto denken, und indem ich ihnen die Eigenſchaften nehme, den

Raum, in dem ſie wirken, zu *erfüllen*, ſo ſtehet mir ein Begriff ab, wodurch mir ſonſten die Dinge denklich ſind, welche in meine Sinne fallen, und es muß daraus nothwendig eine Art von Undenklichkeit entſpringen. Allein dieſe kann darum nicht als eine erkannte Unmöglichkeit angeſehen werden, eben darum, weil das Gegentheil ſeiner Möglichkeit nach gleichfalls uneingeſehen bleiben wird, ob zwar deſſen Wirklichkeit in die Sinne fällt.

Man kann demnach die Möglichkeit immaterieller Weſen annehmen ohne Beſorgniß widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, dieſe Möglichkeit durch Vernunftgründe beweiſen zu können. Solche geiſtige Naturen würden im Raume gegenwärtig ſeyn, ſo daß derſelbe dem ungeachtet für körperliche Weſen immer durchdringlich bliebe, weil ihre Gegenwart wohl eine *Wirkſamkeit* im Raume, aber nicht deſſen *Erfüllung*, d. i. einen Widerſtand als den Grund der Solidität enthielte. Nimmt man nun eine ſolche *einfache* geiſtige Subſtanz an, ſo würde man unbeſchadet ihrer Untheilbarkeit ſagen können: daß der Ort ihrer unmittelbaren Gegenwart nicht ein Punkt, ſondern ſelbſt ein Raum ſey. Denn um die Analogie zu Hülfe zu rufen, ſo müſſen nothwendig ſelbſt die einfachen Elemente der Körper ein jegliches ein Räumchen in dem Körper erfüllen, der ein proportionirter Theil ſeiner ganzen Ausdehnung iſt, weil Punkte gar nicht Theile, ſondern Gränzen des Raumes ſind. Da dieſe Erfüllung des Raumes vermittelſt einer wirkſamen Kraft (der Zurückſtoßung) geſchieht, und alſo nur einen Umfang der größeren Thätigkeit, nicht aber eine Vielheit der Beſtandtheile des wirkſamen Subjekts anzeigt, ſo widerſtreitet ſie gar nicht der einfachen Natur derſelben, obgleich freilich die Möglichkeit hievon nicht weiter kann deutlich gemacht werden, welches niemals bei den erſten Verhältniſſen der *Urſachen* und Wirkungen angeht. Eben ſo wird mir zum wenigſten keine erweisliche Unmöglichkeit entgegen ſtehen, obſchon die Sache ſelbſt unbegreiflich bleibt, wenn ich behaupte: daß eine geiſtige Subſtanz, ob ſie gleich einfach iſt, dennoch einen Raum einnehme (d. i. in ihm unmittelbar thätig ſeyn könne), ohne ihn *zu erfüllen*, (d i. materiellen Subſtanzen darin Widerſtand zu leiſten). Auch würde eine ſolche immaterielle Subſtanz nicht ausgedehnt genannt werden müſſen, ſo wenig wie es die Einheiten der Materie ſind; denn nur dasjenige, was abgeſondert von allem und *für ſich* allein exiſtirend einen Raum einnimmt, iſt *ausgedehnt*; die Subſtanzen aber, welche Elemente der Materie ſind, nehmen einen Raum nur durch die äuſſere Wirkung in andre ein, für ſich beſonders aber, wo keine andre Dinge in Verknüpfung mit ihnen gedacht werden, und da in ihnen ſelbſt auch nichts auſſer einander Befindliches anzutreffen iſt, enthalten ſie keinen Raum. Dieſes gilt von Körperelementen. Dieſes würde auch von geiſtigen Naturen gelten. Die Gränzen der Ausdehnung beſtimmen die Figur. An ihnen würde alſo keine Figur gedacht werden können. Dieſes ſind ſchwer einzuſehende Gründe der vermutheten Möglichkeit immaterieller

Weſen in dem Weltganzen. Wer im Beſitze leichterer Mittel iſt, die zu dieſer Einſicht führen können, der verſage ſeinen Unterricht einem Lernbegierigen nicht, vor deſſen Augen im Fortſchritt der Unterſuchung ſich öfters Alpen erheben, wo andre einen ebenen und gemächlichen Fußſteig vor ſich ſehen, den ſie fortwandern oder zu wandern glauben.

Geſetzt nun, man hätte bewieſen, die Seele des Menſchen ſey ein Geiſt (wiewohl aus dem vorigen zu ſehen iſt, daß ein ſolcher Beweis noch niemals geführet worden), ſo würde die nächſte Frage die man thun könnte, etwa dieſe ſeyn: Wo iſt der Ort dieſer menſchlichen Seele in der Körperwelt? Ich würde antworten: derjenige Körper, deſſen Veränderungen *meine* Veränderungen ſeyn, dieſer Körper iſt *mein* Körper, und der Ort deſſelben iſt zugleich *mein Ort*. Setzet man die Frage weiter fort, wo iſt denn *dein* Ort (der Seele) in dieſem Körper? ſo würde ich etwas verfängliches in dieſer Frage vermuthen. Denn man bemerkt leicht, daß darin etwas ſchon vorausgeſetzet werde, was nicht durch Erfahrung bekannt iſt, ſondern vielleicht auf eingebildeten Schlüſſen beruhet: nämlich, daß mein denkendes Ich in einem Orte ſey, der von den Oertern andrer Theile desjenigen Körpers, der zu meinem Selbſt gehöret, unterſchieden wäre. Niemand aber iſt ſich eines beſondern Orts in ſeinem Körper unmittelbar bewußt, ſondern desjenigen, den er als Menſch in Anſehung der Welt umher einnimmt. Ich würde mich alſo an der gemeinen Erfahrung halten und vorläufig ſagen: wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin eben ſo unmittelbar in der Fingerſpitze wie in dem Kopfe. Ich bin es ſelbſt, der in der Ferſe leidet, und welchem das Herz im Affekte klopft. Ich fühle den ſchmerzhafteſten Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, ſondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung lehrt mich einige Theile meiner Empfindung von mir für entfernt zu halten, mein untheilbares Ich in ein mikroſcopiſch kleines Plätzchen des Gehirnes zu verſperren, um von da aus den Hebezeug meiner Körpermaſchine in Bewegung zu ſetzen, oder dadurch ſelbſt getroffen zu werden. Daher würde ich einen ſtrengen Beweis verlangen, um dasjenige ungereimt zu finden, was die Schullehrer ſagten: meine Seele iſt ganz im ganzen Körper und ganz in jedem ſeiner Theile. Der geſunde Verſtand bemerkt oft die Wahrheit eher, als er die Gründe einſiehet, dadurch er ſie beweiſen oder erläutern kann. Der Einwurf würde mich auch nicht gänzlich irre machen, wenn man ſagte, daß ich auf ſolche Art die Seele ausgedehnt und durch den ganzen Körper verbreitet gedächte, ſo ohngefähr wie ſie den Kindern in der gemahlten Welt abgebildet wird. Denn ich würde dieſe Hinderniß dadurch wegräumen, daß ich bemerkte; die unmittelbare Gegenwart in einem ganzen Raume beweiſe nur eine Sphäre der äußern Wirkſamkeit, aber nicht eine Vielheit innerer Theile, mithin auch keine Ausdehnung oder Figur, als welche nur ſtatt finden, wenn in einem Weſen für ſich allein geſetzt ein Raum iſt, d. i. Theile anzutreffen ſind, die ſich auſſerhalb einander befinden. Endlich würde ich entweder dieſes wenige von der geiſtigen Eigenſchaft meiner Seele wiſſen, oder, wenn man es nicht einwilligte, auch zufrieden ſeyn, davon gar nichts zu wiſſen.

Wollte man dieſen Gedanken die Unbegreiflichkeit, oder, welches bei den meiſten für einerlei gilt, ihre Unmöglichkeit vorrücken, ſo könnte ich es auch geſchehen laſſen. Alsdenn würde ich mich zu den Füßen dieſer Weiſen niederlaſſen, um ſie alſo reden zu hören. Die Seele des Menſchen hat ihren Sitz im Gehirne, und ein unbeſchreiblich kleiner Platz in demſelben iſt ihr Aufenthalt *). Daſelbſt empfindet ſie wie die Spinne im

---

*) Man hat Beiſpiele von Verletzungen, dadurch ein guter Theil des Gehirns verloren worden, ohne daß es dem Menſchen das Leben oder die Gedanken gekoſtet hat. Nach der gemeinen Vorſtellung, die ich hier anführe, würde ein Atomus deſſelben haben dürfen entführet, oder aus der Stelle gerückt werden, um in einem Augenblick den Menſchen zu entſeelen. Die herrſchende Meinung, der Seele einen Platz im Gehirne anzuweiſen, ſcheinet hauptſächlich ihren Urſprung darin zu haben, daß man bei ſtarkem Nachſinnen deutlich fühlt, daß die Gehirnnerven angeſtrengt werden. Allein: wenn dieſer Schluß richtig wäre, ſo würde er auch noch andre Oerter der Seele beweiſen. In der Bangigkeit oder der Freude ſcheint die Empfindung ihren Sitz im Herzen zu haben. Viele Affekten, ja die mehreſten äuſſern ihre Hauptſtärke im Zwerchfell. Das Mitleiden bewegt die Eingeweide, und andre Inſtinkte äußern ihren Urſprung

Mittelpunkt ihres Gewebes, die Nerven des Gehirnes ſtoßen oder erſchüttern ſie, dadurch verurſachen ſie aber, daß nicht dieſer unmittelbare Eindruck, ſondern der, ſo auf ganz entlegne Theile des Körpers geſchicht, jedoch als ein außerhalb dem Gehirne gegenwärtiges Objekt vorgeſtellet wird. Aus dieſem Sitze bewegt ſie auch die Seile und Hebel der ganzen Maſchine, und verurſacht willkührliche Bewegungen nach ihrem Be-

---

und Empfindſamkeit in andern Organen. Die Urſache die da macht, daß man die nachdenkende Seele vornehmlich im Gehirne zu empfinden glaubt, iſt vielleicht dieſe. Alles Nachſinnen erfordert die Vermittelung der Zeichen für die zu erweckenden Ideen, um in deren Begleitung und Unterſtützung dieſen den erforderlichen Grad der Klarheit zu geben. Die Zeichen unſerer Vorſtellungen aber ſind vornehmlich ſolche, die entweder durchs Gehör oder das Geſicht empfangen ſind, welche beide Sinne durch die Eindrücke im Gehirne bewegt werden, indem ihre Organen auch dieſem Theile am nächſten liegen. Wenn nun die Erweckung dieſer Zeichen, welche Carteſius ideas materiales nennt, eigentlich eine Reizung der Nerven zu einer ähnlichen Bewegung mit derjenigen iſt, welche die Empfindung ehedem hervorbrachte, ſo wird das Gewebe des Gehirns im Nachdenken vornehmlich genöthiget werden mit vormaligen Eindrücken harmoniſch zu beben und dadurch ermüdet werden. Denn wenn das Denken zugleich affektvoll iſt, ſo empfindet man nicht allein Anſtrengungen des Gehirnes, ſondern zugleich Angriffe der reizbaren Theile, welche ſonſt mit den Vorſtellungen der in Leidenſchaft verſetzten Seele in Sympathie ſtehen.

lieben. Dergleichen Sätze laſſen ſich nur ſehr ſeichte, oder gar nicht beweiſen, und, weil die Natur der Seele im Grunde nicht bekannt genug iſt, auch nur eben ſo ſchwach widerlegen. Ich würde alſo mich in keine Schulgezänke einlaſſen, wo gemeiniglich beide Theile alsdenn am meiſten zu ſagen haben, wenn ſie von ihrem Gegenſtande gar nichts verſtehen; ſondern ich würde lediglich den Folgerungen nachgehen, auf die mich eine Lehre von dieſer Art leiten kann. Weil alſo nach denen mir angeprieſenen Sätzen meine Seele, in der Art, wie ſie im Raume gegenwärtig iſt, von jedem Element der Materie nicht unterſchieden wäre, und die Verſtandeskraft eine innere Eigenſchaft iſt, welche ich in dieſen Elementen doch nicht wahrnehmen könnte, wenn gleich ſelbige in ihnen allen angetroffen würde, ſo könnte kein tauglicher Grund angeführet werden, weswegen nicht meine Seele eine von den Subſtanzen ſey, welche die Materie ausmachen, und warum nicht ihre beſondren Erſcheinungen lediglich von dem Orte herrühren ſollten, den ſie in einer künſtlichen Maſchine, wie der thieriſche Körper iſt, einnimmt, wo die Nervenvereinigung der innern Fähigkeit des Denkens und der Willkühr zu ſtatten kommt. Alsdenn aber würde man kein eigenthümliches Merkmal der Seele mehr mit Sicherheit erkennen, welches ſie von dem rohen Grundſtoffe der körperlichen Naturen unterſchiede. Leibnitzens ſcherzhafter Einfall, nach welchem wir vielleicht im Caffee Atomen verſchluckten, woraus Menſchenſeelen werden ſollen, wäre nicht mehr ein Gedanke zum Lachen. Würde aber auf ſolchen Fall dieſes denkende Ich nicht dem gemeinem Schickſale materieller Naturen unterworfen ſeyn, und, wie es durch den Zufall aus dem Chaos aller Elemente gezogen worden, um eine thieriſche Maſchine zu beleben, warum ſollte es, nachdem dieſe zufällige Vereinigung aufgehört hat, nicht auch künftig dahin wiederum zurückkehren? Es iſt bisweilen nöthig den Denker, der auf unrechtem Wege iſt, durch die Folgen zu erſchrecken, damit er aufmerkſamer auf die Grundſätze werde, durch welche er ſich gleichſam träumend hat fortführen laſſen.

Ich geſtehe, daß ich ſehr geneigt ſey, das Daſeyn immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten, und meine Seele ſelbſt in die Klaſſe dieſer Weſen zu verſetzen *). Alsdenn aber wie geheimnißvoll wird nicht

---

*) Der Grund hievon der mir ſelbſt ſehr dunkel iſt und wahrſcheinlicher Weiſe auch ſo bleiben wird, trift zugleich auf das empfindende Weſen in den Thieren. Was in der Welt ein Principium des Lebens enthält, ſcheint immaterieller Natur zu ſeyn. Denn alles Leben beruhet auf dem inneren Vermögen, ſich ſelbſt nach Willkühr zu beſtimmen. Da hingegen das weſentliche Merkmal der Materie in der Erfüllung des Raumes durch eine nothwendige Kraft beſtehet, die durch äußere Gegenwirkung beſchränkt iſt; daher der Zuſtand alles deſſen, was materiell iſt, äußerlich abhangend und gezwungen iſt, diejenigen Naturen aber, die ſelbſt thätig und aus ihrer innern Kraft wirkſam den Grund des Lebens enthalten ſollen, kurz diejenigen, deren eigene Willkühr ſich von ſelber zu beſtimmen und zu verändern vermögend iſt, ſchwerlich materieller Natur ſeyn kön-

die Gemeinſchaft zwiſchen einem Geiſte und einem Körper? aber wie natürlich iſt nicht zugleich dieſe Unbegreiflichkeit, da unſere Begriffe äußrer Handlungen von denen der Materie abgezogen worden, und jederzeit mit den Bedingungen des Druckes oder Stoßes verbunden ſeyn, die hier nicht ſtatt finden. Denn wie ſollte wohl eine immaterielle Subſtanz der Materie im Wege liegen, damit dieſe in ihrer Bewegung auf einen Geiſt ſtoße, und wie können körperliche Dinge Wirkungen auf ein fremdes Weſen ausüben, das ihnen nicht Undurchdringlichkeit entgegen ſtellet, oder welches ſie auf keine Weiſe hindert, ſich in demſelben Raume, darinn es gegenwärtig iſt, zugleich zu befinden? Es ſcheinet, ein geiſtiges Weſen ſey der Materie innigſt gegenwärtig, mit der es verbunden iſt, und wirke nicht auf diejenigen Kräfte der Elemente, womit dieſe untereinander in Verhältniſſen ſeyn, ſondern auf das innere Principium ihres Zuſtandes. Denn eine jede Subſtanz, ſelbſt ein einfaches Element der Materie, muß doch irgend eine innere Thätigkeit als den Grund der äußerlichen Wirkſamkeit haben, wenn ich gleich

nen. Man kann vernünftigerweiſe nicht verlangen, daß eine ſo unbekannte Art Weſen, die man mehrentheils nur hypothetiſch erkennt, in den Abtheilungen ihrer verſchiedenen Gattungen ſollte begriffen werden; zum wenigſten ſind diejenigen immateriellen Weſen, die den Grund des thieriſchen Lebens enthalten, von denenjenigen unterſchieden, die in ihrer Selbſtthätigkeit Vernunft begreifen und Geiſter genannt werden.

nicht anzugeben weiß, worin ſolche beſtehe *). Andrer Seits würde bei ſolchen Grundſätzen die Seele auch in dieſen innern Beſtimmungen als Wirkungen den Zuſtand des Univerſum anſchauend erkennen, der die Urſache derſelben iſt. Welche Nothwendigkeit aber verurſache, daß ein Geiſt und ein Körper zuſammen Eines ausmache, und welche Gründe bei gewiſſen Zerſtörungen dieſe Einheit wiederum aufheben, dieſe Fragen überſteigen nebſt verſchiedenen andern ſehr weit meine Einſicht, und wie wenig ich auch ſonſt dreiſte bin, meine Verſtandesfähigkeit an den Geheimniſſen der Natur zu meſſen, ſo bin ich gleichwohl zuverſicht-

---

*) Leibnitz ſagte, dieſer innere Grund aller ſeiner äußeren Verhältniſſe und ihrer Veränderungen ſey eine Vorſtellungskraft, und ſpätere Philoſophen empfingen dieſen unausgeführten Gedanken mit Gelächter. Sie hätten aber nicht übel gethan, wenn ſie vorhero bei ſich überlegt hätten, ob denn eine Subſtanz, wie ein einfacher Theil der Materie iſt, ohne allen inneren Zuſtand möglich ſey, und wenn ſie denn dieſen etwa nicht ausſchließen wollten, ſo würde ihnen obgelegen haben, irgend einen andern möglichen innern Zuſtand zu erſinnen, als den der Vorſtellungen und der Thätigkeiten, die von ihnen abhängend ſeyn. Jedermann ſieht von ſelber, daß, wenn man auch den einfachen Elementartheilen der Materie ein Vermögen dunkler Vorſtellungen zugeſteht, daraus noch keine Vorſtellungskraft der Materie ſelbſt erfolge, weil viel Subſtanzen von ſolcher Art in einem Ganzen verbunden, doch niemals eine denkende Einheit ausmachen können.

lich genug, keinen noch ſo fürchterlich ausgerüſteten Gegner zu ſcheuen (wenn ich ſonſten einige Neigung zum Streiten hätte) um in dieſem Falle mit ihm den Verſuch der Gegengründe im Widerlegen zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geſchicklichkeit iſt, einander das Nichtwiſſen zu demonſtriren.

Zweites Hauptſtück.

Ein Fragment der geheimen Philoſophie, die Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt zu eröffnen.

Der Initiat hat ſchon den groben und an den äußerlichen Sinnen klebenden Verſtand zu höhern und abgezogenen Begriffen gewöhnt, und nun kann er geiſtige und von körperlichem Zeuge enthüllete Geſtalten in derjenigen Dämmerung ſehen, womit das ſchwache Licht der Metaphyſik das Reich der Schatten ſichtbar macht. Wir wollen daher, nach der beſchwerlichen Vorbereitung, welche überſtanden iſt, uns auf den gefährlichen Weg wagen.

> Ibant obscuri sub nocte per umbras,
> Perque domos Ditis vacuas et inania regna.
>
> Virgilius.

Die todte Materie, welche den Weltraum erfüllet, iſt ihrer eigenthümlichen Natur nach im Stande der Trägheit und der Beharrlichkeit in einerlei Zuſtande, ſie hat Solidität, Ausdehnung und Figur, und ihre Erſcheinungen, die auf allen dieſen Gründen beruhen, laſſen eine phyſiſche Erklärung zu, die zugleich mathematiſch iſt, und zuſammen mechaniſch genannt wird. Wenn man andrer Seits ſeine Achtſamkeit auf diejenige Art Weſen richtet, welche den Grund des Lebens in dem Weltganzen enthalten, die um deswillen nicht von der Art ſind, daß ſie als Beſtandtheile den Klumpen und die Ausdehnung der lebloſen Materie vermehren, noch von ihr nach den Geſetzen der Berührung und des Stoßes leiden, ſondern vielmehr durch innere Thätigkeit ſich ſelbſt, und überdem den todten Stoff der Natur rege machen, ſo wird man, wo nicht mit der Deutlichkeit einer Demonſtration, doch wenigſtens mit der Vorempfindung eines nicht ungeübten Verſtandes, ſich von dem Daſeyn immaterieller Weſen überredet finden, deren beſondere Wirkungsgeſetze pneumatiſch, und ſo ferne die körperlichen Weſen Mittelurſachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt ſind, organiſch genannt werden. Da dieſe immateriellen Weſen ſelbſtthätige Principien ſind, mithin Subſtanzen und für ſich beſtehende Naturen, ſo iſt diejenige Folge, auf die man zunächſt geräth, dieſe: daß ſie, untereinander unmittelbar vereinigt, vielleicht ein großes Ganze ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt (mundus intelligibilis) nennen kann. Denn mit welchem Grunde der Wahrſcheinlichkeit wollte man wohl behaupten, daß dergleichen Weſen von einander ähnlicher Natur nur vermittelſt andrer (körperlicher Dinge) von fremder Beſchaffenheit in Gemeinſchaft ſtehen könnten, indem dieſes letztre noch viel räthſelhafter als das erſte iſt.

Dieſe immaterielle Welt kann alſo als ein für ſich beſtehendes Ganze angeſehen werden, deren

Theile untereinander in wechſelſeitiger Verknüpfung und Gemeinſchaft ſtehen, auch ohne Vermittelung körperlicher Dinge, ſo daß dieſes letztre Verhältniß zufällig iſt, und nur einigen zukommen darf, ja, wo es auch angetroffen wird, nicht hindert, daß nicht eben die immateriellen Weſen, welche durch die Vermittelung der Materie in einander wirken, außer dieſem noch in einer beſondern und durchgängigen Verbindung ſtehen, und jederzeit untereinander als immaterielle Weſen wechſelſeitige Einflüſſe ausüben, ſo daß das Verhältniß derſelben vermittelſt der Materie nur zufällig, und auf einer beſonderen göttlichen Anſtalt beruhet, jene hingegen natürlich und unauflöslich iſt.

Indem man denn auf ſolche Weiſe alle Principien des Lebens in der ganzen Natur, als ſo viel unkörperliche Subſtanzen unter einander in Gemeinſchaft, aber auch zum Theil mit der Materie vereinigt zuſammennimmt, ſo gedenkt man ſich ein großes Ganze der immateriellen Welt; eine unermeßliche aber unbekannte Stuffenfolge von Weſen und thätigen Naturen, durch welche der todte Stoff der Körperwelt allein belebt wird. Bis auf welche Glieder aber der Natur Leben ausgebreitet ſey, und welche diejenigen Grade deſſelben ſeyn, die zunächſt an die völlige Lebloſigkeit grenzen, iſt vielleicht unmöglich, jemals mit Sicherheit auszumachen. Der Hylozoismus belebt alles, der Materialismus dagegen, wenn er genau erwogen wird, tödtet alles. Maupertuis maß den organiſchen Nahrungstheilchen aller Thiere den niedrigſten

Grad

Grad Leben bei; andre Philoſophen ſehen an ihnen nichts als todte Klumpen, welche nur dienen, den Hebezeug der thieriſchen Maſchinen zu vergrößern. Das ungezweifelte Merkmal des Lebens an dem, was iſt unſre äuſſeren Sinne fällt, iſt wohl die freie Bewegegung, die da blicken läßt, daß ſie aus Willkühr entſprungen ſey; allein der Schluß iſt nicht ſicher, daß, wo dieſes Merkmal nicht angetroffen wird, auch kein Grad des Lebens befindlich ſey. Boerhave ſagt an einem Orte: Das Thier iſt eine Pflanze, die ihre Wurzeln im Magen (inwendig) hat. Vielleicht könnte ein anderer eben ſo ungetadelt mit dieſen Begriffen ſpielen und ſagen: Die Pflanze iſt ein Thier, das ſeinen Magen in der Wurzel (äuſſerlich) hat. Daher auch den letzteren die Organen der willkührlichen Bewegung, und mit ihnen die äußerlichen Merkmale des Lebens fehlen können, die doch den erſteren nothwendig ſind, weil ein Weſen, welches die Werkzeuge ſeiner Ernährung in ſich hat, ſich ſelbſt ſeinem Bedürfniß gemäß muß bewegen können, dasjenige aber, an welchem dieſe außerhalb und in dem Elemente ſeiner Unterhaltung eingeſenkt ſind, ſchon genugſam durch äußere Kräfte erhalten wird, und, wenn es gleich ein Principium des innern Lebens in der Vegetation enthält, doch keine organiſche Einrichtung zur äuſſerlichen willkührlichen Thätigkeit bedarf. Ich verlange nichts von allem dieſen auf Beweisgründen, denn außerdem, daß ich ſehr wenig zum Vortheil von dergleichen Muthmaßungen würde zu ſagen haben, ſo haben ſie noch als beſtäubte veraltete

Grillen den Spott der Mode wider ſich. Die Alten glaubten nämlich dreierlei Art von Leben annehmen zu können, das *pflanzenartige*, das *thieriſche* und das *vernünftige*. Wenn ſie die drei immateriellen Principien derſelben in dem Menſchen vereinigten, ſo möchten ſie wohl Unrecht haben, wenn ſie aber ſolche unter die dreierlei Gattungen der wachſenden und ihres Gleichen erzeugenden Geſchöpfe vertheileten, ſo ſagten ſie freilich wohl etwas unerweisliches, aber darum noch nicht ungereimtes, vornämlich in dem Urtheile desjenigen, der das beſondere Leben der von einigen Thieren abgetrenneten Theile, die Irritabilität, dieſe ſo wohl erwieſene, aber auch zugleich ſo unerklärliche Eigenſchaft der Faſern eines thieriſchen Körpers und einiger Gewächſe, und endlich die nahe Verwandſchaft der Polypen und anderer Zoophyten, mit den Gewächſen in Betracht ziehen wollte. Uebrigens iſt die Berufung auf immaterielle Principien eine Zuflucht der faulen Philoſophie, und darum auch die Erklärungsart in dieſem Geſchmacke nach aller Möglichkeit zu vermeiden, damit diejenigen Gründe der Welterſcheinungen, welche auf den Bewegungsgeſetzen der bloßen Materie beruhen, und welche auch einzig und allein der Begreiflichkeit fähig ſind, in ihrem ganzen Umfange erkannt werden. Gleichwohl bin ich überzeugt, daß *Stahl*, welcher die thieriſchen Veränderungen gerne organiſch erklärt, oftmals der Wahrheit näher ſey, als *Hofmann*, *Boerhave* u. a. m., welche die immateriellen Kräfte aus dem Zuſammenhange laſſen, ſich an die mechaniſchen Gründe halten, und hierin einer mehr philoſophiſchen Methode folgen, die wohl bisweilen fehlt, aber mehrmalen zutrifft, und die auch allein in der Wiſſenſchaft von nützlicher Anwendung iſt, wenn anderſeits von dem Einfluſſe der Weſen von unkörperlicher Natur höchſtens nur erkannt werden kann, daß er da ſey, niemals aber wie er zugehe, und wie weit ſich ſeine Wirkſamkeit erſtrecke.

So würde denn alſo die immaterielle Welt zuerſt alle erſchaffne Intelligenzen, deren einige mit der Materie zu einer Perſon verbunden ſind, andre aber nicht, in ſich befaſſen, überdem die empfindenden Subjekte in allen Thierarten, und endlich alle Principien des Lebens, welche ſonſt noch in der Natur wo ſeyn mögen, ob dieſes ſich gleich durch keine äußerlichen Kennzeichen der willkührlichen Bewegung offenbarete. Alle dieſe immateriellen Naturen ſage ich, ſie mögen nun ihre Einflüſſe in der Körperwelt ausüben oder nicht, alle vernünftige Weſen, deren zufälliger Zuſtand thieriſch iſt, es ſey hier auf der Erde oder in andern Himmelskörpern, ſie mögen den rohen Zeug der Materie jetzt oder künftig beleben, oder ehedem belebt haben, würden nach dieſen Begriffen in einer ihrer Natur gemäßen Gemeinſchaft ſtehen, die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch das Verhältniß der Körper eingeſchränkt iſt, und wo die Entfernung der Oerter oder der Zeitalter, welche in der ſichtbaren Welt die große Kluft ausmacht, die alle Gemeinſchaft aufhebt, verſchwindet. Die menſchliche Seele würde daher ſchon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zweien

Welten zugleich müſſen angeſehen werden, von welchen ſo ferne ſie zur perſönlichen Einheit mit einem Körper verbunden iſt, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geiſterwelt die reinen Einflüſſe immaterieller Naturen empfängt und ertheilet, ſo daß, ſobald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinſchaft, darin ſie jederzeit mit geiſtigen Naturen ſtehet, allein übrig bleibt, und ſich ihrem Bewußtſeyn zum klaren Anſchauen eröffnen müßte *).

---

*) Wenn man von dem Himmel als dem Sitze der Seligen redet, ſo ſetzt die gemeine Vorſtellung ihn gern über ſich, hoch in dem unermeßlichen Weltraume. Man bedenket aber nicht, daß unſre Erde aus dieſen Gegenden angeſehen, auch als einer von den Sternen des Himmels erſcheine, und daß die Bewohner anderer Welten mit eben ſo gutem Grunde nach uns hin zeigen könnten, und ſagen, ſehet da den Wohnplatz ewiger Freuden und einen himmliſchen Aufenthalt, welcher zubereitet iſt, uns dereinſt zu empfangen. Ein wunderlicher Wahn nämlich macht, daß der hohe Flug, den die Hoffnung nimmt, immer mit dem Begriffe des Steigens verbunden iſt, ohne zu bedenken, daß, ſo hoch man auch geſtiegen iſt, man doch wieder ſinken müſſe, um allenfalls in einer andern Welt feſten Fuß zu faſſen. Nach den angeführten Begriffen aber würde der Himmel eigentlich die Geiſterwelt ſeyn, oder, wenn man will, der ſelige Theil derſelben, und dieſe würde man weder über ſich noch unter ſich zu ſuchen haben, weil ein ſolches immaterielles Ganze nicht nach den Entfernungen oder Nahheiten gegen körperliche Dinge, ſondern in geiſtigen Verknüpfungen ſeiner Theile untereinander vorgeſtellt werden muß; wenigſtens die Glieder derſelben ſich nur nach ſolchen Verhältniſſen ihrer ſelbſt bewußt ſeyn.

Es wird mir nach gerade beſchwerlich, immer die behutſame Sprache der Vernunft zu führen. Warum ſollte es mir nicht auch erlaubt ſeyn im akademiſchen Tone zu reden, der entſcheidender iſt, und ſowohl den Verfaſſer als den Leſer des Nachdenkens überhebt, welches über lang oder kurz beide nur zu einer verdrießlichen Unentſchloſſenheit führen muß. Es iſt demnach ſo gut als demonſtrirt, oder, es könnte leichtlich bewieſen werden, wenn man weitläuftig ſeyn wollte, oder noch beſſer, es wird künftig, ich weiß nicht, wo oder wann, noch bewieſen werden: daß die menſchliche Seele auch in dieſem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinſchaft mit allen immateriellen Naturen der Geiſterwelt ſtehe, daß ſie wechſelsweiſe in dieſe wirke und von ihnen Eindrücke empfange, deren ſie ſich aber als Menſch nicht bewußt iſt, ſo lange alles wohl ſteht. Anderſeits iſt es auch wahrſcheinlich, daß die geiſtigen Naturen unmittelbar keine ſinnliche Empfindung von der Körperwelt mit Bewußtſeyn haben können, weil ſie mit keinem Theil der Materie zu einer Perſon verbunden ſind, um ſich vermittelſt deſſelben ihres Orts in dem materiellen Weltganzen, und durch künſtliche Organen des Verhältniſſes der ausgedehnten Weſen gegen ſich und gegen einander bewußt zu werden, daß ſie aber wohl in die Seelen der Menſchen als Weſen von einerley Natur einfließen können, und auch wirklich jederzeit mit ihr in wechſelſeitiger Gemeinſchaft ſtehen, doch ſo, daß in der Mittheilung der Vorſtellungen diejenige, welche die Seele als ein von der Körperwelt abhängendes Weſen in ſich enthält, nicht in andern geiſtigen Weſen; und die Begriffe des letzteren, als anſchauende Vorſtellungen von immateriellen Dingen, nicht in das klare Bewußtſeyn des Menſchen übergehen können, wenigſtens nicht in ihrer eigentlichen Beſchaffenheit, weil die Materialien zu beiderlei Ideen von verſchiedener Art ſind.

Es würde ſchön ſeyn, wenn eine dergleichen ſyſtematiſche Verfaſſung der Geiſterwelt, als wir ſie vorſtellen, nicht lediglich aus dem Begriffe von der geiſtigen Natur überhaupt, der gar zu ſehr hypothetiſch iſt, ſondern aus irgend einer wirklichen und allgemein zugeſtandenen Beobachtung könnte geſchloſſen, oder auch nur wahrſcheinlich vermuthet werden. Daher wage ich es, auf die Nachſicht des Leſers, einen Verſuch von dieſer Art hier einzuſchalten, der zwar etwas außer meinem Wege liegt, und auch von der Evidenz weit genug entfernet iſt, gleichwohl aber zu nicht unangenehmen Vermuthungen Anlaß zu geben ſcheinet.

* * *

Unter den Kräften, die das menſchliche Herz bewegen, ſcheinen einige der mächtigſten außerhalb demſelben zu liegen, die alſo nicht etwa als bloße Mittel ſich auf Eigennützigkeit und Privatbedürfniß, als auf ein Ziel, das innerhalb dem Menſchen ſelbſt liegt, beziehen, ſondern welche machen, daß die Tendenzen unſerer Regungen den Brennpunkt ihrer Vereinigung außer uns in andere vernünftige Weſen verſetzen; woraus ein Streit zweier Kräfte entſpringt, nämlich der Eigenheit, die alles auf ſich beziehet, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüth gegen andre außer ſich getrieben oder gezogen wird. Ich halte mich bei dem Triebe nicht auf, vermöge deſſen wir ſo ſtark und ſo allgemein am Urtheile andrer hängen, und fremde Billigung oder Beifall zur Vollendung des unſrigen von uns ſelbſt ſo nöthig zu ſeyn erachten, woraus, wenn gleich bisweilen ein übelverſtandener Ehrenwahn entſpringt, dennoch ſelbſt in der uneigennützigſten und wahrhafteſten Gemüthsart ein geheimer Zug verſpürt wird, dasjenige, was man für ſich ſelbſt als gut oder wahr erkennt, mit dem Urtheil andrer zu vergleichen, und beide einſtimmig zu machen; imgleichen eine jede menſchliche Seele auf dem Erkenntnißwege gleichſam anzuhalten, wenn ſie einen andern Fußſteig zu gehen ſcheint, als den wir eingeſchlagen haben; welches alles vielleicht eine empfundene Abhängigkeit unſrer eignen Urtheile vom allgemeinen menſchlichen Verſtande iſt, und ein Mittel wird dem ganzen denkenden Weſen eine Art von Vernunfteinheit zu verſchaffen.

Ich übergehe aber dieſe ſonſt nicht unerhebliche Betrachtung, und halte mich für jetzt an eine andre, welche einleuchtender und beträchtlicher iſt, ſo viel es unſre Abſicht betrifft. Wenn wir äußere Dinge auf unſer Bedürfniß beziehen, ſo können wir dieſes nicht thun, ohne uns zugleich durch eine gewiſſe Empfindung gebunden und eingeſchränkt zu fühlen, die uns merken läßt, daß in uns gleichſam ein fremder Wille wirkſam ſey, und unſer eigenes Belieben die Bedingung von äußerer Beiſtimmung nöthig habe. Eine geheime Macht nöthiget uns, unſre Abſicht zugleich auf andrer Wohl oder nach fremder Willkühr zu richten, ob dieſes gleich öfters ungern geſchieht, und der eigennützigen Neigung ſtark widerſtreitet, und der Punkt, wohin die Richtungslinien unſrer Triebe zuſammenlaufen, iſt alſo nicht bloß in uns, ſondern es ſind noch Kräfte, die uns bewegen in dem Wollen andrer außer uns. Daher entſpringen die ſittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreißen, das ſtarke Geſetz der Schuldigkeit und das ſchwächere der Gütigkeit, deren jede uns manche Aufopferung abdringt, und obgleich beide dann und wann durch eigennützige Neigung überwogen werden, doch nirgend in der menſchlichen Natur ermangeln, ihre Wirklichkeit zu äußern. Dadurch ſehen wir uns in den geheimſten Bewegungsgründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entſpringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moraliſche Einheit und ſyſtematiſche Verfaſſung nach bloß geiſtigen Geſetzen. Will man dieſe in uns empfundene Nöthigung unſres Willens zur Einſtimmung mit dem allgemeinen Willen das ſittliche Gefühl nennen, ſo redet man davon nur als von einer Erſcheinung deſſen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Urſachen derſelben auszumachen. So nannte Newton das ſichere Geſetz der Beſtrebungen aller Materie ſich einander zu nähern die Gravitation derſelben, indem er ſeine mathematiſchen Demonſtrationen nicht in eine verdrieſsliche Theilnehmung an philoſophiſchen Streitigkeiten verflechten wollte, die ſich über die Urſache derſelben ereignen können. Gleichwohl trug er kein Bedenken, dieſe Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Thätigkeit der Materie in einander zu behandeln, und gab ihr daher auch den Namen der Anziehung. Sollte es nicht möglich ſeyn, die Erſcheinung der ſinnlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie ſolche ſich auf einander wechſelsweiſe beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaftig thätigen Kraft, dadurch geiſtige Naturen in einander einflieſsen, vorzuſtellen, ſo daſs das ſittliche Gefühl dieſe empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre, und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechſelwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre ſittliche Einheit erlangt, indem ſie ſich nach den Geſetzen dieſes ihr eignen Zuſammenhanges zu einem Syſtem von geiſtiger Vollkommenheit bildet? Wenn man dieſen Gedanken ſo viel Scheinbarkeit zugeſteht als erforderlich iſt, um die Mühe zu verdienen, ſie an ihren Folgen zu meſſen, ſo wird man vielleicht durch den Reiz derſelben unvermerkt in einige Partheilichkeit gegen ſie verflochten werden. Denn es ſcheinen in dieſem Falle die Unregelmäſsigkeiten mehrentheils zu verſchwinden, die ſonſten bei dem Widerſpruch der moraliſchen und phyſiſchen Verhältniſſe der Menſchen hier auf der Erde ſo befremdlich in die Augen fallen. Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollſtändige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menſchen haben, wohl aber in der Geiſterwelt nach pnevmatiſchen Geſetzen. Die wahren Abſichten, die geheimen Beweggründe vieler aus Ohnmacht fruchtloſen Beſtrebungen, der Sieg über ſich ſelbſt, oder auch bisweilen die verborgenen Tücke bei ſcheinbarlich guten Handlungen, ſind mehrentheils für den phyſiſchen Erfolg in dem körperlichen Zuſtande verloren, ſie würden aber auf ſolche Weiſe in der immateriellen Welt als fruchtbare Gründe angeſehen werden müſſen, und in Anſehung ihrer nach pnevmatiſchen Geſetzen zufolge der Verknüpfung des Privatwillens und des allgemeinen Willens, d. i. der Einheit und des Ganzen der Geiſterwelt, eine der ſittlichen Beſchaffenheit der freien Willkühr angemeſſene Wirkung ausüben oder auch gegenſeitig empfangen. Denn weil das Sittliche der That den innern Zuſtand des Geiſtes betrifft, ſo kann es auch natürlicher Weiſe nur in der unmittelbaren Gemeinſchaft der Geiſter, die der ganzen Moralität adäquate Wirkung nach ſich ziehen. Dadurch würde es nun geſchehen, daß die Seele des Menſchen ſchon in dieſem Leben dem ſittlichen Zuſtande zufolge, ihre Stelle unter den geiſtigen Subſtanzen des Univerſum einnehmen müßte, ſo wie nach den Geſetzen der Bewegung die Materien des Weltraums ſich in ſolche Ordnung gegeneinander ſetzen, die ihren Körperkräften gemäß iſt [*]). Wenn denn endlich durch den Tod die Gemeinſchaft der Seele mit der Körperwelt aufgehoben worden, ſo würde das Leben in der andern Welt nur eine natürliche Fortſetzung derjenigen Verknüpfung ſeyn, darin ſie mit ihr ſchon in dieſem Leben geſtanden war, und die geſammten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit würden ſich dort in denen Wirkungen wieder finden, die ein mit der ganzen Geiſterwelt in unauflöslicher Gemeinſchaft ſtehendes Weſen ſchon vorher daſelbſt nach pneumatiſchen Geſetzen ausgeübt hat. Die Gegenwart und die Zukunft würden alſo gleichſam aus einem Stücke ſeyn, und ein ſtetiges Ganzes ausmachen, ſelbſt nach der Ordnung der Natur. Dieſer letztre Umſtand iſt von beſonderer Erheblichkeit. Denn in einer Vermuthung nach bloßen Gründen der Vernunft iſt es eine große Schwierigkeit, wenn man, um den Uebelſtand zu heben, der aus der unvollendeten Harmonie zwiſchen der Moralität und ihren Folgen in dieſer Welt entſpringt, zu einem außerordentlichen göttlichen Willen ſeine Zuflucht nehmen muß; weil, ſo wahrſcheinlich auch das Urtheil über denſelben nach unſeren Begriffen von der göttlichen Weisheit ſeyn mag, immer ein ſtarker Verdacht übrig bleibt, daß die ſchwachen Begriffe unſers Verſtandes vielleicht auf den Höchſten ſehr verkehrt übertragen worden, da des Menſchen Obliegenheit nur iſt,

---

[*]) Die aus dem Grunde der Moralität entſpringenden Wechſelwirkungen des Menſchen und der Geiſterwelt, nach den Geſetzen des pnevmatiſchen Einfluſſes, könnte man darein ſetzen, daß daraus natürlicherweiſe eine nähere Gemeinſchaft einer guten oder böſen Seele mit

---

guten und böſen Geiſtern entſpringe, und jene dadurch ſich ſelbſt dem Theile der geiſtigen Republik zugeſellten, der ihrer ſittlichen Beſchaffenheit gemäß iſt, mit der Theilnehmung an allen Folgen, die daraus nach der Ordnung der Natur entſtehen mögen.

von dem göttlichen Willen zu urtheilen, aus der Wohlgereimtheit, die er wirklich in der Welt wahrnimmt, oder welche er nach der Regel der Analogie, gemäß der Naturordnung, darin vermuthen kann; nicht aber nach dem Entwurfe ſeiner eigenen Weisheit, den er zugleich dem göttlichen Willen zur Vorſchrift macht, befugt iſt, neue und willkührliche Anordnungen in der gegenwärtigen oder künftigen Welt zu erſinnen.

* * *

Wir lenken nunmehr unſre Betrachtung wiederum in den vorigen Weg ein, und nähern uns dem Ziele, welches wir uns vorgeſetzt hatten. Wenn es ſich mit der Geiſterwelt und dem Antheile, den unſre Seele an ihr hat, ſo verhält, wie der Abriß, den wir ertheilten, ihn vorſtellt; ſo ſcheinet faſt nichts befremdlicher zu ſeyn, als daß die Geiſtergemeinſchaft nicht eine ganz allgemeine und gewöhnliche Sache iſt, und das Außerordentliche betrifft faſt mehr die Seltenheit der Erſcheinungen, als die Möglichkeit derſelben. Dieſe Schwierigkeit läßt ſich indeſſen ziemlich gut heben, und iſt zum Theil auch ſchon gehoben worden. Denn die Vorſtellung, die die Seele des Menſchen von ſich ſelbſt als einem Geiſte durch ein immaterielles Anſchauen hat, indem ſie ſich in Verhältniß gegen Weſen von ähnlicher Natur betrachtet, iſt von derjenigen ganz verſchieden, da ihr Bewußtſeyn ſich ſelbſt als einen Menſchen vorſtellt, durch ein Bild, das ſeinen Urſprung aus dem Eindrucke körperlicher Organen hat, und welches Verhältniß gegen keine andre als materielle Dinge vorgeſtellt wird. Es iſt demnach zwar einerlei Subjekt, was der ſichtbaren und unſichtbaren Welt zugleich als ein Glied angehört, aber nicht eben dieſelbe Perſon, weil die Vorſtellungen der einen, ihrer verſchiedenen Beſchaffenheit wegen, keine begleitende Ideen von denen der andern Welt ſind, und daher, was ich als Geiſt denke, von mir als Menſch nicht erinnert wird, und umgekehrt, mein Zuſtand als eines Menſchen in die Vorſtellung meiner ſelbſt, als eines Geiſtes gar nicht hinein kommt. Uebrigens mögen die Vorſtellungen von der Geiſterwelt ſo klar und anſchauend ſeyn, wie man will *), ſo iſt dieſes doch nicht hinlänglich, um

---

*) Man kann dieſes durch eine gewiſſe Art von zwiefacher Perſönlichkeit, die der Seele ſelbſt in Anſehung dieſes Lebens zukommt, erläutern. Gewiſſe Philoſophen glauben, ſich ohne den mindeſten beſorglichen Einſpruch auf den Zuſtand des feſten Schlafes berufen zu können, wenn ſie die Wirklichkeit dunkeler Vorſtellungen beweiſen wollen, da ſich doch nichts weiter hievon mit Sicherheit ſagen läßt, als daß wir uns im Wachen keiner von denjenigen erinnern, die wir im feſten Schlafe etwa mochten gehabt haben, und daraus nur ſo viel folgt, daß ſie beim Erwachen nicht klar vorgeſtellt worden, nicht aber, daß ſie auch damals, als wir ſchliefen, dunkel waren. Ich vermuthe vielmehr, daß dieſelben klärer und ausgebreiteter ſeyn mögen, als ſelbſt die kläreſten im Wachen; weil dieſes bei der völligen Ruhe äußerer Sinne von einem ſo thätigen Weſen, als die Seele iſt, zu erwarten iſt, wiewohl, da der Körper des Menſchen zu der Zeit nicht mit empfunden iſt, beim Erwachen die begleitende Idee deſſelben ermangelt, welche den vor

mich deren als Menſch bewußt zu werden; wie denn ſo gar die Vorſtellung ſeiner ſelbſt (d. i. der Seele, als eines Geiſtes wohl durch Schlüſſe erworben wird, bei keinem Menſchen aber ein anſchauender und Erfahrungsbegriff iſt.

Dieſe Ungleichartigkeit der geiſtigen Vorſtellungen, und derer, die zum leiblichen Leben des Menſchen gehören, darf indeſſen nicht als eine ſo große Hinderniß angeſehen werden, daß ſie alle Möglichkeit aufhebe, ſich bisweilen der Einflüſſe von Seiten der Geiſterwelt ſo gar in dieſem Leben bewußt zu werden. Denn ſie können in das perſönliche Bewußtſeyn des Menſchen zwar nicht unmittelbar, aber doch ſo übergehen, daß ſie nach dem Geſetz der vergeſellſchaftenden

---

rigen Zuſtand der Gedanken, als eben derſelben Perſon gehörig zum Bewußtſeyn verhelfen könnte. Die Handlungen einiger Schlafwanderer, welche bisweilen in ſolchem Zuſtande mehr Verſtand als ſonſten zeigen, ob ſie ſich gleich nichts davon beim Erwachen erinnern, beſtätigt die Möglichkeit deſſen, was ich vom feſten Schlafe vermuthe. Die Träume dagegen, das iſt, die Vorſtellungen des Schlafenden, deren er ſich beim Erwachen erinnert, gehören nicht hieher. Denn alsdenn ſchläft der Menſch nicht völlig; er empfindet in einem gewiſſen Grade klar, und webt ſeine Geiſteshandlungen in die Eindrücke der äußeren Sinne. Daher er ſich ihrer zum Theil nachhero erinnert, aber auch an ihnen lauter wilde und abgeſchmackte Chimären antrifft, wie ſie es denn nothwendig ſeyn müſſen, da in ihnen Ideen der Phantaſie, und die der äuſſeren Empfindung unter einander geworfen werden. (Vergl. Anthropol. S. 15. 27. 65. 67. 104 ff. (K.))

Begriffe diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt ſind, und analogiſche Vorſtellungen unſrer Sinne erwecken, die wohl nicht der geiſtige Begriff ſelber, aber doch deren Symbole ſind. Denn es iſt doch immer eben dieſelbe Subſtanz, die zu dieſer Welt ſo wohl als zu der andern wie ein Glied gehöret, und beiderlei Art von Vorſtellungen gehören zu demſelben Subjecte, und ſind mit einander verknüpft. Die Möglichkeit hievon können wir einigermaßen dadurch faßlich machen, wenn wir betrachten, wie unſere höhern Vernunftbegriffe, welche ſich den geiſtigen ziemlich nähern, gewöhnlichermaßen gleichſam ein körperlich Kleid annehmen, um ſich in Klarheit zu ſetzen. Daher die moraliſchen Eigenſchaften der Gottheit unter den Vorſtellungen des Zorns, der Eiferſucht, der Barmherzigkeit, der Rache u. d. g. vorgeſtellt werden; daher perſonificiren Dichter die Tugenden, Laſter oder andre Eigenſchaften der Natur, doch ſo, daß die wahre Idee des Verſtandes hindurch ſcheinet; ſo ſtellt der Geometra die Zeit durch eine Linie vor, obgleich Raum und Zeit nur eine Uebereinkunft in Verhältniſſen haben, und alſo wohl der Analogie nach, niemals aber der Qualität nach mit einander übereintreffen; daher nimmt die Vorſtellung der göttlichen Ewigkeit ſelbſt bei Philoſophen den Schein einer unendlichen Zeit an, ſo ſehr wie man ſich auch hütet, beide zu vermengen; und eine große Urſache, weswegen die Mathematiker gemeiniglich abgeneigt ſeyn, die Leibnitziſchen Monaden einzuräumen, iſt wohl dieſe, daß ſie nicht umhin können, ſich an ihnen kleine Klümpchen vorzuſtellen.

Daher iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß geiſtige Empfindungen in das Bewußtſeyn übergehen könnten, wenn ſie Phantaſien erregen, die mit ihnen verwandt ſind. Auf dieſe Art würden Ideen, die durch einen geiſtigen Einfluß mitgetheilt ſind, ſich in die Zeichen derjenigen Sprache einkleiden, die der Menſch ſonſten im Gebrauch hat, die empfundene Gegenwart eines Geiſtes in das Bild einer menſchlichen Figur, Ordnung und Schönheit der immateriellen Welt in Phantaſien, die unſre Sinne ſonſt im Leben vergnügen u. ſ. w.

Dieſe Art der Erſcheinungen kann gleichwohl nicht etwas gemeines und gewöhnliches ſeyn, ſondern ſich nur bei Perſonen ereignen, deren Organen *) eine ungewöhnlich große Reizbarkeit haben, die Bilder der Phantaſie, dem innern Zuſtande der Seele gemäß, durch harmoniſche Bewegung mehr zu verſtärken, als gewöhnlicher Weiſe bei geſunden Menſchen geſchieht, und auch geſchehen ſoll. Solche ſeltſame Perſonen würden in gewiſſen Augenblicken mit der Apparenz mancher Gegenſtände, als außer ihnen angefochten ſeyn, welche ſie für eine Gegenwart von geiſtigen Naturen halten würden, die auf ihre körperliche Sinne fiele, obgleich hiebei nur ein Blendwerk der Einbildung vor-

---

*) Ich verſtehe hierunter nicht die Organen der äußeren Empfindung, ſondern das Senſorium der Seele, wie man es nennt, d. i. denjenigen Theil des Gehirnes, deſſen Bewegung die mancherlei Bilder und Vorſtellungen der denkenden Seele zu begleiten pflegt, wie die Philoſophen dafür halten.

geht, doch ſo, daß die Urſache davon ein wahrhafter geiſtiger Einfluß iſt, der nicht unmittelbar empfunden werden kann, ſondern ſich nur durch verwandte Bilder der Phantaſie, welche den Schein der Empfindungen annehmen, zum Bewußtſeyn offenbaret.

Die Erziehungsbegriffe, oder auch mancher ſonſt eingeſchlichene Wahn, würden hiebei ihre Rolle ſpielen, wo Verblendung mit Wahrheit untermengt wird, und eine wirkliche geiſtige Empfindung zwar zum Grunde liegt, die doch in Schattenbilder der ſinnlichen Dinge umgeſchaffen worden. Man wird aber auch zugeben, daß die Eigenſchaft, auf ſolche Weiſe die Eindrücke der Geiſterwelt in dieſem Leben zum klaren Anſchauen auszuwickeln, ſchwerlich wozu nützen könne; weil dabei die geiſtige Empfindung nothwendig ſo genau in das Hirngeſpinnſt der Einbildung verwebt wird, daß es unmöglich ſeyn muß, in derſelben das Wahre von den groben Blendwerken, die es umgeben, zu unterſcheiden. Imgleichen würde ein ſolcher Zuſtand, da er ein verändertes Gleichgewicht in den Nerven vorausſetzt, welche ſo gar durch die Wirkſamkeit der blos geiſtig empfindenden Seele in unnatürliche Bewegung verſetzet werden, eine wirkliche Krankheit anzeigen. Endlich würde es gar nicht befremdlich ſeyn, an einem Geiſterſeher zugleich einen Phantaſten anzutreffen, zum wenigſten in Anſehung der begleitenden Bilder von dieſen ſeinen Erſcheinungen, weil Vorſtellungen, die ihrer Natur nach fremd, und mit denen im leiblichen Zuſtande des Menſchen unvereinbar ſind, ſich hervor drängen, und übelgepaarte Bilder in die äußere Empfindung hereinziehen, wodurch wilde Chimären und wunderliche Fratzen ausgeheckt werden, die in langem Geſchleppe den betrognen Sinnen vergaukeln, ob ſie gleich einen wahren geiſtigen Einfluß zum Grunde haben mögen.

Nunmehro kann man nicht verlegen ſeyn, von den Geſpenſtererzählungen, die den Philoſophen ſo oft in den Weg kommen, imgleichen allerlei Geiſtereinflüſſen, von denen hie oder da die Rede geht, ſcheinbare Vernunftgründe anzugeben. Abgeſchiedene Seelen und reine Geiſter können zwar niemals unſern äußeren Sinnen gegenwärtig ſeyn, noch ſonſt mit der Materie in Gemeinſchaft ſtehen, aber wohl auf den Geiſt des Menſchen, der mit ihnen zu einer großen Republik gehört, wirken, ſo, daß die Vorſtellungen, welche ſie in ihm erwecken, ſich nach dem Geſetze ſeiner Phantaſey in verwandte Bilder einkleiden, und die Apparenz der ihnen gemäßen Gegenſtände als außer ihm erregen. Dieſe Täuſchung kann einen jeden Sinn betreffen, und ſo ſehr dieſelbe auch mit ungereimten Hirngeſpinnſten untermengt wäre, ſo dürfte man ſich dieſes nicht abhalten laſſen, hierunter geiſtige Einflüſſe zu vermuthen. Jch würde der Scharfſichtigkeit des Leſers zu nahe treten, wenn ich mich bei der Anwendung dieſer Erklärungsart noch aufhalten wollte. Denn metaphyſiſche Hypotheſen haben eine ſo ungemeine Biegſamkeit an ſich, daß man ſehr ungeſchickt ſeyn müßte, wenn man die gegenwärtige nicht einer jeden Erzählung bequemen könnte, ſo gar ehe man ihre

Wahrhaftigkeit unterſucht hat, welches in vielen Fällen unmöglich, und in noch mehreren ſehr unhöflich iſt.

Wenn indeſſen die Vortheile und Nachtheile in einander gerechnet werden, die demjenigen erwachſen können, der nicht allein für die ſichtbare Welt, ſondern auch für die unſichtbare in gewiſſem Grade organiſirt iſt, (wofern es jemals einen ſolchen gegeben hat) ſo ſcheint ein Geſchenk von dieſer Art demjenigen gleich zu ſeyn womit *Juno* den *Tireſias* beehrte, die ihn zuvor blind machte, damit ſie ihm die Gabe zu weiſſagen ertheilen könnte. Denn, nach den obigen Sätzen zu urtheilen, kann die anſchauende Kenntniß der *andern* Welt allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verſtande einbüßt, welchen man für die *gegenwärtige* nöthig hat. Ich weiß auch nicht, ob ſelbſt gewiſſe Philoſophen gänzlich von dieſer harten Bedingung frei ſeyn ſollten, welche ſo fleißig und vertieft ihre metaphyſiſchen Gläſer nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten, und Wunderdinge von daher zu erzählen wiſſen, zum wenigſten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur beſorge ich: daß ihnen irgend ein Mann von gutem Verſtande, und wenig Feinigkeit eben daſſelbe dürfte zu verſtehen geben, was dem *Tycho de Brahe* ſein Kutſcher antwortete, als jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzeſten Weg fahren zu können: *Guter Herr, auf den Himmel mögt ihr euch wohl verſtehen, hier aber auf der Erde ſeyd ihr ein Narr.*

Drittes Hauptſtück.

Antikabala. Ein Fragment der gemeinen Philoſophie, die Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt aufzuheben.

Ariſtoteles ſagt irgendwo: Wenn wir wachen, ſo haben wir eine gemeinſchaftliche Welt, träumen wir aber, ſo hat ein jeder ſeine eigne. Mich dünkt, man ſollte wohl den letzteren Satz umkehren und ſagen können: wenn von verſchiedenen Menſchen ein jeglicher ſeine eigene Welt hat, ſo iſt zu vermuthen, daß ſie träumen. Auf dieſen Fuß, wenn wir die Luftbaumeiſter der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die ſeinige mit Ausſchlieſſung anderer ruhig bewohnt, denjenigen etwa, welcher die Ordnung der Dinge, ſo wie ſie von Wolfen aus wenig Bauzeug der Erfahrung aber mehr erſchlichenen Begriffen gezimmert, oder die, ſo von Cruſius durch die magiſche Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus Nichts hervorgebracht worden, bewohnen, ſo werden wir uns bei dem Widerſpruche ihrer Viſionen gedulden, bis dieſe Herren, ausgeträumet haben. Denn wenn ſie einmal, ſo Gott will, völlig wachen, d. i. zu einem Blicke, der die Einſtimmung mit anderem Menſchen, verſtande nicht ausſchließt, die Augen aufthun werden, ſo wird niemand von ihnen etwas ſehen, was nicht jedem andern gleichfalls bei dem Lichte ihrer Beweisthümer augenſcheinlich und gewiß erſcheinen ſollte, und die Philoſophen werden zu derſelbigen Zeit eine gemeinſchaftliche Welt bewohnen, dergleichen die Größenlehrer ſchon längſt inne gehabt haben, welche wichtige Begebenheit nicht lange mehr anſtehen kann, wofern gewiſſen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen iſt, die ſeit einiger Zeit über dem Horizonte der Wiſſenſchaften erſchienen ſind.

In gewiſſer Verwandtſchaft mit den Träumern der Vernunft ſtehen die Träumer der Empfindung, und unter dieſelben werden gemeiniglich diejenigen, ſo bisweilen mit Geiſtern zu thun haben, gezählt, und zwar aus dem nämlichen Grunde, wie die vorigen, weil ſie etwas ſehen, was kein anderer geſunder Menſch ſieht, und ihre eigene Gemeinſchaft mit Weſen haben, die ſich niemanden ſonſt offenbaren, ſo gute Sinne er auch haben mag. Es iſt auch die Benennung der Träumereien, wenn man vorausſetzt, daß die gedachten Erſcheinungen auf bloße Hirngeſpinſte auslaufen, in ſo ferne paſſend, als die eine ſo gut wie die andre ſelbſt ausgeheckte Bilder ſind, die gleichwohl als wahre Gegenſtände die Sinne betrügen; allein wenn man ſich einbildet, daß beide Täuſchungen übrigens in ihrer Entſtehungsart ſich ähnlich genug wären, um die Quelle der einen auch zur Erklärung der andern zureichend zu finden, ſo betrügt man ſich ſehr. Derjenige, der im

Wachen ſich in Erdichtungen und Chimären, welche ſeine ſtets fruchtbare Einbildung ausheckt, dermaßen vertieft, daß er auf die Empfindung der Sinne wenig Acht hat, die ihm jetzt am meiſten angelegen ſind, wird mit Recht ein wachender Träumer genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlaſſen, ſo wird er ſchlafen und die vorigen Chimären werden wahre Träume ſeyn. Die Urſache, weswegen ſie es nicht ſchon im Wachen ſind, iſt dieſe, weil er ſie zu der Zeit als in ſich, andre Gegenſtände aber, die er empfindet, als auſſer ſich vorſtellt, folglich jene zu Wirkungen ſeiner eignen Thätigkeit, dieſe aber zu demjenigen zählet, was er von außen empfängt und erleidet. Denn hiebei kommt es alles auf das Verhältniß an, darin die Gegenſtände auf ihn ſelbſt als einen Menſchen, folglich auch auf ſeinen Körper gedacht werden. Daher können die nämlichen Bilder ihn im Wachen wohl ſehr beſchäftigen, aber nicht betrügen, ſo klar ſie auch ſeyn mögen. Denn ob er gleich alsdenn eine Vorſtellung von ſich ſelbſt und ſeinem Körper auch im Gehirne hat, gegen die er ſeine phantaſtiſchen Bilder in Verhältniß ſetzt, ſo macht doch die wirkliche Empfindung ſeines Körpers durch äußere Sinne gegen jene Chimären einen Contraſt oder Abſtechung, um jene als von ſich ausgeheckt, dieſe aber als empfunden anzuſehen. Schlummert er hiebei ein, ſo erliſcht die empfundene Vorſtellung ſeines Körpers, und es bleibt bloß die ſelbſtgedichtete übrig, gegen welche die andern Chimären als in äußerem Verhältniß gedacht werden, und auch ſo lange man ſchläft den Träumenden betrügen müſſen, weil keine Empfindung da iſt, die in Vergleichung mit jener das Urbild vom Schattenbilde, nämlich das äuſſere vom innern unterſcheiden ließe.

Von wachenden Träumern ſind demnach die Geiſterſeher nicht bloß dem Grade, ſondern der Art nach gänzlich unterſchieden. Denn dieſe referiren im Wachen und oft bei der größten Lebhaftigkeit andrer Empfindungen gewiſſe Gegenſtände unter die äuſſerlichen Stellen der andern Dinge, die ſie wirklich um ſich wahrnehmen, und die Frage iſt hier nur, wie es zugehe, daß ſie das Blendwerk ihrer Einbildung auſſer ſich verſetzen, und zwar in Verhältniß auf ihren Körper, den ſie auch durch äuſſere Sinne empfinden. Die große Klarheit ihres Hirngeſpinſtes kann hievon nicht die Urſache ſeyn, denn es kommt hier auf den Ort an, wohin es als ein Gegenſtand verſetzt iſt, und daher verlange ich, daß man zeige, wie die Seele ein ſolches Bild, was ſie doch als in ſich enthalten vorſtellen ſollte, in ein ganz anderes Verhältniß, nämlich in einen Ort äußerlich, und unter die Gegenſtände verſetze, die ſich ihrer wirklichen Empfindung darbieten. Auch werde ich mich durch die Anführung andrer Fälle, die einige Aehnlichkeit mit ſolcher Täuſchung haben, und etwa in fieberhaftem Zuſtande vorfallen, nicht abfertigen laſſen; denn geſund oder krank, wie der Zuſtand des Betrogenen auch ſeyn mag, ſo will man nicht wiſſen, ob dergleichen auch ſonſten geſchehe, ſondern wie dieſer Betrug möglich ſey.

Wir finden aber bei dem Gebrauch der äußeren Sinne, daß über die Klarheit darin die Gegenſtände vorgeſtellt werden, man in der Empfindung auch ihren Ort mit begreife, vielleicht bisweilen nicht allemal mit gleicher Richtigkeit, dennoch als eine nothwendige Bedingung der Empfindung, ohne welche es unmöglich wäre, die Dinge als auſſer uns vorzuſtellen. Hiebei wird es ſehr wahrſcheinlich: daß unſre Seele das empfundene Objekt dahin in ihrer Vorſtellung verſetze, wo die verſchiedenen Richtungslinien des Eindrucks, die daſſelbe gemacht hat, wenn ſie fortgezogen werden, zuſammenſtoßen. Daher ſieht man einen ſtralenden Punkt an demjenigen Orte, wo die von dem Auge in der Richtung des Einfalls der Lichtſtralen zurückgezogenen Linien ſich ſchneiden. Dieſer Punkt, welchen man den Sehepunkt nennt, iſt zwar in der Wirkung der Zerſtreuungspunkt, aber in der Vorſtellung der Sammlungspunkt der Direktionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird (focus imaginarius). So beſtimmt man ſelbſt durch ein einziges Auge einem ſichtbaren Objekte den Ort, wie unter andern geſchieht, wenn das Spektrum eines Körpers vermittelſt eines Hohlſpiegels in der Luft geſehen wird, gerade da, wo die Stralen, welche aus einem Punkte des Objekts ausfließen, ſich ſchneiden, ehe ſie ins Auge fallen *).

---

*) So wird das Urtheil, welches wir von dem ſcheinbaren Orte naher Gegenſtände fällen, in der Sehekunſt gemeiniglich vorgeſtellt, und es ſtimmt auch ſehr gut mit der Erfahrung. Indeſſen treffen eben dieſelben Lichtſtralen, die aus einem Punkte auslaufen, ver-

Vielleicht kann man eben ſo bei den Eindrücken des Schalles, weil deſſen Stöße auch nach geraden Linien geſchehen, annehmen: daß die Empfindung deſſelben zugleich mit der Vorſtellung eines foci imaginarii begleitet ſey, der dahin geſetzt wird, wo die geraden Linien des in Bebung geſetzten Nervengebäudes im Gehirne äußerlich fortgezogen zuſammenſtoßen. Denn man bemerkt die Gegend und Weite eines ſchallenden Objekts einigermaßen, wenn der Schall gleich leiſe iſt und hinter uns geſchieht, obſchon die geraden Linien, die von da gezogen werden können, eben nicht die Eröffnung des Ohrs treffen, ſondern auf andre Stellen des Haupts fallen, ſo daß man glauben muß, die Richtungslinien der Erſchütterung werden in der Vorſtellung der Seele äußerlich fortgezogen, und das ſchallende Objekt in den Punkt ihres Zuſammenſtoßes verſetzt. Eben daſſelbe kann, wie mich dünkt, auch von den übrigen drei Sinnen geſagt werden, welche ſich darin von dem Geſichte und Gehör unterſcheiden, daß der Gegenſtand der Empfindung mit den Organen in unmittelbarer Berührung ſtehet, und die Richtungs-

möge der Brechung in den Augenfeuchtigkeiten nicht divergirend auf den Sehenerven, ſondern vereinigen ſich daſelbſt in einem Punkte. Daher, wenn die Empfindung lediglich in dieſem Nerven vorgeht, der focus imaginarius nicht auſſer dem Körper, ſondern im Boden des Auges geſetzt werden müßte, welches eine Schwierigkeit macht, die ich jetzt nicht auflöſen kann, und die mit den obigen Sätzen ſo wohl als mit der Erfahrung unvereinbar ſcheint.

linien des ſinnlichen Reizes daher in dieſen Organen ſelbſt ihren Punkt der Vereinigung haben.

Um dieſes auf die Bilder der Einbildung anzuwenden, ſo erlaube man mir dasjenige, was Carteſius annahm und die mehreſten Philoſophen nach ihm billigten, zum Grunde zu legen, nämlich, daß alle Vorſtellungen der Einbildungskraft zugleich mit gewiſſen Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nervengeiſte des Gehirnes begleitet ſind, welche man ideas materiales nennt, d. i. vielleicht mit der Erſchütterung oder Bebung des feinen Elements, welches von ihnen abgeſondert wird, und derjenigen Bewegung ähnlich iſt, welche der ſinnliche Eindruck machen könnte, wovon er die Copie iſt. Nun verlange ich aber, mir einzuräumen: daß der vornehmſte Unterſchied der Nervenbewegung in den Phantaſien, von der in der Empfindung darin beſtehe, daß die Richtungslinien der Bewegung bei jenem ſich innerhalb dem Gehirne, bei dieſem aber außerhalb ſchneiden; daher, weil der focus imaginarius, darin das Objekt vorgeſtellt wird, bei den klaren Empfindungen des Wachens außer mir, der von den Phantaſien aber, die ich zu der Zeit etwa habe, in mich geſetzt wird, ich, ſo lange ich wache, nicht fehlen kann, die Einbildungen als meine eigenen Hirngeſpinſte von dem Eindruck der Sinne zu unterſcheiden.

Wenn man dieſes einräumt, ſo dünkt mich, daß ich über diejenige Art von Stöhrung des Gemüths, die man den Wahnſinn, und im höhern Grade die Verrückung nennt, etwas begreifliches zur Urſache anführen könne. Das eigenthümliche dieſer Krankheit beſtehet darin: daß der verworrene Menſch blos Gegenſtände ſeiner Einbildung außer ſich verſetzt, und als wärklich vor ihm gegenwärtige Dinge anſieht. Nun habe ich geſagt; daß nach der gewöhnlichen Ordnung die Directionslinien der Bewegung, die in dem Gehirne als materielle Hülfsmittel die Phantaſie begleiten, ſich innerhalb demſelben durchſchneiden müſſen, und mithin der Ort, darin er ſich ſeines Bildes bewußt iſt, zur Zeit des Wachens in ihm ſelbſt gedacht werde. Wenn ich alſo ſetze: daß durch irgend einen Zufall oder Krankheit, gewiſſe Organen des Gehirnes ſo verzogen, und aus ihrem gehörigem Gleichgewicht gebracht ſeyn, daß die Bewegung der Nerven, die mit einigen Phantaſien harmoniſch beben, nach ſolchen Richtungslinien geſchieht, welche fortgezogen ſich außerhalb dem Gehirne durchkreuzen würden, ſo iſt der focus imaginarius außerhalb dem denkenden Subject geſetzt *), und das

---

*) Man könnte als eine entfernte Aehnlichkeit mit dem angeführten Zufalle, die Beſchaffenheit der Trunkenen anführen, die in dieſem Zuſtande mit beiden Augen doppelt ſehen: darum, weil durch die Anſchwellung der Blutgefäße ein Hinderniß entſpringt, die Augenachſen ſo zu richten, daß ihre verlängerten Linien ſich im Punkte, worin das Objekt iſt, ſchneiden. Eben ſo mag die Verziehung der Hirngefäße, die vielleicht nur vorübergehend iſt, und ſo lange ſie dauert, nur einige Nerven betrifft, dazu dienen, daß gewiſſe Bilder der Phantaſie ſelbſt im Wachen, als außer uns erſcheinen. Eine ſehr gemeine Erfahrung

Bild, welches ein Werk der bloßen Einbildung iſt, wird als ein Gegenſtand vorgeſtellt, der den äußeren Sinnen gegenwärtig wäre. Die Beſtürzung über die vermeinte Erſcheinung einer Sache, die nach der natürlichen Ordnung nicht zugegen ſeyn ſollte, wird, obſchon auch anfangs ein ſolches Schattenbild der Phantaſie nur ſchwach wäre, bald die Aufmerkſamkeit rege machen, und der Scheinempfindung eine ſo große Lebhaftigkeit geben, die den betrognen Menſchen an der Wahrhaftigkeit nicht zweifeln läßt. Dieſer Betrug kann einen jeden äußern Sinn betreffen; denn von jeglichem haben wir copirte Bilder in der Einbildung, und die Verrückung des Nervengewebes kann die Urſache werden, den focum imaginarium dahin zu verſetzen, von wo der ſinnliche Eindruck eines würklich vorhandenen körperlichen Gegenſtandes kommen würde. Es iſt alsdenn kein Wunder, wenn der Phantaſt manches ſehr deutlich zu ſehen oder zu hören glaubt, was nie-

kann mit dieſer Täuſchung verglichen werden. Wenn man nach vollbrachtem Schlafe mit einer Gemächlichkeit, die einem Schlummer nahe kommt, und gleichſam mit gebrochnen Augen die mancherlei Fäden der Bettvorhänge oder des Bezuges, oder die kleinen Flecken einer nahen Wand anſieht, ſo macht man ſich daraus leichtlich Figuren von Menſchengeſichtern und dergleichen. Das Blendwerk hört auf, ſo bald man will, und die Aufmerkſamkeit anſtrengt. Hier iſt die Verſetzung des foci imaginarii der Phantaſien der Willkühr einigermaßen unterworfen, da ſie bei der Verrückung durch keine Willkühr kann gehindert werden.

mand außer ihm wahrnimmt, imgleichen, wenn dieſe Hirngeſpinnſte ihm erſcheinen, und plötzlich verſchwinden, oder indem ſie etwa einem Sinne, z. E. dem Geſichte vorgaukeln, durch keinen andern, wie z. E. das Gefühl können empfunden werden, und daher durchdringlich ſcheinen. Die gemeinen Geiſtererzählungen laufen ſo ſehr auf dergleichen Beſtimmungen hinaus, daß ſie den Verdacht ungemein rechtfertigen, ſie könnten wohl aus einer ſolchen Quelle entſprungen ſeyn. Und ſo iſt auch der gangbare Begriff von geiſtigen Weſen, den wir oben aus dem gemeinen Redegebrauche herauswickelten, dieſer Täuſchung ſehr gemäß, und verläugnet ſeinen Urſprung nicht, weil die Eigenſchaft einer durchdringlichen Gegenwart im Raume das weſentliche Merkmal dieſes Begriffes ausmachen ſoll.

Es iſt auch ſehr wahrſcheinlich, daß die Erziehungsbegriffe von Geiſtergeſtalten dem kranken Kopfe die Materialien zu den täuſchenden Einbildungen geben, und daß ein von allen ſolchen Vorurtheilen leeres Gehirn, wenn ihm gleich eine Verkehrtheit anwandelte, wohl nicht ſo leicht Bilder von ſolcher Art aushecken würde. Ferner ſieht man daraus auch, daß, da die Krankheit des Phantaſten nicht eigentlich den Verſtand, ſondern die Täuſchung der Sinne betrifft, der Unglückliche ſeine Blendwerke durch kein Vernünfteln heben könne; weil die wahre oder ſcheinbare Empfindung der Sinne ſelbſt vor allem Urtheil des Verſtandes vorhergeht, und eine unmittelbare Evidenz hat, die alle andre Ueberredung weit übertrifft.

Die Folge, die ſich aus dieſen Betrachtungen ergiebt, hat dieſes Ungelegene an ſich, daß ſie die tiefe Vermuthung des vorigen Hauptſtücks ganz entbehrlich macht, und daß der Leſer, ſo bereitwillig er auch ſeyn mochte, den idealiſchen Einwürfen deſſelben einigen Beifall einzuräumen, dennoch den Begriff vorziehen wird, welcher mehr Gemächlichkeit und Kürze im Entſcheiden bei ſich führet, und ſich einen allgemeineren Beifall verſprechen kann. Denn außerdem, daß es einer vernünftigen Denkungsart gemäßer zu ſeyn ſcheint, die Gründe der Erklärung aus dem Stoffe herzunehmen, den die Erfahrung uns darbietet, als ſich in ſchwindlichten Begriffen einer halb dichtenden halb ſchließenden Vernunft zu verlieren, ſo äußert ſich noch dazu auf dieſer Seite einiger Anlaß zum Geſpötte, welches, es mag nun gegründet ſeyn oder nicht, ein kräftigeres Mittel iſt, als irgend ein anders, eitele Nachforſchungen zurückzuhalten. Denn auf eine ernſthafte Art über die Hirngeſpinnſte der Phantaſten Auslegungen machen zu wollen, giebt ſchon eine ſchlimme Vermuthung, und die Philoſophie ſetzt ſich in Verdacht, welche ſich in ſo ſchlechter Geſellſchaft betreffen läßt. Zwar habe ich oben den Wahnſinn in dergleichen Erſcheinung nicht beſtritten, vielmehr ihn, zwar nicht als die Urſache einer eingebildeten Geiſtergemeinſchaft, doch als eine natürliche Folge derſelben damit verknüpfet; allein was für eine Thorheit giebt es doch, die nicht mit einer bodenloſen Weltweisheit, könnte in Einſtimmung gebracht werden? Daher verdenke ich es dem Leſer keinesweges, wenn er, anſtatt die Geiſterſeher für Halbbürger der andern Welt anzuſehen, ſie kurz und gut als Candidaten des Hoſpitals abfertigt, und ſich dadurch alles weitern Nachforſchens überhebt. Wenn nun aber alles auf ſolchen Fuß genommen wird, ſo muß auch die Art dergleichen Adepten des Geiſterreichs zu behandeln von derjenigen nach den obigen Begriffen ſehr verſchieden ſeyn, und da man es ſonſt nöthig fand, bisweilen einige derſelben zu brennen, ſo wird es jetzt genug ſeyn, ſie nun zu purgiren. Auch wäre es bei dieſer Lage der Sachen eben nicht nöthig geweſen, ſo weit auszuholen, und in dem fieberhaften Gehirne betrogener Schwärmer durch Hülfe der Metaphyſik Geheimniſſe aufzuſuchen. Der ſcharfſichtige Hudibras hätte uns allein das Räthſel auflöſen können, denn nach ſeiner Meinung: wenn ein hypochondriſcher Wind in den Eingeweiden tobet, ſo kömmt es darauf an, welche Richtung er nimmt, geht er abwärts, ſo wird daraus ein F—, ſteigt er aber aufwärts, ſo iſt es eine Erſcheinung oder eine heilige Eingebung.

Viertes Hauptſtück.

Theoretiſcher Schluß aus den geſammten Betrachtungen des erſten Theils.

Die Trüglichkeit einer Wage, die nach bürgerlichen Geſetzen ein Maaß der Handlung ſeyn ſoll, wird entdeckt, wenn man Waare und Gewicht ihre Schaalen vertauſchen läßt, und die Parteilichkeit der Verſtandeswage offenbaret ſich durch eben denſelben Kunſtgriff, ohne welchen man auch in philoſophiſchen Urtheilen nimmermehr ein einſtimmiges Facit aus den verglichenen Abwiegungen heraus bekommen kann. Ich habe meine Seele von Vorurtheilen gereinigt, ich habe eine jede blinde Ergebenheit vertilgt, welche ſich jemals einſchlich, um manchem eingebildeten Wiſſen in mir Eingang zu verſchaffen. Jetzt iſt mir nichts angelegen, nichts ehrwürdig, als was durch den Weg der Aufrichtigkeit in einem ruhigen und für alle Gründe zugänglichen Gemüthe Platz nimmt; es mag mein voriges Urtheil beſtätigen oder aufheben, mich beſtimmen oder unentſchieden laſſen. Wo ich etwas antreffe, das mich belehrt, da eigne ich es mir zu. Das Urtheil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, iſt mein Urtheil, nachdem ich es vorerſt gegen die Schaale der Selbſtliebe und nachher in derſelben gegen meine vermeintlichen Gründe abgewogen und in ihm einen größeren Gehalt gefunden habe. Sonſt betrachtete ich den allgemeinen menſchlichen Verſtand blos aus dem Standpunkte des meinigen: jetzt ſetze ich mich in die Stelle einer fremden und äußeren Vernunft, und beobachte meine Urtheile ſammt ihren geheimſten Anläſſen aus dem Geſichtspunkte andrer. Die Vergleichung beider Beobachtungen giebt zwar ſtarke Parallaxen, aber ſie iſt auch das einzige Mittel, den optiſchen Betrug zu verhüten, und die Begriffe an die wahren Stellen zu ſetzen, darin ſie in Anſehung der Erkenntnißvermögen der menſchlichen Natur ſtehen. Man wird ſagen, daß dieſes eine ſehr ernſthafte Sprache ſey, für eine ſo gleichgültige Aufgabe, als wir abhandeln, die mehr ein Spielwerk als eine ernſtliche Beſchäftigung genannt zu werden verdient, und man hat nicht Unrecht ſo zu urtheilen. Allein, ob man zwar über eine Kleinigkeit keine großen Zurüſtungen machen darf, ſo kann man ſie doch gar wohl bei Gelegenheit derſelben machen, und die entbehrliche Behutſamkeit beim Entſcheiden in Kleinigkeiten, kann zum Beiſpiele in wichtigen Fällen dienen. Ich finde nicht, daß irgend eine Abhängigkeit, oder ſonſt eine vor der Prüfung eingeſchlichene Neigung meinem Gemüthe die Lenkſamkeit nach allerlei Gründen für oder dawider benehme, eine einzige ausgenommen. Die Verſtandeswage iſt doch nicht ganz unpartheiiſch, und ein Arm derſelben, der die Aufſchrift führet: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechaniſchen Vortheil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige

Schaale fallen, die Speculationen von an ſich größerem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieſes iſt die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will. Nun geſtehe ich, daß alle Erzählungen vom Erſcheinen abgeſchiedener Seelen oder von Geiſtereinflüſſen und alle Theorien von der muthmaßlichen Natur geiſtiger Weſen und ihrer Verknüpfung mit uns, nur in der Schaale der Hoffnung merklich wiegen; dagegen in der Speculation aus lauter Luft zu beſtehen ſcheinen. Wenn die Ausmittelung der aufgegebenen Frage nicht mit einer vorher ſchon entſchiedenen Neigung in Sympathie ſtände, welcher Vernünftige würde wohl unſchlüßig ſeyn, ob er mehr Möglichkeit darin finden ſollte, eine Art Weſen anzunehmen, die mit allem, was ihm die Sinne lehren, gar nichts ähnliches haben, als einige angebliche Erfahrungen dem Selbſtbetruge und der Erdichtung beizumeſſen, die in mehreren Fällen nicht ungewöhnlich ſind.

Ja dieſes ſcheint auch überhaupt von der Beglaubigung der Geiſtererzählungen, welche ſo allgemeinen Eingang finden, die vornehmſte Urſache zu ſeyn, und ſelbſt die erſten Täuſchungen von vermeinten Erſcheinungen abgeſchiedener Menſchen ſind vermuthlich aus der ſchmeichelhaften Hoffnung entſprungen, daß man noch auf irgend eine Art nach dem Tode übrig ſey, da denn bei nächtlichen Schatten oftmals der Wahn die Sinne betrog, und aus zweideutigen Geſtalten Blendwerke ſchuf, die der vorhergehenden Meinung gemäß waren, woraus denn endlich die Philoſophen Anlaß nahmen, die Vernunftidee von Geiſtern auszudenken, und ſie in Lehrverfaſſung zu bringen. Man ſieht es auch wohl meinem anmaßlichen Lehrbegriff von der Geiſtergemeinſchaft an, daß er eben dieſelbe Richtung nehme, in der die gemeine Neigung einſchlägt. Denn die Sätze vereinbaren ſich ſehr merklich nur dahin, um einen Begriff zu geben, wie der Geiſt des Menſchen aus dieſer Welt herausgehe *), d. i vom Zuſtande nach dem Tode; wie er aber hineinkomme, d. i. von der Zeugung und Fortpflanzung, davon erwehne ich nichts; ja ſo gar nicht einmal, wie er in dieſer Welt gegenwärtig ſey, d. i. wie eine immaterielle Natur in einem Körper, und durch denſelben wirkſam ſeyn könne; alles um einer ſehr gültigen Urſache willen, welche dieſe iſt, daß ich hievon insgeſammt nichts verſtehe, und folglich mich wohl hätte beſcheiden können, eben ſo unwiſſend in Anſehung des künftigen Zu-

---

*) Das Sinnbild der alten Egypter für die Seele war ein Papillion, und die Grechiſche Benennung bedeutete eben daſſelbe.. Man ſiehet leicht, daß die Hoffnung, welche aus dem Tode nur eine Verwandlung macht, eine ſolche Idee ſammt ihren Zeichen veranlaßt habe. Indeſſen hebt dieſes keinesweges das Zutrauen zu der Richtigkeit der hieraus entſprungenen Begriffe. Unſre innere Empfindung, und die darauf gegründeten Urtheile des Vernunftähnlichen führen, ſo lange ſie unverderbt ſind, eben dahin, wo die Vernunft hinleiten würde, wenn ſie erleuchteter und ausgebreiteter wäre.

ſtandes zu ſeyn, wofern nicht die Parteilichkeit einer Lieblingsmeinung denen Gründen, die ſich darboten, ſo ſchwach ſie auch ſeyn mochten, zur Empfehlung gedienet hätte.

Eben dieſelbe Unwiſſenheit macht auch, daß ich mich nicht unterſtehe, ſo gänzlich alle Wahrheit an den mancherlei Geiſtererzählungen abzuleugnen, doch mit dem gewöhnlichen obgleich wunderlichen Vorbehalt, eine jede einzelne derſelben in Zweifel zu ziehen, allen zuſammen genommen aber einigen Glauben beizumeſſen. Dem Leſer bleibt das Urtheil frei; was mich aber anlangt, ſo iſt zum wenigſten der Ausſchlag auf die Seite der Gründe des zweiten Hauptſtücks bei mir groß genug, mich bei Anhörung der mancherlei befremdlichen Erzählungen dieſer Art ernſthaft und unentſchieden zu erhalten. Indeſſen da es niemals an Gründen der Rechtfertigung fehlt, wenn das Gemüth vorher eingenommen iſt, ſo will ich dem Leſer mit keiner weitern Vertheidigung dieſer Denkungsart beſchwerlich fallen.

Da ich mich jetzt beim Schluſſe der Theorie von Geiſtern befinde, ſo unterſtehe ich mich noch zu ſagen: daß dieſe Betrachtung, wenn ſie von dem Leſer gehörig genutzt wird, alle philoſophiſche Einſicht von dergleichen Weſen vollende, und daß man davon vielleicht künftighin noch allerlei *meinen*, niemals aber mehr *wiſſen* könne. Dieſes Vorgeben klingt ziemlich ruhmräthig. Denn es iſt gewiß kein den Sinnen bekannter Gegenſtand der Natur, von dem man ſagen könnte man habe ihn durch Beobachtung oder Vernunft jemals erſchöpft, wenn es auch ein Waſſertropfen, ein Sandkorn, oder etwas noch einfacheres wäre; ſo unermeßlich iſt die Mannigfaltigkeit desjenigen, was die Natur in ihren geringſten Theilen einem ſo eingeſchränkten Verſtande, wie der menſchliche iſt, zur Auflöſung darbietet. Allein mit dem philoſophiſchen Lehrbegriff von geiſtigen Weſen iſt es ganz anders bewandt. Er kann vollendet ſeyn, aber im negativen Verſtande, indem er nämlich die Grenzen unſrer Einſicht mit Sicherheit feſtſetzt, und uns überzeugt: daß die verſchiedenen Erſcheinungen des Lebens in der Natur und deren Geſetze alles ſeyn, was uns zu erkennen vergönnet iſt, das Principium dieſes Lebens aber, d. i. die geiſtige Natur, welche man nicht kennet, ſondern vermuthet, niemals poſitiv könne gedacht werden, weil keine Data hiezu in unſeren geſammten Empfindungen anzutreffen ſeyn, und daß man ſich mit Verneinungen behelfen müſſe, um etwas von allem Sinnlichen ſo ſehr unterſchiedenes zu denken, daß aber ſelbſt die Möglichkeit ſolcher Verneinungen weder auf Erfahrung, noch auf Schlüſſen, ſondern auf einer Erdichtung beruhe, zu denen eine von allen Hülfsmitteln entblößte Vernunft ihre Zuflucht nimmt. Auf dieſen Fuß kann die Pneumatologie der Menſchen ein Lehrbegriff ihrer nothwendigen Unwiſſenheit, in Abſicht auf eine vermuthete Art Weſen genannt werden, und als ein ſolcher der Aufgabe leichtlich adäquat ſeyn.

Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geiſtern, ein weitläuftiges Stück der Metaphyſik, als abgemacht und vollendet bei Seite. Sie geht mich künftig nichts mehr an. Indem ich den Plan meiner Nachforſchung auf dieſe Art beſſer zuſammenziehe, und mich einiger gänzlich vergeblichen Unterſuchungen entſchlage, ſo hoffe ich meine geringe Verſtandesfähigkeit auf die übrigen Gegenſtände vortheilhafter anlegen zu können. Es iſt mehrentheils umſonſt das kleine Maaß ſeiner Kraft auf alle windigte Entwürfe ausdehnen zu wollen. Daher gebeut die Klugheit, ſowohl in dieſem als in andern Fällen, den Zuſchnitt der Entwürfe den Kräften angemeſſen zu machen, und, wenn man das Große nicht füglich erreichen kann, ſich auf das Mittelmäßige einzuſchränken.

Der zweite Theil, welcher hiſtoriſch iſt.

Erſtes Hauptſtück.

Eine Erzählung, deren Wahrheit der beliebigen Erkundigung des Leſers empfohlen wird.

> Sit mihi fas audita loqui. — — —
>
> Virg.

Die Philoſophie, deren Eigendünkel macht, daß ſie ſich ſelbſt allen eitlen Fragen bloß ſtellet, ſiehet ſich oft bei dem Anlaſſe gewiſſer Erzählungen in ſchlimmer Verlegenheit, wenn ſie entweder an einigem in denſelben ungeſtraft nicht zweifeln oder manches davon unausgelacht nicht glauben darf. Beide Beſchwerlichkeiten finden ſich in gewiſſer Maaße bei den herumgehenden Geiſtergeſchichten zuſammen, die erſte bei Anhörung desjenigen der ſie betheuert, und die zweite in Betracht derer, auf die man ſie weiter bringt. In der That iſt auch kein Vorwurf dem Philoſophen bitterer, als der der Leichtgläubigkeit und der Ergebenheit in den gemeinen Wahn, und da diejenigen, welche ſich darauf verſtehen, gutes Kaufs klug zu ſcheinen, ihr ſpöttiſches Gelächter auf alles werfen, was die Unwiſſenden und die Weiſen gewiſſermaßen gleich macht, indem es beiden unbegreiflich iſt: ſo iſt kein Wunder, daß die ſo häufig vorgegebenen Erſcheinungen großen Eingang finden, öffentlich aber entweder abgeleugnet oder doch verhehlet werden. Man kann ſich daher darauf verlaſſen, daß niemals eine Akademie der Wiſſenſchaften dieſe Materie zur Preisfrage machen werde; nicht als wenn die Glieder derſelben gänzlich von aller Ergebenheit in die gedachte Meinung frei wären, ſondern weil die Regel der Klugheit denen Fragen, welche der Vorwitz und die eitle Wißbegierde ohne Unterſchied aufwirft, mit Recht Schranken ſetzet. Und ſo werden die Erzählungen von dieſer Art wohl jederzeit nur heimliche Gläubige haben, öffentlich aber durch die herrſchende Mode des Unglaubens verworfen werden.

Da mir indeſſen dieſe ganze Frage weder wichtig noch vorbereitet genug ſcheint, um über dieſelbe etwas zu entſcheiden, ſo trage ich kein Bedenken hier eine Nachricht der erwähnten Art anzuführen, und ſie mit völliger Gleichgültigkeit dem geneigten oder ungeneigten Urtheile der Leſer preis zu geben.

Es lebt zu Stockholm ein gewiſſer Herr Schwedenborg, ohne Amt oder Bedienung, von ſeinem ziemlich anſehnlichen Vermögen. Seine ganze Beſchäftigung beſteht darin, daß er, wie er ſelbſt ſagt, ſchon ſeit mehr als zwanzig Jahren, mit Geiſtern und abgeſchiedenen Seelen im genaueſten Umgange ſtehet, von ihnen Nachrichten aus der andern Welt einholet und ihnen dagegen welche aus der gegenwärtigen ertheilt, große Bände über ſeine Entdeckungen abfaßt und bisweilen nach London reiſet, um die Ausgabe derſelben zu beſorgen. Er iſt eben nicht zurückhaltend mit ſeinen Geheimniſſen, ſpricht mit jedermann frei davon, ſcheint vollkommen von dem, was er vorgiebt, überredet zu ſeyn, ohne einigen Anſchein eines angelegten Betrugs oder Charlatanerie. So wie er, wenn man ihm ſelbſt glauben darf, der Erzgeiſterſeher unter allen Geiſterſehern iſt, ſo iſt er auch ſicherlich der Erzphantaſt unter allen Phantaſten, man mag ihn nun aus der Beſchreibung derer, welche ihn kennen, oder aus ſeinen Schriften beurtheilen. Doch kann dieſer Umſtand diejenigen, welche den Geiſtereinflüſſen ſonſt günſtig ſeyn, nicht abhalten, hinter ſolcher Phantaſterei noch etwas Wahres zu vermuthen. Weil indeſſen das Creditiv aller Bevollmächtigten aus der andern Welt in den Beweisthümern beſteht, die ſie durch gewiſſe Proben in der gegenwärtigen von ihrem außerordentlichen Beruf ablegen, ſo muß ich von demjenigen, was zur Beglaubigung der außerordentlichen Eigenſchaft des gedachten Mannes herumgetragen wird, wenigſtens dasjenige anführen, was noch bei den meiſten einigen Glauben findet.

Gegen das Ende des Jahres 1761 wurde Herr Schwedenborg zu einer Fürſtin gerufen, deren großer Verſtand und Einſicht es beinahe unmöglich machen ſollte, in dergleichen Fällen hintergangen zu werden. Die Veranlaſſung dazu gab das allgemeine Gerüchte von den vorgegebenen Viſionen dieſes Mannes. Nach einigen Fragen, die mehr darauf abzielten ſich mit ſeinen Einbildungen zu beluſtigen, als wirkliche Nachrichten aus der andern Welt zu vernehmen, verabſchiedete ihn die Fürſtin, indem ſie ihm vorher einen geheimen Auftrag that, der in ſeine Geiſtergemeinſchaft einſchlug. Nach einigen Tagen erſchien Herr Schwedenborg mit der Antwort, welche von der Art war, daß ſolche die Fürſtin, ihrem eigenen Geſtändniſſe nach, in das größeſte Erſtaunen verſetzte, indem ſie ſolche wahr befand, und ihm gleichwohl ſolche von keinem lebendigen Menſchen konnte ertheilt ſeyn. Dieſe Erzählung iſt aus dem Berichte eines Geſandten an dem dortigen Hofe, der damals zugegen war, an einen andern fremden Geſandten in Copenhagen gezogen worden, ſtimmt auch genau mit dem, was die beſondere Nachfrage darüber hat erkundigen können, zuſammen.

Folgende Erzählungen haben keine andere Gewährleiſtung als die gemeine Sage, deren Beweis ſehr mißlich iſt. Madame Marteville, die Wittwe eines holländiſchen Envoyé an dem ſchwediſchen Hofe, wurde von den Angehörigen eines Goldſchmiedes um die Bezahlung des Rückſtandes für ein verfertigtes Silberſervice gemahnet. Die Dame, welche die regelmäßige Wirthſchaft ihres verſtorbenen Gemahls kannte, war überzeugt, daß dieſe Schuld ſchon bei ſeinem Leben abgemacht ſeyn müßte; allein ſie fand in ſeinen hinterlaſſenen Papieren gar keinen Beweis. Das Frauenzimmer iſt vorzüglich geneigt den Erzählungen der Wahrſagerei, der Traumdeutung und allerlei anderer wunderbarer Dinge Glauben beizumeſſen. Sie entdeckte daher ihr Anliegen dem Herrn Schwedenborg mit dem Erſuchen, wenn es wahr wäre, was man von ihm ſagte, daß er mit abgeſchiedenen Seelen im Umgange ſtehe, ihr aus der andern Welt von ihrem verſtorbenen Gemahl Nachricht zu verſchaffen, wie es mit der gedachten Anforderung bewandt ſey. Herr Schwedenborg verſprach ſolches zu thun, und ſtattete der Dame nach wenig Tagen in ihrem Hauſe den Bericht ab, daß er die verlangte Kundſchaft eingezogen habe, daß in einem Schrank, den er anzeigte und der ihrer Meinung nach völlig ausgeräumt war, ſich noch ein verborgenes Fach befinde, welches die erforderlichen Quittungen enthielte. Man ſuchte ſofort ſeiner Beſchreibung zufolge, und fand nebſt der geheimen holländiſchen Correſpondence die Quittungen, wodurch alle gemachten Anſprüche völlig getilgt wurden.

Die dritte Geſchichte iſt von der Art, daß ſich ſehr leicht ein vollſtändiger Beweis ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit muß geben laſſen. Es war, wo ich recht berichtet bin, gegen das Ende des 1759ſten Jahres, als Herr Schwedenborg, aus England kommend, an einem Nachmittage zu Gothenburg ans Land trat. Er wurde denſelben Abend zu einer Geſellſchaft bei einem dortigen Kaufmann gezogen, und gab ihr nach einigem Aufenthalt mit allen Zeichen der Beſtürzung die Nachricht, daß eben itzt in Stockholm im Südermalm eine erſchreckliche Feuersbrunſt wüthe. Nach Verlauf einiger Stunden, binnen welchen er ſich dann und wann entfernte, berichtete er der Geſellſchaft, daß das Feuer gehemmet ſey, imgleichen wie weit es um ſich gegriffen habe. Eben denſelben Abend verbreitete ſich ſchon dieſe wunderliche Nachricht, und war bey andern Morgen in der ganzen Stadt herum getragen; allein nach zwei Tagen allererſt kam der Bericht davon aus Stockholm in Gothenburg an, völlig einſtimmig, wie man ſagt, mit Schwedenbergs Viſionen.

Man wird vermuthlich fragen, was mich doch immer habe bewegen können ein ſo verachtetes Geſchäfte zu übernehmen, als dieſes iſt, Märchen weiter zu bringen, die ein Vernünftiger Bedenken trägt mit Geduld anzuhören, ja ſolche gar zum Text philoſophiſcher Unterſuchungen zu machen. Allein da die Philoſophie, welche wir voranſchicken, eben ſo wohl ein Märchen war, aus dem Schlaraffenlande der Metaphyſik, ſo ſehe ich nichts Unſchickliches darin, beide in Verbindung auftreten zu laſſen; und warum ſollte es auch eben rühmlicher ſeyn, ſich durch das blinde Vertrauen in die Scheingründe der Vernunft, als durch unbehutſamen Glauben an betrügliche Erzählungen, hintergehen zu laſſen.

Thorheit und Verſtand haben ſo unkenntlich bezeichnete Gränzen, daß man ſchwerlich in dem einen

Gebiete lange fortgeht, ohne bisweilen einen kleinen Streif in das andre zu thun; aber was die Treuherzigkeit anlangt, die ſich bereden läßt, vielen feſten Betheurungen ſelbſt wider die Gegenwehr des Verſtandes bisweilen etwas einzuräumen, ſo ſcheint ſie ein Reſt der alten Stammehrlichkeit zu ſeyn, die freilich auf den itzigen Zuſtand nicht recht paßt, und daher oft zur Thorheit wird, aber darum doch eben nicht als ein natürliches Erbſtück der Dummheit angeſehen werden muß. Daher überlaſſe ich es dem Belieben des Leſers bei der wunderlichen Erzählung, mit welcher ich mich bemenge, jene zweideutige Miſchung von Vernunft und Leichtgläubigkeit in ihre Elemente aufzulöſen, und die Proportion beider Ingredientien für meine Denkungsart auszurechnen. Denn da es bei einer ſolchen Kritik doch nur um die Anſtändigkeit zu thun iſt, ſo halte ich mich gnugſam vor dem Spott geſichert, dadurch, daß ich mit dieſer Thorheit, wenn man ſie ſo nennen will, mich gleichwohl in recht guter und zahlreicher Geſellſchaft befinde, welches ſchon genug iſt, wie Fontenelle glaubt, um wenigſtens nicht für unklug gehalten zu werden. Denn es iſt zu allen Zeiten ſo geweſen, und wird auch wohl künftighin ſo bleiben, daß gewiſſe widerſinnige Dinge, ſelbſt bei Vernünftigen Eingang finden, blos darum, weil allgemein davon geſprochen wird. Dahin gehören die Sympathie, die Wünſchelruthe, die Ahndungen, die Wirkung der Einbildungskraft ſchwangerer Frauen, die Einflüſſe der Mondswechſel auf Thiere und Pflanzen u. d. g. Ja hat nicht vor kurzem das gemeine Landvolk den Gelehrten die

Spötterei gut vergelten, welche ſie gemeiniglich auf daſſelbe der Leichtgläubigkeit wegen zu werfen pflegen? Denn durch vieles Hörenſagen brachten Kinder und Weiber endlich einen großen Theil kluger Männer dahin, daß ſie einen gemeinen Wolf für eine Hyäne hielten, obgleich itzo ein jeder Vernünftiger leicht einſieht, daß in den Wäldern von Frankreich wohl kein afrikaniſches Raubthier herumlaufen werde. Die Schwäche des menſchlichen Verſtandes in Verbindung mit ſeiner Wißbegierde macht, daß man anfänglich Wahrheit und Betrug ohne Unterſchied aufrafft. Aber nach und nach läutern ſich die Begriffe, ein kleiner Theil bleibt, das übrige wird als Auskehrigt weggeworfen.

Wem alſo jene Geiſtererzählungen eine Sache von Wichtigkeit zu ſeyn ſcheinen, der kann immerhin, im Fall er Geld genug und nichts beſſeres zu thun hat, eine Reiſe auf eine nähere Erkundigung derſelben wagen, ſo wie Artemidor zum Beſten der Traumdeutung in Kleinaſien herumzog. Es wird ihm auch die Nachkommenſchaft von ähnlicher Denkungsart dafür höchlich verbunden ſeyn, daß er verhütete, damit nicht dereinſt ein anderer Philoſtrat aufſtände, der nach Verlauf vieler Jahre aus unſerm Schwedenborg einen neuen Apollonius von Tyane macht, wenn das Hörenſagen zu einem förmlichen Beweiſe wird gereifet ſeyn, und das ungelegene obzwar höchſtnöthige Verhör der Augenzeugen dereinſt unmöglich geworden ſeyn wird.

Zweites Hauptſtück.

Ecſtatiſche Reiſe eines Schwärmers durch die Geiſterwelt.

Somnia, terrores magicos, miracula, sagas,
Nocturnos lemures, portentaque Thessala.

HORATIUS.

Ich kann es dem behutſamen Leſer auf keinerlei Weiſe übel nehmen, wenn ſich im Fortgange dieſer Schrift einiges Bedenken bei ihm gereget hätte, über das Verfahren, das der Verfaſſer für gut gefunden hat, darin zu beobachten. Denn da ich den dogmatiſchen Theil vor dem hiſteriſchen, und alſo die Vernunftgründe vor der Erfahrung voranſchickte, ſo gab ich Urſache zu dem Argwohn, als wenn ich mit Hinterliſt umgienge, und da ich die Geſchichte ſchon vielleicht zum Voraus im Kopfe gehabt haben mochte, mich nur ſo angeſtellet hätte, als wüßte ich von nichts, als von reinen abgeſonderten Betrachtungen, damit ich den Leſer, der nichts dergleichen beſorgt, am Ende mit einer erfreulichen Beſtätigung aus der Erfahrung überraſchen könnte. Und in der That iſt dieſes auch ein Kunſtgriff, deſſen die Philoſophen ſich mehrmalen ſehr glücklich bedient haben. Denn man muß wiſſen, daß alle Erkenntniß zwei Enden habe, bei denen man ſie faſſen kann, das eine a priori, das andere a posteriori. Zwar haben verſchiedene Naturlehrer neuerer Zeiten vorgegeben, man müſſe es bei dem letzteren anfangen, und glauben, den Aal der Wiſſenſchaft beim Schwanze zu erwiſchen, indem ſie ſich grauſamer Erfahrungskenntniſſe verſichern, und denn ſo allmählig zu allgemeinen und höheren Begriffen hinaufrücken. Allein ob dieſes zwar nicht unklug gehandelt ſeyn möchte; ſo iſt es doch bei weitem nicht gelehrt und philoſophiſch genug, denn man iſt auf dieſe Art bald auf einem Warum worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches einem Philoſophen gerade ſo viel Ehre macht als einem Kaufmann, der bei einer Wechſelzahlung freundlich bittet, ein andermal wieder anzuſprechen. Daher haben ſcharfſinnige Männer, um dieſe Unbequemlichkeit zu vermeiden, von der entgegengeſetzten äußerſten Gränze, nämlich dem oberſten Punkte der Metaphyſik angefangen. Es findet ſich aber hiebei eine neue Beſchwerlichkeit, nämlich, daß man anfängt, ich weiß nicht wo, und kömmt, ich weiß nicht wohin, und daß der Fortgang der Gründe nicht auf die Erfahrung treffen will, ja daß es ſcheinet, die Atomen des Epikurs dürften eher, nachdem ſie von Ewigkeit her immer gefallen, einmal von ungefähr zuſammenſtoßen, um eine Welt zu bilden, als die allgemeinſten und abſtrakteſten Begriffe, um ſie zu erklären. Da alſo der Philoſoph wohl ſahe, daß ſeine Vernunftgründe einer Seits, und die wirkliche Erfahrung oder Erzählung anderer Seits, wie ein Paar Parallellinien wohl ins Undenkliche neben einander fortlaufen würden, ohne jemals zuſammen zu treffen, ſo iſt er mit den übrigen, gleich als wenn ſie darüber

darüber Abrede genommen hätten, übereingekommen, ein jeder nach ſeiner Art den Anfangspunkt zu nehmen, und darauf, nicht in der geraden Linie der Schlußfolge, ſondern mit einem unmerklichen Clinamen der Beweisgründe, dadurch, daß ſie nach dem Ziele gewiſſer Erfahrungen oder Zeugniſſe verſtohlen hinſchielten, die Vernunft ſo zu lenken, daß ſie gerade hintreffen mußte, wo der treuherzige Schüler ſie nicht vermuthet hatte, nämlich dasjenige zu beweiſen, wovon man ſchon vorher wußte, daß es ſollte bewieſen werden. Dieſen Weg nannten ſie alsdenn noch den Weg a priori, ob er wohl unvermerkt durch ausgeſteckte Stäbe nach dem Punkte a posteriori gezogen war, wobei aber billigermaßen, der ſo die Kunſt verſteht, den Meiſter nicht verrathen muß. Nach dieſer ſinnlichen Lehrart haben verſchiedene verdienſtvolle Männer auf dem bloßen Wege der Vernunft ſogar Geheimniſſe der Religion ertappt, ſo wie Romanſchreiber die Heldin der Geſchichte in entfernte Länder fliehen laſſen, damit ſie ihrem Anbeter durch ein glückliches Abentheuer von ungefähr aufſtoße et fugit ad salices et se cupit ante videri. Virg. Ich würde mich alſo bei ſo geprieſenen Vorgängern in der That nicht zu ſchämen Urſache haben, wenn ich gleich wirklich eben daſſelbe Kunſtſtück gebraucht hätte, um meine Schrift zu einem erwünſchten Ausgange zu verhelfen. Allein ich bitte den Leſer gar ſehr, dergleichen nicht von mir zu glauben. Was würde es mir jetzt helfen, da ich keinen mehr hintergehen kann, nachdem ich das Geheimniß ſchon ausgeplaudert habe? Zu dem habe ich das Unglück, daß das

Zeugniß, worauf ich ſtoße und was meiner philoſophiſchen Hirngeburt ſo ungemein ähnlich iſt, verzweifelt mißgeſchaffen und albern ausſieht, ſo daß ich viel eher vermuthen muß, der Leſer werde, um der Verwandtſchaft mit ſolchen Beiſtimmungen willen, meine Vernunftgründe für ungereimt, als jene um dieſer willen für vernünftig halten. Ich ſage demnach ohne Umſchweif, daß, was ſolche anzügliche Vergleichungen anlangt, ich keinen Spaß verſtehe, und erkläre kurz und gut, daß man entweder in Schwedenborgs Schriften mehr Klugheit und Wahrheit vermuthen müſſe, als der erſte Anſchein blicken läßt, oder daß es nur ſo von ohngefähr komme, wenn er mit meinem Syſtem zuſammentrift, wie Dichter bisweilen, wenn ſie raſen, weiſſagen, wie man glaubt, oder wenigſtens wie ſie ſelbſt ſagen, wenn ſie dann und wann mit dem Erfolge zuſammentreffen.

Ich komme zu meinem Zwecke, nämlich zu den Schriften meines Helden. Wenn manche jetzt vergeſſene, oder dereinſt doch namenloſe Schriftſteller kein geringes Verdienſt haben, daß ſie in der Ausarbeitung großer Werke den Aufwand ihres Verſtandes nicht achteten, ſo gebührt dem Herrn Schwedenborg ohne Zweifel die größeſte Ehre unter allen. Denn gewiß, ſeine Flaſche in der Mondwelt iſt ganz voll, und weicht keiner einzigen unter denen, die Ariſto dort mit der hier verlornen Vernunft angefüllet geſehen hat, und die ihre Beſitzer dereinſt werden wiederſuchen müſſen, ſo völlig entleert iſt das große Werk von einem jeden

Tropfen deſſelben. Nichts deſto weniger herrſcht darin eine ſo wunderſame Uebereinkunft mit demjenigen, was die feinſte Ergrübelung der Vernunft über den ähnlichen Gegenſtand herausbringen kann, daß der Leſer mir es verzeihen wird, wenn ich hier diejenige Seltenheit in den Spielen der Einbildung finde, die ſo viel andere Sammler in den Spielen der Natur angetroffen haben, als wenn ſie etwa im fleckigten Marmor die heilige Familie, oder in Bildungen von Tropfſtein Mönche, Taufſtein und Orgeln, oder ſogar wie der Spötter Liſcow auf einer gefrornen Fenſterſcheibe die Zahl des Thieres und die dreifache Krone entdecken; lauter Dinge, die niemand ſonſten ſieht, als deſſen Kopf ſchon vorher damit angefüllet iſt.

Das große Werk dieſes Schriftſtellers enthält acht Quartbände voll Unſinn, welche er unter dem Titel: Arcana coelestia, der Welt als eine neue Offenbarung vorlegt, und wo ſeine Erſcheinungen mehrentheils auf die Entdeckung des geheimen Sinnes in den zwei erſten Büchern Moſis, und eine ähnliche Erklärungsart der ganzen H. Schrift angewendet werden. Alle dieſe ſchwärmenden Auslegungen gehen mich hier nichts an; man kann aber, wenn man will, einige Nachrichten von denſelben in des Herrn Doktor Erneſti Theol. Bibliothek im erſten Bande aufſuchen. Nur die audita et visa, d. i. was ſeine eigne Augen geſehen, und eigene Ohren gehört haben, ſind alles, was wir vornämlich aus den Beilagen zu ſeinen Capiteln ziehen wollen, weil ſie allen übrigen Träumereien zum Grunde liegen, und auch ziemlich in das Abentheuer einſchlagen, das wir eben auf dem Luftſchiffe der Metaphyſik gewagt haben. Der Stil des Verfaſſers iſt platt. Seine Erzählungen und ihre Zuſammenordnung ſcheinen in der That aus fanatiſchem Anſchauen entſprungen zu ſeyn, und geben gar wenig Verdacht, daß ſpekulative Hirngeſpinſte einer verkehrtgrüblenden Vernunft ihn bewogen haben ſollten, dieſelbe zu erdichten und zum Betrug anzulegen. In ſo fern haben ſie alſo einige Wichtigkeit, und verdienen wirklich in einem kleinen Auszuge vorgeſtellet zu werden, vielleicht mehr, als ſo manche Spielwerke hirnloſer Vernünftler, welche unſere Journale anſchwellen, weil eine zuſammenhängende Täuſchung der Sinne überhaupt ein viel merkwürdiger Phänomenon iſt, als der Betrug der Vernunft, deſſen Gründe bekannt genug ſind, und der auch großen Theils durch willkührliche Richtung der Gemüthskräfte, und etwas mehr Bändigung eines leeren Vorwitzes könnte verhütet werden, da hingegen jene das erſte Fundament aller Urtheile betrift, dawider, wenn es unrichtig iſt, die Regeln der Logik wenig vermögen. Ich ſondre alſo bei unſerm Verfaſſer den Wahnſinn vom Wahnwitze ab, und übergehe dasjenige, was er auf eine verkehrte Weiſe klügelt, indem er nicht bei ſeinen Viſionen ſtehen bleibt, eben ſo, wie man ſonſt vielfältig bei einem Philoſophen dasjenige, was er beobachtet, von dem abſondern muß, was er vernünftelt, und ſogar Scheinerfahrungen mehrentheils lehrreicher ſind, als die Scheingründe aus der Vernunft. Indem ich alſo dem Leſer einige von den Augenblicken raube, die er ſonſt vielleicht mit nicht viel größerem Nutzen auf die Leſung gründlicher Schriften von eben der Materie würde verwandt haben, ſo ſorgte ich zugleich für die Zärtlichkeit ſeines Geſchmacks, da ich mit Weglaſſung vieler wilden Chimären, die Quinteſſenz des Buchs auf wenig Tropfen bringe, wofür ich mir von ihm eben ſo viel Dank verſpreche, als ein gewiſſer Patient glaubte den Aerzten ſchuldig zu ſeyn, daß ſie ihm nur die Rinde von der Quinquina verzehren ließen, da ſie ihn leichtlich hätten nöthigen können, den ganzen Baum aufzueſſen.

Herr Schwedenborg theilte ſeine Erſcheinungen in drei Arten ein, davon die erſte iſt, vom Körper befreiet zu werden; ein mittlerer Zuſtand zwiſchen ſchlafen und wachen, worin er Geiſter geſehen, gehört, ja gefühlt hat. Dergleichen iſt ihm nun drei- oder viermal begegnet. Die zweite iſt, vom Geiſte weggeführt zu werden, da er etwa auf der Straße geht, ohne ſich zu verirren, indeſſen, daß er im Geiſte in ganz andern Gegenden iſt, und anderwärts Häuſer, Menſchen, Wälder u. d. g. deutlich ſieht, und dieſes wohl einige Stunden lang, bis er ſich plötzlich wiederum an ſeinem rechten Orte gewahr wird. Dieſes iſt ihm zwei- bis dreimal zugeſtoßen. Die dritte Art der Erſcheinungen iſt die gewöhnliche, welche er täglich im völligen Wachen hat, und davon auch hauptſächlich dieſe ſeine Erzählungen hergenommen ſind.

Alle Menſchen ſtehen ſeiner Ausſage nach in gleich inniglicher Verbindung mit der Geiſterwelt; nur ſie empfinden es nicht, und der Unterſchied zwiſchen ihm und den andern beſteht nur darin, daß ſein Innerſtes aufgethan iſt, von welchem Geſchenke er jederzeit mit Ehrerbietigkeit redet (datum mihi est ex divina Domini misericordia.) Man ſieht aus dem Zuſammenhange, daß dieſe Gabe darin beſtehen ſoll, ſich derer dunkeln Vorſtellungen bewußt zu werden, welche die Seele durch ihre beſtändige Verknüpfung mit der Geiſterwelt empfängt. Er unterſcheidet daher an dem Menſchen das äußere und innere Gedächtniß. Jenes hat er als eine Perſon, die zu der ſichtbaren Welt gehört, dieſes aber Kraft ſeines Zuſammenhanges mit der Geiſterwelt. Darauf gründet ſich auch der Unterſchied des äußeren und inneren Menſchen, und ſein eigener Vorzug beſtehet darin, daß er ſchon in dieſem Leben als eine Perſon ſich in der Geſellſchaft der Geiſter ſieht, und von ihnen auch als eine ſolche erkannt wird. In dieſem innern Gedächtniß wird auch alles aufbehalten, was aus dem äußeren verſchwunden war, und es geht nichts von allen Vorſtellungen eines Menſchen verloren. Nach dem Tode iſt die Erinnerung alles desjenigen, was jemals in ſeine Seele kam, und was ihm ſelbſt ehedem verborgen blieb, das vollſtändige Buch ſeines Lebens.

Die Gegenwart der Geiſter trift zwar nur ſeinen innern Sinn. Dieſes erregt ihm aber die Apparenz derſelben als außer ihm, und zwar unter einer menſchlichen Figur. Die Geiſterſprache iſt eine unmittelbare Mittheilung der Ideen, ſie iſt aber jederzeit mit der

Apparenz derjenigen Sprache verbunden, die er ſonſt ſpricht, und wird vorgeſtellt als außer ihm. Ein Geiſt lieſt in eines andern Geiſtes Gedächtniß die Vorſtellungen, die dieſer darin mit Klarheit enthält. So ſehen die Geiſter in Schwedenbergen ſeine Vorſtellungen, die er von dieſer Welt hat, mit ſo klarem Anſchauen, daß ſie ſich dabei ſelbſt hintergehen und ſich öfters einbilden, ſie ſehen unmittelbar die Sachen, welches doch unmöglich iſt, denn kein reiner Geiſt hat die mindeſte Empfindung von der körperlichen Welt; allein durch die Gemeinſchaft mit andern Seelen lebender Menſchen können ſie auch keine Vorſtellung davon haben, weil ihr Innerſtes nicht aufgethan iſt, d. i. ihr innerer Sinn gänzlich dunkele Vorſtellungen enthält. Daher iſt Schwedenberg das rechte Orakel der Geiſter, welche eben ſo neugierig ſind, in ihm den gegenwärtigen Zuſtand der Welt zu beſchauen, als er es iſt, in ihrem Gedächtniß wie in einem Spiegel die Wunder der Geiſterwelt zu betrachten. Obgleich dieſe Geiſter mit allen andern Seelen lebender Menſchen gleichfalls in der genaueſten Verbindung ſtehen, und in dieſelbe wirken oder von ihnen leiden, ſo wiſſen ſie doch dieſes eben ſo wenig, als es die Menſchen wiſſen, weil dieſer ihr innerer Sinn, welcher zu ihrer geiſtigen Perſönlichkeit gehört, ganz dunkel iſt. Es meinen alſo die Geiſter: daß dasjenige, was aus dem Einfluſſe der Menſchenſeelen in ihnen gewirkt worden, von ihnen allein gedacht ſey, ſo wie auch die Menſchen in dieſem Leben nicht anders glauben, als daß alle ihre Gedanken und Willensregungen aus ihnen ſelbſt entſpringen, ob ſie gleich in der That oftmals aus der unſichtbaren Welt in ſie übergehen. Indeſſen hat eine jede menſchliche Seele ſchon in dieſem Leben ihre Stelle in der Geiſterwelt, und gehört zu einer gewißen Societät, die jederzeit ihrem innern Zuſtande des Wahren und Guten, d. i. des Verſtandes und Willens gemäß iſt. Es haben aber die Stellen der Geiſter unter einander nichts mit dem Raume der körperlichen Welt gemein; daher die Seele eines Menſchen in Indien, mit der eines andern in Europa, was die geiſtige Lage betrift, oft die nächſten Nachbaren ſeyn, und dagegen die, ſo dem Körper nach in einem Hauſe wohnen, nach jenen Verhältnißen weit genug von einander entfernt ſeyn können. Stirbt der Menſch, ſo verändert die Seele nicht ihre Stelle, ſondern empfindet ſich nur in derſelben, darin ſie in Anſehung anderer Geiſter ſchon in dieſem Leben war. Uebrigens, obgleich das Verhältniß der Geiſter unter einander kein wahrer Raum iſt, ſo hat daßelbe doch bei ihnen die Apparenz deſſelben, und ihre Verknüpfungen werden unter der begleitenden Bedingung der Nahheiten, ihre Verſchiedenheiten aber als Weiten vorgeſtellt, ſo wie die Geiſter ſelber wirklich nicht ausgedehnt ſind, einander aber doch die Apparenz einer menſchlichen Figur geben. In dieſem eingebildetem Raume iſt eine durchgängige Gemeinſchaft der geiſtigen Naturen. Schwedenborg ſpricht mit abgeſchiedenen Seelen, wenn es ihm beliebt, und lieſt in ihrem Gedächtniß (Vorſtellungskraft) denjenigen Zuſtand, darin ſie ſich ſelbſt beſchauen, und ſiehet dieſen eben ſo klar als mit leiblichen Augen. Auch iſt die ungeheure Entfernung der vernünftigen Bewohner der Welt in Abſicht auf das geiſtige Weltganze, für nichts zu halten, und, mit einem Bewohner des Saturns zu reden, iſt ihm eben ſo leicht, als eine abgeſchiedene Menſchenſeele zu ſprechen. Alles kommt auf das Verhältniß des innern Zuſtandes und auf die Verknüpfung an, die ſie unter einander nach ihrer Uebereinſtimmung im Wahren und im Guten haben; die entfernteren Geiſter aber können leichtlich durch Vermittelung anderer in Gemeinſchaft kommen. Daher braucht der Menſch auch nicht in den übrigen Weltkörpern wirklich gewohnt zu haben, um dieſelben dereinſt mit allen ihren Wundern zu kennen. Seine Seele lieſet in dem Gedächtniſſe anderer abgeſchiedenen Weltbürger ihre Vorſtellungen, die dieſe von ihrem Leben und Wohnplatze haben, und ſieht darin die Gegenſtände ſo gut wie durch ein unmittelbares Anſchauen.

Ein Hauptbegriff in Schwedenbergs Phantaſterei iſt dieſer: Die körperlichen Weſen haben keine eigene Subſiſtenz, ſondern beſtehen lediglich durch die Geiſterwelt; wiewohl ein jeder Körper nicht durch einen Geiſt allein, ſondern durch alle zuſammengenommen. Daher hat die Erkenntniß der materiellen Dinge zweierlei Bedeutung, einen äußerlichen Sinn, in Verhältniß der Materie auf einander, und einen innern, in ſo ferne ſie als Wirkungen die Kräfte der Geiſterwelt bezeichnen, die ihre Urſachen ſind. So hat der Körper des Menſchen ein Verhältniß der Theile untereinander nach materiellen Geſetzen; aber in ſo ferne er durch den Geiſt, der in ihm lebt, erhalten wird, haben ſeine verſchiedenen Gliedmaßen und ihre Funktionen einen bezeichnenden Werth für diejenigen Seelenkräfte, durch deren Wirkung ſie ihre Geſtalt, Thätigkeit und Beharrlichkeit haben. Dieſer innere Sinn iſt den Menſchen unbekannt, und den hat Schwedenberg, deſſen Innerſtes aufgethan iſt, den Menſchen bekannt machen wollen. Mit allen andern Dingen der ſichtbaren Welt iſt es eben ſo bewandt, ſie haben, wie geſagt, eine Bedeutung als Sachen, welches wenig iſt, und eine andere als Zeichen, welches mehr iſt. Dieſes iſt auch der Urſprung der neuen Auslegungen, die er von der Schrift hat machen wollen. Denn der innere Sinn, nämlich die ſymboliſche Beziehung aller darin erzählten Dinge auf die Geiſterwelt, iſt, wie er ſchwärmet, der Kern ihres Werths, das übrige iſt nur die Schaale. Was aber wiederum in dieſer ſymboliſchen Verknüpfung körperlicher Dinge als Bilder mit dem innern geiſtigen Zuſtande wichtig iſt, beſteht darin. Alle Geiſter ſtellen ſich einander jederzeit unter dem Anſchein ausgedehnter Geſtalten vor, und die Einflüſſe aller dieſer geiſtigen Weſen unter einander erregt ihnen zugleich die Apparenz von noch andern ausgedehnten Weſen, und gleichſam von einer materialen Welt, deren Bilder doch nur Symbolen ihres innern Zuſtandes ſind, aber gleichwohl eine ſo klare und dauerhafte Täuſchung des Sinnes verurſachen, daß ſolche der wirklichen Empfindung ſolcher Gegenſtände gleich iſt. (Ein künftiger Ausleger wird daraus ſchließen: daß Schwedenberg ein Idealiſt ſey; weil er der Materie dieſer Welt auch die eigne Subſtanz abſpricht, und ſie daher vielleicht nur für eine zuſammenhängende Erſcheinung halten mag, welche aus der Verknüpfung der Geiſterwelt entſpringt.) Er redet alſo von Gärten, weitläuftigen Gegenden, Wohnplätzen, Gallerien und Arcaden der Geiſter, die er mit eigenen Augen in dem kläreſten Lichte ſähe, und verſichert: daß, da er mit allen ſeinen Freunden nach ihrem Tode vielfältig geſprochen, er an denen, die nur kürzlich geſtorben, faſt jederzeit gefunden hätte, daß ſie ſich kaum hätten überreden können, geſtorben zu ſeyn, weil ſie eine ähnliche Welt um ſich ſähen; imgleichen, daß Geiſtergeſellſchaften von einerlei innerem Zuſtande einerlei Apparenz der Gegend und anderer daſelbſt befindlicher Dinge hätten, die Veränderung ihres Zuſtandes aber ſey mit dem Schein der Veränderung des Orts verbunden. Weil nun jederzeit, wenn die Geiſter den Menſchenſeelen ihre Gedanken mittheilen, dieſe mit der Apparenz materieller Dinge verbunden ſind, welche im Grunde nur Kraft einer Beziehung auf den geiſtigen Sinn, doch mit allem Schein der Wirklichkeit ſich demjenigen vormalen, der ſolche empfängt, ſo iſt daraus der Vorrath der wilden und unausſprechlich albernen Geſtalten herzuleiten, welche unſer Schwärmer bei ſeinem täglichen Geiſterumgange in aller Klarheit zu ſehen glaubt.

Ich habe ſchon angeführt, daß, nach unſerm Verfaſſer, die mancherlei Kräfte und Eigenſchaften der Seele, mit den ihrer Regierung untergeordneten Organen des Körpers in Sympathie ſtehen. Der ganze äußere Menſch correſpondirt alſo dem ganzen innern Menſchen, und wenn daher ein merklicher geiſtiger Einfluß aus der unſichtbaren Welt eine oder andere dieſer ſeiner Seelenkräfte vorzüglich trifft, ſo empfindet er auch harmoniſch die apparente Gegenwart deſſelben an den Gliedmaßen ſeines äußeren Menſchen, die dieſen correſpondiren. Dahin bezieht er nun eine große Mannigfaltigkeit von Empfindungen an ſeinem Körper, die jederzeit mit der geiſtigen Beſchauung verbunden ſind, deren Ungereimtheit aber zu groß iſt, als daß ich es wagen dürfte, nur eine einzige derſelben anzuführen.

Hieraus kann man ſich nun, woferne man es der Mühe werth hält, einen Begriff von der abentheuerlichſten und ſeltſamſten Einbildung machen, in welche ſich alle ſeine Träumereien vereinbaren. So wie nämlich verſchiedene Kräfte und Fähigkeiten diejenige Einheit ausmachen, welche die Seele oder der innere Menſch iſt, ſo machen auch verſchiedene Geiſter (deren Hauptcharaktere ſich eben ſo auf einander beziehen, wie die mancherlei Fähigkeiten eines Geiſtes untereinander) eine Societät aus, welche die Apparenz eines großen Menſchen an ſich zeigt, und in welchem Schattenbilde ein jeder Geiſt ſich an demjenigen Orte, und in den ſcheinbaren Gliedmaßen ſieht, die ſeiner eigenthümlichen Verrichtung in einem ſolchen geiſtigen Körper gemäß iſt. Alle Geiſterſocietäten aber zuſammen, und die ganze Welt aller dieſer unſichtbaren Weſen, erſcheinet zuletzt ſelbſt wiederum in der Apparenz des größeſten Menſchen. Eine ungeheure und rieſenmäßige Phantaſie, zu welcher ſich vielleicht eine alte kindiſche Vorſtellung ausgedehnt hat, wenn etwa in Schulen, um dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen, ein ganzer Welttheil unter dem Bilde einer ſitzenden Jungfrau u. d. g. den Lehrlingen vorgemalt wird. In dieſem unermeßlichen Menſchen iſt eine durchgängige innigſte Gemeinſchaft eines Geiſtes mit allen und aller mit einem, und, wie auch immer die Lage der lebenden Weſen gegen einander in dieſer Welt, oder deren Veränderung beſchaffen ſeyn mag, ſo haben ſie doch eine ganz andere Stelle im größeſten Menſchen, welche ſie niemals verändern, und welche nur dem Scheine nach ein Ort in einem unermeßlichen Raume, in der That aber eine beſtimmte Art ihrer Verhältniſſe und Einflüſſe iſt.

Ich bin es müde, die wilden Hirngeſpinnſte des ärgſten Schwärmers unter allen, zu copiren, oder ſolche bis zu ſeinen Beſchreibungen vom Zuſtande nach dem Tode fortzuſetzen. Ich habe auch noch andere Bedenklichkeiten. Denn ob gleich ein Naturſammler unter den präparirten Stücken thieriſcher Zeugungen nicht nur ſolche, die in natürlicher Form gebildet ſind, ſondern auch Mißgeburten in ſeinem Schranke aufſtellt, ſo muß er doch behutſam ſeyn, ſie nicht jedermann, und nicht gar zu deutlich ſehen zu laſſen. Denn es könnten unter den Vorwitzigen leichtlich ſchwangere Perſonen ſeyn, bei denen es einen ſchlimmen Eindruck machen dürfte. Und da unter meinen Leſern einige in Anſehung der idealen Empfängniß eben ſo wohl in andern

Umſtänden ſeyn mögen, ſo würde mir es leid thun, wenn ſie ſich hier etwa woran ſollten verſehen haben. Indeſſen, weil ich ſie doch gleich anfangs gewarnet habe, ſo ſtehe ich für nichts, und hoffe, man werde mir die Mondkälber nicht aufbürden, die bei dieſer Veranlaſſung von ihrer fruchtbaren Einbildung möchten geboren werden.

Uebrigens habe ich den Träumereien unſeres Verfaſſers keine eigene untergeſchoben, ſondern ſolche durch einen getreuen Auszug dem bequemen und wirthſchaftlichen Leſer, (der einem kleinen Vorwitze nicht ſo leicht 7 Pfund Sterlinge aufopfern möchte) dargeboten. Zwar ſind die unmittelbaren Anſchauungen mehrentheils von mir weggelaſſen worden, weil dergleichen wilde Hirngeſpinſte nur den Nachtſchlaf des Leſers ſtören würden; auch iſt der verworrene Sinn ſeiner Eröfnungen hin und wieder in eine etwas gangbare Sprache eingekleidet worden; allein die Hauptzüge des Abriſſes haben dadurch in ihrer Richtigkeit nicht gelitten. Gleichwohl iſt es nur umſonſt, es verheelen zu wollen, weil es Jedermann doch ſo in die Augen fällt, daß alle dieſe Arbeit am Ende auf nichts herauslaufe. Denn da die vorgegebenen Privaterſcheinungen des Buchs ſich ſelbſt nicht beweiſen können, ſo konnte der Bewegungsgrund, ſich mit ihnen abzugeben, nur in der Vermuthung liegen, daß der Verfaſſer zur Beglaubigung derſelben ſich vielleicht auf Vorfälle von der oben erwähnten Art, die durch lebende Zeugen beſtätigt werden könnten, berufen würde. Dergleichen aber findet man nirgend. Und ſo ziehen wir uns mit einiger Beſchämung von einem thörigten Verſuche zurück, mit der vernünftigen obgleich etwas ſpäten Anmerkung: daß das Klugdenken mehrentheils eine leichte Sache ſey, aber leider, nur nachdem man ſich eine Zeitlang hat hintergehen laſſen.

* * *

Ich habe einen undankbaren Stoff bearbeitet, den mir die Nachfrage und Zudringlichkeit vorwitziger und müßiger Freude unterlegte. Indem ich dieſem Leichtſinn meine Bemühung unterwarf, ſo habe ich zugleich deſſen Erwartung betrogen, und, weder dem Neugierigen durch Nachrichten, noch dem Forſchenden durch Vernunftgründe, etwas zur Befriedigung ausgerichtet. Wenn keine andre Abſicht dieſe Arbeit beſeelte, ſo habe ich meine Zeit verloren; ich habe das Zutrauen des Leſers verloren, deſſen Erkundigung und Wißbegierde ich durch einen langweiligen Umweg zu demſelben Punkte der Unwiſſenheit geführet habe, aus welchem er herausgegangen war. Allein ich hatte in der That einen Zweck vor Augen, der mir wichtiger ſcheint, als der, welchen ich vorgab, und dieſen meine ich erreicht zu haben. Die Metaphyſik, in welche ich das Schickſal habe verliebt zu ſeyn, ob ich mich gleich von ihr nur ſelten einiger Gunſtbezeigungen rühmen kann, leiſtet zweierlei Vortheile. Der erſte iſt, denen Aufgaben ein Gnüge zu thun, die das forſchende Gemüth aufwirft, wenn es verborgenern Eigenſchaften der Dinge durch Vernunft nachſpähet. Aber hier täuſcht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung, und iſt diesmal auch unſern begierigen Händen entgangen.

> Ter frustra comprensa manus, effugit imago,
> Par levibus ventis volucrique simillima somno.
>
> Virg.

Der andre Vortheil iſt der Natur des menſchlichen Verſtandes mehr angemeſſen, und beſteht darin: einzuſehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wiſſen kann, auch beſtimmt ſey, und welches Verhältniß die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf ſich alle unſre Urtheile jederzeit ſtützen müſſen. In ſo ferne iſt die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft von den Grenzen der menſchlichen Vernunft, und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, ſeine Beſitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, ſo iſt dieſer Nutze der erwähnten Wiſſenſchaft der unbekannteſte und zugleich der wichtigſte, wie er denn auch nur ziemlich ſpät und nach langer Erfahrung erreichet wird. Ich habe dieſe Grenze hier zwar nicht genau beſtimmt, aber doch in ſo weit angezeigt, daß der Leſer bei weiterem Nachdenken finden wird, er könne ſich aller vergeblichen Nachforſchung überheben, in Anſehung einer Frage, wozu die Data in einer andern Welt, als in welcher er empfindet, anzutreffen ſind. Ich habe alſo meine Zeit verloren, damit ich ſie gewönne. Ich habe meinen Leſer hintergangen, damit ich ihm nützete, und wenn ich ihm gleich keine neue Einſicht darbot, ſo vertilgte ich doch den Wahn und das eitele Wiſſen, welches den Verſtand aufblähet,

und

und in ſeinem engen Raume den Platz ausfüllt, den die Lehren der Weisheit und der nützlichen Unterweiſung einnehmen könnten.

Wen die bisherigen Betrachtungen ermüdet haben, ohne ihn zu belehren, deſſen Ungeduld kann ſich nun mehr damit aufrichten, was Diogenes, wie man ſagt, ſeinen gähnenden Zuhörern zuſprach, als er das letzte Blatt eines langweiligen Buchs ſahe: Courage meine Herren, ich ſehe Land. Vorher wandelten wir wie Demokrit im leeren Raume, wohin uns die Schmetterlingsflügel der Metaphyſik gehoben hatten, und unterhielten uns daſelbſt mit geiſtigen Geſtalten. Jetzt, da die ſtiptiſche Kraft der Selbſterkenntniß die ſeidenen Schwingen zuſammengezogen hat, ſehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verſtandes; glücklich! wenn wir denſelben als unſeren angewieſenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungeſtraft hinausgehen, und der auch alles enthält, was uns befriedigen kann, ſo lange wir uns am Nützlichen halten.

Drittes Hauptſtück.

Praktiſcher Schluß aus der ganzen Abhandlung.

Einem jeden Vorwitze nachzuhängen, und der Erkenntnißſucht keine andre Gränzen zu verſtatten, als das Unvermögen, iſt ein Eifer, welcher der *Gelehrſamkeit* nicht übel anſteht. Allein unter unzähligen Aufgaben, die ſich ſelbſt darbieten, diejenige auszuwählen, deren Auflöſung dem Menſchen angelegen iſt, iſt das Verdienſt der *Weisheit*. Wenn die Wiſſenſchaft ihren Kreis durchlaufen hat, ſo gelanget ſie natürlicher Weiſe zu dem Punkte eines beſcheidenen Mistrauens, und ſagt, unwillig über ſich ſelbſt, *wie viel Dinge giebt es doch, die ich nicht einſehe!* Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, ſpricht in dem Munde des *Sokrates* mitten unter den Waaren eines Jahrmarkts, mit heiterer Seele: *Wie viel Dinge giebt es doch, die ich alle nicht brauche.* Auf ſolche Art fließen endlich zwei Beſtrebungen von ſo unähnlicher Natur in eine zuſammen, ob ſie gleich anfangs nach ſehr verſchiedenen Richtungen ausgiengen, indem die erſte eitel und unzufrieden, die zweite aber geſetzt und gnügſam iſt. Denn um ver nünftig zu wählen, muß man vorher ſelbſt das Entbehrliche, ja das Unmögliche kennen; aber endlich gelangt die Wiſſenſchaft zu der Beſtimmung der ihr durch die Natur der menſchlichen Vernunft geſetzten Gränzen; alle bodenloſe Entwürfe aber, die vielleicht an ſich ſelbſt nicht unwürdig ſeyn mögen, nur daß ſie außer der Sphäre der Menſchen liegen, fliehen auf den *Limbus* der Eitelkeit. Alsdenn wird ſelbſt die Metaphyſik dasjenige, wovon ſie itzo noch ziemlich weit entfernet iſt, und was man von ihr am wenigſten vermuthen ſollte, *die Begleiterin der Weisheit*. Denn ſo lange die Meinung einer Möglichkeit, zu ſo entfernten Einſichten zu gelangen, übrig bleibt, ſo ruft die *weiſe Einfalt* vergeblich, daß ſolche große Beſtrebungen entbehrlich ſind. Die Annehmlichkeit, welche die Erweiterung des Wiſſens begleitet, wird ſehr leicht den Schein der Pflichtmäßigkeit annehmen, und aus jener vorſetzlichen und überlegten Gnügſamkeit eine *dumme Einfalt* machen, die ſich der Veredelung unſerer Natur entgegenſetzen will. Die Fragen von der geiſtigen Natur, von der Freiheit und Vorherbeſtimmung, dem künftigen Zuſtande u. d. g. bringen anfänglich alle Kräfte des Verſtandes in Bewegung, und ziehen den Menſchen durch ihre Vortreflichkeit in den Wetteifer der Spekulation, welche ohne Unterſchied klügelt und entſcheidet, lehret oder widerlegt, wie es die Scheineinſicht jedesmal mit ſich bringt. Wenn dieſe Nachforſchung aber in Philoſophie ausſchlägt, die über ihr eigen Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenſtände allein, ſondern deren Verhältniß zu dem Verſtande des Menſchen kennt, ſo ziehen ſich die Gränzen enger zuſammen, und die Markſteine werden gelegt, welche die Nachforſchung aus eigenthümlichen Bezirke niemals mehr ausſchweifen laſſen. Wir haben einige Philoſophie nöthig gehabt, um die Schwierigkeit zu kennen, welche einen Begriff umgeben, den man gemeiniglich als ſehr bequem und alltäglich behandelt. Etwas mehr Philoſophie entfernet dieſes Schattenbild der Einſicht noch mehr, und überzeugt uns, daß es gänzlich außer dem Geſichtskreiſe der Menſchen liegt. Denn in den Verhältniſſen der Urſache und Wirkung, der Subſtanz und der Handlung, dient anfänglich die Philoſophie dazu, die verwickelten Erſcheinungen aufzulöſen und ſolche auf einfachere Vorſtellungen zu bringen. Iſt man aber endlich zu den Grundverhältniſſen gelangt, ſo hat das Geſchäfte der Philoſophie ein Ende, und: wie etwas könne eine Urſache ſeyn oder eine Kraft haben, iſt unmöglich, jemals durch Vernunft einzuſehen, ſondern dieſe Verhältniſſe müſſen lediglich aus der Erfahrung genommen werden. Denn unſere Vernunftregel gehet nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerſpruche. So ferne aber etwas eine Urſache iſt, ſo wird durch Etwas, etwas Anders geſetzt, und es iſt alſo kein Zuſammenhang vermöge der Einſtimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich eben daſſelbe nicht als eine Urſache anſehen will, niemals ein Widerſpruch entſpringt, weil es ſich nicht contradiciret: wenn etwas geſetzt iſt, etwas anderes aufzuheben. Daher die Grundbegriffe der Dinge als Urſachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn ſie nicht aus der Erfahrung hergenommen ſind, gänzlich willkührlich ſind, und weder bewieſen noch widerlegt werden können. Ich weiß wohl, daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann dieſe Erſcheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen und ſie daher wohl erkennen, aber nicht einſehen. Daß mein Wille meinen Arm bewegt iſt mir nicht verſtändlicher, als wenn jemand ſagte, daß derſelbe auch den Mond in ſeinem Kreiſe zurückhalten könnte: der Unterſchied iſt nur dieſer; daß ich jenes erfahre, dieſes aber niemals in meine Sinne gekommen iſt. Ich erkenne in mir Veränderungen als in einem Subjekte was lebt, nämlich Gedanken, Willkühr ꝛc. ꝛc. und, weil dieſe Beſtimmungen von anderer Art ſind, als alles, was zuſammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, ſo denke ich mir billigermaßen ein unkörperliches und beharrliches Weſen. Ob dieſes auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde, kann vermittelſt dieſer aus Erfahrung erkannten Natur niemals geſchloſſen werden. Ich bin mit meiner Art Weſen durch Vermittelung körperlicher Geſetze in Verknüpfung, ob ich aber auch ſonſt nach andern Geſetzen, welche ich pnevmatiſch nennen will, ohne die Vermittelung der Materie in Verbindung ſtehe, oder jemals ſtehen werde, kann ich auf keinerlei Weiſe aus demjenigen ſchließen, was mir gegeben iſt. Alle ſolche Urtheile, wie diejenigen, von der Art wie meine Seele den Körper bewegt, oder mit andern Weſen ihrer Art jetzt oder künftig im Verhältniß ſteht, können niemals etwas mehr als Erdichtungen ſeyn, und zwar bei weitem nicht einmal von demjenigen Werthe, als die in der Naturwiſſenſchaft, welche man Hypotheſen nennt, bei welchen man keine Grundkräfte erſinnt, ſondern diejenigen, welche man durch Erfahrung ſchon kennt, nur auf eine den Erſcheinungen angemeſſene Art verbindet, und deren Möglichkeit ſich alſo jederzeit muß können beweiſen laſſen; dagegen im erſten Falle ſelbſt neue Fundamentalverhältniſſe von Urſache und Wirkung angenommen werden, in welchen man niemals den mindeſten Begriff ihrer Möglichkeit haben kann, und alſo nur ſchöpferiſch oder chimäriſch, wie man es nennen will, dichtet. Die Begreiflichkeit verſchiedener wahren, oder angeblichen Erſcheinungen aus dergleichen angenommenen Grundideen, dienet dieſen zu gar keinem Vortheile. Denn man kann leicht von allem Grund angeben, wenn man berechtigt iſt, Thätigkeiten und Wirkungsgeſetze zu erſinnen, wie man will. Wir müſſen alſo warten, bis wir vielleicht in der künftigen Welt durch neue Erfahrungen neue Begriffe von denen uns noch verborgenen Kräften in ununſerm denkenden Selbſt werden belehrt werden. So haben uns die Beobachtungen ſpäterer Zeiten, nachdem ſie durch Mathematik aufgelöſet worden, die Kraft der Anziehung an der Materie offenbaret, von deren Möglichkeit (weil ſie eine Grundkraft zu ſeyn ſcheint) man ſich niemals einigen ferneren Begriff wird machen können. Diejenigen, welche, ohne den Beweis aus der Erfahrung in Händen zu haben, vorher ſich eine ſolche Eigenſchaft hätten erſinnen wollen, würden als Thoren mit Recht verdienet haben ausgelacht zu werden. Da nun die Vernunftgründe in dergleichen Fällen weder zur Erfindung noch zur Beſtätigung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von der minſeſten Erheblichkeit ſind: ſo kann man nur den Erfahrungen das Recht der Entſcheidung einräumen, ſo wie ich es auch der Zeit, welche Erfahrung bringt, überlaſſe, etwas über die geprieſenen Heilkräfte des Magnets in Zahnkrankheiten auszumachen, wenn ſie eben ſo viel Beobachtungen wird vorzeigen können, daß magnetiſche Stäbe auf Fleiſch und Knochen wirken, als wir ſchon vor uns haben, daß es auf Eiſen und Stahl geſchehe. Wenn aber gewiſſe angebliche Erfahrungen ſich in kein unter den meiſten Menſchen einſtimmiges Geſetz der Empfindung bringen laſſen, und alſo nur eine Regelloſigkeit in den Zeugniſſen der Sinne beweiſen würden, (wie es in der That mit den herumgehenden Geiſtererzählungen bewandt iſt), ſo iſt rathſam ſie nur abzubrechen; weil der Mangel der Einſtimmung und Gleichförmigkeit alsdenn der hiſtoriſchen Erkenntniß alle Beweiskraft nimmt, und ſie untauglich macht, als Fundament zu irgend einem Geſetze der Erfahrung zu dienen, worüber der Verſtand urtheilen könnte.

So wie man einer Seits durch etwas tiefere Nachforſchung einſehen lernet: daß die überzeugende und philoſophiſche Einſicht in dem Falle, wovon wir reden, unmöglich ſey, ſo wird man auch anderer Seits bei einem ruhigen und vorurtheilfreien Gemüthe geſtehen müſſen, daß ſie entbehrlich und unnöthig ſey. Die Eitelkeit der Wiſſenſchaft entſchuldigt gerne ihre

Beſchäftigung mit dem Vorwande der Wichtigkeit, und ſo giebt man auch hier gemeiniglich vor, daß die Vernunfteinſicht von der geiſtigen Natur der Seele zu der Ueberzeugung von dem Daſeyn nach dem Tode, dieſe aber zum Bewegungsgrunde eines tugendhaften Lebens ſehr nöthig ſey; die müßige Neubegierde aber ſetzt hinzu daß die Wahrhaftigkeit der Erſcheinungen abgeſchiedener Seelen von allem dieſen ſo gar einen Beweis aus der Erfahrung abgeben könne. Allein die wahre Weisheit iſt die Begleiterin der Einfalt, und, da bei ihr das Herz dem Verſtande die Vorſchrift giebt, ſo macht ſie gemeiniglich die großen Zurüſtungen der Gelehrſamkeit entbehrlich, und ihre Zwecke bedürfen nicht ſolcher Mittel, die nimmermehr in aller Menſchen Gewalt ſeyn können. Wie? iſt es denn nur darum gut, tugendhaft zu ſeyn, weil es eine andre Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinſt belohnt werden, weil ſie an ſich ſelbſt gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menſchen nicht unmittelbare ſittliche Vorſchriften, und muß man um ihn allhier ſeiner Beſtimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maſchinen an eine andere Welt anſetzen? kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher ſich gern ſeinen Lieblingslaſtern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe ſchreckte, und wird man nicht vielmehr ſagen müſſen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit ſcheue, die laſterhafte Geſinnung aber in ſeiner Seele nähre, daß er den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend ſelbſt aber haſſe? Und in der That lehret die

Erfahrung auch, daß ſo viele, welche von der künftigen Welt belehrt und überzeugt ſind, gleichwohl dem Laſter und der Niederträchtigkeit ergeben, nur auf Mittel ſinnen, den drohenden Folgen der Zukunft argliſtig auszuweichen: aber es hat wohl niemals eine rechtſchaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende ſey, und deren edle Geſinnung ſich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher ſcheint es der menſchlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu ſeyn: die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. So iſt auch der moraliſche Glaube bewandt, deſſen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben ſeyn kann, und welcher einzig und allein dem Menſchen in jeglichem Zuſtande angemeſſen iſt, indem er ihn ohne Umſchweif zu ſeinen wahren Zwecken führet. Laßt uns demnach alle lermende Lehrverfaſſungen von ſo entfernten Gegenſtänden, der Spekulation und der Sorge müß'ger Köpfe überlaſſen. Sie ſind uns in der That gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe vor oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, ſchwerlich aber etwas über das künftige Schickſal der Redlichen entſcheiden. Es war auch die menſchliche Vernunft nicht gnugſam dazu beflügelt, daß ſie ſo hohe Wolken theilen ſollte, die uns die Geheimniſſe der andern Welt aus den Augen ziehen, und den Wißbegierigen, die ſich nach derſelben ſo angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen aber ſehr natürlichen Beſcheid geben: daß es wohl am rathſamſten ſey, wenn ſie ſich zu geduld'en beliebten, bis ſie werden dahin kommen. Da aber unſer Schickſal in der künftigen Welt vermuthlich ſehr darauf ankommen mag, wie wir unſern Poſten in der gegenwärtigen verwaltet haben, ſo ſchließe ich mit demjenigen, was Voltaire ſeinen ehrlichen Candide, nach ſo viel unnützen Schulſtreitigkeiten, zum Beſchluſſe ſagen läßt: Laßt uns unſer Glück beſorgen, in den Garten gehen, und arbeiten.

Beobachtungen
über
das Gefühl
des
Schönen und Erhabenen.

Erſter Abſchnitt.

Von den unterſchiedenen Gegenſtänden des Gefühles vom Erhabenen und Schönen.

Die verſchiedenen Empfindungen des Vergnügens oder des Verdruſſes, beruhen nicht ſo ſehr auf der Beſchaffenheit der äußeren Dinge, die ſie erregen, als auf dem jedem Menſchen eigenen Gefühle, dadurch mit Luſt oder Unluſt gerühret zu werden. Daher kommen die Freuden einiger Menſchen, woran andre einen Ekel haben, die verliebte Leidenſchaft, die öfters jedermann ein Räthſel iſt, oder auch der lebhafte Widerwille, den der eine woran empfindet, was dem andern völlig gleichgültig iſt. Das Feld der Beobachtungen dieſer Beſonderheiten der menſchlichen Natur erſtrecket ſich ſehr weit, und verbirgt annoch einen reichen Vorrath zu Entdeckungen, die eben ſo anmuthig als lehrreich ſind. Ich werfe fürjetzt meinen Blick nur auf einige Stellen, die ſich in dieſem Bezirke beſonders auszunehmen ſcheinen, und auch auf dieſe mehr das Auge eines Beobachters, als des Philoſophen.

Weil ein Menſch ſich nur in ſo fern glücklich findet, als er eine Neigung befriediget; ſo iſt das Gefühl, welches ihn fähig macht, große Vergnügen zu genießen, ohne dazu ausnehmende Talente zu bedürfen, gewiß nicht eine Kleinigkeit. Wohlbeliebte Perſonen, deren geiſtreicher Autor ihr Koch iſt, und deren Werke von feinem Geſchmacke ſich in ihrem Keller befinden, werden bei gemeinen Zoten und einem plumpen Scherze in eben ſo lebhafte Freuden gerathen, als diejenige iſt, worauf Perſonen von edeler Empfindung ſo ſtolz thun. Ein bequemer Mann, der die Vorleſung der Bücher liebt, weil es ſich ſehr wohl dabei einſchlafen läßt; der Kaufmann, dem alle Vergnügen läppiſch ſcheinen, dasjenige ausgenommen, was ein kluger Mann genießt, wenn er ſeinen Handlungsvortheil überſchlägt; derjenige, der das andre Geſchlecht nur in ſo fern liebt, als er es zu den genießbaren Sachen zählet; der Liebhaber der Jagd, er mag nun Fliegen jagen, wie Domitian, oder wilde Thiere wie A**; alle dieſe haben ein Gefühl, welches ſie fähig macht, Vergnügen nach ihrer Art zu genießen, ohne daß ſie andere beneiden dürfen, oder auch von andern ſich einen Begriff machen können; allein ich wende fürjetzt darauf keine Aufmerkſamkeit. Es giebt noch ein Gefühl von feinerer Art, welches entweder darum ſo genennet wird, weil man es länger ohne Sättigung und Erſchöpfung genießen kann, oder weil es, ſo zu ſagen, eine Reizbarkeit der Seele vorausſetzt, die dieſe zugleich zu tugendhaften Regungen geſchickt macht, oder weil ſie Talente und Verſtandesvorzüge anzeigt; da im Gegentheile jene bei völliger Gedankenloſigkeit ſtatt finden können. Dieſes Gefühl iſt es, wovon ich eine Seite betrachten will.

Doch ſchließe ich hiervon die Neigung aus, welche auf hohe Verſtandeseinſichten geheftet iſt, und den Reiz, deſſen ein Kepler fähig war, wenn er, wie Bayle berichtet, eine ſeiner Empfindungen nicht um ein Fürſtenthum würde verkauft haben. Dieſe Empfindung iſt gar zu fein, als daß ſie in gegenwärtigen Entwurf gehören ſollte, welcher nur das ſinnliche Gefühl berühren wird, deſſen auch gemeinere Seelen fähig ſind.

Das feinere Gefühl, das wir jezt erwägen wollen, iſt vornämlich zweifacher Art; das Gefühl des Erhabenen und Schönen. Die Rührung von beiden iſt angenehm: aber auf ſehr verſchiedene Weiſe. Der Anblick eines Gebirges, deſſen beſchneite Gipfel ſich über Wolken erheben, die Beſchreibung eines raſenden Sturmes, oder die Schilderung des hölliſchen Reiches von Milton, erregen Wohlgefallen, aber mit Grauſen: dagegen die Ausſicht auf blumenreiche Wieſen, Thäler mit ſchlängelnden Bächen, bedeckt von weidenden Heerden, die Beſchreibung des Elyſium, oder Homers Schilderung von dem Gürtel der Venus, veranlaſſen auch eine angenehme Empfindung, die aber fröhlich und lächelnd iſt. Damit jener Eindruck auf uns in gehöriger Stärke geſchehen könne: ſo müſſen wir ein Gefühl des Erhabenen, und, um die leztere recht zu genießen, ein Gefühl für das Schöne haben. Hohe Eichen und einſame Schatten im heiligen Hayne ſind erhaben, Blumenbetten, niedrige Hecken und in Figuren geſchnittene Bäume ſind ſchön. Die Nacht iſt erhaben, der Tag iſt ſchön. Gemüthsarten, die ein Gefühl für das Erhabene beſitzen, werden durch die ruhige Stille eines Sommerabends, wenn das zitternde Licht der Sterne durch die braunen Schatten der Nacht hindurch bricht, und der einſame Mond im Geſichtskreiſe ſteht, allmählig in hohe Empfindungen gezogen, von Freundſchaft, von Verachtung der Welt, von Ewigkeit. Der glänzende Tag flößt geſchäftigen Eifer und ein Gefühl von Luſtigkeit ein. Das Erhabene rührt; das Schöne reizt. Die Mine des Menſchen, der im vollen Gefühle des Erhabenen ſich befindet, iſt ernſthaft, bisweilen ſtarr und erſtaunt. Dagegen kündigt ſich die lebhafte Empfindung des Schönen durch glänzende Herrlichkeit in den Augen, durch Züge des Lächelns, und oft durch laute Luſtigkeit an. Das Erhabene iſt wiederum verſchiedener Art. Das Gefühl deſſelben iſt bisweilen mit einigem Grauſen, oder auch Schwermuth, in einigen Fällen blos mit ruhiger Bewunderung, und noch in andern mit einer über einen erhabenen Plan verbreiteten Schönheit begleitet. Das erſtere will ich das Schreckhafterhabene, das zweite das Edle, und das dritte das Prächtige nennen. Tiefe Einſamkeit iſt erhaben, aber auf eine ſchreckhafte Art *). Daher große weitgeſtreckte

---

*) Ich will nur ein Beiſpiel von dem edlen Grauſen geben, welches die Beſchreibung einer gänzlichen Einſamkeit einflößen kann, und ziehe um deswillen einige Stellen aus Carazans Traume im Brem. Magazin, Band V, Seite 539. aus. Dieſer karge Reiche hatte nach dem Maaße, wornach ſeine Reich-

geſtreckte Einöden, wie die ungeheure Wüſte Chamo in der Tartarei, jederzeit Anlaß gegeben haben, fürchter-

thümer zunahmen, ſein Herz dem Mitleiden und der Liebe gegen jeden andern verſchloſſen. Indeſſen, ſo wie die Menſchenliebe in ihm erkaltete, nahm die Emſigkeit ſeiner Gebete und der Religionshandlungen zu. Nach dieſem Geſtändniſſe, fähret er alſo fort zu reden: An einem Abende, da ich bei meiner Lampe meine Rechnungen zog, und den Handlungsvortheil überſchlug, überwältigte mich der Schlaf. In dieſem Zuſtande ſah ich den Engel des Todes wie einen Wirbelwind über mich kommen; er ſchlug mich, ehe ich den ſchrecklichen Streich ableiten konnte. Ich erſtarrete, als ich gewahr ward, daß mein Loos für die Ewigkeit geworfen ſey, und daß zu allem Guten, das ich verübt, nichts konnte hinzugethan, und von allem Böſen, das ich gethan, nichts konnte hinweggenommen werden. Ich ward vor den Thron deſſen, der in dem dritten Himmel wohnet, geführet. Der Glanz, der vor mir flammte, redete mich alſo an: Carazan, dein Gottesdienſt iſt verworfen. Du haſt dein Herz der Menſchenliebe verſchloſſen, und deine Schätze mit einer eiſernen Hand gehalten. Du haſt nur für dich ſelbſt gelebt, und darum ſollſt du auch künftig in Ewigkeit allein, und von aller Gemeinſchaft mit der ganzen Schöpfung ausgeſtoßen leben. In dieſem Augenblicke ward ich durch eine unſichtbare Gewalt fortgeriſſen, und durch das glänzende Gebäude der Schöpfung getrieben. Ich ließ bald unzählige Welten hinter mir. Als ich mich dem äußerſten Ende der Natur näherte, merkte ich, daß die Schatten des gränzenloſen Leeren ſich in die Tiefe vor mir herabſenkten. Ein fürchterliches Reich von ewiger Stille, Einſamkeit und Finſterniß. Unausſprechliche Schatten, Kobolde und Geſpenſterlarven dahin zu verſetzen.

Das Erhabene muß jederzeit groß, das Schöne kann auch klein ſeyn. Das Erhabene muß einfältig, das Schöne kann geputzt und geziert ſeyn. Eine große Höhe iſt eben ſowohl erhaben, als eine große Tiefe: allein dieſe iſt mit der Empfindung des Schauderns begleitet; jene mit der Bewunderung; daher dieſe Empfindung ſchreckhaft erhaben, und jene edel ſeyn kann. Der Anblick einer Aegyptiſchen Pyramide rührt, wie

---

liches Grauſen überfiel mich bei dieſem Anblicke. Ich verlor allgemach die letzten Sterne aus dem Geſichte, und endlich erloſch der letzte ſchimmernde Schein des Lichtes in der äußerſten Finſterniß! Die Todesangſt der Verzweiflung nahm mit jedem Augenblicke zu, ſo wie jeder Augenblick meine Entfernung von der letzten bewohnten Welt vermehrte. Ich bedachte mit unleidlicher Herzensangſt, daß, wenn zehntauſendmal tauſend Jahre mich jenſeit der Gränzen alles Erſchaffenen würden weiter gebracht haben, ich doch immerhin in den unermeßlichen Abgrund der Finſterniß vorwärts ſchauen würde, ohne Hülfe oder Hoffnung einiger Rückkehr. — — In dieſer Betäubung ſtreckte ich meine Hände mit ſolcher Heftigkeit nach Gegenſtänden der Wirklichkeit aus, daß ich darüber erwachte. und nun bin ich belehrt worden, Menſchen hochzuſchätzen; denn auch der Geringſte von denenjenigen, die ich im Stolze meines Glückes von meiner Thüre gewieſen hatte, würde in jener erſchrecklichen Einöde von mir allen Schätzen von Golconda weit ſeyn vorgezogen worden. — —

Haſſelquiſt berichtet, weit mehr, als man ſich aus aller Beſchreibung es vorſtellen kann; aber ihr Bau iſt einfältig und edel. Die Peterskirche in Rom iſt prächtig. Weil auf dieſen Entwurf, der groß und einfältig iſt, Schönheit z. E. Gold, moſaiſche Arbeit ꝛc. ꝛc. ſo verbreitet iſt, daß die Empfindung des Erhabenen doch am meiſten hindurch wirkt: ſo heißt der Gegenſtand prächtig. Ein Arſenal muß edel und einfältig, ein Reſidenzſchloß prächtig, und ein Luſtpallaſt ſchön und geziert ſeyn.

Eine lange Dauer iſt erhaben. Iſt ſie von vergangener Zeit, ſo iſt ſie edel; wird ſie in einer unabſehlichen Zukunft voraus geſehen, ſo hat ſie etwas vom Schreckhaften an ſich. Ein Gebäude aus dem entfernteſten Alterthume iſt ehrwürdig. Hallers Beſchreibung von der künftigen Ewigkeit flößt ein ſanftes Grauſen, und von der vergangenen ſtarre Bewunderung ein.

Zweiter Abſchnitt.

Von den Eigenſchaften des Erhabenen und Schönen am Menſchen überhaupt.

Verſtand iſt erhaben, Witz iſt ſchön. Kühnheit iſt erhaben und groß, Liſt iſt klein, aber ſchön. Die Behutſamkeit, ſagte Cromwell, iſt eine Bürgermeiſtertugend. Wahrhaftigkeit und Redlichkeit iſt einfältig und edel, Scherz und gefällige Schmeichelei iſt fein und ſchön. Artigkeit iſt die Schönheit der Tugend. Uneigennütziger Dienſteifer iſt edel, Geſchliffenheit, (Politeſſe) und Höflichkeit ſind ſchön. Erhabene Eigenſchaften flößen Hochachtung, ſchöne aber Liebe ein. Leute, deren Gefühl vornämlich auf das Schöne geht, ſuchen ihre redlichen, beſtändigen und ernſthaften Freunde nur in der Noth auf; den ſcherzhaften, artigen und höflichen Geſellſchafter erwählen ſie ſich zum Umgange. Man ſchätzt manchen viel zu hoch, als daß man ihn lieben könne. Er flößt Bewunderung ein: aber er iſt zu weit über uns, als daß wir mit der Vertraulichkeit der Liebe uns ihm zu nähern getrauen.

Diejenigen, welche beiderlei Gefühl in ſich vereinbaren, werden finden: daß die Rührung von dem Erhabenen mächtiger iſt, als die vom Schönen; nur daß ſie ohne Abwechſelung oder Begleitung der letztern ermüdet, und nicht lange genoſſen werden kann *). Die hohen Empfindungen, zu denen die Unterredung in einer Geſellſchaft von guter Wahl ſich bisweilen erhebt, müſſen ſich dazwiſchen in heitern Scherz auflöſen, und die lachenden Freunde ſollen mit der gerührten ernſthaften Mine den ſchönen Contraſt machen, welcher beide Arten von Empfindung ungezwungen abwechſeln läßt. *Freundſchaft* hat hauptſächlich den Zug des Erhabenen, *Geſchlechterliebe* aber des Schönen an ſich. Doch geben Zärtlichkeit und tiefe Hochachtung der letzteren eine gewiſſe Würde und Erhabenheit; dagegen gaukelhafter Scherz und Vertraulichkeit das Colorit des Schönen in dieſer Empfindung erhöhen. Das *Trauerſpiel* unterſcheidet ſich, meiner Meinung nach, vom *Luſtſpiele* vornämlich darin: daß in dem erſteren das Gefühl fürs *Erhabene*, im zweiten für das Schöne gerührt wird. In dem erſteren zeigen ſich großmüthige Aufopferung für fremdes Wohl, kühne Entſchloſſenheit in Gefahren, und geprüfte Treue. Die Liebe iſt daſelbſt ſchwermüthig, zärtlich und voll Hochachtung; das Unglück anderer erreget in dem Buſen des Zuſchauers theilnehmende Empfindungen, und läßt ſein großmüthiges Herz für fremde Noth klopfen. Er wird ſanft gerührt, und fühlt die Würde ſeiner eigenen Natur. Dagegen ſpielt das Luſtſpiel ſeine Ränke, wunderliche Verwirrungen, und Witzige, die ſich heraus zu ziehen wiſſen, Narren, die ſich betrügen laſſen, Späße und lächerliche Charaktere vor. Die Liebe iſt hier nicht ſo grämiſch: ſie iſt luſtig und vertraulich. Doch kann, ſo wie in andern Fällen, alſo auch in dieſen, das Edle mit dem Schönen in gewiſſem Grade vereinbart werden.

---

*) Die Empfindungen des Erhabenen ſpannen die Kräfte der Seele ſtärker an, und ermüden daher eher. Man wird ein Schäfergedicht länger in einer Folge leſen können, als Miltons verlornes Paradies, und den de la Bruyere länger, als den Young. Es ſcheint mir ſo gar ein Fehler des letzteren, als eines moraliſchen Dichters, zu ſeyn, daß er gar zu einförmig im erhabenen Tone anhält: denn die Stärke des Eindruckes kann nur durch Abſtechungen mit ſanfteren Stellen erneuert werden. Bei dem Schönen ermüdet nichts mehr als mühſame Kunſt, die ſich dabei verräth. Die Bemühung zu reitzen wird peinlich, und mit Beſchwerlichkeit empfunden.

Selbſt die Laſter und moraliſchen Gebrechen führen öfters gleichwohl einige Züge des Erhabenen oder Schönen bei ſich; wenigſtens ſo, wie ſie unſerem ſinnlichen Gefühle erſcheinen, ohne durch Vernunft geprüft zu ſeyn. Der Zorn eines Furchtbaren iſt erhaben, wie Achilles Zorn in der Iliade. Ueberhaupt iſt der Held des Homers ſchrecklich erhaben, des Virgils ſeiner dagegen edel. Offenbare dreiſte Rache, nach großer Beleidigung, hat etwas großes an ſich, und ſo unerlaubt ſie auch ſeyn mag, ſo rührt ſie in der Erzählung gleichwohl mit Grauſen und Wohlgefallen. Als Schach-Nadir zur Nachtzeit von einigen Verſchwornen in ſeinem Zelte überfallen ward: ſo rief er, wie Hanway erzählet, nachdem er ſchon einige Wunden bekommen und ſich voll Verzweiflung wehrete: Erbarmung, ich will euch allen vergeben. Einer unter ihnen antwortete, indem er den Säbel in die Höhe hob: Du haſt keine Erbarmung bewieſen, und verdienſt auch keine. Entſchloſſene Verwegenheit an einem Schelmen iſt höchſt gefährlich: aber ſie rührt doch in der Erzählung, und ſelbſt, wenn er zu einem ſchändlichen Tode geſchleppt wird, ſo veredelt er ihn noch gewiſſermaßen dadurch, daß er ihm trotzig und mit Verachtung entgegen geht. Von der andern Seite hat ein liſtig ausgedachter Entwurf, wenn er gleich auf ein Bubenſtück ausgeht, etwas an ſich, was fein iſt, und belacht wird. Buhleriſche Neigung (Coquetterie) im feinen Verſtande, nämlich eine Gefliſſenheit, einzunehmen und zu reitzen, an einer ſonſt artigen Perſon, iſt vielleicht tadelhaft, aber doch ſchön, und wird gemeiniglich dem ehrbaren ernſthaften Anſtande vorgezogen.

Die Geſtalt der Perſonen, die durch ihr äußeres Anſehen gefallen, ſchlägt bald in eine, bald in die andere Art des Gefühles ein. Eine große Statur erwirbt ſich Anſehen und Achtung, eine kleine mehr Vertraulichkeit. Selbſt die bräunliche Farbe und ſchwarzen Augen ſind dem Erhabenen, blaue Augen und blonde Farbe dem Schönen näher verwandt. Ein etwas größeres Alter vereinbaret ſich mehr mit den Eigenſchaften des Erhabenen, Jugend aber mit dem Schönen. So iſt es auch mit dem Unterſchiede der Stände bewandt, und in allen dieſen nur erwähnten Beziehungen müſſen ſo gar die Kleidungen auf dieſen Unterſchied des Gefühles eintreffen. Große, anſehnliche Perſonen müſſen Einfalt, höchſtens Pracht in ihrer Kleidung beobachten, kleine können geputzt und geſchmückt ſeyn. Dem Alter geziemen dunklere Farben und Einförmigkeit im Anzuge; die Jugend ſchimmert durch hellere und lebhaft abſtechende Kleidungsſtücke. Unter den Ständen muß bei gleichem Vermögen und Range der Geiſtliche die größeſte Einfalt, der Staatsmann die meiſte Pracht zeigen. Der Cizisbeo kann ſich ausputzen, wie es ihm beliebt.

Auch in äußerlichen Glücksumſtänden iſt etwas, das wenigſtens nach dem Wahne der Menſchen in dieſe Empfindungen einſchlägt. Geburt und Titel finden die Menſchen gemeiniglich zur Achtung geneigt. Reichthum, auch ohne Verdienſte, wird ſelbſt von Uneigennützigen geehrt; vermuthlich, weil ſich mit ſeiner Vorſtellung Entwürfe von großen Handlungen vereinbaren, die dadurch könnten ausgeführt werden. Dieſe Achtung trifft gelegentlich auch manchen reichen Schurken, der ſolche Handlungen niemals ausüben wird, und von dem edlen Gefühle keinen Begriff hat, welches Reichthümer einzig und allein ſchätzbar machen kann. Was das Uebel der Armuth vergrößert, iſt die Geringſchätzung, welche auch nicht durch Verdienſte gänzlich kann überwogen werden, wenigſtens nicht vor gemeinen Augen, wo nicht Rang und Titel dieſes plumpe Gefühl täuſchen, und einigermaßen zu deſſen Vortheil hintergehen.

In der menſchlichen Natur finden ſich niemals rühmliche Eigenſchaften, ohne daß zugleich Abartungen derſelben durch unendliche Schattirungen bis zur äußerſten Unvollkommenheit übergehen ſollten. Die Eigenſchaft des Schrecklicherhabenen, wenn ſie ganz unnatürlich wird, iſt abentheuerlich *). Unnatürliche Dinge, in ſo fern das Erhabene darinnen gemeinet iſt, ob es gleich wenig oder gar nicht angetroffen wird, ſind Fratzen. Wer das Abentheuerliche liebt und glaubt, iſt ein Phantaſt, die Neigung zu Fratzen macht den Grillenfänger. Andererſeits artet das Gefühl des Schönen aus, wenn das Edle dabei gänzlich mangelt, und man nennt es läppiſch. Eine Mannsperſon von dieſer Eigenſchaft, wenn ſie jung iſt, heißt ein Laffe; iſt ſie im mittleren Alter, ſo iſt es ein Geck. Weil dem höheren Alter das Erhabene am nothwendigſten iſt: ſo iſt ein alter Geck das verächtlichſte Geſchöpf in der Natur, ſo wie ein junger Grillenfänger das widrigſte und unleidlichſte iſt. Scherze und Munterkeit ſchlagen in das Gefühl des Schönen ein. Gleichwohl kann noch ziemlich viel Verſtand hindurchſcheinen, und in ſo fern können ſie mehr oder weniger dem Erhabenen verwandt ſeyn. Der, in deſſen Munterkeit dieſe Dazumiſchung unmerklich iſt, faſelt. Der beſtändig faſelt, iſt albern. Man merkt leicht, daß auch kluge Leute bisweilen faſeln, und daß nicht wenig Geiſt dazu gehöre, den Verſtand eine kurze

---

*) In ſo fern die Erhabenheit oder Schönheit das bekannte Mittelmaß überſchreitet, ſo pflegt man ſie romanhaft zu nennen.

Zeit von ſeinem Poſten abzurufen, ohne daß dabei etwas verſehen wird. Derjenige, deſſen Reden oder Handlungen weder beluſtigen noch rühren, iſt *langweilig*. Der Langweilige, in ſo fern er gleichwol beides zu thun geſchäftig iſt, iſt *abgeſchmackt*. Der Abgeſchmackte, wenn er aufgeblaſen iſt, iſt ein *Narr*[*]).

Ich will dieſen wunderlichen Abriß der menſchlichen Schwachheiten durch Beiſpiele etwas verſtändlicher machen; denn der, welchem *Hogarths* Grabſtichel fehlt, muß, was der Zeichnung am Ausdrucke mangelt, durch Beſchreibung erſetzen. Kühne Unternehmung der Gefahren für unſere, des Vaterlandes, oder unſerer Freunde Rechte iſt *erhaben*. Die Kreuzzüge, die alte Ritterſchaft, waren *abentheuerlich*: die Duelle, ein edler Reſt der letztern aus einem verkehrten Begriffe des Ehrenrufes, ſind *Fratzen*. Schwermüthige Entfernung von dem Geräuſche der

---

*) Man bemerkt bald, daß dieſe ehrwürdige Geſellſchaft ſich in zwei Logen theile, in die der Grillenfänger und die der Gecken. Ein gelehrter Grillenfänger wird beſcheidentlich ein *Pedant* genannt. Wenn er die trotzige Weisheitsmine annimmt, wie die *Dunſe* alter und neuer Zeiten, ſo ſteht ihm die Kappe mit Schellen gut zum Geſichte. Die Claſſe der Gecken wird mehr in der großen Welt angetroffen. Sie iſt vielleicht noch beſſer als die erſtere. Man hat an ihnen viel zu verdienen und viel zu lachen. In dieſer Carricatur macht gleichwohl einer dem andern ein ſchiefes Maul, und ſtößt mit ſeinem leeren Kopfe an den Kopf ſeines Bruders.

Welt aus einem rechtmäßigen Ueberdruſſe iſt edel. Der alten Eremiten einſiedleriſche Andacht war abentheuerlich. Klöſter und dergleichen Gräber, um lebendige Heilige einzuſperren, ſind Fratzen. Bezwingen ſeiner Leidenſchaften durch Grundſätze iſt erhaben. Kaſteiungen, Gelübde und andere Mönchstugenden mehr ſind Fratzen. Heilige Knochen, heiliges Holz und aller dergleichen Plunder, den heiligen Stuhlgang des großen Lama von Thibet nicht ausgeſchloſſen, ſind Fratzen. Von den Werken des Witzes und des feinen Gefühls, fallen die epiſchen Gedichte des Virgils und Klopſtocks ins Edle, Homers und Miltons ins Abentheuerliche. Die Verwandlungen des Ovid ſind Fratzen, die Feenmärchen des franzöſiſchen Aberwitzes ſind die elendeſten Fratzen, die jemals ausgeheckt worden. Anakreontiſche Gedichte ſind gemeiniglich ſehr nahe beim Läppiſchen.

Die Werke des Verſtandes und der Scharfſinnigkeit, in ſo fern ihre Gegenſtände auch etwas für das Gefühl enthalten, nehmen gleichfalls einigen Antheil an den gedachten Verſchiedenheiten. Die mathematiſche Vorſtellung von der unermeßlichen Größe des Weltbaues, die Betrachtungen der Metaphyſik von der Ewigkeit, der Vorſehung, der Unſterblichkeit unſerer Seele, enthalten eine gewiſſe Erhabenheit und Würde. Hingegen wird die Weltweisheit auch durch viele leere Spitzfündigkeiten entſtellet, und der Anſchein der Gründlichkeit hindert nicht, daß die vier ſyllogiſtiſchen

Figuren nicht zu Schulfratzen gezählt zu werden verdienten.

In moraliſchen Eigenſchaften iſt wahre Tugend allein erhaben. Es giebt gleichwohl gute ſittliche Qualitäten, die liebenswürdig und ſchön ſind, und in ſo fern ſie mit der Tugend harmoniren, auch als edel angeſehen werden, ob ſie gleich eigentlich nicht zur tugendhaften Geſinnung gezählt werden können. Das Urtheil hierüber iſt fein und verwickelt. Man kann gewiß die Gemüthsverfaſſung nicht tugendhaft nennen, die ein Quell ſolcher Handlungen iſt, auf welche zwar auch die Tugend hinauslaufen würde, allein aus einem Grunde, der nur zufälliger Weiſe damit übereinſtimmt, ſeiner Natur nach aber den allgemeinen Regeln der Tugend auch öfters widerſtreiten kann. Eine gewiſſe Weichmüthigkeit, die leichtlich in ein warmes Gefühl des Mitleidens geſetzt wird, iſt ſchön und liebenswürdig; denn es zeigt eine gütige Theilnahme an dem Schickſale anderer Menſchen an, worauf Grundſätze der Tugend gleichfalls hinausführen. Allein dieſe gutartige Leidenſchaft iſt gleichwohl ſchwach und jederzeit blind. Denn ſetzet: dieſe Empfindung bewege euch, mit eurem Aufwande einen Nothleidenden aufzuhelfen, allein ihr ſeyd einem andern ſchuldig, und ſetzt euch dadurch außer Stand, die ſtrenge Pflicht der Gerechtigkeit zu erfüllen: ſo kann offenbar die Handlung aus keinem tugendhaften Vorſatze entſpringen; denn ein ſolcher könnte euch unmöglich anreizen, eine höhere Verbindlichkeit dieſer blinden Bezauberung aufzuopfern. Wenn dagegen die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menſchliche Geſchlecht in euch zum Grundſatze geworden iſt, welchem ihr jederzeit eure Handlungen unterordnet, alsdann bleibt die Liebe gegen den Nothleidenden noch; allein ſie iſt jetzt aus einem höhern Standpunkte in das wahre Verhältniß gegen eure geſammte Pflicht verſetzt worden. Die allgemeine Wohlgewogenheit iſt ein Grund der Theilnehmung an ſeinem Uebel, aber auch zugleich der Gerechtigkeit, nach deren Vorſchrift ihr jetzt dieſe Handlung unterlaſſen müſſet. Sobald nun dieſes Gefühl zu ſeiner gehörigen Allgemeinheit geſtiegen iſt, ſo iſt es erhaben, aber auch kälter. Denn es iſt nicht möglich, daß unſer Buſen für jedes Menſchen Antheil von Zärtlichkeit aufſchwelle, und bei jeder fremden Noth in Wehmuth ſchwimme, ſonſten würde der Tugendhafte unaufhörlich in mitleidigen Thränen, wie Heraklit ſchmelzend, bei aller dieſer Gutherzigkeit gleichwohl nichts weiter als ein weichmüthiger Müßiggänger werden *).

---

*) Bei näherer Erwägung findet man, daß, ſo liebenswürdig auch die mitleidige Eigenſchaft ſeyn mag, ſie doch die Würde der Tugend nicht an ſich habe. Ein leidendes Kind, ein unglückliches und armes Frauenzimmer, wird unſer Herz mit dieſer Wehmuth anfüllen, indem wir zu gleicher Zeit die Nachricht von einer großen Schlacht mit Kaltſinn vernehmen, in welcher, wie leicht zu erachten, ein anſehnlicher Theil des menſchlichen Geſchlechts unter grauſamen Uebeln unverſchuldet erliegen muß. Mancher Prinz, der ſein Geſicht vor Wehmuth von einer einzigen unglücklichen Perſon wegwandte, gab gleichwohl aus einem

Die zweite Art des gütigen Gefühls, welches zwar ſchön und liebenswürdig, aber noch nicht die Grundlage einer wahren Tugend iſt, iſt die Gefälligkeit. Eine Neigung, andern durch Freundlichkeit, durch Einwilligung in ihr Verlangen, und durch Gleichförmigkeit unſeres Betragens mit ihren Geſinnungen angenehm zu werden. Dieſer Grund einer reizenden Gefälligkeit iſt ſchön, und die Biegſamkeit eines ſolchen Herzens gutartig. Allein ſie iſt ſo gar keine Tugend, daß, wo nicht höhere Grundſätze ihr Schranken ſetzen und ſie ſchwächen, alle Laſter daraus entſpringen können. Denn nicht zu gedenken, daß, dieſe Gefälligkeit, gegen die, mit welchen wir umgehen, ſehr oft eine Ungerechtigkeit gegen andere iſt, die ſich außer dieſem kleinen Zirkel befinden, ſo wird ein ſolcher Mann, wenn man dieſen Antrieb allein nimmt, alle Laſter haben können; nicht aus unmittelbarer Neigung, ſondern weil er gern zu gefallen lebt. Er wird aus liebreicher Gefälligkeit ein Lügner, ein Müßiggänger, ein Säufer ꝛc. ꝛc. ſeyn, denn er handelt nicht nach den Regeln, die auf das Wohlverhalten überhaupt gehen, ſondern nach einer Neigung, die an ſich ſchön, aber indem ſie ohne Haltung und ohne Grundſätze iſt, läppiſch wird.

Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundſätze gepfropft werden, welche je allgemeiner ſie ſind, deſto

---

öfters eitlen Bewegungsgrunde zu gleicher Zeit den Befehl zum Kriege. Es iſt hier gar keine Proportion in der Wirkung, wie kann man denn ſagen, daß die allgemeine Menſchenliebe die Urſache ſey?

erhabener und edler wird. Dieſe Grundſätze ſind nicht ſpekulativiſche Regeln, ſondern das Bewußtſeyn eines Gefühles, das in jedem menſchlichen Buſen lebt, und ſich viel weiter als auf die beſonderen Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erſtreckt. Ich glaube, ich faſſe alles zuſammen, wenn ich ſage: Es ſey das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menſchlichen Natur. Das erſtere iſt ein Grund der allgemeinen Wohlgewogenheit, das zweite der allgemeinen Achtung, und wenn dieſes Gefühl die größeſte Vollkommenheit in irgend einem menſchlichen Herzen hätte: ſo würde dieſer Menſch ſich zwar auch ſelbſt lieben und ſchätzen, aber nur in ſo fern er einer von allen iſt, auf die ſein ausgebreitetes und edles Gefühl ſich ausdehnet. Nur indem man einer ſo erweiterten Neigung ſeine beſondere unterordnet, können unſere gütigen Triebe proportionirt angewandt werden, und den edlen Anſtand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend iſt.]

In Anſehung der Schwäche der menſchlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moraliſche Gefühl über die meiſten Herzen ausüben würde, hat die Vorſehung dergleichen hülfleiſtende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt, die, indem ſie einige auch ohne Grundſätze zu ſchönen Handlungen bewegen, zugleich andern, die durch dieſe letzteren regiert werden, einen größeren Stoß und einen ſtärkern Antrieb dazu geben können. Mitleiden und Gefälligkeit ſind Gründe von ſchönen Handlungen, die vielleicht durch das Uebergewicht eines gröbern Eigennutzes insgeſammt würden erſtickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend, wie wir geſehen haben, obgleich, da ſie durch die Verwandſchaft mit ihr geadelt werden, ſie auch ihren Namen erwerben. Ich kann ſie daher *adoptirte Tugenden* nennen, diejenige aber, die auf Grundſätzen beruhet, die *ächte Tugend*. Jene ſind ſchön und reitzend, dieſe allein iſt erhaben und ehrwürdig. Man nennet ein Gemüth, in welchem die erſteren Empfindungen regieren, ein *gutes Herz*, und den Menſchen von ſolcher Art *gutherzig*: Dagegen man mit Recht dem Tugendhaften aus Grundſätzen ein *edles Herz* beilegt, ihn ſelber aber einen *Rechtſchaffenen* nennet. Dieſe adoptirten Tugenden haben gleichwohl mit den wahren Tugenden groſse Aehnlichkeit, indem ſie das Gefühl einer unmittelbaren Luſt an gütigen und wohlwollenden Handlungen enthalten. Der Gutherzige wird ohne weitere Abſicht aus unmittelbarer Gefälligkeit friedſam und höflich mit euch umgehen, und aufrichtiges Beileid bei der Noth eines andern empfinden.

Allein, da dieſe moraliſche Sympathie gleichwohl noch nicht genug iſt, die träge menſchliche Natur zu gemeinnützigen Handlungen anzutreiben: ſo hat die Vorſehung in uns noch ein gewiſſes Gefühl gelegt, welches fein iſt, und uns in Bewegung ſetzen, oder auch dem gröbern Eigennutze und der gemeinen Wolluſt das Gleichgewicht leiſten kann. Dieſes iſt das *Gefühl für Ehre*, und deſſen Folge die *Schaam*. Die

Meinung, die andere von unſerm Werthe haben mögen, und ihr Urtheil von unſern Handlungen iſt ein Bewegungsgrund von großem Gewichte, der uns manche Aufopferungen ablockt; und was ein guter Theil der Menſchen, weder aus einer unmittelbar aufſteigenden Regung der Gutherzigkeit, noch aus Grundſätzen würde gethan haben, geſchieht oft genug blos um des äußeren Scheines willen, aus einem Wahne, der ſehr nützlich, ob zwar an ſich ſelbſt ſehr ſeicht iſt: als wenn das Urtheil anderer den Werth von uns und unſern Handlungen beſtimmete. Was aus dieſem Antriebe geſchieht, iſt nicht im mindeſten tugendhaft, weswegen auch ein jeder, der für einen ſolchen gehalten werden will, den Bewegungsgrund der Ehrbegierde wohlbedächtig verheiet. Es iſt auch dieſe Neigung nicht einmal ſo nahe wie die Gutherzigkeit der ächten Tugend verwandt, weil ſie nicht unmittelbar durch die Schönheit der Handlungen, ſondern durch den in fremde Augen fallenden Anſtand derſelben bewegt werden kann. Ich kann demnach, da gleichwohl das Gefühl für Ehre fein iſt, das Tugendähnliche, und was dadurch veranlaßt wird, den Tugendſchimmer nennen.

Vergleichen wir die Gemüthsarten der Menſchen, in ſo fern eine von dieſen dreien Gattungen des Gefühls in ihnen herrſchet und den moraliſchen Charakter beſtimmt: ſo finden wir, daß eine jede derſelben mit einem der gewöhnlichermaßen eingetheilten Temperamente in näherer Verwandſchaft ſtehe, doch ſo, daß über dieſes ein größerer Mangel des moraliſchen Gefühls dem phlegmatiſchen zum Antheile werden würde. Nicht als wenn das Hauptmerkmal in dem Charakter dieſer verſchiedenen Gemüthsarten auf die gedachte Züge ankäme; denn das gröbere Gefühl, z. E. des Eigennutzes, der gemeinen Wolluſt ꝛc. ꝛc. erwägen wir in dieſer Abhandlung gar nicht, und auf dergleichen Neigungen wird bei der gewöhnlichen Eintheilung gleichwohl vorzüglich geſehen; ſondern weil die erwähnten feineren moraliſchen Empfindungen ſich leichter mit einem oder dem andern dieſer Temperamente vereinbaren laſſen und wirklich meiſtentheils damit vereinigt ſind.

Ein innigliches Gefühl für die Schönheit und Würde der menſchlichen Natur, und eine Faſſung und Stärke des Gemüths hierauf, als auf einen allgemeinen Grund, ſeine geſammte Handlungen zu beziehen, iſt ernſthaft, und geſellet ſich nicht wohl mit einer flatterhaften Luſtigkeit, noch mit dem Unbeſtande eines Leichtſinnigen. Es nähert ſich ſo gar der Schwermuth, einer ſanften und edlen Empfindung, in ſo fern ſie ſich auf dasjenige Grauſen gründet, das eine eingeſchränkte Seele fühlt, wenn ſie, von einem großen Vorſatze voll, die Gefahren ſieht, die ſie zu überſtehen hat, und den ſchweren, aber großen Sieg der Selbſtüberwindung vor Augen hat. Die ächte Tugend alſo aus Grundſätzen, hat etwas an ſich, was am meiſten mit der melancholiſchen Gemüthsverfaſſung im gemilderten Verſtande zuſammenzuſtimmen ſcheint.

Die Gutherzigkeit, eine Schönheit und feine Reizbarkeit des Herzens, nach dem Anlaſſe, der ſich vorfindet, in einzelnen Fällen mit Mitleiden oder Wohlwollen gerührt zu werden, iſt dem Wechſel der Umſtände ſehr unterworfen; und indem die Bewegung der Seele nicht auf einem allgemeinen Grundſatze beruht, ſo nimmt ſie leichtlich veränderte Geſtalten an, nachdem die Gegenſtände eine oder die andere Seite darbieten. Und da dieſe Neigung auf das Schöne hinausläuft, ſo ſcheint ſie ſich mit derjenigen Gemüthsart die man ſanguiniſch nennt, welche flatterhaft und den Beluſtigungen ergeben iſt, am natürlichſten zu vereinbaren. In dieſem Temperamente werden wir die beliebten Eigenſchaften, die wir adoptirte Tugenden nannten, zu ſuchen haben.

Das Gefühl für die Ehre iſt ſonſten ſchon gewöhnlich als ein Merkmal der choleriſchen Complexion angenommen worden, und wir können dadurch Anlaß nehmen, die moraliſchen Folgen dieſes feinen Gefühls, welche mehrentheils nur aufs Schimmern abgezielt ſind, zu Schilderung eines ſolchen Charakters aufzuſuchen.

Niemals iſt ein Menſch ohne alle Spuren der feineren Empfindung; allein ein größerer Mangel derſelben, der vergleichungsweiſe auch Fühlloſigkeit heißt, ommt in den Charakter des phlegmatiſchen, den man ſonſten auch ſo gar der gröbern Triebfedern, als er Geldbegierde ꝛc. ꝛc. beraubt, die wir aber, zuſammt ndern verſchwiſterten Neigungen, ihm allenfalls aſſen können, weil ſie gar nicht in dieſen Plan ehören.

Laßt uns anjetzt die Empfindungen des Erhabenen und Schönen, vornehmlich ſo fern ſie moraliſch ſind, unter der angenommenen Eintheilung der Temperamente näher betrachten.

Der, deſſen Gefühl ins Melancholiſche einſchlägt, wird nicht darum ſo genannt, weil er, der Freuden des Lebens beraubt, ſich in finſterer Schwermuth härmt, ſondern weil ſeine Empfindungen, wenn ſie über einen gewiſſen Grad vergrößert würden, oder durch einige Urſachen eine falſche Richtung bekämen, auf einen andern Zuſtand auslaufen würden. Er hat vorzüglich ein Gefühl für das Erhabene. Selbſt die Schönheit, für welche er eben ſo wohl Empfindung hat, muß ihn nicht allein reizen, ſondern, indem ſie ihm zugleich Bewunderung einflößt, rühren. Der Genuß der Vergnügen iſt bei ihm ernſthafter: aber um deswillen nicht geringer. Alle Rührungen des Erhabenen haben mehr Bezauberndes an ſich, als die gaukelnden Reize des Schönen. Sein Wohlbefinden wird eher Zufriedenheit als Luſtigkeit ſeyn. Er iſt ſtandhaft. Um deswillen ordnet er ſeine Empfindungen unter Grundſätze. Sie ſind deſto weniger dem Unbeſtande und der Veränderung unterworfen, je allgemeiner dieſer Grundſatz iſt, welchem ſie untergeordnet werden, und je erweiterter alſo das hohe Gefühl iſt, welches die niedere unter ſich befaſſet. Alle beſondere Gründe der Neigungen ſind vielen Ausnahmen und Aenderungen unterworfen, wofern ſie nicht aus einem ſolchen oberen Grunde abgeleitet ſind. Der muntere und freundliche

Alceſt ſagt: Ich liebe und ſchätze meine Frau, denn ſie iſt ſchön, ſchmeichelhaft und klug. Wie aber, wenn ſie nun durch Krankheit entſtellt, durch Alter mürriſch, und, nachdem die erſte Bezauberung verſchwunden, euch nicht klüger ſcheinen würde, wie jede andere? Wenn der Grund nicht mehr da iſt, was kann aus der Neigung werden? Nehmet dagegen den wohlwollenden und geſetzten Adraſt, welcher bei ſich denkt: Ich werde dieſer Perſon liebreich und mit Achtung begegnen, denn ſie iſt meine Frau. Dieſe Geſinnung iſt edel und großmüthig. Nunmehro mögen die zufälligen Reitze ſich ändern, ſie iſt gleichwohl noch immer ſeine Frau. Der edle Grund bleibt, und iſt nicht dem Unbeſtande äußerer Dinge ſo ſehr unterworfen. Von ſolcher Beſchaffenheit ſind Grundſätze in Vergleichung der Regungen, die blos bei einzelnen Veranlaſſungen aufwallen, und ſo iſt der Mann von Grundſätzen im Gegenhalte mit demjenigen, welchem gelegentlich eine gutherzige und liebreiche Bewegung anwandelt. Wie aber, wenn ſo gar die geheime Sprache ſeines Herzens alſo lautete: Ich muß jenem Menſchen da zu Hülfe kommen, denn er leidet; nicht daß er etwa mein Freund oder Geſellſchafter wäre, oder daß ich ihn fähig hielte, dereinſt Wohlthat mit Dankbarkeit zu erwiedern. Es iſt jetzt keine Zeit zu vernünfteln, und ſich bei Fragen aufzuhalten. Er iſt ein Menſch, und was Menſchen widerfährt, das trifft auch mich. Alsdann ſtützet ſich ſein Verfahren auf den höchſten Grund des Wohlwollens in der menſchlichen Natur, und iſt äußerſt erhaben, ſowohl ſeiner Unveränderlichkeit nach, als um der Allgemeinheit ſeiner Anwendung willen.

Ich fahre in meinen Anmerkungen fort. Der Menſch von melancholiſcher Gemüthsverfaſſung bekümmert ſich wenig darum, was andere urtheilen, was ſie für gut oder für wahr halten, er ſtützet ſich desfalls blos auf ſeine eigene Einſicht. Weil die Bewegungsgründe in ihm die Natur der Grundſätze annehmen: ſo iſt er nicht leicht auf andere Gedanken zu bringen; ſeine Standhaftigkeit artet auch bisweilen in Eigenſinn aus. Er ſieht den Wechſel der Moden mit Gleichgültigkeit und ihren Schimmer mit Verachtung an. Freundſchaft iſt erhaben, und daher für ſein Gefühl. Er kann vielleicht einen veränderlichen Freund verlieren; allein dieſer verliert ihn nicht eben ſo bald. Selbſt das Andenken der erloſchenen Freundſchaft iſt ihm noch ehrwürdig. Geſprächigkeit iſt ſchön, gedankenvolle Verſchwiegenheit erhaben. Er iſt ein guter Verwahrer ſeiner und anderer Geheimniſſe. Wahrhaftigkeit iſt erhaben, und er haſſet Lügen oder Verſtellung. Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menſchlichen Natur. Er ſchätzet ſich ſelbſt, und hält einen Menſchen für ein Geſchöpf, das da Achtung verdienet. Er erduldet keine verworfene Unterthänigkeit, und athmet Freiheit in einem edlen Buſen. Alle Ketten, von den vergoldeten an, die man am Hofe trägt, bis zu dem ſchweren Eiſen des Galeerenſclaven, ſind ihm abſcheulich. Er iſt ein ſtrenger Richter ſeiner ſelbſt und anderer, und nicht ſelten ſeiner ſo wohl, als der Welt überdrüßig.

In der Ausartung dieſes Charakters neiget ſich die Ernſthaftigkeit zur Schwermuth, die Andacht zur Schwärmerei, der Freiheitseifer zum Enthuſiasmus. Beleidigung und Ungerechtigkeit zünden in ihm Rachbegierde an. Er iſt alsdann ſehr zu fürchten. Er trotzet der Gefahr, und verachtet den Tod. Bei der Verkehrtheit ſeines Gefühls, und dem Mangel einer aufgeheiterten Vernunft verfällt er aufs Abentheuerliche. Eingebungen, Erſcheinungen, Anfechtungen. Iſt der Verſtand noch ſchwächer: ſo geräth er auf Fratzen. Bedeutende Träume, Ahndungen und Wunderzeichen. Er iſt in Gefahr, ein Phantaſt oder ein Grillenfänger zu werden.

Der von ſanguiniſcher Gemüthsverfaſſung hat ein herrſchendes Gefühl für das Schöne. Seine Freuden ſind daher lachend und lebhaft. Wenn er nicht luſtig iſt, ſo iſt er mißvergnügt, und kennet wenig die zufriedene Stille. Mannigfaltigkeit iſt ſchön, und er liebt die Veränderung. Er ſucht die Freude in ſich und um ſich, beluſtiget andere, und iſt ein guter Geſellſchafter. Er hat viel moraliſche Sympathie. Anderer Frölichkeit macht ihn vergnügt, und ihr Leid weichherzig. Sein ſittliches Gefühl iſt ſchön, allein ohne Grundſätze, und hängt jederzeit unmittelbar von dem gegenwärtigen Eindrucke ab, den die Gegenſtände auf ihn machen. Er iſt ein Freund von allen Menſchen, oder, welches einerlei ſagen will, eigentlich niemals ein Freund, ob er zwar gutherzig und wohlwollend iſt. Er verſtellet ſich nicht. Er wird euch heute mit ſeiner

Freundlichkeit und guten Art unterhalten, morgen, wenn ihr krank oder im Unglücke ſeyd, wahres und ungeheucheltes Beileid empfinden, aber ſich ſachte davon ſchleichen, bis ſich die Umſtände geändert haben. Er muß niemals Richter ſeyn. Die Geſetze ſind ihm gemeiniglich zu ſtrenge, und er läßt ſich durch Thränen beſtechen. Er iſt ein ſchlimmer Heiliger, niemals recht gut und niemals recht böſe. Er ſchweift öfters aus, und iſt laſterhaft, mehr aus Gefälligkeit als aus Neigung. Er iſt freigebig und wohlthätig, aber ein ſchlechter Zahler deſſen, was er ſchuldig iſt, weil er wohl viel Empfindung für Güte, aber wenig für Gerechtigkeit hat. Niemand hat eine ſo gute Meinung von ſeinem eigenem Herzen, als er. Wenn ihr ihn gleich nicht hochachtet: ſo werdet ihr ihn doch lieben müſſen. In dem größeren Verfalle ſeines Charakters geräth er ins Läppiſche, er iſt tändelnd und kindiſch. Wenn nicht das Alter noch etwa die Lebhaftigkeit mindert, oder mehr Verſtand herbeibringt: ſo iſt er in Gefahr, ein alter Geck zu werden.

Der, welchen man unter der choleriſchen Gemüthsbeſchaffenheit meinet, hat ein herrſchendes Gefühl für diejenige Art des Erhabenen, welche man das Prächtige nennen kann. Sie iſt eigentlich nur der Schimmer der Erhabenheit, und eine ſtark abſtechende Farbe, welche den inneren Gehalt der Sache oder Perſon, der vielleicht nur ſchlecht und gemein iſt, verbirgt und durch den Schein täuſchet und rühret. So wie ein Gebäude durch eine Uebertünchung, welche gehauene Steine verſtellt, einen eben ſo edlen Eindruck macht, als wenn es würklich daraus beſtünde, und geklebte Geſimſe und Pilaſtern die Meinung von Feſtigkeit geben, ob ſie gleich wenig Haltung haben, und nichts unterſtützen: alſo glänzen auch tombackene Tugenden, Flittergold von Weisheit, und gemaltes Verdienſt.

Der Choleriſche betrachtet ſeinen eigenen Werth, und den Werth ſeiner Sachen und Handlungen, aus dem Anſtande oder dem Scheine, womit er in die Augen fällt. In Anſehung der innern Beſchaffenheit und der Bewegungsgründe, die der Gegenſtand ſelber enthält, iſt er kalt, weder erwärmet durch wahres Wohlwollen, noch gerührt durch Achtung *). Sein Betragen iſt künſtlich. Er muß allerlei Standpunkte zu nehmen wiſſen, um ſeinen Anſtand aus der verſchiedenen Stellung der Zuſchauer zu beurtheilen; denn er fragt wenig darnach was er ſey, ſondern nur was er ſcheine. Um deswillen muß er die Wirkung auf den allgemeinen Geſchmack und die mancherlei Eindrücke wohl kennen, die ſein Verhalten außer ihm haben wird. Da er in dieſer ſchlauen Aufmerkſamkeit durchaus kaltes Blut bedarf, und nicht durch Liebe, Mitleiden und Theilnehmung ſeines Herzens ſich muß blenden laſſen: ſo wird er auch vielen Thorheiten und Verdrießlichkeiten entgehen, in welche ein ſanguiniſcher geräth, der durch ſeine unmittelbare Empfindung bezaubert wird. Um

*) Er hält ſich auch ſogar nur in ſo fern für glücklich, als er vermuthet, daß er dafür von andern gehalten wird.

deßwillen ſcheint er gemeiniglich verſtändiger, als er wirklich iſt. Sein Wohlwollen iſt Höflichkeit, ſeine Achtung iſt Ceremonie, ſeine Liebe ausgeſonnene Schmeichelei. Er iſt jederzeit voll von ſich ſelbſt, wenn er den Anſtand eines Liebhabers oder eines Freundes annimmt, und iſt niemals weder das eine noch das andere. Er ſucht durch Moden zu ſchimmern: aber, weil alles an ihm künſtlich und gemacht iſt, ſo iſt er darin ſteif und ungewandt. Er handelt weit mehr nach Grundſätzen, als der Sanguiniſche, der blos durch gelegentliche Eindrücke bewegt wird: aber dieſe ſind nicht Grundſätze der Tugend, ſondern der Ehre, und er hat kein Gefühl für die Schönheit oder den Werth der Handlungen, ſondern für das Urtheil der Welt, das ſie davon fällen möchte. Weil ſein Verfahren, in ſo fern man nicht auf die Quelle ſieht, daraus es entſpringt, übrigens faſt eben ſo gemeinnützig als die Tugend ſelbſt iſt: ſo erwirbt er vor gemeinen Augen eben die Hochſchätzung als der Tugendhafte; aber für feinere Augen verbirgt er ſich ſorgfältig, weil er wohl weiß, daß die Entdeckung der geheimen Triebfeder der Ehrbegierde, ihn um die Achtung bringen würde. Er iſt daher der Verſtellung ſehr ergeben, in der Religion heuchleriſch, im Umgange ein Schmeichler, in Staatspartheien wetterwendiſch nach den Umſtänden. Er iſt gern ein Sklave der Großen, um dadurch ein Tyrann über Geringere zu werden. Die Naivetät, dieſe edle oder ſchöne Einfalt, welche das Siegel der Natur und nicht der Kunſt auf ſich trägt, iſt ihm gänzlich fremd. Daher, wenn ſein Geſchmack ausartet, ſo wird ſein Schimmer ſchreiend, d. i. auf eine widrige Art prahlend. Er geräth alsdann ſo wohl ſeinem Stil als dem Ausputze nach, in den Galimatias (das Uebertriebene) eine Art Fratzen, die in Anſehung des Prächtigen dasjenige iſt, was das Abentheuerliche oder Grillenhafte in Anſehung des Ernſthafterhabenen. In Beleidigungen fällt er alsdann auf Zweikämpfe oder Proceſſe, und in dem bürgerlichen Verhältniſſe auf Ahnen, Vortritt und Titel. So lange er nur noch eitel iſt, d. i. Ehre ſucht, und ſich bemüht in die Augen zu fallen: ſo kann er noch wohl geduldet werden; allein wenn bei gänzlichem Mangel wirklicher Vorzüge und Talente er augeblaſen wird: ſo iſt er das, wofür er am mindeſten gern möchte gehalten werden, nämlich ein Narr.

Da in der phlegmatiſchen Miſchung keine Ingredienzien vom Erhabenen oder Schönen in ſonderlich merklichem Grade hineinzukommen pflegen, ſo gehöret dieſe Gemüthseigenſchaft nicht in den Zuſammenhang unſerer Erwägungen.

Von welcher Art auch dieſe feineren Empfindungen ſeyn mögen, von denen wir bis daher gehandelt haben, es mögen erhabene oder ſchöne ſeyn, ſo haben ſie doch das Schickſal gemein, daß ſie in dem Urtheile desjenigen, der kein darauf geſtimmtes Gefühl hat, jederzeit verkehrt und ungereimt ſcheinen. Ein Menſch von einer ruhigen und eigennützigen Aemſigkeit, hat, ſo zu reden, gar nicht die Organen, um den edlen Zug in einem Gedichte oder in einer Heldentugend zu empfinden, er lieſt lieber einen Robinſon als einen Grandiſon, und hält den Cato für einen eigenſinnigen Narren. Eben ſo ſcheint Perſonen von etwas ernſthafter Gemüthsart dasjenige läppiſch, was andern reizend iſt, und die gaukelnde Naivetät einer Schäferhandlung iſt ihnen abgeſchmackt und kindiſch. Auch ſelbſt, wenn das Gemüth nicht gänzlich ohne ein einſtimmiges feines Gefühl iſt, ſind doch die Grade der Reizbarkeit deſſelben ſehr verſchieden, und man ſieht, daß der eine etwas edel und anſtändig findet, was dem andern zwar groß aber abentheuerlich vorkömmt. Die Gelegenheiten, die ſich darbieten, bei unmoraliſchen Dingen etwas von dem Gefühle des andern auszuſpähen, können uns Anlaß geben, mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit auch auf ſeine Empfindung, in Anſehung der höhern Gemüthseigenſchaften und ſelbſt derer des Herzens, zu ſchließen. Wer bei einer ſchönen Muſik Langeweile hat, giebt ſtarke Vermuthung, daß die Schönheiten der Schreibart und die feinen Bezauberungen der Liebe wenig Gewalt über ihn haben werden.

Es iſt ein gewiſſer Geiſt der Kleinigkeiten, (esprit des bagatelles) welcher eine Art von feinem Gefühl anzeigt, welches aber gerade auf das Gegentheil von dem Erhabenen abzielt. Ein Geſchmack für etwas, weil es ſehr künſtlich und mühſam iſt, Verſe, die ſich vor- und rückwärts leſen laſſen, Räthſel, Uhren in Ringen, Flohketten ꝛc. ꝛc.; ein Geſchmack für alles, was abgezirkelt, und auf peinliche Weiſe ordentlich, obzwar ohne Nutzen iſt, z. E. Bücher, die fein zierlich in langen Reihen im Bücherſchranke ſtehen, und ein leerer Kopf, der ſie anſieht und ſich erfreuet; Zimmer, die wie optiſche Kaſten geziert, und überaus ſauber gewaſchen ſind, zuſammt einem ungaſtfreien und mürriſchen Wirthe, der ſie bewohnt. Ein Geſchmack an allem demjenigen was ſelten iſt, ſo wenig, wie es auch ſonſt einen innern Werth haben mag. Epiktets Lampe, ein Handſchuh vom König Carl dem zwölften; in gewiſſer Art ſchlägt die Münzenſucht mit hierauf ein. Solche Perſonen ſtehen ſehr im Verdachte, daß ſie in den Wiſſenſchaften Grübler und Grillenfänger, in den Sitten aber für alles das, was auf freie Art ſchön oder edel iſt, ohne Gefühl ſeyn werden.

Man thut einander zwar Unrecht, wenn man denjenigen, der den Werth, oder die Schönheit deſſen, was uns rührt oder reizt, nicht einſieht, damit abfertigt, daß er es nicht verſtehe. Es kömmt hiebei nicht ſo ſehr darauf an, was der Verſtand einſehe, ſondern was das Gefühl empfinde. Gleichwohl haben die Fähigkeiten der Seele einen ſo großen Zuſammenhang, daß man mehrentheils von der Erſcheinung der Empfindung auf die Talente der Einſicht ſchließen kann. Denn es würden demjenigen, der viele Verſtandesvorzüge hat, dieſe Talente vergeblich ertheilet ſeyn, wenn er nicht zugleich ſtarke Empfindung für das wahrhaftig Edle oder Schöne hätte, welche die Triebfeder ſeyn muß, jene Gemüthsgaben wohl und regelmäßig anzuwenden *).

---

*) Man ſieht auch, daß eine gewiſſe Feinheit des Gefühls einem Menſchen zum Verdienſte angerechnet

Es iſt einmal gebräuchlich, nur dasjenige nützlich zu nennen, was unſerer gröbern Empfindung ein Gnüge leiſten kann, was uns Ueberfluß im Eſſen und Trinken, Aufwand in Kleidung und im Hausgeräthe, imgleichen Verſchwendung in Gaſtereien verſchaffen kann, ob ich gleich nicht ſehe, warum nicht alles, was nur immer meinem lebhafteſten Gefühle erwünſcht iſt, eben ſowohl den nützlichen Dingen ſollte beigezählt werden. Allein, alles gleichwohl auf dieſen Fuß genommen, ſo iſt derjenige, welchen der Eigennutz beherrſchet, ein Menſch, mit welchem man über den feineren Geſchmack niemals vernünfteln muß. Ein Huhn iſt freilich in ſolchem Betracht beſſer als ein Papagey, ein Kochtopf nützlicher als ein Porcellängeſchirr, alle witzige Köpfe in der Welt gelten nicht den Werth eines Bauern, und die Bemühung, die Weite der Fixſterne zu entdecken, kann ſo lange ausgeſetzt bleiben, bis man übereingekommen ſeyn wird, wie der Pflug auf das vortheilhafteſte könne geführt werden. Allein welche Thorheit

---

wird. Daß jemand in Fleiſch oder Kuchen eine gute Mahlzeit thun kann, imgleichen, daß er unvergleichlich wohl ſchläft, das wird man ihm wohl als ein Zeichen eines guten Magens, aber nicht als ein Verdienſt auslegen. Dagegen, wer einen Theil ſeiner Mahlzeit dem Anhören einer Muſik aufopfert, oder bei einer Schilderung ſich in eine angenehme Zerſtreuung vertiefen kann, oder einige witzige Sachen, wenn es auch nur poetiſche Kleinigkeiten wären, gern lieſt, hat doch faſt in Jedermanns Augen den Anſtand eines feineren Menſchen, von dem man eine vortheilhaftere und für ihn rühmlichere Meinung hat.

iſt es, ſich in einen ſolchen Streit einzulaſſen, wo es unmöglich iſt, ſich einander auf einſtimmige Empfindungen zu führen, weil das Gefühl gar nicht einſtimmig iſt. Gleichwohl wird doch ein Menſch von der gröbſten und gemeinſten Empfindung wahrnehmen können, daß die Reize und Annehmlichkeiten des Lebens, welche die entbehrlichſten zu ſeyn ſcheinen, unſere meiſte Sorgfalt auf ſich ziehen, und daß wir wenig Triebfedern zu ſo vielfältigen Bemühungen übrig haben würden, wenn wir jenes ausſchließen wollten. Imgleichen iſt wohl niemand ſo grob, daß er nicht empfinde, daß eine ſittliche Handlung, wenigſtens an einem andern, um deſto mehr rühre, je weiter ſie vom Eigennutze iſt, und je mehr jene edleren Antriebe in ihr hervorſtechen.

Wenn ich die edele und ſchwache Seite der Menſchen wechſelsweiſe bemerke, ſo verweiſe ich es mir ſelbſten, daß ich nicht denjenigen Standpunkt zu nehmen vermag, von dem dieſe Abſtechungen das große Gemälde der ganzen menſchlichen Natur gleichwohl in einer rührenden Geſtalt darſtellen. Denn ich beſcheide mich gern, daß, ſo fern es zu dem Entwurfe der großen Natur gehöret, dieſe grotesken Stellungen nicht anders als einen edelen Ausdruck geben können; ob man ſchon viel zu kurzſichtig iſt, ſie in dieſem Verhältniſſe zu überſehen. Um indeſſen doch einen ſchwachen Blick hierauf zu werfen: ſo glaube ich folgendes anmerken zu können. Derjenigen unter den Menſchen, die nach Grundſätzen verfahren, ſind nur ſehr wenige, welches auch überaus gut iſt, da es ſo leicht geſchehen kann, daß man in dieſen Grundſätzen irre, und alsdann der Nachtheil, der daraus erwächſt, ſich um deſto weiter erſtreckt, je allgemeiner der Grundſatz und je ſtandhafter die Perſon iſt, die ihn ſich vorgeſetzt hat. Derer, ſo aus gutherzigen Trieben handeln, ſind weit mehrere, welches äußerſt vortreflich iſt, ob es gleich einzeln nicht als ein ſonderliches Verdienſt der Perſon kann angerechnet werden; denn dieſe tugendhaften Inſtinkte fehlen wohl bisweilen, allein im Durchſchnitte leiſten ſie eben ſo wohl die große Abſicht der Natur, wie die übrigen Inſtinkte, die ſo regelmäßig die thieriſche Welt bewegen. Derer, die ihr allerliebſtes Selbſt, als den einzigen Beziehungspunkt ihrer Bemühungen ſtarr vor Augen haben, und die um den Eigennutz, als um die große Achſe, alles zu drehen ſuchen, giebt es die meiſten, worüber auch nichts vortheilhafteres ſeyn kann, denn dieſe ſind die ämſigſten, ordentlichſten und behutſamſten; ſie geben dem Ganzen Haltung und Feſtigkeit, indem ſie auch ohne ihre Abſicht gemeinnützig werden, die nothwendigen Bedürfniſſe herbeiſchaffen, und die Grundlage liefern, über welche feinere Seelen Schönheit und Wohlgereimtheit verbreiten können. Endlich iſt die Ehrliebe in aller Menſchen Herzen, ob zwar in ungleichem Maaße, verbreitet worden, welches dem Ganzen eine bis zur Bewunderung reizende Schönheit geben muß. Denn wiewohl die Ehrbegierde ein thörichter Wahn iſt, ſo fern ſie zur Regel wird, der man die übrigen Neigungen unterordnet; ſo iſt ſie doch als ein begleitender Trieb äußerſt vortreflich. Denn indem ein

ein jeder auf der großen Bühne, ſeinen herrſchenden Neigungen gemäß, die Handlungen verfolgt: ſo wird er zugleich durch einen geheimen Antrieb bewogen, in Gedanken außer ſich ſelbſt einen Standpunkt zu nehmen, um den Anſtand zu beurtheilen, den ſein Betragen hat, wie es ausſehe und dem Zuſchauer in die Augen falle. Dadurch vereinbaren ſich die verſchiedenen Gruppen in ein Gemälde von prächtigem Ausdrucke, wo mitten unter großer Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moraliſchen Natur Schönheit und Würde an ſich zeiget.

Dritter Abſchnitt.

Von dem Unterſchiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniſſe beider Geſchlechter.

Derjenige, ſo zuerſt das Frauenzimmer unter dem Namen des ſchönen Geſchlechts begriffen hat, kann vielleicht etwas Schmeichelhaftes haben ſagen wollen: aber er hat es beſſer getroffen, als er wohl ſelbſt geglaubt haben mag. Denn, ohne in Erwägung zu ziehen, daß ihre Geſtalt überhaupt feiner, ihre Züge zärter und ſanfter, ihre Miene im Ausdrucke der Freundlichkeit, des Scherzes und der Leutſeligkeit bedeutender und einnehmender iſt, als bei dem männlichen Geſchlechte: ohne auch dasjenige zu vergeſſen, was man für die geheime Zauberkraft abrechnen muß, wodurch ſie unſere Leidenſchaft zum vortheilhaften Urtheil für ſie geneigt machen: ſo liegen vornämlich in dem Gemüthscharakter dieſes Geſchlechts eigenthümliche Züge, die es von dem unſeren deutlich unterſcheiden, und die darauf hauptſächlich hinauslaufen, ſie durch das Merkmal des Schönen kenntlich zu machen. Andererſeits könnten wir auf die Benennung des edlen Geſchlechts Anſpruch machen, wenn es nicht auch von einer edlen Gemüthsart erfordert würde, Ehrennamen abzulehnen und ſie lieber zu ertheilen als zu empfangen. Hiedurch wird nun nicht verſtanden, daß das Frauenzimmer edeler Eigenſchaften ermangelte, oder das männliche Geſchlecht der Schönheiten gänzlich entbehren müßte, vielmehr erwartet man, daß ein jedes Geſchlecht beide vereinbare, doch ſo, daß von einem Frauenzimmer alle andere Vorzüge ſich nur dazu vereinigen ſollen, um den Charakter des Schönen zu erhöhen, welcher der eigentliche Beziehungspunkt iſt, und dagegen unter den männlichen Eigenſchaften das Erhabene, als das Kennzeichen ſeiner Art, deutlich hervorſteche. Hierauf müſſen alle Urtheile von dieſen zwei Gattungen, ſowohl die rühmlichen, als die des Tadels ſich beziehen. Alle Erziehung und Unterweiſung muß dieſes vor Augen haben, und alle Bemühung die ſittliche Vollkommenheit des einen oder des andern befördern; wo man nicht den reizenden Unterſchied unkenntlich machen will, den die Natur zwiſchen zwei Menſchengattungen hat treffen wollen. Denn es iſt hier nicht genug, ſich vorzuſtellen, daß man Menſchen vor ſich habe: man muß auch zugleich nicht aus der Acht laſſen, daß dieſe Menſchen nicht von einerlei Art ſind.

Das Frauenzimmer hat ein angebornes ſtärkeres Gefühl für alles was ſchön, zierlich und geſchmückt iſt. Schon in der Kindheit ſind ſie gern geputzt und gefallen ſich, wenn ſie geziert ſind. Sie ſind reinlich und ſehr zärtlich in Anſehung alles deſſen, was Ekel verurſacht. Sie lieben den Scherz, und können durch Kleinigkeiten, wenn ſie nur munter und lachend ſind, unterhalten werden. Sie haben ſehr früh ein ſittſames Weſen an ſich, wiſſen ſich einen feinen Anſtand zu geben, und beſitzen ſich ſelbſt; und dieſes in einem Alter, wenn unſere wohlerzogene männliche Jugend noch unbändig, tölpiſch und verlegen iſt. Sie haben viel theilnehmende Empfindungen, Gutherzigkeit und Mitleiden, ziehen das Schöne dem Nützlichen vor, und werden den Ueberfluß des Unterhaltes gern in Sparſamkeit verwandeln, um den Aufwand auf das Schimmernde und den Putz zu unterſtützen. Sie ſind von ſehr zärtlicher Empfindung in Anſehung der mindeſten Beleidigung und überaus fein, den geringſten Mangel der Aufmerkſamkeit und Achtung gegen ſie zu bemerken. Kurz, ſie enthalten in der menſchlichen Natur den Hauptgrund der Abſtechung der ſchönen Eigenſchaften mit den edelen, und verfeinern ſelbſt das männliche Geſchlecht.

Man wird mir hoffentlich die Herzählung der männlichen Eigenſchaften, in ſo fern ſie jenen parallel ſind, ſchenken, und ſich befriedigen, beide nur in der Gegeneinanderhaltung zu betrachten. Das ſchöne Geſchlecht hat eben ſo wohl Verſtand, als das männliche, es iſt nur ein ſchöner Verſtand, der unſrige ſoll ein tiefer Verſtand ſeyn, welches ein Ausdruck iſt, der einerlei mit dem Erhabenen bedeutet.

Zur Schönheit aller Handlungen gehöret vornämlich, daß ſie Leichtigkeit an ſich zeigen, und ohne peinliche Bemühung ſcheinen vollzogen zu werden: dagegen Beſtrebungen und überwundene Schwierigkeiten Bewunderung erregen, und zum Erhabenen gehören. Tiefes Nachſinnen, und eine lange fortgeſetzte Betrachtung ſind edel, aber ſchwer, und ſchicken ſich nicht wohl für eine Perſon, bei der ungezwungene Reize nichts anders, als eine ſchöne Natur zeigen ſollen. Mühſames Lernen, oder peinliches Grübeln, wenn es gleich ein Frauenzimmer darin hoch bringen ſollte, vertilgen die Vorzüge, die ihrem Geſchlechte eigenthümlich ſind, und können dieſelben wohl um der Seltenheit willen zum Gegenſtande einer kalten Bewunderung machen: aber ſie werden zugleich die Reize ſchwächen, wodurch ſie ihre große Gewalt über das andere Geſchlecht ausüben. Ein Frauenzimmer, das den Kopf voll Griechiſch hat, wie die Frau Dacier, oder über die Mechanik gründliche Streitigkeiten führt, wie die Marquiſin von Chaſtelet, mag nur immerhin noch einen Bart dazu haben; denn dieſer würde vielleicht die Miene des Tiefſinnes noch kenntlicher ausdrücken, um welchen ſie ſich bewerben. Der ſchöne Verſtand wählt zu ſeinen Gegenſtänden alles, was mit dem feineren Gefühle nahe verwandt iſt, und überläßt abſtrakte Spekulationen oder Kenntniſſe, die nützlich aber trocken ſind, dem ämſigen, gründlichen und tiefen Verſtande. Das Frauenzimmer wird demnach keine Geometrie lernen; es wird vom Satze des zureichenden Grundes, oder den Monaden nur ſo viel wiſſen, als nöthig iſt, um das Salz in den Spottgedichten zu vernehmen, welche die ſeichten Grübler unſers Geſchlechts durchgezogen haben. Die Schönen können den Carteſius ſeine Wirbel immer drehen laſſen, ohne ſich darum zu bekümmern, wenn auch der artige Fontenelle ihnen unter den Wandelſternen Geſellſchaft leiſten wollte, und die Anziehung ihrer Reize verliert nichts von ihrer Gewalt, wenn ſie gleich nichts von allem dem wiſſen, was Algarotti zu ihrem Beſten von den Anziehungskräften den groben Materien nach dem Newton anzuzeichnen bemühet geweſen. Sie werden in der Geſchichte ſich nicht den Kopf mit Schlachten, und in der Erdbeſchreibung nicht mit Feſtungen anfüllen; denn es ſchicket ſich für ſie eben ſo wenig, daß ſie nach Schießpulver, als für die Mannsperſonen, daß ſie nach Biſam riechen ſollen.

Es ſcheint eine boshafte Liſt der Mannsperſonen zu ſeyn, daß ſie das ſchöne Geſchlecht zu dieſem verkehrten Geſchmacke haben verleiten wollen. Denn wohl bewußt ihrer Schwäche, in Anſehung der natürlichen Reize deſſelben, und daß ein einziger ſchalkhafter Blick ſie mehr in Verwirrung ſetze, als die ſchwerſte Schulfrage, ſehen ſie ſich, ſo bald das Frauenzimmer in dieſen Geſchmack einſchlägt, in einer entſchiedenen Ueberlegenheit, und ſind in dem Vortheile, den ſie ſonſt ſchwerlich haben würden, mit einer großmüthigen Nachſicht den Schwächen ihrer Eitelkeit aufzuhelfen. Der Inhalt der großen Wiſſenſchaft des Frauenzimmers iſt vielmehr der Menſch, und unter den Menſchen der Mann. Ihre Weltweisheit iſt nicht Vernünfteln, ſondern Empfinden. Bei der Gelegenheit, die man ihnen geben will, ihre ſchöne Natur auszubilden, muß man dieſes Verhältniß jederzeit vor Augen haben. Man wird ihr geſammtes moraliſches Gefühl, und nicht ihr Gedächtniß zu erweitern ſuchen, und zwar nicht durch allgemeine Regeln, ſondern durch einiges Urtheil über das Betragen, welches ſie um ſich ſehen. Die Beiſpiele, die man aus andern Zeiten entlehnet, um den Einfluß einzuſehen, den das ſchöne Geſchlecht in die Weltgeſchäfte gehabt hat, die mancherlei Verhältniſſe, darin es in andern Zeitaltern oder in fremden Landen gegen das männliche geſtanden; der Charakter beider, ſo fern er ſich hierdurch erläutern läßt, und der veränderliche Geſchmack der Vergnügungen, machen ihre ganze Geſchichte und Geographie aus. Es iſt ſchön, daß einem Frauenzimmer der Anblick einer Charte, die entweder den ganzen Erdkreis, oder die vornehmſten Theile der Welt vorſtellt, angenehm gemacht werde. Dieſes geſchieht dadurch, daß man ſie nur in der Abſicht vorlegt, um die unterſchiedlichen Charaktere der Völker, die ſie bewohnen, die Verſchiedenheiten ihres Geſchmacks und ſittlichen Gefühls, vornämlich in Anſehung der Wirkung, die dieſe auf die Geſchlechterverhältniſſe haben, dabei zu ſchildern; mit einigen leichten Erläuterungen aus der Verſchiedenheit der Himmelsſtriche, ihrer Freiheit oder Sclaverei. Es iſt wenig daran gelegen, ob ſie die beſonderen Abtheilungen dieſer Länder, ihr Gewerbe, ihre Macht und Beherrſcher wiſſen oder nicht. Eben ſo werden ſie von dem Weltgebäude nichts mehr zu kennen nöthig haben, als nöthig iſt, den Anblick des Himmels an einem ſchönen Abende ihnen rührend zu machen, wenn ſie einigermaßen begriffen haben, daß noch mehr Welten, und daſelbſt noch mehr ſchöne Geſchöpfe anzutreffen ſeyn. Gefühl für Schildereien vom Ausdrucke, und für die Tonkunſt, nicht in ſo fern ſie Kunſt, ſondern Empfindung äußert, alles dieſes verfeinert oder erhebt den Geſchmack dieſes Geſchlechts, und hat jederzeit einige Verknüpfung mit ſittlichen Regungen. Niemals ein kalter und ſpekulativer Unterricht, jederzeit Empfindungen, und zwar, die ſo nahe wie möglich bei ihrem Geſchlechtverhältniſſe bleiben. Dieſe Unterweiſung iſt darum ſo ſelten, weil ſie Talente, Erfahrenheit, und ein Herz voll Gefühl erfordert, und jeder andern kann das Frauenzimmer ſehr wohl entbehren, wie es denn auch ohne dieſe ſich von ſelbſt gemeiniglich ſehr wohl ausbildet.

Die Tugend des Frauenzimmers iſt eine ſchöne Tugend *). Die des männlichen Geſchlechts, ſoll eine edele Tugend ſeyn. Sie werden das Böſe vermeiden, nicht weil es unrecht, ſondern weil es häßlich iſt, und tugendhafte Handlungen bedeuten bei ihnen ſolche, die ſittlich ſchön ſind. Nichts von Sollen, nichts von Müſſen, nichts von Schuldigkeit. Das Frauenzimmer iſt aller Befehle und alles mürriſchen Zwanges unleidlich. Sie thun etwas nur darum, weil es ihnen ſo beliebt, und die Kunſt beſteht darin, zu

---

*) Dieſe wurde oben, Seite 368 in einem ſtrengen Urtheile adoptirte Tugend genannt; hier, da ſie um des Geſchlechtscharakters willen eine günſtige Rechtfertigung verdienet, heißt ſie überhaupt eine ſchöne Tugend.

machen, daß ihnen nur dasjenige beliebe, was gut iſt. Ich glaube ſchwerlich, daß das ſchöne Geſchlecht der Grundſätze fähig ſey, und ich hoffe dadurch nicht zu beleidigen, denn dieſe ſind auch äußerſt ſelten beim männlichen. Dafür aber hat die Vorſehung in ihrem Buſen gütige und wohlwollende Empfindungen, ein feines Gefühl für Anſtändigkeit, und eine gefällige Seele gegeben. Man fodere ja nicht Aufopferungen, und großmüthigen Selbſtzwang. Ein Mann muß es ſeiner Frau niemals ſagen, wenn er einen Theil ſeines Vermögens um einen Freund in Gefahr ſetze. Warum will er ihre muntere Geſprächigkeit feſſeln, dadurch, daß er ihr Gemüth mit einem wichtigen Geheimniſſe beläſtiget, deſſen Aufbewahrung ihm allein obliegt? Selbſt viele von ihren Schwachheiten ſind, ſo zu reden, ſchöne Fehler. Beleidigung oder Unglück bewegen ihre zarte Seele zur Wehmuth. Der Mann muß niemals andre als großmüthige Thränen weinen. Die, ſo er in Schmerzen oder über Glücksumſtände vergießt, machen ihn verächtlich. Die Eitelkeit, die man dem ſchönen Geſchlechte ſo vielfältig verrückt, wofern ſie ja an demſelben ein Fehler iſt, ſo iſt ſie nur ein ſchöner Fehler. Denn zu geſchweigen, daß die Mannsperſonen, die dem Frauenzimmer ſo gern ſchmeicheln, übel daran ſeyn würden, wenn dieſes nicht geneigt wäre, es wohl aufzunehmen, ſo beleben ſie dadurch wirklich ihre Reize. Dieſe Neigung iſt ein Antrieb, Annehmlichkeiten, und den guten Anſtand zu zeigen, ihren muntern Witz ſpielen zu laſſen, imgleichen durch die veränderlichen Erfindungen des Putzes zu ſchimmern, und ihre Schönheit zu erhöhen. Hierin iſt nun ſo gar nichts Beleidigendes für andere, ſondern vielmehr, wenn es mit guten Geſchmacke gemacht wird, ſo viel artiges, daß es ſehr ungezogen iſt, dagegen mit mürriſchem Tadel loszuziehen. Ein Frauenzimmer, das hierin gar zu flatterhaft und gaukelnd iſt, heißt eine Närrin; welcher Ausdruck gleichwohl keine ſo harte Bedeutung hat, als mit fehlender Endſylbe beim Manne, ſo gar, daß, wenn man ſich untereinander verſteht, es wohl bisweilen eine vertrauliche Schmeichelei anzeigen kann. Wenn die Eitelkeit ein Fehler iſt, der an einem Frauenzimmer ſehr wohl Entſchuldigung verdient: ſo iſt das aufgeblaſene Weſen an ihnen nicht allein, ſo wie an Menſchen überhaupt, tadelhaft, ſondern verunſtaltet gänzlich ihren Geſchlechtscharakter. Denn dieſe Eigenſchaft iſt überaus dumm und häßlich, und dem einnehmenden beſcheidenen Reize gänzlich entgegen geſetzt. Alsdann iſt eine ſolche Perſon in einer ſchlüpfrigen Stellung. Sie wird ſich gefallen laſſen, ohne alle Nachſicht und ſcharf beurtheilt zu werden; denn wer auf Hochachtung pocht, fodert alles um ſich zum Tadel auf. Eine jede Entdeckung auch des mindeſten Fehlers macht Jedermann eine wahre Freude, und das Wort Närrin, verliert hier ſeine gemilderte Bedeutung. Man muß Eitelkeit und Aufgeblaſenheit jederzeit unterſcheiden. Die erſtere ſucht Beifall, und ehret gewiſſermaßen diejenige, um deren willen ſie ſich dieſe Bemühung giebt; die zweite glaubt ſich ſchon in dem völligen Beſitze deſſelben, und indem ſie keinen zu erwerben beſtrebt, ſo gewinnt ſie auch keinen.

Wenn einige Ingredienzien von Eitelkeit ein Frauenzimmer in den Augen des männlichen Geſchlechts gar nicht verunzieren, ſo dienen ſie doch, je ſichtbarer ſie ſind, um deſto mehr das ſchöne Geſchlecht unter einander zu veruneinigen. Sie beurtheilen einander alsdann ſehr ſcharf, weil eine der andern Reize zu verdunkeln ſcheint, und es ſind auch wirklich diejenigen, die noch ſtarke Anmaßungen auf Eroberung machen, ſelten Freundinnen von einander im wahren Verſtande.

Dem Schönen iſt nichts ſo ſehr entgegengeſetzt als der Ekel, ſo wie nichts tiefer unter das Erhabene ſinkt als das Lächerliche. Daher kann einem Manne kein Schimpf empfindlicher ſeyn, als daß er ein Narr, und einem Frauenzimmer, daß ſie ekelhaft genannt werde. Der engliſche Zuſchauer hält dafür: daß einem Manne kein Vorwurf könne gemacht werden, der kränkender ſey, als wenn er für einen Lügner, und einem Frauenzimmer kein bitterer, als wenn ſie für unkeuſch gehalten wird. Ich will dieſes, in ſo fern es nach der Strenge der Moral beurtheilt wird, in ſeinem Werthe laſſen. Allein hier iſt die Frage nicht, was an ſich ſelbſt den größeſten Tadel verdiene, ſondern was wirklich am allerhärteſten empfunden werde. Und da frage ich einen jeden Leſer, ob, wenn er ſich in Gedanken auf dieſen Fall ſetzt, er nicht meiner Meinung beiſtimmen müſſe. Die Jungfer Ninon Lenclos machte nicht die mindeſten Anſprüche auf die Ehre der Keuſchheit, und gleichwohl würde ſie unerbittlich beleidigt worden ſeyn, wenn einer ihrer Liebhaber ſich in ſeinem Urtheile ſo weit ſollte vergangen haben: und man weiß das grauſame Schickſal des Monaldeſchi um eines beleidigenden Ausdruckes willen von ſolcher Art, bei einer Fürſtinn, die eben keine Lukretia hat vorſtellen wollen. Es iſt unausſtehlich, daß man nicht einmal ſollte Böſes thun können, wenn man gleich wollte, weil auch die Unterlaſſung deſſelben alsdann jederzeit nur eine ſehr zweideutige Tugend iſt.

Um von dieſem Ekelhaften ſich ſo weit, als möglich, zu entfernen, gehöret die Reinlichkeit, die zwar einem jeden Menſchen wohl anſteht, bei dem ſchönen Geſchlechte unter die Tugenden vom erſten Range, und kann ſchwerlich von demſelben zu hoch getrieben werden, da ſie gleichwohl an einem Manne bisweilen zum Uebermaaße ſteigt und alsdann läppiſch wird.

Die Schamhaftigkeit iſt ein Geheimniß der Natur, ſo wohl einer Neigung Schranken zu ſetzen, die ſehr unbändig iſt, und, indem ſie den Ruf der Natur für ſich hat, ſich immer mit guten ſittlichen Eigenſchaften zu vertragen ſcheint, wenn ſie gleich ausſchweift. Sie iſt demnach als ein Supplement der Grundſätze höchſt nöthig; denn es giebt keinen Fall, da die Neigung ſo leicht zum Sophiſten wird, gefällige Grundſätze zu erklügeln, als hier. Sie dient aber auch zugleich, um einen geheimnißvollen Vorhang ſelbſt vor die geziemendſten und nöthigſten Zwecke der Natur zu ziehen, damit die gar zu geheime Bekanntſchaft mit denſelben nicht Ekel, oder zum mindeſten Gleichgültigkeit veranlaſſe, in Anſehung der Endabſichten eines Triebes, worauf die feinſten und lebhafteſten Neigungen der menſchlichen Natur gepfropft ſind. Dieſe Eigenſchaft iſt dem ſchönen Geſchlechte vorzüglich eigen, und ihm ſehr anſtändig. Es iſt auch eine plumpe und verächtliche Ungezogenheit durch die Art pöbelhafter Scherze, welche man Zoten nennt, die zärtliche Sittſamkeit deſſelben in Verlegenheit oder Unwillen zu ſetzen. Weil indeſſen, man mag nun um das Geheimniß ſo weit herumgehen, als man immer will, die Geſchlechterneigung doch allen den übrigen Reizen endlich zum Grunde liegt, und ein Frauenzimmer, immer als ein Frauenzimmer, der angenehme Gegenſtand einer wohlgeſitteten Unterhaltung iſt: ſo möchte daraus vielleicht zu erklären ſeyn, warum ſonſt artige Mannsperſonen ſich bisweilen die Freiheit nehmen, durch den kleinen Muthwillen ihrer Scherze einige feine Anſpielungen durchſcheinen zu laſſen, welche machen, daß man ſie loſe oder ſchalkhaft nennet, und wo, indem ſie weder durch ausſpähende Blicke beleidigen, noch die Achtung zu verletzen gedenken, glauben, berechtigt zu ſeyn, die Perſon, die es mit unwilliger und ſpröder Mine aufnimmt, eine Ehrbarkeitspedantinn zu nennen. Ich führe dieſes nur an, weil es gemeiniglich als ein etwas kühner Zug vom ſchönen Umgange angeſehen wird, auch in der That von je her viel Witz darauf verſchwendet worden iſt: was aber das Urtheil nach moraliſcher Strenge anlangt, ſo gehöret das nicht hieher, da ich in der Empfindung des Schönen nur die Erſcheinungen zu beobachten und zu erläutern habe.

Die edlen Eigenſchaften dieſes Geſchlechts, welche jedoch, wie wir ſchon angemerkt haben, niemals das Gefühl des Schönen unkenntlich machen müſſen, kündigen ſich durch nichts deutlicher und ſicherer an, als durch die Beſcheidenheit, einer Art von edler Einfalt, Naivetät bei großen Vorzügen. Aus derſelben leuchtet eine ruhige Wohlgewogenheit und Achtung gegen andere hervor, zugleich mit einem gewiſſen edlen Zutrauen auf ſich ſelbſt, und einer billigen Selbſtſchätzung verbunden, welche bei einer erhabenen Gemüthsart jederzeit anzutreffen iſt. Indem dieſe feine Miſchung zugleich durch Reize einnimmt und durch Achtung rührt, ſo ſtellt ſie alle übrige ſchimmernde Eigenſchaften wider den Muthwillen des Tadels und der Spottſucht in Sicherheit. Perſonen von dieſer Gemüthsart haben auch ein Herz zur Freundſchaft, welches an einem Frauenzimmer niemals kann hoch genug geſchätzt werden, weil es ſo gar ſelten iſt und zugleich ſo überaus reizend ſeyn muß.

Da unſre Abſicht iſt, über Empfindungen zu urtheilen, ſo kann es nicht unangenehm ſeyn, die Verſchiedenheit des Eindrucks, den die Geſtalt und Geſichtszüge des ſchönen Geſchlechts auf das männliche machen, wo möglich unter Begriffe zu bringen. Dieſe ganze Bezauberung iſt im Grunde über den Geſchlechtertrieb verbreitet. Die Natur verfolgt ihre große Abſicht, und alle Reinigkeiten, die ſich hinzugeſellen, ſie mögen nun ſo weit davon abzuſtehen ſcheinen, wie ſie wollen, ſind nur Verbrämungen, und entlehnen ihren Reiz doch am Ende aus eben derſelben Quelle. Ein geſunder und derber Geſchmack, der ſich jederzeit ſehr nahe bei dieſem Triebe hält, wird durch die Reize des Anſtandes, der Geſichtszüge, der Augen ꝛc. ꝛc an einem Frauenzimmer wenig angefochten, und indem er eigentlich nur aufs Geſchlecht geht, ſo ſieht er mehrentheils die Delicateſſe anderer für leere Tändelei an.

Wenn dieſer Geſchmack gleich nicht fein iſt, ſo iſt er deswegen doch nicht zu verachten. Denn der größeſte Theil der Menſchen befolget vermittelſt deſſelben die große Ordnung der Natur auf eine ſehr einfältige und ſichere Art *). Dadurch werden die meiſten Ehen bewirkt und zwar von dem ämſigſten Theile des menſchlichen Geſchlechts, und indem der Mann den Kopf nicht von bezaubernden mienenſchmachtenden Augen, edlem Anſtande ꝛc. ꝛc. voll hat, auch nichts von allem dieſem verſteht: ſo wird er deſto aufmerkſamer auf haushälteriſche Tugenden, Sparſamkeit ꝛc. ꝛc. und auf das

---

*) Wie alle Dinge in der Welt auch ihre ſchlimme Seite haben, ſo iſt bei dieſem Geſchmacke nur zu bedauern, daß er leichter als ein anderer in Lüderlichkeit ausartet. Denn weil das Feuer, das eine Perſon entzündet hat, eine jede andere wieder löſchen kann: ſo ſind nicht genug Schwierigkeiten da, die eine unbändige Neigung einſchränken könnten.

Eingebrachte. Was den etwas feineren Geſchmack anlangt, um deſſen willen es nöthig ſeyn möchte, einen Unterſchied unter den äußerlichen Reizen des Frauenzimmers zu machen: ſo iſt derſelbe entweder auf das, was in der Geſtalt und dem Ausdrucke des Geſichts moraliſch iſt, oder auf das unmoraliſche geheftet. Ein Frauenzimmer wird in Anſehung der Annehmlichkeiten von der letzteren Art hübſch genannt. Ein proportionirlicher Bau, regelmäßige Züge, Farben von Auge und Geſichte, die zierlich abſtechen, lauter Schönheiten, die auch an einem Blumenſtrauße gefallen und einen kalten Beifall erwerben. Das Geſicht ſelber ſagt nichts, ob es gleich hübſch iſt, und redet nicht zum Herzen. Was den Ausdruck der Züge, der Augen und der Minen anlangt, der moraliſch iſt, ſo geht er entweder auf das Gefühl des Erhabenen, oder des Schönen. Ein Frauenzimmer, an welchem die Annehmlichkeiten, die ihrem Geſchlechte geziemen, vornehmlich den moraliſchen Ausdruck des Erhabenen hervorſtechen laſſen, heißt ſchön im eigentlichen Verſtande: diejenige, deren moraliſche Zeichnung, ſo fern ſie in den Mienen oder Geſichtszügen ſich kennbar macht, die Eigenſchaften des Schönen ankündigt, iſt annehmlich, und wenn ſie es in einem höhern Grade iſt, reizend. Die erſtere läßt unter einer Miene von Gelaſſenheit und einem edlen Anſtande den Schimmer eines ſchönen Verſtandes aus beſcheidenen Blicken hervorſpielen, und, indem ſich in ihrem Geſichte ein zärtliches Gefühl und wohlwollendes Herz abmalt: ſo bemächtigt ſie ſich ſo wohl der Neigung als der Hochachtung eines männlichen Herzens. Die zweite zeiget Munterkeit und Witz in lachenden Augen, etwas feinen Muthwillen, das Schäckerhafte der Scherze und ſchalkhafte Sprödigkeit. Sie reizt, wenn die erſtere rühret, und das Gefühl der Liebe, deſſen ſie fähig iſt, und welche ſie anderen einflößt, iſt flatterhaft, aber ſchön; dagegen die Empfindung der erſteren zärtlich, mit Achtung verbunden und beſtändig iſt. Ich mag mich nicht in gar zu ausführliche Zergliederungen von dieſer Art einlaſſen; denn in ſolchen Fällen ſcheint der Verfaſſer jederzeit ſeine eigene Neigung zu malen. Indeſſen berühre ich noch: daß der Geſchmack, den viele Damen an einer geſunden aber blaſſen Farbe finden, ſich hier verſtehen laſſe. Denn dieſe begleitet gemeiniglich eine Gemüthsart von mehr innerem Gefühle und zärtlicher Empfindung, welches zur Eigenſchaft des Erhabenen gehöret, dagegen die rothe und blühende Farbe weniger von der erſteren, allein mehr von der fröhlichen und muntern Gemüthsart ankündigt; es iſt aber der Eitelkeit gemäßer zu rühren und zu feſſeln, als zu reizen und anzulocken. Es können dagegen Perſonen ohne alles moraliſche Gefühl, und ohne einigen Ausdruck, der auf Empfindungen deutete, ſehr hübſch ſeyn; allein ſie werden weder rühren noch reizen, es ſey denn denjenigen derben Geſchmack, von dem wir Erwähnung gethan haben, welcher ſich bisweilen etwas verfeinert und dann nach ſeiner Art auch wählet. Es iſt ſchlimm, daß dergleichen ſchöne Geſchöpfe leichtlich in den Fehler der Aufgeblaſenheit verfallen, durch das Bewußtſeyn der ſchönen Figur, die ihnen ihr Spiegel zeigt, und aus einem Mangel feinerer Empfindungen; da ſie dann alles gegen ſich kaltſinnig machen, den Schmeichler ausgenommen, der auf Abſichten ausgeht und Ränke ſchmiedet.

Man kann nach dieſen Begriffen vielleicht etwas von der ſo verſchiedenen Wirkung verſtehen, die die Geſtalt eben deſſelben Frauenzimmers auf den Geſchmack der Männer thut. Dasjenige, was in dieſem Eindrucke ſich zu nahe auf den Geſchlechtertrieb bezieht und mit dem beſondern wollüſtigen Wahne, darin ſich eines jeden Empfindung einkleidet, einſtimmig ſeyn mag, berühre ich nicht, weil es außer dem Bezirke des feinern Geſchmackes iſt; und es kann vielleicht richtig ſeyn, was der Herr von Büffon vermuthet, daß diejenige Geſtalt, die den erſten Eindruck macht, zu der Zeit, wenn dieſer Trieb noch neu iſt und ſich zu entwickeln anfängt, das Urbild bleibe, worauf in der künftigen Zeit alle weibliche Bildungen mehr oder weniger einſchlagen müſſen, welche die phantaſtiſche Sehnſucht rege machen können, dadurch eine ziemlich grobe Neigung unter den verſchiedenen Gegenſtänden eines Geſchlechts zu wählen genöthigt wird. Was den etwas feinern Geſchmack anlangt, ſo behaupte ich, daß diejenige Art von Schönheit, welche wir die hübſche Geſtalt genannt haben, von den Männern ziemlich gleichförmig beurtheilt werde, und daß darüber die Meinungen nicht ſo verſchieden ſeyn, wie man wohl gemeiniglich dafür hält. Die Cirkaßiſchen und Georgiſchen Mädchen ſind von allen Europäern die durch ihre Länder reiſen, jederzeit für überaus hübſch gehalten worden. Die Türken, die Araber, die Perſer müſſen wohl mit dieſem Geſchmacke ſehr einſtimmig ſeyn, weil ſie ſehr begierig ſind, ihre Völkerſchaft durch ſo feines Blut zu verſchönern, und man merket auch an, daß der perſiſchen Race dieſes wirklich gelungen iſt. Die Kaufleute von Indoſtan ermangeln gleichfalls nicht, von einem boshaften Handel mit ſo ſchönen Geſchöpfen großen Vortheil zu ziehen, indem ſie ſolche den leckerhaften Reichen ihres Landes zuführen, und man ſieht, daß, ſo ſehr auch der Eigenſinn des Geſchmacks in dieſen verſchiedenen Weltgegenden abweichend ſeyn mag, dennoch dasjenige, was einmal in einer derſelben als vorzüglich hübſch erkannt wird, in allen übrigen auch dafür gehalten werde. Wo aber ſich in das Urtheil über die feine Geſtalt dasjenige einmengt, was in den Zügen moraliſch iſt: ſo iſt der Geſchmack bei verſchiedenen Mannsperſonen jederzeit ſehr verſchieden, ſowohl nachdem ihr ſittliches Gefühl ſelbſt unterſchieden iſt, als auch nach der verſchiedenen Bedeutung, die der Ausdruck des Geſichts in eines jeden Wahne haben mag. Man findet, daß diejenigen Bildungen, die beim erſten Anblicke nicht ſonderliche Wirkung thun, weil ſie nicht auf eine entſchiedene Art hübſch ſind, gemeiniglich, ſobald ſie bei näherer Bekanntſchaft zu gefallen anfangen, auch weit mehr einnehmen und ſich beſtändig zu verſchönern ſcheinen; dagegen das hübſche Anſehen, das ſich auf einmal ankündigt, in der Folge mit größerem Kaltſinne wahrgenommen wird, welches vermuthlich daher kömmt, daß moraliſche Reize, wo ſie ſichtbar werden, mehr feſſeln, imgleichen weil ſie ſich nur bei Gelegenheit ſittlicher Empfindungen in Wirkſamkeit ſetzen und ſich gleichſam entdecken laſſen, jede Entdeckung eines neuen Reizes aber immer noch mehr derſelben vermuthen läßt; anſtatt daß alle Annehmlichkeiten, die ſich gar nicht verheelen, nachdem ſie gleich Anfangs ihre ganze Wirkung ausgeübt haben, in der Folge nichts weiter thun können, als den verliebten Vorwitz abzukühlen und ihn allmählig zur Gleichgültigkeit zu bringen.

Unter dieſen Beobachtungen bietet ſich ganz natürlich folgende Anmerkung dar. Das ganz einfältige und grobe Gefühl in den Geſchlechterneigungen führet zwar ſehr gerade zum großen Zwecke der Natur, und indem es ihre Forderungen erfüllt, iſt es geſchickt, die Perſon ſelbſt ohne Umſchweife glücklich zu machen; allein um der großen Allgemeinheit willen artet es leichtlich in Ausſchweifungen und Lüderlichkeit aus. An der anderen Seite dient ein ſehr verfeinerter Geſchmack zwar dazu, einer ungeſtümen Neigung die Wildheit zu benehmen, und, indem ſie ſolche nur auf ſehr wenig Gegenſtände einſchränkt, ſie ſittſam und anſtändig zu machen; allein ſie verfehlet gemeiniglich die große Endabſicht in der Natur, und da ſie mehr fodert oder erwartet, als dieſe gemeiniglich leiſtet, ſo pflegt ſie die Perſon von ſo delikater Empfindung ſehr ſelten glücklich zu machen. Die erſtere Gemüthsart wird ungeſchlacht, weil ſie auf alle von einem Geſchlechte geht, die zweite grübleriſch, indem ſie eigentlich auf keinen geht, ſondern nur mit einem Gegenſtande beſchäftigt iſt, den die verliebte Neigung ſich in Gedanken ſchaft, und mit allen edlen und ſchönen Eigenſchaften auszieret, welche die Natur ſelten in einem Menſchen vereinigt und noch ſeltner demjenigen zuführet, der ſie ſchätzen kann und der vielleicht eines ſolchen Beſitzes würdig ſeyn wird. Daher entſpringt der Aufſchub und endlich die völlige Entſagung auf die eheliche Verbindung, oder, welches vielleicht eben ſo ſchlimm iſt, eine grämiſche Reue nach einer getroffenen Wahl, welche die großen Erwartungen nicht erfüllet, die man ſich gemacht hatte; denn nicht ſelten findet der äſopiſche Hahn eine Perle, welchem ein gemeines Gerſtenkorn beſſer würde geziemet haben.

Wir können hiebei überhaupt bemerken, daß, ſo reizend auch die Eindrücke des zärtlichen Gefühles ſeyn mögen, man doch Urſache habe, in der Verfeinerung deſſelben behutſam zu ſeyn, wofern wir uns nicht durch übergroße Reizbarkeit nur viel Unmuth, und eine Quelle von Uebel erklügeln wollen. Ich möchte edleren Seelen wohl vorſchlagen, das Gefühl, in Anſehung derer Eigenſchaften, die ihnen ſelbſt zukommen, oder derer Handlungen, die ſie ſelber thun, ſo ſehr zu verfeinern, als ſie können, dagegen in Anſehung deſſen, was ſie genießen, oder von andern erwarten, den Geſchmack in ſeiner Einfalt zu erhalten; wenn ich nur einſähe, wie dieſes zu leiſten möglich ſey. In dem Falle aber, daß es angienge, würden ſie andere glücklich machen und auch ſelbſt glücklich ſeyn. Es iſt niemals aus den Augen zu laſſen, daß, in welcher Art es auch ſey, man keine ſehr hohen Anſprüche auf die Glückſeligkeiten des Lebens und die Vollkommenheit der Menſchen machen müſſe; denn derjenige, welcher jederzeit nur etwas Mittelmäßiges erwartet, hat den Vortheil, daß der Erfolg ſelten ſeine Hoffnung widerlegt, dagegen bisweilen ihn auch wohl unvermuthete Vollkommenheiten überraſchen.

Allen dieſen Reizen drohet endlich das Alter, der große Verwüſter der Schönheit, und es müſſen, wenn es nach der natürlichen Ordnung gehen ſoll, allmählig die erhabenen und edlen Eigenſchaften die Stelle der ſchönen einnehmen, um eine Perſon, ſo wie ſie nachläßt liebenswürdig zu ſeyn, immer einer größeren Achtung werth zu machen. Meiner Meynung nach ſollte in der ſchönen Einfalt, die durch ein verfeinertes Gefühl an allem, was reizend und edel iſt, erhoben worden, die ganze Vollkommenheit des ſchönen Geſchlechts in der Blüthe der Jahre beſtehen. Allmählig, ſo wie die Anſprüche auf Reizungen nachlaſſen, könnte das Leſen der Bücher und die Erweiterung der Einſicht unvermerkt die erledigte Stelle der Grazien durch die Muſen erſetzen, und der Ehemann ſollte der erſte Lehrmeiſter ſeyn. Gleichwohl, wenn ſelbſt die allem Frauenzimmer ſo ſchreckliche Epoche des Altwerdens herankömmt, ſo gehört es doch auch alsdann noch immer zum ſchönen Geſchlechte, und es verunzieret ſich ſelbſt, wenn es in einer Art von Verzweiflung, dieſen Charakter länger zu erhalten, ſich einer mürriſchen und grämiſchen Laune überläßt.

Eine bejahrte Perſon, welche mit einem ſittſamen und freundlichen Weſen der Geſellſchaft beiwohnt, auf eine muntere und vernünftige Art geſprächig iſt, die Vergnügen der Jugend, darin ſie ſelbſt nicht Antheil nimmt, mit Anſtande begünſtigt, und, indem ſie für alles ſorgt, Zufriedenheit und Wohlgefallen an der Freude, die um ihr vorgeht, verräth, iſt noch immer eine feinere Perſon, als ein Mann in gleichem Alter, und vielleicht noch liebenswürdiger als ein Mädchen, wiewohl in einem anderen Verſtande. Zwar möchte die platoniſche Liebe wohl etwas zu myſtiſch ſeyn, welche ein alter Philoſoph vorgab, wenn er von dem Gegenſtande ſeiner Neigung ſagte: *Die Grazien reſidiren in ihren Runzeln, und meine Seele ſcheint auf meinen Lippen zu ſchweben, wenn ich ihren welken Mund küſſe*; allein dergleichen Anſprüche müſſen alsdann auch aufgegeben werden. Ein alter Mann, der verliebt thut, iſt ein Geck, und die ähnlichen Anmaßungen des andern Geſchlechts ſind alsdann ekelhaft. An der Natur liegt es niemals, wenn wir nicht mit einem guten Anſtande erſcheinen, ſondern daran, daß man ſie verkehren will.

Damit ich meinen Text nicht aus den Augen verliere: ſo will ich noch einige Betrachtungen über den Einfluß anſtellen, den ein Geſchlecht aufs andere haben kann, deſſen Gefühl zu verſchönern oder zu veredlen. Das Frauenzimmer hat ein vorzügliches Gefühl für das *Schöne*, ſo fern es ihm *ſelbſt* zukömmt; aber für das *Edle*, in ſo weit es am *männlichen* Geſchlechte angetroffen wird. Der Mann dagegen hat ein entſchiedenes Gefühl für das Edle, das zu ſeinen Eigenſchaften gehöret: für das Schöne aber, in ſo fern es an dem Frauenzimmer anzutreffen iſt. Daraus muß folgen, daß die Zwecke der Natur darauf gehen, den Mann durch die Geſchlechterneigung noch mehr zu veredlen und das Frauenzimmer durch eben dieſelbe noch mehr zu verſchönern. | Ein Frauenzimmer iſt darüber wenig verlegen, daß ſie gewiſſe hohe Einſichten nicht beſitze, daß ſie furchtſam und zu wichtigen Geſchäften nicht aufgelegt iſt ꝛc. ꝛc. ſie iſt ſchön und nimmt ein, und das iſt genug. Dagegen fordert ſie alle dieſe Eigenſchaften am Manne, und die Erhabenheit ihrer Seele zeigt ſich nur darin, daß ſie dieſe edlen Eigenſchaften zu ſchätzen weiß, ſo fern ſie bei ihm anzutreffen ſeyn. Wie würde es ſonſten wohl möglich ſeyn, daß ſo viel männliche Fratzengeſichter, ob ſie gleich Verdienſte beſitzen mögen, ſo artige und feine Frauen bekommen könnten. Dagegen iſt der Mann viel delikater in Anſehung der ſchönen Reize des Frauenzimmers. Er iſt durch die feine Geſtalt deſſelben, die muntere Naivetät und die reizende Freundlichkeit genugſam ſchadlos gehalten, wegen des Mangels von Büchergelehrſamkeit und wegen anderer Mängel, die er durch ſeine eigenen Talente erſetzen muß. Eitelkeit und Moden können wohl dieſen natürlichen Trieben eine falſche Richtung geben, und aus mancher Mannsperſon einen ſüßen Herrn, aus dem Frauenzimmer aber eine Pedantin oder Amazone machen; allein die Natur ſucht doch jederzeit zu ihrer

Ordnung zurückzuführen. Man kann daraus urtheilen, welche mächtigen Einflüſſe die Geſchlechtsneigung vornämlich auf das männliche Geſchlecht haben könnte, um es zu veredlen, wenn, anſtatt vieler trockenen Unterweiſungen, das moraliſche Gefühl des Frauenzimmers zeitig entwickelt würde, um dasjenige gehörig zu empfinden, was zu der Würde und den erhabenen Eigenſchaften des anderen Geſchlechts gehört, und dadurch vorbereitet würde, den läppiſchen Zieraffen mit Verachtung anzuſehen, und ſich keinen andern Eigenſchaften als den Verdienſten zu ergeben. Es iſt auch gewiß, daß die Gewalt ihrer Reize dadurch überhaupt gewinnen würde; denn es zeiget ſich, daß die Bezauberung derſelben mehrentheils nur auf edlere Seelen wirke: die anderen ſind nicht fein genug ſie zu empfinden. Eben ſo ſagte der Dichter Simonides, als man ihm rieth, vor den Teſſaliern ſeine ſchönen Geſänge hören zu laſſen: Dieſe Kerle ſind zu dumm dazu, als daß ſie von einem ſolchen Manne, wie ich bin, könnten betrogen werden. Man hat es ſonſten ſchon für eine Wirkung des Umganges mit dem ſchönen Geſchlecht angeſehen, daß die männlichen Sitten ſanfter, ihr Betragen artiger und geſchliffener, und ihr Anſtand zierlicher geworden; allein dieſes iſt nur ein Vortheil in der Nebenſache *).

---

*) Dieſer Vortheil ſelbſt wird gar ſehr gemindert durch die Beobachtung, welche man gemacht haben will, daß diejenigen Mannsperſonen, welche zu früh und zu häufig in ſolchen Geſellſchaften eingeflochten ſind, denen das Frauenzimmer den Ton giebt, gemeinig-

Es liegt am meiſten daran, daß der Mann als Mann vollkommner werde, und die Frau als ein Weib, d. i. daß die Triebfedern der Geſchlechterneigung dem Winke der Natur gemäß wirken, den einen noch mehr zu veredlen und die Eigenſchaften der andren zu verſchönern. Wenn alles aufs äußerſte kömmt, ſo wird der Mann, dreiſt auf ſeine Verdienſte, ſagen können: Wenn ihr mich gleich nicht liebt, ſo will ich euch zwingen mich hochzuachten, und das Frauenzimmer, ſicher der Macht ihrer Reize, wird antworten: Wenn ihr uns gleich nicht innerlich hochſchätzet, ſo zwingen wir euch doch uns zu lieben. In Ermangelung ſolcher Grundſätze ſieht man Männer Weiblichkeiten annehmen, um zu gefallen, und Frauenzimmer bisweilen (wiewohl viel ſeltner) einen männlichen Anſtand künſteln, um Hochachtung einzuflößen; was man aber wider den Gang der Natur macht, das macht man jederzeit ſehr ſchlecht.

In dem ehelichen Leben ſoll das vereinigte Paar gleichſam eine einzige moraliſche Perſon ausmachen, welche durch den Verſtand des Mannes, und den Geſchmack der Frau belebt und regiert wird. Denn nicht allein, daß man jenem mehr auf Erfahrung ge-

---

lich etwas läppiſch werden, und im männlichen Umgange langweilig oder auch verächtlich ſind, weil ſie den Geſchmack an einer Unterhaltung verloren haben, die zwar munter, aber doch auch von wirklichem Gehalte, zwar ſcherzhaft, aber auch durch ernſthafte Geſpräche nützlich ſeyn muß.

gründete Einſicht, dieſem aber mehr Feinheit und Richtigkeit in der Empfindung zutrauen kann, ſo iſt eine Gemüthsart, je erhabener ſie iſt, auch um deſto geneigter, die größte Abſicht der Bemühungen in der Zufriedenheit eines geliebten Gegenſtandes zu ſetzen, und anderſeits je ſchöner ſie iſt, deſto mehr ſucht ſie durch Gefälligkeit dieſe Bemühung zu erwiedern. Es iſt alſo in einem ſolchen Verhältniſſe ein Vorzugsſtreit läppiſch, und wo er ſich ereignet, das ſicherſte Merkmal eines plumpen, oder ungleich gepaarten Geſchmackes. Wenn es dahin kömmt, daß die Rede vom Rechte des Befehlshabers iſt, ſo iſt die Sache ſchon äußerſt verderbt; denn wo die ganze Verbindung eigentlich nur auf Neigung errichtet iſt, da iſt ſie ſchon halb zerriſſen, ſo bald ſich das Sollen anfängt hören zu laſſen. Die Anmaßung des Frauenzimmers in dieſem harten Tone iſt äußerſt häßlich, und des Mannes im höchſten Grade unedel und verächtlich. Indeſſen bringt es die weiſe Ordnung der Dinge ſo mit ſich: daß alle dieſe Feinheiten und Zärtlichkeiten der Empfindung nur im Anfange ihre ganze Stärke haben, in der Folge aber durch Gemeinſchaft und häusliche Angelegenheit allmählig ſtumpfer werden, und dann in vertrauliche Liebe ausarten, wo endlich die große Kunſt darin beſteht, noch genugſame Reſte von jenen zu erhalten, damit Gleichgültigkeit und Ueberdruß nicht den ganzen Werth des Vergnügens aufheben, um deſſentwillen es einzig und allein verlohnt hat, eine ſolche Verbindung einzugehen.

Vierter Abſchnitt.

Von dem Nationalcharakter *), in ſo fern er auf dem unterſchiedlichen Gefühle des Erhabenen und Schönen beruhet.

Unter den Völkerſchaften unſeres Welttheiles ſind meiner Meinung nach die Italiener und Franzoſen diejenigen, welche im Gefühle des Schönen,

---

*) Meine Abſicht iſt gar nicht, die Charaktere der Völkerſchaften ausführlich zu ſchildern, ſondern ich entwerfe nur einige Züge, die das Gefühl des Erhabenen und Schönen an ihnen ausdrücken. Man kann leicht erachten, daß an dergleichen Zeichnung nur eine leidliche Richtigkeit könne verlangt werden, daß die Urbilder davon nur in dem großen Haufen derjenigen, die auf ein feineres Gefühl Anſpruch machen, hervorſtechen, und daß es keiner Nation an Gemüthsarten fehle, welche die vortreflichſten Eigenſchaften von dieſer Art vereinbaren. Um deswillen kann der Tadel, der gelegentlich auf ein Volk fallen möchte, keinen beleidigen, wie er denn von ſolcher Natur iſt, daß ein jeglicher ihn wie einen Ball auf ſeinen Nachbar ſchlagen kann. Ob dieſe Nationalunterſchiede zufällig ſeyn, und von den Zeitläuften und der Regierungsart abhängen, oder mit einer gewiſſen Nothwendigkeit an das Clima gebunden ſeyn, das unterſuche ich hier nicht.

die Deutſchen, Engländer und Spanier aber, die durch das Gefühl des Erhabenen ſich unter allen übrigen am meiſten ausnehmen. Holland kann für dasjenige Land gehalten werden, wo dieſer feinere Geſchmack ziemlich unmerklich wird. Das Schöne ſelbſt iſt entweder bezaubernd und rührend, oder lachend und reizend. Das erſtere hat etwas von dem Erhabenen an ſich, und das Gemüth in dieſem Gefühle iſt tiefſinnig und entzückt, in dem Gefühle der zweiten Art aber lächelnd und fröhlich. Den Italiänern ſcheint die erſtere, den Franzoſen die zweite Art des ſchönen Gefühls vorzüglich angemeſſen zu ſeyn. In dem Nationalcharakter, der den Ausdruck des Erhabenen an ſich hat, iſt dieſes entweder das von der ſchreckhaftern Art, das ſich ein wenig zum Abentheuerlichen neigt, oder es iſt ein Gefühl für das Edle, oder für das Prächtige. Ich glaube Gründe zu haben, das Gefühl der erſteren Art dem Spanier, der zweiten dem Engländer, und der dritten dem Deutſchen beilegen zu können. Das Gefühl fürs Prächtige iſt ſeiner Natur nach nicht original, ſo wie die übrigen Arten des Geſchmacks; und obgleich ein Nachahmungsgeiſt mit jedem andern Gefühl kann verbunden ſeyn, ſo iſt er doch dem für das Schimmernderhabene mehr eigen; denn es iſt dieſes eigentlich ein gemiſchtes Gefühl, aus dem des Schönen und des Edlen, wo jedes für ſich betrachtet kälter iſt, und daher das Gemüth frei genug iſt, bei der Verknüpfung deſſelben auf Beiſpiele zu merken, und auch deren Antrieb vonnöthen hat. Der Deutſche wird demnach weniger Gefühl in Anſehung des Schönen haben als der Franzoſe, und weniger von demjenigen, was auf das Erhabene geht, als der Engländer: aber in denen Fällen, wo beides verbunden erſcheinen ſoll, wird es ſeinem Gefühle mehr gemäß ſeyn, wie er denn auch die Fehler glücklich vermeiden wird, in die eine ausſchweifende Stärke einer jeden dieſer Arten des Gefühls allein gerathen könnte.

Ich berühre nur flüchtig die Künſte und die Wiſſenſchaften, deren Wahl den Geſchmack der Nationen beſtätigen kann, welchen wir ihnen beigemeſſen haben. Das italiäniſche Genie hat ſich vornämlich in der Tonkunſt, der Malerei, Bildhauerkunſt und der Architektur hervorgethan. Alle dieſe ſchönen Künſte finden einen gleich feinen Geſchmack in Frankreich für ſich, obgleich die Schönheit derſelben hier weniger rührend iſt. Der Geſchmack in Anſehung der dichteriſchen oder redneriſchen Vollkommenheit, fällt in Frankreich mehr in das Schöne, in England mehr in das Erhabene. Die feinen Scherze, das Luſtſpiel, die lachende Satyre, das verliebte Tändeln, und die leicht und natürlich fließende Schreibart ſind dort original. In England dagegen Gedanken von tiefſinnigen Inhalte, das Trauerſpiel, das epiſche Gedicht, und überhaupt ſchweres Gold von Witze, welches unter franzöſiſchem Hammer zu dünnen Blätchen von großer Oberfläche kann gedehnt werden. In Deutſchland ſchimmert der Witz noch ſehr durch die Folie. Ehedem war er ſchreiend, durch Beiſpiele aber, und den Verſtand der Nation iſt er zwar reizender und edeler geworden, aber jenes mit weniger Naivetät, dieſes mit einem minder kühnen Schwunge, als in den erwähnten Völkerſchaften. Der Geſchmack der **Holländiſchen** Nation an einer peinlichen Ordnung und einer Zierlichkeit, die in Bekümmerniß und Verlegenheit ſetzet, läßt auch wenig Gefühl in Anſehung der ungekünſtelten und freien Bewegungen des Genies vermuthen, deſſen Schönheit durch die ängſtliche Verhütung der Fehler nur würde entſtellt werden. Nichts kann allen Künſten und Wiſſenſchaften mehr entgegen ſeyn, als ein abentheuerlicher Geſchmack, weil dieſer die Natur verdreht, welche das Urbild alles Schönen und Edlen iſt. Daher hat die Spaniſche Nation auch wenig Gefühl für die ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften an ſich gezeiget.

Die Gemüthscharaktere der Völkerſchaften ſind am kenntlichſten bei demjenigen, was an ihnen moraliſch iſt; um deswillen wollen wir noch das verſchiedene Gefühl derſelben in Anſehung des Erhabenen und Schönen aus dieſem Geſichtspunkte in Erwägung ziehen.

Der **Spanier** iſt ernſthaft, verſchwiegen und wahrhaft. Es giebt wenig redlichere Kaufleute in der Welt als die Spaniſchen. Er hat eine ſtolze Seele, und mehr Gefühl für große als für ſchöne Handlungen. Da in ſeiner Miſchung wenig von dem gütigen und ſanften Wohlwollen anzutreffen iſt: ſo iſt er öfters hart und auch wohl grauſam. Das Auto da Fe erhält ſich nicht ſo wohl durch Aberglauben, als durch die abentheuerliche Neigung der Nation, welche durch einen ehrwürdig ſchrecklichen Auszug gerühret wird, worin es den mit Teufelsgeſtalten bemalten San Benito den Flammen, die eine wüthende Andacht entzündet hat, überliefern ſieht. Man kann nicht ſagen, der Spanier ſey hochmüthiger oder verliebter als jemand aus einem andern Volke; allein er iſt beides auf eine abentheuerliche Art, die ſeltſam und ungewöhnlich iſt. Den Pflug ſtehen laſſen, und mit einem langen Degen und Mantel ſo lange auf dem Ackerfelde ſpatzieren, bis der vorüber reiſende Fremde vorbei iſt, oder in einem Stiergefechte, wo die Schönen des Landes einmal unverſchleiert geſehen werden, ſeine Beherrſcherin durch einen beſonderen Gruß ankündigen, und dann ihr zu Ehren ſich in einen gefährlichen Kampf mit einem wilden Thiere wagen, ſind ungewöhnliche und ſeltſame Handlungen, die von dem Natürlichen weit abweichen.

---

*) Es iſt kaum nöthig, daß ich hier meine vorige Entſchuldigung wiederhole. In jedem Volke enthält der feinſte Theil rühmliche Charaktere von aller Art, und wen der eine oder andere Tadel treffen ſollte, der wird, wenn er fein genug iſt, ſeinen Vortheil verſtehen, der darauf ankömmt, daß er jeden andern ſeinem Schickſale überläßt, ſich ſelbſt aber ausnimmt.

Der Italiäner ſcheint ein gemiſchtes Gefühl zu haben, von dem eines Spaniers und dem eines Franzoſen; mehr Gefühl für das Schöne als der erſtere und mehr für das Erhabene als der letztere. Auf dieſe Art können, wie ich meine, die übrigen Züge ſeines moraliſchen Charakters erklärt werden.

Der Franzoſe hat ein herrſchendes Gefühl für das moraliſche Schöne. Er iſt artig, höflich und gefällig. Er wird ſehr geſchwind vertraulich, iſt ſcherzhaft und frei im Umgange, und der Ausdruck ein Mann oder eine Dame von gutem Tone hat nur eine verſtändliche Bedeutung für den, der das artige Gefühl eines Franzoſen erworben hat. Selbſt ſeine erhabenen Empfindungen, deren er nicht wenige hat, ſind dem Gefühle des Schönen untergeordnet und bekommen nur ihre Stärke durch die Zuſammenſtimmung mit dem letzteren. Er iſt ſehr gern witzig und wird einem Einfalle ohne Bedenken etwas von der Wahrheit aufopfern. Dagegen, wo man nicht witzig ſeyn kann *), zeiget er eben ſo wohl gründliche Einſicht, als jemand aus irgend einem andern Volke z. E. in der Mathematik und in den übrigen trockenen oder tiefſinnigen Künſten und Wiſſenſchaften. Ein Bon Mot hat bei ihm nicht den flüchtigen Werth als anderwärts, es wird begierig verbreitet und in Büchern aufbehalten, wie die wichtigſte Begebenheit. Er iſt ein ruhiger Bürger und rächet ſich wegen der Bedrückungen der General-

---

*) In der Metaphyſik, der Moral und den Lehren der Religion, kann man bei den Schriften dieſer Nation nicht behutſam genug ſeyn. Es herrſchet gemeiniglich viel ſchönes Blendwerk, welches in einer kalten Unterſuchung die Probe nicht hält. Der Franzoſe liebt das Kühne in ſeinen Ausſprüchen; allein, um zur Wahrheit zu gelangen, muß man nicht kühn, ſondern behutſam ſeyn. In der Geſchichte hat er gern Anekdoten, denen nichts weiter fehlt, als das zu wünſchen, daß ſie nur wahr wären.

pächter durch Satyren, oder durch Parlaments-Remonſtrationen, welche, nachdem ſie ihrer Abſicht gemäß den Vätern des Volks ein ſchönes patriotiſches Anſehen gegeben haben, nichts weiter thun, als daß ſie durch eine rühmliche Verweiſung gekrönt und in ſinnreichen Lobgedichten beſungen werden. Der Gegenſtand, auf welchen ſich die Verdienſte und Nationalfähigkeiten dieſes Volks am meiſten beziehen, iſt das Frauenzimmer *). Nicht, als wenn es hier mehr als anderwärts geliebt oder geſchätzet würde, ſondern weil es die beſte Veranlaſſung giebt, die beliebteſten Talente des Witzes,

---

*) Das Frauenzimmer giebt in Frankreich allen Geſellſchaften und allem Umgange den Ton. Nun iſt wohl nicht zu läugnen, daß die Geſellſchaften ohne das ſchöne Geſchlecht ziemlich ſchmacklos und langweilig ſeyn; allein wenn die Dame darin den ſchönen Ton angiebt: ſo ſollte der Mann ſeinerſeits den edlen angeben. Widrigenfalls wird der Umgang eben ſo wohl langweilig, aber aus einem entgegengeſetzten Grunde: weil nichts ſo ſehr verekelt als lauter Süßigkeit. Nach dem franzöſiſchen Geſchmacke heißt es nicht: iſt der Herr zu Hauſe, ſondern, iſt Madam zu Hauſe? Madam iſt vor der Toilette, Madam hat Vapeurs (eine Art ſchöner Grillen); kurz mit Madam und von Madam beſchäftigen ſich alle Unterredungen und alle Luſtbarkeiten. Indeſſen iſt das Frauenzimmer dadurch gar nicht mehr geehrt. Ein Menſch, welcher tändelt, iſt jederzeit ohne Gefühl, ſo wohl der wahren Achtung als auch der zärtlichen Liebe. Ich möchte wohl, um wer weiß wie viel, dasjenige nicht geſagt haben, was Rouſſeau ſo verwegen behauptet: daß ein Frauenzimmer niemals etwas mehr als

der Artigkeit und der guten Manieren in ihrem Lichte zu zeigen; übrigens liebt eine eitle Perſon eines jeden Geſchlechts jederzeit nur ſich ſelbſt: die andere iſt bloß ihr Spielwerk. Da es den Franzoſen an edlen Eigenſchaften gar nicht gebricht, nur daß dieſe durch die Empfindungen des Schönen allein können belebt werden: ſo würde das ſchöne Geſchlecht hier einen mächtigen Einfluß haben können, die edelſten Handlungen des männlichen zu erwecken und rege zu machen als irgend ſonſten in der Welt, wenn man bedacht wäre, dieſe Richtung des Nationalgeiſtes ein wenig zu begünſtigen. Es iſt Schade, daß die Lilien nicht ſpinnen.

Der Fehler, woran dieſer Nationalcharakter am nächſten gränzt, iſt das Läppiſche, oder mit einem höflicheren Ausdrucke das Leichtſinnige. Wichtige Dinge werden als Spaße behandelt, und Kleinigkeiten dienen zur ernſthafteſten Beſchäftigung. Im Alter ſingt der Franzoſe alsdann noch luſtige Lieder, und iſt, ſo viel er kann, auch galant gegen das Frauenzimmer. Bei dieſen Anmerkungen habe ich große Gewährsmänner aus eben derſelben Völkerſchaft auf meiner Seite, und ziehe mich hinter einen Montesquieu und D'Alembert, um wider jeden beſorglichen Unwillen ſicher zu ſeyn.

---

ein großes Kind werde. Allein der ſcharfſichtige Schweizer ſchrieb dieſes in Frankreich und vermuthlich empfand er es als ein ſo großer Vertheidiger des ſchönen Geſchlechts mit Entrüſtung, daß man demſelben nicht mit mehr wirklicher Achtung daſelbſt begegnet.

Der Engländer iſt im Anfange einer jeden Bekanntſchaft kaltſinnig, und gegen einen Fremden gleichgültig. Er hat wenig Neigung zu kleinen Gefälligkeiten; dagegen wird er, ſo bald er ein Freund iſt, zu großen Dienſtleiſtungen aufgelegt. Er bemüht ſich wenig, im Umgange witzig zu ſeyn, oder einen artigen Anſtand zu zeigen, dagegen iſt er verſtändig und geſetzt. Er iſt ein ſchlechter Nachahmer, fragt nicht viel darnach, was andere urtheilen und folget lediglich ſeinem eigenen Geſchmacke. Er iſt in Verhältniß auf das Frauenzimmer nicht von franzöſiſcher Artigkeit, aber bezeiget gegen daſſelbe weit mehr Achtung und treibt dieſe vielleicht zu weit, indem er im Eheſtande ſeiner Frau gemeiniglich ein unumſchränktes Anſehen einräumet. Er iſt ſtandhaft, bisweilen bis zur Hartnäckigkeit, kühn und entſchloßen, oft bis zur Vermeſſenheit und handelt nach Grundſätzen gemeiniglich bis zum Eigenſinne. Er wird leichtlich ein Sonderling, nicht aus Eitelkeit, ſondern weil er ſich wenig um andere bekümmert, und ſeinem Geſchmacke aus Gefälligkeit oder Nachahmung nicht leichtlich Gewalt thut; um deswillen wird er ſelten ſo ſehr geliebt als der Franzoſe, aber, wenn er gekannt iſt, gemeiniglich mehr hochgeachtet.

Der Deutſche hat ein gemiſchtes Gefühl aus dem eines Engländers und dem eines Franzoſen ſcheint aber dem erſteren am nächſten zu kommen und die größere Aehnlichkeit mit dem letzteren iſt nur gekünſtelt und nachgeahmt. Er hat eine glückliche Miſchung in dem Gefühle ſo wohl des Erhabenen als des

Schönen; und wenn er in dem erſteren es nicht einem Engländer, im zweiten aber dem Franzoſen nicht gleich thut: ſo übertrifft er ſie beide, in ſo ferne er ſie verbindet. Er zeigt mehr Gefälligkeit im Umgange als der erſtere, und wenn er gleich nicht ſo viel angenehme Lebhaftigkeit und Witz in die Geſellſchaft bringt, als der Franzoſe, ſo äußert er doch darin mehr Beſcheidenheit und Verſtand. Er iſt, ſo wie in aller Art des Geſchmacks, alſo auch in der Liebe ziemlich methodiſch, und indem er das Schöne mit dem Edlen verbindet, ſo iſt er in der Empfindung beider kalt genug, um ſeinen Kopf mit den Ueberlegungen des Anſtandes, der Pracht und des Aufſehens zu beſchäftigen. Daher ſind Familie, Titel und Rang bei ihm ſo wohl im bürgerlichen Verhältniſſe als in der Liebe Sachen von großer Bedeutung. Er fragt weit mehr als die vorigen darnach: was die Leute von ihm urtheilen möchten, und wo etwas in ſeinem Charakter iſt, das den Wunſch einer Hauptverbeſſerung rege machen könnte, ſo iſt es dieſe Schwachheit, nach welcher er ſich nicht erkühnet, original zu ſeyn, ob er gleich dazu alle Talente hat und daß er ſich zu viel mit der Meinung anderer einläßt, welches den ſittlichen Eigenſchaften alle Haltung nimmt, indem es ſie wetterwendiſch und falſch gekünſtelt macht.

Der Holländer iſt von einer ordentlichen und ämſigen Gemüthsart, und, indem er lediglich auf das Nützliche ſieht, ſo hat er wenig Gefühl für dasjenige, was im feineren Verſtande ſchön oder erhaben iſt. Ein großer Mann bedeutet bei ihm eben ſo viel als ein reicher Mann, unter dem Freunde verſteht er ſeinen Correſpondenten, und ein Beſuch iſt ihm ſehr langweilig, der ihm nichts einbringt. Er macht den Contraſt, ſo wohl gegen den Franzoſen als den Engländer, und iſt gewiſſermaßen ein phlegmatiſirter Deutſche.

Wenn wir den Verſuch dieſer Gedanken in irgend einem Falle anwenden, um z. E. das Gefühl der Ehre zu erwägen, ſo zeigen ſich folgende Nationalunterſchiede. Die Empfindung für die Ehre iſt am Franzoſen Eitelkeit, an dem Spanier Hochmuth, an dem Engländer Stolz, an dem Deutſchen Hoffahrt, und an dem Holländer Aufgeblaſenheit. Dieſe Ausdrücke ſcheinen beim erſten Anblicke einerlei zu bedeuten, allein ſie bemerken nach dem Reichthume unſerer deutſchen Sprache ſehr kenntliche Unterſchiede. Die Eitelkeit buhlet um Beifall, iſt flatterhaft und veränderlich, ihr äußeres Betragen aber iſt höflich. Der Hochmüthige iſt voll von fälſchlich eingebildeten großen Vergnügen und bewirbt ſich nicht viel um den Beifall anderer, ſeine Aufführung iſt ſteif und hochtrabend. Der Stolz iſt eigentlich nur ein größeres Bewußtſeyn ſeines eigenen Werthes, der öfters ſehr richtig ſeyn kann, (um deswillen er auch bisweilen ein edler Stolz heißt; niemals aber kann ich jemanden einen edlen Hochmuth beilegen, weil dieſer jederzeit eine unrichtige und übertriebene Selbſtſchätzung anzeigt), das Betragen des Stolzen gegen andere iſt gleichgültig und kaltſinnig. Der Hoffärtige iſt ein Stolzer, der zugleich eitel iſt *). Der Beifall aber, den er bei andern ſucht, beſteht in Ehrenbezeugungen. Daher ſchimmert er gern durch Titel, Ahnenregiſter und Gepränge. Der Deutſche iſt vornehmlich von dieſer Schwachheit angeſteckt. Die Wörter: Gnädig, Hochgeneigt, Hoch- und Wohlgeb. und dergleichen Bombaſt mehr, machen ſeine Sprache ſteif und ungewandt, und verhindern gar ſehr die ſchöne Einfalt, welche andere Völker ihrer Schreibart geben können. Das Betragen eines Hoffärtigen in dem Umgange iſt Ceremonie. Der Aufgeblaſene iſt ein Hochmüthiger, welcher deutliche Merkmale der Verachtung Anderer in ſeinem Betragen äußert. In der Aufführung iſt er grob. Dieſe elende Eigenſchaft entfernet ſich am weiteſten vom feineren Geſchmacke, weil ſie offenbar dumm iſt; denn das iſt gewiß nicht das Mittel dem Gefühle für Ehre ein Gnüge zu leiſten, daß man durch offenbare Verachtung alles um ſich zum Haſſe und zur beiſſenden Spötterei auffordert.

In der Liebe haben der Deutſche und der Engländer einen ziemlich guten Magen, etwas fein von Empfindung, mehr aber von geſundem und derben Geſchmacke. Der Italiäner iſt in dieſem Punkte grübleriſch, der Spanier phantaſtiſch, der Franzoſe vernaſcht.

---

*) Es iſt nicht nöthig, daß ein Hoffärtiger zugleich hochmüthig ſey, d. i. ſich eine übertriebene falſche Einbildung von ſeinen Vorzügen mache, ſondern er kann vielleicht ſich nicht höher ſchätzen als er werth iſt, er hat aber nur einen falſchen Geſchmack, dieſen ſeinen Werth äußerlich geltend zu machen.

Die Religion unſeres Welttheiles iſt nicht die Sache eines eigenwilligen Geſchmacks, ſondern von ehrwürdigerem Urſprunge. Daher können auch nur die Ausſchweifungen in derſelben, und das was darin den Menſchen eigenthümlich angehört, Zeichen von den verſchiedenen Nationaleigenſchaften abgeben. Ich bringe dieſe Ausſchweifungen unter folgende Hauptbegriffe: Leichtgläubigkeit (Credulität), Aberglaube (Superſtition), Schwärmerei (Fanaticism) und Gleichgültigkeit (Indifferentism). Leichtgläubig iſt mehrentheils der unwiſſende Theil einer jeden Nation, ob er gleich kein merkliches feineres Gefühl hat. Die Ueberredung kömmt lediglich auf das Hörenſagen und das ſcheinbare Anſehen an, ohne daß einige Art des feineren Gefühls dazu die Triebfeder enthielte. Die Beiſpiele ganzer Völker von dieſer Art muß man in Norden ſuchen. Der Leichtgläubige, wenn er von abentheuerlichem Geſchmacke iſt, wird abergläubiſch. Dieſer Geſchmack iſt ſogar an ſich ſelbſt ein Grund, etwas leichter zu glauben *) und von zweien Menſchen, deren der eine von dieſem Gefühle angeſteckt, der andere aber von kalter und gemäßigter Gemüthsart iſt, wird der erſtere, wenn er gleich wirklich mehr Verſtand hat, dennoch durch ſeine herrſchende Neigung eher verleitet werden, etwas Unnatürliches

---

*) Man hat ſonſt bemerkt, daß die Engländer, als ein ſo kluges Volk, gleichwohl leicht durch eine dreiſte Ankündigung einer wunderlichen und ungereimten Sache können berückt werden, ſie anfänglich zu glauben; wovon man viele Beiſpiele hat. Allein eine

zu glauben, als der andere, welchen nicht ſeine Einſicht, ſondern ſein gemeines und phlegmatiſches Gefühl vor dieſer Ausſchweifung bewahret. Der Abergläubiſche in der Religion ſtellet zwiſchen ſich und dem höchſten Gegenſtande der Verehrung gern gewiſſe mächtige und erſtaunliche Menſchen, ſo zu reden Rieſen der Heiligkeit, denen die Natur gehorcht, und deren beſchwörende Stimme die eiſerne Thore des Tartarus auf oder zuſchließt, die, indem ſie mit ihrem Haupte den Himmel berühren, ihren Fuß noch auf der niederen Erde ſtehen haben. Die Unterweiſung der geſunden Vernunft wird demnach in Spanien große Hinderniſſe zu überwinden haben: nicht darum, weil ſie die Unwiſſenheit daſelbſt zu vertreiben hat, ſondern weil ein ſeltſamer Geſchmack ihr entgegenſteht, welchem das Natürliche gemein iſt, und der niemals glaubt in einer erhabenen Empfindung zu ſeyn, wenn ſein Gegenſtand nicht abentheuerlich iſt. Die Schwärmerei iſt ſo zu ſagen eine andächtige Vermeſſenheit, und wird durch einen gewiſſen Stolz, und ein gar zu großes Zutrauen zu ſich ſelbſt veranlaßt, um den himmliſchen Naturen näher zu treten, und ſich durch einen erſtaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeſchrie-

kühne Gemüthsart, vorbereitet durch verſchiedene Erfahrungen, in welchen manche ſeltſame Dinge gleichwohl wahr befunden werden, bricht geſchwinder durch die kleinen Bedenklichkeiten, von denen ein ſchwacher und mistrauiſcher Kopf bald aufgehalten wird, und ſo ohne ſein Verdienſt bisweilen vor dem Irrthume verwahret wird.

bene Ordnung zu erheben. Der Schwärmer redet nur von unmittelbarer Eingebung, und von beſchaulichem Leben, indeſſen daß der Abergläubige vor den Bildern großer wunderthätigen Heiligen Gelübde thut, und ſein Zutrauen auf die eingebildeten und unnachahmlichen Vorzüge anderer Perſonen von ſeiner eigenen Natur ſetzet. Selbſt die Ausſchweifungen führen, wie wir oben bemerkt haben, Zeichen des Nationalgefühls bei ſich, und ſo iſt der Fanaticismus *), wenigſtens in den vorigen Zeiten, am meiſten in Deutſchland und England anzutreffen geweſen, und iſt gleichſam ein unnatürlicher Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieſer Völker gehört, und überhaupt bei weitem nicht ſo ſchädlich, als die abergläubiſche Neigung, wenn ſie gleich im Anfange ungeſtüm iſt, weil die Erhitzung eines ſchwärmeriſchen Geiſtes allmählig verkühlet, und ſeiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mäßigung gelangen muß, anſtatt, daß der Aberglaube ſich in einer ruhigen und leidenden Gemüthsbeſchaffenheit unvermerkt tiefer einwurzelt, und dem gefeſſelten Menſchen das Zutrauen gänzlich be-

---

*) Der Fanaticismus muß vom Enthuſiasmus jederzeit unterſchieden werden. Jener glaubt eine unmittelbare und außerordentliche Gemeinſchaft mit einer höhern Natur zu fühlen, dieſer bedeutet den Zuſtand des Gemüths, da daſſelbe durch irgend einen Grundſatz über den geziemenden Grad erhitzt worden, es ſey nun durch die Maxime der patriotiſchen Tugend, oder der Freundſchaft, oder der Religion, ohne daß hiebei die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinſchaft etwas zu ſchaffen hat.

nimmt, ſich von einem ſchädlichen Wahne jemals zu befreien. Endlich iſt ein Eiteler und Leichtſinniger jederzeit ohne ſtärkeres Gefühl für das Erhabene, und ſeine Religion iſt ohne Rührung, mehrentheils nur eine Sache der Mode, welche er mit aller Artigkeit begeht, und kalt bleibt. Dieſes iſt der praktiſche Indifferentismus, zu welchem der franzöſiſche Nationalgeiſt am meiſten geneigt zu ſeyn ſcheint: wovon bis zur frevelhaften Spötterei nur ein Schritt iſt, und der im Grunde, wenn auf den inneren Werth geſehen wird, von einer gänzlichen Abſagung wenig voraus hat.

Gehen wir mit einem flüchtigen Blicke noch die anderen Welttheile durch: ſo treffen wir den Araber als den edelſten Menſchen im Oriente an, doch von einem Gefühle, welches ſehr in das Abentheuerliche ausartet. Er iſt gaſtfrei, großmüthig und wahrhaft; allein ſeine Erzählung und Geſchichte, und überhaupt ſeine Empfindung, iſt jederzeit mit etwas Wunderbarem durchflochten. Seine erhitzte Einbildungskraft ſtellet ihm die Sachen in unnatürlichen und verzogenen Bildern dar, und ſelbſt die Ausbreitung ſeiner Religion war ein großes Abentheuer. Wenn die Araber gleichſam die Spanier des Orients ſind, ſo ſind die Perſer die Franzoſen von Aſien. Sie ſind gute Dichter, höflich und von ziemlich feinem Geſchmacke. Sie ſind nicht ſo ſtrenge Befolger des Islam, und erlauben ihrer, zur Luſtigkeit aufgelegten Gemüthsart, eine ziemlich milde Auslegung des Koran. Die Japaneſer könnten gleichſam als die Engländer dieſes

Welttheils angeſehen werden: aber kaum in einer andern Eigenſchaft, als ihrer Standhaftigkeit, die bis zur äußerſten Halsſtarrigkeit ausartet, ihrer Tapferkeit und Verachtung des Todes. Uebrigens zeigen ſie wenig Merkmale eines feineren Gefühls an ſich. Die Indianer haben einen herrſchenden Geſchmack von Fratzen, von derjenigen Art, die ins Abentheuerliche einſchlägt. Ihre Religion beſteht aus Fratzen. Götzenbilder von ungeheurer Geſtalt, der unſchätzbare Zahn des mächtigen Affen Hanumann, die unnatürlichen Büßungen der Fakirs (heidniſcher Bettelmönche) u. ſ. w., ſind in dieſem Geſchmacke. Die willkührliche Aufopferung der Weiber, in eben demſelben Scheiterhaufen, der die Leiche ihres Mannes verzehret, iſt ein ſcheusliches Abentheuer. Welche läppiſche Fratzen enthalten nicht die weitſchichtigen und ausſtudirten Complimente der Chineſer; ſelbſt ihre Gemälde ſind fratzenhaft, und ſtellen wunderliche und unnatürliche Geſtalten vor, dergleichen nirgend in der Welt anzutreffen ſind. Sie haben auch ehrwürdige Fratzen, darum, weil ſie von uraltem Gebrauche ſind *), und keine Völkerſchaft in der Welt hat deren mehr als dieſe.

Die Neger von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppiſche ſtiege. Herr Hume fodert jedermann auf, ein einziges Beiſpiel anzuführen, da ein Neger Talente gewieſen habe, und

---

*) Man begeht noch in Peking die Ceremonie, bei einer Sonnen- oder Mondfinſterniß durch großes Geräuſch den Drachen zu verjagen, der dieſe Himmels-

behauptet: daß unter den Hunderttauſenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren ſehr viele auch in Freiheit geſetzt würden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunſt oder Wiſſenſchaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenſchaft etwas Großes vorgeſtellt habe, obgleich unter den Weißen ſich beſtändig welche aus dem niedrigſten Pöbel emporſchwingen, und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Anſehen erwerben. So weſentlich iſt der Unterſchied zwiſchen dieſen zwei Menſchengeſchlechtern, und er ſcheint eben ſo groß in Anſehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu ſeyn. Die unter ihnen weit ausgebreitete Religion der Fetiſche iſt vielleicht eine Art von Götzendienſt, welcher ſo tief ins Läppiſche ſinkt, als es nur immer von der menſchlichen Natur möglich zu ſeyn ſcheint. Eine Vogelfeder, ein Kuhhorn, eine Muſchel, oder jede andere gemeine Sache, ſobald ſie durch einige Worte eingeweihet worden, iſt ein Gegenſtand der Verehrung und der Anrufung in Eidſchwüren. Die Schwarzen ſind ſehr eitel, aber nach Negerart, und ſo plauderhaft, daß ſie mit Prügeln müſſen auseinander gejagt werden.

Unter allen Wilden iſt keine Völkerſchaft, welche einen ſo erhabenen Gemüthscharakter an ſich zeigte, als die von Nordamerika. Sie haben ein ſtarkes Gefühl für Ehre, und indem ſie, um ſie zu erja-

---

körper verſchlingen will, und behält einen elenden Gebrauch aus den älteſten Zeiten der Unwiſſenheit bei, ob man gleich beſſer belehrt iſt.

gen, wilde Abentheuer von hundert Meilen weit aufſuchen: ſo ſind ſie noch äußerſt aufmerkſam, den mindeſten Abbruch derſelben zu verhüten, wenn ihr eben ſo harter Feind, nachdem er ſie ergriffen hat, durch grauſame Qualen feige Seufzer von ihnen zu erzwingen ſucht. Der Canadiſche Wilde iſt übrigens wahrhaft und redlich. Die Freundſchaft, die er errichtet, iſt eben ſo abentheuerlich und enthuſiaſtiſch, als was jemals aus den älteſten und fabelhaften Zeiten davon gemeldet worden. Er iſt äußerſt ſtolz, empfindet den ganzen Werth der Freiheit und erduldet ſelbſt in der Erziehung keine Begegnung, welche ihn eine niedrige Unterwerfung empfinden ließe. Lycurgus hat wahrſcheinlicher Weiſe eben dergleichen Wilden Geſetze gegeben; und wenn ein Geſetzgeber unter den ſechs Nationen aufſtände; ſo würde man eine Spartaniſche Republik ſich in der neuen Welt erheben ſehen; wie denn die Unternehmung der Argonauten von den Kriegeszügen dieſer Indianer wenig unterſchieden iſt, und Jaſon vor dem Attakakullakulla nichts als die Ehre eines griechiſchen Namens voraus hat. Alle dieſe Wilden haben wenig Gefühl für das Schöne im moraliſchen Verſtande, und die großmüthige Vergebung einer Beleidigung, die zugleich edel und ſchön iſt, iſt als Tugend unter den Wilden völlig unbekannt, und wird wie eine elende Feigheit verachtet. Tapferkeit iſt das größeſte Verdienſt des Wilden, und Rache ſeine ſüßeſte Wolluſt. Die übrigen Eingebornen dieſes Welttheils zeigen wenig Spuren eines Gemüthscharakters, welcher zu feineren Empfindungen aufgelegt wäre, und eine außerordentliche Fühlloſigkeit macht das Merkmal dieſer Menſchengattung aus.

Betrachten wir das Geſchlechterverhältniß in dieſen Welttheilen, ſo finden wir, daß der Europäer einzig und allein das Geheimniß gefunden hat, den ſinnlichen Reiz einer mächtigen Neigung mit ſo viel Blumen zu ſchmücken und mit ſo viel moraliſchen zu durchflechten, daß er die Annehmlichkeiten deſſelben nicht allein überaus erhöhet, ſondern auch ſehr anſtändig gemacht hat. Der Bewohner des Orients iſt in dieſem Punkte von ſehr falſchem Geſchmacke. Indem er keinen Begriff hat von dem ſittlich Schönen, das mit dieſem Triebe kann verbunden werden, ſo büßet er auch ſogar den Werth des ſinnlichen Vergnügens ein, und ſein Harem iſt ihm eine beſtändige Quelle von Unruhe. Er geräth auf allerlei verliebte Fratzen, worunter das eingebildete Kleinod eins der vornehmſten iſt, deſſen er ſich vor allem zu verſichern ſucht, deſſen ganzer Werth nur darin beſteht, daß man es zerbricht, und von welchem man überhaupt in unſerm Welttheile viel hämiſchen Zweifel heget, und zu deſſen Erhaltung er ſich ſehr unbilliger, nicht öfters ekelhafter Mittel bedienet. Daher iſt die Frauensperſon daſelbſt jederzeit im Gefängniſſe, ſie mag nun ein Mädchen ſeyn, oder einen barbariſchen untüchtigen und jederzeit argwöhniſchen Mann haben. In den Ländern der Schwarzen, was kann man da Beſſeres erwarten, als was durchgängig daſelbſt angetroffen wird, nämlich das weibliche Geſchlecht in der tiefſten Sklaverei? Ein Verzagter iſt allemal ein ſtrenger Herr der Schwächeren, ſo wie auch bei uns derjenige Mann jederzeit ein Tyrann in der Küche iſt, welcher außer ſeinem Hauſe ſich kaum erkühnet, jemanden unter die Augen zu treten. Der Pater Labat meldet zwar, daß ein Negerzimmermann, dem er das hochmüthige Verfahren gegen ſeine Weiber vorgeworfen, geantwortet habe: Ihr Weißen ſeyd rechte Narren, denn zuerſt räumet ihr euren Weibern zu viel ein, und hernach klagt ihr, wenn ſie euch den Kopf toll machen. Es iſt auch, als wenn hierin ſo etwas wäre, was vielleicht verdiente, in Ueberlegung gezogen zu werden; allein kurz um, dieſer Kerl war vom Kopfe bis auf die Füße ganz ſchwarz: ein deutlicher Beweis, daß das, was er ſagte, dumm war. Unter allen Wilden ſind keine, bei denen das weibliche Geſchlecht in größerem wirklichen Anſehen ſtünde, als die von Canada. Vielleicht übertreffen ſie darin ſogar unſeren geſitteten Welttheil. Nicht, als wenn man den Frauen daſelbſt demüthige Aufwartungen machte; das ſind nur Complimente. Nein, ſie haben wirklich zu befehlen. Sie verſammeln ſich, und berathſchlagen über die wichtigſten Anordnungen der Nation, über Krieg und Frieden. Sie ſchicken darauf ihre Abgeordneten an den männlichen Rath, und gemeiniglich iſt ihre Stimme diejenige, welche entſcheidet. Aber ſie erkaufen dieſen Vorzug theuer genug. Sie haben alle häusliche Angelegenheiten auf dem Halſe, und nehmen an allen Beſchwerlichkeiten der Männer mit Antheil.

Wenn wir zuletzt noch einige Blicke auf die Geſchichte werfen: ſo ſehen wir den Geſchmack der Menſchen, wie einen Proteus, ſtets wandelbare Geſtalten annehmen. Die alten Zeiten der Griechen und Römer zeigten deutliche Merkmale eines ächten Gefühls für das Schöne ſowohl als das Erhabene, in der Dichtkunſt, der Bildhauerkunſt, der Architektur, der Geſetzgebung, und ſelbſt in den Sitten. Die Regierung der römiſchen Kaiſer veränderte die edle ſowohl, als die ſchöne Einfalt in das Prächtige, und dann in den falſchen Schimmer, wovon uns noch die Ueberbleibſel ihrer Beredtſamkeit, Dichtkunſt, und ſelbſt die Geſchichte ihrer Sitten belehren können. Allmählig erloſch auch dieſer Reſt des feinern Geſchmacks mit dem gänzlichen Verfalle des Staats. Die Barbaren, nachdem ſie ihrer Seits ihre Macht befeſtigten, führten einen gewiſſen verkehrten Geſchmack ein, den man den Gothiſchen nennet, und der auf Fratzen hinauslief. Man ſah nicht allein Fratzen in der Baukunſt; ſondern auch in den Wiſſenſchaften und den übrigen Gebräuchen. Das verunartete Gefühl, da es einmal durch falſche Kunſt geführt ward, nahm eher eine andere natürliche Geſtalt, als die alte Einfalt der Natur an, und war entweder beim Uebertriebenen, oder beim Läppiſchen. Der höchſte Schwung, den das menſchliche Genie nahm, um zu dem Erhabenen aufzuſteigen, beſtand in Abentheuern. Man ſah geiſtige und weltliche Abentheuer, und oftmals eine widrige und ungeheure Baſtartart von beiden. Mönche, mit dem Meßbuche in der einen, und der Kriegsfahne in der andern Hand, denen ganze Heere betrogener Schlachtopfer folgen, um in anderen Himmelsgegenden, und in einem heiligeten Boden ihre Gebeine verſcharren zu laſſen, eingeweihete Krieger, durch feierliche Gelübde zur Gewaltthätigkeit und Miſſethaten geheiligt, in der Folge eine ſeltſame Art von heroiſchen Phantaſten, welche ſich Ritter nannten, und Abentheuer aufſuchten, Turniere, Zweikämpfe und romantiſche Handlungen. Während dieſer Zeit ward die Religion zuſammt den Wiſſenſchaften und Sitten durch elende Fratzen entſtellet, und man bemerket, daß der Geſchmack nicht leichtlich auf einer Seite ausartet, ohne auch in allem übrigen, was zum feineren Gefühle gehöret, deutliche Zeichen ſeiner Verderbniß darzulegen. Die Kloſtergelübde machten aus einem großen Theile nützbarer Menſchen zahlreiche Geſellſchaften ämſiger Müßiggänger, deren grübleriſche Lebensart ſie geſchickt machte, tauſend Schulfratzen auszuhecken, welche von da in die größere Welt ausgiengen, und ihre Art verbreiteten. Endlich, nachdem das menſchliche Genie von einer faſt gänzlichen Zerſtöhrung ſich durch eine Art von Palingeneſie glücklich wiederum erhoben hat: ſo ſehen wir in unſern Tagen den richtigen Geſchmack des Schönen und Edlen, ſowohl in den Künſten und Wiſſenſchaften, als in Anſehung des Sittlichen aufblühen, und es iſt nichts mehr zu wünſchen, als daß der falſche Schimmer, der ſo leichtlich täuſcht, uns nicht unvermerkt von der edlen Einfalt entferne: vornämlich aber, daß das noch unentdeckte Geheimniß der Erziehung dem alten Wahne entriſſen werde, um das ſittliche Gefühl frühzeitig in dem Buſen eines jeden jungen Weltbürgers zu einer thätigen Empfindung zu erhöhen, damit nicht alle Feinheit blos auf das flüchtige und müßige Vergnügen hinauslaufe, dasjenige, was außer uns vorgeht, mit mehr oder weniger Geſchmack zu beurtheilen.

DE

MVNDI SENSIBILIS

ATQVE

INTELLIGIBILIS

FORMA ET PRINCIPIIS.

MDCCLXX.

DISSERTATIO PRO LOCO

Profeſſionis log. et metaph. ordinariae rite ſibi vindicando, quam exigentibus ſtatutis academicis publice tuebitur Immanuel Kant. Reſp. munere fungitur *Marcus Herz*, Berolinenſis, gente Judaeus, medicinae et philoſophiae cultor. Contra Opponentes Georg. Wilh. Schreiber, reg. bor. art. ſtud. Joh. Auguſtum Stein, reg. bor. i. v. c. et Georg. Daniel. Schröter, Elbing. s. s. theol. c. In auditorio maximo horis matutinis et pomeridianis conſuetis die XX. Aug. A. MDCCLXX. Regiomonti. (In Quarto).

SECTIO I.

De Notione Mundi generatim.

§. 1.

In composito substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur, nisi parte, quae non est totum, h. e. SIMPLICI; ita Synthesis non nisi toto, quod non est pars, i. e. MUNDO.

In hac conceptus substrati expositione, praeter notas, quae pertinent ad distinctam cognitionem obiecti, etiam ad *duplicem* illius e mentis natura *genesin* aliquantulum respexi, quae, quoniam, exempli instar, methodo in metaphysicis penitius perspiciendae inservire potest, mihi haud parum commendabilis esse videtur. Aliud enim est, datis partibus *compositionem* totius sibi concipere, per notionem abstractam intellectus, aliud, hanc *notionem* generalem, tanquam rationis quoddam problema, *exequi* per facultatem cognoscendi sensitivam, h. e. in concreto eandem sibi repraesentare intuitu distincta. Prius fit per conceptum *compositionis* in genere, quatenus plura sub eo (respective erga se invicem) continentur; adeoque per ideas intellectus et universales. Posterius nititur *conditionibus* temporis, quatenus partem parti successive adiungendo, conceptus compositi est genetice i. e. per SYNTHESIN possibilis et pertinet ad leges *intuitus*. Pari modo, dato composito substantiali facile pervenitur ad ideam simplicium, notionem intellectualem *compositionis* generaliter tollendo; quae enim, remota omni coniunctione, remanent, sunt *simplicia*. Secundum leges vero cognitionis intuitivae id non fit, i. e. compositio omnis non tollitur, nisi a toto dato ad *partes quascunque possibiles* regrediendo, h. e. per Analysin *), quae iterum nititur conditione temporis. Cum autem ad compositum requiratur partium *multitudo*, ad totum *omnitudo*; nec Analysis, nec Synthesis erunt completae, adeoque nec per priorem, conceptus *simplicis*, nec, per posteriorem, conceptus *totius* emerget; nisi utraque tempore finito et assignabili absolvi possit.

---

*) Vocibus Analysis et Synthesis duplex significatus communiter tribuitur. Nempe Synthesis est vel *qualitativa*, progressus in serie *subordinatorum* a ratione ad rationatum, vel *quantitativa*, progressus in serie *coordinatorum* a parte data per illius complementa ad totum. Pari modo Analysis, priori sensu sumta, est regressus a rationato ad rationem, posteriori autem significatu, regressus a toto *ad partes* ipsius possibiles s. mediatas, h. e. partium partes; adeoque non est divisio sed subdivisio compositi dati. Tam Synthesin quam Analysin posteriori tantum significatu hic sumimus. (v. Kritik d. r. V. S. 118. (L.))

Quoniam vero in *quanto continuo regressus* a toto ad partes dabiles, in *Infinito* autem *progressus* a partibus ad totum datum *carent termino*, ideoque ab una parte Analysis, ab altera Synthesis completae sunt impossibiles, nec totum, in priori casu, secundum leges intuitus quoad *compositionem*, nec in posteriori, compositum, quoad *totalitatem* complete cogitari possunt. Hinc patet; qui fiat, ut, *cum irrepraesentabile* et *impossibile* vulgo eiusdem significatus habeantur, conceptus tam *Continui* quam *Infiniti* a plurimis reiiciantur, quippe quorum, *secundum leges cognitionis intuitivae*, repraesentatio est impossibilis. Quanquam autem harum e non paucis scholis explosarum notionum, praesertim prioris, caussam hic non gero *), maximi tamen momenti erit monuisse: gravissimo illos

---

*) Qui infinitum mathematicum actuale reiiciunt, non admodum gravi labore funguntur. Confingunt nempe talem infiniti definitionem, ex qua contradictionem aliquam exsculpere possint. *Infinitum* ipsis dicitur: *Quantum quo maius est impossibile*, et Mathematicum: multitudo (unitatis dabilis) qua maior est impossibilis. Quia autem hic pro *infinito* ponunt *Maximum*, maxima autem multitudo est impossibilis, facile concludunt contra infinitum a semet ipsis confictum. Aut multitudinem infinitam vocant *numerum infinitum*, et hunc absonum esse docent, quod utique est in propatulo, sed quo non pugnatur nisi cum umbris ingenii. Si vero infinitum mathematicum conceperint, ceu quantum, quod relatum ad mensuram tanquam unitatem est *multitudo omni numero maior*, si porro notassent: *mensurabilitatem* hic tantum denotare relationem ad modulum intellectus humani, per quem, non nisi successive addendo unum uni, *ad conceptum multitudinis definitum* et, absolvendo hunc progressum

errore labi, qui tam perversa argumentandi ratione utuntur. Quicquid enim *repugnat* legibus intellectus et rationis, utique est impossibile; quod autem, cum rationis purae sit obiectum, legibus cognitionis intuitivae tantummodo *non subest*, non item. Nam hic dissensus inter facultatem *sensitivam* et *intellectualem*, (quarum indolem mox exponam) nihil indigitat, nisi, *quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abstractas, illas in concreto exsequi, et in Intuitus commutare saepenumero non posse.* Haec autem reluctantia *subiectiva* mentitur, ut plurimum, repugnantiam aliquam obiectivam, et incautos facile fallit, limitibus, quibus mens humana circumscribitur, pro iis habitis, quibus ipsa rerum essentia continetur.

Ceterum compositis substantialibus, sensuum testimonio, aut utcunque aliter, datis, dari tam Simplicia quam Mundum, cum facile patescat, argumento ab intellectus rationibus depromto; in definitione nostra caussas etiam in subiecti indole contentas digito monstravi, ne notio mundi videatur mere arbitraria et, ut fit in Mathematicis, ad deducenda tantum inde consectaria conficta. Nam mens, in conceptum compositi, tam resolvendo quam componendo, intenta, in quibus, tam

tempore finito, ad *completum*, qui vocatur *Numerus*, pertingere licet; luculenter perspexissent: „quae non congruunt
„cum certa lege cuiusdam subiecti, non ideo omnem intel-
„lectionem excedere; cum, qui absque successiva applica-
„tione mensurae multitudinem uno obtutu distincte cernat,
„dari possit intellectus, quanquam utique non humanus.“

a priori quam a posteriori parte acquiescat, terminos sibi exposcit et praesumit.

§. 2.

Momenta, in Mundi definitione attendenda, haec sunt:

I. MATERIA (in sensu transcendentali) h. e. *partes*, quae hic sumuntur esse *substantiae*. Poteramus consensus nostrae definitionis cum significatu vocis communi plane esse incurii, cum non sit, nisi veluti quaestio quaedam problematis, secundum leges rationis oborti: quipote plures substantiae possint coalescere in unum, et quibus conditionibus nitatur, ut hoc unum non sit pars alterius. Verum vis vocis Mundi, quatenus usu vulgari celebratur, ultro nobis occurrit. Nemo enim *Accidentia*, tanquam *partes*, accenset *Mundo*, sed, tanquam *determinationes*, *statui*. Hinc Mundus sic dictus *Egoisticus*, qui absolvitur unica substantia simplici, cum suis accidentibus, parum apposite vocatur Mundus, nisi forte imaginarius. Eandem ob caussam ad totum mundanum non licet seriem successivorum (nempe statuum) tanquam partem referre; modificationes enim *non* sunt *partes* subiecti, sed *rationata*. Tandem naturam substantiarum, quae mundum constituunt, utrum sint *contingentes* an necessariae, in censum hic non vocavi, nec talem determinationem gratis in definitione recondo, postmodum, ut fit, eandem speciosa quadam argutandi ratione indidem depromturus, sed contingentiam e conditionibus hic positis abunde concludi posse postea docebo.

I. Forma, quae consistit in substantiarum *coordinatione*, non subordinatione. *Coordinata* enim se invicem respiciunt, ut complementa ad totum, *subordinata* ut caussatum et caussa, s. generatim ut principium et principiatum. Prior relatio est reciproca et *homonyma*, ita, ut quodlibet correlatum alterum respiciat ut determinans, simulque ut determinatum, posterior est *heteronyma*, nempe ab una parte non nisi dependentiae, ab altera caussalitatis. Coordinatio haec concipitur ut *realis* et obiectiva, non ut idealis et subiecti mero arbitrio fulta, per quod multitudinem quamlibet pro lubitu summando, effingas totum. Plura enim complectendo nullo negotio efficis *totum repraesentationis*, non ideo autem *repraesentationem totius*. Ideo, si forte sint quaedam substantiarum tota, nullo sibi nexu devincta, complexus illorum, per quem mens multitudinem cogit in unum ideale, nihil amplius loqueretur, nisi pluralitatem mundorum una cogitatione comprehensorum. Nexus autem, formam mundi *essentialem* constituens, spectatur ut principium *influxuum possibilium* substantiarum mundum constituentium. Actualis enim influxus non pertinet ad essentiam, sed ad statum, et vires ipsae transeuntes, influxuum caussae, supponunt principium aliquod, per quod possibile sit, ut status plurium, quorum subsistentia ceteroquin est a se invicem independens, se mutuo respiciant, ut rationata; a quo principio si discesseris, vim transeuntem in Mundo ut possibilem sumere non licet. Et haec quidem *forma* mundo *essentialis* propterea est *immutabilis*, neque ulli vicissitudini obnoxia; idque primo ob *rationem logicam*; quia mutatio quaelibet supponit identitatem subiecti, succedentibus sibi invicem determinationibus. Hinc mundus, per omnes status sibi successivos idem manens Mundus, eandem tuetur formam fundamentalem. Nam ad identitatem totius non sufficit identitas *partium*, sed requiritur *compositionis* characteristicae identitas. Potissimum autem idem e ratione reali sequitur. Nam natura Mundi, quae est principium primum internum determinationum variabilium quorumlibet ad statum ipsius pertinentium, quoniam ipsa sibi non potest esse opposita, naturaliter, h. e. a se ipsa, est immutabilis; adeoque datur in mundo quolibet forma quaedam naturae ipsius accensenda, constans, invariabilis, ceu principium perenne formae cuiuslibet contingentis et transitoriae, quae pertinet ad mundi statum. Qui hanc disquisitionem insuper habent, frustrantur conceptibus *spatii* ac *temporis*, quasi conditionibus per se iam datis atque primitivis, quorum ope, scilicet, absque ullo alio principio, non solum possibile sit, sed et necessarium, ut plura actualia se mutuo respiciant, uti compartes, et constituant totum. Verum mox docebo; has notiones plane non esse *rationales* atque ullius nexus *ideas* obiectivas, sed *Phaenomena*, et testari quidem principium aliquod nexus universalis commune, non autem exponere.

III. VNIVERSITAS, quae est omnitudo compartium *absoluta*. Nam *respectu* ad compositum aliquod datum habito, quanquam illud adhuc sit pars alterius, tamen semper obtinet omnitudo quaedam comparativa, nempe partium ad illud quantum pertinentium. Hic autem, quaecunque inter se invicem ut compartes, ad totum *quodcunque* respiciunt, coniunctim posita intelliguntur. *Totalitas* haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuncietur, sicuti fit in definitione, tamen penitius perpensa crucem figere philosopho videtur. Nam statuum universi in *aeternum* sibi succedentium nunquam absolvenda ſeries, quomodo redigi possit in *Totum*, omnes omnino vicissitudines comprehendens, aegre concipi potest. Quippe per infinitudinem ipsam necesse est, ut careat *termino*, ideoque non datur succedentium series, nisi quae est pars alterius, ita, ut eandem ob caussam completudo omnimoda, s. *totalitas absoluta* hinc plane exulare videatur. Quanquam enim notio partis universaliter sumi possit, et, quaecunque sub hac notione continentur, si posita spectentur in eadem serie, constituunt unum; tamen omnia illa *simul sumenda* esse per conceptum *Totius* exigi videtur; quod in casu dato est impossibile. Nam quoniam toti seriei nihil succedit; posita autem successivorum serie non datur, cui nihil succedat, nisi ultimum; erit in aeternitate ultimum, quod est absonum. Quae Infiniti successivi totalitatem premit difficultas, eam ab *infinito simultaneo* abesse forsitan quisquam putaverit, propterea, quod *simultaneitas* complexum omnium eodem tempore diserte profiteri videatur. Verum si Infinitum simultaneum admittatur, concedenda etiam est totalitas Infiniti successivi, posteriori autem negata, tollitur et prius. Nam Infinitum simultaneum inexhaustam aeternitati materiam praebet, ad successive progrediendum per innumeras ejus partes in infinitum, quae tamen series omnibus numeris absoluta actu daretur in Infinito simultaneo ideoque, quae successive addendo nunquam est absolvenda series, tamen *tota* eſſet dabilis. Ex hac spinosa quaeſtione ſemet extricaturus, notet: tam ſucceſſivam, quam ſimultaneam plurium coordinationem (quia nituntur conceptibus temporis) non pertinere ad conceptum *intellectualem* totius, ſed tantum ad conditiones *intuitus ſenſitivi*; ideoque, etiam ſi non ſint ſenſitive conceptibiles, tamen ideo non ceſſare eſſe intellectuales. Ad hunc autem conceptum ſufficit: dari quomodocunque coordinata et omnia cogitari tanquam pertinentia ad Vnum.

SECTIO II.

De sensibilium atque intelligibilium discrimine generatim.

§. 3.

Sensualitas est *receptivitas* subiecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus obiecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. *Intelligentia* (rationalitas) est *facultas* subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam, incurrere non possunt, sibi repraesentare valet. Obiectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum *Phaenomenon*, posterius *Noumenon* audiebat. Cognitio, quatenus subiecta est legibus sensualitatis, est *sensitiva*, intelligentiae, est *intellectualis* s. rationalis.

§. 4.

Quum itaque, quodcunque in cognitione est sensitivi, pendeat a speciali indole subiecti, quatenus a praesentia obiectorum huius vel alius modificationis capax est, quae, pro varietate subiectorum, in diversis potest esse diversa; quaecunque autem cognitio a tali conditione subiectiva exempta est, non nisi obiectum respiciat, patet: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, *uti apparent*, intellectualia autem *sicuti sunt*. Repraesentationi autem sensus primo inest quiddam, quod diceres *Materiam*, nempe *Sensatio*, praeterea autem aliquid, quod vocari potest *forma*, nempe sensibilium *species*, quae prodit, quatenus varia, quae sensus afficiunt, naturali quadam animi lege coordinantur. Porro; quemadmodum sensatio, quae sensualis repraesentationis *Materiam* constituit, praesentiam quidem sensibilis alicuius arguit, sed quoad qualitatem pendet a natura subiecti, quatenus ab isto obiecto est modificabilis; ita etiam eiusdem repraesentationis *forma*, testatur utique quendam sensorum respectum aut relationem, verum proprie non est adumbratio aut schema quoddam obiecti, sed non nisi lex quaedam menti insita, sensa ab obiecti praesentia orta sibimet coordinandi. Nam per formam seu speciem obiecta sensus non feriunt; ideoque, ut varia obiecti sensum afficientia in totum aliquod repraesentationis coalescant, opus est interno mentis principio, per quod varia illa secundum stabiles et innatas leges *speciem* quandam induant.

§. 5.

Ad sensualem itaque cognitionem pertinet; tum *materia*, quae est sensatio, et per quam cognitiones dicuntur *sensuales*, quam *forma*, per quam, etiam si reperiatur absque omni sensatione, repraesentationes vocantur *sensitivae*. Quod ab altera parte attinet *intellectualia*, ante omnia probe notandum est: usum Intellectus, s. superioris animae facultatis esse duplicem: quorum priori *dantur* conceptus ipsi, vel rerum vel respectuum, qui est USUS REALIS; posteriori autem, undecunque dati, sibi tantum *subordinantur*, inferiores nempe superioribus (notis communibus) et conferuntur inter se secundum principium contradictionis, qui usus dicitur LOGICUS. Est autem usus intellectus logicus omnibus scientiis communis, realis non item. Data enim quomodocunque cognitio spectatur, vel contenta sub nota pluribus communi, vel illi opposita, idque vel immediate et proxime, ut fit in *iudiciis* ad distinctam, vel mediate, ut in *ratiociniis* ad adaequatam cognitionem. Datis igitur cognitionibus sensitivis, per usum intellectus logicum sensitivae subordinantur aliis sensitivis, ut conceptibus communibus et phaenomena legibus phaenomenorum generalioribus. Maximi autem momenti hic est, notasse: cognitiones semper habendas esse pro sensitivis, quantuscunque circa illas intellectui fuerit usus logicus. Nam vocantur *sensitivae propter genesin*, non ob *collationem*, quoad identitatem vel oppositionem. Hinc generalissimae leges empiricae sunt nihilo secius sensuales et, quae in Geometria reperiuntur, formae sensitivae principia, (respectus in spatio determinati) quantumcunque intellectus circa illa versetur, argumentando e sensitive datis (per intuitum purum) secundum regulas logicas, tamen non excedunt sensitivorum classem. In Sensualibus autem et Phaenomenis, id quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur *Apparentia*, quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio, reflexa vocatur *Experientia*. Ab apparentia itaque ad experientiam via non est, nisi per reflectionem secundum usum intellectus logicum. Experientiae conceptus communes dicuntur *empirici*, et obiecta *phaenomena*, leges autem tam experientiae quam generatim omnis cognitionis sensitivae vocantur leges phaenomenorum. Conceptus itaque empirici per reductionem ad maiorem universitatem non fiunt intellectuales in *sensu reali*, et non excedunt speciem cognitionis sensitivae, sed, quousque abstrahendo ascendant, sensitivae manent in indefinitum.

§. 6.

Quod autem *intellectualia stricte talia* attinet, in quibus *usus intellectus* est *realis*; conceptus tales, tam obiectorum, quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae, qua talis. Necesse autem hic est, maximam ambiguitatem vocis *abstracti* notare, quam, ne nostram de intellectualibus disquisitionem maculet, antea abstergendam esse satius duco. Nempe proprie dicendum esset: *ab aliquibus abstrahere*, non *aliquid abstrahere*. Prius denotat: quod in conceptu quodam ad alia quomodocunque ipsi nexa non attendamus, posterius autem, quod non detur, nisi in concreto et ita, ut a coniunctis separetur. Hinc conceptus intellectualis *abstrahit* ab omni sensitivo, *non abstrahitur* a sensitivis et forsitan rectius diceretur *abstrahens*, quam *abstractus*. Quare intellectuales consultius est *Ideas puras*, qui autem empirice tantum dantur conceptus, *abstractos* nominare.

§. 7.

Ex hisce videre est: sensitivum male exponi, per *confusius* cognitum, intellectuale per id, cuius est cognitio *distincta*. Nam haec sunt tantum discrimina logica et quae *data*, quae omni logicae comparationi substernuntur, plane *non tangunt*. Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa. Prius animadvertimus in sensitivae cognitionis Prototypo, *Geometria*, posterius in intellectualium omnium Organo, *Metaphysica*, quae, quantum operae navet ad dispellendas, quae intellectum communem obfuscant, confusionis nebulas, quanquam non semper tam felici, quam in priori, fit successu, in propatulo est. Nihilo tamen secius harum cognitionum quaelibet stemmatis sui signum tuetur, ita, ut priores, quantumcunque distinctae, ob originem vocentur sensitivae, posteriores, utut confusae, maneant intellectuales: quales v. g. sunt conceptus *morales*, non experiundo, sed per ipsum intellectum purum cogniti. Vereor autem, ne WOLFIUS per hoc inter sensitiva et intellectualia discrimen, quod ipsi non est nisi logicum, nobilissimum illud antiquitatis de *Phaenomenorum* et *Noumenorum indole* disserendi institutum, magno philosophiae detrimento, totum forsitan aboleverit, animosque ab ipsorum indagatione ad logicas saepenumero minutias averterit.

8.

Philosophia autem *prima* continens *principia* usus *intellectus puri* est METAPHYSICA. Scientia vero illi propaedeutica est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali; cuius in hac nostra dissertatione specimen exhibemus. Cum itaque in Metaphysica non reperiantur principia empirica; conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus *connati*, sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque *acquisiti*. Huius generis sunt possibilitas, existentia, necessitas, substantia, caussa etc. cum suis oppositis aut correlatis; quae cum nunquam ceu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur, inde abstrahi nullo modo potuerunt.

§. 9.

Intellectualium duplex potissimum finis est: prior *elenchticus*, per quem negative prosunt, quando nempe sensitive concepta arcent a Noumenis, et quanquam scientiam non provehant latum unguem, tamen eandem ab errorum contagio immunem praestant. Posterior est *dogmaticus*: secundum quem principia generalia intellectus puri, qualia exhibet Ontologia, aut Psychologia rationalis, exeunt in exemplar aliquod, non nisi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitatem mensuram communem, quod est PERFECTIO NOUMENON. Haec autem est vel in sensu theoretico[*], vel practico talis. In priori est Ens summum, DEUS, in posteriori sensu PERFECTIO MORALIS. *Philosophia* igitur *moralis*, quatenus *principia diiudicandi* prima suppeditat, non cognoscitur, nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo

---

[*] Theoretice aliquid spectamus quatenus non attendimus, nisi ad ea, quae enti competunt, practice autem, si ea quae ipsi per libertatem inesse debebant, dispicimus.

iure reprehenditur, Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadantenus secutis, ut Schaftesbury et asseclae. In quolibet autem genere eorum, quorum quantitas est variabilis, *Maximum* est mensura communis et principum cognoscendi. *Maximum perfectionis* vocatur nunc temporis Ideale, Platoni Idea, (quemadmodum ipsius — idea reipublicae) et omnium, sub generali perfectionis alicuius notione contentorum, est principium, quatenus minores gradus non nisi limitando maximum determinari posse censentur; Deus autem, cum, ut Ideale perfectionis, sit principium cognoscendi, ut realiter existens, simul est omnis omnino perfectionis principium fiendi.

§. 10.

Intellectualium non datur (homini) *Intuitus* sed non nisi *cognitio symbolica*, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto. Omnis enim intuitus noster adstringitur principio cuidam formae, sub qua sola aliquid immediate, s. ut *singulare*, a mente *cerni* et non tantum discursive per conceptus generales concipi potest. Principium autem hoc formale nostri intuitus (spatium et tempus) est conditio, sub qua aliquid sensuum nostrorum obiectum esse potest adeoque, ut conditio cognitionis sensitivae, non est medium ad intuitum intellectualem. Praeterea omnis nostrae cognitionis materia non datur nisi a sensibus, sed Noumenon, qua tale, non concipiendum est per repraesentationes a sensationibus depromtas; ideo conceptus Intelligibilis, qua talis, est destitutus ab omnibus *datis* intuitus humani. *Intuitus* nempe mentis nostrae semper est *passivus*; adeoque eatenus tantum quatenus aliquid sensus nostros afficere potest, possibilis. Divinus autem intuitus, qui obiectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est Archetypus et propterea perfecte intellectualis.

§. 11.

Quanquam autem Phaenomena proprie sint rerum species, non Ideae, neque internam et absolutam objectorum qualitatem exprimant; nihilo tamen minus illorum cognitio est verissima. Primo enim, quatenus sensuales sunt conceptus s. apprehensiones, ceu caussata testantur de praesentia objecti, quod contra Idealismum; quatenus autem judicia spectas circa sensitive cognita, cum veritas in iudicando consistat in consensu praedicati cum subiecto dato, conceptus autem subiecti, quatenus est Phaenomenon, non detur nisi per relationem ad facultatem cognoscendi sensitivam, et secundum eandem etiam praedicata dentur sensitive observabilia, patet, repraesentationes subiecti atque praedicati fieri secundum leges communes, adeoque ansam praebere cognitioni verissimae.

§. 12.

Quaecunque ad sensus nostros referuntur ut obiecta, sunt Phaenomena, quae autem, cum sensus non tangant, formam tantum singularem sensualitatis continent, pertinent ad intuitum purum (i. e. sensationibus vacuum, ideo autem non intellectualem.) Phaenomena recensentur et exponuntur, *primo*, sensus *externi* in PHYSICA, *deinde* sensus *interni* in PSYCHOLOGIA empirica. Intuitus autem purus (humanus) non est conceptus universalis s. logicus, *sub quo*, sed singularis, *in quo* sensibilia quaelibet cogitantur, ideoque continet conceptus spatii et temporis; qui, cum quoad *qualitatem* nihil de sensibilibus determinent, non sunt obiecta scientiae, nisi quoad *quantitatem*. Hinc MATHESIS PURA *spatium* considerat in GEOMETRIA, *tempus* in MECHANICA pura. Accedit hisce conceptus quidam, in se quidem intellectualis; sed cuius tamen actuatio in concreto exigit opitulantes notiones temporis et spatii, (successive addendo plura et iuxta se simul ponendo,) qui est conceptus *Numeri*, quem tractat ARITHMETICA. Mathesis itaque pura, omnis nostrae sensitivae cognitionis formam exponens, est cuiuslibet intuitivae et distinctae cognitionis organon; et quoniam eius obiecta ipsa sunt omnis intuitus, non solum principia formalia, sed ipsa *intuitus originarii*, largitur cognitionem verissimam simulque summae evidentiae in aliis exemplar. *Sensualium itaque datur scientia*, quanquam, cum sint Phaenomena, non datur intellectio realis, sed tantum logica, hinc patet, quo sensu, qui e schola Eleatica hauserunt, scientiam phaenomenis denegasse censendi sint.

SECTIO III.

De principiis formae Mundi sensibilis.

§. 13.

Principium formae universi est, quod continet rationem nexus universalis, quo omnes substantiae atque earum status pertinent ad idem totum, quod dicitur *Mundus*. Principium formae *mundi sensibilis* est, quod continet rationem *nexus universalis* omnium, quatenus sunt *Phaenomena*. Forma *mundi intelligibilis* agnoscit principium obiectivum, h. e. caussam aliquam, per quam existentium in se est colligatio. Mundus autem, quatenus spectatur ut Phaenomenon, h. e. respective ad sensualitatem mentis humanae, non agnoscit aliud principium formae, nisi subiectivum h. e. certam animi legem, per quam necesse est, ut omnia, quae sensuum obiecta (per istorum qualitatem) esse possunt, *necessario* pertinere videantur ad idem Totum. Quodcunque igitur tandem sit principium formae Mundi sensibilis, tamen non complectitur nisi *actualia*, quatenus in *sensus cadere* posse putantur, ideoque nec immateriales substantias, quae, qua tales iam per definitionem a sensibus externis omnino excluduntur, nec mundi caussam, quae, quum per illam mens ipsa existat et sensu aliquo polleat, sensuum obiectum eſſe non poteſt. Haec principia formalia *Univerſi phaenomeni* abſolute prima, catholica et cuiuslibet praeterea in cognitione humana ſenſitivi quaſi ſchemata et conditiones, bina eſſe, Tempus et Spatium, iam demonſtrabo.

§. 14.

De Tempore.

1. *Idea Temporis non oritur, ſed ſupponitur a ſenſibus.* Quae enim in ſenſus incurrunt, utrum ſimul ſint, an poſt ſe invicem, non niſi per ideam temporis repraeſentari poteſt; neque ſucceſſio gignit conceptum temporis, ſed ad illum provocat. Ideoque temporis notio, veluti per experientiam acquiſita, peſſime definitur: per ſeriem actualium *poſt* ſe invicem exiſtentium. Nam, quid ſignificet vocula *poſt*, non intelligo, niſi praevio iam temporis conceptu. Sunt enim, *poſt* ſe invicem, quae exiſtunt *temporibus diverſis*, quemadmodum *ſimul* ſunt, quae exiſtunt *tempore eodem*.

2. *Idea temporis eſt ſingularis*, non generalis. Tempus enim quodlibet non cogitatur, niſi tanquam pars unius eiusdem temporis immenſi. Duos annos ſi cogitas, non potes tibi repraeſentare, niſi determinato erga ſe invicem poſitu, et, ſi immediate ſe non ſequantur, non niſi tempore quodam intermedio ſibimet iunctos. Quodnam autem temporum diverſorum ſit *prius*, quodnam *poſterius*, nulla ratione per notas aliquas intellectui conceptibiles definiri poteſt, niſi in circulum vitioſum incurrere velis, et mens illud non diſcernit, niſi per intuitum ſingularem. Praeter ea omnia concipis actualia

in tempore poſita, non *ſub* ipſius notione generali, tanquam nota communi, contenta.

3. *Idea* itaque *Temporis eſt intuitus*, et quoniam ante omnem ſenſationem concipitur, tanquam conditio reſpectuum in ſenſibilibus obviorum, eſt *intuitus*, non ſenſualis, ſed *purus*.

4. *Tempus eſt quantum continuum* et legum continui in mutationibus univerſi principium. *Continuum* enim eſt quantum, quod non conſtat ſimplicibus. Quia autem per tempus non cogitantur niſi relationes, absque datis ullis entibus erga ſe invicem relatis, in tempore, ceu quanto, eſt compoſitio, quae ſi tota ſublata concipiatur, nihil plane reliqui facit. Cuius autem compoſiti ſublata omni compoſitione, nihil omnino remanet, illud non conſtat partibus ſimplicibus. E. etc. Pars itaque temporis quaelibet eſt tempus, et, quae ſunt in tempore, ſimplicia, nempe *momenta*, non ſunt partes illius, ſed *termini*, quos interiacet tempus. Nam datis duobus momentis non datur tempus, niſi quatenus in illis actualia ſibi ſuccedunt; igitur praeter momentum datum neceſſe eſt, ut detur tempus, in cuius parte poſteriori ſit momentum aliud.

Lex autem *continuitatis* metaphyſica haec eſt: *Mutationes omnes ſunt continuae*, ſ. fluunt, h. e. non ſuccedunt ſibi ſtatus oppoſiti, niſi per ſeriem ſtatuum diverſorum intermediam. Quia enim ſtatus duo oppoſiti ſunt in diverſis temporis momentis, inter duo autem momenta ſemper ſit tempus aliquod interceptum, in cuius infinita momentorum ſerie ſubſtantia nec eſt in uno ſtatuum datorum, nec in altero, nec tamen in nullo; erit in diverſis, et ſic porro in infinitum.

Celeb. Kaeſtnerus, hanc Leibnitii legem examini ſubiecturus, provocat eius defenſores *) ut demonſtrent: *motum puncti continuum per omnia latera trianguli eſſe impoſſibilem*, quod utique conceſſa lege continuitatis, probari neceſſe eſſe. En igitur demonſtrationem quaeſitam. Denotent litterae a b c tria puncta angularia trianguli rectilinei. Si mobile incedat motu continuo per lineas, *ab*, *bc*, *ca*, h. e. totum perimetrum figurae, neceſſe eſt, ut per punctum *b*. in directione *a b*, per idem autem punctum b etiam in directione b c moveatur. Cum autem hi motus ſint diverſi, non poſſunt eſſe *ſimul*. Ergo momentum praeſentiae puncti mobilis in vertice *b* quatenus movetur in directione a b eſt diverſum a momento praeſentiae puncti mobilis in eodem vertice b, quatenus movetur ſecundum directionem b c. Sed inter duo momenta eſt tempus, ergo mobile in eodem puncto per tempus aliquod praeſens eſt; i. e. *quieſcit*, ideoque non incedit motu continuo, quod contra hypotheſin. Eadem demonſtratio valet de motu per quaslibet rectas, angulum includentes dabilem. Ergo corpus non mutat directionem in motu continuo, niſi ſecundum lineam, cuius nulla pars et recta, h. e. curvam, ſecundum placita Leibnitii.

5. *Tempus non eſt obiectivum aliquid et reale*, nec ſubſtantia, nec accidens, nec relatio, ſed ſubiectiva con-

---

*) Höhere Mechanik, S. 354.

ditio per naturam mentis humanae neceſſaria, quaelibet ſenſibilia, certa lege ſibi coordinandi, et *intuitus purus*. Subſtantias enim pariter ac accidentia coordinamus, tam ſecundum ſimultaneitatem, quam ſucceſſionem, non niſi per conceptum temporis; ideoque huius notio, tanquam principium formae, iſtorum conceptibus eſt antiquior. Quod autem relationes attinet, ſ. reſpectus quoscunque, quatenus ſenſibus ſunt obvii, utrum nempe ſimul ſint an poſt ſe invicem, nihil aliud involvunt, niſi poſitus in tempore determinandos, vel in eodem ipſius puncto, vel diverſis.

Qui realitatem temporis obiectivam aſſerunt, aut illud tanquam fluxum aliquem in exiſtendo continuum, absque ulla tamen re exiſtente, (commentum abſurdiſſimum) concipiunt, uti potiſſimum Anglorum philoſophi, aut tanquam abſtractum reale a ſucceſſione ſtatuum internorum, uti *Leibnitius* et aſſeclae ſtatuunt. Poſterioris autem ſententiae falſitas, cum circulo vitioſo in temporis definitione obvia luculenter ſemet ipſam prodat, et praeterea *ſimultaneitatem* *), maximum temporis conſectarium, plane negligat, ita omnem ſanae rationis uſum interturbat, quod non motus leges ſecundum temporis menſuram, ſed tempus ipſum, quoad ipſius naturam, per obſervata in motu, aut qualibet mutationum internarum ſerie, determinari poſtulet, quo omnis regularum certitudo plane aboletur. Quod autem temporis *quantitatem* non aeſtimare poſſimus, niſi in concreto, nempe vel *motu* vel *cogitationum ſerie*, Id inde eſt, quoniam conceptus temporis tantummodo lege mentis interna nititur, neque eſt Intuitus quidam connatus, adeoque non niſi ſenſuum ope actus ille animi, ſua ſenſa coordinantis, eliciatur. Tantum vero abeſt, ut quis unquam temporis conceptum adhuc rationis ope aliunde deducat et explicet, ut potius ipſum principium contradictionis eundem praemittat ac ſibi conditionis loco ſubſternat. A enim et non A non *repugnant* niſi *ſimul* (h. e. tempore eodem) cogitata de *eodem*, *poſt* ſe autem (diverſis temporibus) eidem *competere poſſunt*. Inde poſſibilitas mutationum non niſi in tempore cogitabilis, neque tempus cogitabile per mutationes, ſed vice verſa.

---

*) *Simultanea* non ſunt ideo talia, quia ſibi non ſuccedunt. Nam remota ſucceſſione tollitur quidem coniunctio aliqua, quae erat per ſeriem temporis, ſed inde non ſtatim oritur alia vera relatio, qualis eſt coniunctio omnium in momento eodem. Simultanea enim perinde iunguntur eodem temporis momento, quam ſucceſſiva diverſis. Ideo, quanquam tempus ſit unius tantum dimenſionis, tamen *ubiquitas* temporis, (ut cum Neutone loquar) per quam *omnia* ſenſitive cogitabilia ſunt *aliquando*, addit quanto actualium alteram dimenſionem, quatenus veluti pendent ab eodem temporis

6. Quanquam autem *Tempus* in ſe et abſolute poſitum ſit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem ſenſibilium qua talium pertinet, eſt conceptus veriſſimus, et, per omnia poſſibilia ſenſuum obiecta, in

puncto. Nam ſi tempus deſignes linea recta in infinitum producta, et ſimultanea in quolibet temporis puncto per lineas ordinatim applicatas; ſuperficies, quae ita generatur, repraeſentabit *Mundum phaenomenon*, tam quoad ſubſtantiam quam quoad accidentia.

infinitum patens, intuitivae repraeſentationis conditio. Cum enim ſimultanea qua talia ſenſibus obvia fieri non poſſint, niſi ope temporis, mutationes autem non ſint, niſi per tempus cogitabiles, patet: hunc conceptum univerſalem phaenomenorum formam continere, adeoque omnes in mundo eventus obſervabiles, omnes motus, omnesque internas viciſſitudines neceſſario cum axiomatibus de tempore cognoſcendis, partimque a nobis expoſitis, conſentire, *quoniam non niſi ſub hisce conditionibus, ſenſuum objecta eſſe et coordinari poſſunt.* Abſonum igitur eſt, contra prima temporis puri poſtulata, e. g. continuitatem etc. rationem armare velle, cum legibus conſequantur, quibus nihil prius, nihil antiquius, reperitur, ipſaque ratio in uſu principii contradictionis huius conceptus adminiculo carere non poſſit; usque adeo eſt primitivus et originarius.

7. Tempus itaque eſt *principium formale Mundi ſenſibilis* abſolute primum. Omnia enim quomodocunque ſenſibilia, non poſſunt cogitari, niſi vel ſimul, vel poſt ſe invicem poſita, adeoque unici temporis tractu quaſi involuta, ac ſemet determinato poſitu reſpicientia, ita, ut per hunc conceptum, omnis ſenſitivi primarium, neceſſario oriatur Totum formale, quod non eſt pars alterius h. e. *Mundus phaenomenon.*

§. 15.

De Spatio.

A. *Conceptus ſpatii non abſtrahitur a ſenſationibus externis.* Non enim aliquid ut extra me poſitum con cipere licet, niſi illud repraeſentando tanquam in loco, ab eo, in quo ipſe ſum, diverſo, neque res extra ſe invicem, niſi illas collocando in ſpatii diverſis locis. Poſſibilitas igitur perceptionum externarum, qua talium, *ſupponit* conceptum ſpatii, non *creat*; ſicuti etiam, quae ſunt in ſpatio, ſenſus afficiunt, ſpatium ipſum ſenſibus hauriri non poteſt.

B. *Conceptus ſpatii eſt ſingularis repraeſentatio* omnia *in ſe* comprehendens, non *ſub ſe* continens notio abſtracta et communis. Quae enim dicis *ſpatia plura*, non ſunt, niſi eiusdem immenſi ſpatii partes, certo poſitu ſe invicem reſpicientes, neque pedem cubicum concipere ſibi potes, niſi ambienti ſpatio quaquaverſum conterminum.

C. *Conceptus ſpatii itaque eſt Intuitus purus*: cum ſit conceptus ſingularis, ſenſationibus non conflatus, ſed omnis ſenſationis externae forma fundamentalis. Hunc vero intuitum purum in Axiomatibus Geometriae et qualibet conſtructione poſtulatorum ſ. etiam problematum mentali, animadvertere proclive eſt. Non dari enim in ſpatio plures quam tres dimenſiones; inter duo puncta non eſſe niſi rectam unicam; e dato in ſuperficie plana puncto cum data recta circulum deſcribere etc., non ex univerſali aliqua ſpatii notione concludi, ſed in ipſo tantum, velut in concreto, *cerni* poteſt. Quae iacent in ſpatio dato unam plagam verſus, quae in oppoſitam vergant, diſcurſive deſcribi, ſ. ad notas intellectuales revocari nulla mentis acie poſſunt, ideoque, cum in ſolidis perfecte ſimilibus atque aequalibus, ſed diſcongruentibus, cuius generis ſunt manus ſiniſtra et dextra (quatenus ſolum ſecundum extenſionem concipiuntur) aut triangula ſphaerica e duobus hemiſphaeriis oppoſitis, ſit diverſitas, per quam impoſſibile eſt, ut termini extenſionis coincidant, quanquam per omnia, quae notis, menti per ſermonem intelligibilibus, efferre licet, ſibi ſubſtitui poſſint, patet hic: non niſi quadam intuitione pura diverſitatem, nempe discongruentiam, notari poſſe. Hinc Geometria principiis utitur non indubitatis ſolum ac diſcurſivis, ſed ſub obtutum mentis cadentibus, et *evidentia* in demonſtrationibus (quae eſt claritas certae cognitionis, quatenus aſſimilatur ſenſuali) non ſolum in ipſa eſt maxima, ſed et unica, quae datur in ſcientiis puris, omnisque *evidentiae* in aliis *exemplar* et medium, quia, cum Geometria *ſpatii relationes* contempletur, cuius conceptus ipſam omnis intuitus ſenſual formam in ſe continet, nihil poteſt in perceptis ſenſu externo clarum eſſe et perſpicuum, niſi mediante eodem intuitu, in quo contemplando ſcientia illa verſatur. Ceterum Geometria propoſitiones ſuas univerſales non demonſtrat, objectum cogitando per conceptum univerſalem, quod fit in rationalibus, ſed illud oculis ſubiiciendo per intuitum ſingularem, quod fit in ſenſitivis *).

---

*) Quod ſpatium neceſſario concipiendum ſit tanquam quantum continuum, quum facile ſit demonſtratu, hic praetereo. Inde autem fit, ut ſimplex in ſpatio non ſit pars, ſed terminus. Terminus autem generaliter eſt id in quanto continuo, quod rationem continet limitum. Spatium, quod non eſt terminus alterius, eſt *completum (ſolidum)*. Terminus ſolidi eſt *ſuperficies*, ſuperficiei *linea*, *lineae punctum*. Ergo tria ſunt terminorum genera in ſpatio, quemadmodum tres

D. *Spatium non eſt aliquid obiectivi* et realis, nec ſubſtantia, nec accidens, nec relatio; ſed *ſubiectivum* et ideale e natura mentis ſtabili lege proficiſcens, veluti ſchema, omnia omnino externe ſenſa ſibi coordinandi. Qui ſpatii realitatem* defendunt; vel illud, ut *abſolutum* et immenſum rerum poſſibilium *receptaculum*, ſibi concipiunt, quae ſententia, poſt Anglos, Geometrarum pluribus arridet, vel contendunt eſſe *ipſam* rerum exiſtentium relationem, rebus ſublatis plane evaneſcentem, et non niſi in actualibus cogitabilem, uti, poſt Leibnitium, noſtratum plurimi ſtatuunt. Quod attinet primum illud inane rationis commentum, cum veras relationes infinitas, absque ullis erga ſe relatis entibus, fingat, pertinet ad mundum fabuloſum. Verum qui in ſententiam poſteriorem abeunt, longe deteriori errore labuntur. Quippe, cum illi non niſi conceptibus quibusdam rationalibus, ſ. ad Noumena pertinentibus, offendiculum ponant, ceteroquin intellectui maxime abſconditis e. g. quaeſtionibus de mundo ſpirituali, de omnipraeſentia etc. hi ipſis Phaenomenis et omnium phaenomenorum fidiſſimo interpreti, Geometriae, adverſa fronte repugnant. Nam, ne apertum in definiendo ſpatio circulum, quo neceſſario intricantur, in medium proferam, Geometriam ab apice certitudinis deturbatam, in earum ſcientiarum cenſum reiiciunt, quarum principia ſunt empirica. Nam ſi omnes ſpatii affectiones non niſi per experi-

---

dimenſiones. Horum terminorum duo (ſuperficies et linea) ipſi ſunt ſpatia. Conceptus *termini* non ingreditur aliud quantum, niſi ſpatium aut tempus.

perientiam a relationibus externis mutuatae ſunt, axiomatibus Geometricis non ineſt univerſalitas, niſi comparativa, qualis acquiritur per inductionem, h. e. aeque late patens, ac obſervatur, neque neceſſitas, nisi ſecundum ſtabilitas naturae leges, neque praeciſio, niſi arbitrario conficta, et ſpes eſt, ut ſit in empiricis, ſpatium aliquando detegendi aliis affectionibus primitivis praeditum, et forte etiam bilineum, rectilineum.

F. Quanquam *conceptus ſpatii*, ut obiectivi alicuius et realis entis vel affectionis, ſit imaginarius, nihilo tamen ſecius, *reſpective ad ſenſibilia quaecunque*, non ſolum eſt *veriſſimus*, ſed et omnis veritatis in ſenſualitate externa fundamentum. Nam res non poſſunt ſub ulla ſpecie ſenſibus apparere, niſi mediante vi animi, omnes ſenſationes ſecundum ſtabilem et naturae ſuae inſitam legem coordinante. Cum itaque nihil omnino ſenſibus ſit dabile, niſi primitivis ſpatii axiomatibus eiusque conſectariis (Geometria praecipiente) conformiter, quamquam horum principium non ſit, niſi ſubiectivum, tamen neceſſario hisce conſentiet, quia hactenus ſibimet ipſi conſentit, et leges ſenſualitatis erunt leges naturae, *quatenus in ſenſus cadere poteſt*. Natura itaque Geometriae praeceptis ad amuſſim ſubiecta eſt, quoad omnes affectiones ſpatii ibi demonſtratas, non ex hypotheſi ficta, ſed intuitive data, tanquam conditione ſubiectiva omnium phaenomenorum, quibus unquam natura ſenſibus patefieri poteſt. Certe, niſi conceptus ſpatii per mentis naturam originarie datus eſſet, (ita, ut, qui relationes quascunque alias, quam per ipſum praecipiuntur, mente effingere allaboraret, operam luderet, quia hoc ipſo conceptu in figmenti ſui ſubſidium uti coactus eſſet) geometriae in philoſophia naturali uſus parum tutus foret; dubitari enim poſſet: an ipſa notio haec ab experientia deprompta, ſatis cum natura conſentiat, negatis forſitan, a quibus abſtracta erat determinationibus, cuius aliquibus etiam ſuſpicio in mentem incidit. *Spatium* itaque eſt *principium formale Mundi ſenſibilis* abſolute primum, non ſolum propterea, quod per illius conceptum obiecta univerſi poſſint eſſe phaenomena, ſed potiſſimum hanc ob rationem, quod per eſſentiam non eſt, niſi unicum, omnia omnino externe ſenſibilia complectens, adeoque principium conſtituit *Univerſitatis* h. e. Totius, quod non poteſt eſſe pars alterius.

Corollarium.

En itaque, *bina cognitionis ſenſitivae principia*, non quemadmodum eſt in intellectualibus, conceptus generales, ſed *intuitus ſingulares*, *attamen puri*; in quibus, non ſicut leges rationis praecipiunt, partes et potiſſimum ſimplices continent rationem poſſibilitatis compoſiti, ſed, ſecundum exemplar intuitus ſenſitivi, *infinitum continet rationem partis* cuiusque cogitabilis, ac tandem ſimplicis, ſ. potius *termini*. Nam, non niſi dato infinito tam ſpatio quam tempore, ſpatium et tempus quodlibet definitum *limitando* eſt aſſignabile, et tam punctum quam momentum per ſe cogitari non poſſunt, ſed non concipiuntur, niſi in dato iam ſpatio et tempore, tamquam horum termini. Ergo omnes affectiones primitivae horum conceptuum ſunt extra cancellos rationis, ideoque nullo modo intellectualiter explicari poſſunt, Nihilo tamen minus ſunt *ſubſtrata intellectui*, e datis intuitive primis, ſecundum leges logicas, conſectariis concludentis, maxima quae fieri poteſt certitudine. Horum quidem conceptuum *alter* proprie intuitum *obiecti*, alter *ſtatum* concernit, inprimis *repraeſentativum*. Ideo etiam ſpatium *temporis* ipſius conceptui, ceu typus, adhibetur, repraeſentando hoc per *lineam* eiusque terminos (momenta) per puncta. Tempus autem *univerſali* atque *rationali conceptui* magis *appropinquat*, complectendo omnia omnino ſuis reſpectibus, nempe ſpatium ipſum et praeterea accidentia, quae in relationibus ſpatii comprehenſa non ſunt, uti cogitationes animi. Praeterea autem tempus leges quidem rationi non dictitat, ſed tamen praecipuas *conſtituit conditiones, quibus* faventibus *ſecundum rationis leges mens notiones ſuas conferre poſſit*; ſic, quid ſit impoſſibile iudicare non poſſum, niſi de eodem ſubiecto *eodem tempore* praedicans A et non A. Et praeſertim, ſi intellectum advertimus ad experientiam, reſpectus cauſſae et cauſſati, in externis quidem obiectis indiget relationibus ſpatii, in omnibus autem, tam externis, quam internis, nonniſi temporis reſpectu opitulante quid ſit prius, quidnam poſterius, ſ. cauſſatum, edoceri mens poteſt. Et vel ipſius ſpatii *quantitatem* intelligibilem reddere non licet, niſi illud relatum ad menſuram tanquam unitatem, exponamus numero, qui ipſe non eſt, niſi multitudo numerando, h. e. in tempore dato ſucceſſive unum uni addendo diſtincte cognita.

Tandem quaſi ſponte cuilibet oboritur quaeſtio, utrum *conceptus* uterque ſit *connatus*, an *acquiſitus*. Poſterius quidem per demonſtrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam ſternit *philoſophiae pigrorum* ulteriorem quemlibet indagationem per citationem cauſſae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum eſt. Verum *conceptus uterque* procul dubio *acquiſitus eſt*, non a ſenſu quidem obiectorum (ſenſatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abſtractus, ſed ab ipſa mentis actione, ſecundum perpetuas leges ſenſa ſua coordinante, quaſi typus immutabilis, ideoque intuitive cognoſcendus. Senſationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, neque aliud hic connatum eſt, niſi lex animi, ſecundum quam certa ratione ſenſa ſua e praeſentia obiecti coniungit.

SECTIO IV.

De principio formae Mundi intelligibilis.

§. 16.

Qui ſpatium et tempus pro reali aliquo et abſolute neceſſario omnium poſſibilium ſubſtantiarum et ſtatuum quaſi vinculo habent, haud quidquam aliud requiri putant ad concipiendum: quipote exiſtentibus pluribus quidam reſpectus originarius competat, ceu influxuum poſſibilium conditio primitiva et formae eſſentialis univerſi principium. Nam quia quaecunque exiſtunt, ex ipſorum ſententia neceſſario ſunt alicubi, cur ſibi certa ratione praeſto ſint, inquirere ſupervacaneum ipſis videtur, quoniam id ex ſpatii, omnia comprehendentis, univerſitate per ſe determinetur. Verum praeterquam, quod hic conceptus, uti iam demonſtratum eſt, ſubiecti potius leges ſenſitivas, quam ipſorum obiectorum conditiones attineat, ſi vel maxime illi realitatem largiaris, tamen non denotat, niſi intuitive datam coordinationis univerſalis poſſibilitatem, adeoque nihilo minus intacta manet quaeſtio, non niſi intellectui ſolubilis: *quonam principio ipſa haec relatio omnium ſubſtantiarum nitatur, quae intuitive ſpectata vocatur ſpatium.* In hoc itaque cardo vertitur quaeſtionis de *principio formae mundi in-*

telligibilis, ut patet: quonam pacto poſſibile ſit, *ut plures ſubſtantiae in mutuo ſint commercio*, et hac ratione pertineant ad idem totum, quod dicitur Mundus? Mundum autem hic non contemplamur, quoad materiam, i. e. ſubſtantiarum, quibus conſtat, naturas, utrum ſint materiales, an immateriales, ſed quoad Formam, h. e. quipote generatim inter plures locum habeat Nexus, et inter omnes Totalitas?

§. 17.

Datis pluribus ſubſtantiis, *principium commercii* inter illas poſſibilis *non ſola ipſarum exiſtentia conſtat*, ſed aliud quid praeterea requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur. Nam propter ipſam ſubſiſtentiam non reſpiciunt aliud quicquam neceſſario, niſi forte ſui cauſſam, at cauſſati reſpectus ad cauſſam non eſt commercium, ſed dependentia. Igitur, ſi quoddam illis cum aliis commercium intercedat, ratione peculiari, hoc praeciſe determinante, opus eſt.

Et in hoc quidem conſiſtit *influxus phyſici πρῶτον ψεῦδος*, ſecundum vulgarem ipſius ſenſum: quod commercium ſubſtantiarum et vires tranſeuntes per ſolam ipſarum exiſtentiam affatim cognoſcibiles temere ſumat, adeoque non tam ſit ſyſtema aliquod, quam potius omnis ſyſtematis philoſophici, tanquam in hoc argumento ſuperflui, neglectus. A qua macula, ſi hunc conceptum liberamus, habemus commercii genus, quod unicum *reale* dici et a quo mundi *Totum reale*, non ideale aut imaginarium dici meretur.

§. 18.

Totum e ſubſtantiis neceſſariis eſt impoſſibile. Quoniam enim ſua cuique exiſtentia abunde conſtat, citra omnem ab alia quavis dependentiam, quae plane in neceſſaria non cadit, patet: non ſolum commercium ſubſtantiarum (h. e. dependentiam ſtatuum reciprocam) ex ipſarum exiſtentia non conſequi, ſed ipſis tanquam neceſſariis competere omnino non poſſe.

§. 19.

Totum itaque ſubſtantiarum eſt totum contingentium et *Mundus, per ſuam eſſentiam, meris conſtat contingentibus.* Praeterea nulla ſubſtantia neceſſaria eſt in nexu cum mundo, niſi ut cauſſa cum cauſſato, ideoque non ut pars cum complementis ſuis ad totum, (quia nexus compartium eſt mutuae dependentiae, quae in ens neceſſarium non cadit). Cauſſa itaque mundi eſt ens extramundanum, adeoque non eſt Anima Mundi, nec praeſentia ipſius in mundo eſt localis, ſed virtualis.

§. 20.

Subſtantiae mundanae ſunt entia ab alio; ſed non a diverſis, ſed *omnia ab Uno.* Fac enim illas eſſe cauſſata plurium entium neceſſariorum; in commercio non eſſent effectus, quorum cauſſae ab omni relatione mutua ſunt alienae. Ergo UNITAS in *coniunctione ſubſtantiarum univerſi eſt conſectarium dependentiae omnium ab Uno.* Hinc forma univerſi teſtatur de cauſſa materiae et, nonniſi *cauſſa univerſorum unica, eſt cauſſa Univerſitatis;* neque eſt mundi *Architectus*, qui non ſit ſimul *Creator*.

§. 21.

Si plures forent cauſſae primae ac neceſſariae cum ſuis cauſſatis, eorum opificia eſſent, *Mundi*, non *Mundus*, quia nullo modo connecterentur ad idem Totum, et vice verſa: ſi ſint plures Mundi extra ſe actuales, dantur plures cauſſae primae ac neceſſariae, ita tamen, ut nec Mundus unus cum altero, nec cauſſa unius cum mundo cauſſato alterius in ullo ſint commercio.

Plures itaque Mundi extra ſe actuales non *per ipſum ſui conceptum ſunt impoſſibiles*, (uti Wolffius per notionem complexus ſ. multitudinis, quam ad totum, qua tale, ſufficere putavit, perperam concluſit) ſed ſub ſola hac conditione *ſi unica tantum exiſtat cauſſa omnium neceſſaria*. Si vero admittantur plures, *erunt plures mundi*, in ſenſu ſtrictiſſimo metaphyſico, *extra ſe poſſibiles*.

§. 22.

Si, quemadmodum a dato mundo ad cauſſam omnium ipſius partium unicam valet conſequentia, ita etiam vice verſa a data cauſſa communi omnibus ad nexum horum inter ſe, adeoque ad formam Mundi, ſimiliter procederet argumentatio, (quanquam fateor hanc concluſionem mihi non aeque perſpicuam videri) nexus ſubſtantiarum primitivus non foret contingens, ſed, per *ſuſtentationem* omnium *a principio communi*, neceſſarius, adeoque harmonia proficiſcens, ab ipſa earum ſubſiſtentia, fundata in cauſſa communi, procederet ſecundum regulas communes. *Harmoniam* aut talem voco *generaliter ſtabilitam*, cum illa, quae locum non habet, niſi quatenus ſtatus quilibet ſubſtantiae individualis adaptatur ſtatui alterius, ſit *harmonia ſingulariter ſtabilita* et commercium e priori harmonia ſit reale et *phyſicum*, e poſteriori autem ideale et *ſympatheticum*. Commercium itaque omne ſubſtantiarum univerſi eſt *externe ſtabilitum*, (per cauſſam omnium communem), et vel generaliter ſtabilitum, per influxum phyſicum, (emendatiorem v. §. 17.) vel individualiter ipſarum ſtatibus conciliatum, poſterius autem, vel per primam cuiusvis ſubſtantiae conſtitutionem *originarie* fundatum, vel, *occaſione* cuiuslibet mutationis impreſſum, quorum illud *Harmonia praeſtabilita* hoc *Occaſionalismus* audit. Si itaque per ſuſtentationem omnium ſubſtantiarum ab uno, *neceſſaria eſſet coniunctio omnium*, qua conſtituunt Unum, commercium ſubſtantiarum univerſale erit *per Influxum phyſicum*, et Mundus totum reale; ſin minus, commercium erit ſympatheticum (*h. e.* harmonia abſque vero commercio) et Mundus non niſi totum ideale. Mihi quidem, quanquam non demonſtratum, tamen abunde etiam aliis ex rationibus probatum eſt prius.

Scholion.

Si pedem aliquantulum ultra terminos certitudinis apodicticae, quae Metaphyſicam decet, promovere fas eſſet, operae pretium videtur: quaedam, quae pertinent ad intuitus ſenſitivi non ſolum leges, ſed etiam cauſſas, per *intellectum* tantum cognoſcendas, indagare. Nempe mens humana non afficitur ab externis, mundusque ipſius aſpectui non patet in infinitum, niſi *quatenus ipſa cum omnibus aliis ſuſtentatur ab eadem Vi infinita Unius.*

Hinc non ſentit externa, niſi per praeſentiam eiusdem cauſſae ſuſtentatricis communis, ideoque ſpatium, quod eſt conditio univerſalis et neceſſaria compraeſentiae omnium ſenſitive cognita, dici poteſt OMNIPRAESENTIA PHAENOMENON. (Cauſſa enim univerſi non eſt omnibus atque ſingulis propterea praeſens, quia eſt in ipſorum locis, ſed ſunt loca, h. e. relationes ſubſtantiarum poſſibiles, quia omnibus intime praeſens eſt.) Porro, quoniam poſſibilitas mutationum et ſucceſſionum omnium, cuius principium, quatenus ſenſitive cognoſcitur, reſidet in conceptu Temporis, ſupponit perdurabilitatem ſubiecti, cuius ſtatus oppoſiti ſuccedunt, id autem, cuius ſtatus fluunt, non duret, niſi ſuſtentetur ab alio: conceptus temporis tanquam unici infiniti et immutabilis *), in quo ſunt et durant omnia, eſt *cauſſae* generalis *aeternitas*, *phaenomenon*. Verum conſultius videtur, litus legere cognitionum per intellectus noſtri mediocritatem nobis conceſſarum, quam in altum indagationum eiusmodi myſticarum provehi, quemadmodum fecit Mallebranchius, cuius ſententia ab ea, quae hic exponitur, proxime abeſt: *nempe nos omnia intueri in Deo.*

*) Temporis momenta non ſibi videntur ſuccedere, quia hoc pacto aliud adhuc tempus ad momentorum ſucceſſionem praemittendum eſſet; ſed per intuitum ſenſitivum actualia quaſi per ſeriem continuam momentorum defluere videntur.

SECTIO V.

De Methodo circa ſenſitiva et intellectualia in Metaphyſicis.

§. 23.

In omnibus ſcientiis, quarum principia intuitive dantur, vel per intuitum ſenſualem (experientiam), vel per intuitum ſenſitivum quidem, at purum (conceptus ſpatii temporis et numeri), h. e. in ſcientia naturali et matheſi, *uſus dat Methodum* et tentando atque inveniendo, poſtquam ſcientia ad amplitudinem aliquam et concinnitatem provecta eſt, eluceſcit: qua via atque ratione incedendum ſit, ut fiat conſummata et abſterſis maculis, tam errorum quam confuſarum cogitationum, purior niteſcat; perinde ac Grammatica, poſt uſum uberiorem ſermonis, ſtilus poſt poëmatum aut orationum elegantia exempla, regulis et diſciplinae anſam praebuerunt. *Vſus* autem *intellectus* in talibus ſcientiis, quarum tam conceptus primitivi, quam axiomata ſenſitivo intuitu dantur, non eſt niſi *logicus* h. e. per quem tantum cognitiones ſibi invicem ſubordinamus quoad univerſalitatem conformiter principio contradictionis, phaenomena phaenomenis generalioribus, conſectaria intuitus puri axiomatibus intuitivis. Verum in Philoſophia pura, qualis eſt Metaphyſica, in que *uſus intellectus* circa principia eſt *realis*, h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque ipſa axiomata per ipſum intellectum purum primitive dantur, et, quoniam non ſunt intuitus, ab erroribus non ſunt immunia, *Methodus antevertit omnem ſcientiam* et quidquid tentatur ante huius praecepta, probe excuſſa et firmiter ſtabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria reiiciendum videtur. Nam, cum rectus rationis uſus hic ipſa principia conſtituat, et tam obiecta, quam, quae de ipſis cogitanda ſunt, axiomata, per ipſius indolem ſolam primo innoteſcant, expoſitio legum rationis purae eſt ipſa ſcientiae geneſis, et earum a legibus ſuppoſititiis diſtinctio criterium veritatis. Hinc, quoniam methodus huius ſcientiae hoc tempore celebrata non ſit, niſi qualem Logica omnibus ſcientiis generaliter praecipit, illa autem, quae ſingulari Metaphyſicae ingenio ſit accommodata, plane ignoretur, mirum non eſt quod huius indaginis ſtudioſi ſaxum ſuum Siſyphum volvendo in aevum vix aliquid adhucdum profeciſſe videantur. Quamquam autem mihi hic nec animus eſt nec copia, fuſius de tam inſigni et latiſſime patenti argumento diſſerendi, tamen, quae partem huius methodi haud contemnendam conſtituunt, nempe *ſenſitivae cognitionis cum intellectuali contagium*, non quatenus ſolum incautis obrepit in applicatione principiorum, ſed ipſa principia ſpuria ſub ſpecie axiomatum effingit, brevibus iam adumbrabo.

§. 24.

Omnis Metaphyſicae circa ſenſitiva atque intellectualia methodus ad hoc potiſſimum praeceptum redit: ſollicite cavendum eſſe, *ut principia ſenſitivae cognitionis domeſtica terminos ſuos migrent ac intellectualia afficiant.* Nam quia *praedicatum* in quolibet iudicio intellectualiter enunciato, *eſt conditio*, abſque qua ſubiectum cogitabile non eſſe aſſeritur, adeoque praedicatum ſit cognoſcendi principium; ſi eſt conceptus ſenſitivus, non erit niſi conditio ſenſitivae cognitionis poſſibilis, adeoque apprime quadrabit in ſubiectum iudicii, cuius conceptus itidem eſt ſenſitivus. At ſi admoveatur conceptui intellectuali, iudicium tale non niſi ſecundum leges ſubiectivas erit validum, hinc de notione intellectuali ipſa non praedicandum et obiective efferendum, ſed *tantum ut conditio, abſque qua ſenſitivae cognitioni conceptus dati locus non eſt* *). Quoniam autem praeſtigiae intellectus, per ſubornationem conceptus ſenſitivi, tanquam notae intellectualis,

---

*) Foecundus et facilis eſt huius criterii uſus in dignoſcendis principiis, quae tantum leges cognitionis ſenſitivae enunciant, ab iis, quae praeterea aliquid circa obiecta ipſa praecipiunt. Nam ſi praedicatum ſit conceptus intellectualis, reſpectus ad ſubiectum iudicii, quantumvis ſenſitive cogitatum, denotat ſemper notam obiecto ipſi competentem. At *ſi praedicatum ſit conceptus ſenſitivus*, quoniam leges cognitionis ſenſitivae non ſunt conditiones poſſibilitatis rerum ipſarum, *de ſubiecto iudicii intellectualiter cogitato* non valebit, adeoque obiective enunciari non poterit. Sic in vulgari illo axiomate: *quicquid exiſtit eſt alicubi*, cum praedicatum contineat conditiones cognitionis ſenſitivae, non poterit de ſubiecto iudicii, nempe *exiſtenti* quolibet generaliter enunciari; adeoque formula haec obiective praecipiens falſa eſt. Verum ſi convertatur propoſitio, ita ut praedicatum fiat conceptus intellectualis, emerget veriſſima, uti: quicquid eſt alicubi, exiſtit.

dici poteſt (ſecundum analogiam ſignificatus recepti) *vitium ſubreptionis*, erit permutatio intellectualium et ſenſitivorum *vitium ſubreptionis Metaphyſicum*, (*phaenomenon intellectuatum*, ſi barbarae voci venia eſt) adeoque axioma tale *hybridum*, quod ſenſitiva pro neceſſario adhaerentibus conceptui intellectuali venditat, mihi vocatur *axioma ſubrepticium*. Et ex hisce quidem axiomatibus ſpuriis prodierunt principia fallendi intellectus per omnem Metaphyſicam peſſime graſſata. Ut autem habeamus, quod in promptu ſit et luculenter cognoſcibile, horum iudiciorum criterium et veluti Lydium lapidem, quo illa dignoſcamus a genuinis, ſimulque, ſi forſan firmiter adhaerere intellectui videantur, artem quandam docimaſticam, cuius ope, quantum pertineat ad ſenſitiva quantum ad intellectualia, aeque fieri poſſit aeſtimatio, altius in hanc quaeſtionem deſcendendum eſſe puto.

§. 25.

En igitur PRINCIPIUM REDUCTIONIS axiomatis cuiuslibet ſubrepticii: *Si de conceptu quocunque intellectuali generaliter quicquam praedicatur, quod pertinet ad reſpectus* SPATII ATQUE TEMPORIS: *obiective non eſt enunciandum et non denotat niſi conditionem, ſine qua conceptus datus ſenſitive cognoſcibilis non eſt*. Quod eiuſmodi axioma ſit ſpurium, et ſi non falſum ſaltim temere et precario aſſertum, inde liquet: quia, cum ſubiectum iudicii, intellectualiter concipitur, pertinet ad obiectum, praedicatum autem, cum determinationes ſpatii ac temporis continet, pertinet tantum ad conditiones ſenſitivae cognitionis humanae, quae, quia non cuilibet cognitioni eiusdem obiecti neceſſario adhaeret, de dato conceptu intellectuali univerſaliter enuntiari non poteſt. Quod autem intellectus huic ſubreptionis vitio tam facile ſubiiciatur; inde eſt: quia ſub patrocinio alius cuiusdam regulae veriſſimae deluditur. Recte enim ſupponimus: *quicquid ullo plane intuitu cognoſci non poteſt prorſus non eſſe cogitabile*, adeoque impoſſibile. Quoniam autem alium intuitum, praeter eum, qui fit ſecundum formam ſpatii ac temporis, nullo mentis conatu ne fingendo quidem aſſequi poſſumus, accidit: ut omnem omnino intuitum, qui hisce legibus adſtrictus non eſt, pro impoſſibili habeamus, (intuitum purum intellectualem et legibus ſenſuum exemtum, qualis eſt divinus, quem Plato vocat Ideam, praetereuntes) ideoque omnia poſſibilia axiomatibus ſenſitivis ſpatii ac temporis ſubiiciamus.

§. 26.

Omnes autem ſenſitivarum cognitionum ſub ſpecie intellectualium praeſtigiae, e quibus oriuntur axiomata ſubrepticia ad tres ſpecies revocari poſſunt, quarum formulas generales has habeto:

1. Eadem conditio ſenſitiva, ſub qua ſola *Intuitus* Obiecti eſt poſſibilis, eſt conditio ipſius *poſſibilitatis Obiecti*.
2. Eadem conditio ſenſitiva, ſub qua ſola *Data ſibi conferri poſſunt ad formandum conceptum obiecti intellectualem*, eſt etiam conditio ipſius poſſibilitatis obiecti.
3. Eadem conditio ſenſitiva, ſub qua *ſubſumtio obiecti* alicuius obvii *ſub dato conceptu intellectuali* ſolum

poſſibilis eſt, eſt etiam conditio poſſibilitatis ipſius obiecti.

§. 27.

Axioma ſubrepticium PRIMAE claſſis eſt: *Quicquid eſt, eſt alicubi et aliquando* *). Hoc vero principio ſpurio omnia entia, etiamſi intellectualiter cognoſcantur, conditionibus ſpatii atque temporis in exiſtendo adſtringuntur. Hinc de ſubſtantiarum immaterialium, (quarum tamen eandem ob cauſſam nullus datur intuitus ſenſitivus, nec ſub tali forma repraeſentatio) locis in univerſo corporeo, de ſede Animae, et id genus alias quaeſtiones iactant inanes, et cum ſenſitiva intellectualibus, ceu quadrata rotundis, improbe miſcentur, plerumque accidit ut diſceptantium, alter hircum mulgere, alter cribrum ſupponere videatur. Eſt autem immaterialium in Mundo corporeo praeſentia virtualis, non localis; (quanquam ita improprie vocitetur,) ſpatium autem non con-

---

*) Spatium et tempus concipiuntur, quaſi omnia ſenſibus ulla ratione obvia *in ſe* comprehendant. Ideo non datur ſecundum leges mentis humanae ullius entis intuitus, niſi ut *in ſpatio ac tempore* contenti. Comparari huic praeiudicio poteſt aliud, quod proprie non eſt axioma ſubrepticium, ſed ludibrium phantaſiae, quod ita exponi poſſet generali formula: Quicquid exiſtit, *in illo eſt ſpatium et tempus* h. e. omnis ſubſtantia eſt *extenſa* et continuo *mutata*. Quanquam enim, quorum conceptus ſunt craſſiores, hac imaginandi lege firmiter adſtringuntur, tamen facile ipſi perſpiciunt: hoc pertinere tantum ad conatus phantaſiae rerum ſibi ſpecies adumbrandi, non ad conditiones exiſtendi.

continet conditiones poſſibilium actionum mutuarum, niſi materiae; quidnam vero immaterialibus ſubſtantiis relationes externas virium tam inter ſe quam erga corpora conſtituat intellectum humanum plane fugit, uti vel perſpicaciſſimus Eulerus, cetera phaenomenorum magnus indagator et arbiter (in litteris ad principem quandam Germaniae miſſis) argute notavit. Cum autem ad entis ſummi et extramundani conceptum pervenerint, dici non poteſt, quantum hiſce obvolitantibus intellectui umbris ludificentur. *Praeſentiam* Dei ſibi fingunt *localem*, Deumque mundo involvunt, tanquam infinito ſpatio ſimul comprehenſum, hanc ipſi limitationem compenſaturi, videlicet, localitate quaſi per *eminentiam* concepta, h. e. infinita. At in pluribus locis ſimul eſſe, abſolute impoſſibile eſt, quia loca diverſa ſunt extra ſe invicem, ideoque quod eſt in pluribus locis, eſt extra ſemet ipſum, ſibique ipſi externe praeſens, quod implicat. Quod autem tempus attinet, poſtquam illud non ſolum legibus cognitionis ſenſitivae exemerunt, ſed ultra mundi terminos ad ipſum ens extramundanum, tanquam cognitionem exiſtentiae ipſius, transtulerunt, inextricabili labyrintho ſeſe involvunt. Hinc abſonis quaeſtionibus ingenia excruciant, v. g. cur Deus mundum non multis retro ſeculis reddiderit. Facile quidem concipi poſſe ſibi perſuadent, quipote Déus praeſentia, h. e. actualia *temporis in quo eſt* cernat, at quomodo futura, h. e. actualia *temporis in quo nondum eſt* proſpiciat, difficile intellectu putant. (Quaſi exiſtentia entis neceſſarii per omnia temporis imaginarii momenta ſucceſſive deſcendat et parte durationis ſuae iam exhauſta, quam adhuc victurus ſit aeternitatem una cum ſimultaneis mundi eventibus proſpiciat.) Quae omnia notione temporis probe perſpecta fumi inſtar evaneſcunt.

§. 28.

SECUNDAE ſpeciei praeiudicia, cum intellectui imponant per conditiones ſenſitivas, quibus mens adſtringitur, ſi in quibusdam caſibus ad intellectualem pertingere vult, adhuc magis ſe abſcondunt. Horum unum eſt quod quantitatis, alterum quod qualitatum generaliter afficit cognitionem. Prius eſt: *Omnis multitudo actualis eſt dabilis numero* ideoque omne quantum finitum, poſterius: *quicquid eſt impoſſibile ſibi contradicit.* In utroque conceptus temporis quidem non ingreditur notionem ipſam praedicati, neque cenſetur nota eſſe ſubiecti, attamen ut medium inſervit conceptui praedicati informando, adeoque ceu conditio afficit conceptum intellectualem ſubiecti, quatenus non niſi ipſius ſubſidio ad hunc pertingimus.

Quod itaque attinet *prius*; cum omne quantum atque ſeries quaelibet non cognoſcatur diſtincte, niſi per coordinationem ſucceſſivam, conceptus intellectualis quanti et multitudinis, opitulante tantum hoc conceptu temporis oritur et nunquam pertingit ad completudinem, niſi ſyntheſis abſolvi poſſit tempore finito. Inde eſt: quod *infinita ſeries* coordinatorum ſecundum intellectus noſtri limites diſtincte comprehendi non poſſit, adeoque per vitium ſubreptionis videatur impoſſibilis. Nempe ſecundum leges intellectus puri, quaelibet ſeries cauſſatorum habet ſui *principium*, h. e. non datur regreſſus in ſerie cauſſatorum abſque termino, ſecundum leges autem ſenſitivas quaelibet ſeries coordinatorum habet ſui *initium* aſſignabile, quae propoſitiones, quarum poſterior *menſurabilitatem* ſeriei, prior *dependentiam* totius involvit, perperam habentur pro identicis. Pari modo *argumento intellectus*, quo probatur: quod dato compoſito ſubſtantiali dentur compoſitionis principia, h. e. ſimplicia, ſe adiungit *ſuppoſititium* aliquod, a ſenſitiva cognitione ſubornatum, quod nempe in tali compoſito regreſſus in partium compoſitione non detur in infinitum, h. e. quod definitus detur in quolibet compoſito partium numerus, cuius certe ſenſus priori non eſt geminus, adeoque temere illi ſubſtituitur. Quod itaque quantum mundanum ſit limitatum, (non maximum) quod agnoſcat ſui principium, quod corpora conſtent ſimplicibus, ſub rationis ſigno utique certo cognoſci poteſt. Quod autem univerſum, quoad molem ſit mathematice finitum, quod aetas ipſius tranſacta ſit ad menſuram dabilis, quod ſimplicium, quodlibet corpus conſtituentium, ſit definitus numerus, ſunt propoſitiones, quae aperte ortum ſuum e natura cognitionis ſenſitivae loquuntur, et, utcunque ceteroquin haberi poſſint pro veris, tamen macula haud dubia originis ſuae laborant.

Quod autem *poſterius* concernit axioma *ſubrepticium*, oritur temere convertendo contradictionis principium. Adhaeret autem hic primitivo iudicio conceptus temporis eatenus, quod datis *eodem tempore* contradictorie oppoſitis in eodem, liquet impoſſibilitas, quod ita enuncietur: *Quicquid ſimul eſt ac non eſt, eſt impoſſibile.* Hic, quum per intellectum aliquid praedicetur in caſu, qui ſecundum leges ſenſitivas datus eſt, iudicium apprime verum eſt et evidentiſſimum. Contra ea, ſi convertas idem axioma ita ut dicas; *omne impoſſibile ſimul eſt ac non eſt*, ſ. involvit contradictionem, per ſenſitivam cognitionem generaliter aliquid praedicas de obiecto Rationis, ideoque conceptum intellectualem de poſſibili aut impoſſibili ſubiicis conditionibus cognitionis ſenſitivae, nempe reſpectibus temporis, quod quidem de legibus, quibus adſtringitur et limitatur intellectus humanus, veriſſimum eſt, obiective autem, et generaliter nullo modo concedi poteſt. Nempe noſter quidem intellectus *impoſſibilitatem non animadvertit*, niſi ubi notare poteſt ſimultaneam oppoſitorum de eodem enunciationem, h. e. tantummodo ubi occurrit contradictio. Ubicunque igitur talis conditio non obvenit, ibi nullum intellectui humano de impoſſibilitate iudicium vacat; Quod autem ideo nulli plane intellectui liceat, adeoque, *quicquid non involvit contradictionem ideo ſit poſſibile*, temere concluditur, ſubiectivas iudicandi conditiones pro obiectivis habendo. Hinc tot vana commenta *virium*, neſcio quarum, pro lubitu confictarum, quae absque obſtaculo repugnantiae e quolibet ingenio architectonico, ſeu ſi mavis, ad chimaeras proclivi turbatim prorumpunt. Nam, cum *Vis* non aliud ſit, quam *reſpectus* ſubſtantiae A ad *aliud quiddam* B (accidens) tanquam rationis ad rationatum: vis cuiusque poſſibilitas *non nititur identitate* cauſſae et cauſſati, ſ. ſubſtantiae et accidentis, ideoque etiam impoſſibilitas virium falſo confictarum *non pendet a ſola contradictione.* Nullam igitur *vim originariam* ut poſſibilem ſumere licet, niſi *datam ab experientia*, neque ulla intellectus perſpicacia eius poſſibilitas a priori concipi poteſt.

§. 29.

Tertiae ſpeciei axiomata ſubrepticia e conditionibus *ſubiecto* propriis, a quibus in *obiecta* temere transferuntur, non ita pullulant, ut (quemadmodum fit in iis, quae ſunt claſſis ſecundae) ad conceptum intellectualem, *per ſenſitive data* ſola pateat via, ſed quia his tantum auxiliantibus ad *datum* per experientiam *caſum applicari* h. e. cognoſci poteſt, utrum aliquid ſub certo conceptu intellectuali, contineatur, nec ne. Eiusmodi eſt, tritum illud in quibusdam ſcholis: *Quicquid exiſtit contingenter, aliquando non exiſtit.* Oritur hoc principium ſuppoſititium e penuria intellectus, contingentiae aut neceſſitatis notas *nominales* plerumque, *reales* raro perſpicientis. Hinc utrum oppoſitum alicuius ſubſtantiae poſſibile ſit, quum per notas a priori depromtas vix perſpiciatur, aliunde non cognoſcetur, quam *ſi eam aliquando non fuiſſe conſtet*; et mutationes verius teſtantur contingentiam quam contingentia mutabilitatem, ita ut ſi nihil in mundo obveniret fluxum et tranſitorium, vix aliqua nobis notio contingentiae oboriretur. Ideoque propoſitio directa cum ſit veriſſima; *quicquid aliquando non fuit eſt contingens*; inverſa ipſius non indigitat, niſi conditiones; ſub quibus ſolis, utrum aliquid exiſtat neceſſario, an contingenter, dignoſcere licet; ideoque ſi ceu lex ſubiectiva, (qualis revera eſt), enuncietur, ita efferri debet: *de quo* *non conſtat, quod aliquando non fuerit, illius contingentiae notae ſufficientes per communem intelligentiam non dantur*; quod tandem tacite abit in conditionem obiectivam; quaſi abſque hoc annexo, contingentiae plane locus non ſit: Quo facto exſurgit axioma adulterinum et erroneum. Nam mundus hic, quanquam contingenter exiſtens, *eſt ſempiternus*, h. e. omni tempore ſimultaneus, ut ideo tempus aliquod fuiſſe, quo non exſtiterit, perperam aſſeratur.

§. 30.

Accedunt principiis ſubrepticiis magna affinitate alia quaedam, quae quidem conceptui dato intellectuali nullam ſenſitivae cognitionis maculam affricant, ſed quibus tamen intellectus ita luditur, ut ipſa habeat pro argumentis ab obiecto depromtis, cum tantummodo per convenientiam, cum libero et amplo intellectus uſu, pro ipſius ſingulari natura nobis commendentur. Ideoque, aeque ac ea quae ſuperius a nobis enumerata ſunt, nituntur rationibus *ſubiectivis*, verum non legibus ſenſitivae cognitionis, ſed ipſius intellectualis, nempe conditionibus, quibus ipſi facile videtur et promtum perſpicacia ſua utendi. Liceat mihi horum principiorum, quantum equidem ſcio, nondum alibi diſtincte expoſitorum, hic coronidis loco mentionem aliquam iniicere. Voco autem *principia Convenientiae*, regulas illas iudicandi, quibus libenter nos ſubmittimus, et quaſi axiomatibus inhaeremus, hanc ſolum ob rationem, quia, *ſi ab iis diſceſſerimus, intellectui noſtro nullum fere de obiecto dato iudicium liceret.* In horum cenſum veniunt ſequentia. PRIMVM; quo ſumimus, *omnia in univerſo fieri ſecundum ordinem* *naturae*; quod quidem principium Epicurus absque ulla reſtrictione, omnes autem philoſophi, cum rariſſime et non ſine ſumma neceſſitate admittenda exceptione, uno ore profitentur. Ita autem ſtatuimus, non propterea, quod eventuum mundanorum ſecundum leges naturae communes tam amplam poſſideamus cognitionem, aut ſupernaturalium nobis pateret vel impoſſibilitas, vel minima poſſibilitas hypothetica, ſed quia, ſi ab ordine naturae diſceſſeris, intellectui nullus plane uſus eſſet, et temeraria citatio ſupernaturalium eſt pulvinar intellectus pigri. Eandem ob rationem *miracula comparativa*, influxus nempe ſpirituum, ſollicite arcemus ab expoſitione phaenomenorum, quia cum eorum natura nobis incognita ſit, intellectus magno ſuo detrimento a luce experientiae, per quam ſolam legum iudicandi ſibi comparandarum ipſi copia eſt, ad umbras incognitarum nobis ſpecierum et cauſſarum averteretur. SECVNDVM eſt *favor* ille *Unitatis*, philoſophico ingenio proprius, a quo pervulgatus iſte canon profluxit: *principia non eſſe multiplicanda praeter ſummam neceſſitatem*; cui ſuffragamur, non ideo, quia cauſſalem in mundo unitatem, vel ratione vel experientia, perſpiciamus, ſed illam ipſam indagamus impulſu intellectus, qui tantundem ſibi in explicatione phaenomenorum profeciſſe videtur, quantum ab eodem principio ad plurima rationata deſcendere ipſi conceſſum eſt. TERTIVM eius generis principiorum eſt: *nihil omnino Materiae oriri, aut interire*, omnesque mundi viciſſitudines ſolam concernere formam; quod poſtulatum, ſuadente intellectu communi, omnes philoſophorum ſcholas pervagatum eſt, non quod illud pro comperto, aut per argumento a priori demonſtrato habitum ſit, ſed quia, ſi materiam ipſam fluxam et tranſitoriam admiſeris, nihil plane ſtabile et perdurabile reliqui fieret, quod explicationi phaenomenorum ſecundum leges univerſales et perpetuas adeoque uſui intellectus amplius inſerviret.

Et haec quidem de Methodo, potiſſimum circa diſcrimen ſenſitivae atque intellectualis cognitionis, quae ſi aliquando curatiori indagatione ad amuſſim redacta fuerit, ſcientiae propedeuticae loco erit, omnibus in ipſos Metaphyſicae receſſus penetraturis immenſum quantum profuturae.

Nota Quoniam in extrema hac ſectione indagatio Methodi omnem facit paginam, et regulae praecipientes veram circa ſenſitiva argumentandi formam propria luce ſplendent, nec eam ab exemplis illuſtrationis cauſſa allatis mutuentur, horum tantummodo quaſi in tranſcurſu mentionem inieci. Quare mirum non eſt, nonnulla ibi audacius quam verius pleriſque aſſerta viſum iri, quae utique, cum aliquando licebit eſſe prolixiori, maius argumentorum robur ſibi expoſcent. Sic quae § 27. de Immaterialium localitate attuli explicatione indigent, quam, ſi placet, quaeras apud Eulerum l. c. Tom. 2 p. 49. 52. Anima enim non propterea, cum corpore eſt in commercio, quia in certo ipſius loco detinetur, ſed tribuitur ipſi locus in univerſo determinatus ideo, quia cum corpore quodam eſt in mutuo commercio, quo ſoluto omnis ipſius in ſpatio poſitus tollitur. *Localitas* itaque illius eſt *derivativa* et contingenter ipſi conciliata, *non primitiva* atque exiſtentiae ipſius adhaerens conditio neceſſaria, propterea quod quaecunque per ſe ſenſuum externorum (quales ſunt homini) obiecta eſſe non poſſunt i. e. *immaterialia* a conditione univerſali *externe ſenſibilium* nempe ſpatio plane eximuntur. Hinc animae localitas abſoluta et immediata denegari et tamen hypothetica et mediata tribui poteſt.

Von der

Form und den Principien

der

Sinnen- und Verſtandes-Welt.

Verdeutſcht

von

J. H. T.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Begriffe der Welt überhaupt.

§. 1.

Wie bei einem zuſammengeſetzten Selbſtſtändigen die Auflöſung nur bei demjenigen Theile endigt, der kein Ganzes mehr iſt, d. i., beim Einfachen; ſo die Zuſammenſetzung nur bei demjenigen Ganzen, das kein Theil mehr iſt, d. i., bei der Welt.

In dieſer Erörterung des zum Grunde gelegten Begriffs habe ich, außer den zur deutlichen Erkenntniß des Objekts erforderlichen Merkmalen, auch auf die zwiefache Erzeugung deſſelben aus der Natur des Gemüths Rückſicht genommen. Sie ſcheint mir, da ſie zugleich als ein Beiſpiel zur innigern Einſicht der in der Metaphyſik gültigen Methode dienen kann, ſehr empfehlungswerth zu ſeyn.

Denn ein Anderes iſt es, ſich bei gegebenen Theilen die Zuſammenſetzung des Ganzen durch einen abſtracten Verſtandesbegriff denken; ein Anderes, dieſen allgemeinen Begriff, als ein Problem der Vernunft, durch das ſinnliche Erkenntnißvermögen ausführen, d. h., ihn durch deutliche Anſchauung in der Anwendung (in concreto) darſtellen.

Das Erſtere geſchieht durch den Begriff der Zuſammenſetzung überhaupt, indem ich, wegſehend von allem übrigen, mir bloß vorſtelle, daß er ein Mehreres (in Beziehung auf einander) unter ſich enthält, mithin durch bloße Verſtandes- und allgemeine Vorſtellungen.

Das Letztere beruht auf Bedingungen der Zeit; denn ich muß nach und nach einen Theil zum andern hinzuthun, und nur dadurch iſt mir der Begriff des Zuſammengeſetzten urſprünglich (genetice), d. i., vermittelſt der Zuſammenſetzung ſelbſt (per ſyntheſin) möglich; dies gehört alſo zu den Geſetzen des Anſchauens.

Gleicher Weiſe kommt man, wenn ein zuſammengeſetztes Selbſtſtändiges gegeben iſt, leicht zur Idee des Einfachen, denn man darf nur den Verſtandesbegriff der Zuſammenſetzung überhaupt aufheben; denn was nach der Aufhebung aller Verbindung übrig bleibt, iſt einfach. (Wie ich alſo im allgemeinen Begriff der Zuſammenſetzung von allen unter ihm Enthaltenen wegſehe, ſo ſehe ich im Begriffe des Einfachen wiederum von aller Zuſammenſetzung weg.)

Nicht ſo iſt es nach den Geſetzen der anſchauenden Erkenntniß. Ich kann alle Zuſammenſetzung nicht aufheben, es ſei denn, daß ich von dem gegebenen Ganzen zu allen ſeinen möglichen Theilen zurückgehe, mithin durch Auflöſung (Analyſis): dieſe aber iſt wiederum an Bedingungen der Zeit gebunden *).

Da nun zu einem Zuſammengeſetzten eine Vielheit der Theile, zum Ganzen aber die Allheit derſelben gehört, ſo werden nie, weder die Auflöſung (Analyſis), noch die Zuſammenſetzung (Syntheſis) vollſtändig ſeyn, mithin wird weder durch jene der Begriff des Einfachen, noch durch dieſe der Begriff des Ganzen entſpringen, wenn nicht beide in einer endlichen und beſtimmbaren Zeit vollendet werden können.

---

*) Die Ausdrücke Analyſis und Syntheſis werden gemeinhin in einer doppelten Bedeutung genommen. Nämlich: 1) die Syntheſis iſt entweder qualitativ, ein Fortgang in der Reihe des einander Untergeordneten, von der Bedingung zum Bedingten oder, quantitativ, ein Fortgang in der Reihe des einander Beigeordneten, von einem gegebenen Theile durch die Nebentheile zum Ganzen. So iſt auch 2) die Analyſis entweder analitativ, ein Rückgang vom Bedingten zur Bedingung, oder quantitativ ein Rückgang von dem Ganzen zu den möglichen Theilen, und den Theilen der Theile, d. i. zu den mittelbaren Theilen deſſelben. Es iſt alſo dies nicht eine Theilung, ſondern eine Unterabtheilung (ſubdiviſio) des gegebenen Zuſammengeſetzten. — Hier nehmen wir ſowohl die Syntheſis als Analyſis nur in der quantitativen Bedeutung. (S. K. d. M. 553.)

Da aber bei einer ſtetigen Größe (quantum continuum) der Rückgang vom Ganzen zu den geblichen Theilen, und bei einer unendlichen der Fortgang von den Theilen zu dem gegebenen Ganzen ohne Grenzen, mithin eine vollendete ſowohl Analyſis von der einen, als Syntheſis von der andern Seite unmöglich iſt, ſo kann nach den Geſetzen des Anſchauens, weder im erſten Falle, der Zuſammenſetzung nach, ein Ganzes, noch im Zweiten, der Allheit nach, ein Zuſammengeſetztes vollſtändig gedacht werden.

Hieraus iſt klar, warum viele den Begriff des Stetigen und Unendlichen verwerfen. Sie nehmen nämlich das Unvorſtellbare und Unmögliche in gleicher Bedeutung; und nach den Geſetzen der anſchaulichen Erkenntniß iſt freilich die Vorſtellung des Stetigen und Unendlichen nicht möglich.

Ich führe hier zwar nicht die Sache dieſer aus nicht wenigen Schulen verwieſenen Begriffe, beſonders des Erſtern (vom Unendlichen), doch iſt es höchſt wichtig zu erinnern, daß diejenigen, welche ſich einer ſo verkehrten Schlußart bedienen, ſich ſehr irren *).

---

*) Diejenigen, welche das wirkliche Mathematiſchunendliche verwerfen, machen ſich ihre Arbeit ſehr leicht. Denn ſie erdichten eine ſolche Erklärung des Unendlichen, aus welcher ſich leicht ein Widerſpruch herausfinden läßt. Das Unendliche iſt ihnen ein Großes, über welches kein Größeres möglich iſt, und das Mathematiſchunendliche iſt ihnen eine Viel-

Denn was den Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft widerſtreitet, iſt freilich unmöglich, nicht

heit (von einer gedachten Einheit) über welche keine größere möglich iſt. Hier ſetzen ſie aber ſtatt des Unendlichen das Größeſte; da nun eine größeſte Vielheit unmöglich iſt, ſo vernünfteln ſie von hier aus wieder ein von ihnen ſelbſt erdichtetes Unendliche. Auch nennen ſie die unendliche Vielheit eine unendliche Zahl, und zeigen, daß ſich dieſe widerſpreche; dies iſt zwar klar, allein es iſt auch nur ein Streit mit eignen Hirngeſpinſten.

Nähme man dagegen das Mathematiſchunendliche für ein Großes, welches, bezogen auf ein Maaß als eine Einheit, eine Vielheit iſt, die größer iſt als jede Zahl; bemerkte man ferner, daß die Ermeßlichkeit (mensurabilitas) hier nur ein Verhältniß des menſchlichen Verſtandes bedeute, denn nur dieſer kann durch allmäliges Hinzuthun des Einen zum Einen, zum beſtimmten Begriff der Vielheit, und durch Vollendung dieſes Fortganges in einer endlichen Zeit zum vollſtändigen Begriff derſelben, welcher Zahl heißt, gelangen; ſo würde man deutlich eingeſehen haben: daß das, was nur nicht zu einem beſtimmten Geſetze irgend eines Subjekts zuſammenſtimmt, darum noch nicht alles Denken überſteige; denn es könnte ja wohl einen Verſtand geben, der, ohne den ſucceſſiven Gebrauch eines Maaſſes, eine Vielheit mit einem Blicke deutlich überſchaute; nur ein menſchlicher Verſtand würde dieſer nicht ſeyn. — Der wahre Begriff der Unendlichkeit iſt alſo: daß die ſucceſſive Syntheſis der Einheit in der Durchmeſſung eines Quantums niemals vollendet ſeyn kann. Das Quantum enthält dadurch aber dasjenige, was, weil es Objekt der reinen Vernunft iſt, nur nicht unter den Geſetzen der ſinnlichen Erkenntniß ſteht. Denn dieſe Nichtübereinſtimmung des ſinnlichen und intellectuellen Erkenntnißvermögens, deren Natur ich bald erörtern werde, zeigt weiter nichts an, als daß das Gemüth die vom Verſtande erhaltenen allgemeinen Begriffe öfters nicht im Concreten ausführen und in Anſchauungen verwandeln könne. Aber eben dieſer an ſich bloß ſubjektive Widerſtreit giebt gar oft den Schein eines objektiven und verleitet die Unbehutſamen, indem ſie die Schranken des menſchlichen Erkenntnißvermögens für die des Weſens der Dinge ſelbſt halten.

Wenn es nun, es ſey durch das Zeugniß der Sinne oder anders woher, zuſammengeſetzte Subſtanzen giebt, ſo leuchtet leicht ein, daß es nach Gründen des Verſtandes auch einfache Dinge und eine Welt geben müſſe. In unſrer obigen Erklärung habe ich die Gründe dazu auch aus der Beſchaffenheit des Subjekts nachgewieſen, damit man den Begriff der Welt nicht für bloß willkürlich, und ihn, wie im Mathematiſchen, allein für dazu erdichtet halte, um nur Folgerungen aus ihm zu ziehen. Denn unſer Gemüth, wenn es auf den Begriff des Zuſammengeſetzten gerichtet iſt, es löſe

nun

---

eine Menge von gegebenen Einheiten, die größer iſt, als alle Zahl, welches der mathematiſche Begriff des Unendlichen iſt.

nun auf oder es ſetze zuſammen, erheiſcht und präſumirt Gränzen, als Ruhepunkte ſowohl im Rückgang (vom Bedingten zur Bedingung, vom Ganzen zu den Theilen) als im Fortgang (von der Bedingung, zu dem Bedingten von den Theilen zu dem Ganzen).

§. 2.

Im Begriffe von der Welt hat man folgende Punkte zu merken.

I. Die Materie (im transſcendentalen Sinne, da ſie auf einem urſprünglichen Verfahren des Verſtandes beruht, auf dem Setzen eines Etwas, als eines Gehalts und dem Beſtimmen dieſes Etwas als eines Selbſtſtändigen) d. h. Theile, die hier als Subſtanzen genommen werden.

Wegen der Uebereinſtimmung unſrer Erklärung mit der gemeinen Bedeutung des Worts (Materie) durfte ich unbeſorgt ſeyn, da ſie nur ein nach Vernunftgeſetzen entſpringendes Problem in Anfrage bringt: wie nämlich mehrere Subſtanzen zu Einem verbunden werden können, und auf welchen Bedingungen es beruhe, daß dieſes Eine doch nicht ein Theil von einem Andern ſey. Dagegen kommt uns die Bedeutnng des Worts: Welt, nach dem gemeinen Sprachgebrauch von ſelbſt entgegen. Denn Niemand zählt die Anhänge (accidentia, das Unſelbſtſtändige) als Theile zur Welt, ſondern als Beſtimmungen zum Zuſtande.

Man nennt alſo die ſogenannte egoiſtiſche Welt, welche nur aus einer einzigen einfachen Subſtanz mit ihren Anhängen (Accidenzen) beſteht, ſehr unſchicklich eine Welt, allenfalls eine Eingebildete könnte ſie heißen. Aus eben dem Grunde kann man die Reihe der ſucceſſiven Zuſtände nicht als Theile des Weltganzen anſehen, denn Modificationen ſind nicht Theile (Bedingungen) des Subjekts, ſondern nur ein Bedingtes. Endlich habe ich nicht unterſucht, ob die Subſtanzen, in wie fern ſie eine Welt ausmachen, zufällig oder nothwendig ſind, und wollte dieſe Beſtimmung in der Erklärung nicht etwa umſonſt verſtecken, um ſie hinterdrein, wie es zu geſchehen pflegt, durch anſcheinende Vernünftelei wieder herauszunehmen; ich werde aber in der Folge zeigen, daß ſich die Zufälligkeit derſelben aus den hier geſetzten Bedingungen hinlänglich folgern laſſe.

II. Die Form. Dieſe beſteht in der Beiordnung der Subſtanzen, nicht aber in der Unterordnung derſelben.

Denn die beigeordneten Dinge verhalten ſich zu einander wie Ergänzungsſtücke zum Ganzen; die Untergeordneten, wie das Gewirkte zur Urſach oder überhaupt wie das Gegründete zum Grunde.

Das erſte Verhältniß iſt wechſelſeitig und gleichnamig; denn jedes Korrelat verhält ſich zum Andern, wie ein Beſtimmendes und Beſtimmtes zugleich. Das Zweite iſt ungleichnamig, denn es iſt auf der einen Seite nur Abhängigkeit und auf der Andern nur Urſächlichkeit.

Die Beiordnung iſt hier eine reale und objektive, nicht aber eine ideale und ſubjektive; denn die letztere beruht auf bloßer Willkühr, indem man nach Belieben eine jede Menge ſummirt und daraus ein Ganzes macht. Denn wenn ich ein Mehreres zuſammenfaſſe, ſo kann ich leicht ein Ganzes der Vorſtellung zu Stande bringen, nicht aber darum ſchon die Vorſtellung des Ganzen. Folglich, geſetzt es gäbe einige Ganze von Subſtanzen ohne alle Verbindung unter einander, ſo würde die Zuſammenfaſſung derſelben, durch welche das Gemüth dieſe Menge zum idealen Einen verbindet, doch nichts weiter beſagen, als eine Mehrheit der durch einen einzigen Gedanken zuſammenbegriffenen Welten. (Einheit des Gedankens, nicht Einheit der Dinge).

Der Zuſammenhang aber, welcher die weſentliche Form der Welt ausmacht, wird hier als das Princip der möglichen Einflüſſe der die Welt ausmachenden Subſtanzen gedacht. Denn der wirkliche Einfluß gehört nicht zum Weſen, ſondern zum Zuſtande; und die übergehenden Kräfte, die Urſachen der Einflüſſe, ſetzen ſchon ein Princip voraus, wodurch es möglich ſey, daß die Zuſtände mehrerer Dinge, deren Subſiſtenz übrigens von einander ganz unabhängig iſt, dennoch wechſelſeitig durch einander bedingt ſind. Ohne ein ſolches Princip läßt ſich eine übergehende Kraft in der Welt nicht als möglich annehmen.

Eben deswegen iſt dieſe der Welt weſentliche Form auch unveränderlich und keinem Wechſel unterworfen und dieſes zwar erſtlich aus einem logiſchen Grunde, denn jede Veränderung ſetzt die Einerleiheit des Subjekts voraus, während ſich die Beſtimmungen deſſelben einander folgen. Die Welt alſo, welche alle ihre ſucceſſiven Zuſtände hindurch dieſelbe Welt bleibt, behält auch dieſelbe Grundform; denn zur Einerleiheit des Ganzen gehört nicht bloß die Einerleiheit der Theile, ſondern auch die Einerleiheit der characteriſtiſchen Zuſammenſetzung. Zweitens aber und vorzüglich folgt dieſes aus einem Realgrunde. Denn die Natur der Welt, welche das erſte innere Princip der veränderlichen Beſtimmungen alles desjenigen iſt, was zum Zuſtande derſelben gehört, kann ſich ſelbſt nicht entgegengeſetzt ſeyn, ſie iſt folglich von Natur, d. i., durch ſich ſelbſt unveränderlich, mithin gehört zur jeden Welt eine ihrer Natur beizulegende beſtändige und unveränderliche Form, als beharrliches Princip aller zum Zuſtande der Welt gehörigen zufälligen und vorübergehenden Form.

Diejenigen, welche dieſe Unterſuchung für gleichgültig achten, irren ſich in den Begriffen von Raum und Zeit, halten ſie für urſprüngliche und durch ſich ſelbſt gegebene Bedingungen und meinen, es ſey kraft derſelben, ohne irgend ein anderes Princip, nicht bloß möglich, ſondern ſogar nothwendig, daß mehrere wirkliche Dinge ſich wechſelſeitig auf einander, wie Theile, beziehen und ein Ganzes ausmachen müſſen. Aber ich werde bald zeigen, daß dieſe Begriffe gar nicht Vernunftbegriffe und objektive Ideen irgend einer

Verbindung, ſondern *Erſcheinungen* ſind; daß ſie zwar auf irgend ein gemeinſchaftliches Princip einer allgemeinen Verknüpfung hinweiſen, es ſelbſt aber noch nicht darlegen.

III. *Allheit.* Sie iſt die *abſolute* Geſammtheit der Nebentheile. Denn in der *Beziehung* eines gegebenen Zuſammengeſetzten, ſey es auch noch ein Theil eines Andern, findet doch immer eine komparative Geſammtheit, nämlich, der zu dem Quantum gehörigen Theile, ſtatt. Hier aber wird alles, was ſich wechſelſeitig unter ſich, als Nebentheile, es ſey zu welchem Ganzen es wolle, bezieht, als vereinigt geſetzt verſtanden.

Dieſe vollendete Geſammtheit hat zwar den Schein eines alltäglichen und gangbaren Begriffs für ſich, beſonders, wenn man ihn, wie es in der Erklärung zu geſchehen pflegt, nur verneinend ausdrückt, allein, wenn man ihn inniger erwägt, ſo ſcheint er doch dem Philoſophen viel Qual zu machen.

Denn es läßt ſich kaum begreifen, wie eine nie zu vollendende Reihe der ſich *ewig* folgenden Zuſtände des Univerſums auf ein, alle Wechſel insgeſammt befaſſendes, *Ganze* gebracht werden könne. Denn vermöge der Unendlichkeit ſelbſt iſt ſchon nothwendig, daß es ohne *Gränze* ſey, mithin giebt es keine Reihe des ſich Folgenden, welche nicht ein Theil von einer Andern iſt, ſo daß eben aus dieſem Grunde eine allſeitige Vollendung oder *abſolute Geſammtheit* gänzlich wegzufallen ſcheint.

Man kann zwar den Begriff eines Theils im Allgemeinen nehmen, wo denn alles, was unter ihm enthalten iſt, wenn es wie in einer und derſelben Reihe geſetzt betrachtet wird, Eins ausmacht; allein der Begriff des Ganzen ſcheint zu erfordern, daß jenes alles zugleichgenommen werde; welches in dem gegebenen Falle unmöglich iſt. Denn weil der ganzen Reihe nichts folgt, bei einer geſetzten Reihe des ſich Folgenden aber es nur das Letzte iſt, dem nichts mehr folgt, ſo wird das Letzte in der Ewigkeit ſeyn, welches ungereimt iſt.

Noch möchte Jemand glauben, daß die Schwierigkeit, welche die Allheit des ſucceſſiven Unendlichen drückt, nicht bei dem gleichzeitigen Unendlichen ſtatt finde; und zwar deswegen, weil das Zugleichſeyn den Inbegriff des Alls zu einer und derſelben Zeit ausdrücklich beſagt.

Aber, läßt man ein Unendlichgleichzeitiges zu, ſo muß man auch die Allheit des Unendlichfolgenden einräumen; und hebt man dieſe auf, ſo ſchwindet auch jenes. Denn auch das zugleichſeyende Unendliche bietet der Ewigkeit eine unerſchöpfliche Materie dar, nämlich zum ſucceſſiven Fortſchritt durch alle ſeine Theile ins Unendliche und doch würde dieſe vollendete Reihe im gleichzeitigen Unendlichen wirklich gegeben, mithin wäre eben dieſelbe Reihe, welche durch ſucceſſives Hinzuthun nie zu vollenden iſt, doch als eine ganze geblich.

Um ſich aus dieſem feinen Geſpinnſte zu ziehen merke man folgendes. So wohl das Succeſſive als Gleichzeitige in der Beiordnung gehört (weil es auf Begriffen der Zeit beruht) nicht zum *Verſtandesbegriff* des Ganzen, ſondern nur zu den Bedingungen des *ſinnlichen Anſchauens*. Wenn ſie alſo (die Begriffe des ſucceſſiven Unendlichen und des gleichzeitigen Unendlichen) auch nicht ſinnlich begreiflich ſind, ſo hören ſie darum doch nicht auf Verſtandesbegriffe zu ſeyn. Zu dieſem Begriffe iſt aber genug: daß es, auf welche Art es auch ſeyn mag, *beigeordnete* Dinge giebt und alle zu *Einem* gehörig gedacht werden.

Zweiter Abſchnitt.

Von dem Unterſchiede der ſinnlichen und intelligiblen Dinge überhaupt.

§. 3.

Sinnlichkeit iſt die Empfänglichkeit des Subjekts, durch welche es möglich iſt, daß ſein Vorſtellungszuſtand durch irgend ein vorhandenes Objekt auf irgend eine Weiſe gerühret werde.

Verſtand iſt das Vermögen des Subjekts, ſich dasjenige, was ſeiner Beſchaffenheit nach nicht in die Sinne fallen kann, vorzuſtellen.

Das Objekt der Sinnlichkeit iſt das Sinnliche (Senſibile); was aber weiter nichts enthält, als was durch den bloßen Verſtand erkannt werden muß, iſt das Verſtändliche (Intelligibile). Jenes hieß in den Schulen der Alten Phaenomenon (Sinnenweſen, Erſcheinung), dieſes Noumenon. (Verſtandesweſen, Gedankending).

Die Erkenntniß, in wie fern ſie den Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen iſt, heißt die ſinnliche (ſenſitive; anſchauliche, Anſchauungserkenntniß) in wie fern ſie denen des Verſtandes unterworfen iſt, heißt ſie die verſtändliche (intellectualis, Verſtandeserkenntniß).

§. 4.

Da alſo alles, was in der Erkenntniß ſinnlich iſt, von der beſondern Beſchaffenheit des Subjekts abhängt, in wieferne es von vorhandenen Objekten dieſer oder jener Modification empfänglich iſt, die nun, nach der Verſchiedenheit der Subjekte, in Verſchiedenen verſchieden ſein kann; aber alle Erkenntniß, welche von ſolcher Bedingung frei iſt, ſich nur auf ein Objekt bezieht, ſo iſt klar, daß das Sinnlichgedachte nur Vorſtellungen von Dingen ſind, wie ſie uns erſcheinen; das Verſtändliche (das Intellectuelle) aber, wie ſie ſind.

In der Sinnenvorſtellung iſt aber zuerſt ein Etwas, was man Materie nennen kann, nämlich Empfindung; alsdann aber auch ein Etwas, was man Form nennen kann, nämlich die Geſtalt des Sinnlichen, welche ſich hervorthut, indem das Mannigfaltige, das die Sinne rührt, nach einem Naturgeſetze des Gemüths geordnet wird.

Ferner. Wie die Empfindung, welche die Materie der ſinnlichen Vorſtellung ausmacht, zwar die Gegenwart eines Sinnen-Objekts nachweiſt, aber doch ihrer Beſchaffenheit nach von der Natur des Subjekts abhängt, in wie ferne dieſe nämlich von jenem Objekte beſtimmbar iſt; ſo beweiſt auch die Form eben derſelben Vorſtellung zwar eine gewiſſe Beziehung oder ein Verhältniß des Empfundenen, aber ſie iſt doch eigentſich nicht ein Umriß oder Schema des Objekts, ſondern nur ein gewiſſes in dem Gemüthe liegendes Geſetz, ſich die von der Gegenwart des Objekts entſpringenden Sinnenvorſtellungen (Empfindungsvorſtellungen) zu ordnen.

Denn die Objekte rühren die Sinne nicht durch die Form oder den Umriß; ſoll alſo ein Mannigfaltiges des Objekts, das die Sinne rührt, zu einem gewiſſen Ganzen der Vorſtellung zuſammenflieſſen, ſo wird ein innerer Grund des Gemüths erfordert, durch welchen jenes Mannigfaltige nach beſtändigen und angebohrnen Geſetzen eine gewiſſe Form (Ordnung, Umriß oder Geſtalt) annimmt.

§. 5.

Zur ſinnlichen Erkenntniß gehört alſo, ſo wohl eine Materie welches die Empfindung iſt und weswegen die Erkenntniſſe empiriſchſinnliche genannt werden, als auch eine Form, vermöge welcher, wenn ſie auch von aller Empfindung leer iſt, die Vorſtellungen doch ſinnliche und zwar reinſinnliche genannt werden.

Was nun andererſeits das Verſtändliche (die intellektuelle Erkenntniß) betrifft, ſo iſt vor allem zu merken, daß der Gebrauch des Verſtandes, d. i. des obern Seelenvermögens zweifach iſt; ein realer und ein logiſcher. Dem Erſtern werden die Begriffe von Objekten oder Verhältniſſen ſelbſt gegeben; durch den Letztern werden die irgend woher gegebenen Begriffe einander nur untergeordnet, nämlich untere

Begriffe den Obern (den gemeinſamen Merkmalen), und werden unter ſich nach dem Princip des Widerſpruchs verglichen.

Der logiſche Verſtandesgebrauch iſt allen Wiſſenſchaften gemeinſam, nicht ſo der reale. Denn ein jedes irgendwie gegebenes Erkenntniß wird betrachtet, entweder, als enthalten unter einem (mehreren Erkenntniſſen) gemeinſamen Merkmale oder als demſelben entgegengeſetzt; und zwar dieſes entweder unmittelbar und zunächſt, wie in Urtheilen zur deutlichen, oder mittelbar, wie in Schlüſſen zur vollſtändigen Erkenntniß. (Denn das Urtheil bewirkt Deutlichkeit, der Schluß aber Vollſtändigkeit der Erkenntniß). Alſo: ſind anſchauliche Erkenntniſſe gegeben, ſo werden durch den logiſchen Verſtandesgebrauch anſchauliche Erkenntniſſe andern anſchaulichen wie gemeinſamen Begriffen, und Erſcheinungen den allgemeinern Geſetzen ebenfalls der Erſcheinungen untergeordnet.

Höchſtbemerkenswerth iſt aber: daß die Erkenntniſſe immer anſchauliche bleiben, der Verſtand mag durch ſeinen logiſchen Gebrauch noch ſo viel an ihnen gethan haben. Denn ſie heißen anſchauliche nicht wegen der Vergleichung nach der Einerleiheit oder Entgegenſetzung, ſondern wegen ihres Urſprungs. Folglich, auch die allgemeinſten empiriſchen Geſetze ſind doch immer nur ſinnliche, und die Principien der anſchaulichen Form, welche die Geometrie aufſtellt, (die im Raum beſtimmten Verhältniſſe) werden nie aus der Sphäre des Anſchaulichen gehoben, der Verſtand mag ſich mit ihnen, indem er aus dem (durch das reine Anſchauen) anſchaulich Gegebenen nach logiſchen Regeln Schlüſſe zieht, noch ſo ſehr beſchäftigen.

Was aber in dem Sinnlichen (in den Objekten der Anſchauung) vor allem logiſchen Verſtandesgebrauch vorhergeht, heißt Erſcheinung; diejenige Erkenntniß aber, welche aus der Vergleichung mehrerer Erſcheinungen durch den Verſtand entſpringt, heißt reflektirte Erfahrung. Es giebt alſo keinen andern Weg von der Erſcheinung zur Erfahrung, als durch Vergleichung nach dem logiſchen Verſtandesgebrauch.

Die gemeinſamen Begriffe der Erfahrung werden empiriſche, die Objekte derſelben Erſcheinungen, die Geſetze aber ſo wohl der Erfahrung als aller anſchaulichen Erkenntniß überhaupt Geſetze der Erſcheinungen genannt.

Die empiriſchen Begriffe alſo werden dadurch, daß man ſie auf eine größere Allgemeinheit zurückführt, nicht verſtändlich (intellectuel) im realen Sinne; ſie gehen dadurch nicht aus der Gattung anſchaulicher Erkenntniß heraus, ſondern bleiben, ſie mögen ſich durch Abſtraction noch ſo hoch erheben, anſchauliche ins Unendliche.

§. 6.

Was aber das Verſtändliche (die Verſtandesbegriffe) im ſtrengſten Sinne, in welchem der Verſtandesgebrauch ein realer iſt, anbetrift, ſo werden ſolche Begriffe, ſowohl der Objekte als der Verhältniſſe, durch die Natur des Verſtandes ſelbſt gegeben, ſie ſind von keinem Gebrauch der Sinne abgezogen und enthalten keine Form der anſchaulichen Erkenntniß, als einer ſolchen.

Man muß hier eine Zweideutigkeit des Worts: Abgezogen (abstractus), bemerken. Ich will ſie zuvörderſt heben, damit ſie unſre Unterſuchung über das Verſtändliche nicht verwirre. Man ſollte nämlich eigentlich ſagen: ab aliquibus abstrahere (von Etwas wegſehen) nicht aber: aliquid abstrahere (etwas abziehen). Das Erſte ſagt: daß wir in einem Begriffe auf das Andere, was irgendwie mit ihm noch verknüpft iſt, nicht merken. Das Andere aber: daß er nur im Concreten gegeben und von dem Verknüpften abgeſondert (abgezogen) werde. Alſo: der Verſtandesbegriff abſtrahirt (ſieht weg) von jedem Anſchaulichen, wird aber nicht von dem Anſchaulichen abſtrahirt (abgezogen). Es iſt alſo räthlicher, die Verſtandesbegriffe reine Ideen, die empiriſch gegebenen aber abgezogene Begriffe (conceptus abstracti) zu nennen.

(Man abſtrahirt nicht einen Begriff, als gemeinſames Merkmal, ſondern man abſtrahirt im Gebrauche eines Begriffs von der Verſchiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten iſt; man nimmt in einem gewiſſen Gebrauche des Begriffs auf Etwas nicht Rückſicht. Der Unterſchied von Abſtract und Concret geht alſo nur den Gebrauch des Begriffs, nicht den Begriff ſelbſt an. S. Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik d. r. V. durch ꝛc. S. 26. L.)

§. 7.

Hieraus erſieht man: daß man ſehr unrichtig das Anſchauliche durch eine verworrene Erkenntniß, und das Verſtändliche durch eine deutliche Erkenntniß erklärt. Denn dies ſind bloß logiſche Unterſchiede und laſſen das Gegebene, was aller logiſchen Vergleichung zum Grunde liegt, ganz unberührt. Ja das Anſchauliche kann ſehr deutlich und das Verſtändliche höchſt verworren ſeyn. Das Erſtere bemerken wir an dem Vorbilde aller anſchaulichen Erkenntniß, an der Geometrie, das Letztere an dem Organon aller Verſtandeserkenntniß, an der Metaphyſik; denn Jedermann weiß, wie ſehr ſie ſich bemüht, die Nebel der Verworrenheit, welche den gemeinen Verſtand umhüllen, zu zerſtreuen; ob es gleich hier nicht immer mit ſo glücklichem Erfolge geſchieht, als in der Geometrie.

Dies ungeachtet behält doch Jede dieſer Erkenntniſſe ihr Stammzeichen, und die Erſtern mögen ſo deutlich ſeyn, wie ſie wollen, ſo heißen ſie doch wegen ihres Urſprunges anſchauliche; und die Letztern mögen ſo verworren ſeyn, wie ſie wollen, ſo bleiben ſie doch Verſtandeserkenntniſſe; dergleichen ſind z. B. die ſittlichen Begriffe, die nicht durch Erfahrung, ſondern durch den reinen Verſtand ſelbſt erkannt werden. Ich fürchte daher, daß J. Wolf, welcher den Unterſchied zwiſchen dem Anſchaulichen und Verſtändlichen bloß für logiſch hielt, jene berühmte Unterſuchung des Alterthums über die Beſchaffenheit der Phänomene und Noumene, zum großen Nachtheil für die Philoſophie, vielleicht ganz in Vergeſſenheit gebracht und die Gemüther von dieſer Unterſuchung ab und gar oft nur auf logiſche Kleinlichkeiten gelenkt habe.

§. 8.

Diejenige Philoſophie, welche die erſten Gründe des reinen Verſtandesgebrauchs enthält, heißt Metaphyſik. Die Vorbereitungswiſſenſchaft (Propädeutik) derſelben aber iſt diejenige, welche den Unterſchied zwiſchen der anſchaulichen und Verſtandes-Erkenntniß vorträgt, wovon dieſe Abhandlung einen Verſuch liefert.

Da nun in der Metaphyſik keine empiriſche Gründe vorkommen, ſo ſind die in ihr vorkommenden Begriffe nicht in den Sinnen, ſondern in der Natur des reinen Verſtandes ſelbſt zu ſuchen; doch nicht als angeborne, ſondern als ſolche, die aus den dem Gemüthe angeſtammten Geſetzen (durch Aufmerkſamkeit auf die Handlungen deſſelben, bei Gelegenheit der Erfahrung) abgezogen ſind, mithin als erworbene Begriffe. Von dieſer Art ſind die Begriffe: Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, Selbſtſtändigkeit, Urſache u. ſ. w. mit ihren Entgegengeſetzten oder Correlaten. Da nun dieſe nie als Theile zur ſinnlichen Vorſtellung gehören, ſo können ſie auch von ihr auf keine Weiſe abgezogen (abſtrahirt oder gleichſam extrahirt) werden.

§. 9.

Die Verſtandesbegriffe haben vorzüglich Einen doppelten Zweck, der eine iſt berichtigend, prüfend, (usus elenchticus) und dadurch nützen ſie zwar nur negativ, denn ſie halten das Anſchaulichgefaßte von den Noumenen ab, aber ob ſie gleich dadurch die Wiſſenſchaft nicht weiter bringen, ſo bewahren ſie ſie doch vor dem Irrthum. Der Andere iſt *belehrend* (dogmaticus). Denn durch ihn führen die allgemeinen Gründe des reinen Verſtandes, wie ſie die Ontologie und rationale Pſychologie darbietet, auf ein, nur dem reinen Verſtande allein faßliches Muſter, und gemeinſames Maaß aller andern Dinge, in Anſehung ihrer Realitäten, das iſt, die *Vollkommenheit* als *Verſtandesweſen* oder Vernunftidee. Sie findet, als ſolche, ſo wohl im theoretiſchen als praktiſchen *) Sinne ſtatt. In erſten Sinne iſt ſie das *höchſte Weſen*, Gott; im zweiten Sinne die *ſittliche Vollkommenheit*.

Die *ſittliche Weltweisheit* alſo, in wie fern ſie die *erſten Gründe der Beurtheilung* darbiethet, kann nur durch den reinen Verſtand erkannt werden, und gehört ſelbſt zur reinen Philoſophie. Epikur alſo, welcher die Kriterien derſelben im Gefühl der Luſt und Unluſt aufſuchte, wird deshalb mit vollem Recht getadelt, desgleichen auch einige Neuere, welche ihm von fern her gewiſſermaßen gefolgt ſind, wie Schaftesbury und ſeine Anhänger.

Für

---

*) Theoretiſch betrachten wir etwas, wenn wir bloß auf das achten, was ein Weſen *iſt*; praktiſch, wenn wir erwägen, was es vermöge der Freiheit ſeyn *ſoll*.

Für eine jede Art der Dinge aber, deren Größe veränderlich iſt, giebt das Größeſte (maximum) das gemeinſchaftliche Maaß, und den Erkenntnißgrund ab. *Das Größeſte der Vollkommenheit* nennt man jetzt das Ideal, die Idee des Plato (z. B. ſeine Idee der Republik) und dies iſt das Princip aller unter dem gemeinſamen Begriff der Vollkommenheit enthaltenen Dinge, in wie ferne die kleineren Grade nur durch Einſchränkung des Größeſten beſtimmt werden können. Gott aber, da er, als das Ideal der Vollkommenheit, der Erkenntnißgrund iſt, ſo iſt er auch, als wirklich daſeyend, zugleich der Grund des Daſeyns aller Vollkommenheit überhaupt.

§. 10.

Vom Intellectuellen hat der Menſch keine Anſchauung, ſondern bloß eine *ſymboliſche Erkenntniß*, und das Denken (intellectio) iſt uns nur durch allgemeine Begriffe in der Abſonderung (in abſtracto), nicht durch einen Einzelnen in der Erfahrung (in concreto) möglich. Denn alles unſer Anſchauen iſt an ein Princip der Form gebunden, unter welcher unſer Gemüth allein etwas unmittelbar, oder als ein *Einzelnes anſchauen*, und nicht blos discurſiv durch allgemeine Begriffe denken kann.

Dieſes formale Princip unſers Anſchauens (Raum und Zeit) iſt aber die Bedingung, unter welcher allein etwas ein Gegenſtand unſerer Sinne ſeyn kann; es iſt folglich, als die Bedingung der anſchaulichen Erkenntniß, nicht ein Mittel zur Verſtandesanſchauung. Ueber dies kömmt die Materie aller unſrer Erkenntniß allein von den Sinnen, das Verſtandesweſen aber, als ſolches, kann durch keine aus den Empfindungen entlehnte Vorſtellungen aufgefaßt werden; daher iſt der Begriff von einem Verſtandesweſen, als ſolchem, leer von allem Gegebenen der menſchlichen Anſchauung. Das Anſchauen nämlich unſers Gemüths, iſt ſtets leidend, mithin nur in ſo fern möglich, als etwas unſere Sinne rühren kann. Weil das göttliche Anſchauen aber, welches der Grund der Gegenſtände, nicht aber etwas gegründetes iſt, ganz unabhängig iſt, ſo iſt es ein urbildliches Anſchauen (intuitus archetypus), und deswegen vollkommen intellectuel.

§. 11.

Ob nun gleich die Erſcheinungen (phænomena) nur Anſchauungen der Dinge ſind, nicht Ideen, und keine innere und abſolute Beſchaffenheit der Gegenſtände ausdrücken, ſo iſt deſſen ungeachtet die Erkenntniß derſelben eine wahre. Denn Erſtlich, in wie fern ſie ſinnliche Begriffe oder Auffaſſungen ſind, verbürgen ſie, als Wirkungen, die Gegenwart des Objekts, wider den Idealiſmus. Betrachtet man aber Zweitens die Urtheile über das anſchaulich Erkannte, ſo iſt klar, daß, da die Wahrheit des Urtheils in der Uebereinſtimmung des Prädikats mit dem gegebenen Subjekte beſteht, der Begriff des Subjekts aber, in wie fern es Erſcheinung iſt, nur durch das Verhältniß zum anſchauenden Erkenntnißvermögen gegeben wird, und nach eben demſelben auch die anſchaulich wahrnehmbaren Prädikate gegeben werden, die Vorſtellungen des Subjekts und Prädikats nach gemeinſamen Geſetzen entſtehen, mithin eine völlig wahre Erkenntniß veranlaſſen.

§. 12.

Alles, was ſich als Gegenſtand auf unſere Sinne bezieht, iſt *Erſcheinung*, was aber die Sinne nicht rührt, ſondern nur die einzelne Form der Sinnlichkeit enthält, gehört zur *reinen* (d. i. von Empfindungen leeren, aber deswegen doch nicht intellectuellen) *Anſchauung*.

Die Erſcheinungen des *äuſſern* Sinnes werden in der *Naturlehre* aufgeführt und erörtert, die aber des *innern* Sinnes in der empiriſchen *Seelenlehre*.

Die reine (menſchliche) Anſchauung aber iſt kein allgemeiner, oder, logiſcher Begriff, *unter welchem*, ſondern ein einzelner, *in welchem* alles Sinnliche gedacht wird, enthält daher die Begriffe des Raums und der Zeit. Da ſie nun an dem Sinnlichen nichts der *Qualität* nach beſtimmen, ſo ſind ſie auch nur der *Quantität* nach Gegenſtände der Wiſſenſchaft. Die *reine Mathematik* betrachtet alſo den *Raum* in der *Geometrie*, die *Zeit* in der *reinen Mechanik*. Hierzu kommt noch ein gewiſſer Begriff, der an ſich zwar intellectuel iſt, deſſen Bewirkung im Concreten aber die Hülfsbegriffe des Raums und der Zeit erfordert, (nämlich, indem man ein Mehreres, das Eine zu Einem, zu einander ſucceſſiv hinzu- [illegible] thut, und neben einander zugleich ſetzt und dies iſt der Begriff der Zahl, mit welcher ſich die Arithmetik beſchäftigt.

Die reine Mathematik alſo, welche die Form aller unſrer anſchaulichen Erkenntniß erörtert, iſt das Organon einer jeden anſchauenden und deutlichen Erkenntniß: und, da ihre Gegenſtände ſelbſt lauter Anſchauung ſind, nicht blos formale Principien, ſondern urſprüngliche Anſchauungen ſelbſt, ſo gewährt ſie eine völlig wahre Erkenntniß, und zugleich ein Muſter der höchſten Augenſcheinlichkeit in Andern.

Es giebt alſo eine Wiſſenſchaft der ſinnlichen Dinge, obgleich der Verſtandesgebrauch in Anſehung ihrer, da ſie Erſcheinungen ſind, nicht real, ſondern nur logiſch iſt. Hieraus ergiebt ſich, in welchem Sinne gewiſſe Anhänger der eleatiſchen Schule, den Erſcheinungen die Wiſſenſchaft haben abſprechen können.

Dritter Abſchnitt.

Von den Principien der Form der Sinnenwelt.

§. 13.

Das Princip der Form des Alls iſt dasjenige, was den Grund der allgemeinen Verknüpfung enthält, wodurch alle Subſtanzen, und die Zuſtände derſelben zu einem einigen Ganzen gehören, das man Welt nennt.

Das Princip der Form der Sinnenwelt iſt dasjenige, was den Grund der allgemeinen Verknüpfung aller Dinge, als Erſcheinungen enthält.

Die Form der Verſtandeswelt beruht auf einem objectiven Princip, d. i., auf einer Urſache der Verknüpfung der Dinge an ſich. Die Welt aber, als Erſcheinung, d. i., im Verhältniß auf die Sinnlichkeit des menſchlichen Gemüths, beruht nur auf einem ſubjektiven Princip der Form, d. i., auf einem gewiſſen Geſetze, wodurch es nothwendig iſt, daß alles, was Objekt der Sinne (vermöge der Beſchaffenheit derſelben) ſeyn kann, nothwendig zu einem und demſelben Ganzen gehört.

Das Princip der Form der Sinnenwelt mag alſo ſeyn, welches es wolle, ſo befaßt es doch nur die wirk-

lichen Dinge, in ſo fern ſie in die *Sinne fallen*, mithin nicht die *unkörperlichen* Subſtanzen, welche, als ſolche, ſchon durch ihren Begriff von den äuſſern Sinnen ausgeſchloſſen werden, auch nicht die *Welturſache*; denn da dieſe der Grund des Daſeyns des Gemüths ſelbſt, und der Sinnen deſſelben iſt, ſo kann ſie nicht ein Objekt der Sinne ſeyn.

Der abſolut erſten formalen Principien des *erſcheinenden* Weltalls, welche die allgemeinen Schemata und Bedingungen alles Anſchaulichen in der menſchlichen Erkenntniß ſind, giebt es nun zwei, nämlich Raum und Zeit, wie ich ſo eben zeigen werde.

§. 14.

Von der Zeit.

1. *Die Vorſtellung der Zeit entſpringt nicht aus den Sinnen, ſondern wird von ihnen vorausgeſetzt.*

Denn ob das in die Sinne fallende zugleich oder nach einander ſey, kann ich mir nur durch die Zeit vorſtellen. Die Folge (ſucceſſio) erzeugt auch nicht den Begriff der Zeit, ſondern verweiſt nur auf ihn.

Man erklärt den Begriff der Zeit, gleich als wenn er durch Erfahrung erworben wäre, alſo: ſie ſei, nämlich die Reihe der *nach* einander exiſtirenden Dinge; aber ſehr unrichtig. Denn ich verſtehe nicht, was das Wörtchen: *nach* bedeutet, wenn nicht der Begriff der Zeit ſchon voraus geht. Denn *nach* einander ſind diejenigen Dinge, welche zu verſchiedenen Zeiten exiſtiren, und zugleich ſind diejenigen, welche zu einer und derſelben Zeit exiſtiren.

2. Die Vorſtellung der Zeit iſt eine einzelne, nicht eine allgemeine.

Denn jede Zeit wird nur vorgeſtellt als ein Theil einer und derſelben unendlichen Zeit. Denkſt du dir zwei Jahre, ſo kannſt du ſie dir nur dadurch vorſtellen, daß du die Stelle derſelben gegen einander beſtimmſt (ſie in Grenzen einſchließt) und, folgen ſie ſich nicht unmittelbar, ſo kannſt du ſie nur durch irgend eine Zwiſchenzeit mit einander verbinden. Welche Zeit aber von verſchiedenen Zeiten die vorhergehende, welche die nachfolgende ſey, das kann man ſich durch keine, dem bloßen Verſtande angehörigen Merkmale (Begriffe) erklären, wenn man ſich nicht in einem fehlerhaften Cirkel herumtreiben will: und das Gemüth unterſcheidet Jenes nur durch die einzelne Anſchauung ſelbſt. Ueberdies denkſt du das Wirkliche nur als in der Zeit geſetzt, nicht aber als unter einem allgemeinen Begriff, wie unter einem gemeinſamen Merkmale enthalten.

3. Die Vorſtellung der Zeit iſt alſo Anſchauung; und weil ſie, vor aller Empfindung, als die Bedingung der unter den ſinnlichen Dingen vorkommenden Verhältniſſe, vorgeſtellt wird, ſo iſt ſie nicht eine Empfindungsvorſtellung, ſondern reine Anſchauung.

4. Die Zeit iſt eine ſtetige Größe; und das Princip der Geſetze des Stetigen in den Veränderungen des Weltalls. Denn

Ein ſtetiges Groͤße iſt ein ſolches, das nicht aus einfachen Theilen beſteht. Weil nun durch die Zeit nur bloße Verhaͤltniſſe gedacht werden, ohne daß irgend welche ſich gegen einander verhaltende Dinge gegeben ſind, ſo iſt in der Zeit ſelbſt, als einer Groͤße (quantum) ſchon eine Zuſammenſetzung, und ſtellt man ſich dieſe als gaͤnzlich aufgehoben vor, ſo bleibt gar nichts uͤbrig. Ein Zuſammengeſetztes aber, von welchem, wenn man alle Zuſammengeſetztheit aufhebt, nichts uͤbrig bleibt, beſteht nicht aus einfachen Theilen. Nun bleibt aber von der Zeit, wenn man die Zuſammengeſetztheit derſelben aufhebt, nichts uͤbrig, folglich beſteht ſie nicht aus einfachen Theilen, folglich iſt ſie ein ſtetiges Quantum.

[illegible]

Jeder Theil der Zeit iſt alſo eine Zeit, und das Einfache in der Zeit, naͤmlich ihre Stellen (Momenta, Augenblicke) ſind nicht Theile derſelben, ſondern Grenzen, innerhalb welchen eine Zeit liegt. Denn durch zwei gegebene Stellen (Momente) iſt noch keine Zeit gegeben, ſondern nur durch das Wirkliche, was ſich in ihnen folgt. Es muß alſo außer der gegebenen Stelle noch eine Zeit gegeben werden, deren Ablauf durch eine andere Stelle begrenzt wird.

* * *

Das metaphyſiſche Geſetz der Stetigkeit iſt folgendes. Alle Veraͤnderungen ſind ſtetig oder flieſſen, d. h., entgegengeſetzte Zuſtaͤnde folgen nur durch eine Zwiſchenreihe verſchiedener Zuſtaͤnde auf einander. Denn, weil zwei entgegengeſetzte Zuſtaͤnde in verſchiedenen Stellen der Zeit ſind, zwiſchen zwei

Stellen (Augenblicken) aber immer eine Zwiſchenzeit iſt, in deren unendlicher Reihe von Stellen (Augenblicken) die Subſtanz weder in dem Einem der gegebenen Zuſtände, noch in dem Andern iſt, doch aber auch nicht in gar keinem Zuſtande, ſo wird ſie in den (nur zwiſchen dem Einen und Andern Zuſtande möglichen und von dieſen) verſchiedenen Zuſtänden ſeyn, und ſo fort ins Unendliche.

Der berühmte Käſtner forderte, um dies Geſetz auf die Probe zu ſtellen, die Vertheidiger deſſelben zum Beweis auf; „daß die ſtetige Bewegung eines Punkts durch alle Seiten eines Triangels unmöglich ſey.“ Giebt man das Geſetz der Stetigkeit zu, ſo muß dies allerdings bewieſen werden können.

Hier iſt die verlangte Demonſtration. Die Buchſtaben a b c mögen die drei Winkelpunkte des gradlinigten Dreiecks anzeigen. Wenn nun das Bewegliche mit einer ſtetigen Bewegung die Linien a b, b c, c a, d. i. den ganzen Umfang der Figur durchgeht, ſo muß es durch den Punkt b in der Richtung a b, durch eben denſelben Punkt b aber auch in der Richtung b c bewegt werden. Nun ſind aber dieſe Bewegungen verſchieden, folglich können ſie nicht zugleich ſeyn. Folglich iſt der Augenblick der Gegenwart des beweglichen Punkts in der Spitze b, in wie fern er in der Richtung a b bewegt wird, verſchieden von dem Augenblicke der Bewegung des beweglichen Punkts in eben der Spitze b, in wie fern er in der Richtung b c bewegt wird. Aber zwiſchen zweien Augenblicken iſt eine Zeit, alſo iſt das Bewegliche in demſelben Punkt eine Zeit hindurch gegenwärtig, d. i., es ruht; es geht alſo nicht in einer ſtetigen Bewegung fort; wider die Vorausſetzung.

Eben dieſer Beweis gilt auch von der Bewegung durch alle gerade Linien, die einen geblichen Winkel einſchließen.

Ein Körper verändert alſo ſeine Richtung in einer ſtetigen Bewegung nur nach einer Linie, deren kein Theil gerade, d. h., welche krumm iſt. Dies wollte Leibnitz.

5. Die Zeit iſt nicht etwas Objektives und Reales, keine Subſtanz, kein Accidenz, kein Verhältniß; ſondern eine ſubjective durch die Natur des Gemüths nothwendige Bedingung alles Sinnliche nach einem gewiſſen Geſetze einander beizuordnen und eine reine Anſchauung. Denn die Subſtanzen und ihre Accidenzen ordnen wir, ſowohl in Anſehung des Zugleichſeyns als des Nacheinanderſeyns, lediglich durch den Begriff der Zeit an einander, dieſer Begriff alſo, als das Princip der Form, geht den Begriffen von Jenen voran. Was aber die Verhältniſſe anbetrifft, oder überhaupt alle Beziehungen, in wie fern ſie den Sinnen vorkommen; ob ſie nämlich zugleich oder nach einander ſind; ſo enthalten dieſe nichts als Stellen (positus), welche in der Zeit beſtimmt werden müſſen, entweder in einem oder in verſchiedenen Augenblicken (Punkten) derſelben.

Diejenigen, welche eine objektive Realität der Zeit behaupten, ſtellen ſie ſich vor entweder als ein ſtetiges Verfließen im Daſeyn, jedoch ohne irgend ein daſeyendes Ding; (ein alberner Einfall!) dies iſt vorzüglich die Meinung engländiſcher Philoſophen; oder als ein von der Folge innerer Zuſtände abgezogenes Reale, wie Leibnitz und ſeine Anhänger dafür halten.

Die Unrichtigkeit der letztern Meinung verräth ſich ſelbſt theils durch den fehlerhaften Zirkel in der von der Zeit gegebenen Erklärung, worin überdies noch das Zugleichſeyn *), das wichtigſte Folgeſtück der

Krit. 204
I. Analog.

---

*) Das Zugleichſeyende iſt nicht darum ein ſolches, weil es ſich nicht folgt. Denn hebt man die Folge auf, ſo wird zwar eine Verbindung aufgehoben, welche vermittelſt der Zeitreihe war, aber darum entſteht noch nicht ſo fort ein anderes wahres Verhältniß, wie es die Verbindung aller Dinge in einem und demſelben Augenblicke iſt. Denn die gleichzeitigen Dinge werden nicht minder durch einen und denſelben Augenblick, als die einander folgenden durch verſchiedene Augenblicke verbunden.

Ob alſo gleich die Zeit nur eine Abmeſſung hat, ſo thut doch (um mit Newton zu reden) die Ueberallheit der Zeit, vermöge welcher jedes anſchaulich gedachte irgendwann iſt, zur Größe der wirklichen Dinge noch die andere Abmeſſung hinzu, in wie fern ſie nämlich von einem und demſelben Zeitpunkt gleichſam abhängen.

Denn wenn man ſich die Zeit durch eine ins Unendliche gezogene Linie vorbildet, und die in jedem

Zeit, gänzlich übergangen wird; theils dadurch, daß ſie allen Gebrauch der geſunden Vernunſt verwirrt, denn ſie will die Bewegungsgeſetze nicht nach dem Maaße der Zeit, ſondern die Zeit ſelbſt, ihrer Natur nach, durch das, was man an der Bewegung oder irgend einer Reihe innerer Veränderungen wahrnimmt, beſtimmt wiſſen; dies würde aber die Zuverläſſigkeit aller Regeln aufheben.

Daß wir aber die Größe der Zeit nur im Concreten, nämlich entweder an einer Bewegung oder einer Gedankenreihe ſchätzen können, rührt daher, weil der Begriff der Zeit nur auf einem innern Geſetze des Gemüths beruht und keine angeborne Anſchauung iſt, mithin jener Actus des, ſeine Empfindungen ordnenden, Gemüths nur durch Hülfe der Sinne hervorgerufen und ins Spiel geſetzt werden kann. Dagegen aber iſt es weit entfernt, daß Jemand den Begriff der Zeit noch durch Hülfe der Vernunft anders woher ableiten und entwickeln könnte, ja vielmehr das Princip des Widerſpruchs ſelbſt ſetzt ihn voraus und legt ſich ihn als Bedingung zum Grunde. Denn A und Nicht A widerſtreiten ſich nur, wenn ſie von einem und demſelben Gegenſtande zugleich (d. i. zu gleicher Zeit) gedacht werden; nach einander aber (d. i. zu ver-

Zeitpunkte zugleich ſeyenden Dinge durch ordnungsweiſe hinzugefügten Linien; ſo wird die auf ſolche Art entſtehende Fläche eine Erſcheinungswelt, ſowohl in Anſehung der Subſtanz als der Accidenzen, vorſtellen.

ſchiedenen Zeiten) können ſie ihm wohl zukommen *). Die Möglichkeit der Veränderungen iſt deshalb nur in der Zeit denkbar; die Zeit aber iſt nicht durch die Veränderungen denkbar, ſondern umgekehrt.

---

*) Die eben von dem H. V. erwähnte Abhängigkeit des Satzes des Widerſpruchs von der Zeitbedingung findet ſtatt, wenn man dieſen Satz ſo ausdrückt: „es iſt unmöglich, daß etwas zugleich ſeyn und nicht ſeyn“ denn in dieſer Formel wird der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt und ſagt: ein Ding = A, welches = B iſt, kann nicht zu gleicher Zeit nicht B ſeyn; aber es kann gar wohl beides (B und Nicht B) nach einander ſeyn. Z. B. ein Menſch, der jung iſt, kann nicht zugleich alt ſeyn, er kann aber wohl zu einer Zeit jung und zur andern nicht jung, d. i., alt ſeyn. Wenn ich ein Prädikat eines Dinges zuvörderſt von dem Begriffe deſſelben abſondere (A iſt B) und nachher ſein Gegentheil mit dieſem Prädikate verknüpfe (A iſt nicht B) ſo entſpringt nicht ein Widerſpruch mit dem Subjekte (A), ſondern nur mit deſſen Prädikat (B), welches mit Jenem ſynthetiſch verbunden worden; und zwar nur dann, wenn das erſte und zweite Prädikat (B und nicht B) zu gleicher Zeit geſetzt werden. Sage ich: Ein Menſch, der ungelehrt iſt, iſt nicht gelehrt, ſo muß die Bedingung: zugleich, dabei ſtehen. Sage ich aber: kein ungelehrter Menſch iſt gelehrt; ſo iſt der Satz analytiſch, weil das Merkmal (ungelehrt) nunmehro den Begriff des Subjekts mit ausmacht. Der Satz des Widerſpruchs, als ein bloß logiſches und formales Princip aller analytiſchen Urtheile, muß ſeine Ausſprüche gar nicht auf Zeitverhältniſſe einſchränken; er muß daher ſo

6. Obgleich nun die Zeit, an ſich und abſolut geſetzt, nur ein eingebildetes Ding iſt, ſo iſt ſie doch, in wie fern ſie zum unwandelbaren Geſetze der ſinnlichen Gegenſtände, als ſolcher, gehört, ein völlig wahrer Begriff und eine ſich auf alle mögliche Sinnenobjekte ins Unendliche erſtreckende Bedingung des anſchaulichen Vorſtellens.

Denn da das Zugleichſeyende, als ſolches, den Sinnen nur durch die Zeit vorkommen kann, Veränderungen aber ebenfalls nur durch die Zeit denkbar ſind, ſo iſt klar, daß dieſer Begriff die allgemeine Form der Erſcheinungen enthält, mithin alle in der Welt wahrnehmbare Begebenheiten, alle Bewegungen, und alle innere Veränderungen nothwendiger Weiſe mit den von der Zeit zu erkennenden und zum Theil von uns erörterten Axiomen zuſammenſtimmen, *weil ſie nur unter dieſen Bedingungen Objekte der Sinne ſeyn und einander beigeordnet werden können.* Es iſt folglich ungereimt, die Vernunft wider die erſten Poſtulate der Zeit, z. B. wider die Stetigkeit u. ſ. w. bewaffnen zu wollen, da ſie nach Geſetzen erfolgen, denen nichts früheres und älteres voraufgeht, ja da ſelbſt die Vernunft im Gebrauche des Princips des Widerſpruchs der Beihülfe *) dieſes

---

ausgedrückt werden: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, das ihm widerſpricht“ denn dieſe Formel drückt eigentlich die Natur eines analytiſchen Satzes aus. S. Kr. d r. V. 190 ff. (L.)

*) Nach der gewöhnlichen aber fehlerhaften Formel des Princips des Widerſpruchs. Da dieſes nur die Be-

Begriffs nicht entbehren kann. So ſehr iſt er ein angeſtammter und urſprünglicher Begriff.

7. Die Zeit iſt alſo das abſolut erſte **formale Princip der Sinnenwelt.**

Denn alles, auf irgend eine Art, Sinnliche kann nur gedacht werden, als entweder zugleich oder nach einander geſetzt; mithin gleichſam in dem Zuge der einzigen Zeit begriffen und ſich durch eine beſtimmte Stelle auf einander beziehend; ſo, daß durch dieſen, für alles Anſchauliche erſten Begriff nothwendiger Weiſe ein formales Ganze, was nicht ein Theil eines Andern iſt, d. i., eine **Welt**, als **Erſcheinung**, entſpringen muß.

§. 15.

Vom Raume.

A. **Der Begriff des Raums wird nicht von den Empfindungen abgezogen.**

Denn etwas außer mir Befindliches kann ich mir nur dadurch vorſtellen, daß ich es in einem Orte, welcher von dem, worin ich bin, verſchieden iſt, vorſtelle, desgleichen auch außerhalb einander befindliche Gegen-

---

dingung des Denkens überhaupt (mit Wegſicht von allen ſinnlichen Bedingungen in der **Anwendung** deſſelben) ausdrücken ſoll, ſo muß es auch durch keine dem Verſtande **an ſich** fremde Bedingungen, mithin nicht durch Zeitbedingungen afficirt ſeyn. Siehe die Anmerkung zum vorigen 6 §. (K.)

ſtände nur dadurch, daß ich ſie in verſchiedene Oerter des Raums ſetze. Die Möglichkeit alſo der äußern Wahrnehmungen als ſolcher, ſetzt den Begriff des Raums ſchon voraus, erzeugt ihn folglich nicht erſt. So auch nur das, was im Raum iſt, rührt die Sinne, den Raum ſelbſt aber kann ich nicht durch die Sinne auffaſſen (er iſt nichts wahrnehmbares.)

B. Der Begriff des Raums iſt eine einzelne Vorſtellung, die alles in ſich befaßt, nicht aber unter ſich enthält, wie ein abgezogener und gemeinſamer Begriff. Denn mehrere Räume ſind nur Theile eines einzigen unermeßlichen Raumes, die ſich durch ihre beſtimmte Lage auf einander beziehen, und man kann ſich keinen Kubikfuß vorſtellen, ohne ihn durch den, ihn von allen Seiten umgebenden, Raum zu begrenzen.

C. Der Begriff des Raums iſt alſo eine reine Anſchauung, denn er iſt ein einzelner Begriff; nicht aus Empfindungen zuſammengeſetzt, ſondern die Grundform aller äußern Empfindung.

Man kann aber dieſe reine Anſchauung in den Axiomen der Geometrie, und in jeder, durch die bloße Einbildungskraft verrichteten Conſtruction der Poſtulate oder Probleme gar leicht bemerken. Daß es im Raume nicht mehr als drei Abmeſſungen giebt; daß es zwiſchen zwei Punkten nur eine gerade Linie giebt; aus einem in einer ebenen Fläche gegebenen Punkt mit ei-

ner

ner gegebenen graden Linie einen Kreis beſchreiben u. ſ. w.; alles dieſes kann nicht etwa aus einem allgemeinen Begriff des Raums geſchloſſen, ſondern nur in ihm, gleichwie im Conkreten, angeſchaut werden.

Was in einem gegebenen Raum nach der einen oder andern Gegend hin liegt, kann durch keine Schärfe des Verſtandes diskurſiv beſchrieben, oder auf Verſtandesmerkmale zurückgeführt werden. Da nun in ſoliden Dingen die völlig gleich und ähnlich ſind, aber doch nicht auf einander paſſen, dergleichen die linke und rechte Hand, (wenn man ſie bloß der Ausdehnung nach vorſtellt) oder zwei ſphäriſche Triangel von beiden entgegengeſetzten Hämisphärien (die einen Bogen des Aequators zur gemeinſchaftlichen Baſis haben) ſind, da alſo hier eine Verſchiedenheit iſt, die es unmöglich macht, daß die Grenzen der Ausdehnung zuſammen fallen, obgleich alles, was das Gemüth hierüber durch Merkmale, die ihm durch die Sprache verſtändlich ſind, ausſagt, für einander geſetzt (ſich ſubſtituirt) werden kann; ſo iſt klar, daß dieſe Verſchiedenheit, nämlich die Unpaßlichkeit (discongruentia) nur durch die reine Anſchauung vorgeſtellt werden könne.

Die Geometrie bedient ſich alſo nicht allein unbezweifelter und blos discurſiver, ſondern anſchaulicher Principien, und die Evidenz (d. i. die Klarheit einer Erkenntniß, in wie fern ſie der ſinnlichen gleichkommt) in ihren Beweiſen iſt nicht allein in ihr die größte, ſondern auch die einzige, welche es in reinen Wiſſenſchaften giebt; und das Muſter, wie auch das Mittel aller Evidenz in andern Wiſſenſchaften; denn da die Geometrie die Verhältniſſe des Raums betrachtet, deſſen Begriff ſelbſt die Form aller ſinnlichen Anſchauung in ſich enthält, ſo kann in dem durch den äuſſern Sinn Wahrgenommenen nichts klar und deutlich ſeyn, als allein durch Vermittelung eben derſelben Anſchauung, mit deren Betrachtung ſich eben jene Wiſſenſchaft beſchäftigt.

Uebrigens beweiſt die Geometrie ihre allgemeinen Sätze nicht dadurch, daß ſie ihr Objekt durch einen allgemeinen Begriff denkt, wie bei bloßen Vernunfterkenntniſſen, ſondern dadurch, daß ſie es durch die Anſchauung unter die Augen ſtellt, wie es beim Sinnlichen geſchieht *).

---

*) Ich übergehe hier, wie leicht es zu beweiſen ſey, daß der Raum nothwendig als eine ſtetige Größe vorgeſtellt werden müſſe. Daher aber rührt es, daß das Einfache im Raum nicht ein Theil, ſondern eine Grenze iſt Eine Gränze aber iſt überhaupt dasjenige in einer ſtetigen Größe, was den Grund der Schranken enthält.

Derjenige Raum, welcher nicht die Grenze eines andern iſt, iſt ein erfüllter Raum (ſolidum). Die Grenze des erfüllten Raums (des Soliden) iſt die Fläche, die Gränze der Fläche iſt die Linie, die der Linie iſt der Punkt. Es giebt alſo drei Arten von Grenzen im Raum, gleichwie es drei Abmeſſungen deſſelben giebt. Zwei von dieſen Grenzen (der Fläche und Linie) ſind noch ſelbſt Räume. Der Begriff der

D. Der Raum iſt nicht etwas Objektives und Reales, keine Subſtanz, kein Accidenz, kein Verhältniß; ſondern etwas Subjektives und Ideales und thut ſich aus der Natur des Gemüths nach einem unwandelbaren Geſetze hervor; er iſt gleichſam das Schema der Beiordnung alles äuſſerlich Empfundenen.

Diejenigen, welche die Realität des Raums vertheidigen, ſtellen ſich ihn entweder als das abſolute und unermeßliche Behältniß der möglichen Dinge vor; eine Meinung, die, nächſt den Engländern, vielen Geometern gefällt; oder ſie halten ihn für das Verhältniß der wirklichen Dinge ſelbſt, welches ganz verſchwinde, wenn man die Dinge aufhebe, und daher nur in wirklichen Dingen denkbar ſey; dies iſt nächſt Leibnitzen die Meinung der Mehreſten unſrer Landesleute.

Das Erſte iſt ein leeres Geſpinnſte der Vernünftelei und gehört, da es wahre unendliche Verhältniſſe, ohne irgend welche ſich zu einander verhaltende Dinge, erdichtet, zur Fabelwelt. Die Anhänger der zweiten Meinung aber ſtehen in einem noch weit ärgern Irrthume. Denn Jene werden bloß einigen rationalen (ſich auf Noumena beziehenden) Begriffen anſtößig, die aber überdies noch dem Verſtande äuſſerſt verſteckt ſind, z. B. den Fragen von der Geiſterwelt, von der Allge-

Grenze trifft kein anderes Quantum, als Raum und Zeit.

genwart und ſ. w. Dieſe aber (die Anhänger der Leibnitziſchen Meinung) widerſprechen den Erſcheinungen und dem treueſten Ausleger aller Erſcheinungen, der Geometrie, ſchnurgrade. Ich will nicht den offenbaren Zirkel ans Licht ziehen, in welchem ſie ſich durch ihre Erklärung verfangen, ſondern nur dies, daß ſie die Geometrie von dem Gipfel der Gewißheit herabſtürzen und ſie in die Klaſſe derjenigen Wiſſenſchaften zurückwerfen, die nur empiriſche Principien haben. Denn wenn alle Eigenſchaften des Raums nur durch die Erfahrung von äuſſern Verhältniſſen abgeborgt ſind, ſo bleibt den geometriſchen Axiomen keine andere Allgemeingültigkeit übrig, als die bloß comparativ iſt, wie man ſie durch Steigerung (Induction) erhält, d. h. die ſo weit reicht als die Wahrnehmung, keine andere Nothwendigkeit, als wie ſie nach den aufgeſtellten Geſetzen der Natur ſeyn kann; keine andere Abgemeſſenheit (praeciſio) als wie ſie die Willkühr erdichtet; ja man kann wohl noch hoffen, wie es im Empiriſchen zu geſchehen pflegt, daß man noch einſt einen Raum entdecken werde, der mit ganz andern urſprünglichen Eigenſchaften verſehen, etwa zweilinicht oder gradelinicht, iſt.

E. Ob nun gleich der Begriff des Raums, in dem Sinne, da er ein objektives und reales Ding, oder eine Beſchaffenheit ſeyn ſoll, bloß erdichtet iſt, ſo enthält er doch, in Beziehung auf alle ſinnliche Dinge, nicht allein gediegene Wahrheit, ſondern iſt auch der Grund aller Wahrheit in der äußern Sinnlichkeit. Denn die Gegenſtände können den Sinnen unter irgend einer Geſtalt nur vermittelſt derjenigen Kraft des Gemüths erſcheinen, wodurch es die Empfindungen nach einem unwandelbaren und ſeiner Natur eingepflanzten Geſetze einander beiordnet.

Wenn nun alſo durchaus kein Objekt den Sinnen gegeben werden kann, außer in Gemäßheit mit den urſprünglichen Axiomen des Raums und deſſen Folgeſätzen (wie die Geometrie lehrt), ſo mag das Princip derſelben (der Axiome ꝛc.) immerhin bloß ſubjektiv ſeyn; jenes (Objekt) wird doch mit dieſen (Axiomen ꝛc.) nothwendig übereinſtimmen, weil es nur dadurch mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt (das iſt, was es iſt, nämlich Sinnen-Objekt) und die Geſetze der Sinnlichkeit Geſetze der Natur waren, in wie fern ſie in die Sinne fallen kann.

Die Natur iſt alſo den Grundſätzen der Geometrie in Anſehung aller Eigenſchaften des Raums, die ſie darlegt, aufs genaueſte unterworfen, und zwar nicht nach einer erdichteten, ſondern anſchaulich gegebenen Vorausſetzung, als einer ſubjektiven Bedingung aller Erſcheinungen, durch welche ſich je die Natur den Sinnen offenbaren kann. Ja, wäre nicht der Begriff des Raums durch die Natur des Geiſtes urſprünglich gegeben, (ſo daß auch nur andere Verhältniſſe, als er vorſchreibt, erdichten zu wollen, ſchon vergebliche Mühe ſeyn würde, weil man ſich ſelbſt bei der Erdichtung ſchon dieſes Begriffs bedienen müßte) ſo würde der Gebrauch der Geometrie in der Naturwiſſenſchaft ſehr unſicher ſeyn; denn man könnte ja noch zweifeln, ob dieſer (angeblich) von der Erfahrung entlehnte Begriff auch mit der Natur hinlänglich übereinſtimme, indem man diejenigen Beſtimmungen, wovon er abgezogen ſeyn ſollte, wegleugnete; wie denn auch wirklich Einigen ein Verdacht wider ihn aufgeſtoſſen iſt.

Der *Raum* iſt alſo das abſoluterſte *formale* Princip der Sinnenwelt; nicht bloß deswegen, weil durch ſeinen Begriff die Objekte des Weltalls Erſcheinungen ſeyn können, ſondern vorzüglich aus dem Grunde, weil er ſeinem Weſen nach nur ein Einziger, alle äuſſerlich ſinnliche Dinge durchaus befaſſender Raum iſt, mithin das Princip der *Allheit*, d. i., desjenigen Ganzen, was nicht ein Theil eines andern iſt, ausmacht.

Zuſatz.

Dies ſind alſo die zwei *Principien der anſchaulichen Erkenntniß*: ſie ſind aber nicht, wie es bei den intellectuellen Principien ſtatt hat, gemeinſame Begriffe, ſondern *einzelne*, jedoch *reine*, *Anſchauungen*. In ihnen enthalten nicht, wie es die Vernunftgeſetze erheiſchen, die Theile und vorzüglich die einfachen Theile den Grund der Möglichkeit des Zuſammengeſetzten, ſondern nach dem Muſter der ſinnlichen Anſchauung, enthält hier das *Unendliche* den *Grund* eines jeden denkbaren *Theils*, und ſo endlich des Einfachen, oder viel mehr, der Gränze. Denn nur in dem gegebenen unendlichen Raum und der

Zeit iſt jede beſtimmte Zeit und jeder beſtimmte Raum durch Begränzung bemerkbar, auch kann weder ein Punkt noch ein Augenblick an ſich gedacht werden, ſondern ſie werden nur in einem gegebenen Raume und in einer gegebenen Zeit als die Gränzen derſelben vorgeſtellt. Folglich liegen alle urſprüngliche Eigenſchaften dieſer Begriffe außerhalb den Schranken der Vernunft und können auf keine Weiſe aus dem Verſtande entwickelt werden. Dennoch aber ſind ſie Grundlagen für den Verſtand, welcher aus den anſchaulich gegebenen Anfängen (ex primis), den logiſchen Geſetzen gemäß mit größtmöglicher Gewißheit, Folgeſätze zieht.

Der Eine dieſer Begriffe betrifft eigentlich das Anſchauen des Objekts, der Andere den Zuſtand, beſonders den Vorſtellungszuſtand. Daher dient auch der Raum dem Begriffe der Zeit ſelbſt noch zur Vorbildung, indem man ſie durch eine Linie und ihre Gränzen (Augenblicke) durch Punkte vorſtellt.

Die Zeit aber nähert ſich mehr einem allgemeinen und rationalen Begriffe, weil ſie Alles in Allem durch ihre Verhältniſſe befaßt, nämlich den Raum ſelbſt, und überdies noch die, in den Verhältniſſen des Raums nicht begriffenen Accidenzen, wie z. B. die Gedanken der Seele.

Uebrigens giebt zwar die Zeit der Vernunft keine Geſetze, aber ſie gründet doch vorzügliche Bedingungen, unter deren Begünſtigung der Geiſt ſeine Begriffe nach Vernunftgeſetzen vergleichen könne. So kann ich, z. B., nicht beurtheilen, was unmöglich ſey, wenn ich nicht einem und demſelben Subjekte die Prädikate A und nicht A zugleicher Zeit beilege. Und beſonders, wenn wir unſern Verſtand auf die Erfahrung richten, ſo bedarf das Verhältniß der Urſache und Wirkung zwar in äußern Objekten der Verhältniſſe des Raums, aber in allen, ſo wohl äußern als innern Objekten kann man ſich nur durch Hülfe des Zeitverhältniſſes belehren, was zuerſt und zuletzt, oder was Urſache und was Wirkung ſey. Ja die Gröſſe des Raums ſelbſt, kann man ſich nicht verſtändlich machen, wenn man ihn nicht auf ein Maaß, als eine Einheit, bezieht und durch eine Zahl erörtert; welche ſelbſt nichts anders iſt, als eine Vielheit, die man durchs zählen, d. i., durch ein in einer gegebenen Zeit ſucceſſives Hinzuthun des Einen zu Einem, deutlich erkennt.

Endlich ſtößt einem Jeden die Frage von ſelbſt auf, ob beide Begriffe angebohren oder erworben ſind. Dies Letztere ſcheint ſchon durch Beweiſe widerlegt zu ſeyn; das Erſtere aber darf nicht ſo ohne allen Grund eingeräumt werden, denn dies bahnt der Philoſophie der Faulen den Weg, die gern alle weitere Unterſuchung durch Berufung auf eine erſte Urſache für unnütz erklärt.

Doch: beide Begriffe ſind ohne Zweifel erworben, nur ſind ſie nicht von der Wahrnehmung der Objekte abgezogen, (denn die Empfindung giebt zwar die

Materie, aber nicht die Form der menſchlichen Erkenntniß) ſondern ſie müſſen von der Handlung des Geiſtes ſelbſt, wodurch er ſeine Empfindungen nach ewigen Geſetzen anordnet, gleichſam als unwandelbare Bilder, mithin auf eine anſchauliche Art, erkannt werden. Denn die Empfindungen wecken nur dieſen Actus des Gemüths, flieſſen aber nicht in die Anſchauung ein, und es iſt hier weiter nichts angebohren als das Geſetz des Gemüths, nach welchem es das von vorhandenen Objekten Empfundene auf eine beſtimmte Art verbindet.

Vierter Abſchnitt.

Princip der Form der Verſtandeswelt.

§. 16.

Diejenigen, welche den Raum und die Zeit für ein reales und abſolut nothwendiges Band aller möglichen Subſtanzen und Zuſtände halten, glauben nun weiter nichts zu bedürfen, um ſich begreiflich zu machen, wie mehreren wirklichen Dingen eine gewiſſe urſprüngliche Beziehung, als urſprüngliche Bedingung der möglichen Einflüſſe und Princip der weſentlichen Form des Weltalls, zukommen könne. Denn alle exiſtirende Dinge ſind nach ihrer Meinung nothwendig irgendwo, und nun ſcheint es ihnen überflüſſig zu ſeyn, noch zu unterſuchen, warum ſie ſich auf eine beſtimmte Weiſe gegenwärtig ſind, weil dies ſchon aus der Allheit des alles befaſſenden Raumes an ſich beſtimmt werde.

Allein außerdem, daß dieſer Begriff, wie ſchon erwieſen iſt, mehr die Anſchauungsgeſetze des Subjekts, als die Bedingungen der Objekte ſelbſt betrifft, ſo bedeutet er, wenn man ihm die Realität auch noch ſo ſehr zugeſteht, doch weiter nichts, als die ſinnlich gegebene Möglichkeit der allgemeinen Beiordnung, und läßt folgende, allein dem Verſtande auflösliche Frage noch ganz unberührt: auf welchem Grunde, nämlich, dieſes Verhältniß aller Subſtanzen beruhe, das, anſchaulich erwogen, der Raum heißt.

Dies iſt alſo der Angel, um welchen ſich die Frage wegen des Princips der Form der Verſtandeswelt dreht; um nämlich klar zu machen: wie es möglich ſey, daß mehrere Subſtanzen in einer wechſelſeitigen Gemeinſchaft ſtehen, und auf dieſe Art zu einem und demſelben Ganzen gehören, das man Welt nennt.

Die Welt aber betrachten wir hier nicht der Materie, d. h., der Natur der Subſtanzen nach, woraus ſie beſteht, ob ſie materiel oder immateriel ſeyen; ſondern der Form nach, d. h., wie überhaupt unter Mehreren eine Verknüpfung, und unter Allen eine Geſammtheit ſtatt finde.

§. 17.

Wenn mehrere Subſtanzen gegeben ſind, ſo beſteht das Princip der unter ihnen möglichen Wechſelwirkung nicht in der bloßen Exiſtenz derſelben; ſondern es wird überdies noch etwas anders erfordert, woraus man die wechſelſeitigen Verhältniſſe begreiffen könne. Denn wegen der Subſiſtenz ſelbſt beziehen ſie ſich nicht nothwendig auf etwas Anderes, als etwa auf die Urſache von ihnen, aber das Verhältniß der Wirkung zur Urſache iſt keine Wechſelwirkung, ſondern bloße Abhängigkeit. Stehen alſo die Einen mit den Andern in einer gewiſſen Wechſelwirkung, ſo muß ein beſonderer Grund ſeyn, der dies aufs angemeſſenſte beſtimmt.

Hier offenbart ſich nun das πρῶτον ψεῦδος (der erſte Fehler) des **phyſiſchen Einfluſſes** nach der gemeinen Meynung, die man von ihm hat; daß man nämlich ohne Grund annimmt: die Wechſelwirkung der Subſtanzen, und die übergehenden Kräfte könnten durch ihre bloße Exiſtenz hinlänglich erkannt werden. Dies gäbe aber nicht ein gewiſſes Syſtem, ſondern wäre vielmehr eine Vernachläſſigung alles philoſophiſchen Syſtems, gleich als wenn es in dieſer Unterſuchung etwas ganz überflüſſiges wäre. Befreien wir aber jenen Begriff (des phyſiſchen Einfluſſes) von dieſem Fehler, ſo erhalten wir eine Art der Wechſelwirkung, welche allein eine **reale**, und von welcher das Weltganze nun auch ein **reales**, nicht aber ein ideales und eingebildetes genannt zu werden verdient.

§. 18.

Ein Ganzes aus nothwendigen Subſtanzen iſt unmöglich. Denn, weil einer Jeden ihre eigne Exiſtenz völlig genügt, ohne alle Abhängigkeit von irgend einer Andern, die auf nothwendige Dinge gar nicht paßt; ſo iſt klar, daß die Wechſelwirkung der Subſtanzen (d. i., die wechſelſeitige Abhängigkeit ihrer Zuſtände) aus ihrer bloßen Exiſtenz nicht allein gar nicht folge, ſondern ihnen auch als nothwendigen Dingen gar nicht beigelegt werden könne.

§. 19.

Das Ganze der Subſtanzen iſt alſo ein Ganzes zufälliger Dinge, und die *Welt beſteht, ihrem Weſen nach, aus lauter zufälligen Dingen.*

Ueberdies ſteht keine nothwendige Subſtanz in der Verknüpfung mit der Welt, außer als Urſache mit der Wirkung, folglich nicht als Theil mit ſeinen Ergänzungsſtücken zum Ganzen. (Denn die Verknüpfung der Nebentheile iſt die der wechſelſeitigen Abhängigkeit, und dieſe paßt auf kein nothwendiges Weſen).

Die Urſache der Welt iſt alſo ein außerweltliches Weſen, ſie iſt alſo nicht die Seele der Welt, und ihre Gegenwart in der Welt iſt nicht eine örtliche, ſondern eine virtuale, (d. h. auf einem thätigen Verhältniſſe derſelben zur Welt beruhende, wodurch ſie der Grund der Wirklichkeit des Raumes ſelbſt, und aller Oertlichkeit in demſelben iſt, ohne daß es weiter begreiflich wäre, *wie* ſie an ſich den Grund dazu enthält. (T.))

§. 20.

Die weltlichen Subſtanzen ſind Weſen von einem Andern, aber nicht von Verſchiedenen, ſondern Alle *von einem Einzigen.* Denn geſetzt, ſie wären Wirkungen mehrerer nothwendiger Weſen, ſo würden die Wirkungen, deren Urſachen von allem wechſelſeitigen Verhältniſſe entfernt ſind, in keiner Wechſelwirkung ſtehen.

Die Einheit in der Verbindung der Subſtanzen des Weltalls iſt alſo eine Folge der Abhängigkeit Aller von Einem. Die Form des Univerſums weiſt alſo auf eine Urſache der Materie hin, und die Urſache der Allheit (der Form des Univerſums) iſt auch die einzige Urſache Aller (der Materie, der Subſtanzen des Univerſums) und der Baumeiſter der Welt muß auch zugleich ihr Schöpfer ſeyn.

§. 21.

Gäbe es mehrere erſte und nothwendige Urſachen mit ihren Wirkungen, ſo würden ihre Werke Welten, aber nicht eine Welt ſeyn, weil ſie auf keine Weiſe zu einem und demſelben Ganzen verknüpft wären; und umgekehrt: gäbe es mehrere wirkliche Welten außer einander, ſo würde es auch mehrere erſte und nothwendige Urſachen geben; jedoch ſo, daß weder eine Welt mit der Andern noch die Urſache der einen Welt mit der bewirkten Welt der Andern, in irgend einer Wechſelwirkung ſtände.

Folglich ſind mehrere außer einander wirkliche Welten nicht durch den bloßen Begriff von ihnen unmöglich, (wie Wolf aus dem Begriffe des Inbegriffs oder einer Menge, die er zu einem Ganzen, als ſolchem, für zureichend hielt, unrichtig ſchloß) ſondern allein unter dieſer Bedingung, wenn nur eine einzige nothwendige Urſache aller Dinge exiſtirt. Räumt man aber Mehrere ein, ſo werden auch, im engſten metaphyſiſchen Sinne, mehrere Welten außer einander möglich ſeyn.

§. 22.

Könnte man, wie der Schluß von einer gegebenen Welt auf eine einzige Urſache aller ihrer Theile gilt, ſo auch umgekehrt von einer gegebenen, allen Dingen gemeinſchaftlichen, Urſache auf die Verknüpfung derſelben unter ſich eine Folge ziehen (ob ich wohl geſtehe, daß mir dieſer Schluß nicht eben ſo deutlich zu ſeyn ſcheint); ſo würde die urſprüngliche Verknüpfung der Subſtanzen nicht zufällig, ſondern, vermöge des *Beſtehens* Aller durch ein *gemeinſchaftliches Princip*, nothwendig ſeyn, und ſo würde die ſich hervorthuende Harmonie aus ihrer, auf einer gemeinſchaftlichen Urſache beruhenden, Subſiſtenz ſelbſt nach gemeingültigen Regeln erfolgen.

Dieſe *Harmonie* würde ich aber eine *allgemein gegründete* nennen; da hingegen Jene, welche nur ſtatt hat, in ſo ferne jede einzelne Zuſtände einer Subſtanz dem Zuſtande der andern angemeſſen werden, eine *einzeln gegründete* Harmonie iſt. Die Wechſelwirkung aus der erſtern Harmonie würde real und *phyſiſch*, die aber aus der letztern würde ideal und *ſympathetiſch* ſeyn.

Alle Gemeinſchaft der Subſtanzen des Weltalls iſt alſo *äußerlich gegründet* (durch eine gemeinſchaftliche Urſache Aller) und *entweder allgemein* gegründet, vermöge des phyſiſchen Einflußes (nach dem verbeſſerten S. §. 17.) oder *einzeln* den Zuſtänden derſelben angepaßt. Dieſe letztere aber iſt entweder durch die erſte Einrichtung einer jeden Subſtanz urſprünglich gegründet oder bei Gelegenheit einer jeden Veränderung eingedrückt; Jene nennt man die vorherbeſtimmte Harmonie, dieſe die gelegenheitlich beſtimmte (Occaſionalismus).

Wenn alſo vermöge des Beſtehens aller Subſtanzen durch einen Einzigen, eine Verbindung Aller, wodurch ſie Eins ausmachen, nothwendig iſt, ſo wird, vermöge des phyſiſchen Einfluſſes, eine allgemeine Wechſelwirkung der Subſtanzen und die Welt ein reales Ganze ſeyn; wo nicht, ſo wird nur eine ſympathetiſche Wechſelwirkung (d. i. eine Harmonie ohne wahre Wechſelwirkung) und die Welt nur ein ideales Ganze ſeyn. Mir iſt das Erſtere, wenn gleich nicht erwieſen, ſo doch aus andern Gründen des Beifalls vollkommen werth.

Anmerkung.

Dürfte man etwas über die Gränzen einer apodiktiſchen Gewißheit, die freilich nur der Metaphyſik, geziemt, hinausgehen, ſo mögte es ſich wohl der Mühe verlohnen, Einiges aufzuſuchen, was nicht bloß die Geſetze der ſinnlichen Anſchauung, ſondern auch die Urſachen, welche allein durch den Verſtand erkannt werden müßen, betrifft.

Nämlich, der menſchliche Geiſt wird nur von dem Aeußern gerühet und die Welt eröffnet ſich ſeinem Blicke nur ſo fern ins Unendliche, als er ſelbſt mit allen Andern von einer und derſelben an-

ende

endlichen Kraft eines Einigen erhalten wird. Er vernimmt alſo nichts Aeußeres, außer allein durch die Gegenwart der einigen gemeinſchaftlichen erhaltenden Urſache; da auch der Raum die anſchaulich erkannte allgemeine und nothwendige Bedingung der Mitgegenwart Aller iſt, ſo kann er die Allgegenwart der Erſcheinung genannt werden. (Denn die Urſache des Univerſums iſt Allen und Jeden nicht darum gegenwärtig, weil ſie ſich an dem Orte deſſelben befindet, ſondern es giebt Oerter, d. h. mögliche Verhältniſſe der Subſtanzen, weil ſie Allen innigſt gegenwärtig iſt.)

Ferner. Weil die Möglichkeit aller Veränderungen und Folgen, deren Princip, in wie fern es anſchaulich erkannt wird, im Begriffe der Zeit liegt, die Beharrlichkeit des Subjekts, deſſen entgegengeſetzte Zuſtände einander folgen, vorausſetzt; das aber, deſſen Zuſtände fließen, nur dadurch beharrt, daß es von einem Andern erhalten wird, ſo iſt der Begriff der Zeit, als des einzigen Unendlichen und Unveränderlichen *), in welchem alle Dinge ſind und beharren, die Ewigkeit als Erſcheinung der allgemeinen Urſache.

---

*) Die Momente der Zeit ſcheinen ſich nicht zu folgen, weil ſonſt zur Folge der Momente noch eine andere Zeit vorausgeſetzt werden müßte. Aber durch die ſinnliche Anſchauung ſcheinen alle wirkliche Dinge, gleichſam durch eine ſtetige Reihe von Momenten zu verfließen.

Doch es ſcheint räthlicher zu ſeyn, ſich am Ufer der, uns durch die Mittelmäßigkeit unſers Verſtandes vergönnten, Erkenntniſſe zu halten, als ſich lieber in das Meer der myſtiſchen Unterſuchungen dieſer Art zu wagen, wie Mallebranche that, deſſen Meinung von der eben erörterten nicht weit entfernt iſt, nämlich: „Wir ſchaueten Alles in Gott.“

Fünfter Abſchnitt.

Ueber die Methode beim Sinnlichen und Intellectuellen in der Metaphyſik.

§. 23.

In allen Wiſſenſchaften, deren Principien anſchaulich gegeben werden, entweder durch empiriſche Anſchauung (durch Erfahrung) oder durch die (zwar ſinnliche, aber) reine Anſchauung (durch die Begriffe des Raums, der Zeit und der Zahl), d. h., in der Naturwiſſenſchaft und Mathematik *giebt der Gebrauch die Methode* und durch Verſuche und Erfindungen wird man, wenn die Wiſſenſchaft ſchon zu einigem Umfange und einiger Feſtigkeit gediehen iſt, belehrt, wie man es anzufangen habe, um ſie zur Vollſtändigkeit und immer größern Reinheit von den Flecken der Irrthümer ſowohl als der verworrenen Gedanken zu erheben. Eben ſo gaben auch die Sprachlehre, nachdem der Gebrauch der Sprache häufiger wurde, und die Schreibart, nach dem man geſchmackvolle Muſter von Reden und Gedichten erhielt, den Anlaß zu Regeln und zur Diſciplin.

Der *Gebrauch des Verſtandes* aber iſt in ſolchen Wiſſenſchaften, deren urſprüngliche Begriffe ſowohl, als Axiome durch ſinnliche Anſchauung gegeben werden, blos logiſch, d. i., ein ſolcher, durch welchen wir die Erkenntniſſe, in Anſehung der Allgemeinheit, dem Princip des Widerſpruchs gemäß, einander unterordnen; z. B. Erſcheinungen den allgemeinern Erſcheinungen, Folgeſätze der reinen Anſchauung den anſchaulichen Axiomen.

Aber in der reinen Philoſophie, zu welcher die Metaphyſik gehört, wo der Gebrauch des Verſtandes in Anſehung der Principien real iſt, d. h., wo die Urbegriffe der Dinge und Verhältniſſe und die Axiome ſelbſt durch den reinen Verſtand urſprünglich gegeben werden, und, weil ſie keine Anſchauungen ſind, auch nicht von Irrthümern frei ſind, geht die Methode der Wiſſenſchaft vorauf, und alles, was man eher verſucht, als man die Grundſätze derſelben geläutert und feſtgeſtellet hat, muß, wie es ſcheint, als ein grundloſes Begriffenſpiel unter die eitlen Tändeleien des Gemüths zurückgeworfen werden.

Denn da der richtige Gebrauch der Vernunft, hier die Principien ſelbſt auch gründet, und ſowohl die Objekte als die, von ihnen zu denkenden, Axiome durch das Grundweſen derſelben allein erſt bekannt werden, ſo iſt die Erörterung der Geſetze der reinen Vernunft auch zugleich ſelbſt die Erzeugung der Wiſſenſchaft und die Unterſcheidung derſelben von den untergeſchobenen Geſetzen das Kennzeichen der Wahrheit.

Da die Methode dieſer Wiſſenſchaft (der reinen Philoſophie) bis jetzt noch wenig bekannt iſt, außer etwa in wie fern ſie die Logik für alle Wiſſenſchaften überhaupt vorſchreibt; diejenige aber, welche dem beſondern Geiſte der Metaphyſik eigenthümlich iſt, noch völlig unbekannt iſt, ſo kann man ſich nicht wundern, wenn die Liebhaber dieſer Nachforſchung gleichſam ihren Stein, wie Siſyphus, immerdar gewälzt, und bis jetzt doch kaum etwas vor ſich gebracht zu haben ſcheinen.

Es iſt hier weder meine Abſicht noch der Ort, mich über dieſe ſo ausgezeichnete und weitumfaſſende Unterſuchung weitläuftig auszulaſſen; nur Einiges, was einen nicht geringfügigen Theil dieſer Methode ausmacht, nämlich die Anſteckung der anſchaulichen Erkenntniß mit der intellectuellen, nicht blos in wie fern ſie Unbehutſame in der Anwendung der Principien hintergeht, ſondern in wie fern ſie ſelbſt unächte Principien unter dem Schein der Axiome erdichtet, will ich in einem kurzen Entwurf darlegen.

§. 24.

Die Methode aller Metaphyſik in Anſehung des Anſchaulichen und Intellectuellen beruht beſonders auf folgender Grundregel. Man muß ſorgfältig verhüten, daß die einheimiſchen Principien der ſinnlichen Erkenntniß nicht ihre Gränzen überſchreiten und das Intellectuelle anfechten.

[illegible]

Denn in einem jeden, nach bloßen Verſtandesgeſetzen beſtimmten, Urtheile iſt das Prädikat die

Bedingung, ohne welche das Subjekt nicht gedacht werden kann; das Prädikat iſt alſo das Princip der Erkenntniß; iſt nun der Begriff ein anſchaulicher, ſo wird er nur die Bedingung der Möglichkeit einer anſchaulichen Erkenntniß ſeyn, mithin genau auf das Subjekt paſſen, deſſen Begriff gleichfalls ein anſchaulicher iſt. Wendet man ihn aber auf einen intellectuellen Begriff an, ſo wird ein ſolches Urtheil nur nach ſubjektiven Geſetzen gültig ſeyn, man darf es folglich nicht als objektives Prädikat von dem intellectuellen Begriff ſelbſt ausſagen, ſondern nur als Bedingung, ohne welche die anſchauliche Erkenntniß des gegebenen Begriffs nicht ſtatt hat *).

---

*) Der Gebrauch dieſes Kennzeichens, um diejenigen Principien, welche nur Geſetze der anſchaulichen Erkenntniß ausſagen, von denen, welche überdies auch noch die Objekte ſelbſt beſtimmen, zu unterſcheiden, iſt leicht und fruchtbar. Denn wenn das Prädikat ein intellectueller Begriff iſt, ſo bezeichnet die Beziehung deſſelben zum Subjecte des Urtheils, wenn es auch noch ſo anſchaulich gedacht iſt, ſtets ein dem Objekte ſelbſt zukommendes Merkmal: iſt aber das Prädikat ein anſchaulicher Begriff, ſo wird es, weil die Geſetze der anſchaulichen Erkenntniß nicht Bedingungen der Möglichkeit der Dinge ſelbſt ſind, nicht von einem intellectuell gedachten Subjekte geltend ſeyn, folglich wird es auch nicht objektiv ausgeſagt werden können.

So iſts in dem gemeinen Axiom: „alles, was exiſtirt, iſt irgendwo." Da hier das Prädikat (irgendwo) nur Bedingungen der anſchauli-

Das Blendwerk des Verſtandes, anſchauliche Begriffe wie intellectuelle Merkmale zu beſcheinigen, kann man (nach der Analogie der hergebrachten Bedeutung) einen Erſchleichungsfehler (vitium subreptionis) nennen, mithin wird die Verwechſelung des Intellectuellen mit dem Anſchaulichen ein metaphyſiſcher Erſchleichungsfehler ſeyn, (ein phaenomenon intellectuatum, ein zum Verſtandesweſen A.a.a. 225 gemachtes Sinnenweſen, eine intellectuirte Erſcheinung, wenn man dieſen fremden Ausdruck erlauben will). Ein ſolches zwitterartiges Axiom alſo, welches das Anſchauliche für etwas dem intellectuellen Begriffe nothwendig Anhängendes ausgiebt, würde ich ein erſchlichenes Axiom nennen. Und aus ſolchen unächten Axiomen entſponnen ſich die Principien der Verleitung des Verſtandes, welche die ganze Metaphyſik hindurch ſo übel hauſen.

Um aber für dieſe Urtheile ein deutlich erkennbares Merkzeichen und gleichſam einen Prüfſtein, durch welchen wir ſie von den ächten unterſcheiden können, wie auch, falls ſie dem Verſtande hartnäckig anhängen ſollten, eine gewiſſe Probierkunſt zur Hand zu haben,

chen Erkenntniß enthält, ſo wird es nicht vom Subjekt des Urtheils (nämlich von einem jeden Exiſtirenden) allgemein aufgefaßt werden können. Dieſe Formel alſo, als objektiver Grundſatz genommen, iſt falſch. Kehrt man aber den Satz um, ſo, daß das Prädikat ein intellectueller Begriff wird, ſo entſpringt ein ganz wahrer Satz, nämlich: „Alles, was irgendwo iſt, das exiſtirt."

durch deren Hülfe man den Antheil des Anſchaulichen und den des Intellectuellen unparteiiſch ſchätzen könne, werde ich etwas tiefer in dieſe Unterſuchung eindringen müſſen.

§. 25.

Das Princip der Zurückführung eines jeden erſchlichenen Axioms iſt folgendes:

> Wenn von irgend einem Intellectuellen etwas allgemein bejaht wird, was zu den Verhältniſſen des Raums und der Zeit gehört, ſo muß man es nicht objektiv ausſagen, und es bedeutet nur die Bedingung, ohne welche der gegebene Begriff nicht anſchaulich erkennbar iſt.

Daß aber ein dergleichen Axiom unächt und, wo nicht falſch, ſo doch wenigſtens ungegründet und erbettelt ſey, leuchtet daher ein: weil das Subjekt des Urtheils, wenn es intellectuel gedacht wird, zum Objekte gehört, das Prädikat aber, weil es Beſtimmungen des Raums und der Zeit enthält, gehört nur zu den Bedingungen der anſchaulichen Erkenntniß des Menſchen; da nun dieſe nicht einer jeden Erkenntniß deſſelben Objekts nothwendig anhängt, ſo kann ſie von dem gegebenen intellectuellen Begriff nicht allgemein ausgeſagt werden.

Daß aber der Verſtand dieſem Erſchleichungsfehler ſo leicht unterworfen wird, rührt daher, weil er unter dem Schirm einer andern, aber völlig wahren, Regel hintergangen wird. Denn es iſt eine richtige

Vorausſetzung: „Was nicht durch irgend eine Anſchauung erkannt werden kann, das iſt auch überall nicht denkbar, ja unmöglich.“ Weil wir nun eine andere Anſchauung, als diejenige iſt, welche der Form des Raums und der Zeit gemäß geſchieht, durch keine Anſtrengung des Geiſtes, auch nicht einmal erdichten können, ſo geſchieht es, daß wir alle Anſchauung überhaupt, welche an dieſe Geſetze nicht gebunden ſey, für unmöglich halten (indem wir die reine intellectuelle, von den Geſetzen der Sinne unabhängige, Anſchauung, dergleichen die göttliche iſt, welche Plato eine Idee nennt, übergehen) und deshalb alles Mögliche den anſchaulichen Axiomen des Raums und der Zeit unterwerfen.

§. 26.

Alles Blendwerk, wodurch ſinnliche Erkenntniſſe als intellectuelle vorgeſpiegelt werden, kann, als die Quelle der erſchlichenen Axionen, auf drei Gattungen zurückgeführet und in folgenden allgemeinen Formeln dargelegt werden.

1. Dieſelbe ſinnliche Bedingung, unter welcher allein die Anſchauung des Objekts möglich iſt, iſt auch die Bedingung der Möglichkeit des Objekts ſelbſt.
2. Dieſelbe ſinnliche Bedingung, unter welcher allein das Gegebene mit einander verglichen werden kann, um einen intellectuellen Begriff des Objekts zu bilden, iſt auch die Bedingung der Möglichkeit des Objekts ſelbſt.

3. Dieſelbe ſinnliche Bedingung, unter welcher die Subſumtion eines vorkommenden Objekts unter einem gegebenen intellectuellen Begriff allein möglich iſt, iſt auch die Bedingung der Möglichkeit des Objekts ſelbſt.

§. 27.

Das erſchlichene Axiom der erſten Klaſſe iſt dieſes: „Alles was iſt, iſt irgendwo und irgendwann“ *). Aber durch dieſes unächte Princip werden alle Dinge, wenn ſie auch intellectuel erkannt werden, den Bedingungen des Raums und der Zeit im Daſeyn unterworfen. Daher die leeren Fragen von

---

*) Raum und Zeit werden gedacht, als wenn ſie alles, was dem Sinnen auf irgend eine Weiſe vorkommt, in ſich begriffen. Daher giebt es nach den Geſetzen des menſchlichen Geiſtes keine Anſchauung irgend eines Weſens, wenn es nicht im Raum und in der Zeit enthalten iſt. Dieſem Vorurtheil kann man ein Anderes an die Seite ſetzen, das jedoch eigentlich nicht ein erſchlichenes Axiom, ſondern nur ein Spiel der Einbildungskraft iſt, und in einer allgemeinen Formel alſo ausgedrückt werden kann: „alles, was exiſtirt, in dem iſt Raum und Zeit, d. h., jede Subſtanz iſt ausgedehnt und in ſtetiger Veränderung.“ Denn ob wohl alle, deren Begriffe noch zu roh ſind, an dieſes Geſetz der Einbildung ſehr feſt gebunden ſind, ſo ſehen ſie doch leicht ſelbſt ein, daß dieſes bloß zu den Verſuchen der Einbildungskraft, ſich die Geſtalten der Dinge zu entwerfen, gehöre; keinesweges aber zu den Bedingungen des Daſeyns.

den Oertern der immateriellen Subſtanzen in der Körperwelt (da es doch von ihnen aus eben der Urſache keine ſinnliche Anſchauung und keine Vorſtellung unter einer ſolchen Form geben kann) von dem Sitze der Seele und dergleichen mehr. Weil nun hier das Anſchauliche mit dem Intellectuellen, wie Vierecke mit Kreiſen, heillos vermiſcht werden, ſo kommt es wohl, wie es im Sprichwort heißt: daß Einer von den Streitenden den Bock melkt und der Andere ein Sieb unterhält.

Es iſt aber die Gegenwart der immateriellen Dinge in der Körperwelt eine virtuale, nicht eine örtliche (ob ſie wohl uneigentlich ſo genannt wird). Der Raum aber enthält nur die Bedingungen der möglichen wechſelſeitigen Handlungen für die Materie, was aber in den immateriellen Subſtanzen die äuſſern Verhältniſſe der Kräfte ſo wohl unter ſich als auch gegen die Körper gründe, das entgeht allem menſchlichen Verſtande, wie der ſcharfſichtige Euler, der übrigens ein groſſer Forſcher und Kenner der Erſcheinungen iſt, (in ſeinen Briefen an eine deutſche Princeſſin) ſehr fein bemerkt hat.

Kommen ſie nun zu dem Begriffe des höchſten und außerweltlichen Weſens, ſo iſt es unglaublich, wie ſehr ihnen dieſe, ihren Verſtand umflatternde, Schatten mitſpielen. Die *Gegenwart* Gottes denken ſie ſich als eine *örtliche* und hüllen Gott in die Welt ein, wie wenn er von einem unendlichen Raum zugleich umfaßt wäre; wollen ihm aber doch dieſe Einſchränkung dadurch wieder vergüten, daß die Oertlichkeit hier

Vorzugsweiſe (per eminentiam) d. h., als Unendlich gedacht ſeyn ſoll.

Aber es iſt ſchlechthin unmöglich, an mehrern Oertern zugleich zu ſeyn, weil verſchiedene Oerter auſſerhalb einander ſind, mithin das, was in verſchiedenen Oertern iſt, auſſerhalb ſich ſelbſt und ihm ſelbſt das äuſſerlich gegenwärtig ſeyn müßte, was es in ſich enthält; welches ſich widerſpricht.

Was aber die Zeit anbelangt, ſo verwickeln ſie ſich in ein unauflösliches Gewirre; denn ſie entbinden ſie nicht allein von den Geſetzen der anſchaulichen Erkenntniß, ſondern tragen ſie auch, über die Gränzen der Welt hinweg, auf das außerweltliche Weſen ſelbſt, als Erkenntniß des Daſeyns deſſelben, über. Daher zerquälen ſie die Köpfe mit albernen Fragen, z. B. warum Gott die Welt nicht um viele Jahrhunderte früher geſchaffen habe? — Sie halten es für leicht begreiflich, wie Gott das Gegenwärtige, d. i., das Wirkliche der Zeit, in welcher er iſt, überſchaue; aber, wie er das Zukünftige, d. i., das Wirkliche der Zeit, in welcher er noch nicht iſt, vorherſehe, halten ſie für ſchwer zu begreifen. (Gleich als wenn das Daſeyn eines nothwendigen Weſens alle Momente der eingebildeten Zeit ſucceſſiv durchliefe, und nun, nachdem es einen Theil der Dauer erſchöpft habe, die übrige Ewigkeit, welche es noch zu leben habe, mit den gleichzeitigen Weltbegebenheiten vorausſehe).

Alles dieſes verſchwindet, wie ein Rauch, wenn man den Begriff der Zeit wohl eingeſehen hat.

§. 28.

Die Vorurtheile der zweiten Art verbergen ſich noch weit tiefer, da ſie den Verſtand durch diejenigen ſinnlichen Bedingungen, an welche das Gemüth gebunden iſt, wenn es in gewiſſen Fällen zur intellectuellen Erkenntniß gelangen will, hintergehen.

Unter dieſen iſt Eins, welches die Erkenntniß der Größe (quantitatis) und ein Andres, welches die der Beſchaffenheiten überhaupt (qualitatum) anficht.

Das Erſte lautet: „Jede wirkliche Menge iſt geblich durch eine Zahl," folglich iſt jedes Quantum endlich.

Das Zweite lautet: „Alles, was unmöglich iſt, das widerſpricht ſich."

In beiden greift zwar die Vorſtellung der Zeit nicht in den Begriff des Prädikats ſelbſt ein, und wird nicht für ein Merkmal des Subjekts ausgegeben, aber ſie dient doch als Mittel um den Begriff des Prädikats zu bilden und afficirt, als Bedingung, den intellectuellen Begriff des Subjekts, in wie fern wir nur durch ihre Hülfe zu dieſem gelangen.

Was alſo das Erſte anlangt: Da jedes Quantum und jede Reihe nur durch die ſucceſſive Beiordnung deutlich erkannt wird, ſo entſpringt der intellectuelle Begriff einer Größe und Menge nur durch Beihülfe des Begriffs der Zeit, gelangt aber nie zur Vollſtändigkeit, wenn die Syntheſis nicht in einer endlichen Zeit vollendet werden kann. Daher kommt es, daß eine unendliche Reihe beigeordneter Dinge nach den Schranken unſers Verſtandes nicht deutlich gefaßt werden kann, ja durch einen Erſchleichungsfehler ſo gar unmöglich zu ſeyn ſcheint.

Nämlich; nach den Geſetzen des reinen Verſtandes hat jede Reihe von Wirkungen ein Princip, wodurch ſie iſt, (ſui principium) d. h., es giebt keinen gränzenloſen Rückgang in der Reihe der Wirkungen; aber nach Geſetzen der Anſchauung hat jede Reihe der beigeordneten Dinge einen beſtimmbaren Anfang, von welchem ſie anhebt. Beide Sätze, deren Erſterer die Abhängigkeit des Ganzen, der Letztere die Ermeßlichkeit der Reihe ausdrückt, werden fälſchlich für einerlei gehalten.

Auf gleiche Weiſe geſellt ſich zum Beweisgrunde des Verſtandes: „Daß, wenn ein ſelbſtſtändiges Zuſammengeſetztes gegeben iſt, auch die Principien der Zuſammenſetzung, d. i., die einfachen Dinge gegeben ſind,“ auch ein untergeſchobener, welchen die ſinnliche Erkenntniß vorſpiegelt: Daß nämlich bei einem ſolchen Zuſammengeſetzten in der Zuſammenſetzung der Theile kein Rückgang ins Unendliche ſtatt finde; d. h., daß es in jedem Zuſammengeſetzten eine beſtimmte Zahl der Theile gebe. Der Sinn des erſtern Satzes iſt dem des Andern gewiß nicht gleich; ſie werden daher ſehr grundlos mit einander verwechſelt.

Daß alſo die Weltgröße beſchränkt (kein Größtes) ſey, daß ſie ein Princip von ſich anerkenne; daß die

Körper aus einfachen Theilen beſtehen; kann unter dem zuverläſſigen Siegel der Vernunft erkannt werden. Daß aber das Weltall, ſeiner Maſſe nach, mathematiſch endlich ſey, daß ſein verfloſſenes Alter nach einem Maaße geblich ſey; daß die Zahl des Einfachen, was einen jeden Körper ausmacht, beſtimmt ſey; dies ſind Sätze, die ihren Urſprung aus der Natur der ſinnlichen Erkenntniß nicht verleugnen können; und, wenn ſie auch ſonſt für wahr gehalten werden könnten, ſo kränkeln ſie doch an dem ungezweifelten Fleck ihres Urſprungs.

Was nun das andere erſchlichene Axiom anbetrifft, ſo entſpringt es durch eine fälſchliche Umkehrung des Satzes des Widerſpruchs.

Es klebt aber dieſem urſprünglichen Urtheile der Begriff der Zeit in ſo ferne an, als ſich allererſt dann, wenn man zwei contradictoriſch entgegengeſetzte Merkmale von einem und demſelben Dinge, zu gleicher Zeit ausſagt, der Widerſpruch hervorthut. Man drückt dies ſo aus. „Alles, was zugleich iſt und nicht iſt, iſt unmöglich.“ Das Urtheil iſt hier, wenn durch den Verſtand in einem, durch die anſchaulichen Geſetze gegebenen Falle, etwas prädicirt wird, völlig wahr und augenſcheinlich. Aber, kehrt man eben dieſes Axiom um, und ſagt: „Alles unmögliche iſt ein ſolches, welches zugleich iſt und nicht iſt,“ oder einen Widerſpruch enthält, ſo prädicirt man von einem Vernunftobjekte, (vom Unmöglichen überhaupt) vermöge der anſchaulichen Erkenntniß etwas allgemein, unterwirft alſo den intellectuellen Begriff vom Möglichen und Unmöglichen den Bedingungen der anſchaulichen Erkenntniß, nämlich den Verhältniſſen der Zeit: und dieſes hat zwar in Anſehung der Geſetze, durch welche der menſchliche Verſtand gebunden und beſchränkt iſt, ſeine völlige Wahrheit, kann aber doch objektiv und allgemein auf keine Weiſe eingeräumt werden.

Nämlich. Unſer Verſtand bemerkt zwar die Unmöglichkeit nur, wenn er die gleichzeitige Ausſage der entgegengeſetzten Prädikate von einem und demſelben Objekte bemerkt, d. h. nur dann, wenn ein Wiederſpruch vorkommt. Wo alſo dieſe Bedingung nicht vorkommt, da kann auch dem menſchlichen Verſtande über das Unmögliche kein Urtheil zuſtehen: daß es aber deshalb gar keinem Verſtande zuſtehe, mithin „alles, was ſich nicht widerſpricht, auch deshalb möglich ſey,“ iſt ein irriger Schluß, indem man die ſubjektiven Bedingungen des Urtheilens für objektive hält.

Daher die vielen eitlen Einfälle von, ich weiß nicht welchen, beliebig erdichteten Kräften, die freilich, ohne irgend ein Hinderniß im Satze des Wiederſpruchs anzutreffen, aus jedem architectoniſchen, oder vielmehr zu Schimären geneigten Genie, haufenweiſe hervorbrechen. Denn da Kraft nichts anders iſt, als ein Verhältniß der Subſtanz A, zu etwas Anderem B (als Accidenz), wie Grund zur Folge; ſo beruht die Möglichkeit einer jeden Kraft nicht auf der

Identität der Urſache und Wirkung, oder der Subſtanz und des Accidenz's, mithin hängt auch die Unmöglichkeit der falſch erdichteten Kräfte nicht allein vom Widerſpruche ab. Man darf alſo keine urſprüngliche Kraft als möglich annehmen, wenn ſie nicht durch Erfahrung gegeben iſt, und die Möglichkeit derſelben kann durch keine Scharfſichtigkeit des Verſtandes a priori begriffen werden.

§. 29.

Die erſchlichenen Axiome der dritten Art entſpringen dadurch, daß man die nur dem Subjekte eigenthümlichen Bedingungen ohne Grund auch auf die Objekte überträgt, jedoch nicht ſo, wie es bei denen der zweiten Art geſchieht; weil man durch das Sinnlichgegebene allein den Weg zum intellectuellen Begriff nehmen kann, ſondern weil dieſer nur durch Hülfe deſſelben (des Sinnlichgegebenen), auf einen durch die Erfahrung gegebenen Fall angewandt werden, d. i., nur erkannt werden kann, ob etwas unter einem gewiſſen intellectuellen Begriff enthalten ſey oder nicht. [illegible]

Von der Art iſt nun jener abgenutzte Satz einiger Schulen. „Alles was zufällig exiſtirt, das exiſtirt irgend einmal nicht.“

Dieſes untergeſchobene Princip entſpringt aus der Armſeligkeit des Verſtandes, der zwar die Namenserklärung der Zufälligkeit und Nothwendigkeit in den meiſten Fällen, die Sacherklärung aber ſelten einſieht.

Ob alſo das Gegentheil einer Subſtanz möglich ſey, dies wird man, da es durch Merkmale, die aus dem bloßen Verſtande genommen ſind, (d. h. a priori) ſchwerlich eingeſehen werden mögte, wohl nicht anders erkennen, als wenn man weiß, daß ſie irgend einmal nicht geweſen ſey; denn die Veränderungen ſind eher ein Beweis der Zufälligkeit, als die Zufälligkeit ein Beweis der Veränderlichkeit iſt; ja ſtieße uns in der Welt nichts Fließendes und Vorübergehendes auf, ſo wurde in uns kaum ein Begriff von der Zufälligkeit entſtehen.

R. e 246
[illegible]
4.5

Ob nun alſo gleich der directe Satz: „alles, was irgend einmal nicht war, iſt zufällig,“ völlig wahr iſt; ſo zeigt doch der Umgekehrte von ihm („alles, was zufällig iſt, war irgend einmal nicht“) nur Bedingungen an, unter welchen allein man unterſcheiden kann, ob etwas nothwendig oder zufällig exiſtirt. Wenn er alſo als ein ſubjektives Geſetz (das er auch wirklich iſt) ausgeſagt wird, ſo muß er ſo lauten: „Wovon man nicht weiß, ob es irgend einmal nicht geweſen iſt, von deſſen Zufälligkeit hat man durch den gemeinen Verſtand keine hinlängliche Merkmale.“ Dieſes ſubjektive Geſetz erhebt man nun ſtillſchweigend zu einer objektiven Bedingung (der Zufälligkeit); gleichſam, als wenn ohne dieſen Zuſatz gar keine Zufälligkeit ſtatt fände; woraus denn ein unächtes und irriges Axiom entſpringt. Denn dieſe Welt, ob ſie gleich zufällig exiſtirt, iſt doch ewig, d. h., zu aller Zeit zugleich, man würde alſo ſehr irrig behaupten, daß irgend eine Zeit geweſen ſey, wo ſie nicht exiſtirt habe.

§. 30.

Zu dieſen erſchlichenen Principien geſellen ſich, durch große Verwandſchaft, noch Andere, die zwar einem gegebenen intellectuellen Begriff nicht den Fleck ſinnlicher Erkenntniß anbringen, aber doch dem Verſtande ſo mitſpielen, daß er ſie für, vom Objekte hergenommene, Gründe hält; da ſie ſich doch nur durch Anbequemung zur beſondern Natur des Verſtandes in ſeinem freien und weiten Gebrauch empfehlen.

Sie beruhen daher, eben wie die oben Angeführten, nur auf *ſubjektiven* Gründen; jedoch nicht auf Geſetzen der anſchaulichen, ſondern der intellectuellen Erkenntniß ſelbſt; nämlich auf Bedingungen, unter welchen der Verſtand ſelbſt von ſeiner Scharfſichtigkeit einen leichten und prompten Gebrauch zu machen gedenkt.

Ich will dieſer Prinipcien, die, ſo viel ich weiß, noch nirgends deutlich erörtert ſind, hier zum Schluß einige Erwähnung thun.

Ich nenne aber diejenigen Regeln des Urtheilens, denen wir uns ſo gern unterwerfen, und ihnen gleich Axiomen anhängen, deswegen *Principien der Anbequemung* (der Gemächlichkeit, der Convenienz), *weil, wenn wir von ihnen abgingen, unſerm Verſtande von einem gegebenen Objekte faſt gar kein Urtheil erlaubt wäre.*

Von dieſer Art ſind folgende Principien. Das Erſte iſt, durch welches wir vorausſetzen; daß im Weltall alles nach der Naturordnung geſchehe.

Epikur bekannte dieſen Grundſatz ohne alle Einſchränkung, alle Philoſophen aber mit der ſeltenſten und nur in der äuſſerſten Nothwendigkeit zuläſſigen Ausnahme. Wir nehmen ihn aber nicht deswegen an, weil wir etwa im Beſitz einer ſo weitumfaſſenden Erkenntniß der Weltbegebenheiten nach gemeinen Naturgeſetzen wären; oder weil wir entweder die Unmöglichkeit oder die geringſte hypothetiſche Möglichkeit des Uebernatürlichen einſähen; ſondern weil, wenn man von der Ordnung der Natur abgeht, dem Verſtande faſt gar kein Gebrauch übrig bleibt, und weil die grundloſe Berufung auf das Uebernatürliche ein Polſter der faulen Vernunft iſt.

Eben deswegen entfernen wir die komparativen Wunder, nämlich die Einflüſſe der Geiſter, ſehr ſorgfältig von der Erklärung der Erſcheinungen; weil, da uns ihre Natur nicht bekannt iſt, der Verſtand zu ſeinem großen Nachtheil von dem Lichte der Erfahrung, durch welche er ſich allein hier die Geſetze des Urtheilens erwerben kann, ab und auf leere Schatten unbekannter Gebilde und Urſachen gelenkt würde.

Das Zweite iſt die dem philoſophiſchen Geiſte eigenthümliche Neigung zur Einheit. Aus ihm fließt der bekannte Kanon: „man müſſe ohne die höchſte Noth die Principien nicht vervielfältigen.“

Wir ſtimmen ihm nun nicht deswegen bei, weil wir die urſachliche Einheit in der Welt, entweder durch Vernunft oder durch Erfahrung einſähen, ſondern eben ſie iſt es, der wir auf Antrieb unſers Verſtandes nachforſchen, denn dieſer denkt eben ſo weit in der Erklärung der Erſcheinungen vorgerückt zu ſeyn, als es ihm von einem und demſelben Princip zu ſehr vielen Bedingten herabzuſteigen vergönnt iſt.

Das Dritte dieſer Art von Principien iſt „daß überall keine Materie entſtehe, und vergehe," und aller Wechſel der Welt allein die Form betreffe.

Dieſes Poſtulat iſt, auf Empfehlung des gemeinen Verſtandes, in alle Schulen eingedrungen, nicht aber, weil man dafür hielt, es ſey durch Erfahrung oder reine Vernunftgründe bewieſen, ſondern darum, weil, wenn man die Materie ſelbſt für fließend und vorübergehend hält, gar nichts Stehendes und Beharrliches übrig bleibt, das zur Erklärung der Erſcheinungen nach allgemeinen und beſtändigen Geſetzen, mithin zum Gebrauche des Verſtandes ſelbſt, dienen kann.

So viel von der Methode, beſonders in Anſehung des Unterſchieds der anſchaulichen und intellectuellen Erkenntniß. Sollte man ſie einſt nach einer ſorgfältigern Unterſuchung auf beſtimmte Regeln gebracht haben, ſo wird ſie zur Vorbereitungswiſſenſchaft dienen und Allen, welche in die Tiefen der Metaphyſik eindringen wollen, einen nicht zu berechnenden Vortheil ſtiften.

Anmerkung.

Da dieſer letzte Abſchnitt ſo ſchon ganz allein die Aufſuchung der Methode zum Gegenſtande hat, und diejenigen Regeln, welche die wahre Form des Urtheilens in Anſehung des Anſchaulichen vorſchreiben, eine ſo eigenthümliche Klarheit haben, daß ſie dieſelbe nicht erſt von Beiſpielen, die man der Erläuterung halber anführt, erborgen dürfen, ſo habe ich ihrer auch nur im Vorbeigehen erwähnt. Ich werde mich daher auch nicht wundern, wenn einige Behauptungen daſelbſt Manchen mehr kühn als wahr zu ſeyn ſcheinen ſollten. Sie werden freilich, wenn man einmal weitläuftiger ſeyn darf, auch ſtärkere Beweisgründe erfordern. So bedarf das, was ich (im 17. §.) von der Oertlichkeit unkörperlicher Dinge angeführt habe, wohl einer Erklärung; die man aber, wenn man will, bei Euler (am a. O. 2. Th. S. 49 – 52.) ſuchen kann. Denn die Seele iſt nicht deshalb mit dem Körper in Gemeinſchaft, weil ſie an einem gewiſſen Orte deſſelben gehalten wird, ſondern es wird ihr deshalb ein beſtimmter Ort im Weltall zugeſchrieben, weil ſie mit einem gewiſſen Körper in wechſelſeitiger Gemeinſchaft (in Wechſelwirkung) ſteht, mit deren Auflöſung ihre Stelle im Raum zugleich aufgehoben wird. Ihre *Oertlichkeit* iſt daher nur eine *abgeleitete* und ihr zufällig beigegebene, nicht aber eine *urſprüngliche* und etwa eine ihrem Daſeyn anhängende nothwendige Bedingung; denn alles, was nicht an ſich Objekt der äußern Sinne (wie ſie der Menſch hat) ſeyn kann, d. h., alle *unkörperliche* Dinge ſind von der Bedingung des *Aeußerlichſinnlichen*, nämlich vom Raume, gänzlich ausgenommen. Man kann alſo der Seele die abſolute und unmittelbare Oertlichkeit abſprechen, und ihr dennoch die hypothetiſche und mittelbare beilegen.

Kants und Lamberts

Philoſophiſche Briefe.

Erſter Brief.

Lambert an Kant.

Berlin, den . . Nov. 1765.

Mein Herr!

Dafern die Aehnlichkeit der Gedankenart einen Briefwechſel von den Umſchweifen des Stili zu befreien befugt iſt, ſo kann ich glauben, in gegenwärtigem Schreiben vorzüglich dazu berechtigt zu ſeyn, da ich ſehe, daß wir in vielen neuen Unterſuchungen auf einerlei Gedanken und Wege gerathen. Der Anlaß, den mir Herrn Prof. und Prediger Reccard's Abreiſe nach Königsberg giebt, iſt zu ſchön, als daß ich der längſt ſchon gehegten Begierde Ihnen zu ſchreiben, nicht freien Lauf laſſen ſollte. Sie werden, mein Herr! leicht finden, daß Hr. Reccard gleichſam zur Aſtronomie geboren iſt und mit dieſem natürlichen Hange und Geſchicke allen darzu erforderlichen Fleiß, Sorgfalt und Genauigkeit verbindet. Und Sie, mein Herr, haben mit geſchärftem Auge aſtronomiſche Blicke in das Firmament gethan, und deſſen Tiefen und die darin herrſchende Ordnung durchforſcht *). Wie könnte ich denn anders vermuthen, als daß dieſe Bekanntſchaft eine Quelle zum Vergnügen ſeyn werde.

Vor einem Jahre zeigte mir Hr. Prof. Sulzer Ihren einigen möglichen Beweis von der Exiſtenz Gottes **). Es vergnügte mich, eine der meinigen ſo durchaus ähnliche Gedankenart, Auswahl der Materien und Gebrauch der Ausdrücke zu finden. Ich machte voraus den Schluß, daß wenn Ihnen, mein Herr, mein Organon vorkommen ſollte, Sie ſich in den meiſten Stücken darin gleichſam abgebildet finden würden, und daß es, um den Verdacht des Abſchreibens zu vermeiden, gut ſeyn werde, einander ſchriftlich zu ſagen, was wir im Sinn haben drucken zu laſſen, oder die Ausarbeitung der einzelnen Stücke eines gemeinſchaftlichen Plans unter einander zu vertheilen.

Ich kann Ihnen, mein Herr, zuverſichtlich ſagen, daß mir ihre Gedanken über den Weltbau, noch dermalen nicht vorgekommen. Den Anlaß zu den cosmologiſchen Briefen, ſo wie ich ihn pag. 149. erzähle, hatte ich Anno 1749, da ich gleich nach dem Nachteſſen, und zwar wider meine damalige Gewohnheit, von der Geſellſchaft weg, in ein Zimmer gieng. Ich ſchrieb ihn auf ein Quartblatt, und hatte Anno 1760, da ich die cosmologiſchen Briefe ſchrieb, noch weiter nichts dazu vorräthig. Anno 1761 ſagte man mir ſodann zu Nürnberg, daß vor einigen Jahren ein Engländer ähnliche Gedanken in Briefen an gewiſſe Perſonen habe drucken laſſen, er ſey aber nicht weit gekommen, und die zu Nürnberg angefangene Ueberſetzung derſelben ſey nicht vollendet worden. Ich antwortete, daß ich glaube, meine cosmologiſche Briefe werden kein großes Aufſehen machen, vielleicht aber werde künftig ein Aſtronome etwas am Himmel entdecken, das ſich nicht werde anders erklären laſſen, und wenn dann das Syſtem a posteriori bewährt gefunden ſey, ſo werden Liebhaber der griechiſchen Literatur kommen, und nicht ruhen, bis ſie beweiſen können, das ganze Syſtem ſey dem Philolao, Anaximandro, oder irgend einem griechiſchen Weltweiſen ſchon ganz bekannt geweſen, und man habe es in den neuern Zeiten nur hervorgeſucht und beſſer aufgeputzt ꝛc. Wenn ich je einmal an eine Fortſetzung dieſer Briefe denken werde, ſo wird es das Erſte ſeyn, dieſen Literatoren auf eine feinere Art die Mühe ihres Nachſuchens zu ſparen, weil ich ſelbſt alles was ſie finden könnten, aufſuchen, und im gehörigen Styl vortragen werde. Was mich aber Wunder nimmt, iſt, daß nicht ſchon Newton darauf verfallen, weil er doch an die Schwere der Fixſterne gegen einander gedacht hat.

---

*) Dies bezieht ſich auf die allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels nach Newtoniſchen Grundſätzen. 1755. Siehe I. B. S. 131 ff.

**) Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeyns Gottes. 1763. S. 2. B. S. 55. ff.

Doch ich halte mich damit nicht länger auf, weil ich mit Ihnen, mein Herr! noch von andern Dingen zu ſprechen habe, daran ich weiß, daß Sie Antheil nehmen. Es iſt um die Verbeſſerung der Metaphyſik, und noch vorher um die Vollſtändigkeit der dazu dienlichen Methode zu thun. Man muß erſt den Weg recht ſehn, der dahin führt. Wolf konnte endlich Schlüſſe zuſammen hängen, und Folgen ziehen, und dabei ſchob er alle Schwierigkeiten in die Definitionen. Er zeigte, wie man fortgehen könne: aber wie man anfangen ſollte, das war ihm nicht recht bekannt. Definitionen ſind nicht der Anfang, ſondern das was man nothwendig voraus wiſſen muß, um die Definition zu machen. Definitionen ſind bei dem Euclid gleichſam nur die Nomenclatur, und der Ausdruck *per Definitionem* gilt bei ihm nicht mehr, als der Ausdruck *per Hypotheſin*. Wolf ſcheint auch nicht genug darauf gemerkt zu haben, wie ſorgfältig Euclid iſt, und wie ſehr er ſelbſt die Ordnung des Vortrages dazu einrichtet, die Möglichkeit der Figuren zu beweiſen, und ihre Grenzen zu beſtimmen. Denn ſonſt würde Wolf ſich von den poſtulatis, welche eigentlich dahin dienen, ganz andre Begriffe gemacht haben: ſo hatte er auch gelernt, man müſſe nicht bei dem allgemeinen, ſondern bei dem einfachen anfangen, und *Axiomata* ſeyn von *Principiis* verſchieden, ungefähr wie Materie von Form ꝛc.

Sodann glaube ich, man thue beſſer, wenn man anſtatt des einfachen in der Metaphyſik, das einfache in der Erkenntniß aufſucht. Hat man dieſes alles, ſo kann es nachher ſo vertheilt werden, wie es nicht der Name der bisherigen Wiſſenſchaften, ſondern die Sache ſelbſt mitbringt.

Ich mache bei dem Ueberdenken des Einfachen in der Erkenntniß gleich anfangs einige Unterſchiede und Claſſen: ich ſondere die einfachen Verhältnißbegriffe, z. E. vor, nach, durch, neben ꝛc. von den einfachen Realbegriffen, z. E. *Subſtantiale*, Raum, Dauer ꝛc. von einander ab, und abſtrahire von den Graden, die die Sachen haben können, und wodurch ſie ſich bis ins Unendliche vervielfältigen, ohne daß das *Quale* dabei verändert würde. Sodann unterſcheide ich noch das, was bei den einfachen Genericum iſt, von dem ſo es nicht iſt. Z. E. Subſtanz iſt ein Genericum, weil es auf materielle und immaterielle Subſtanz geht. Hingegen Raum und Dauer iſt kein ſolches Genericum; es iſt nämlich nur ein Raum und eine Dauer, ſo ausgedehnt auch beide ſeyn mögen.

Wenige einfache Begriffe, deren jeder aber den Graden nach Unterſchiede haben können, ſind genug, die Anzahl der zuſammengeſetzten ins Unendliche zu vermehren. Aus Raum, Zeit, Materie, und Kräften laſſen ſich unendlich vielerlei Weltſyſteme bilden. Wenn ich das Quantum nicht in das Quale einmenge, ſo glaube ich, daß nicht ein einziger von unſern einfachen Begriffen unbenennt geblieben, weil ſie gar zu leicht erkannt, kenntlich gemacht, und von einander unterſchieden werden; und wenn dieſes iſt, ſo darf man gleichſam nur ein Lexicon durchgehen, um alle unſere einfachen Begriffe aufzuſuchen, und in ein Renäher zu bringen. Die Vergleichung derſelben führt ſodann ohne Mühe auf Axiomata und Poſtulata; denn da dieſe allen zuſammengeſetzten vorgehen müßen, ſo können darin keine andere, als einfache Begriffe vorkommen, weil nur dieſe für ſich gedenkbar, und eben dadurch, daß ſie einfach ſind, von allem innern Widerſpruch frei ſind.

Dieſes iſt ungefehr die Art, wie ich gedächte die Sache anzugreifen. Aber ich muß Sie, mein Herr, fragen, ob Sie es nicht etwan ſchon gethan haben? ſo ſehr glaube ich, daß wir auf einerlei Wege ſind. Schreiben Sie mir allenfalls, was Sie dazu gedenken; denn das Schritt vor Schritt gehen iſt dabei vor allem nothwendig, und wenn Eine Wißenſchaft vom erſten Anfange an methodiſch zu ſuchen iſt, ſo iſt es die Metaphyſik. Man muß bei jedem Schritte logiſch beweiſen, daß er nicht ein Sprung oder ein Abweg iſt. Viele metaphyſiſche Begriffe, z. E. der Begriff eines Dinges iſt der allerzuſammengeſetzteſte den wir haben, weil er alle Fundamenta diviſionum et ſubdiviſionum in ſich begreift. Dabei muß man wohl nicht anfangen, wenn man ſich nicht in einer endloſen Analyſi verlieren und verwirren, ſondern nach Euclidens Art ſynthetiſch gehen will.

Zweiter Brief.

Kant an Lambert.

Königsberg, den 31. Dcbr. 1765.

Es hätte mir keine Zuſchrift angenehmer und erwünſchter ſeyn können, als diejenige, womit Sie mich beehrt haben, da ich, ohne etwas mehr als meine aufrichtige Meinung zu entdecken, Sie für das erſte Genie in Deutſchland halte, welches fähig iſt in derjenigen Art von Unterſuchungen, die mich auch vornämlich beſchäftigen, eine wichtige und dauerhafte Verbeſſerung zu leiſten.

Es iſt mir kein geringes Vergnügen, von Ihnen die glückliche Uebereinſtimmung unſerer Methoden bemerkt zu ſehen, die ich mehrmalen in Ihren Schriften wahrnahm, und welche dazu gedient hat, mein Zutrauen in dieſelbe zu vergrößern, als eine logiſche Probe gleichſam, welche zeigt, daß dieſe Gedanken an dem Probierſteine der allgemeinen menſchlichen Vernunft den Strich halten. Ihre Einladung zu einer wechſelſeitigen Mittheilung unſerer Entwürfe ſchätze ich ſehr hoch und werde auch nicht ermangeln davon Gebrauch zu machen, wie ich denn, ohne mich ſelbſt zu verkennen, einiges Zutrauen in diejenige Kenntniß ſetzen zu können vermeine, welche ich nach langen Bemühungen erworben zu haben glaube, da andererſeits das Talent, was man an Ihnen, mein Herr, kennt, mit einer ausnehmenden Scharfſinnigkeit in Theilen, eine überaus weite Ausſicht ins Große zu verknüpfen, ſo ferne Sie belieben mit meinen kleineren Beſtrebungen Ihre Kräfte zu vereinbaren, für mich und vielleicht auch für die Welt eine wichtige Belehrung hoffen läßt.

Ich habe verſchiedene Jahre hindurch meine philoſophiſche Erwägungen auf alle erdenkliche Seiten gekehrt, und bin nach ſo mancherlei Umkippungen, bei welchen ich jederzeit die Quellen des Irrthums oder der Einſicht in der Art des Verfahrens ſuchte, endlich dahin gelangt, daß ich mich der Methode verſichert halte, die man beobachten muß, wenn man demjenigen Blendwerk des Wiſſens entgehen will, was da macht, daß man alle Augenblicke glaubt zur Entſcheidung gelangt zu ſeyn, aber eben ſo oft ſeinen Weg wieder zurücknehmen muß, und woraus auch die zerſtöhrende Uneinigkeit der vermeinten Philoſophen entſpringt; weil gar kein gemeines Richtmaaß da iſt ihre Bemühungen einſtimmig zu machen. Seit dieſer Zeit ſehe' ich jedesmal aus der Natur einer jeden vor mir liegenden Unterſuchung, was ich wiſſen muß um die Auflöſung einer beſondern Frage zu leiſten, und welcher Grad der Erkenntniß aus demjenigen beſtimmt iſt, was gegeben werden; ſo, daß zwar das Urtheil öfters eingeſchränkter, aber auch beſtimmter und ſicherer wird, als ge-

meinig-

meiniglich geſchieht. Alle dieſe Beſtrebungen laufen hauptſächlich auf die eigenthümliche Methode der Metaphyſik und vermittelſt derſelben auch der geſammten Philoſophie hinaus, wobei ich Ihnen, mein Herr, nicht unangezeigt laſſen kann, daß Hr. ......, welcher von mir vernahm, daß ich eine Schrift unter dieſem Titel vielleicht zur nächſten Oſtermeſſe fertig haben möchte, zu wenig geſäumet hat, dieſen Titel, obgleich etwas verfälſcht, in den Leipziger Meßkatalogus ſetzen zu laſſen. Ich bin gleichwohl von meinem erſten Vorſatze ſo ferne abgegangen: daß ich dieſes Werk, als das Hauptziel aller dieſer Ausſichten noch ein wenig ausſetzen will, und zwar darum, weil ich im Fortgange deſſelben merkte, daß es mir wohl an Beiſpielen der Verkehrtheit im Urtheilen gar nicht fehlte um meine Sätze von dem unrichtigen Verfahren zu illuſtriren, daß es aber gar ſehr an ſolchen mangele, daran ich *in concreto* das eigenthümliche Verfahren zeigen könnte. Daher um nicht etwa einer neuen philoſophiſchen Projektmacherei beſchuldigt zu werden, ich einige kleinere Ausarbeitungen voran ſchicken muß, deren Stoff vor mir fertig liegt, worunter die metaphyſiſchen Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit, und die metaph. Anfangsgr. der praktiſchen Weltweisheit die erſten ſeyn werden, damit die Hauptſchrift nicht durch gar zu weitläuftige und doch unzulängliche Beiſpiele allzuſehr gedehnet werde.

Der Augenblick meinen Brief zu ſchließen überraſcht mich. Ich werde künftig, Ihnen, mein Herr, einiges zu meiner Abſicht gehöriges darlegen, und mir Ihr Urtheil erbitten.

Sie klagen, mein Herr, mit Recht über das ewige Getändel der Witzlinge und die ermüdende Schwatzhaftigkeit der jetzigen Scribenten vom herrſchenden Tone, die weiter keinen Geſchmack haben als den von Geſchmack zu reden. Allein mich dünkt, daß dieſes die Euthanaſie der falſchen Philoſophie ſey, da ſie in läppiſchen Spielwerken erſtirbt und es weit ſchlimmer iſt, wenn ſie in tiefſinnigen und falſchen Grübeleien mit dem Pomp von ſtrenger Methode zu Grabe getragen wird. Ehe wahre Weltweisheit aufleben ſoll, iſt es nöthig, daß die alte ſich ſelbſt zerſtöre, und, wie die Fäulniß die vollkommenſte Auflöſung iſt, die jederzeit voraus geht, wenn eine neue Erzeugung anfangen ſoll, ſo macht mir die Criſis der Gelehrſamkeit zu einer ſolchen Zeit, da es an guten Köpfen gleichwohl nicht fehlt, die beſte Hoffnung, daß die ſo längſt gewünſchte große Revolution der Wiſſenſchaften nicht mehr weit entfernet ſey.

Hr. Prof. Reccard, der mich durch ſeinen Beſuch ſo wohl als durch Ihren Brief ſehr erfreuet hat, iſt hier überaus beliebt und allgemein hochgeſchätzt, wie er auch beides verdient, ob zwar freilich nur wenige vermögend ſind ſein ganzes Verdienſt zu ſchätzen.

Dritter Brief.

Lambert an Kant.

Berlin, d. 3. Febr. 1766.

Es iſt unſtreitig, daß wenn immer eine Wiſſenſchaft methodiſch muß erfunden und ins reine gebracht werden, es die Metaphyſik iſt. Das Allgemeine ſo darin herrſchen ſoll, führet gewiſſermaaßen auf die Allwiſſenheit, und in ſo fern über die möglichen Schranken der menſchlichen Erkenntniß hinaus. Dieſe Betrachtung ſcheint anzurathen, daß es beſſer ſey ſtückweiſe darin zu arbeiten und bei jedem Stück nur das zu wiſſen verlangen, was wir finden können, wenn wir Lücken, Sprünge und Cirkel vermeiden. Mir kömmt vor, es ſey immer ein unerkannter Hauptfehler der Philoſophen geweſen, daß ſie die Sache erzwingen wollten, und anſtatt etwas unerörtert zu laſſen ſich ſelbſt mit Hypotheſen abſpeiſeten, in der That aber dadurch die Entdeckung des wahren verſpätigten.

Die Methode, die Sie, mein Herr, in Ihrem Schreiben anzeigen, iſt ohne alle Widerrede die einzige, die man ſicher und mit gutem Fortgange gebrauchen kann. Ich beobachte ſie ungefähr auf folgende Art.

die ich auch in dem letzten Hauptſtücke der Dianoiologie vorgetragen. 1. Zeichne ich in kurzen Sätzen alles auf, was mir über die Sache einfällt, und zwar ſo und in eben der Ordnung, wie es mir einfällt, es mag nun für ſich klar oder nur vermuthlich, oder zweifelhaft oder gar zum Theil widerſprechend ſeyn. 2. Dieſes ſetze ich fort bis ich überhaupt merken kann, es werde ſich nun etwas daraus machen laſſen. 3. Sodann ſehe ich, ob ſich die einander etwa zum Theil widerſprechenden Sätze durch nähere Beſtimmung und Einſchränkung vereinigen laſſen, oder ob es noch dahin geſtellt bleibt, was davon beibehalten werden muß. 4. Sehe ich ob dieſe Sammlung von Sätzen zu einem oder mehreren Ganzen gehöre. 5. Vergleiche ich ſie, um zu ſehen, welche von einander abhangen und welche von den andern voraus geſetzt werden und dadurch fange ich an ſie zu numerotiren. 6. Sehe ich ſodann ob die erſten für ſich offenbar ſind oder was noch zu ihrer Aufklärung und genauern Beſtimmung erfordert wird, und eben ſo 7. was noch erfordert wird, um die übrigen damit in Zuſammenhang zu bringen. 8. Ueberdenke ich ſodann das Ganze, theils um zu ſehen, ob noch Lücken darin ſind oder Stücke mangeln, theils auch beſonders um 9. die Abſichten aufzufinden, wohin das ganze Syſtem dienen kann, und 10. zu beſtimmen ob noch mehr dazu erfordert wird. 11. Mit dem Vortrag dieſer Abſichten mache ich ſodann gemeiniglich den Anfang, weil dadurch die Seite beleuchtet wird, von welcher ich die Sache betrachte. 12. Sodann zeige ich, wie ich zu den Begriffen gelange, die zum Grunde liegen und warum ich ſie weder weiter noch enger nehme. Beſonders ſuche ich dabei z. B. das Vieldeutige in den Worten und Redensarten aufzudecken, und beide, wenn ſie in der Sprache vieldeutig ſind, vieldeutig zu laſſen; das will ſagen, ich gebrauche ſie nicht als Subjekte, ſondern höchſtens nur als Prädikate, weil die Bedeutung des Prädikats ſich nach der Bedeutung des Subjekts beſtimmt. Muß ich ſie aber als Subjekte gebrauchen, ſo mache ich entweder mehrere Sätze daraus oder ich ſuche das Vieldeutige durch Umſchreibung zu vermeiden u. ſ. w.

Dieſes iſt das Allgemeine der Methode, die ſodann in beſondern Fällen noch ſehr viele beſondere Abwechſelungen und Beſtimmungen erhält, die in Beiſpielen faſt immer klarer ſind, als wenn man ſie mit logiſchen Worten ausdrückt. Worauf man am meiſten zu ſehen hat, iſt, daß man nicht etwan einen Umſtand vergeſſe, der nachgehends alles wieder ändert. So muß man auch ſehen und gleichſam empfinden können, ob nicht etwan noch ein Begriff, das will ſagen, eine Combination von einfachen Merkmalen verborgen, der die ganze Sache in Ordnung bringt und abkürzt. So können auch verſteckte Vieldeutigkeiten der Worte machen, daß man immer auf Diſſonanzen verfällt, und lange nicht weiß, warum das vermeinte Allgemeine in beſondern Fällen nicht paſſen will. Man findet ähnliche Hinderniſſe, wenn man als eine Gattung anſieht, was nur eine Art iſt, und die Arten confundiert. Die Beſtimmung und Möglichkeit der Bedingungen, welche bei jeden Fragen voraus geſetzt werden, fordern auch eine beſondere Sorgfalt.

Ich habe aber allgemeinere Anmerkungen zu machen Anlaß gehabt. Die erſte betrift die Frage, ob oder wie ferne die Kenntniß der Form zur Kenntniß der Materie unſers Wiſſens führe? Die Frage wird aus mehrerem Grunde erheblich. Denn 1. iſt unſere Erkenntniß von der Form, ſo wie ſie in der Logik vorkömmt, ſo unbeſtritten und richtig als immer die Geometrie. 2. Iſt auch nur dasjenige in der Metaphyſik, was die Form betrift, unangefochten geblieben, dahingegen, wo man die Materie zum Grunde legen wollte, gleich Streitigkeiten und Hypotheſen entſtanden. 3. Iſt es in der That noch nicht ſo ausgemacht geweſen, was man bei der Materie eigentlich zum Grunde legen ſollte. Wolf nahm Nominaldefinitionen gleichſam gratis an, und ſchob oder verſteckte, ohne es zu bemerken, alle Schwierigkeiten in dieſelben. 4. Wenn auch die Form ſchlechthin keine Materie beſtimmt, ſo beſtimmt ſie doch die Anordnung derſelben, und in ſo fern ſoll aus der Theorie die Form kenntlich gemacht werden können, was zum Anfange dient oder nicht. 5. Eben ſo kann auch dadurch beſtimmt werden, was zuſammen gehört oder vertheilt werden muß u. ſ. w.

Bei dem Ueberdenken dieſer Umſtände und Verhältniſſe der Form und Materie bin ich auf folgende Sätze gefallen, die ich ſchlechthin nur anführen will.

1) Die Form giebt Principia, die Materie aber Axiomata und Poſtulata.

2) Die Form fordert, daß man bei einfachen Begriffen anfange, weil dieſe für ſich, und zwar weil ſie einfach ſind, keinen innern Widerſpruch haben können, oder für ſich davon frei und für ſich gedenkbar ſind.

3) Axiomata und Poſtulata kommen eigentlich nur bei einfachen Begriffen vor. Denn zuſammengeſetzte Begriffe ſind a priori nicht für ſich gedenkbar. Die Möglichkeit der Zuſammenſetzung muß erſt aus den Grundſätzen und Poſtulatis folgen.

4. Entweder es iſt kein zuſammengeſetzter Begriff gedenkbar, oder die Möglichkeit der Zuſammenſetzung muß ſchon in den einfachen Begriffen gedenkbar ſeyn.

5. Die einfachen Begriffe ſind individuale Begriffe. Denn Genera und Species enthalten die Fundamenta diviſionum et ſubdiviſionum in ſich, und ſind eben dadurch deſto zuſammengeſetzter, je abſtracter und allgemeiner ſie ſind. Der Begriff ens iſt unter allen der zuſammengeſetzteſte.

6) Nach der Leibnitziſchen Analyſe, die durchs Abſtrahiren und nach Aehnlichkeiten geht, kömmt man auf deſto zuſammengeſetztere Begriffe, je mehr man abſtrahiret, und mehrentheils auf nominale Verhältnißbegriffe, die mehr die Form als die Materie angehen.

7) Hinwiederum, da die Form auf lauter Verhältnißbegriffe geht, ſo giebt ſie keine andere als einfache Verhältnißbegriffe an.

8) Demnach müſſen die eigentlichen objective einfache Begriffe aus dem direkten Anſchauen derſelben gefunden werden: das will ſagen, man muß auf gut anatomiſche Art die Begriffe ſämmtlich vornehmen, jeden durch die Muſterung gehen laſſen, um zu ſehen, ob ſich mit Weglaſſung aller Verhältniſſe in dem Begriffe ſelbſt mehrere andere finden, oder ob er durchaus einförmig iſt.

9) Einfache Begriffe ſind von einander, wie Raum und Zeit, das will ſagen, ganz verſchieden, leicht kenntlich, leicht benennbar, und ſo gut als unmöglich zu confundiren, wenn man von den Graden abſtrahirt, und nur auf das Quale ſieht; und in ſo fern glaube ich, daß in der Sprache kein einziger unbenennt geblieben.

Nach dieſen Sätzen trage ich kein Bedenken zu ſagen, daß Locke auf der wahren Spur geweſen, das Einfache in unſerer Erkenntniß aufzuſuchen. Man muß nur weglaſſen, was der Sprachgebrauch mit einmengt. So z. E. iſt in dem Begriffe Ausdehnung unſtreitig etwas individuelles einfaches, welches ſich in keinem andern Begriffe findet. Der Begriff Dauer und eben ſo die Begriffe Exiſtenz, Bewegung, Einheit, Solidität u. ſ. w., haben etwas einfaches, das denſelben eigen iſt, und welches ſich von den vielen dabei mit vorkommenden Verhältnißbegriffen, ſehr wohl abgeſondert gedenken läßt. Sie geben auch für ſich Axiomata und Poſtulata an, die zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß den Grund legen, und durchaus von gleicher Art ſind, wie die *Euclidiſchen*.

Die andere Anmerkung, die ich zu machen Anlaß hatte, betrift die *Vergleichung der philoſophiſchen Erkenntniß mit der mathematiſchen*. Ich ſahe nämlich, daß wo es den Mathematikern gelungen iſt, ein neues Feld zu eröfnen, das die Philoſophen bis dahin ganz angebaut zu haben glaubten, erſtere nicht nur alles wieder umkehren mußten, ſondern es ſo aufs einfache, und gleichſam aufs einfältige brachten, daß das Philoſophiſche darüber ganz unnütz und gleichſam verächtlich wurde. Die einzige Bedingung; daß nur können Homogenea addirt werden, ſchließt bei dem Mathematiker alle philoſophiſche Sätze aus, deren Prädicat ſich nicht gleichförmig über das ganze Subject verbreitet, und ſolche Sätze giebt es in der Weltweisheit noch gar zu viele. Man nennt eine Uhr *golden*, wenn kaum das Gefäße von Gold iſt. *Euclid* leitet ſeine Elemente weder aus der Definition des Raumes, noch aus der Definition der Geometrie her, ſondern er fängt bei Linien, Winkeln u. ſ. w., als dem Einfachen in den Dimenſionen des Raumes an. In der Mechanik macht man aus der Definition der *Bewegung* nicht viel Weſens, ſondern man ſchaut ſogleich, *was dabei vorkömmt*, nämlich ein Körper, Direction, Geſchwindigkeit, Zeit, Kraft und Raum, und dieſe Stücke *vergleicht* man unter ſich, um Grundſätze zu finden. Ich bin überhaupt auf den Satz geleitet worden, daß ſo lange ein Philoſoph in denen Objekten, die ein Ausmeſſen zulaſſen, das Auseinanderleſen nicht ſo weit treibt, daß der Mathematiker dabei ſogleich Einheiten, Maasſtäbe und Dimenſionen finden kann, dieſes ein ſicheres Anzeichen iſt, daß der Philoſoph noch Verwirrtes zurück laſſe, oder daß in ſeinen Sätzen das Prädikat ſich nicht gleichförmig über das Subject verbreitet.

Ich erwarte mit Ungedult, daß die beiden Anfangsgründe der natürlichen und praktiſchen Weltweisheit im Drucke erſcheinen, und bin ganz überzeugt, daß ſich eine ächte Methode am beſten und ſicherſten durch Vorlegung wirklicher Beiſpiele anpreiſet, um ſo mehr, weil man ſie in Beiſpielen mit allen Individualien zeigen kann: da ſie hingegen logiſch ausgedrückt, leicht zu abſtract bleiben würde. Sind aber einmal Beiſpiele da, ſo ſind logiſche Anmerkungen darüber ungemein brauchbar. Beiſpiele thun dabei eben den Dienſt, den die Figuren in der Geometrie thun, weil auch dieſe eigentliche Beiſpiele oder ſpeciale Fälle ſind.

Vierter Brief.

Kant an Lambert.

Königsberg den 2. Sept. 1770.

Ich bediene mich der Gelegenheit, die ſich darbietet, Ihnen meine Diſſertation durch den Reſpondenten bey derſelben, einen geſchickten jüdiſchen Studioſum, zu überſenden *), um zugleich eine mir unangenehme Misdeutung meiner ſo lange Zeit verzögerten Antwort wo möglich zu vertilgen. Es war nichts anders, als die Wichtigkeit des Anſchlages, der mir aus dieſer Zuſchrift in die Augen leuchtete, welche den langen Aufſchub einer dem Antrage gemäßen Antwort veranlaſſete. Da ich in derjenigen Wiſſenſchaft, worauf Sie damals ihre Aufmerkſamkeit richteten, lange Zeit gearbeitet hatte, um die Natur derſelben, und wo möglich ihre unwandelbaren und evidenten Geſetze auszufinden, ſo konnte mir nichts erwünſchter ſeyn, als daß ein Mann von ſo entſchiedener Scharfſinnigkeit und Allgemeinheit der Einſichten, deſſen Methode zu denken ich überdem

---

*) Es war die Diſſ. de mundi ſenſibilis atque intelligibilis forma et principiis. Regiom. 1770. 4. Der Reſpondent war Herr Marcus Herz, der ſich ſeitdem durch eigene Schriften unter den Philoſophen Ruhm erworben.

öfters mit den meinigen eintreffend befunden hatte, ſeine Bemühung darbot, mit vereinigten Prüfungen und Nachforſchungen den Plan zu einem ſicheren Gebäude zu entwerfen. Ich konnte mich nicht entſchließen, etwas minderes, als einen deutlichen Abriß von der Geſtalt, darin ich dieſe Wiſſenſchaft erblicke, und eine beſtimmte Idee der eigentlichen Methode in derſelben zu überſchicken. Die Ausführung dieſes Vorhabens flochte mich in Unterſuchungen ein, die mir ſelbſt neu waren, und bei meiner ermüdenden akademiſchen Arbeit einen Aufſchub nach dem andern nothwendig machte.

Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir ſchmeichele, zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht beſorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und wodurch alle Art metaphyſiſcher Quäſtionen nach ganz ſichern und leichten Criterien geprüft und, in wie fern ſie auflöslich ſind oder nicht, mit Gewißheit kann entſchieden werden.

Der Abriß dieſer ganzen Wiſſenſchaft, ſo ferne er die Natur derſelben, die erſten Quellen aller ihrer Urtheile und die Methode enthält, nach welcher man leichtlich ſelbſt weiter gehen kann, könnte in einem ziemlich kurzen Raum, nämlich in einigen wenigen Briefen Ihrer Beurtheilung vorgelegt werden; dieſes iſt es auch, wovon ich mir eine vorzügliche Wirkung verſpreche und wozu ich mir die Erlaubniß hierdurch ausbitte.

Allein, da in einer Unternehmung von ſolcher Wichtigkeit einiger Aufwand der Zeit gar kein Verluſt iſt, wenn man dagegen etwas Vollendetes und Dauerhaftes liefern kann, ſo muß ich noch bitten, das ſchöne Vorhaben, dieſen Bemühungen beizutreten, für mich noch immer unverändert zu erhalten, und indeſſen der Ausführung deſſelben noch einige Zeit zu verwilligen. Ich habe mir vorgeſetzt, um mich von einer langen Unpäßlichkeit, die mich dieſen Sommer über mitgenommen hat, zu erholen, und gleichwohl nicht ohne Beſchäftigung in den Nebenſtunden zu ſeyn, dieſen Winter meine Unterſuchungen über die reine moraliſche Weltweisheit, in der keine empiriſchen Principien anzutreffen ſind, und gleichſam die Metaphyſik der Sitten in Ordnung zu bringen und aufzufertigen; ſie wird in vielen Stücken den wichtigſten Abſichten bei der veränderten Form der Metaphyſik den Weg bahnen, und ſcheinet mir überdem bei den zur Zeit noch ſo ſchlecht entſchiedenen Principien der practiſchen Wiſſenſchaften eben ſo nöthig zu ſeyn. Nach Vollendung dieſer Arbeit werde ich mich der Erlaubniß bedienen, die Sie mir ehedem gaben, meine Verſuche in der Metaphyſik, ſo weit ich mit denſelben gekommen bin, Ihnen vorzulegen, mit der feſten Verſicherung keinen Satz gelten zu laſſen, der nicht in Ihrem Urtheil vollkommene Evidenz hat; denn wenn er dieſe Beiſtimmung ſich nicht erwerben kann, ſo iſt der Zweck verfehlt, dieſe Wiſſenſchaft außer allem Zweifel auf ganz unſtreitige Regeln zu gründen.

Fürjetzt würde mir Ihr einſehendes Urtheil über einige Hauptpunkte meiner Diſſertation ſehr angenehm und auch unterweiſend ſeyn, weil ich ein paar Bogen noch dazu zu thun gedenke, um ſie auf künftige Meſſe auszugeben, darin ich die Fehler der Eilfertigkeit verbeſſern und meinen Sinn beſſer beſtimmen will. Die erſte und vierte Section können als unerheblich übergangen werden, aber in der zweiten, dritten und fünften, ob ich ſolche zwar wegen meiner Unpäßlichkeit gar nicht zu meiner Befriedigung ausgearbeitet habe, ſcheint mir eine Materie zu liegen, welche wohl einer ſorgfältigern und weitläuftigern Ausführung würdig wäre. Die allgemeinſten Sätze der Sinnlichkeit ſpielen fälſchlich in der Metaphyſik, wo es doch blos auf Begriffe und Grundſätze der reinen Vernunft ankömmt, eine große Rolle.

Es ſcheint eine ganz beſondere, ob zwar blos negative Wiſſenſchaft (*Phaenomenologia generalis*) vor der Metaphyſik vorhergehen zu müſſen, darin den Principien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken beſtimmt werden, damit ſie nicht die Urtheile über Gegenſtände der reinen Vernunft verwirren, wie bis daher faſt immer geſchehen iſt. Denn Raum und Zeit und die Axiomen alle Dinge unter den Verhältniſſen derſelben zu betrachten, ſind in Betracht der empiriſchen Erkenntniſſe und aller Gegenſtände der Sinne ſehr real, und enthalten wirklich die Conditionen aller Erſcheinungen und empiriſcher Urtheile. Wenn aber etwas gar nicht als ein Gegenſtand der Sinne, ſondern durch einen allgemeinen und reinen Vernunftbegriff, als ein Ding oder eine Subſtanz überhaupt ꝛc. gedacht wird, ſo kommen ſehr falſche Poſitionen heraus, wenn man ſie den gedachten Grundbegriffen der Sinnlichkeit unterwerfen will. Mir ſcheint es auch, und vielleicht bin ich ſo glücklich, durch dieſen, obgleich noch ſehr mangelhaften Verſuch, Ihre Beiſtimmung darin zu erwerben, daß ſich eine ſolche propädeutiſche Diſciplin, welche die eigentliche Metaphyſik vor aller ſolcher Beimiſchung des Sinnlichen präſervirte, durch nicht eben große Bemühungen zu einer brauchbaren Ausführlichkeit und Evidenz leichtlich bringen ließe.

Fünfter Brief.

Lambert an Kant.

Berlin, den . . . . 1770.

Ihr Schreiben, mein Herr, nebſt ihrer Abhandlung von der Sinnlichen- und Gedankenwelt gereichte mir zu nicht geringem Vergnügen, zumal da ich letztere als eine Probe anzuſehen habe, wie die Metaphyſik und ſodann auch die Moral verbeſſert werden könnte. Ich wünſche ſehr, daß die Ihnen aufgetragene Stelle Ihnen zu fernern ſolchen Aufſätzen Anlaß geben möge, dafern Sie nicht den Entſchluß faſſen, ſie beſonders herauszugeben.

Sie erinnern mich an die bereits vor fünf Jahren gethane Aeußerung von vielleicht künftigen gemeinſchaftlichen Ausarbeitungen. Ich ſchrieb damals eben dieſes an Herrn Holland, und würde es nach und nach an einige andere Gelehrte geſchrieben haben, wenn nicht die Meßcatalogen gezeigt hätten, daß die ſchönen Wiſſenſchaften alles übrige verdrängen. Ich glaube indeſſen, daß ſie vorbeirauſchen, und daß man auch wieder zu den gründlichern Wiſſenſchaften zurückkehren wird. Es haben mir hier bereits einige, die auf Univerſitäten nur Gedichte, Romanen und Literaturſchriften durchlaſen, geſtanden, daß, als ſie Geſchäfte übernehmen mußten, ſie ſich in einem ganz neuen Lande befunden und gleichſam von neuem ſtudiren mußten. Solche können nun ſehr guten Rath geben, was auf Univerſitäten zu thun iſt.

Mein Plan war inzwiſchen, theils ſelbſt kleine Abhandlungen in Vorrath zu ſchreiben, theils einige Gelehrte von ähnlicher Gedenkart dazu einzuladen, und dadurch gleichſam eine Privatgeſellſchaft zu errichten, wo alles, was öffentliche gelehrte Geſellſchaften nur allzu leicht verderbt, vermieden würde. Die eigentlichen Mitglieder wären eine kleine Zahl ausgeſuchter Philoſophen geweſen, die aber in der Phyſik und Mathematik zugleich hätten müſſen bewandert ſeyn, weil meines Erachtens ein purus putus Metaphysicus ſo beſchaffen iſt, als wenn es ihm an einem Sinn, wie dem Blinden am Sehen, fehlt. Dieſer Geſellſchaft Mitglieder hätten ſich ihre Schriften oder wenigſtens einen hinlänglichen Begriff davon mitgetheilt, um ſich allenfalls nachhelfen zu laſſen, wo mehr Augen mehr als eines würden geſehen haben. Im Fall aber jeder bei ſeiner Meinung würde geblieben ſeyn, ſo hätte auch mit behöriger Beſcheidenheit und mit dem Bewußtſeyn, daß man ſich doch irren könnte, jeder ſeine Meinung können drucken laſſen. Die philoſophiſchen Abhandlungen, ſo wie auch die von der Theorie der Sprachen und ſchönen Wiſſenſchaften würden die häufigſten geweſen ſeyn, phyſiſche und mathematiſche hätten allenfalls auch mitgenommen werden können, beſonders, wenn ſie näher an das Philoſophiſche grenzen. Beſonders hätte der erſte Band vorzüglich ſeyn müſſen, und man hätte wegen zu erwartender Beiträge immer die Freiheit behalten, ſolche allenfalls zurücke zu ſenden, wenn die Mehrheit der Stimmen dawider geweſen wäre. Die Mitglieder hätten ſich in ſchwerern Materien ihre Meinungen Fragsweiſe oder auf ſolche Art mittheilen können, daß ſie zu Einwendungen und Gegenantworten freien Raum lieſſen.

Sie können mir, mein Herr, auch noch dermalen melden, wie fern Sie eine ſolche Geſellſchaft als etwas Mögliches anſehen, das allenfalls fortdauern könnte. Ich ſtelle mir dabei die Acta Eruditorum vor, wie ſie Anfangs ein Commercium epiſtolicum einiger der größten Gelehrten waren. Die Bremiſchen Beiträge, worin die dermaligen Originaldichter, Gellert, Rabener, Klopſtock ꝛc. ihre Verſuche bekannt machten, und ſich gleichſam bildeten, können ein zweites Beiſpiel ſeyn. Das bloß Philoſophiſche ſcheint mehrere Schwierigkeiten zu haben. Es würde aber freilich auf eine gute Wahl der Mitglieder ankommen. Die Schriften müßten von allem heretiſchen und allzu eigenſinnigen oder allzu unerheblichen frei bleiben.

Inzwiſchen habe ich einige Abhandlungen, die ich zu einer ſolchen Sammlung hätte widmen können, theils in die Acta Eruditorum gegeben, theils hier bei der Academie vorgeleſen, theils auch zu ſolchen Abhandlungen gehörige Gedanken bei andern Veranlaſſungen bekannt gemacht.

Ich wende mich aber nun zu Ihrer vortreflichen Abhandlung, da Sie beſonders darüber meine Gedanken zu wiſſen wünſchen. Wenn ich die Sache recht verſtanden habe, ſo liegen dabei einige Sätze zum Grunde, die ich ſo kurz als möglich hier auszeichnen werde.

Der erſte Hauptſatz iſt: daß die menſchliche Erkenntniß, ſo fern ſie theils Erkenntniß iſt, theils eine ihr eigne Form hat, ſich in der alten Phaenomenon und Noumenon zerfälle, und nach dieſer Eintheilung aus zwo ganz verſchiedenen, und ſo zu ſagen, heterogenen Quellen entſpringe, ſo daß was aus der einem Quelle kömmt, niemals aus der andern hergeleitet werden kann. Die von den Sinnen herrührende Erkenntniß iſt, und bleibt alſo ſinnlich, ſo wie die vom Verſtande herrührende, demſelben eigen bleibt.

Bei dieſem Satze iſt es meines Erachtens vornämlich um die Allgemeinheit zu thun, wie fern nämlich dieſe beiden Erkenntnißarten ſo durchaus ſeparirt ſind, daß ſie nirgends zuſammentreffen. Soll dieſes a priori bewieſen werden, ſo muß es aus der Natur der Sinnen und des Verſtandes geſchehen. Dafern wir aber dieſe a poſteriori erſt müſſen kennen lernen, ſo wird die Sache auf die Claſſification und Vorzählung der Objekte ankommen.

Dieſes ſcheint auch der Weg zu ſeyn, den Sie in dem dritten Abſchnitte genommen. In dieſer Abſicht ſcheint es mir ganz richtig zu ſeyn, daß was an Zeit und Ort gebunden iſt, Wahrheiten von ganz anderer Art darbietet, als diejenigen ſind, die als ewig und unveränderlich angeſehen werden müſſen. Dieſes merkte ich Alethiol. §. 81. 87. blos an. Denn der Grund, warum Wahrheiten, ſo und nicht änders an Zeit und Ort gebunden ſind, iſt nicht ſo leicht heraus zu bringen, ſo wichtig er auch an ſich ſeyn mag.

Uebrigens war daſelbſt nur von exiſtirenden Dingen die Rede. Es ſind aber die geometriſchen und chronometriſchen Wahrheiten nicht zufällig, ſondern ganz weſentlich an Zeit und Raum gebunden, und ſo fern die **Begriffe** von Zeit und Raum ewig ſind, gehören die geometriſchen und chronometriſchen Wahrheiten mit unter die ewigen und unveränderlichen Wahrheiten.

Nun fragen Sie, mein Herr, ob dieſe Wahrheiten ſinnlich ſind? Ich kann es ganz wohl zugeben. Es ſcheint, daß die Schwierigkeit, ſo in den Begriffen von Zeit und Ort liegt, ohne Rückſicht auf dieſe Frage vorgetragen werden könne. Die vier erſten Sätze §. 14. ſcheinen mir ganz richtig, und beſonders iſt es ſehr gut, daß Sie im vierten auf den wahren Begriff der **Continuität** dringen, der in der Metaphyſik ſo viel als ganz verloren gegangen zu ſeyn ſchien; weil man ihn bei einem Complexus Entium simplicium durchaus anbringen wollte, und ihn daher verändern mußte. Die Schwierigkeit liegt nun eigentlich in dem fünften Satze. Sie geben zwar den Satz: Tempus est sub jectiva conditio etc. nicht als eine Definition an. Er ſoll aber doch etwas der Zeit eigenes und weſentliches anzeigen. Die Zeit iſt unſtreitig eine Conditio sine qua non, und ſo gehört ſie mit zu der Vorſtellung ſinnlicher und jeder Dinge, die an Zeit und Ort gebunden ſind. Sie iſt auch beſonders den Menſchen zu dieſer Vorſtellung nöthig. Sie iſt auch ein Intuitus purus, keine Subſtanz, kein bloßes Verhältniß. Sie differirt von der Dauer wie der Ort von dem Raume. Sie iſt eine beſondere Beſtimmung der Dauer. Sie iſt auch kein Accidens, das mit der Subſtanz wegfällt ꝛc. Dieſe Sätze mögen alle angehen. Sie führen auf keine Definition, und die beſte Definition wird wohl immer die ſeyn, daß Zeit Zeit iſt, dafern man ſie nicht, und zwar auf eine ſehr mißliche Art, durch ihre Verhältniſſe zu den Dingen, die in der Zeit ſind, definiren, und damit einen logiſchen Cirkel mit unterlaufen laſſen will. Die Zeit iſt ein beſtimmterer Begriff als die Dauer, und daher giebt ſie auch mehr verneinende Sätze. Z. E. was in der Zeit iſt, dauert. Aber nicht umgekehrt, ſo fern man zum in der Zeit ſeyn einen Anfang und Ende fordert. Die Ewigkeit iſt nicht in der Zeit, weil ihre Dauer abſolut iſt. Eine Subſtanz, die eine abſolute Dauer hat, iſt ebenfalls nicht in der Zeit. Alles was exiſtirt, dauert, aber nicht alles iſt in der Zeit ꝛc. Bei einem ſo klaren Begriff wie die Zeit iſt, fehlt es an Sätzen nicht. Es ſcheint nur daran zu liegen, daß man Zeit und Dauer nicht definiren, ſondern ſchlechthin nur denken muß. Alle Veränderungen ſind an die Zeit gebunden und laſſen ſich ohne Zeit nicht gedenken. Sind die Veränderungen real, ſo iſt die Zeit real, was ſie auch immer ſeyn mag. Iſt die Zeit nicht real, ſo iſt auch keine Veränderung real. Es däucht mich aber doch, daß auch ſelbſt ein Idealiſte wenigſtens in ſeinen Vorſtellungen, Veränderungen, ein Anfangen und Aufhören derſelben zugeben muß, das wirklich vorgeht und exiſtirt. Und damit kann die Zeit nicht als etwas nicht reales angeſehen werden. Sie iſt keine Subſtanz ꝛc. aber eine endliche Beſtimmung der Dauer, und mit der Dauer hat ſie etwas reales, worin dieſes auch immer beſtehen mag. Kann es mit keinem von andern Dingen hergenommenen Namen ohne Gefahr von Mißverſtand benennt werden, ſo muß es entweder ein neugemachtes Primitivum zum Namen bekommen, oder unbenennt bleiben. Das Reale der Zeit und des Raums ſcheint ſo was einfaches und in Abſicht auf alles übrige heterogenes zu haben, daß man es nur denken aber nicht definiren kann. Die Dauer ſcheint von der Exiſtenz unzertrennlich zu ſeyn. Was exiſtirt, dauert entweder abſolut eine Zeitlang, und hinwiederum was dauert, muß, ſo lange es dauert nothwendig vorhanden ſeyn. Exiſtirende Dinge von nicht abſoluter Dauer ſind nach der Zeit geordnet, ſo fern ſie anfangen, fortdauern, ſich ändern, aufhören ꝛc. Da ich den Veränderungen die Realität nicht abſprechen kann, bevor ich nicht eines andern belehrt werde, ſo kann ich noch dermalen auch nicht ſagen, daß die Zeit und ſo auch der Raum nur ein Hülfsmittel zum Behuf der menſchlichen Vorſtellungen ſey. Was übrigens die in Anſehung der Zeit in den Sprachen übliche Redensarten betrift, ſo iſt es immer gut, die Vieldeutigkeiten anzumerken, die das Wort Zeit darin hat. Z. E.

Eine lange Zeit iſt Intervallum temporis vel duorum momentorum und bedeutet eine beſtimmte Dauer.

Um dieſe Zeit, zu dieſer Zeit ꝛc. iſt entweder ein beſtimmter Augenblick, wie in der Aſtronomie tempus immersionis, emersionis etc. oder eine dem Augenblicke vor oder nachgehende kleinere oder größere etwas unbeſtimmte Dauer, oder Zeitpunct ꝛc.

Sie werden leicht vermuthen, wie ich nun in Anſehung des Orts und des Raums denke. Ich ſetze die Analogie

Zeit: Dauer = Ort: Raum

die Vieldeutigkeit der Wörter bei Seite geſetzt, nach aller Schärfe, und ändere ſie nur darin, daß der Raum 3 die Dauer 1 Dimenſion, und überdies jeder dieſer Begriffe etwas eigenes hat. Der Raum hat, wie die Dauer, etwas Abſolutes, und auch endliche Beſtimmungen. Der Raum hat wie die Dauer eine ihm eigene Realität, die durch von andern Dingen hergenommene Wörter ohne Gefahr des Mißverſtandes nicht anzugeben noch zu definiren iſt. Sie iſt etwas Einfaches und muß gedacht werden. Die ganze Gedankenwelt gehört nicht zum Raum, ſie hat aber ein Simulachrum des Raumes, welches ſich vom phyſiſchen Raume leicht unterſcheidet, vielleicht noch eine nähere als nur eine metaphoriſche Aehnlichkeit mit derſelben hat.

Die theologiſchen Schwierigkeiten, die beſonders ſeit Leibnitzens und Clarkens Zeiten die Lehre vom Raum mit Dornen angefüllt haben, haben mich bisher in Anſehung dieſer Sache noch nicht irre gemacht. Der ganze Erfolg bei mir iſt, daß ich Verſchiedenes lieber unbeſtimmt laſſe, was nicht klar gemacht werden kann. Uebrigens wollte ich in der Ontologie nicht nach den folgenden Theilen der Metaphyſik hinſchielen Ich laſſe es ganz wohl geſchehen, wenn man Zeit und Raum als bloße Bilder und Erſcheinungen anſieht. Denn außer, daß beſtändiger Schein für uns Wahrheit iſt, wobei das zum Grunde liegende entweder gar nie oder nur künftig entdeckt wird; ſo iſt es in der Ontologie nützlich, auch die vom Schein geborgten Begriffe vorzunehmen, weil ihre Theorie zuletzt doch wieder bei den Phänomenis angewandt werden muß. Denn ſo fängt auch der Aſtronome beim Phaenomeno an, leitet die Theorie des Weltbaues daraus her, und wendet ſie in ſeinen Ephemeriden wieder auf die Phaenomena und deren Vorherverkündigung an. In der Metaphyſik, wo die Schwierigkeit vom Schein ſo viel Weſens macht, wird die Methode des Aſtronomen wohl die ſicherſte ſeyn. Der Metaphyſiker kann alles als Schein annehmen, den leeren vom reellen abſondern, aus dem Reellen auf das Wahre ſchlieſſen. Und fährt er damit gut, ſo wird.

er wegen der Principien wenige Widerſprüche, und überhaupt Beifall finden. Nur ſcheint es, daß hiezu Zeit und Geduld nöthig ſey.

In Anſehung des 5ten Abſchnittes werde ich der maſen kurz ſeyn. Ich ſehe es als etwas ſehr wichtiges an, wenn Sie, mein Herr, Mittel finden können, in den an Zeit und Ort gebundenen Wahrheiten tiefer auf ihren Grund und Urſprung zu ſehen. So fern aber dieſer Abſchnitt auf die Methode geht, ſo fern habe ich das vorhin von der Zeit geſagte, auch hier zu ſagen. Denn ſind die Veränderungen, und damit auch die Zeit und Dauer etwas reelles, ſo ſcheint zu folgen, daß die im 5ten Abſchnitt vorgeſchlagene Abſonderung, andere und theils näher beſtimmte Abſichten haben müſſe, und dieſen gemäß, dürfte ſodann auch die Claſſification anders zu treffen ſeyn. Dieſes gedenke ich bei dem §. 25. 26. In Anſehung des §. 27. iſt das Quicquid eſt, eſt alicubi et aliquando, theils irrig, theils vieldeutig, wenn es ſo viel ſagen will, als in tempore et in loco. Was abſolute dauert, iſt nicht in tempore, und die Gedankenwelt iſt nur in loco des vorhin erwähnten Simulachri des Raums, oder in loco des Gedankenraums.

Was Sie §. 28, ſo wie in der Anmerkung S. 2. 3. vom mathematiſchen Unendlichen ſagen, daß es in der Metaphyſik durch Definitionen verdorben, und ein anderes dafür eingeführt worden, hat meinen völligen Beifall. In Anſehung des §. 28. erwähnten

Simul eſſe et non eſſe, denke ich, daß auch in der Gedankenwelt ein Simulachrum temporis vorkomme, und das *Simul* daher entlehnt ſey, wenn es bei Beweiſen abſoluter Wahrheiten vorkömmt, die nicht an Zeit und Ort gebunden ſind. Ich dächte, das Simulachrum ſpatii et temporis in der Gedankenwelt, könnte bei Ihrer vorhabenden Theorie ganz wohl mit in Betrachtung kommen. Es iſt eine Nachbildung des wirklichen Raumes und der wirklichen Zeit, und läßt ſich davon ganz wohl unterſcheiden. Wir haben an der ſymboliſchen Kenntniß noch ein Mittelding zwiſchen dem Empfinden, und wirklich reinen Denken. Wenn wir bei Bezeichnung des Einfachen und der Zuſammenſetzungsart richtig verfahren, ſo erhalten wir dadurch ſichere Regeln, Zeichen von ſo ſehr zuſammengeſetzten Dingen herauszubringen, daß wir ſie nicht mehr überdenken können, und doch verſichert ſind, daß die Bezeichnung Wahrheit vorſtellt. Noch hat ſich niemand alle Glieder einer unendlichen Reihe zugleich deutlich vorgeſtellt, und niemand wird es künftig thun. Daß wir aber mit ſolchen Reihen rechnen, die Summe davon angeben können ꝛc., das geſchieht vermöge der Geſetze der ſymboliſchen Erkenntniß. Wir reichen damit weit über die Grenzen unſeres wirklichen Denkens hinaus. Das Zeichen A — 1 ſtellt ein nicht gedenkbares Unding vor, und doch kann es Lehrſätze zu finden, ſehr gut gebraucht werden. Was man gewöhnlich als Proben des reinen Verſtandes anſieht, wird meiſtens nur als Proben der ſymboliſchen Erkenntniß anzuſehen ſeyn. Dieſes ſagte ich §. 122. Phaenomenol. bei Anlaß der Frage §. 119.

und ich habe nichts dawider, daß Sie §. 10. die Anmerkung ganz allgemein machen.

Jedoch ich werde hier abbrechen und das geſagte Ihrem beliebigen Gebrauche überlaſſen. Ich bitte indeſſen, die in dieſem Schreiben unterſtrichene Sätze genau zu prüfen, und wenn Sie dazu Zeit nehmen wollen, mir Ihr Urtheil zu melden. Bisher habe ich der Zeit und dem Raume noch nie alle Realität abſprechen noch ſie zu bloßen Bildern und Schein machen können. Ich denke, daß jede Veränderungen auch bloßer Schein ſeyn müßten. Dieſes wäre einem meiner Hauptgrundſätze (§. 54. Phaenom.) zuwider. Sind alſo Veränderungen real, ſo eigne ich auch der Zeit eine Realität zu. Veränderungen folgen auf einander, fangen an, fahren fort, hören auf ꝛc. lauter von der Zeit hergenommene Ausdrücke. Können Sie, mein Herr, mich hierin eines andern belehren, ſo glaube ich nicht viel zu verlieren. Zeit und Raum werden reeller Schein ſeyn, wobei etwas zum Grunde liegt, das ſich ſo genau und beſtändig nach dem Schein richtet, als genau und beſtändig die geometriſchen Wahrheiten immer ſeyn mögen. Die Sprache des Scheins wird alſo eben ſo genau ſtatt der unbekannten wahren Sprache dienen. Ich muß aber doch ſagen, daß ein ſo ſchlechthin nie trügender Schein wohl mehr als nur Schein ſeyn dürfte.

N. S. Ich vermuthe, daß wohl auch Haude- und Spenerſche Zeitungen nach Königsberg kommen werden. Ich werde demnach hier nur noch kurz berühren, daß ich in No. 116. vom 27ten Sept. a. c. dem Publiko zu ſagen veranlaßt worden bin, wie ſich bereits jemand gefunden, der die in meinen Zuſätzen zu den log. und trigon. Tabellen befindliche Tafel der Theiler der Zahlen bis auf 204000 und allenfalls noch weiter ausdehnen wird, und daß ein anderer die hyperbol. log. bis auf viele Decimalſtellen zu berechnen vorgenommen. Dieſes notificirte ich, damit dieſe Arbeit etwan nicht doppelt ſondern die Berechnung anderer noch ganz rückſtändiger Tabellen vorgenommen werden. Es giebt hin und wieder Liebhaber der Mathematik, die gerne rechnen. Und ich habe Urſache zu hoffen, daß die Einladung, die auch in der allg. d. Biblioth., in den Göttingiſchen Anzeigen und in den Leipziger gel. Zeitungen ſtehen wird, nicht ohne Frucht ſeyn werde. Sollten Sie, mein Herr, in dortigen Gegenden jemand finden, der zu ſolchen Berechnungen Luſt hätte, ſo würde es mir ſehr angenehm ſeyn. Ein Verleger bezahlt zwar die Zeit und Mühe nicht nach Verdienſt, und ich werde für den Bogen ſchwerlich mehr als einen Ducaten herausbringen. Was aber auch immer erfolgt, davon verlange ich nichts, ſondern jeder wird ſeinen Antheil allenfalls vom Verleger ſelbſt beziehen können. Wer ſich übrigens zu Berechnung der noch rückſtändigen Tabellen zuerſt angiebt, wird, wie billig, wenn er Proben ſeiner Fähigkeit vorzeigt, die Auswahl haben. Und ſo habe ich bereits jemand, der ſich unter der Hand angeboten und entweder ſelbſt rechnen oder rechnen laſſen wird, die Wahl gelaſſen. Vielleicht ſteigt die Tafel der Theiler der Zahlen bis auf 1000000 und dürfte allein zween Octavbände ausmachen *).

*) Obſchon obige Nachſchrift in mehreren Lambertſchen Briefen vorkommt und ſchicklicher für einen andern Ort hätte können verſparet werden, da ſie hier mit dem vorhergehenden gar in keiner Verbindung ſtehet, ſo habe ich doch deswegen die erſte Gelegenheit ſie anzubringen nicht unbenutzt laſſen wollen, eben weil der Fall täglich ſich ereignet, daß die nämlichen mühſamen Rechnungen von verſchiedenen Perſonen, die nichts von einander wiſſen, unternommen werden und dadurch viel Zeit, die auf andere nützliche Arbeiten hätte können verwendet werden, verloren gehet. So ſind z. B. ſeit wenig Jahren mehrere ausführliche Tafeln der Theiler der Zahlen unternommen und zum Theil ausgeführet worden. Diejenige bis auf 204000 von welcher Lambert redet, und welche Herr Oberreit Churfürſtlich Sächſiſcher Ober-Finanz-Buchhalter berechnet hat, iſt von ihm bis auf 500000 fortgeſetzt worden und befindet ſich in den Händen des Hrn. Akademikus und Prof. Schulze in Berlin. Es iſt bekannt, daß Hr. Prof. Hindenburg in Leipzig ſchon vor 5 Jahren ähnliche Tafeln bis auf 5 Millionen verſprochen, und ich weiß aus ſichern Nachrichten, daß nun bald 1 oder 2 Millionen zu erwarten ſind — mehrerer anderer Arbeiten dieſer Art, die mir bekannt ſind, nicht zu gedenken. Eben ſo verhält es ſich mit den hyperboliſchen Logarithmen. Wahrend daß der Holländiſche Artillerie-Capitain-Lieutenant Hr. Wolfram in Nimwegen dergleichen Logarithmen von 1 bis 10000 zu 48 Decimalſtellen ausgearbeitet, die von Hrn. Schulze 1778 in ſeiner Samml. logar. und trigon. Tafeln herausgegeben worden, (wobei das Supple-

ment dazu in den Berliner Ephemeriden auf das J. 1783. 2ter Th. 191 S. auch in Betrachtung zu ziehen) hat ein franzöſiſcher Benediktiner, Dom. de V** einer ähnlichen groſen Arbeit unnöthiger Weiſe ſich unterzogen; er kündigte ohnlängſt hyperboliſche Logarithmen bis auf 21 Decimalſtellen an, und dabei noch alle Primzahlen bis auf 100000, ſamt allen ungeraden theilbaren Zahlen zwiſchen 1 und 200000 mit 2 Faktoren, welches Werk bei Jomberts in Paris ſoll zu finden ſeyn (ſ. Journ. Encycl. 15 Juin 1781. p. 530). — Ueberhaupt wird es gut ſeyn, wenn alle diejenigen die hinführo ſolche mühſelige Arbeiten unternehmen wollen, und denen dieſe Anmerkung zu Geſichte kommt, ſich an Hrn. Prof. Schulze wenden um von ihm zu erfahren, ob ihm von gleichen Tafeln ſchon etwas bekannt ſey, welche Einrichtung er für die beſte halte u. dgl. indem er in dieſem Fache einigermaaſen in Lamberts Stelle getreten, ſchon einen groſen Vorrath von allerhand noch ungedruckten Tafeln beſitzt, auch nächſtens eine Parthie davon als einen 3ten Theil zu ſeiner ſchätzbaren Sammlung mathematiſcher Tafeln herauszugeben willens iſt. B.

Von den

verſchiedenen Racen

der

Menſchen.

1775.

1. Von der Verſchiedenheit der Racen überhaupt.

Im Thierreiche gründet ſich die Natureintheilung in Gattungen und Arten auf das gemeinſchäftliche Geſetz der Fortpflanzung, und die Einheit der Gattungen iſt nichts anders, als die Einheit der zeugenden Kraft, welche für eine gewiſſe Mannigfaltigkeit von Thieren durchgängig geltend iſt. Daher muß die **Büffonſche** Regel: daß Thiere, die mit einander fruchtbare Jungen erzeugen, (von welcher Verſchiedenheit der Geſtalt ſie auch ſeyn mögen), doch zu einer und derſelben phyſiſchen Gattung gehören, eigentlich nur als die Definition einer Naturgattung der Thiere überhaupt, zum Unterſchiede von allen Schulgattungen derſelben, angeſehen werden. Die Schuleintheilung gehet auf **Klaſſen**, welche nach **Aehnlichkeiten**; die Natureintheilung aber auf **Stämme**, welche die Thiere nach **Verwandtſchaften** in Anſehung der Erzeugniß eintheilt. Jene verſchaffen ein Schulſyſtem für das Gedächtniß, dieſe ein Naturſyſtem für den Verſtand: die erſtere hat nur zur Abſicht, die Geſchöpfe unter Titel, die zweite, ſie unter Geſetze zu bringen.

Nach dieſem Begriffe gehören alle Menſchen auf der weiten Erde zu einer und derſelben Naturgattung, weil ſie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, ſo große Verſchiedenheiten auch ſonſt in ihrer Geſtalt mögen angetroffen werden. Von dieſer Einheit der Naturgattung, welche eben ſo viel iſt, als die Einheit der für ſie gemeinſchaftlich gültigen Zeugungskraft, kann man nur eine einzige natürliche Urſache anführen: nämlich, daß ſie alle zu einem einzigen Stamme gehören, woraus ſie, unerachtet ihrer Verſchiedenheiten, entſprungen ſind, oder doch wenigſtens haben entſpringen können. Im erſteren Falle gehören die Menſchen nicht blos zu einer und derſelben Gattung, ſondern auch zu einer Familie; im zweiten ſind ſie einander ähnlich, aber nicht verwandt, und es müßten viel Lokalſchöpfungen angenommen werden; eine Meinung, welche die Zahl der Urſachen ohne Noth vervielfältigt. Eine Thiergattung, die zugleich einen gemeinſchaftlichen Stamm hat, enthält unter ſich nicht verſchiedene Arten (denn dieſe bedeuten eben die Verſchiedenheiten der Abſtammung); ſondern ihre Abweichungen von einander heißen Abartungen, wenn ſie erblich ſind. Die erblichen Merkmale der Abſtammung, wenn ſie mit ihrer Abkunft einſtimmig ſind, heißen Nachartungen; könnte aber die Abartung nicht mehr die urſprüngliche Stammbildung herſtellen, ſo würde ſie Ausartung heißen.

Unter den Abartungen, d. i. den erblichen Verſchiedenheiten der Thiere, die zu einem einzigen Stamme gehören, heißen diejenigen, welche ſich ſowohl bei allen Verpflanzungen (Verſetzungen in andere Landſtriche) in langen Zeugungen unter ſich beſtändig erhalten, als auch in der Vermiſchung mit andern Abartungen deſſelbigen Stammes, jederzeit halbſchlächtige Junge zeugen, Racen. Die, ſo bei allen Verpflanzungen das Unterſcheidende ihrer Abartung zwar beſtändig erhalten, und alſo nacharten, aber in der Vermiſchung mit andern nicht nothwendig halbſchlächtig zeugen, heiſſen Spielarten; die aber, ſo zwar oft und beſtändig nacharten, Varietäten. Umgekehrt heißt die Abartung, welche mit andern zwar halbſchlächtig erzeugt, aber durch die Verpflanzung nach und nach erlöſcht, ein beſonderer Schlag.

Auf dieſe Weiſe ſind Neger und Weiſſe, zwar nicht verſchiedene Arten von Menſchen, (denn ſie gehören vermuthlich zu einem Stamme) aber doch zwei verſchiedene Racen; weil jede derſelben ſich in allen Landſtrichen perpetuirt, und beide mit einander nothwendig halbſchlächtige Kinder, oder Blendlinge, (Mulatten) erzeugen. Dagegen ſind Blonde und Brunette nicht verſchiedene Racen der Weiſſen; weil ein blonder Mann von einer brunetten Frau auch lauter blonde Kinder haben kann, obgleich jede dieſer Abartungen ſich bei allen Verpflanzungen lange Zeugungen hindurch erhält. Daher ſind ſie Spielarten der Weiſſen. Endlich bringt die Beſchaffenheit des Bodens (Feuchtigkeit oder Trockenheit), ingleichen der Nahrung, nach und nach einen erblichen Unterſchied oder Schlag unter Thiere einerlei Stammes und Race, vornämlich in Anſehung der Größe, der Proportion der Gliedmaßen (plump oder geſchlank), ingleichen des Naturells, der zwar in der Vermiſchung mit fremden halbſchlächtig anartet, aber auf einem andern Boden und bei anderer Nahrung (ſelbſt ohne Veränderung des Klima) in wenigen Zeugungen verſchwindet. Es iſt angenehm, den verſchiedenen Schlag der Menſchen nach Verſchiedenheit dieſer Urſachen zu bemerken, wo er in eben demſelben Lande bloß nach den Provinzen kenntlich iſt, (wie ſich die Böotier, die einen feuchten, von den Athenienſern unterſcheiden, die einen trocknen Boden bewohnten), welche Verſchiedenheit oft freilich nur einem aufmerkſamen Auge kenntlich iſt, von andern aber belacht wird. Was bloß zu den Varietäten gehört, und alſo an ſich ſelbſt (ob zwar eben nicht beſtändig) erblich iſt, kann doch durch Ehen, die immer in denſelben Familien verbleiben, dasjenige mit der Zeit hervorbringen, was ich den Familienſchlag nenne, wo ſich etwas Charakteriſtiſches endlich ſo tief in die Zeugungskraft einwurzelt, daß es einer Spielart nahe kommt, und ſich wie dieſe, perpetuirt. Man will dieſes an dem alten Adel von Venedig, vornämlich den Damen deſſelben bemerkt haben. Zum wenigſten ſind in der neu entdeckten Inſel Otaheite die adelichen Frauen insgeſammt größern Wuchſes, als die gemeinen. — Auf der Möglichkeit, durch ſorgfältige Ausſonderung der ausartenden Geburten von den einſchlagenden, endlich einen dauerhaften Familienſchlag zu errichten, beruhete die Meinung des Herrn von Maupertuis: einen von Natur edlen Schlag Menſchen in irgend einem

Provinz zu ziehen, worin Verſtand, Tüchtigkeit und Rechtſchaffenheit erblich wären. Ein Anſchlag, der meiner Meinung nach an ſich ſelbſt zwar thunlich, aber durch die weiſere Natur ganz wohl verhindert iſt, weil eben in der Vermengung des Böſen mit dem Guten die großen Triebfedern liegen, welche die ſchlafenden Kräfte der Menſchheit ins Spiel ſetzen, und ſie nöthigen, alle ihre Talente zu entwickeln, und ſich der Vollkommenheit ihrer Beſtimmung zu nähern. Wenn die Natur ungeſtört (ohne Verpflanzung oder fremde Vermiſchung) viele Zeugungen hindurch wirken kann, ſo bringt ſie jederzeit endlich einen dauerhaften Schlag hervor, der Völkerſchaften auf immer kenntlich macht, und eine Race würde genannt werden, wenn das Charakteriſtiſche nicht zu unbedeutend ſchiene, und zu ſchwer zu beſchreiben wäre, um darauf eine beſondere Abtheilung zu gründen.

2. Eintheilung der Menſchengattung in ihre verſchiedenen Racen.

Ich glaube, man habe nur nöthig, vier Racen derſelben anzunehmen, um alle dem erſten Blick kenntliche und ſich perpetuirende Unterſchiede davon ableiten zu können. Sie ſind 1) die Race der Weiſſen, 2) die Negerrace, 3) die hunniſche (Mongoliſche oder Kalmuckiſche) Race, 4) die hinduiſche oder hindiſtaniſche Race. Zu der erſteren, die ihren vornehmſten Sitz in Europa hat, rechne ich die Mohren (Mauren von Afrika), die Araber (nach dem Niebuhr), den türkiſch-tatariſchen Völkerſtamm, und die Perſer, imgleichen alle übrige Völker von Aſien, die nicht durch die übrigen Abtheilungen namentlich davon ausgenommen ſind. Die Negerrace der nördlichen Halbkugel iſt bloß in Afrika, die der ſüdlichen (außerhalb Afrika) vermuthlich nur in Neuguinea eingeboren, (Autochthones) in einigen benachbarten Inſeln aber bloße Verpflanzungen. Die Kalmuckiſche Race ſcheint unter den Koſchotiſchen am reinſten, unter den Torgöts etwas, unter den Dſüngoriſchen mehr mit tatariſchem Blute vermiſcht zu ſeyn, und iſt eben dieſelbe, welche in den älteſten Zeiten den Namen der Hunnen, ſpäter den Namen der Mungalen (in weiter Bedeutung) und jetzt der Oelöts führt. Die Hindiſtaniſche Race iſt in dem Lande dieſes Namens ſehr rein und uralt, aber von dem Volke auf der jenſeitigen Halbinſel Indiens unterſchieden. Von dieſen vier Racen glaube ich alle übrige erbliche Völkercharaktere ableiten zu können; entweder als vermiſchte oder angehende Racen: wovon die erſte aus der Vermiſchung verſchiedener entſprungen iſt, die zweite in dem Klima noch nicht lange genug gewohnt hat, um den Charakter der Race deſſelben völlig anzunehmen. So hat die Vermiſchung des tatariſchen mit dem hunniſchen Blute an den Karakalpacken, den Nogajen und andern, Halbracen hervorgebracht. Das hindiſtaniſche Blut, vermiſcht mit dem der alten Scyten (in und um Tibet) und mehr oder weniger von dem hunniſchen, hat vielleicht die Bewohner der jenſeitigen Halbinſel Indiens, die Tonquineſen und Schineſen, als eine vermiſchte Race erzeugt. Die Bewohner der nördlichen Eisküſte Aſiens, ſind ein Beiſpiel einer angehenden hunniſchen Race, wo ſich ſchon das durchgängig ſchwarze Haar, das bartloſe Kinn, das flache Geſicht, und langgeſchlitzte wenig geöffnete Augen zeigen; die Wirkung der Eiszone an einem Volke, welches in ſpätern Zeiten aus milderem Himmelsſtriche in dieſe Sitze getrieben worden, ſo wie die Seelappen, ein Abſtamm des ungriſchen Volks, in nicht gar viel Jahrhunderten, ſchon ziemlich in das Eigenthümliche des kalten Himmelsſtrichs eingeartet ſind, ob ſie zwar von einem wohlgewachſenen Volke aus der temperirten Zone entſproſſen waren. Endlich ſcheinen die Amerikaner eine noch nicht völlig eingeartete hunniſche Race zu ſeyn. Denn im äußerſten Nordweſten von Amerika, (woſelbſt auch, aller Vermuthung nach, die Bevölkerung dieſes Welttheils aus dem Nordoſten von Aſien, wegen der übereinſtimmenden Thierarten in beiden, geſchehen ſeyn muß) an den nördlichen Küſten von der Hudſonsbay ſind die Bewohner den Kalmucken ganz ähnlich. Weiter hin in Süden wird das Geſicht zwar offener und erhobener, aber das bartloſe Kinn, das durchgängig ſchwarze Haar, die rothbraune Geſichtsfarbe, imgleichen die Kälte und Unempfindlichkeit des Naturells, lauter Ueberbleibſel von der Wirkung eines langen Aufenthalts in kalten Weltſtrichen, wie wir bald ſehen werden, gehen von dem äußerſten Norden dieſes Welttheils bis zum Staaten-Eylande fort. Der längere Aufenthalt der Stammväter der Amerikaner in N. O. von Aſien und den benachbarten N. W. von Amerika hat die Kalmuckiſche Bildung zur Vollkommenheit gebracht; die geſchwindere Ausbreitung ihrer Abkömmlinge aber nach dem Süden dieſes Welttheils die Amerikaniſche. Von Amerika aus iſt gar nichts weiter bevölkert. Denn auf den Inſeln des ſtillen Meers ſind alle Einwohner, einige Neger ausgenommen, bärtig; vielmehr geben ſie einige Zeichen der Abkunft von den Malayen, eben ſo, wie die auf den ſundaiſchen Inſeln; und die Art von Lehnsregierung, welche man auf der Inſel Otaheite antraf, und welche auch die gewöhnliche Staatsverfaſſung der Malayen iſt, beſtätigt dieſe Vermuthung.

Die Urſache, Neger und Weiße für Grundracen anzunehmen, iſt für ſich ſelbſt klar. Was die Hindiſtaniſche und Kalmuckiſche betrift, ſo iſt das Olivengelb, welches dem mehr oder weniger Braunen der heißen Länder zum Grunde liegt, bei den erſtern eben ſo wenig, als das originale Geſicht der zweiten von irgend einem andern bekannten Nationalcharakter abzuleiten, und beide drücken ſich in vermiſchten Begattungen unausbleiblich ab. Eben dieſes gilt von der in die Kalmuckiſche Bildung einſchlagenden, und damit durch einerlei Urſache verknüpften amerikaniſchen Race. Der Oſtindianer giebt durch Vermiſchung mit dem Weißen den gelben Meſtizen, wie der Amerikaner mit demſelben den rothen, und der Weiße mit dem Neger den Mulatten, der Amerikaner mit eben demſelben, den Kabugl oder den ſchwarzen Karaiben: welches jederzeit kenntlich bezeichnete Blendlinge ſind; und ihre Abkunft von ächten Racen beweiſen.

1. Von den unmittelbaren Urſachen des Urſprungs dieſer verſchiedenen Racen.

Die in der Natur eines organiſchen Körpers (Gewächſes oder Thieres) liegenden Gründe einer beſtimmten Auswickelung heißen, wenn dieſe Auswickelung beſondere Theile betrift, Keime; betrift ſie aber nur die Größe oder das Verhältniß der Theile unter einander, ſo nenne ich ſie natürliche Anlagen. In den Vögeln von derſelben Art, die doch in verſchiedenen Klimaten leben ſollen, liegen Keime zur Auswickelung einer neuen Schicht Federn, wenn ſie im kalten Klima leben, die aber zurückgehalten werden, wenn ſie ſich im gemäßigten aufhalten ſollen. Weil in einem kalten Lande das Weizenkorn mehr gegen feuchte Kälte geſchützt werden muß, als in einem trockenen oder warmen, ſo liegt in ihm eine vorher beſtimmte Fähigkeit oder natürliche Anlage, nach und nach eine dickere Haut hervorzubringen. Dieſe Fürſorge der Natur, ihr Geſchöpf durch verſteckte innere Vorkehrungen auf allerlei künftige Umſtände auszurüſten, damit es ſich erhalte, und der Verſchiedenheit des Klima oder des Bodens angemeſſen ſey, iſt bewunderungswürdig, und bringt bei der Wanderung und Verpflanzung der Thiere und Gewächſe, dem Scheine nach, neue Arten hervor, welche nichts anders als Abartungen und Racen von derſelben Gattung ſind, deren Keime und natürliche Anlagen ſich nur gelegentlich in langen Zeitläuften auf verſchiedene Weiſe entwickelt haben *).

---

*) Wir nehmen die Benennungen: Naturbeſchreibung und Naturgeſchichte gemeiniglich in

Der Zufall, oder allgemeine mechaniſche Geſetze, können ſolche Zuſammenpaſſungen nicht hervorbringen. Daher müſſen wir dergleichen gelegentliche Auswickelungen als vorgebildet anſehn. Allein ſelbſt da, wo ſich nichts Zweckmäßiges zeiget, iſt das bloße Vermögen, ſeinen beſondern angenommenen Charakter fortzupflanzen, ſchon Beweiſes genug: daß dazu ein beſonderer Keim oder natürliche Anlage in dem organiſchen Geſchöpf anzutreffen geweſen. Denn äußere Dinge können wohl Gelegenheits- aber nicht hervorbringende Urſachen von demjenigen ſeyn, was nothwendig anerbt und nachartet. So wenig, als der Zufall oder phyſiſch-mechaniſche Urſachen einen organiſchen Körper hervorbringen können, ſo wenig werden ſie zu ſeiner Zeugungskraft etwas hinzuſetzen, d. i.

---

einerlei Sinne. Allein es iſt klar, daß die Kenntniß der Naturdinge, wie ſie jetzt ſind, immer noch die Erkenntniß von demjenigen wünſchen laſſe, was ſie ehedem geweſen ſind, und durch welche Reihe von Veränderungen ſie durchgegangen, um an jedem Orte in ihren gegenwärtigen Zuſtand zu gelangen. Die Naturgeſchichte, woran es uns faſt noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgeſtalt, ingleichen die der Erdgeſchöpfe (Pflanzen und Thiere), die ſie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entſprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermuthlich eine große Menge ſcheinbar verſchiedene Arten zu Racen eben derſelben Gattung zurückführen, und das jetzt ſo weitläuftige Schulſyſtem der Naturbeſchreibung in ein phyſiſches Syſtem für den Verſtand verwandeln.

etwas bewirken, was ſich ſelbſt fortpflanzt, wenn es eine beſondere Geſtalt oder Verhältniß der Theile iſt *). Luft, Sonne und Nahrung können einen thieriſchen Körper in ſeinem Wachsthume modificiren, aber dieſe Veränderung nicht zugleich mit einer zeugenden Kraft verſehen, die vermögend wäre, ſich ſelbſt, auch ohne dieſe Urſache, wieder hervorzubringen; ſondern, was ſich fortpflanzen ſoll, muß in der Zeugungskraft ſchon vorher gelegen haben, als vorher beſtimmt zu einer gelegentlichen Auswickelung, den Umſtänden gemäß, darein das Geſchöpf gerathen kann, und in welchen es ſich beſtändig erhalten ſoll. Denn in die Zeugungskraft muß nichts dem Thiere fremdes hineinkommen können, was vermögend wäre, das Geſchöpf nach und nach von ſeiner urſprünglichen und weſentlichen Beſtimmung zu entfernen, und wahre Ausartungen hervorzubringen, die ſich perpetuiren.

Der Menſch war für alle Klimaten und für jede Beſchaffenheit des Bodens beſtimmt; folglich mußten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich entweder ausgewickelt oder zurückgehalten zu werden, damit er ſeinem Platze in der Welt angemeſſen würde, und in dem Fortgange der Zeugungen demſelben gleichſam angeboren und dafür gemacht zu ſeyn ſchiene. Wir wollen, nach dieſen Be-

---

*) Krankheiten ſind bisweilen erblich. Aber dieſe bedürfen keiner Organiſation, ſondern nur eines Ferments ſchädlicher Säfte, die ſich durch Anſteckung fortpflanzen. Sie arten auch nicht nothwendig an.

griffen, die ganze Menſchengattung auf der weiten Erde durchgehen, und daſelbſt zweckmäßige Urſachen ſeiner Abartungen anführen, wo die natürlichen nicht wohl einzuſehen ſind, hingegen natürliche, wo wir die Zwecke nicht gewahr werden. Hier merke ich nur an: daß Luft und Sonne diejenigen Urſachen zu ſeyn ſcheinen, welche auf die Zeugungskraft innigſt einflieſſen, und eine dauerhafte Entwickelung der Keime und Anlagen hervorbringen, d. i. eine Race gründen können; da hingegen die beſondere Nahrung zwar einen Schlag Menſchen hervorbringen kann, deſſen Unterſcheidendes aber bei Verpflanzungen bald erliſcht. Was auf die Zeugungskraft haften ſoll, muß nicht die Erhaltung des Lebens, ſondern die Quelle deſſelben, d. i. die erſten Principien ſeiner thieriſchen Einrichtung und Bewegung affiziren.

Der Menſch, in die Eiszone verſetzt, mußte nach und nach in eine kleinere Statur ausarten, weil bei dieſer, wenn die Kraft des Herzens dieſelbe bleibt, der Blutumlauf in kürzerer Zeit geſchieht, der Pulsſchlag alſo ſchneller und die Blutwärme größer wird. In der That fand auch Cranz die Grönländer nicht allein weit unter der Statur der Europäer, ſondern auch von merklich größerer natürlicher Hitze ihres Körpers. Selbſt das Mißverhältniß zwiſchen der ganzen Leibeshöhe und den kurzen Beinen an den nördlichſten Völkern iſt ihrem Klima ſehr angemeſſen, da dieſe Theile des Körpers wegen ihrer Entlegenheit vom Herzen in der Kälte mehr Gefahr leiden. Gleichwohl ſcheinen doch die meiſten der jetzt bekannten Einwohner der Eiszone, nur ſpätere Auskömmlinge daſelbſt zu ſeyn, wie die Lappen, welche mit den Finnen aus einerlei Stamme, nämlich dem Ungriſchen entſprungen, nur ſeit der Auswanderung der letzteren (aus dem Oſten von Aſien) die jetzigen Sitze eingenommen haben, und doch ſchon in dieſes Klima auf einen ziemlichen Grad eingeartet ſind.

Wenn aber ein nördliches Volk lange Zeitläufte hindurch genöthigt iſt, den Einfluß von der Kälte der Eiszone auszuſtehen, ſo müſſen ſich mit ihm noch größere Veränderungen zutragen. Alle Auswickelung, wodurch der Körper ſeine Säfte nur verſchwendet, muß in dieſem austrocknenden Himmelsſtriche nach und nach gehemmt werden. Daher werden die Keime des Haarwuchſes mit der Zeit unterdrückt, ſo, daß nur diejenigen übrig bleiben, welche zur nothwendigen Bedeckung des Hauptes erforderlich ſind. Vermöge einer natürlichen Anlage werden auch die hervorragenden Theile des Geſichts, welches am wenigſten einer Bedeckung fähig iſt, da ſie durch die Kälte unaufhörlich leiden, vermittelſt einer Fürſorge der Natur, allmählich flacher werden, um ſich beſſer zu erhalten; die wulſtige Erhöhung unter den Augen, die halbgeſchloſſenen und blinzenden Augen ſcheinen zur Verwahrung derſelben, theils gegen die austrocknende Kälte der Luft, theils gegen das Schneelicht (wogegen die Esquimaux auch Schneebrillen brauchen), wie veranſtaltet zu ſeyn, ob ſie gleich auch als natürliche Wirkungen des Klima angeſehen werden können, ſelbſt in mildern Himmelsſtrichen, nur in weit geringerm Maaſſe; ſo entſpringt nach und nach das bartloſe Kinn, die gepletſche Naſe, dünne Lippen, blinzende Augen, das flache Geſicht, die röthlich braune Farbe mit dem ſchwarzen Haare, mit einem Worte, die Kalmuckiſche Geſichtsbildung, welche in einer langen Reihe von Zeugung in demſelben Klima, ſich bis zu einer dauerhaften Race einwurzelt, die ſich erhält, wenn ein ſolches Volk gleich nachher in mildern Himmelsſtrichen neue Sitze gewinnt.

Man wird ohne Zweifel fragen, mit welchem Rechte ich die Kalmuckiſche Bildung, welche jetzt in einem mildern Himmelsſtriche in ihrer größten Vollſtändigkeit angetroffen wird, tief aus Norden oder Nordoſten herleiten könne; meine Urſache iſt dieſe. Herodot berichtet ſchon aus ſeinen Zeiten: daß die Argippäer, Bewohner eines Landes am Fuße hoher Gebirge, in einer Gegend, welche man für die des Uralgebirges halten kann, kahl und flachnaſicht wären, und ihre Bäume mit weiſſen Decken (vermuthlich verſteht er Filzzelte) bedeckten; dieſe Geſtalten findet man jetzt, in größerm oder kleinerm Maaße, in Nordoſten von Aſien, vornämlich aber in dem nordweſtlichen Theil von Amerika, den man von der Hundſonsbay aus hat entdecken können, wo, nach einigen neuen Nachrichten die Bewohner, wie wahre Kalmucken ausſehen. Bedenkt man nun, daß in der älteſten Zeit Thiere und Menſchen in dieſer Gegend zwiſchen Aſien und Amerika müſſen gewechſelt haben, indem man einerlei Thiere in dem kalten Himmelsſtriche beider Welttheile antrift, daß dieſe menſchliche Race ſich allererſt etwa 1000 Jahre vor unſerer Zeitrechnung, (nach dem Desguignes) über den Amurſtrom hinaus den Chineſen zeigte, und nach und nach andere Völker, von tatariſchen, ungriſchen und andern Stämmen, aus ihren Sitzen vertrieb, ſo wird dieſe Abſtammung aus dem kalten Weltſtriche auch ganz erzwungen ſcheinen.

Was aber das vornehmſte iſt, nämlich die Abtheilung der Amerikaner, als einer nicht völlig eingearteten Race eines Volks, das lange den nördlichſten Weltſtrich bewohnt hat, wird gar ſehr durch den erſtickten Haareswuchs an allen Theilen des Körpers, außer dem Haupte, durch die röthliche Eiſenroſtfarbe der kälteren und die dunklere Kupferfarbe heißerer Landſtriche dieſes Welttheils beſtätigt. Denn das Rothbraune ſcheint (als eine Wirkung der Luftſäure) eben ſo dem kalten Klima, wie das Olivenbraun (als eine Wirkung des Laugenhaft-gallichten der Säfte) dem heißen Himmelsſtriche angemeſſen zu ſeyn, ohne einmal das Naturell der Amerikaner in Anſchlag zu bringen, welches eine halb erloſchene Lebenskraft verräth *), die am natürlichſten für die Wirkung einer kalten Weltgegend angeſehen werden kann.

---

*) Um nur ein Beiſpiel anzuführen, ſo bedient man ſich in Surinam der rothen Sclaven (Amerikaner) nur allein zu häuslichen Arbeiten, weil ſie zur Feldarbeit

Die gröſseſte feuchte Hitze des warmen Klima muß hingegen an einem Volke, das darin alt genug geworden, um ſeinem Boden völlig anzuarten, Wirkungen zeigen, die den vorigen gar ſehr entgegengeſetzt ſind. Es wird gerade das Widerſpiel der Kalmuckiſchen Bildung erzeugt werden. Der Wuchs der ſchwammichten Theile des Körpers mußte in einem heiſſen und feuchten Klima zunehmen; daher eine dicke Stülpnaſe und Wurſtlippen. Die Haut mußte geöhlt ſeyn, nicht blos um die zu ſtarke Ausdünſtung zu mäßigen, ſondern die ſchädliche Einſaugung der faulichten Feuchtigkeiten der Luft zu verhüten. Der Ueberfluß der Eiſentheilchen, die ſonſt in jedem Menſchenblute angetroffen werden, und hier durch die Ausdünſtung des phosphoriſchen Sauren (wornach alle Neger ſtinken), in der netzförmigen Subſtanz gefället werden, verurſacht die durch das Oberhäutchen durchſcheinende Schwärze, und der ſtarke Eiſengehalt im Blute ſcheint auch nöthig zu ſeyn, um der Erſchlaffung aller Theile vorzubeugen. Das Oel der Haut, welches den zum Haareswuchs erforderlichen Nahrungsſchleim ſchwächt, verſtattet kaum die Erzeugung einer den Kopf bedeckenden Wolle. Uebrigens iſt feuchte Wärme dem ſtarken Wuchs der Thiere überhaupt beförderlich, und kurz, es entſpringt der Neger, der ſeinem Klima wohl angemeſſen, nämlich ſtark, fleiſchig, gelenk, aber unter der reichlichen Verſorgung

---

zu ſchwach ſind, als wozu man Neger braucht. Gleichwohl fehlt es hier nicht an Zwangsmitteln, aber es gebricht den Eingebohrnen dieſes Welttheils überhaupt an Vermögen und Dauerhaftigkeit.

ſorgung ſeines Mutterlandes, faul, weichlich und ändelnd iſt.

Der Eingebohrne von Hindiſtan kann als aus einer der älteſten menſchlichen Racen entſproſſen angeſehen werden. Sein Land, welches nordwärts an ein hohes Gebirge geſtützt und von Norden nach Süden, bis zur Spitze ſeiner Halbinſel, von einer langen Bergreihe durchzogen iſt, (wozu ich nordwärts noch Tibet, vielleicht den allgemeinen Zufluchtsort des menſchlichen Geſchlechts während, und deſſen Pflanzſchule nach der letzten großen Revolution unſrer Erde, mitrechne) hat in einem glücklichen Himmelsſtriche die vollkommenſte Scheitelung der Waſſer (Ablauf nach zweien Meeren,) die ſonſt kein im glücklichen Himmelsſtriche liegender Theil des feſten Landes von Aſien hat. Es konnte alſo in den älteſten Zeiten trocken und bewohnbar ſeyn, da, ſowohl die öſtliche Halbinſel Indiens, als China (weil in ihnen die Flüſſe, anſtatt ſich zu ſcheiteln, parallel laufen) in jenen Zeiten der Ueberſchwemmungen noch unbewohnt ſeyn mußten. Hier konnte ſich alſo in langen Zeitläuften eine feſte menſchliche Race gründen. Das Olivengelb der Haut des Indianers, die wahre Zigeunerfarbe, welche dem mehr oder weniger dunkeln Braun anderer öſtlicheren Völker zum Grunde liegt, iſt auch eben ſo charakteriſtiſch und in der Nachartung beſtändig, als die ſchwarze Farbe der Neger, und ſcheint, zuſammt der übrigen Bildung und dem verſchiedenen Naturelle, eben ſo die Wirkung einer trockenen, wie die letztere der feuchten Hitze zu ſeyn.

Nach Herrn Ives ſind die gemeinen Krankheiten der Indianer verſtopfte Gallen und geſchwollene Lebern; ihre angebohrne Farbe aber iſt gleichſam gelbſüchtig und ſcheint eine kontinuirliche Abſonderung der ins Blut getretenen Galle zu beweiſen, welche als ſeifenartig, die verdickten Säfte vielleicht auflöſet und verflüchtigt, und dadurch wenigſtens in den äuſſern Theilen das Blut abkühlt. Eine hierauf oder auf etwas Aehnliches hinauslaufende Selbſthülfe der Natur, durch eine gewiſſe Organiſation, (deren Wirkung ſich an der Haut zeigt), dasjenige kontinuirlich wegzuſchaffen, was den Blutumlauf reizt, mag wohl die Urſache der kalten Hände der Indianer ſeyn [*], und vielleicht (wiewohl man dieſes noch nicht beobachtet hat), einer überhaupt verringerten Blutwärme, die ſie fähig macht, die Hitze des Klima ohne Nachtheil zu ertragen.

---

[*] Ich hatte zwar ſonſt geleſen: daß dieſe Indianer die Beſonderheit kalter Hände bei großer Hitze haben, und daß dieſes eine Frucht ihrer Nüchternheit und Mäßigkeit ſeyn ſolle. Allein als ich das Vergnügen hatte, den aufmerkſamen und einſehenden Reiſenden, Herrn Eaton, der einige Jahre als holländiſcher Konſul und Chef ihrer Etabliſſements zu Baſſora ꝛc. geſtanden, bei ſeiner Durchreiſe durch Königsberg zu ſprechen, ſo benachrichtigte er mich: daß, als er in Surat mit der Gemahlin eines europäiſchen Konſuls getanzt habe, er verwundert geweſen wäre, ſchwitzige und kalte Hände an ihr zu fühlen, (die Gewohnheit der Handſchuhe iſt dort noch nicht angenommen), und da er andern ſeine Befremdung geäußert, zur Antwort bekommen habe: ſie habe eine Indianerin zur Mutter gehabt, und dieſe Eigenſchaft ſey an ihnen erblich. Eben derſelbe bezeugte auch, daß wenn man die Kinder der Parſis mit denen der Indianer dort zuſammen ſähe, die Verſchiedenheit der Racen in der weißen

Da hat man nun Muthmaßungen, die wenigſtens Grund genug haben, um andern Muthmaßungen die Waage zu halten, welche die Verſchiedenheiten der Menſchengattung ſo unvereinbar finden, daß ſie deshalb lieber Localſchöpfungen annehmen. Mit Voltären ſagen: Gott, der das Rennthier in Lappland ſchuf, um das Moos dieſer kalten Gegenden zu verzehren, der ſchuf auch daſelbſt den Lappländer, um dieſes Rennthier zu eſſen, iſt kein übler Einfall für einen Dichter, aber ein ſchlechter Behelf für den Philoſophen, der die Kette der Natururſachen nicht verlaſſen darf, als da, wo er ſie augenſcheinlich an das unmittelbare Verhängniß geknüpft ſieht.

Man ſchreibt jetzt mit gutem Grunde die verſchiedenen Farben der Gewächſe dem durch unterſchiedliche Säfte gefällten Eiſen zu. Da alles Thierblut Eiſen enthält, ſo hindert uns nichts, die verſchiedene Farbe dieſer Menſchenracen eben derſelben Urſache beizumeſſen. Auf dieſe Art würde etwa das Salzſaure, oder das phosphoriſch Saure, oder das flüchtige Laugen-

Farbe der erſten, und der gelbbraunen der zweiten ſo gleich in die Augen falle. Ingleichen, daß die Indianer in ihrem Baue noch das Unterſcheidende an ſich hätten, daß ihre Schenkel über das bei uns gewöhnliche Verhältniß länger wären.

hafte der ausführenden Gefäße der Haut, die Eiſentheilchen im Reticulum roth, oder ſchwarz, oder gelb niedergeſchlagen. In dem Geſchlechte der Weiſſen würde aber dieſes in den Säften aufgelöſete Eiſen gar nicht niedergeſchlagen, und dadurch zugleich die vollkommene Miſchung der Säfte und Stärke dieſes Menſchenſchlags vor den übrigen bewieſen. Doch dieſes iſt nur eine flüchtige Anreizung zur Unterſuchung in einem Felde, worin ich zu fremd bin, um mit einigem Zutrauen auch nur Muthmaßungen zu wagen.

Wir haben vier menſchliche Racen gezählt, worunter alle Mannigfaltigkeiten dieſer Gattung ſollen begriffen ſeyn. Alle Abartungen aber bedürfen doch einer Stammgattung, die wir entweder für ſchon erloſchen ausgeben, oder aus den vorhandenen diejenige ausſuchen müſſen, womit wir die Stammgattung am meiſten vergleichen können. Freilich kann man nicht hoffen, jetzt irgendwo in der Welt, die urſprüngliche menſchliche Geſtalt unverändert anzutreffen. Eben aus dieſem Hange der Natur, dem Boden allerwärts in langen Zeugungen anzuarten, muß jetzo die Menſchengeſtalt allenthalben mit Localmodification behaftet ſeyn. Allein der Erdſtrich vom 31ſten bis zum 52ſten Grade der alten Welt (welche auch in Anſehung der Bevölkerung den Namen der alten Welt zu verdienen ſcheint) wird mit Recht für denjenigen gehalten, in welchem die glücklichſte Miſchung der Einflüſſe der kälteren und heiſſern Gegenden, und auch der größte Reichthum an Erdgeſchöpfen angetroffen wird: wo auch der Menſch weil er von da aus zu allen Verpflanzungen gleich gut zubereitet iſt, am wenigſten von ſeiner Urbildung abgewichen ſeyn müßte. Hier finden wir aber zwar weiſſe, doch brünette Einwohner, welche Geſtalt wir alſo für die der Stammgattung nächſte annehmen wollen. Von dieſer ſcheint die hochblonde von zarter weiſſer Haut, röthlichem Haare, bleichblauen Augen, die nächſte nördliche Abartung zu ſeyn, welche zur Zeit der Römer die nördlichen Gegenden von Deutſchland, und (andern Beweisthümern nach) weiter hin nach Oſten bis zum Altaiſchen Gebürge, allerwärts aber unermeßliche Wälder, in einem ziemlich kalten Erdſtriche, bewohnte. Nun hat der Einfluß einer kalten und feuchten Luft, welche den Säften einen Hang zum Scorbut zuzieht, endlich einen gewiſſen Schlag Menſchen hervorgebracht, der bis zur Selbſtſtändigkeit einer Race würde gediehen ſeyn, wenn in dieſem Erdſtriche nicht ſo häufig fremde Vermiſchungen den Fortgang der Abartung unterbrochen hätten. Wir können dieſe alſo zum wenigſten als eine Annäherung den wirklichen Racen beizählen, und alsdann werden dieſe, in Verbindung mit den Natururſachen ihrer Entſtehung, ſich unter folgenden Abriß bringen laſſen.

Stammgattung.

Weiſſe von brünetter Farbe.

I. Race, Hochblonde (Nördl. Eur.) von feuchter Kälte.
II. Race, Kupferrothe (Americk.) von trockner Kälte.
III. Race, Schwarze (Senegambia) von feuchter Hitze.
V. Race, Olivengelbe (Indianer) von trockner Hitze.

4.

Von den Gelegenheitsurſachen der Gründung verſchiedener Racen.

Was bei der Mannigfaltigkeit der Racen auf der Erdfläche die größte Schwierigkeit macht, welchen Erklärungsgrund man auch annehmen mag, iſt; daß ähnliche Land- und Himmelsſtriche doch nicht dieſelbe Race enthalten; daß Amerika in ſeinem heiſſeſten Klima keine oſtindiſche, noch viel weniger eine dem Lande angebohrne Negergeſtalt zeigt; daß es in Arabien oder Perſien kein einheimiſches indiſches Olivengelb giebt, ungeachtet dieſe Länder in Klima und Luftbeſchaffenheit mit jenem Lande ſehr übereinkommen, u. ſ. w. Was die erſtere dieſer Schwierigkeiten betrift, ſo läßt ſie ſich aus der Art der Bevölkerung dieſes Himmelsſtrichs faßlich genug beantworten. Denn wenn einmal, durch den langen Aufenthalt ſeines Stammvolks im N. O. von Aſien, oder des benachbarten Amerika, ſich eine Race, wie die jetzige gegründet hatte, ſo konnten dieſe durch keine fernern Einflüſſe des Klima in eine andere Race verwandelt werden. Denn nur die Stammbildung kann in eine Race ausarten; dieſe aber, wo ſie einmal Wurzel gefaßt, und die andern Keime erſtickt hat, widerſtehet aller Umformung eben darum, weil der Charakter der Race einmal in der Zeugungskraft überwiegend geworden.

Was aber die Localität der Negerrace betrift, die nur Afrika *) (in der größten Vollkommenheit Sene-

---

*) In dem heiſſen ſüdlichen Weltſtriche giebt es auch einen kleinen Stamm von Negern, die ſich bis zu den

gambia) eigen iſt, ingleichen die der indiſchen, welche in dieſes Land eingeſchloſſen iſt (außer wo ſie oſtwärts halbſchlächtig angeartet zu ſeyn ſcheint); ſo glaube ich, daß die Urſache davon in einem inländiſchen Meere der alten Zeit gelegen habe, welches ſowohl Hindiſtan, als Afrika, von andern ſonſt nahen Ländern abgeſondert gehalten. Denn der Erdſtrich, der von der Grenze Dauriens, über die Mungaley, kleine Bucharey, Perſien, Arabien, Nubien, die Sahara bis Capo Blanco in einem nur wenig unterbrochenen Zuſammenhange fortgeht, ſieht ſeinem größten Theile nach dem Boden eines alten Meeres ähnlich. Die Länder in dieſem Striche ſind das, was Büache Platteform nennt, nämlich hohe und mehrentheils waagerecht geſtellte Ebenen, in denen die daſelbſt befindlichen Gebirge nirgend einen weitgeſtreckten Abhang haben, indem ihr Fuß unter horizontalliegendem Sande vergraben iſt: daher die Flüſſe, deren es daſelbſt wenig giebt, nur einen kurzen Lauf haben, und im Sande verſiegen. Sie ſind den Baſſins alter Meere ähnlich, weil ſie mit Höhen umgeben ſind, in ihrem Inwendigen, im Ganzen betrachtet, Waſſerpaß halten, und daher einen Strom weder einnehmen, noch auslaſſen, überdem auch mit dem Sande, dem Niederſchlag eines alten

---

benachbarten Inſeln ausgebreitet hat, von denen man, wegen der Vermengung mit Menſchen von indiſchem Halbſchlag, beinahe glauben ſollte, daß ſie nicht dieſen Gegenden angeboren, ſondern von Alters, bei einer Gemeinſchaft, darin die Malayen mit Afrika geſtanden, nach und nach herüber geführt werden.

ruhigen Meers, größtenthentheils bedeckt ſind. Hieraus wird es nun begreiflich, wie der indiſche Charakter in Perſien und Arabien nicht habe Wurzel faſſen können, die damals noch zum Baſſin eines Meeres dienten, als Hindiſtan vermuthlich lange bevölkert war; ingl., wie ſich die Negerrace ſowohl, als die indiſche, unvermengt vom nordiſchen Blute lange Zeit erhalten konnte, weil ſie davon durch eben dieſes Meer abgeſchnitten war. Die Naturbeſchreibung (Zuſtand der Natur in der jetzigen Zeit) iſt lange nicht hinreichend, von der Mannigfaltigkeit der Abartungen Grund anzugeben. Man muß, ſo ſehr man auch und zwar mit Recht der Frechheit der Meinungen feind iſt, eine Geſchichte der Natur wagen, welche eine abgeſonderte Wiſſenſchaft iſt, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einſichten fortrücken könnte.

Beſtimmung
des Begriffs
einer
Menſchen-Race.

1785.

Die Kenntniſſe, welche die neuen Reiſen über die Mannigfaltigkeiten in der Menſchengattung verbreiten, haben biſher mehr dazu beigetragen, den Verſtand über dieſen Punkt zur Nachforſchung zu reizen, als ihn zu befriedigen. Es liegt gar viel daran, den Begriff, welchen man durch Beobachtungen aufklären will, vorher ſelbſt wohl beſtimmt zu haben, ehe man ſeinetwegen die Erfahrung befragt; denn man findet in ihr, was man bedarf, nur alsdann, wenn man vorher weiß, wonach man ſuchen ſoll. Es wird viel von den verſchiedenen Menſchenracen geſprochen. Einige verſtehen darunter wohl gar verſchiedene Arten von Menſchen. Andere dagegen ſchränken ſich zwar auf eine engere Bedeutung ein, ſcheinen aber dieſen Unterſchied nicht viel erheblicher zu finden, als den, welchen Menſchen dadurch unter ſich machen, daß ſie ſich bemalen oder bekleiden. Meine Abſicht iſt jetzt nur, dieſen Begriff einer Race, wenn es deren in der Menſchengattung giebt, genau zu beſtimmen. Die Erklärung des Urſprungs der wirklich vorhandenen, die man dieſer Benennung fähig hält, iſt nur Nebenwerk, womit man es halten kann, wie man will. Und doch ſehe ich, daß übrigens ſcharfſinnige Männer in der Beurtheilung deſſen, was vor einigen Jahren lediglich in jener Abſicht geſagt wurde, auf dieſe Nebenſache, nämlich die hypothetiſche Anwendung des Princips ihr Augenmerk allein richteten, das Princip ſelbſt aber, worauf doch alles ankommt, nur mit leichter Hand berührten. Ein Schickſal, welches mehrern Nachforſchungen, die auf Principien zurückkehren, widerfährt, und welches daher alles Streiten und Rechtfertigen in ſpekulativen Dingen widerrathen, dagegen aber das **Näherbeſtimmen und Aufklären des Mißverſtandenen allein als rathſam anpreiſen kann.**

I.

Nur das, was in einer Thiergattung anerbt, kann zu einem Klaſſen-Unterſchiede in derſelben berechtigen.

Der Mohr (Mauritanier), der in ſeinem Vaterlande von Luft und Sonne braun gebrannt, ſich von dem Deutſchen oder Schweden durch die Hautfarbe ſo ſehr unterſcheidet, und der franzöſiſche oder engliſche Kreole in Weſtindien, welcher, wie von einer Krankheit kaum wieder geneſen, bleich und erſchöpft ausſieht, können um deswillen eben ſo wenig zu verſchiedenen Klaſſen der Menſchengattung gezählt werden, als der ſpaniſche Bauer von la Mancha, der ſchwarz, wie ein Schulmeiſter, gekleidet einhergeht, weil die Schafe ſeiner Provinz durchgehends ſchwarze Wolle haben. Denn, wenn der Mohr in Zimmern, und der

Kreole in Europa aufgewachſen iſt, ſo ſind beide von den Bewohnern unſers Welttheils nicht zu unterſcheiden.

Der Miſſionar Demanet giebt ſich das Anſehen, als ob er, weil er ſich in Senegambia einige Zeit aufgehalten, von der Schwärze der Neger allein recht urtheilen könne; und ſpricht ſeinen Landsleuten, den Franzoſen, alles Urtheil hierüber ab. Ich hingegen behaupte, daß man in Frankreich von der Farbe der Neger, die ſich dort lange aufgehalten haben, noch beſſer aber derer, die da geboren ſind, in ſo fern man danach den Klaſſenunterſchied derſelben von andern Menſchen beſtimmen will, weit richtiger urtheilen könne, als in dem Vaterlande der Schwarzen ſelbſt. Denn das, was in Afrika der Haut des Negers die Sonne eindrückte, und was alſo ihm nur zufällig iſt, muß in Frankreich wegfallen, und allein die Schwärze übrig bleiben, die ihm durch ſeine Geburt zu Theil ward, die er weiter fortpflanzt, und die daher allein zu einem Klaſſenunterſchiede gebraucht werden kann. Von der eigentlichen Farbe der Südſeeinſulaner kann man ſich, nach allen bisherigen Beſchreibungen, doch keinen ſichern Begriff machen. Denn, ob einigen von ihnen gleich die Mahagoniholz-Farbe zugeſchrieben wird, ſo weiß ich doch nicht, wie viel von dieſem Braun einer bloſſen Färbung durch Sonne und Luft, und wie viel davon der Geburt zuzuſchreiben ſey. Ein Kind von einem ſolchen Paare in Europa gezeugt, würde allein die ihnen von Natur eigene Hautfarbe ohne Zweideutigkeit entdecken. Aus einer Stelle in der Reiſe Carterets (der freilich auf ſeinem Seezuge wenig Land betreten, dennoch aber verſchiedene Inſulaner auf ihren Kanos geſehen hatte) ſchließe ich: daß die Bewohner der meiſten Inſeln Weiße ſeyn müſſen. Denn auf Frevill-Eyland (in der Nähe der zu den indiſchen Gewäſſern gezählten Inſeln) ſah er, wie er ſagt, zuerſt das wahre Gelb der indiſchen Hautfarbe. Ob die Bildung der Köpfe auf Mallikollo der Natur oder der Künſtelei zuzuſchreiben ſey, oder wie weit ſich die natürliche Hautfarbe der Kaffern von der der Negern unterſcheide, und andere charakteriſtiſche Eigenſchaften mehr, ob ſie erblich und von der Natur ſelbſt in der Geburt, oder nur zufällig eingedrückt ſeyn, wird ſich daher noch lange nicht auf entſcheidende Art ausmachen laſſen.

2.

Man kann in Anſehung der Hautfarbe vier Klaſſenunterſchiede der Menſchen annehmen.

Wir kennen mit Gewißheit nicht mehr erbliche Unterſchiede der Hautfarbe, als die: der Weißen, der gelben Indianer, der Neger, der kupferfarbig-rothen Amerikaner. Merkwürdig iſt: daß dieſe Charaktere ſich erſtlich darum zur Klaſſeneintheilung der Menſchengattung vorzüglich zu ſchicken ſcheinen, weil jede dieſer Klaſſen in Anſehung ihres Aufenthalts ſo ziemlich iſolirt (d. i. von den übrigen abgeſondert, an ſich aber vereinigt) iſt; die Klaſſe der Weißen vom Kap Finisterrä, über Nordkap, den Obſtrom, die kleine Bucharei, Perſien, das glückliche Arabien, Abeſſinien, die nördliche Gränze der Wüſte Sara, bis zum weißen Vorgebirge in Afrika, oder der Mündung des Senegal; die der Schwarzen von da bis Kapo Negro, und mit Ausſchließung der Kaffern, zurück nach Abeſſinien; die der Gelben im eigentlichen Hindoſtan bis Kap Komorein, (ein Halbſchlag von ihnen iſt auf der andern Halbinſel Indiens und einigen nahe gelegenen Inſeln); die der Kupferrothen in einem ganz abgeſonderten Welttheile, nämlich Amerika. Der zweite Grund, weswegen dieſer Charakter ſich vorzüglich zu Klaſſeneintheilungen ſchickt, obgleich ein Farbenunterſchied manchem ſehr unbedeutend vorkommen möchte, iſt: daß die Abſonderung durch Ausdünſtung das wichtigſte Stück der Vorſorge der Natur ſeyn muß, ſo fern das Geſchöpf — in allerlei Himmels- und Erdſtrich, wo es durch Luft und Sonne ſehr verſchiedentlich afficirt wird, verſetzt, — auf eine am wenigſten der Kunſt bedürftige Art ausdauern ſoll, und daß die Haut, als Organ jener Abſonderung betrachtet, die Spur dieſer Verſchiedenheit des Naturcharakters an ſich trägt, welche zur Eintheilung der Menſchengattung in ſichtbarlich verſchiedene Klaſſen berechtigt. — Uebrigens bitte ich, den bisweilen beſtrittenen, erblichen Unterſchied der Hautfarbe ſo lange einzuräumen, bis ſich zu deſſen Beſtätigung in der Folge Anlaß finden wird; ingleichen zu erlauben, daß ich annehme: es gebe keine erbliche Volkscharaktere in Anſehung dieſer Naturliverei mehr, als die genannten vier; lediglich aus dem Grunde, weil ſich jene Zahl beweiſen, außer ihr aber keine andere mit Gewißheit darthun läßt.

3.

In der Klaſſe der Weiſſen iſt, außer dem, was zur Menſchengattung überhaupt gehört, keine andere charakteriſtiſche Eigenſchaft nothwendig erblich; und ſo auch in den übrigen.

Unter uns Weiſſen giebt es viele erbliche Beſchaffenheiten, die nicht zum Charakter der Gattung gehören, worin ſich Familien, ja gar Völker, von einander unterſcheiden; aber auch keine einzige derſelben artet unausbleiblich an, ſondern die, welche damit behaftet ſind, zeugen mit andern von der Klaſſe der Weißen auch Kinder, denen dieſe unterſcheidende Beſchaffenheit mangelt. So iſt der Unterſchied der blonden Farbe in Dännemark, hingegen in Spanien (noch mehr aber in Aſien, an den Völkern, die zu den Weißen gezählt werden) die brunette Hautfarbe (mit ihrer Folge, der Augen- und Haarfarbe) herrſchend. Es kann ſogar in einem abgeſonderten Volk dieſe letzte Farbe ohne Ausnahme anerben (wie bei den Sineſern, denen blaue Augen lächerlich vorkommen), weil in denſelben kein Blonder angetroffen wird, der ſeine Farbe in die Zeugung bringen könnte. Allein, wenn von dieſen Brunetten einer eine blonde Frau hat, ſo zeugt er brunette oder blonde Kinder, nachdem ſie auf die eine oder andere Seite ausſchlagen; und ſo auch umgekehrt

umgekehrt. In gewiſſen Familien liegt erbliche Schwindſucht, Schiefwerden, Wahnſinn u. ſ. w; aber keines von dieſen unzählbar erblichen Uebeln iſt unausbleiblich erblich. Denn, ob es gleich beſſer wäre, ſolche Verbindungen, durch einige auf den Familienſchlag gerichtete Aufmerkſamkeit, beim Heirathen ſorgfältig zu vermeiden; ſo habe ich doch dermalen ſelbſt wahrgenommen: daß ein geſunder Mann mit einer ſchwindſüchtigen Frau ein Kind zeugte, das in allen Geſichtszügen ihm ähnelte, und dabei geſund, und außerdem ein anderes, das der Mutter ähnlich ſah, und, wie ſie, ſchwindſüchtig war. Eben ſo finde ich in der Ehe eines Vernünftigen mit einer Frau, die nur aus einer Familie, worin Wahnſinn erblich iſt, ſelbſt aber vernünftig war, unter verſchiedenen klugen, nur ein wahnſinniges Kind. Hier iſt Nachartung: aber ſie iſt in dem, worinn beide Eltern verſchieden ſind, nicht unausbleiblich. — Eben dieſe Regel kann man auch mit Zuverſicht bei den übrigen Klaſſen zum Grunde legen. Neger, Indianer, oder Amerikaner, haben auch ihre perſönliche, oder Familien- oder provinzielle Verſchiedenheiten; aber keine derſelben wird, in Vermiſchung mit denen, die von derſelben Klaſſe ſind, ſeine reſpektive Eigenthumlichkeit unausbleiblich in die Zeugung bringen und fortpflanzen.

4.

In der Vermiſchung jener genannten vier Klaſſen mit einander artet der Charakter einer jeden unausbleiblich an.

Der Weiße mit der Negerin, und umgekehrt, geben den Mulatten, mit der Indianerinn, den gelben, und mit dem Amerikaner den rothen Meſtizen; der Amerikaner mit dem Neger den ſchwarzen Karaiben, und umgekehrt. (Die Vermiſchung des Indiers mit dem Neger hat man noch nicht verſucht). Der Charakter der Klaſſen artet in ungleichartigen Vermiſchungen unausbleiblich an, und es giebt hievon gar keine Ausnahme; wo man deren aber angeführt findet, da liegt ein Mißverſtand zum Grunde, indem man einen Albino oder Kakerlak (beides Mißgeburten) für Weiße gehalten hat. Dieſes Anarten iſt nun jederzeit beiderſeitig, niemals bloß einſeitig, an einem und demſelben Kinde. Der weiße Vater drückt ihm den Charakter ſeiner Klaſſe und die ſchwarze Mutter den ihrigen ein. Es muß alſo jederzeit Mittelſchlag oder Baſtard entſpringen; welche Blendlingsart, in mehr oder weniger Gliedern der Zeugung mit einer und derſelben Klaſſe, allmählig erlöſchen, wenn ſie ſich aber auf ihres gleichen einſchränkt, ſich ohne Ausnahme ferner fortpflanzen und verewigen wird.

5.

Betrachtung über das Geſetz der nothwendig halbſchlächtigen Zeugung.

Es iſt immer ein ſehr merkwürdiges Phänomen: daß, da es ſo manche, zum Theil wichtige und ſo gar

Familienweiſe erbliche, Charaktere in der Menſchengattung giebt, ſich doch kein einziger, innerhalb einer durch bloße Hautfarbe charakteriſirten Menſchenklaſſe, findet, der nothwendig anerbt; daß dieſer letztere Charakter hingegen, ſo geringfügig er auch ſcheinen mag, doch ſowohl innerhalb dieſer Klaſſe, als auch in der Vermiſchung derſelben mit einer der drei übrigen, allgemein und unausbleiblich anartet. Vielleicht läßt ſich aus dieſem ſeltſamen Phänomen etwas über die Urſachen des Anartens ſolcher Eigenſchaften, die nicht weſentlich zur Gattung gehören, bloß aus dem Umſtande, daß ſie unausbleiblich ſind, muthmaßen.

Zuerſt: was dazu beitrage, daß überhaupt etwas, das nicht zum Weſen der Gattung gehört, anerben könne? a priori auszumachen, iſt ein mißliches Unternehmen; und in dieſer Dunkelheit der Erkenntnißquellen iſt die Freiheit der Hypotheſen ſo uneingeſchränkt, daß es nur Schade um alle Mühe und Arbeit iſt, ſich desfalls mit Widerlegungen zu befaſſen, indem ein jeder in ſolchen Fällen ſeinem Kopfe folgt. Ich meines Theils ſehe in ſolchen Fällen nur auf die beſondere Vernunftmaxime, wovon ein jeder ausgeht, und nach welcher er gemeiniglich auch Fakta aufzutreiben weiß, die jene begünſtigen; und ſuche nachher die meinige auf, die mich gegen alle jene Erklärungen ungläubig macht, ehe ich mir noch die Gegengründe deutlich zu machen weiß. Wenn ich nun meine Maxime bewährt, dem Vernunftgebrauch in der Naturwiſſenſchaft genau angemeſſen, und zur conſequenten Denkungsart allein tauglich befinde; ſo folge ich ihr, ohne mich an jene vorgeblichen Fakta zu kehren, die ihre Glaubhaftigkeit und Zulänglichkeit zur angenommenen Hypotheſe faſt allein von jener einmal gewählten Maxime entlehnen, denen man überdem ohne Mühe hundert andere Fakta entgegenſetzen kann. Das Anerben durch die Wirkung der Einbildungskraft ſchwangerer Frauen, oder auch wohl der Stuten in Marſtällen; das Ausrupfen des Barts ganzer Völkerſchaften, ſo wie das Stutzen der Schwänze an engliſchen Pferden, wodurch die Natur genöthigt werde, aus ihren Zeugungen ein Produkt, worauf ſie uranfänglich organiſirt war, nach gerade weg zu laſſen; die geplätſchten Naſen, welche anfänglich von Eltern an neugebohrnen Kindern gekünſtelt, in der Folge von der Natur in ihre zeugende Kraft aufgenommen wären; dieſe und andere Erklärungsgründe würden wohl ſchwerlich durch die zu ihrem Behuf angeführten Fakta, denen man weit beſſer bewährte entgegenſetzen kann, in Kredit kommen, wenn ſie nicht von der ſonſt ganz richtigen Maxime der Vernunft ihre Empfehlung bekämen, nämlich dieſer: eher alles im Muthmaaßen aus gegebenen Erſcheinungen zu wagen, als zu deren Behuf beſondere erſte Naturkräfte oder anerſchaffene Anlagen anzunehmen (nach dem Grundſatze: principia praeter neceſſitatem non ſunt multiplicanda). Allein mir ſteht eine andere Maxime entgegen, welche jene, von der Erſparung entbehrlicher Principien, einſchränkt, nämlich: daß in der ganzen or-

ganiſchen Natur bei allen Veränderungen einzelner Geſchöpfe die Species derſelben ſich unverändert erhalten (nach der Formel der Schulen: quaelibet natura est conservatrix sui). Nun iſt es klar: daß, wenn der Zauberkraft der Einbildung, oder der Künſtelei der Menſchen an thieriſchen Körpern ein Vermögen zugeſtanden würde, die Zeugungskraft ſelbſt abzuändern, das uranfängliche Modell der Natur umzuformen, oder durch Zuſätze zu verunſtalten die gleichwohl nachher beharrlich in den folgenden Zeugungen aufbehalten würden; man gar nicht mehr wiſſen würde, von welchem Originale die Natur ausgegangen ſey, oder wie weit es mit der Abänderung deſſelben gehen könne, und da der Menſchen Einbildung keine Gränzen erkennt, in welche Fratzengeſtalt die Gattungen und Arten zuletzt noch verwildern dürften? Dieſer Erwägung gemäß, nehme ich es mir zum Grundſatze: *gar keinen in das Zeugungsgeſchäft der Natur pfuſchenden Einfluß der Einbildungskraft gelten zu laſſen*, und kein Vermögen der Menſchen, durch äußere Künſtelei Abänderungen in dem alten Original der Gattungen oder Arten zu bewirken, ſolche in die Zeugungskraft zu bringen, und erblich zu machen. Denn, laſſe ich auch nur einen Fall dieſer Art zu, ſo iſt es, als ob ich auch nur eine einzige Geſpenſtergeſchichte oder Zauberei einräumte. Die Schranken der Vernunft ſind dann einmal durchbrochen, und der Wahn drängt ſich bei Tauſenden durch dieſelbe Lücke durch. Es iſt auch keine Gefahr, daß ich bei dieſem Entſchluſſe mich vorſetzlich gegen wirkliche

Erfahrungen blind, oder, welches einerlei iſt, verſtockt ungläubig machen würde. Denn alle dergleichen abenteuerliche Eräugniſſe tragen ohne Unterſchied das Kennzeichen an ſich, daß ſie gar kein Experiment verſtatten, ſondern nur durch Aufhaſchung zufälliger Wahrnehmungen bewieſen ſeyn wollen. Was aber von der Art iſt: daß es, ob es gleich des Experiments gar wohl fähig iſt, dennoch kein einziges aushält, oder ihm mit allerlei Vorwand beſtändig ausweicht; das iſt nichts als Wahn und Erdichtung. Dies ſind meine Gründe, warum ich einer Erklärungsart nicht beitreten kann, die dem ſchwärmeriſchen Hange zur magiſchen Kunſt, welcher jede, auch die kleinſte Bemäntlung erwünſcht kommt, im Grunde Vorſchub thut: daß nämlich das Anarten, ſelbſt auch nur das zufällige, welches nicht immer gelingt, jemals die Wirkung einer anderen Urſache, als der in der Gattung ſelbſt liegenden Keime und Anlagen ſeyn könne.

Wenn ich aber gleich aus zufälligen Eindrücken entſpringende, und dennoch erblich werdende Charaktere einräumen wollte; ſo würde es doch unmöglich ſeyn, dadurch zu erklären, wie jene vier Farbenunterſchiede unter allen anerbenden die einzigen ſind, die unausbleiblich anarten. Was kann anders die Urſache hievon ſeyn, als daß ſie in den Keimen des uns unbekannten urſprünglichen Stammes der Menſchengattung, und zwar als ſolche Naturanlagen nicht ſo weit abgelegen haben müſſen, die zur Erhaltung der

Gattung, wenigſtens in der erſten Epoche ihrer Fortpflanzung, nothwendig gehörten, und daher in den folgenden Zeugungen unausbleiblich vorkommen mußten?

Wir werden alſo gedrungen anzunehmen: daß es einmal verſchiedene Stämme von Menſchen gegeben habe, ohngefähr in den Wohnſitzen, worin wir ſie jetzt antreffen, die, damit ſich die Gattung erhielte, von der Natur ihren verſchiedenen Weltſtrichen genau angemeſſen, mithin auch verſchiedentlich organiſirt waren; wovon die vielerlei Hautfarbe das äußere Kennzeichen iſt. Dieſe wird nun einem jeden Stamme nicht allein in ſeinem Wohnſitze nothwendig anerben, ſondern, wenn ſich die Menſchengattung ſchon genugſam geſtärkt hat, (es ſey, daß nur nach und nach die völlige Entwicklung zu Stande gekommen, oder durch allmäligen Gebrauch der Vernunft, die Kunſt der Natur hat Beihülfe leiſten können), ſich auch in jedem andern Erdſtriche in allen Zeugungen eben derſelben Klaſſe unvermindert erhalten. Denn dieſer Charakter hängt der Zeugungskraft nothwendig an, weil er zur Erhaltung der Art erforderlich war. — Wären dieſe Stämme aber urſprünglich, ſo ließe es ſich gar nicht erklären und begreifen, warum nun in der wechſelſeitigen Vermiſchung derſelben unter einander der Charakter ihrer Verſchiedenheit gerade unausbleiblich ausarte, wie es doch wirklich geſchieht. Denn die Natur hat einem jeden Stamm ſeinen Charakter, urſprünglich in Beziehung auf ſein Klima, und zur Angemeſſenheit mit demſelben, gegeben. Die Organiſation des einen hat alſo einen ganz andern Zweck, als die des andern; und, daß dem ungeachtet die Zeugungskräfte beider, ſelbſt in dieſem Punkte ihrer charakteriſtiſchen Verſchiedenheit, ſo zuſammenpaſſen ſollten, daß daraus ein Mittelſchlag nicht bloß entſpringen könne, ſondern ſogar unausbleiblich erfolgen müſſe; dies läßt ſich bei der Verſchiedenheit urſprünglicher Stämme gar nicht begreifen. Nur alsdann, wenn man annimmt, daß in den Keimen eines einzigen erſten Stammes die Anlagen zu aller dieſer klaſſiſchen Verſchiedenheit nothwendig haben liegen müſſen, damit er zu allmäliger Bevölkerung der verſchiedenen Weltſtriche tauglich ſey; läßt ſich verſtehen: warum, wenn dieſe Anlagen ſich gelegentlich und dieſem gemäß auch verſchiedentlich, auswickelten, verſchiedene Klaſſen von Menſchen entſtehen, die auch ihren beſtimmten Charakter in der Folge nothwendig in die Zeugung mit jeder andern Klaſſe bringen mußten, weil er zur Möglichkeit ihrer eigenen Exiſtenz, mithin auch zur Möglichkeit der Fortpflanzung der Art gehörte, und von der nothwendigen erſten Anlage in der Stammgattung abgeleitet war. Von ſolchen, unausbleiblich und zwar ſelbſt in der Vermiſchung mit andern Klaſſen, dennoch halbſchlächtig anerbenden Eigenſchaften iſt man alſo genöthigt, auf dieſe ihre Ableitung von einem einzigen Stamme zu ſchließen: weil ohne dieſen die Nothwendigkeit des Anartens nicht begreiflich wäre.

6.

Nur das, was in dem Klaſſenunterſchiede der Menſchengattung *unausbleiblich anerbt*, kann zu der Benennung einer beſondern *Menſchenrace* berechtigen.

Eigenſchaften, die der Gattung ſelbſt weſentlich angehören mithin allen Menſchen als ſolchen gemein ſind, ſind zwar unausbleiblich erblich; aber, weil darin kein Unterſchied der Menſchen liegt, ſo wird auf ſie in der Eintheilung der *Racen* nicht Rückſicht genommen. Phyſiſche Charaktere, wodurch ſich Menſchen (ohne Unterſchied des Geſchlechts) von einander unterſcheiden, und zwar nur die, welche erblich ſind, kommen in Betracht, (ſ. §. 3) um eine Eintheilung der *Gattung* in *Klaſſen* darauf zu gründen. Dieſe *Klaſſen* ſind aber nur alsdann *Racen* zu nennen, wenn jene Charaktere *unausbleiblich* (ſowohl in eben derſelben Klaſſe, als in Vermiſchung mit jeder andern) anarten. Der *Begrif einer Race* enthält alſo erſtlich den Begrif eines gemeinſchaftlichen Stamms, zweitens *nothwendig erbliche* Charaktere des klaſſiſchen Unterſchieds der Abkömmlinge deſſelben von einander. Durch das letztere werden ſichere Unterſcheidungsgründe feſtgeſetzt, wornach wir die Gattung in Klaſſen eintheilen können, die dann, wegen des erſteren Punkts, nämlich der Einheit des Stamms, keinesweges Arten, ſondern nur *Racen* heißen müſſen. Die Klaſſe der Weißen iſt nicht als beſondere *Art* in der Menſchengattung von der der Schwarzen unterſchieden; und es giebt gar *keine* verſchiedene Arten von Menſchen. Dadurch würde die Einheit des Stamms, woraus ſie hätten entſpringen können, abgeleugnet; wozu man, wie aus der unausbleiblichen Anerbung ihrer klaſſiſchen Charaktere bewieſen worden, keinen Grund, vielmehr einen ſehr wichtigen zum Gegentheil hat *).

Der Begriff einer Race iſt alſo: der Klaſſenunterſchied der Thiere eines und deſſelben Stamms, ſo fern er unausbleiblich erblich iſt.

Dies iſt die Beſtimmung, die ich in dieſer Abhandlung zur eigentlichen Abſicht habe; das Uebrige kann

---

*) Anfänglich, wenn man bloß die Charaktere der Vergleichung (der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit nach) vor Augen hat, erhält man Klaſſen von Geſchöpfen unter einer Gattung. Sieht man ferner auf ihre Abſtammung, ſo muß ſich zeigen, ob jene Klaſſen eben ſo viel verſchiedene Arten, oder nur Racen ſeyen. Der Wolf, der Fuchs, der Jakal, die Hyäne, und der Haushund ſind ſo viele Klaſſen vierfüßiger Thiere. Nimmt man an: daß jede derſelben eine beſondere Abſtammung bedurft habe, ſo ſind es ſo viel Arten; räumt man aber ein, daß ſie auch von einem Stamme haben entſpringen können, ſo ſind es nur Racen deſſelben. Art und Gattung ſind in der Naturgeſchichte (in der es nur um die Erzeugung und den Abſtamm zu thun iſt) an ſich nicht unterſchieden. In der Naturbeſchreibung, da es bloß auf Vergleichung der Merkmale ankommt, findet dieſer Unterſchied allein ſtatt. Was hier Art heißt, muß dort öfter nur Race genannt werden.

man als zur Nebenabſicht gehörig, oder bloße Zuthat anſehen, und es annehmen oder verwerfen. Nur das erſtere halte ich für bewieſen, und überdem zur Nachforſchung in der Naturgeſchichte als Princip brauchbar, weil es eines Experiments fähig iſt, welches die Anwendung jenes Begriffs ſicher leiten kann, der ohne jenes ſchwankend und unſicher ſeyn würde. — Wenn verſchiedentlich geſtaltete Menſchen in die Umſtände geſetzt werden, ſich zu vermiſchen, ſo giebt es, wenn die Zeugung halbſchlächtig iſt, ſchon eine ſtarke Vermuthung, ſie möchten wohl zu verſchiedenen Racen gehören; iſt aber dieſes Produkt ihrer Vermiſchung jederzeit halbſchlächtig, ſo wird jene Vermuthung zur Gewißheit. Dagegen, wenn auch nur eine einzige Zeugung keinen Mittelſchlag darſtellt, ſo kann man gewiß ſeyn, daß beide Eltern von derſelben Gattung, ſo verſchieden ſie auch ausſehen mögen, dennoch zu einer und derſelben Race gehören.

Ich habe nur vier Racen der Menſchengattung angenommen: nicht als ob ich ganz gewiß wäre, es gebe nirgend eine Spur von noch mehreren; ſondern weil bloß an dieſen das, was ich zum Charakter einer Race fordere, nämlich die halbſchlächtige Zeugung ausgemacht, bei keiner andern Menſchenklaſſe aber genugſam bewieſen iſt. So ſagt Herr Pallas in ſeiner Beſchreibung der mongoliſchen Völkerſchaften: daß die erſte Zeugung von einem Ruſſen mit einer Frau der letztern Völkerſchaft (einer Burätin), ſchon ſo fort ſchöne Kinder gebe; er merkt aber nicht an, ob gar keine Spur des kalmükiſchen Urſprungs an denſelben anzutreffen ſey. Ein merkwürdiger Umſtand, wenn die Vermengung eines Mongolen mit einem Europäer die charakteriſtiſchen Züge des erſtern gänzlich auslöſchen ſollte, die doch in der Vermengung mit ſüdlichern Völkerſchaften (vermuthlich mit Indianern) an den Sineſen, Avanern, Malaien u. ſ. w., mehr oder weniger kenntlich noch immer anzutreffen ſind. Allein die mongoliſche Eigenthümlichkeit betrifft eigentlich die Geſtalt, nicht die Farbe; von welcher allein die bisherige Erfahrung eine unausbleibliche Anartung, als den Charakter einer Race, gelehrt hat. Man kann auch nicht mit Gewißheit ausmachen, ob die Kaffergeſtalt der Papuas, und der ihnen ähnlichen verſchiedenen Inſelbewohner des ſtillen Meers, eine beſondere Race anzeige, weil man das Produkt aus ihrer Vermiſchung mit Weiſſen noch nicht kennt; denn von den Negern ſind ſie durch ihren buſchigten, obzwar gekräuſelten Bart hinreichend unterſchieden.

Anmerkung.

Gegenwärtige Theorie, welche gewiſſe urſprüngliche, in dem erſten und gemeinſchaftlichen Menſchenſtamm auf die jetzt vorhandenen Racenunterſchiede, ganz eigentlich angelegte Keime annimmt, beruht gänzlich auf der Unausbleiblichkeit ihrer Anartung, die bei den vier genannten Racen durch alle Erfahrung beſtätigt wird. Wer dieſen Erklärungsgrund für unnöthige Vervielfältigung der Principien in der Naturgeſchichte hält, und glaubt, man könne dergleichen ſpecielle Naturanlagen gar wohl entbehren, und, indem man den erſten Elternſtamm als weiß annimmt, die übrigen ſogenannten Racen aus den in der Folge durch Luft und Sonne auf die ſpätern Nachkömmlinge geſchehenen Eindrücken erklären; der hat alsdenn noch nichts bewieſen, wenn er anführt: daß manche andere Eigenthümlichkeit bloß aus dem langen Wohnſitze eines Volkes in eben demſelben Landſtriche auch wohl endlich erblich geworden ſey, und einen phyſiſchen Volkscharakter ausmache. Er muß von der Unausbleiblichkeit der Anartung ſolcher Eigenthümlichkeiten, und zwar nicht in demſelben Volke, ſondern in der Vermiſchung mit jedem andern (das darin von ihm abweicht), ſo daß die Zeugung ohne Ausnahme halbſchlächtig ausfalle, ein Beiſpiel anführen. Dieſes iſt er aber nicht im Stande zu leiſten. Denn es findet ſich von keinem andern Charakter, als dem, deſſen wir erwähnt haben, und wo der Anfang über alle Geſchichte hinausgeht, ein Beiſpiel zu dieſem Behuf. Wollte er lieber verſchiedene erſte Menſchenſtämme mit dergleichen erblichen Charakteren annehmen; ſo würde erſtlich dadurch der Philoſophie wenig gerathen ſeyn, die alsdenn zu verſchiedenen Geſchöpfen ihre Zuflucht nehmen müßte, und ſelbſt dabei doch immer die Einheit der Gattung einbüßte. Denn Thiere, deren Verſchiedenheit ſo groß iſt, daß zu deren Exiſtenz eben ſo viel verſchiedene Erſchaffungen nöthig wären, können wohl zu einer Nominalgattung (um ſie nach gewiſſen Aehnlichkeiten zu klaſſificiren), aber niemals zu einer Realgattung, als zu welcher durchaus wenigſtens die Möglichkeit der Abſtammung von einem einzigen Paar erfordert wird, gehören. Die letztere aber zu finden, iſt eigentlich ein Geſchäft der Naturgeſchichte: mit der erſtern kann ſich der Naturbeſchreiber begnügen. Aber auch alsdenn würde zweitens doch immer die ſonderbare Uebereinſtimmung der Zeugungskräfte zweier verſchiedenen Gattungen, die, da ſie in Anſehung ihres Urſprungs einander ganz fremd ſind, dennoch mit einander fruchtbar vermiſcht werden können, ganz umſonſt, und ohne einen andern Grund, als daß es der Natur ſo gefallen, angenommen werden. Will man, um dieſes letztere zu beweiſen, Thiere anführen, bei denen dieſes, ungeachtet der Verſchiedenheit ihres erſten Stamms, dennoch geſchehe: ſo wird ein jeder in ſolchen Fällen die letztere Vorausſetzung leugnen, und vielmehr eben daraus, daß eine ſolche fruchtbare Vermiſchung ſtatt findet, auf die Einheit des Stamms ſchließen, wie aus der Vermiſchung der Hunde und Füchſe u. ſ. w. Die unausbleibliche Anartung beiderſeitiger Eigenthümlichkeiten der Eltern iſt alſo der einzig wahre; und zugleich hinreichende Probierſtein der Verſchiedenheit der Raken, wozu ſie gehören, und ein Beweis der Einheit des Stamms, woraus ſie entſprungen ſind: nämlich der in dieſen Stamm gelegten, ſich in der Folge der Zeugungen entwickelnden urſprünglichen Keime, ohne welche jene erblichen Mannigfaltigkeiten nicht würden entſtanden ſeyn, und vornämlich nicht hätten nothwendig erblich werden können.

Das Zweckmäßige in einer Organiſation iſt doch der allgemeine Grund, woraus wir auf urſprünglich in die Natur eines Geſchöpfs in dieſer Abſicht gelegte Zurüſtung, und, wenn dieſer Zweck nur ſpäterhin zu erreichen war, auf angeſchaffene Keime ſchließen. Nun iſt dieſes Zweckmäßige zwar an der Eigenthümlichkeit keiner Race ſo deutlich zu beweiſen möglich, als an der Negerrace; allein das Beiſpiel, das von dieſer allein hergenommen worden, berechtigt uns auch, nach der Analogie eben dergleichen von den übrigen wenigſtens zu vermuthen. Man weiß nämlich jetzt: daß das Menſchenblut, bloß dadurch, daß es mit Phlogiſton überladen wird, ſchwarz werde (wie an der untern Seite eines Blutkuchens zu ſehen iſt). Nun giebt ſchon der ſtarke und durch keine Reinlichkeit zu vermeidende Geruch der Neger Anlaß zu vermuthen, daß ihre Haut ſehr viel Phlogiſton aus dem Blute wegſchaffe, und daß die Natur dieſe Haut ſo organiſirt haben müſſe, daß das Blut ſich bei ihnen in weit größerm Maaße durch ſie dephlogiſtiſiren könne, als es bei uns geſchieht; wo das Letztere am meiſten ein Geſchäft der Lunge iſt. Allein die ächten Neger wohnen auch in Landſtrichen, worin die Luft durch dicke Wälder und ſumpfigte bewachſene Gegenden ſo phlogiſtiſirt wird, daß nach Lind's Berichte Todesgefahr für die engliſchen Matroſen dabei iſt, auch nur auf einen Tag den Gambiaſtrom hinaufzufahren, um daſelbſt Fleiſch einzukaufen. Alſo war es eine von der Natur ſehr weislich getroffene Anſtalt, ihre Haut ſo zu organiſiren, daß das Blut, da es durch die Lunge noch lange nicht Phlogiſton genug wegſchafft, ſich durch jene bei weitem ſtärker, als bei uns, dephlogiſtiſiren könne. Es mußte alſo in die Enden der Arterien ſehr viel Phlogiſton hinſchaffen, mithin an dieſem Orte, das iſt, unter der Haut ſelbſt, damit überladen ſeyn, und alſo ſchwarz durchſcheinen, wenn es gleich im Innern des Körpers roth genug iſt. Ueberdem iſt die Verſchiedenheit der Organiſation der Negerhaut von der unſrigen, ſelbſt nach dem Gefühle, ſchon merklich. — Was aber die Zweckmäßigkeit der Organiſation der andern Racen, ſo wie ſie ſich aus der Farbe ſchließen läßt, betrifft; ſo kann man ſie freilich wohl nicht mit gleicher Wahrſcheinlichkeit darthun: aber es fehlt doch auch nicht ganz an Erklärungsgründen der Hautfarbe, welche jene Vermuthung der Zweckmäßigkeit unterſtüzen können. Wenn der Abt Fontana in dem, was er gegen den Ritter Landriani behauptet, nämlich: daß die fixe Luft, die bei jedem Ausathmen aus der Lunge geſtoßen wird, nicht aus der Atmoſphäre niedergeſchlagen, ſondern aus dem Blute ſelbſt gekommen ſey, recht hat; ſo könnte wohl eine Menſchenrace ein mit dieſer Luftſäure überladenes Blut haben, welche die Lungen allein nicht fortſchaffen könnten, und wozu die Hautgefäße noch das ihrige beitragen müßten (freilich nicht in Luftgeſtalt, ſondern mit anderem ausgedünſtetem Stoffe verbunden.) Auf dieſem Fall würde gedachte Luftſäure den Eiſentheilchen im Blute die röthliche Roſtfarbe geben, welche die Haut der Amerikaner unterſcheidet; und ihre Anartung dieſer Hauptbeſchaffenheit kann ihre Nothwendigkeit

daher

daher bekommen haben, daß die jetzigen Bewohner dieſes Welttheils aus dem Nordoſten von Aſien, mithin nur an den Küſten und vielleicht gar nur über das Eis des Eismeers in ihre jetzigen Wohnſitze haben gelangen können. Das Waſſer dieſer Meere aber muß in ſeinem kontinuirlichen Gefrieren auch kontinuirlich eine ungeheure Menge fixer Luft fahren laſſen, mit welcher alſo die Atmoſphäre dort vermuthlich mehr überladen ſeyn wird, als irgend anderwärts; für deren Wegſchaffung (da ſie, eingeathmet, die fixe Luft aus den Lungen nicht hinreichend wegnimmt) die Natur zum Voraus in der Organiſation der Haut geſorgt haben mag. Man will in der That auch weit weniger Empfindlichkeit an der Haut der urſprünglichen Amerikaner wahrgenommen haben, welches eine Folge jener Organiſation ſeyn könnte, die ſich nachher, wenn ſie ſich einmal zum Raceunterſchiede entwickelt hat, auch in wärmern Klimaten enthält. Zur Ausübung ihres Geſchäfts kann es aber auch in dieſen an Stoffe nicht fehlen; denn alle Nahrungsmittel enthalten eine Menge fixer Luft in ſich, die durchs Blut eingenommen und durch den gedachten Weg fortgeſchafft werden kann. — Das flüchtige Alkali iſt noch ein Stoff, den die Natur aus dem Blute wegſchaffen muß; auf welche Abſonderung ſie gleichfalls gewiſſe Keime zur beſondern Organiſation der Haut für diejenigen Abkömmlinge des erſten Stamms angelegt haben mag, die in der erſten Zeit der Auswicklung der Menſchheit ihren Aufenthalt in einem trocknen und heißen Landſtriche finden würden, der ihr Blut vorzüglich zu übermäßiger Erzeugung jenes Stoffs fähig machte. Die kalten Hände der Indier, ob ſie gleich mit Schweiß bedeckt ſind, ſcheinen eine von der unſrigen verſchiedene Organiſation zu beſtätigen. — Doch es iſt wenig Troſt für die Philoſophie in Erkünſtlung von Hypotheſen. Sie ſind indeſſen dazu gut, um allenfalls einem Gegner, der, wenn er gegen den Hauptſatz nichts tüchtiges einzuwenden weiß, darüber frohlockt, daß das angenommene Princip nicht einmal die Möglichkeit der Phänomene begreiflich machen könne, — ſein Hypotheſenſpiel mit einem gleichen, wenigſtens eben ſo ſcheinbaren, zu vergelten.

Man mag aber ein Syſtem annehmen, welches man wolle; ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß die jetzt vorhandenen Racen, wenn alle Vermiſchung derſelben unter einander verhütet würde, nicht mehr erlöſchen können. Die unter uns befindlichen Zigeuner, von denen erwieſen iſt, daß ſie ihrem Abſtamme nach Indier ſind, geben davon den deutlichſten Beweis. Man kann ihrer Anweſenheit in Europa weit über dreihundert Jahre nachſpüren; und doch ſind ſie nicht im mindeſten von der Geſtalt ihrer Vorfahren ausgeartet. Die am Gambia in Neger ausgeartet ſeyn ſollende Portugiſen ſind Abkömmlinge von Weißen, die ſich mit Schwarzen verbaſtert haben; denn wo ſteht es benachrichtigt, und wie iſt es auch nur wahrſcheinlich, daß die erſten hieher gekommenen Portugiſen eben ſo viel weiße Weiber mitgebracht hätten, dieſe auch alle lange genug am Leben geblieben, oder durch andere

Weiße erſetzt worden wären, um einen reinen Abſtamm von Weißen in einem fremdem Welttheile zu gründen? Dagegen ſind beſſere Nachrichten davon: daß König Johann II. der von 1481 bis 1495 regierte, da alle von ihm nach St. Thomas abgeſchickten Koloniſten ausſtarben, dieſe Inſel durch lauter getaufte Judenkinder (mit portugiſiſch-chriſtlichem Gewiſſen) bevölkerte, von welchen, ſo viel man weiß, die gegenwärtigen Weißen auf derſelben abſtammen. Die Negerkreolen in Nordamerika, die Holländer auf Java, bleiben ihrer Race getreu. Die Schminke, die die Sonne auf ihrer Haupt hinzuthut, eine kühlere Luft aber wieder wegnimmt, muß man nur nicht mit der der Race eigenen Farbe verwechſeln; denn jene erbt doch niemals an. Alſo müſſen ſich die Keime, die urſprünglich in den Stamm der Menſchengattung zu Erzeugung der Racen gelegt waren, ſchon in der älteſten Zeit nach dem Bedürfniß des Klima, wenn der Aufenthalt lange dauerte, entwickelt haben; und, nachdem eine dieſer Anlagen bei einem Volke entwickelt war, ſo löſchte ſie alle übrigen gänzlich aus. Daher kann man auch nicht annehmen, daß eine in gewiſſer Proportion vorgehende Miſchung verſchiedener Racen auch noch jetzt die Geſtalt des Menſchenſtamms aufs neue herſtellen könne. Denn ſonſt würden die Blindlinge, die aus dieſer ungleichartigen Begattung erzeugt werden, ſich auch noch jetzt (wie ehemals der erſte Stamm) von ſelbſt in ihren Zeugungen bei ihrer Verpflanzung in verſchiedenen Klimaten wiederum in ihre urſprünglichen Farben zerſetzen, welches zu vermuthen man durch keine bisherige Erfahrung berechtigt wird; weil alle dieſe Baſtarderzeugungen in ihrer eigenen weitern Fortpflanzung ſich eben ſo beharrlich erhalten, als die Racen, aus deren Vermiſchung ſie entſprungen ſind. Wie die Geſtalt des erſten Menſchenſtamms (der Hautbeſchaffenheit nach) beſchaffen geweſen ſeyn möge, iſt daher jetzt unmöglich zu errathen; ſelbſt der Charakter der Weißen iſt nur die Entwicklung einer der urſprünglichen Anlagen, die, nebſt den übrigen, in jenem anzutreffen waren.

Idee
zu einer
# allgemeinen Geſchichte
in weltbürgerlicher Abſicht.

1784.

Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht.

„Was man ſich auch in metaphyſiſcher Abſicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag; ſo ſind doch die Erſcheinungen deſſelben, die menſchlichen Handlungen, eben ſowohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgeſetzen beſtimmt. Die Geſchichte, welche ſich mit der Erzählung dieſer Erſcheinungen beſchäftigt, ſo tief auch deren Urſachen verborgen ſeyn mögen, läßt dennoch von ſich hoffen: daß, wenn ſie das Spiel der Freyheit des menſchlichen Willens im Großen betrachtet, ſie einen regelmäßigen Gang derſelben entdecken könne; und daß auf die Art, was an einzelnen Subjekten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine ſtetig fortgehende obgleich langſame Entwickelung der urſprünglichen Anlagen derſelben, werde erkannt werden können. So ſcheinen die Ehen, die daher kommenden Geburten und das Sterben, da der freie Wille der Menſchen auf ſie ſo großen Einfluß hat, keiner Regel unterworfen zu ſeyn, nach welcher man die Zahl derſelben zum voraus durch Rechnung beſtimmen könne; und doch beweiſen die jährlichen Tafeln derſelben in großen Ländern, daß ſie eben ſo wohl nach beſtändigen Naturgeſetzen geſchehen, als die ſo unbeſtändigen Witterungen, deren Ereigniß man einzeln nicht vorher beſtimmen kann, die aber im Ganzen nicht ermangeln den Wachsthum der Pflanzen, den Lauf der Ströme, und andere Naturanſtalten in einem gleichförmigen ununterbrochenen Gange zu erhalten. Einzelne Menſchen und ſelbſt ganze Völker denken wenig daran, daß, indem ſie, ein jedes nach ſeinem Sinne und einer oft wider den andern, ihre eigene Abſicht verfolgen, ſie unbemerkt an der Naturabſicht, die ihnen ſelbſt unbekannt iſt, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derſelben Beförderung arbeiten, an welcher, ſelbſt wenn ſie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen ſeyn würde.

Da die Menſchen in ihren Beſtrebungen nicht blos inſtinktmäßig wie Thiere, und doch auch nicht, wie vernünftige Weltbürger, nach einem verabredeten Plane, im Ganzen verfahren; ſo ſcheint auch keine planmäßige Geſchichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu ſeyn. Man kann ſich eines gewiſſen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Laſſen auf der großen Weltbühne aufgeſtellt ſieht; und, bei hin und wieder anſcheinender Weisheit im Einzelnen, doch endlich alles im Großen aus Thorheit, kindiſcher Eitelkeit, oft auch aus kindiſcher Bosheit und Zerſtörungsſucht zuſammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiß, was man ſich von unſerer auf ihre Vorzüge ſo eingebildeten Gattung für einen Begriff machen ſoll. Es iſt hier keine Auskunft für den Philoſophen, als daß, da er bei Menſchen und ihrem Spiele im Großen gar keine vernünftige *eigene Abſicht* vorausſetzen kann, er verſuche, ob er nicht eine *Naturabſicht* in dieſem widerſinnigen Gange menſchlicher Dinge entdecken könne; aus welcher, von Geſchöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geſchichte nach einem beſtimmten Plane der Natur möglich ſey. — Wir wollen ſehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer ſolchen Geſchichte zu finden; und wollen es dann der Natur überlaſſen, den Mann hervorzubringen, der im Stande iſt, ſie darnach abzufaſſen. So brachte ſie einen *Kepler* hervor, der die eccentriſchen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weiſe beſtimmten Geſetzen unterwarf; und einen *Newton*, der dieſe Geſetze aus einer allgemeinen Natururſache erklärte.

Erſter Satz.

Alle Naturanlagen eines Geſchöpfes ſind beſtimmt, ſich einmal vollſtändig und zweckmäßig auszuwickeln. Bei allen Thieren beſtätigt dieſes die äuſſere ſowohl, als innere oder zergliedernde, Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden ſoll, eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, iſt ein Widerſpruch in der teleologiſchen Naturlehre. Denn, wenn wir von jenem Grundſatze abgehen, ſo haben wir nicht mehr eine geſetzmäßige, ſondern eine zwecklos ſpielende Natur; und das troſtloſe Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft.

Zweiter Satz.

Am Menſchen (als dem einzigen vernünftigen Geſchöpf auf Erden) ſollten ſich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch ſeiner Vernunft abgezielt ſind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollſtändig entwickeln. Die Vernunft in einem Geſchöpfe iſt ein Vermögen, die Regeln und Abſichten des Gebrauchs aller ſeiner Kräfte weit über den Naturinſtinkt zu erweitern, und kennt keine Gränzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber ſelbſt nicht inſtinktmäßig, ſondern bedarf Verſuche, Uebung und Unterricht, um von einer Stufe der Einſicht zur andern allmählig fortzuſchreiten. Daher würde ein jeder Menſch unmäßig lange leben müſſen, um zu lernen, wie er von allen ſeinen Naturanlagen einen vollſtändigen Gebrauch machen ſolle; oder, wenn die Natur ſeine Lebensfriſt nur kurz angeſetzt hat (wie es wirklich geſchehen iſt), ſo bedarf ſie einer vielleicht unabſehlichen Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unſerer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwickelung zu treiben, welche ihrer Abſicht vollſtändig angemeſſen iſt. Und dieſer Zeitpunkt muß wenigſtens in der Idee des Menſchen das Ziel ſeiner Beſtrebungen ſeyn, weil ſonſt die Naturanlagen größtentheils als vergeblich und zwecklos angeſehen werden müßten; welches alle praktiſche Principien aufheben, und dadurch die Natur, deren Weiſheit in Beurtheilung aller übrigen Anſtalten ſonſt zum Grundſatze dienen muß, am Menſchen allein eines kindiſchen Spiels verdächtig machen würde.

Dritter Satz.

Die Natur hat gewollt: daß der Menſch alles was über die mechaniſche Anordnung ſeines thieriſchen Daſeyns geht, gänzlich aus ſich ſelbſt herausbringe, und keiner anderen Glückſeligkeit, oder Vollkommenheit, theilhaftig werde, als die er ſich ſelbſt, frei von Inſtinkt, durch eigene Vernunft, verſchaft hat. Die Natur thut nämlich nichts überflüßig, und iſt im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verſchwenderiſch. Da ſie dem Menſchen Vernunft und darauf ſich gründende Freiheit des Willens gab; ſo war das ſchon eine klare Anzeige ihrer Abſicht in Anſehung ſeiner Ausſtattung. Er ſollte nämlich nun nicht durch Inſtinkt geleitet, oder durch unerſchaffene Kenntniß verſorgt und unterrichtet ſeyn; er ſollte vielmehr alles aus ſich ſelbſt herausbringen. Die Erfindung ſeiner Bedeckung, ſeiner äußeren Sicherheit und Vertheidigung (wozu ſie ihm weder die Hörner des Stiers, noch die Klauen des Löwen, noch das Gebiß des Hundes, ſondern blos Hände gab), alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, ſelbſt ſeine Einſicht und Klugheit, und ſo gar die Gutartigkeit ſeines Willens, ſollten gänzlich ſein eigen Werk ſeyn. Sie ſcheint ſich hier in ihrer größten Sparſamkeit ſelbſt gefallen zu haben, und ihre thieriſche Ausſtattung ſo knapp, ſo genau auf das höchſte Bedürfniß einer anfänglichen Exiſtenz abgemeſſen zu haben, als wollte ſie: der Menſch ſollte, wenn er ſich aus der größten Rohigkeit dereinſt zur größten Geſchicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart, und (ſo viel es auf Erden möglich iſt) dadurch zur Glückſeligkeit empor gearbeitet haben würde, hievon das Verdienſt ganz allein haben, und es ſich ſelbſt nur verdanken dürfen; gleich als habe ſie es mehr auf ſeine vernünftige *Selbſtſchätzung*, als auf ein Wohlbefinden angelegt. Denn in dieſem Gange der menſchlichen Angelegenheit iſt ein ganzes Heer von Mühſeligkeiten, die den Menſchen erwarten. Es ſcheint aber der Natur darum gar nicht zu thun geweſen zu ſeyn, daß er wohl lebe; ſondern, daß er ſich ſo weit hervorarbeite, um ſich, durch ſein Verhalten, des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen. Befremdend bleibt es immer hiebei: daß die älteren Generationen nur ſcheinen um der ſpäteren willen ihr mühſeliges Geſchäfte zu treiben, um nämlich dieſen eine Stufe zu bereiten, von der dieſe das Bauwerk, welches die Natur zur Abſicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die ſpäteſten das Glück haben ſollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Abſicht) gearbeitet hatten, ohne doch ſelbſt an dem Glück, das ſie vorbereiteten, Antheil nehmen zu können. Allein ſo räthſelhaft dieſes auch iſt, ſo nothwendig iſt es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Thiergattung ſoll Vernunft haben, und als Klaſſe vernünftiger Weſen, die insgeſamt ſterben, deren Gattung aber unſterblich iſt, dennoch zu einer Vollſtändigkeit der Entwickelung ihrer Anlagen gelangen.

Vierter Satz.

Das Mittel, deſſen ſich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, iſt der Antagonism derſelben in der Geſellſchaft, ſo fern dieſer doch am Ende die Urſache einer geſetzmäßigen Ordnung derſelben wird. Ich verſtehe hier unter dem Anatogism die *unſellige Geſelligkeit* der Menſchen, d. i. den Hang derſelben in Geſellſchaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerſtande, welcher dieſe Geſellſchaft beſtändig zu trennen droht, verbunden iſt. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menſchlichen Natur. Der Menſch hat eine Neigung ſich zu *vergeſellſchaften*; weil er in einem ſolchen Zuſtande ſich mehr als Menſch, d. i. die Entwickelung ſeiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang ſich zu *vereinzelnen* (iſoliren); weil er in ſich zugleich die ungeſellige Eigenſchaft antrift, alles bloß nach ſeinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerſtand erwartet, ſo wie er von ſich ſelbſt weiß, daß er ſeiner Seits zum Widerſtande gegen andere geneigt iſt. Dieſer Widerſtand iſt es nun, welcher alle Kräfte des Menſchen erweckt, ihn dahin bringt, ſeinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrſucht, Herſchſucht oder Habſucht, ſich einen Rang unter ſeinen Mitgenoſſen zu verſchaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht laſſen kann. Da geſchehen nun die erſten wahren Schritte aus der Roheit zur Kultur, die eigentlich in dem geſellſchaftlichen Werth des Menſchen beſteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geſchmack gebildet, und ſelbſt durch fortgeſetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur ſittlichen Unterſcheidung mit der Zeit in beſtimmte practiſche Principien, und ſo eine pathologiſch-abgedrungene Zuſammenſtimmung zu einer Geſellſchaft endlich in ein moraliſches Ganze verwandeln kann. Ohne jene, an ſich zwar eben nicht liebenswürdige, Eigenſchaften der Ungeſelligkeit, woraus der Widerſtand entſpringt, den jeder bei ſeinen ſelbſtſüchtigen Anmaßungen nothwendig antreffen muß, würden in einem arcadiſchen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügſamkeit und Wechſelliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menſchen, gutartig wie die Schafe die ſie weiden, würden ihrem Daſeyn kaum einen größern Werth verſchaffen, als dieſes ihr Hausvieh hat; ſie würden das Leere der Schöpfung in Anſehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank ſey alſo der Natur für die Unvertragſamkeit, für die mißgünſtig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrſchen! Ohne ſie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menſchheit ewig unentwickelt ſchlummern. Der Menſch will Eintracht; aber die Natur weiß beſſer, was für ſeine Gattung gut iſt: ſie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er ſoll aus der Nachläſſigkeit und unthätigen Genügſamkeit hinaus, ſich in Arbeit und Mühſeligkeiten ſtürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, ſich klüglich wiederum aus den letztern heraus zu ziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeſelligkeit und des durchgängigen Widerſtandes, woraus ſo viele Uebel entſpringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anſpannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwickelung der Naturanlagen antreiben, verrathen alſo wohl die Anordnung eines weiſen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geiſtes, der in ſeine herrliche Anſtalt gepfuſcht, oder ſie neidiſcher Weiſe verderbt habe.

Fünfter Satz.

Das größte Problem für die Menſchengattung, zu deſſen Auflöſung die Natur ihn zwingt, iſt die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Geſellſchaft. Da nur in der Geſellſchaft, und zwar derjenigen, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonism ihrer Glieder, und doch die genaueſte Beſtimmung und Sicherung der Gränzen dieſer Freiheit hat, damit ſie mit der Freiheit anderer beſtehen könne, — da nur in ihr die höchſte Abſicht der Natur, nämlich die Entwickelung aller ihrer Anlagen, in der Menſchheit erreicht werden kann, die Natur auch will, daß ſie dieſen ſo wie alle Zwecke ihrer Beſtimmung, ſich ſelbſt verſchaffen ſolle: ſo muß eine Geſellſchaft, in welcher Freiheit unter äuſſeren Geſetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderſtehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d. i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfaſſung, die höchſte Aufgabe der Natur für die Menſchengattung ſeyn; weil die Natur, nur vermittelſt der Auflöſung und Vollziehung derſelben, ihre übrigen Abſichten mit unſerer Gattung erreichen kann. In dieſen Zuſtand des Zwanges zu treten, zwingt den ſonſt für ungebundene Freiheit ſo ſehr eingenommenen Menſchen die Noth; und zwar die größte unter allen, nämlich die, welche ſich Menſchen unter einander ſelbſt zufügen, deren Neigungen es machen, daß ſie in wilder Freiheit nicht lange neben einander beſtehen können. Allein in einem ſolchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung iſt, thun eben dieſelben Neigungen hernach die beſte Wirkung: ſo wie Bäume in einem Walde, eben dadurch, daß ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen ſucht, einander nöthigen, beides über ſich zu ſuchen, und dadurch einen ſchönen geraden Wuchs bekommen; ſtatt daß die, welche in Freiheit, und von einander abgeſondert, ihre Aeſte nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, ſchief und krumm wachſen. Alle Kultur und Kunſt, welche die Menſchheit zieret, die ſchönſte geſellſchaftliche Ordnung, ſind Früchte der Ungeſelligkeit, die durch ſich ſelbſt genöthigt wird ſich zu diſcipliniren, und ſo, durch abgedrungene Kunſt, die Keime der Natur vollſtändig zu entwickeln.

Sech-

Sechſter Satz.

Dieſes Problem iſt zugleich das ſchwerſte, und das, welches von der Menſchengattung am ſpäteſten aufgelöſet wird. Die Schwierigkeit, welche auch die bloße Idee dieſer Aufgabe ſchon vor Augen legt, iſt dieſe: der Menſch iſt ein Thier, das, wenn es unter andern ſeiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat. Denn er mißbraucht gewiß ſeine Freiheit in Anſehung anderer Seinesgleichen; und ob er gleich, als vernünftiges Geſchöpf, ein Geſetz wünſcht, welches der Freiheit Aller Schranken ſetze: ſo verleitet ihn doch ſeine ſelbſtſüchtige thieriſche Neigung, wo er darf, ſich ſelbſt auszunehmen. Er bedarf alſo einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei ſeyn kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber dieſen Herrn her? Nirgend anders, als aus der Menſchengattung. Aber dieſer iſt eben ſowohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat. Er mag es alſo anfangen, wie er will; ſo iſt nicht abzuſehen, wie er ſich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verſchaffen könne, das ſelbſt gerecht ſey; er mag dieſes nun in einer einzelnen Perſon, oder in einer Geſellſchaft vieler dazu auserleſenen Perſonen ſuchen. Denn jeder derſelben wird immer ſeine Freiheit mißbrauchen, wenn er keinen über ſich hat, der nach den Geſetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchſte Oberhaupt ſoll aber gerecht für ſich ſelbſt, und doch ein Menſch ſeyn. Dieſe Aufgabe iſt daher die ſchwerſte unter allen; ja ihre vollkommene Auflöſung iſt unmöglich: aus ſo krummen Holze, als woraus der Menſch gemacht iſt, kann nichts ganz gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieſer Idee iſt uns von der Natur auferlegt *). Daß ſie auch diejenige ſey, welche am ſpäteſten ins Werk gerichtet wird, folgt überdem auch daraus: daß hiezu *richtige Begriffe* von der Natur einer möglichen Verfaſſung, große, durch viel Weltläufe geübte *Erfahrenheit*, und über das alles, ein zur Annehmung derſelben vorbereiteter *guter Wille* erfordert wird; drei ſolche Stücke aber ſich ſehr ſchwer, und, wenn es geſchieht, nur ſehr ſpät, nach viel vergeblichen Verſuchen, einmal zuſammen finden können.

Siebenter Satz.

Das Problem der Errichtung einer vollkommnen bürgerlichen Verfaſſung iſt von dem Problem eines geſetzmäßigen äuſſeren Staatenverhältniſſes abhängig, und kann ohne das Letztere nicht aufgelöſet werden. Was hilfts, an einer geſetzmäßigen bürgerlichen Verfaſſung unter einzelnen Menſchen, d. i. an der Anordnung eines *gemeinen Weſens*, zu arbeiten? Dieſelbe Ungeſelligkeit, welche die Menſchen hiezu nöthigte, iſt wieder die Urſache, daß ein jedes Gemeineweſen in äußerem Verhältniſſe, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten in ungebundener Freiheit ſteht, und folglich einer von dem andern eben die Uebel erwarten muß, die die einzelnen Menſchen drückten und ſie zwangen, in einen geſetzmäßigen bürgerlichen Zuſtand zu treten. Die Natur hat alſo die Unvertragſamkeit der Menſchen, ſelbſt der großen Geſellſchaften und Staatskörper dieſer Art Geſchöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen *Antagonism* derſelben einen Zuſtand der Ruhe und Sicherheit auszufinden; d. i. ſie treibt, durch die Kriege, durch die überſpannte und niemals nachlaſſende Zurüſtung zu denſelben, durch die Noth, die dadurch endlich ein jeder Staat, ſelbſt mitten im Frieden, innerlich fühlen muß, zu anfänglich unvollkommenen Verſuchen, endlich aber, nach vielen Verwüſtungen, Umkippungen, und ſelbſt durchgängiger innerer Erſchöpfung ihrer Kräfte, zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne ſo viel traurige Erfahrung hätte ſagen können, nämlich: aus dem geſetzloſen Zuſtande der Wilden hinauszugehen, und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinſte Staat ſeine Sicherheit und Rechte, nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlichen Beurtheilung, ſondern allein von dieſem großen *Völkerbunde* (Foedus Amphictionum), von einer *vereinigten Macht*, und von der *Entſcheidung* nach Geſetzen des vereinigten Willens, erwarten könnte. So ſchwärmeriſch dieſe Idee auch zu ſeyn ſcheint, und als eine ſolche an einem Abbe von St. Pierre oder Rouſſeau verlacht worden (vielleicht, weil ſie ſolche in der Ausführung zu nahe glaubten); ſo iſt es doch der unvermeidliche Ausgang der Noth, worein ſich Menſchen einander verſetzen, die die Staaten zu eben der Entſchließung (ſo ſchwer es ihnen auch eingeht) zwingen muß, wozu der wilde Menſch eben ſo ungern gezwungen ward, nämlich: ſeine brutale Freiheit aufzugeben, und in einer geſetzmäßigen Verfaſſung Ruhe und Sicherheit zu ſuchen. — Alle Kriege ſind demnach ſo viel Verſuche, (zwar nicht in der Abſicht der Menſchen, aber doch in der Abſicht der Natur), neue Verhältniſſe der Staaten zu Stande zu bringen, und durch Zerſtörung, wenigſtens Zerſtückelung aller, neue Körper zu bilden, die ſich aber wieder, entweder in ſich ſelbſt oder neben einander, nicht erhalten können, und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müſſen; bis endlich einmal, theils durch die beſtmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfaſſung innerlich, theils durch eine gemeinſchaftliche Verabredung und Geſetzgebung äußerlich, ein Zuſtand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Weſen ähnlich, ſo wie ein Automat ſich ſelbſt erhalten kann.

---

*) Die Rolle des Menſchen iſt alſo ſehr künſtlich. Wie es mit den Einwohnern anderer Planeten und ihrer Natur beſchaffen ſey, wiſſen wir nicht; wenn wir aber dieſen Auftrag der Natur gut ausrichten, ſo können wir uns wohl ſchmeicheln, daß wir unter unſter unſeren Nachbaren im Weltgebäude einen nicht geringen Rang behaupten dürften. Vielleicht mag bei dieſen ein jedes Individuum ſeine Beſtimmung in ſeinem Leben völlig erreichen. Bei uns iſt es anders; nur die Gattung kann dieſes hoffen.

Ob man es nun von einem epikuriſchen Zuſammenlauf wirkender Urſachen erwarten ſolle, daß die Staaten, ſo wie die kleinen Stäubchen der Materie, durch ihren ungefähren Zuſammenſtoß allerlei Bildungen verſuchen, die durch neuen Anſtoß wieder zerſtört werden, bis endlich einmal *von ungefähr* eine ſolche Bildung gelingt, die ſich in ihrer Form erhalten kann (ein Glückszufall, der ſich wohl ſchwerlich jemals zutragen wird!); oder ob man vielmehr annehmen ſolle, die Natur verfolge hier einen regelmäßigen Gang, unſere Gattung von der unteren Stufe der Thierheit an allmählig bis zur höchſten Stufe der Menſchheit, und zwar durch eigene ob zwar dem Menſchen abgedrungene Kunſt, zu führen, und entwickele in dieſer ſcheinbarlich wilden Anordnung ganz regelmäßig jene urſprünglichen Anlagen; oder ob man lieber will, daß aus allen dieſen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menſchen im Großen überall nichts, wenigſtens nichts Kluges herauskomme, daß es bleiben werde, wie es von jeher geweſen iſt, und man daher nicht voraus ſagen könne, ob nicht die Zwietracht, die unſerer Gattung ſo natürlich iſt, am Ende für uns eine Hölle von Uebeln, in einem noch ſo geſitteten Zuſtande vorbereite, indem ſie vielleicht dieſen Zuſtand ſelbſt und alle bisherigen Fortſchritte in der Kultur durch barbariſche Verwüſtung wieder vernichten werde (ein Schickſal, wofür man unter der Regierung des blinden Ungefährs nicht ſtehen kann, mit welcher geſetzloſe Freiheit in der That einerlei iſt, wenn man ihr nicht einen insgeheim an Weisheit geknüpften Leitfaden der Natur unterlegt!); das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig ſey, *Zweckmäßigkeit* der Naturanſtalt in Theilen und doch *Zweckloſigkeit* im Ganzen anzunehmen? Was alſo der zweckloſe Zuſtand der Wilden that, daß er nämlich alle Naturanlagen in unſerer Gattung zurückhielt, aber endlich durch die Uebel, worin er dieſe verſetzte, ſie nöthigte, aus dieſem Zuſtande hinaus und in eine bürgerliche Verfaſſung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können; das thut auch die barbariſche Freiheit der ſchon geſtifteten Staaten, nämlich: daß durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Weſen auf Rüſtungen gegen einander, durch die Verwüſtungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Nothwendigkeit ſich beſtändig in Bereitſchaft dazu zu erhalten, zwar die völlige Entwickelung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmet wird, dagegen aber auch die Uebel, die daraus entſpringen, unſere Gattung nöthigen, zu dem an ſich heilſamen Widerſtande vieler Staaten neben einander, der aus ihrer Freiheit entſpringt, ein Geſetz des Gleichgewichts auszufinden, und eine vereinigte Gewalt, die demſelben Nachdruck giebt, mithin einen weltbürgerlichen Zuſtand der öffentlichen Staatsſicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr ſey, damit die Kräfte der Menſchheit nicht einſchlafen, aber doch auch nicht ohne ein Princip der Gleichheit ihrer wechſelſeitigen Wirkungen und Gegenwirkungen, damit ſie einander nicht zerſtören. Ehe dieſer letzte Schritt (nämlich die Staatenverbindung) geſchehen, alſo faſt nur auf der Hälfte ihrer Ausbildung, erduldet die menſchliche Natur die härteſten Uebel, unter dem betrüglichen Anſchein äußerer Wohlfahrt; und Rouſſeau hatte ſo Unrecht nicht, wenn er den Zuſtand der Wilden vorzog, ſobald man nämlich dieſe letzte Stufe, die unſere Gattung noch zu erſteigen hat, wegläßt. Wir ſind im hohen Grade durch Kunſt und Wiſſenſchaft kultivirt. Wir ſind civiliſirt, bis zum Ueberläſtigen, zu allerlei geſellſchaftlicher Artigkeit und Anſtändigkeit. Aber, uns für ſchon moraliſirt zu halten, daran fehlt noch ſehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieſer Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliebe und der äußeren Anſtändigkeit hinausläuft, macht blos die Civiliſirung aus. So lange aber Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltſamen Erweiterungsabſichten verwenden, und ſo die langſame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen ſelbſt auch alle Unterſtützung in dieſer Abſicht entziehen, iſt nichts von dieſer Art zu erwarten; weil dazu eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Weſens zur Bildung ſeiner Bürger erfodert wird. Alles Gute aber, das nicht auf moraliſch-gute Geſinnung gepfropft iſt, iſt nichts als lauter Schein und ſchimmerndes Elend. In dieſem Zuſtande wird wohl das menſchliche Geſchlecht verbleiben, bis es ſich, auf die Art, wie ich geſagt habe, aus dem chaotiſchen Zuſtande ſeiner Staatsverhältniſſe herausgearbeitet haben wird.

Achter Satz.

Man kann die Geſchichte der Menſchengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur anſehen, um eine innerlich- und, zu dieſem

Zwecke, auch äußerlich-vollkommene Staatsverfaſſung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zuſtand, in welchem ſie alle ihre Anlagen in der Menſchheit völlig entwickeln kann. Der Satz iſt eine Folgerung aus dem vorigen. Man ſieht: die Philoſophie könne auch ihren Chiliasmus haben; aber einen ſolchen, zu deſſen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur ſehr von weitem, ſelbſt beförderlich werden kann, der alſo nichts weniger als ſchwärmeriſch iſt. Es kömmt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem ſolchen Gange der Naturabſicht entdecke. Ich ſage: etwas Weniges; denn dieſer Kreislauf ſcheint ſo lange Zeit zu erfordern, bis er ſich ſchließt, daß man aus dem kleinen Theil, den die Menſchheit in dieſer Abſicht zurückgelegt hat, nur eben ſo unſicher die Geſtalt ihrer Bahn, und das Verhältniß der Theile zum Ganzen beſtimmen kann, als aus allen bisherigen Himmelsbeobachtungen den Lauf, den unſere Sonne ſamt dem ganzen Heere ihrer Trabanten im großen Fixſternenſyſtem nimmt; obgleich doch, aus dem allgemeinen Grunde der ſyſtematiſchen Verfaſſung des Weltbaues, und aus dem wenigen, was man beobachtet hat, zuverläſſig genug, um auf die Wirklichkeit eines ſolchen Kreislaufes zu ſchließen. Indeſſen bringt es die menſchliche Natur ſo mit ſich: ſelbſt in Anſehung der allerentfernteſten Epoche, die unſere Gattung treffen ſoll, nicht gleichgültig zu ſeyn, wenn ſie nur mit Sicherheit erwartet werden kann. Vornämlich kann es in unſerem Falle um deſto weniger geſchehen, da es ſcheint, wir könnten durch unſere eigene vernünftige Veranſtaltung dieſen, für unſere Nachkommen ſo erfreulichen Zeitpunkt ſchneller herbeiführen. Um deswillen werden uns ſelbſt die ſchwachen Spuren der Annäherung deſſelben ſehr wichtig. Jetzt ſind die Staaten ſchon in einem ſo künſtlichen Verhältniſſe gegen einander, daß keiner in der innern Kultur nachlaſſen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluß zu verlieren; alſo iſt, wo nicht der Fortſchritt, dennoch die Erhaltung dieſes Zwecks der Natur, ſelbſt durch die ehrſüchtigen Abſichten derſelben ziemlich geſichert. Ferner: bürgerliche Freiheit kann jetzt auch nicht ſehr wohl angetaſtet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Gewerben, vornämlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äußeren Verhältniſſe, zu fühlen. Dieſe Freiheit geht aber allmälig weiter. Wenn man den Bürger hindert, ſeine Wohlfarth auf alle ihm ſelbſt beliebige Art, die nur mit der Freiheit anderer zuſammen beſtehen kann, zu ſuchen; ſo hemmet man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes, und hiemit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die perſönliche Einſchränkung in ſeinem Thun und Laſſen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben; und ſo entſpringt allmälig, mit unterlaufendem Wahne und Grillen, Aufklärung, als ein großes Gut; welches das menſchliche Geſchlecht ſogar von der ſelbſtſüchtigen Vergrößerungsabſicht ſeiner Beherrſcher ziehen muß, wenn ſie nur ihren eigenen Vortheil verſtehen. Dieſe Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewiſſer Herzensantheil, den der aufgeklärte Menſch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen, und ſelbſt auf ihre Regierungsgrundſätze Einfluß haben. Obgleich z. B. unſere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanſtalten, und überhaupt zu allem was das Weltbeſte betrifft, fürjetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg ſchon zum Voraus verrechnet iſt; ſo werden ſie doch ihren eignen Vortheil darin finden, die ob zwar ſchwachen und langſamen eigenen Bemühungen ihres Volks in dieſem Stücke wenigſtens nicht zu hindern. Endlich: wird ſelbſt der Krieg allmälig nicht allein ein ſo künſtliches, im Ausgange von beiden Seiten ſo unſicheres, ſondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachſenden Schuldenlaſt (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabſehlich wird, ein ſo bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluß, den jede Staatserſchütterung in unſerem, durch ſeine Gewerbe ſo ſehr verketteten Welttheil auf alle andere Staaten thut, ſo merklich; daß ſich dieſe durch ihre eigene Gefahr gedrungen, obgleich ohne geſetzliches Anſehen, zu Schiedsrichtern anbieten, und ſo alles von weitem zu einem künftigen großen Staatskörper anſchicken, wovon die Vorwelt kein Beiſpiel aufzuzeigen hat. Obgleich dieſer Statskörper für jetzt nur noch ſehr im rohen Entwurfe daſteht, ſo fängt ſich dennoch gleichſam ſchon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen iſt, an zu regen; und dieſes giebt Hofnung, daß, nach manchen Revolutionen der Umbildung, endlich das, was die Natur zur höchſten Abſicht hat, ein allgemeiner *weltbürgerlicher Zuſtand*, als der Schoos, worin alle urſprüngliche Anlagen der Menſchengattung entwickelt werden, dereinſt einmal zu Stande kommen werde.

Neunter Satz.

Ein philoſophiſcher Verſuch, die allgemeine Weltgeſchichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menſchengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich, und ſelbſt für dieſe Naturabſicht beförderlich angeſehen werden. Es iſt zwar ein befremdlicher und, dem Anſcheine nach, ungereimter Anſchlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewiſſen vernünftigen Zwecken angemeſſen ſeyn ſollte, eine *Geſchichte* abfaſſen zu wollen; es ſcheint, in einer ſolchen Abſicht könne nur ein *Roman* zu Stande kommen. Wenn man indeſſen annehmen darf: daß die Natur, ſelbſt im Spiele der menſchlichen Freiheit, nicht ohne Plan und Endabſicht verfahre, ſo könnte dieſe Idee doch wohl brauchbar werden; und, ob wir gleich zu kurzſichtig ſind, den geheimen Mechanism ihrer Veranſtaltung durchzuſchauen, ſo dürfte dieſe Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein ſonſt planloſes *Aggregat* menſchlicher Handlungen, wenigſtens im Großen, als ein *Syſtem* darzuſtellen. Denn, wenn man von der *griechiſchen* Geſchichte — als derjenigen, wodurch uns jede andere ältere oder gleichzeitige aufbehalten worden, wenigſtens beglaubigt werden muß *) — anhebt; wenn man derſelben Einfluß auf die Bildung und Mißbildung des Staatskörpers des *römiſchen* Volks, das den griechiſchen Staat verſchlang, und des letzteren Einfluß auf die *Barbaren*, die jenen wiederum zerſtörten, bis auf unſere Zeit verfolgt; dabei aber die Staatengeſchichte anderer Völker, ſo wie deren Kenntniß durch eben dieſe aufgeklärten Nationen allmählig zu uns gelanget iſt, *epiſodiſch* hinzuthut: ſo wird man einen regelmäßigen Gang der Verbeſſerung der Staatsverfaſſung in unſerem Welttheile (der wahrſcheinlicher Weiſe allen anderen dereinſt Geſetze geben wird) entdecken. Indem man ferner allenthalben nur auf die bürgerliche Verfaſſung und deren Geſetze, und auf das Staatsverhältniß Acht hat, in ſo fern beide durch das Gute, welches ſie enthielten, eine Zeitlang dazu dienten, Völker (mit ihnen auch Künſte und Wiſſenſchaften) empor zu heben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhieng, ſie wiederum zu ſtür-

---

*) Nur ein *gelehrtes Publikum*, das von ſeinem Anfange an bis zu uns ununterbrochen fortgedauert hat, kann die alte Geſchichte beglaubigen. Ueber daſſelbe hinaus iſt alles terra incognita; und die Geſchichte der Völker, die außer demſelben lebten, kann nur von Zeit zu Zeit angefangen werden, da ſie darin eintraten. Dies geſchah mit dem *jüdiſchen* Volk zur Zeit der Ptolemäer, durch die griechiſche Bibelüberſetzung, ohne welche man ihren *iſolirten* Nachrichten wenig Glauben beimeſſen würde. Von da (wenn dieſer Anfang vorerſt gehörig ausgemittelt werden) kann man aufwärts ihren Erzählungen nachgehen. Und ſo mit allen übrigen Völkern. Das erſte Blatt im *Thucydides* (ſagt *Hume*) iſt der einzige Anfang aller wahren Geſchichte.

zen, ſo doch, daß immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbeſſerung vorbereitete: ſo wird ſich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht blos zur Erklärung des ſo verworrenen Spiels menſchlicher Dinge, oder zur politiſchen Wahrſagerkunſt künftiger Staatsveränderungen dienen kann (ein Nutzen, den man ſchon ſonſt aus der Geſchichte der Menſchen, wenn man ſie gleich als unzuſammenhängende Wirkung einer regelloſen Freyheit anſah, gezogen hat); ſondern es wird (was man ohne einen Naturplan vorauszuſetzen nicht mit Grunde hoffen kann) eine tröſtende Ausſicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menſchengattung in weiter Ferne vorgeſtellt wird, wie ſie ſich endlich doch zu dem Zuſtande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in ſie legte, völlig können entwickelt und ihre Beſtimmung hier auf Erden kann erfüllet werden. Eine ſolche Rechtfertigung der Natur — oder beſſer der Vorſehung — iſt kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen beſonderen Geſichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilfts, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftloſen Naturreiche zu preiſen und der Betrachtung zu empfehlen; wenn der Theil des großen Schauplatzes der oberſten Weisheit, der von allem dieſen den Zweck enthält, — die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben ſoll, deſſen Anblick uns nöthigt unſere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln jemals darin eine vollendete vernünftige Abſicht anzutreffen, uns dahin bringt, ſie nur in einer andern Welt zu hoffen?

Daß ich mit dieſer Idee einer Weltgeſchichte, die gewiſſermaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen blos empiriſch abgefaßten Hiſtorie verdrängen wollte, wäre Mißdeutung meiner Abſicht; es iſt nur ein Gedanke von dem, was ein philoſophiſcher Kopf (der übrigens ſehr geſchichtskundig ſeyn müßte) noch aus einem anderen Standpunkte verſuchen könnte. Ueberdem muß die ſonſt rühmliche Umſtändlichkeit, mit der man jetzt die Geſchichte ſeiner Zeit abfaßt, doch einen jeden natürlicher Weiſe auf die Bedenklichkeit bringen: wie es unſere ſpäten Nachkommen anfangen werden, die Laſt von Geſchichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlaſſen möchten, zu faſſen. Ohne Zweifel werden ſie die der älteſten Zeit, von der ihnen die Urkunden längſt erloſchen ſeyn dürften, nur aus dem Geſichtspunkte deſſen, was ſie intereſſirt, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Abſicht geleiſtet oder geſchadet haben, ſchätzen. Hierauf aber Rückſicht zu nehmen, imgleichen auf die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter ſowohl, als ihrer Diener, um ſie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die ſpäteſte Zeit bringen kann: das kann noch überdem einen kleinen Bewegungsgrund zum Verſuche einer ſolchen philoſophiſchen Geſchichte abgeben.

Beantwortung der Frage:

Was iſt Aufklärung?

1784.

Beantwortung der Frage: Was iſt Aufklärung?

„Aufklärung iſt der Ausgang des Menſchen aus ſeiner ſelbſt verſchuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit iſt das Unvermögen, ſich ſeines Verſtandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbſt verſchuldet iſt dieſe Unmündigkeit, wenn die Urſache derſelben nicht am Mangel des Verſtandes, ſondern der Entſchließung und des Muthes liegt, ſich ſeiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines eigenen Verſtandes zu bedienen! iſt alſo der Wahlſpruch der Aufklärung.

Faulheit und Feigheit ſind die Urſachen, warum ein ſo großer Theil der Menſchen, nachdem ſie die Natur längſt von fremder Leitung frei geſprochen (naturaliter maiorennes), dennoch gerne Zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen ſo leicht wird, ſich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es iſt ſo bequem, unmündig zu ſeyn. Habe ich ein Buch, das für mich Verſtand hat, einen Seelſorger, der für mich Gewiſſen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt, u. ſ. w, ſo brauche ich mich ja nicht ſelbſt zu bemühen.

Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geſchäft ſchon für mich übernehmen. Daß der bei weitem größte Theil der Menſchen (darunter das ganze ſchöne Geſchlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beſchwerlich iſt, auch für ſehr gefährlich halte: dafür ſorgen ſchon jene Vormünder, die die Oberaufſicht über ſie gütigſt auf ſich genommen haben. Nachdem ſie ihr Hausvieh zuerſt dumm gemacht haben, und ſorgfältig verhüteten, daß dieſe ruhigen Geſchöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin ſie ſie einſperreten, wagen durften; ſo zeigen ſie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn ſie es verſuchen allein zu gehen. Nun iſt dieſe Gefahr zwar eben ſo groß nicht, denn ſie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beiſpiel von der Art macht doch ſchüchtern, und ſchreckt gemeiniglich von allen ferneren Verſuchen ab.

Es iſt alſo für jeden einzelnen Menſchen ſchwer, ſich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat ſie ſogar lieb gewonnen, und iſt vor der Hand wirklich unfähig, ſich ſeines eigenen Verſtandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Verſuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, dieſe mechaniſchen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs ſeiner Naturgaben, ſind die Fußſchellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer ſie auch abwürfe, würde dennoch auch über den ſchmaleſten Graben einen nur unſicheren Sprung thun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt iſt. Daher giebt es nur Wenige, denen es gelungen iſt, durch eigene Bearbeitung ihres Geiſtes ſich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln, und dennoch einen ſichern Gang zu thun.

Daß aber ein Publikum ſich ſelbſt aufkläre, iſt eher möglich; ja es iſt, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden ſich immer einige Selbſtdenkende, ſogar unter den eingeſetzten Vormündern des großen Haufens, finden, welche, nachdem ſie das Joch der Unmündigkeit ſelbſt abgeworfen haben, den Geiſt einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werths und des Berufs jedes Menſchen ſelbſt zu denken um ſich verbreiten werden. Beſonders iſt hiebei: daß das Publikum, welches zuvor von ihnen unter dieſes Joch gebracht worden, ſie hernach ſelbſt zwingt darunter zu bleiben, wenn es von einigen ſeiner Vormünder, die ſelbſt aller Aufklärung unfähig ſind, dazu aufgewiegelt worden; ſo ſchädlich iſt es Vorurtheile zu pflanzen, weil ſie ſich zuletzt an denen ſelbſt rächen, die, oder deren Vorgänger, ihre Urheber geweſen ſind. Daher kann ein Publikum nur langſam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von perſönlichem Despotiſm und gewinnſüchtiger oder herrſchſüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; ſondern neue Vorurtheile werden, eben ſowohl als die alten, zum Leitbande des gedankenloſen großen Haufens dienen.

Zu dieſer Aufklärung aber wird nichts erfordert als **Freiheit**; und zwar die unſchädlichſte unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von ſeiner Vernunft in allen Stücken **öffentlichen Gebrauch** zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: **räſonnirt nicht**! Der Officier ſagt: räſonnirt nicht, ſondern exercirt! Der Finanzrath: räſonnirt nicht, ſondern bezahlt: Der Geiſtliche: räſonnirt nicht, ſondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt ſagt: **räſonnirt**, ſo viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; **aber gehorcht**!) Hier iſt überall Einſchränkung der Freiheit. Welche Einſchränkung aber iſt der Aufklärung hinderlich? welche nicht, ſondern ihr wohl gar beförderlich? — Ich antworte: der **öffentliche** Gebrauch ſeiner Vernunft muß jederzeit frei ſeyn, und der allein kann Aufklärung unter Menſchen zu Stande bringen; der **Privatgebrauch** derſelben aber darf öfters ſehr enge eingeſchränkt ſeyn, ohne doch darum den Fortſchritt der Aufklärung ſonderlich zu hindern. Ich verſtehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche ſeiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand **als Gelehrter** von ihr vor dem ganzen Publicum der **Leſerwelt** macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewiſſen ihm anvertrauten **bürgerlichen Poſten**, oder Amte, von ſeiner Vernunft machen darf. Nun iſt zu manchen Geſchäften, die in das Intereſſe des gemeinen Weſens laufen, ein gewiſſer Mechaniſm nothwendig, vermittelſt deſſen einige Glieder des gemeinen Weſens ſich blos paſſiv verhalten müſſen, um durch eine künſtliche

Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwekken gerichtet, oder wenigſtens von der Zerſtörung dieſer Zwecke abgehalten zu werden. Hier iſt es nun freilich nicht erlaubt, zu räſonniren; ſondern man muß gehorchen. So fern ſich aber dieſer Theil der Maſchine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Weſens, ja ſogar der Weltbürgergeſellſchaft anſieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der ſich an ein Publicum im eigentlichen Verſtande durch Schriften wendet; kann er allerdings räſonniren, ohne daß dadurch die Geſchäfte leiden, zu denen er zum Theile als paſſives Glied angeſetzt iſt. So würde es ſehr verderblich ſeyn, wenn ein Officier, dem von ſeinem Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienſte über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieſes Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter, über die Fehler im Kriegesdienſte Anmerkungen zu machen, und dieſe ſeinem Publikum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann ſich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leiſten; ſogar kann ein vorwitziger Tadel ſolcher Auflagen, wenn ſie von ihm geleiſtet werden ſollen, als ein Scandal (das allgemeine Widerſetzlichkeiten veranlaſſen könnte) beſtraft werden. Eben derſelbe handelt demohnerachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er, als Gelehrter, wider die Unſchicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit ſolcher Ausſchreibungen öffentlich ſeine Gedanken äuſſert. Eben ſo iſt ein Geiſtlicher verbunden, ſeinen Catechismusſchülern und ſeiner Gemeine, nach dem Symbol der Kirche, der er dient, ſeinen Vortrag zu thun: denn er iſt auf dieſe Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja ſogar den Beruf dazu, alle ſeine ſorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und Vorſchläge wegen beſſerer Einrichtung des Religions- und Kirchenweſens, dem Publicum mitzutheilen. Es iſt hiebei auch nichts, was dem Gewiſſen zur Laſt gelegt werden könnte. Denn, was er zu Folge ſeines Amts, als Geſchäftträger der Kirche, lehrt, das ſtellt er als etwas vor, in Anſehung deſſen er nicht freie Gewalt hat nach eigenem Gutdünken zu lehren, ſondern das er nach Vorſchrift und im Namen eines andern vorzutragen angeſtellt iſt. Er wird ſagen: unſere Kirche lehrt dieſes oder jenes; das ſind die Beweisgründe, deren ſie ſich bedient. Er zieht alsdann allen practiſchen Nutzen für ſeine Gemeinde aus Satzungen, die er ſelbſt nicht mit voller Ueberzeugung unterſchreiben würde, zu deren Vortrag er ſich gleichwohl anheiſchig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich iſt, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigſtens doch nichts der innern Religion widerſprechendes darin angetroffen wird. Denn glaubte er das letztere darin zu finden, ſo würde er ſein Amt mit Gewiſſen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen. Der Gebrauch alſo, den ein angeſtellter Lehrer von ſeiner Vernunft vor ſeiner Gemeinde macht, iſt bloß ein Privatgebrauch; weil dieſe immer nur eine häusliche, obzwar noch ſo große Verſammlung iſt; und in Anſehung deſſen iſt er, als

Prieſter nicht frei, und darf es auch nicht ſeyn, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nämlich der Welt ſpricht, mithin der Geiſtliche im öffentlichen Gebrauche ſeiner Vernunft, genießt einer uneingeſchränkten Freiheit, ſich ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen, und in ſeiner eigenen Perſon zu ſprechen. Denn daß die Vormünder des Volks (in geiſtlichen Dingen) ſelbſt wieder unmündig ſeyn ſollen, iſt eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber ſollte nicht eine Geſellſchaft von Geiſtlichen, etwa eine Kirchenverſammlung, oder eine ehrwürdige Klaſſis (wie ſie ſich unter den Holländern ſelbſt nennt) berechtigt ſeyn, ſich eidlich auf ein gewiſſes unveränderliches Symbol zu verpflichten, um ſo eine unaufhörliche Obervormundſchaft über jedes ihrer Glieder, und vermittelſt ihrer über das Volk zu führen, und dieſe ſogar zu verewigen? Ich ſage: das iſt ganz unmöglich. Ein ſolcher Contract, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menſchengeſchlechte abzuhalten geſchloſſen würde, iſt ſchlechterdings null und nichtig; und ſollte er auch durch die oberſte Gewalt, durch Reichstäge und die feierlichſten Friedensſchlüſſe beſtätigt ſeyn. Ein Zeitalter kann ſich nicht verbünden, und darauf verſchwören, das folgende in einen Zuſtand zu ſetzen, darin es ihm unmöglich werden muß, ſeine (vornämlich ſo ſehr angelegentliche) Erkenntniſſe zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen, und überhaupt in der

Aufklärung weiter zu ſchreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menſchliche Natur, deren urſprüngliche Beſtimmung gerade in dieſem Fortſchreiten beſteht; und die Nachkommen ſind alſo vollkommen dazu berechtigt, jene Beſchlüſſe, als unbefugter und frevelhafter Weiſe genommen, zu verwerfen. Der Probierſtein alles deſſen, was über ein Volk als Geſetz beſchloſſen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk ſich ſelbſt wohl ein ſolches Geſetz auferlegen könnte? Nun wäre dieſes wohl, gleichſam in der Erwartung eines beſſern, auf eine beſtimmte kurze Zeit möglich, um eine gewiſſe Ordnung einzuführen; indem man es zugleich jedem der Bürger, vornämlich dem Geiſtlichen frei ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. i. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung ſeine Anmerkungen zu machen, indeſſen die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis die Einſicht in die Beſchaffenheit dieſer Sachen öffentlich ſo weit gekommen, und bewähret worden, daß ſie durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenn gleich nicht aller) einen Vorſchlag vor den Thron bringen könnte, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die ſich etwa nach ihren Begriffen der beſſern Einſicht zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden laſſen. Aber auf eine beharrliche, von Niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfaſſung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menſchen, ſich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menſchheit zur Verbeſſerung gleichſam zu vernichten, und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenſchaft nachtheilig zu machen, iſt ſchlechterdings unerlaubt. Ein Menſch kann zwar für ſeine Perſon, und auch alsdann nur auf einige Zeit, in dem was ihm zu wiſſen obliegt, die Aufklärung aufſchieben; aber Verzicht zu thun, es ſey für ſeine Perſon, mehr aber noch für die Nachkommenſchaft, heißt die heiligen Rechte der Menſchheit verletzen, und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über ſich ſelbſt beſchlieſſen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beſchlieſſen; denn ſein geſetzgebendes Anſehen beruht eben darauf, daß er den geſammten Volkswillen in dem ſeinigen vereinigt. Wenn er nur darauf ſieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbeſſerung mit der bürgerlichen Ordnung zuſammen beſtehe; ſo kann er ſeine Unterthanen übrigens nur ſelbſt machen laſſen, was ſie um ihres Seelenheils willen zu thun nöthig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, daß nicht einer den andern gewaltthätig hindere, an der Beſtimmung und Beförderung deſſelben nach allem ſeinen Vermögen zu arbeiten. Es thut ſelbſt ſeiner Majeſtät Abbruch, wenn er ſich hierein miſcht, indem er die Schriften, wodurch ſeine Unterthanen ihre Einſichten ins Reine zu bringen ſuchen, ſeiner Regierungsaufſicht würdigt, ſowohl wenn er dieſes aus eigener höchſten Einſicht thut, wo er ſich dem Vorwurfe ausſetzt: Caeſar non eſt ſupra Grammaticos, als auch noch weit mehr, wenn er ſeine oberſte Gewalt ſo weit erniedrigt, den geiſtlichen Deſpotiſm einiger Tyrannen in ſeinem Staate gegen ſeine übrigen Unterthanen zu unterſtützen.

Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? ſo iſt die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Daß die Menſchen, wie die Sachen jetzt ſtehen, im Ganzen genommen, ſchon im Stande wären, oder darin auch nur geſetzt werden könnten, in Religionsdingen ſich ihres eigenen Verſtandes ohne Leitung eines Andern ſicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch ſehr viel. Allein, daß jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, ſich dahin frei zu bearbeiten, und die Hinderniſſe der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus ihrer ſelbſt verſchuldeten Unmündigkeit, allmählig weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In dieſem Betracht iſt dieſes Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friedrichs.

Ein Fürſt, der es ſeiner nicht unwürdig findet, zu ſagen, daß er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menſchen nichts vorzuſchreiben, ſondern ihnen darin volle Freiheit zu laſſen, der alſo ſelbſt den hochmüthigen Namen der Toleranz von ſich ablehnt, iſt ſelbſt aufgeklärt, und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige geprieſen zu werden, der zuerſt das menſchliche Geſchlecht der Unmündigkeit, wenigſtens von Seiten der Regierung, entſchlug, und Jedem frei ließ, ſich in allem, was Gewiſſensangelegenheit iſt, ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geiſtliche, unbeſchadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urtheile und Einſichten, in der Qualität der Gelehrten, frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; noch mehr aber jeder andere, der durch keine Amtspflicht eingeſchränkt iſt. Dieſer Geiſt der Freiheit breitet ſich auch außerhalb aus, ſelbſt da, wo er mit äußeren Hinderniſſen einer ſich ſelbſt mißverſtehenden Regierung zu ringen hat. Denn es leuchtet dieſer doch ein Beiſpiel vor, daß bei Freiheit, für die öffentliche Ruhe und Einigkeit des gemeinen Weſens nicht das mindeſte zu beſorgen ſey. Die Menſchen arbeiten ſich von ſelbſt nach und nach aus der Rohheit heraus, wenn man nur nicht abſichtlich künſtelt, um ſie darin zu erhalten.

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menſchen aus ihrer ſelbſt verſchuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionsſachen geſetzt: weil in Anſehung der Künſte und Wiſſenſchaften unſere Beherrſcher kein Intereſſe haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu ſpielen; überdem auch jene Unmündigkeit, ſo wie die ſchädlichſte, alſo auch die entehrendſte unter allen iſt. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhaupts, der die erſtere begünſtigt, geht noch weiter, und ſieht ein: daß ſelbſt in Anſehung ſeiner Geſetzgebung es ohne Gefahr ſey, ſeinen Unterthanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine beſſere Abfaſſung derſelben, ſogar mit einer freimüthigen Kritik der ſchon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beiſpiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorgieng, welchen wir verehren.

Aber auch nur derjenige, der, ſelbſt aufgeklärt, ſich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiſciplinirtes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, kann das ſagen, was ein Freiſtaat nicht wagen darf: räſonnirt ſo viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht! So zeigt ſich hier ein befremdlicher nicht erwarteter Gang menſchlicher Dinge; ſo wie auch ſonſt, wenn man ihn im Großen betrachtet, darin faſt alles paradox iſt. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit ſcheint der Freiheit des Geiſtes des Volks vortheilhaft, und ſetzt ihr doch unüberſteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verſchaft hingegen dieſem Raum, ſich nach allem ſeinen Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieſer harten Hülle den Keim, für den ſie am zärtlichſten ſorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat; ſo wirkt dieſer allmählig zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dies der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird), und endlich auch ſogar auf die Grundſätze der Regierung, die es ihr ſelbſt zuträglich findet, den Menſchen, der nun mehr als Maſchine iſt, ſeiner Würde gemäß zu behandeln.“

[illegible]

[illegible] b. 1854.

[illegible]

Imanuel Kant's
vermiſchte Schriften.

Dritter Band.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Aechte und vollſtändige Ausgabe.

Halle,
in der Rengerſchen Buchhandlung.
1799.

BYBL.
VNIVERS.
[illegible]

Inhalt
des dritten Bandes.

1. Ueber die Vulkane im Monde. 1785. Seite 1

2. Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. 1785. 17

3. Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte 1786. 33

4. Was heißt: Sich im Denken orientiren? 1786. 61

5. Einige Bemerkungen zu Jakobs Prüfung der Mendelssohnſchen Morgenſtunden. 1786. S. 85

6. Ueber den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie. 1788. 99

7. Ueber das Mißlingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee. 1791. 145

8. Ueber den Gemeinſpruch: Das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. 1793. 177

9. Das Ende aller Dinge. 1794. 219

10. Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung. 1795. 275

11. Zu Sömmering über das Organ der Seele. 1796. 291

12. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philoſophie. 1796. 301

13. Ausgleichung eines auf Mißverſtand beruhenden mathematiſchen Streits. 1796. 335

14. Verkündigung des nahen Abſchluſſes eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philoſophie. 1796. S. 33

15. Ueber ein vermeintes Recht aus Menſchenliebe zu lügen. 1797. 351

16. Erklärung auf Hrn. Schlettweins Herausforderung ꝛc. 1797. 365

17. Von der Buchmacherei an Hrn. Nicolai. 373

18. Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſeyn. 1797. 389

19. Erneuerte Frage: Ob das Menſchengeſchlecht im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſern ſey. 1798. 429

20. Der Streit der Fakultäten. 1798. 457

  1. Streit zwiſchen der theologiſchen Fakultät und der philoſophiſchen. 506

  2. Streit zwiſchen der juriſtiſchen Fakultät und der philoſophiſchen. 429-456

3. Streit zwiſchen der mediciniſchen Fakultät und der philoſophiſchen. S. 389 - 428.

21. Literariſche Herausforderung in einem Briefe des Hrn. Schlettwein's an Kant. 577.

Ueber die

Vulkane im Monde.

1785.

Ueber die Vulkane im Monde.

„Im Gentleman's Magazine, 1783, befindet ſich gleich zu Anfang ein Sendſchreiben des Ruſſiſchen Staatsraths Hrn. Aepinus an Hrn. Pallas über eine Nachricht, die Hr. Magellan der Kaiſerl. Academie der Wiſſenſchaften in Petersburg mitgetheilt hat, betreffend einen vom Hrn. Herſchel am 4. Mai 1783 entdeckten Vulkan im Monde. Dieſe Neuigkeit intereſſirte Hrn. Aepinus, wie er ſagt, um deſto mehr, weil ſie ſeiner Meinung nach die Richtigkeit ſeiner Muthmaßung über den vulkaniſchen Urſprung der Unebenheiten der Mondsfläche beweiſe, die er im Jahr 1778 gefaßt und 1781 in Berlin durch den Druck bekannt gemacht hat *); und worin ſich, wie er mit Vergnügen geſteht, drei Naturforſcher einander ohne Mittheilung begegnet haben: er ſelbſt, Hr. Aepinus in Petersburg, Hr. Prof. Beccaria zu Turin, und Hr. Prof. Lichtenberg in Göttingen. Indeſſen da durch den Ritter Hamilton die Aufmerkſamkeit auf vulkaniſche Kratere in allen Ländern ſo allgemein gerichtet worden; ſo ſey jene Muthmaßung mit einer überſtändig reifen Frucht zu vergleichen, die in die Hände des erſten beſten fallen müſſen, der zufällig den Baum anrührete. Um endlich, durch Anſprüche auf die Ehre der erſten Vermuthung, unter Zeitgenoſſen keinen Zwiſt zu erregen, führt er den berühmten Robert Hooke als den erſten Urheber derſelben an, in deſſen Mikrographie (gedruckt 1655) im 20ſten Kapitel er gerade die nämlichen Ideen angetroffen habe. Sic redit ad Dominum —

Herrn Herſchels Entdeckung hat, als Beſtätigung der zweideutigen Beobachtungen des Neffen des Hrn. Beccaria und des Don Ulloa, allerdings einen großen Werth; und führt auf Aehnlichkeiten des Mondes (wahrſcheinlich auch anderer Weltkörper) mit unſerer Erde, die ſonſt nur für gewagte Muthmaßungen hätten gelten können. Allein die Muthmaßung des Hrn. Aepinus beſtätigt ſie (wie ich dafur halte) nicht. Es bleibt, ungeachtet aller Aehn-

---

*) Von der Ungleichheit des Monds; im 2ten Bande der Abh. der Geſellſchaft naturforſchender Freunde.

lichkeit der ringförmigen Mondsflecken mit Krateren von Vulkanen, dennoch ein ſo erheblicher Unterſchied zwiſchen beiden, und dagegen zeigt ſich eine ſo treffende Aehnlichkeit derſelben mit andern kreisförmigen Zügen unvulkaniſcher Gebürge oder Landesrücken auf unſerer Erde, daß eher eine andere, ob zwar nur gewiſſermaaßen mit jener analogiſche, Muthmaßung über die Bildung der Weltkörper dadurch beſtätigt ſeyn möchte.

Die den Krateren ähnlichen ringförmigen Erhöhungen im Monde machen allerdings einen Urſprung durch Eruptionen wahrſcheinlich. Wir finden aber auf unſerer Erde zweierlei kreisförmige Erhöhungen: deren die einen durchgängig nur von ſo kleinem Umfange ſind, daß ſie, vom Monde aus beobachtet, durch gar kein Teleſcop könnten unterſchieden werden, und von dieſen zeigen die Materien, woraus ſie beſtehen, ihren Urſprung aus vulkaniſchen Eruptionen. Andere dagegen befaſſen ganze Länder oder Provinzen von vielen hundert Quadratmeilen Inhalt, innerhalb eines mit höhern oder minder hohen Gebirgen beſetzten und ſich kreisförmig herumziehenden Landrückens. Dieſe würden allein vom Monde aus, und zwar von derſelben Größe als wir jene kreisförmigen Flecken im Monde erblicken, geſehen werden können, wofern nur Aehnlichkeit ihrer Bekleidung (durch Wald oder andere Gewächſe) die Unterſcheidung derſelben in ſo großer Ferne nicht etwa verhinderte. Dieſe laſſen alſo auch Eruptionen vermuthen, durch die ſie entſtanden ſeyn mögen, die aber nach dem Zeugniß der Materien, woraus ſie beſtehen, keinesweges vulkaniſche haben ſeyn können. — Der Krater des Veſuvs hat in ſeinem oberſten Umkreiſe (nach della Torre) 5624 pariſer Fuß, und alſo etwa 500 rheinländiſche Ruthen, und im Durchmeſſer beinahe 160 derſelben; ein ſolcher aber könnte gewiß durch kein Teleſcop im Monde erkannt werden *). Dagegen hat der kraterähnliche Flecken Tycho im Monde nah an dreißig deutſche Meilen im Durchmeſſer, und könnte mit dem Königreich Böhmen, der ihm nahe Flecken Klavius aber an Größe mit dem Markgrafthum Mähren verglichen werden. Nun ſind dieſe Länder auf der Erde eben auch kraterähnlich von Gebirgen eingefaßt, von welchen eben ſo, als von dem Tycho, ſich Bergketten gleichſam im Sterne verbreiten. Wenn aber unſere

---

*) Aber ſeine feurige Eruption ſelbſt könnte in der Mondsnacht gleichwohl geſehen werden. In dem eben angeführten Briefe wird zu der Beobachtung des Neffen des Hrn. Beccaria und des Don Ulloa die Anmerkung gemacht, daß beide Vulkane von entſetzlichem Umfange geweſen ſeyn müßten, weil Hr. Herſchel den ſeinigen durch ein ohne Vergleich größeres Teleſcop nur ſo eben und zwar unter allen Mitzuſchauern nur allein hat bemerken können. Allein bei ſelbſtleuchtenden Materien kömmt es nicht ſo ſehr auf den Umfang als die Reinigkeit des Feuers an, um deutlich geſehen zu werden; und von den Vulkanen iſt es bekannt, daß ihre Flammen bisweilen helles, bisweilen im Rauche gedämpftes Licht um ſich verbreiten. —

durch Landrücken eingeſchloſſenen kraterförmigen Baſſins (die insgeſammt Sammlungsplätze der Gewäſſer für die Ströme abgeben, und womit das feſte Land überall bedeckt iſt; dem Monde den ähnlichen Anblick doch nicht verſchaffen ſollten — wie es in der That auch nur von einigen zu vermuthen iſt; — ſo würde dieſes nur dem zufälligen Umſtande zuzuſchreiben ſeyn: daß die Mondsatmosphäre (deren Wirklichkeit durch die Herſchelſche Entdeckung, weil Feuer daſelbſt brennt, bewieſen iſt) bei weitem nicht ſo hoch reichen kann, als die unſrige (wie die unmerkliche Stralenbrechung am Rande dieſes Trabanten es beweiſet), mithin die Bergrücken des Mondes über die Gränze der Vegetation hinausreichen; bei uns hingegen die Bergrücken ihrem größten Theile nach, mit Gewächſen bedeckt ſind, und daher gegen die Fläche des eingeſchloſſenen Baſſins freilich nicht ſonderlich abſtechen können.

Wir haben alſo auf der Erde zweierlei kraterähnliche Bildungen der Landesfläche: eine, die vulkaniſchen Urſprungs ſind, und die 160 Ruthen im Durchmeſſer, mithin etwa 20000 Quadratruthen in der Fläche beſaßen; andere, die keineswegs vulkaniſchen Urſprungs ſind, und gegen 1000 Quadratmeilen, mithin wohl 200000mal mehr in ihrem Flächeninhalte haben. Mit welcher wollen wir nun jene ringförmigen Erhöhungen auf dem Monde (deren keine beobachtete weniger als eine deutſche Meile, einige wohl dreißig, im Durchmeſſer haben) vergleichen? — Ich denke: nach der Analogie zu urtheilen, nur mit den letzteren, welche nicht vulkaniſch ſind. Denn die Geſtalt macht es nicht allein aus; der ungeheure Unterſchied der Größe muß auch in Anſchlag gebracht werden. Alsdann aber hat Hrn. Herſchels Beobachtung zwar die Idee von Vulkanen im Monde beſtätigt, aber nur von ſolchen, deren Krater weder von ihm noch von jemand anders geſehen worden iſt, noch geſehen werden kann; hingegen hat ſie nicht die Meinung beſtätigt, daß die ſichtbaren ringförmigen Configurationen auf der Mondsfläche vulkaniſche Kratere wären. Denn das ſind ſie (wenn man hier nach der Analogie mit ähnlichen großen Baſſins auf der Erde urtheilen ſoll) aller Wahrſcheinlichkeit nach nicht. Man müßte alſo nur ſagen: da der Mond, in Anſehung der kraterähnlichen Baſſins, mit denen, die auf der Erde die Sammlungsbecken der Gewäſſer für Ströme ausmachen, aber nicht vulkaniſch ſind, ſo viel Aehnlichkeit hat; ſo könne man vermuthen, daß er auch in Anſehung der auf der Erde befindlichen vulkaniſchen Krateren ähnlich gebildet ſey. Zwar können wir dieſe letztern im Monde nicht ſehen; aber es ſind doch in der Mondsnacht ſelbſtleuchtende Punkte, als Beweiſe eines Feuers auf demſelben, wahrgenommen worden, die ſich am beſten aus dieſer nach der Analogie zu vermuthenden Urſache erklären laſſen *).

---

*) Beccaria hielt die aus den ringförmigen Mondserhöhungen ſtrahlenweiſe laufenden Rücken für Lavaſtröme; aber der ganz ungeheure Unterſchied derſelben

Dieſe kleine Zweideutigkeit in der Folgerung obgedachter berühmter Männer nun bei Seite geſetzt, — welcher Urſache kann man denn die auf der Erdfläche ſo durchgängig anzutreffenden nichtvulkaniſchen Kratere, nämlich die Baſſins zu Strömen, zuſchreiben? Eruptionen müſſen hier natürlicher Weiſe zum Grunde gelegt werden; aber vulkaniſch konnten ſie nicht ſeyn, weil die Gebirge, welche den Rand derſelben ausmachen, keine Materien ſolcher Art enthalten, ſondern aus einer wäſſerigten Miſchung entſtanden zu ſeyn ſcheinen. Jch denke: daß, wenn man ſich die Erde urſprünglich, als ein im Waſſer aufgelöſetes Chaos vorſtellt, die erſten Eruptionen, die allerwärts, ſelbſt aus der größten Tiefe, entſpringen mußten, atmosphäriſch (im eigentlichen Sinn des Worts) geweſen ſeyn werden. Denn man kann ſehr wohl annehmen, daß unſer Luftmeer (Aeroſphäre), das ſich jetzt über die Erdfläche befindet, vorher mit den übrigen Materien der Erdmaſſe in einem Chaos vermiſcht geweſen; daß es, zuſamt vielen andern elaſtiſchen Dünſten, aus der erhitzten Kugel gleichſam in großen Blaſen ausgebrochen; in dieſer Ebullition (davon kein Theil der Erdfläche frei war) die Materien, welche die urſprüngli-

von denen, die aus den Vulkanen unſerer Erde fließen, in Anſehung ihrer Größe, widerlegt dieſe Meinung, und macht es wahrſcheinlich: daß ſie Bergketten ſind, die, ſo wie die auf unſerer Erde, aus einem Hauptſtamm der Gebirge ſtralenweiſe auslaufen.

chen Gebirge ausmachen, kraterförmig ausgeworfen; und dadurch die Grundlage zu allen Baſſins der Ströme, womit, als den Maſchen eines Netzes, das ganze feſte Land durchwirkt iſt, gelegt habe. Jene Ränder, da ſie aus Materie, die im Waſſer erweicht war, beſtanden, mußten ihr Auflöſungswaſſer allmälig fahren laſſen, welches beim Ablaufen die Einſchnitte ausſpühlte, wodurch ſich jene Ränder, die jetzt gebirgig und ſägeförmig ſind, von den vulkaniſchen, die einen fortgehenden Rücken vorſtellen, unterſcheiden. Dieſe uranfänglichen Gebirge beſtehen nun, nachdem andre Materien, die nicht ſo geſchwinde kriſtalliſirten oder verhärteten, z. B. Hornſtein und urſprünglicher Kalk, davon geſchieden worden, aus Granit; auf welchen, da die Ebullition an demſelben Orte immer ſchwächer, mithin niedriger ward, ſich die letztern, als ausgewaſchene Materien, in ſtufenartiger Ordnung, nach ihrer mindern Schwere oder Auflöſungsfähigkeit im Waſſer, niederließen. Alſo war die erſte bildende Urſache der Unebenheiten der Oberfläche eine atmoſphäriſche Ebullition, die ich aber lieber chaotiſch nennen möchte, um den erſten Anfang derſelben zu bezeichnen.

Auf dieſe, muß man ſich vorſtellen, hat eine pelagiſche Alluvion nach und nach Materien, die größtentheils ſchon Meergeſchöpfe enthielten, geſchichtet. Denn jene chaotiſche Kratere, wo deren eine Menge gleichſam gruppirt war, bildeten weit ausgebreitete Erhöhungen über andere Gegenden, woſelbſt die Ebullition nicht ſo heftig geweſen war. Aus jenen ward

Land mit ſeinen Gebirgen, aus dieſen Seegrund. Indem nun das überflüßige Kryſtalliſationswaſſer aus jenen Baſſins ihre Ränder durchwuſch, und ein Baſſin ſein Waſſer in das andere, alle aber zu dem niedrigen Theil der ſich eben formenden Erdfläche (nämlich dem Meere) ablaufen ließ; ſo bildete es die Päſſe für die künftigen Ströme, welche man noch mit Verwunderung, zwiſchen ſteilen Felswänden, denen ſie jetzt nichts anhaben können, durchgehen, und das Meer ſuchen ſieht. Dieſes wäre alſo die Geſtalt des Skelets von der Erdoberfläche, ſofern ſie aus Granit beſteht; der unter allen Flözſchichten fortgeht, welche die folgenden pelagiſchen Alluvionen auf jenen aufgeſetzt haben. Aber eben darum mußte die Geſtalt der Länder, ſelbſt da, wo die neuern Schichten den in der Tiefe befindlichen alten Granit ganz bedecken, doch auch kraterförmig werden, weil ihr Grundlager ſo gebildet war. Daher kann man auf einer Charte (worauf keine Gebirge gezeichnet ſind) die Landrücken ziehen, wenn man durch die Quellen der Ströme, die einem großen Fluſſe zufallen, eine fortgehende Linie zeichnet, die jederzeit einen Kreis als Baſſin des Stromes einſchließen wird.

Da das Becken des Meeres vermuthlich immer mehr vertieft wurde, und alle aus obigen Baſſins ablaufende Waſſer nach ſich zog; ſo wurden nun dadurch die Flußbetten und der ganze jetzige Bau des Landes erzeugt, der die Vereinigung der Waſſer aus ſo vielen Baſſins in einen Kanal möglich macht. Denn es iſt nichts natürlicher, als daß das Bette, worin ein

Strom jezt das Waſſer von großen Ländern abführt, eben von demjenigen Waſſer und dem Rückzuge deſſelben ausgeſpühlt worden, zu welchem es jezt abfließt, nämlich vom Meere und deſſen uralten Alluvionen. Unter einem allgemeinen Ocean, wie Büffon will, und durch Seeſtröme im Grunde deſſelben, läßt ſich eine Wegwaſchung nach einer ſolchen Regel gar nicht denken; weil unter dem Waſſer kein Abfluß nach der Abſchüßigkeit des Bodens, die doch hier das weſentlichſte ausmacht, möglich iſt *).

Die vulkaniſchen Eruptionen ſcheinen die ſpäteſten geweſen zu ſeyn, nämlich nachdem die Erde ſchon auf ihrer Oberfläche feſt geworden war. Sie haben auch nicht das Land, mit ſeinem hydrauliſch regelmäßigen Bauwerk, zum Ablauf der Ströme, ſondern etwa nur einzelne Berge gebildet, die in Vergleichung mit dem Gebäude des ganzen feſten Landes und ſeiner Gebirge, nur eine Kleinigkeit ſind.

*) Der Lauf der Ströme ſcheint mir der eigentliche Schlüſſel der Erdtheorie zu ſeyn. Denn dazu wird erfordert: daß das Land erſtlich durch Landrücken gleichſam in Teiche abgetheilt ſey: zweitens, daß der Boden, auf welchem dieſe Teiche ihr Waſſer einander mittheilen, um es endlich in einem Kanal abzuführen, von dem Waſſer ſelbſt gebauet und geformt worden, welches ſich nach und nach von den höheren Baſſins bis zum niedrigſten zurückzog, nämlich vom Meere.

Der Nutzen nun, den der Gedanke obgedachter berühmter Männer haben kann, und den die Herſchelſche Entdeckung, obzwar nur indirect, beſtätigt, iſt in Anſehung der Kosmogonie von Erheblichkeit: daß nämlich die Weltkörper ziemlich auf ähnliche Art ihre erſte Bildung empfangen haben. Sie waren insgeſamt anfänglich in flüſſigem Zuſtande: das beweiſet ihre Kugelrunde, und wo ſie ſich beobachten läßt, auch, nach Maaßgabe der Achſendrehung und der Schwere auf ihrer Oberfläche, abgeplattete Geſtalt. Ohne Wärme aber giebts keine Flüſſigkeit. Woher kam dieſe urſprüngliche Wärme? Sie mit Büffon von der Sonnenglut, wovon alle planetiſche Kugeln nur abgeſtoßene Brocken wären, abzuleiten, iſt nur ein Behelf auf kurze Zeit: denn woher kam die Wärme der Sonne? Wenn man annimmt, (welches auch aus andern Gründen ſehr wahrſcheinlich iſt): daß der Urſtoff aller Weltkörper in dem ganzen weiten Raume, worin ſie ſich jetzt bewegen, Anfangs dunſtförmig verbreitet geweſen, und ſich daraus nach Geſetzen, zuerſt der chemiſchen, hernach, und vornämlich, der kosmologiſchen Attraction, gebildet haben; ſo geben Crawfords Entdeckungen einen Wink, mit der Bildung der Weltkörper zugleich die Erzeugung ſo großer Grade der Hitze, als man ſelbſt will, begreiflich zu machen. Denn, wenn das Element der Wärme für ſich im Weltraum allerwärts gleichförmig ausgebreitet iſt, ſich aber nur an verſchiedene Materien in dem Maaße hängt, als ſie es verſchiedentlich anziehen; wenn, wie er beweiſet, dunſtförmig ausgebreitete Materien weit mehr Elementarwärme in ſich faſſen, und auch zu einer dunſtförmigen Verbreitung bedürfen, als ſie halten können, ſobald ſie in den Zuſtand dichter Maſſen übergehen, d. i. ſich zu Weltkugeln vereinigen: ſo müſſen dieſe Kugeln ein Uebermaaß von Wärmmaterie über das natürliche Gleichgewicht mit der Wärmmaterie im Raum, worin ſie ſich befinden, enthalten; d. i. ihre relative Wärme in Anſehung des Weltraums wird angewachſen ſeyn. (So verliert vitriolſaure Luft, wenn ſie das Eis berührt, auf einmal ihren dunſtartigen Zuſtand, und dadurch vermehrt ſich die Wärme in ſolchem Maaße, daß das Eis im Augenblick ſchmilzt.) Wie groß der Anwachs ſeyn möge, darüber haben wir keine Eröfnung: doch ſcheint das Maaß der urſprünglichen Verdünnung, der Grad der nachmaligen Verdichtung, und die Kürze der Zeit derſelben, hier in Anſchlag zu kommen. Da die letztere nun auf den Grad der Anziehung, die den zerſtreuten Stoff vereinigte, dieſe aber auf die Quantität der Materie des ſich bildenden Weltkörpers ankömmt; ſo müßte die Größe der Erhitzung der letzteren auch proportionirlich ſeyn. Auf die Weiſe würden wir einſehen, warum der Centralkörper (als die größte Maſſe in jedem Weltſyſtem auch die größte Hitze haben, und allerwärts eine Sonne ſeyn könne; imgleichen mit einiger Wahrſcheinlichkeit vermuthen, daß die höhern Planeten, weil ſie theils meiſtens größer ſind, theils aus verdünnterem Stoffe gebildet werden, als die niedrigern, mehr innere Wärme, als dieſe, haben können, welche ſie auch (da ſie von der Sonne beinahe nur Licht genug zum Sehen bekommen zu bedürfen ſcheinen. Auch würde uns die gebirgigte Bildung der Oberflächen der Weltkörper, auf welche unſere Beobachtung reicht, der Erde, des Mondes, und der Venus, aus atmoſphäriſchen Eruptionen ihrer urſprünglich erhitzten chaotiſchflüſſigen Maſſe, als ein ziemlich allgemeines Geſetz erſcheinen: Endlich würden die vulkaniſchen Eruptionen aus der Erde, dem Monde, und ſogar der Sonne (deren Kraters Wilſon in den Flecken derſelben ſah, indem er ihre Erſcheinungen, wie Huygen die des Saturnsringes, ſinnreich untereinander verglich), ein allgemeines Princip der Ableitung und Erklärung bekommen.

Wollte man hier den Tadel, den ich oben in Büffons Erklärungsart fand, auf mich zurückſchieben, und fragen: woher kam denn die erſte Bewegung jener Atomen im Weltraume? ſo würde ich antworten: daß ich mich dadurch nicht anheiſchig gemacht habe, die erſte aller Naturveränderungen anzugeben, welches in der That unmöglich iſt. Dennoch aber halte ich es für unzuläſſig, bei einer Naturbeſchaffenheit, z. B. der Hitze der Sonne, die mit Erſcheinungen, deren Urſache wir nach ſonſt bekannten Geſetzen, wenigſtens muthmaßen können, Aehnlichkeit hat, ſtehen zu bleiben; und verzweifelter Weiſe die unmittelbare göttliche Anordnung zum Erklärungsgrunde herbei zu rufen. Dieſe letzte muß zwar, wenn von Natur im Ganzen die Rede iſt, unvermeidlich unſere Nachfrage beſchließen, aber, bei jeder Epoche der Natur, da keine derſelben in einer Sinnenwelt als die ſchlechthin erſte angegeben werden kann, ſind wir darum von der Verbindlichkeit nicht befreit, unter den Welturſachen zu ſuchen, ſo weit es uns nur möglich iſt, und ihre Kette nach uns bekannten Geſetzen, ſo lange ſie an einander hängt, zu verfolgen.“

Von der

Unrechtmäßigkeit

des

Büchernachdrucks.

1781.

Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks.

Diejenigen, welche den Verlag eines Buchs als den Gebrauch des Eigenthums an einem Exemplare (es mag nun als Manuſkript vom Verfaſſer, oder als Abdruck deſſelben von einem ſchon vorhandenen Verleger auf den Beſitzer gekommen ſeyn) anſehen, und alsdann doch, durch den Vorbehalt gewiſſer Rechte, es ſey des Verfaſſers, oder des von ihm eingeſetzten Verlegers, den Gebrauch noch dahin einſchränken wollen, daß es unerlaubt ſey, es nachzudrucken, — können damit niemals zum Zwecke kommen. Denn das Eigenthum des Verfaſſers an ſeinen Gedanken (wenn man gleich einräumt, daß ein ſolches nach äußern Rechten ſtatt finde) bleibt ihm ungeachtet des Nachdrucks; und, da nicht einmal füglich eine ausdrückliche Einwilligung der Käufer eines Buchs zu einer ſolchen Einſchränkung ihres Eigenthums ſtatt finden kann *) wie viel weniger

---

*) Würde es wohl ein Verleger wagen, jeden, bei dem Ankaufe ſeines Verlagswerks, an die Bedingung zu binden, wegen Veruntreuung eines fremden ihm anvertrauten Guts angeklagt zu werden, wenn mit ſeinem Vorſatz, oder auch durch ſeine Unvorſichtigkeit, das Exemplar das er verkauft, zum Nachdrucke gebraucht würde? Schwerlich würde jemand dazu einwilligen; weil er ſich dadurch allerlei Beſchwerlichkeit

wird eine blos *präſumirte* zur Verbindlichkeit derſelben zureichen?

Ich glaube aber Urſache zu haben, den Verlag nicht als das Verkehr mit einer Waare *in ſeinem eigenen Namen*, ſondern als die *Führung eines Geſchäftes im Namen eines andern*, nämlich des Verfaſſers, anzuſehen, und auf dieſe Weiſe die Unrechtmäßigkeit des Nachdruckens leicht und deutlich darſtellen zu können. Mein Argument iſt in einem Vernunftſchluſſe enthalten, der das *Recht des Verlegers* beweiſet; dem ein zweiter folgt, welcher den *Anſpruch des Nachdruckers* widerlegen ſoll.

I.

Deduktion des Rechts des Verlegers gegen den Nachdrucker.

Wer ein Geſchäft eines andern in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibt, iſt gehalten, dieſem, oder ſeinem Bevollmächtigten, allen Nutzen, der ihm daraus erwachſen mögte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder dieſem daraus entſpringt.

Nun iſt der Nachdrucker ein ſolcher, der ein Geſchäft eines andern (des Autors) u. ſ. w. *Alſo iſt er gehalten*, dieſem, oder ſeinem Bevollmächtigten (dem Verleger) u. ſ. w.

der Nachforſchung und Verantwortung ausſetzen würde. Der Verlag würde jenem alſo auf dem Halſe bleiben.

Beweis des Oberſatzes.

Da der ſich eindringende Geſchäftsträger unerlaubter Weiſe im Namen eines andern handelt, ſo hat er keinen Anſpruch auf den Vortheil, der aus dieſem Geſchäfte entſpringt; ſondern der, in deſſen Namen er das Geſchäft führt, oder ein anderer Bevollmächtigter, welchem jener es anvertrauet hat, beſitzt das Recht, dieſen Vortheil, als die Frucht ſeines Eigenthums, ſich zuzueignen. Weil ferner dieſer Geſchäftsträger dem Rechte des Beſitzers durch unbefugte Einmiſchung in fremde Geſchäfte Abbruch thut, ſo muß er nothwendig allen Schaden vergüten. Dieſes liegt ohne Zweifel in den Elementarbegriffen des Naturrechts.

Beweis des Unterſatzes.

Der erſte Punkt des Unterſatzes iſt: *daß der Verleger durch den Verlag das Geſchäft eines andern treibe.* — Hier kömmt alles auf den Begriff eines Buchs, oder einer Schrift überhaupt, als einer Arbeit des Verfaſſers, und auf den Begriff des Verlegers überhaupt (er ſey bevollmächtigt oder nicht) an. Ob nämlich ein Buch eine Waare ſey, die der Autor, es ſey mittelbar oder vermittelſt eines andern, mit dem Publicum verkehren, alſo, mit oder ohne Vorbehalt gewiſſer Rechte, veräußern kann: oder ob es vielmehr ein bloßer Gebrauch *ſeiner Kräfte* (opera) ſey, den er andern zwar *verwilligen* (concedere), niemals aber *veräußern* (alienare) kann? Ferner: ob der Verleger ſein Geſchäft in ſeinem Namen, oder ein fremdes Geſchäft im Namen eines andern treibe?

In einem Buche als Schrift redet der Autor zu ſeinem Leſer; und der, welcher ſie gedruckt hat, redet durch ſeine Exemplare nicht für ſich ſelbſt, ſondern ganz und gar im Namen des Verfaſſers. Er ſtellt ihn als redend öffentlich auf, und vermittelt nur die Ueberbringung dieſer Rede ans Publicum. Das Exemplar dieſer Rede, es ſey in der Handſchrift oder im Druck, mag gehören, wem es wolle; ſo iſt doch, dieſes für ſich zu brauchen, oder damit Verkehr zu treiben, ein Geſchäft, das jeder Eigenthümer deſſelben in ſeinem eigenen Namen und nach Belieben treiben kann. Allein jemand öffentlich reden zu laſſen, ſeine Rede als ſolche ins Publicum zu bringen, das heißt, in jenes Namen reden, und gleichſam zum Publicum ſagen: „Durch mich läßt ein Schriftſteller euch dieſes oder jenes buchſtäblich hinterbringen, lehren u. ſ. w. Ich verantworte nichts, ſelbſt nicht die Freiheit, die jener ſich nimmt, öffentlich durch mich zu reden; ich bin nur der Vermittler der Gelangung an euch;“ das iſt ohne Zweifel ein Geſchäft, welches man nur im Namen eines andern, niemals in ſeinem eigenen (als Verleger) verrichten kann. Dieſer ſchafft zwar in ſeinem eigenen Namen das ſtumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede des Autors ans Publicum *) an, aber, daß er gedachte Rede durch den

---

*) Ein Buch iſt das Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publicum, nicht blos der Gedanken, wie etwa Gemälde, ſymboliſche Vorſtellung irgend einer

Druck ins Publicum bringt, mithin: daß er ſich als denjenigen zeigt, durch den der Autor zu dieſem redet, das kann er nur im Namen des andern thun.

Der zweite Punct des Unterſatzes iſt: daß der Nachdrucker nicht allein ohne alle Erlaubniß des Eigenthümers das Geſchäft (des Autors), ſondern es ſogar wider ſeinen Willen übernehme. Denn da er nur darum Nachdrucker iſt, weil er einem andern, der zum Verlage vom Autor ſelbſt bevollmächtigt iſt, in ſein Geſchäft greift; ſo fragt ſich, ob der Autor noch einem andern dieſelbe Befugniß ertheilen, und dazu einwilligen könne. Es iſt aber klar: daß, weil alsdann jeder von beiden, der erſte Verleger, und der ſich nachher des Verlags anmaßende (der Nachdrucker), des Autors Geſchäft mit einem und demſelben ganzen Publicum führen würde, die Bearbeitung des einen die des andern unnütz, und für jeden derſelben verderblich machen müſſe; mithin ein Vertrag des Autors mit einem Verleger, mit dem Vorbehalt, noch außer dieſem einem andern den Verlag ſeines Werks erlauben zu dürfen, unmöglich ſey; folglich der Autor die Erlaubniß dazu keinem andern (als Nachdrucker) zu er-

Idee, oder Begebenheit. Daran liegt hier das Weſentlichſte, daß es keine Sache iſt, die dadurch überbracht wird; ſondern eine opera, nämlich Rede, und zwar buchſtäblich. Dadurch, daß es ein ſtummes Werkzeug genannt wird, unterſcheide ich es von dem, was die Rede durch einen Laut überbringt, wie z. B. ein Sprachrohr, ja ſelbſt der Mund anderer iſt.

theilen befugt geweſen, dieſe alſo vom letztern auch nicht einmal hat präſumirt werden dürfen; folglich der Nachdruck ein gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers, und dennoch ein in deſſen Namen unternommenes Geſchäft ſey.

* * *

Aus dieſem Grunde folgt auch, daß nicht der Autor, ſondern ſein bevollmächtigter Verleger lädirt werde. Denn weil jener ſein Recht wegen Verwaltung ſeines Geſchäftes mit dem Publicum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu diſponiren, überlaſſen hat; ſo iſt dieſer allein Eigenthümer dieſer Geſchäftsführung, und der Nachdrucker thut dem Verleger Abbruch an ſeinem Rechte, nicht dem Verfaſſer.

* * *

Weil aber dieſes Recht der Führung eines Geſchäftes, welches mit pünktlicher Genauigkeit eben ſo gut auch von einem andern geführt werden kann, — wenn nichts beſonders darüber verabredet worden, für ſich nicht als unveräuſſerlich (ius personalissimum) anzuſehen iſt; ſo hat der Verleger Befugniß, ſein Verlagsrecht auch einem andern zu überlaſſen, weil er Eigenthümer der Vollmacht iſt; und da hiezu der Verfaſſer einwilligen muß, ſo iſt der, welcher aus der zweiten Hand das Geſchäft übernimmt, nicht Nachdrucker, ſondern rechtmäßig bevollmächtigter Verleger, d. i. ein ſolcher, dem der vom Autor eingeſetzte Verleger ſeine Vollmacht abgetreten hat.

II.

Widerlegung des vorgeſchützten Rechts des Nachdruckers gegen den Verleger.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten übrig: ob nicht dadurch, daß der Verleger das Werk ſeines Autors im Publicum *veräuſſert*, mithin aus dem Eigenthum des Exemplars, die Bewilligung des Verlegers (mithin auch des Autors, der ihm dazu Vollmacht gab) zu jedem beliebigen Gebrauche deſſelben, folglich auch zum Nachdrucke, von ſelbſt fließe, ſo unangenehm ſolcher jenem auch ſeyn möge? Denn es hat jenen vielleicht der Vortheil angelockt, das Geſchäft des Verlegers auf dieſe Gefahr zu übernehmen, ohne den Käufer durch einen ausdrücklichen Vertrag davon auszuſchließen, weil dieſes ſein Geſchäft rückgängig gemacht haben möchte. — Daß nun das Eigenthum des Exemplars dieſes Recht nicht verſchaffe, beweiſe ich durch folgenden Vernunftſchluß:

Ein perſönliches bejahendes Recht auf einen andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden.

Nun iſt das Recht zum Verlage ein perſönliches bejahendes Recht.

Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden.

Beweis des Oberſatzes

Mit dem Eigenthum einer Sache iſt zwar das verneinende Recht verbunden, jedermann zu widerſtehen, der mich im beliebigen Gebrauch derſelben hindern wollte; aber ein bejahendes Recht auf eine Perſon, von ihr zu fordern, daß ſie etwas leiſten, oder mir worin zu Dienſten ſeyn ſolle, kann aus dem bloßen Eigenthum keiner Sache fließen. Zwar ließe ſich dieſes letztere durch eine beſondere Verabredung dem Vertrage, wodurch ich ein Eigenthum von jemand erwerbe, beifügen: z. B. daß wenn ich eine Waare kaufe, der Verkäufer ſie auch poſtfrei an einen gewiſſen Ort hinſchicken ſolle. Aber alsdann folgt das Recht auf die Perſon, etwas für mich zu thun, nicht aus dem bloßen Eigenthum meiner erkauften Sache, ſondern aus einem beſondern Vertrage.

Beweis des Unterſatzes.

Worüber jemand in ſeinem eigenen Namen nach Belieben diſponiren kann, daran hat er ein Recht in der Sache. Was er aber nur im Namen eines Andern verrichten darf, dies Geſchäft treibt er ſo, daß der Andere dadurch, als ob es von ihm ſelbſt geführet wäre, verbindlich gemacht wird. (Quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est). Alſo iſt mein Recht zur Führung eines Geſchäftes im Namen eines andern ein perſönliches bejahendes Recht, nämlich den Autor des Geſchäftes zu nöthigen, daß er etwas präſtire, nämlich für alles ſtehe, was er durch mich thun läßt, oder worzu er ſich durch mich verbindlich macht. Der Verlag iſt nun eine Rede ans Publikum (durch den Druck) im Namen des Verfaſſers, folglich ein Geſchäft im Namen eines andern. Alſo iſt das Recht dazu ein Recht des Verlegers an eine Perſon: nicht blos ſich im beliebigen Gebrauche ſeines Eigenthums gegen ihn zu vertheidigen; ſondern ihn zu nöthigen, daß er ein gewiſſes Geſchäft, welches der Verleger auf ſeinen Namen führt, für ſein eigenes erkenne und verantworte, — mithin ein perſönliches bejahendes Recht.

* * *

Das Exemplar, wornach der Verleger drucken läßt, iſt ein Werk des Autors (opus), und gehört dem Verleger, nachdem er es im Manuſcript oder gedruckt erhandelt hat, gänzlich zu, um alles damit zu thun was er will, und was in ſeinem eigenen Namen gethan werden kann; denn das iſt ein Erforderniß des vollſtändigen Rechtes an einer Sache d. i. des Eigenthums. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur im Namen eines Andern, (nämlich des Verfaſſers) machen kann, iſt ein Geſchäft (opera), das dieſer Andere durch den Eigenthümer des Exemplars treibt, wozu außer dem Eigenthum noch ein beſonderer Vertrag erfordert wird.

Nun iſt der Buchverlag ein Geſchäft, das nur im Namen eines andern (nämlich des Verfaſſers) geführt werden darf (welchen Verfaſſer der Verleger, als durch ſich zum Publikum redend, aufführt); alſo kann das Recht dazu nicht zu den Rechten gehören, die dem Eigenthum eines Exemplars anhangen, ſondern kann nur durch einen beſondern Vertrag mit dem Verfaſſer rechtmäßig werden. Wer ohne einen ſolchen Vertrag mit dem Verfaſſer (oder, wenn dieſer ſchon einem andern, als eigentlichen Verleger, dieſes Recht eingewilliget hat, ohne Vertrag mit dieſem) verlegt, iſt der Nachdrucker, welcher alſo den eigentlichen Verleger lädirt, und ihm allen Nachtheil erſetzen muß.

Allgemeine Anmerkung.

Daß der Verleger ſein Geſchäft des Verlegers nicht blos in ſeinem eigenen Namen, ſondern im Namen eines andern *) (nämlich des Verfaſſers) führe, und ohne deſſen Einwilligung gar nicht führen könne: beſtätigt ſich aus gewiſſen Verbindlichkeiten, die demſelben, nach allgemeinem Geſtändniſſe, anhängen. Wäre der Verfaſſer, nachdem er ſeine Handſchrift dem Verleger zum Drucke übergeben, und dieſer ſich dazu verbindlich gemacht hat, geſtorben: ſo ſteht es dem letztern nicht frei, ſie als ſein Eigenthum zu unterdrücken; ſondern das Publikum hat, in Ermangelung der Erben, ein Recht, ihn zum Verlage zu nöthigen; oder die Handſchrift an einen andern, der ſich zum Verlage

---

*) Wenn der Verleger auch zugleich Verfaſſer iſt, ſo ſind beide Geſchäfte doch verſchieden; und er verlegt in der Qualität eines Handelsmanns, was er in der Qualität eines Gelehrten geſchrieben hat. Allein wir können dieſen Fall bei Seite ſetzen, und unſere Erörterung nur auf den, da der Verleger nicht zugleich Verfaſſer iſt, einſchränken: es wird nachher leicht ſeyn, die Folgerung auch auf den erſten Fall auszudehnen.

anbietet, abzutreten. Denn einmal war es ein Geſchäft, das der Autor durch ihn mit dem Publikum treiben wollte, und wozu er ſich als Geſchäftsträger erbot. Das Publikum hatte auch nicht nöthig, dieſes Verſprechen des Verfaſſers zu wiſſen, noch es zu acceptiren; es verlangt dieſes Recht an den Verleger (etwas zu präſtiren) durchs Geſetz allein. Denn jener beſitzt die Handſchrift nur unter der Bedingung, ſie zu einem Geſchäfte des Autors mit dem Publikum zu gebrauchen; dieſe Verbindlichkeit gegen das Publikum aber bleibt, wenn gleich die gegen den Verfaſſer durch deſſen Tod aufgehört hat. Hier wird nicht ein Recht des Publikums an der Handſchrift, ſondern an einem Geſchäfte mit dem Autor, zum Grunde gelegt. Wenn der Verleger das Werk des Autors, nach dem Tode deſſelben, verſtümmelt oder verfälſcht herausgäbe, oder es an einer für die Nachfrage nöthigen Zahl Exemplare mangeln ließe: ſo würde das Publikum Befugniß haben, ihn zu mehrerer Richtigkeit oder Vergrößerung des Verlags zu nöthigen, widrigenfalls aber dieſen anderweitig zu beſorgen. Welches alles nicht ſtatt finden könnte, wenn das Recht des Verlegers nicht von einem Geſchäfte, das er zwiſchen dem Autor und dem Publikum im *Namen des erſtern* führt, abgeleitet würde.

Dieſer Verbindlichkeit des Verlegers, die man vermuthlich zugeſtehen wird, muß aber auch ein darauf gegründetes Recht entſprechen, nämlich das Recht zu allem dem, ohne welches jene Verbindlichkeit nicht erfüllt werden könnte. Dieſes iſt: daß er das Verlagsrecht ausſchließlich ausübe, weil anderer Concurrenz zu ſeinem Geſchäfte die Führung deſſelben für ihn praktiſch unmöglich machen würde.

Kunſtwerke, als Sachen, können dagegen nach einem Exemplar derſelben, welches man rechtmäßig erworben hat, nachgeahmt, abgeformt und die Copien derſelben öffentlich verkehrt werden, ohne daß es der Einwilligung des Urhebers ihres Originals, oder deren, welcher er ſich als Werkmeiſter ſeiner Ideen bedient hat, bedürfe. Eine Zeichnung, die jemand entworfen, oder durch einen andern hat in Kupfer ſtechen, oder in Stein, Metall, oder Gips hat ausführen laſſen, kann von dem, der dieſe Produkte kauft, abgedruckt, oder abgegoſſen, und ſo öffentlich verkehrt werden; ſo wie alles, was jemand mit ſeiner Sache in ſeinem eigenen Namen verrichten kann, der Einwilligung eines andern nicht bedarf. Lipperts Dactyliothek kann von jedem Beſitzer derſelben, der es verſteht, nachgeahmt und zum Verkauf ausgeſtellet werden, ohne daß der Erfinder derſelben über Eingriffe in ſeine Geſchäfte klagen könne. Denn ſie iſt ein Werk (opus nicht opera alterius), welches ein jeder, der es beſitzt, ohne einmal den Namen des Urhebers zu nennen, veräußern, mithin auch nachmachen, und auf ſeinen eigenen Namen als das Seinige zum öffentlichen Verkehre brauchen kann. Die Schrift aber eines andern iſt die Rede einer Perſon (opera); und der, welcher ſie verlegt, kann nur im Namen dieſes andern zum Publikum reden, und von ſich nichts weiter ſagen, als daß der Verfaſſer durch ihn (Impensis Bibliopolae) folgende

Rede ans Publikum halte. Denn es iſt ein Widerſpruch: eine Rede in ſeinem Namen zu halten, die doch nach ſeiner eigenen Anzeige, und gemäß der Nachfrage des Publikums, die Rede eines andern ſeyn ſoll. Der Grund alſo, warum alle Kunſtwerke anderer zum öffentlichen Vertrieb nachgemacht; Bücher aber, die ſchon ihre eingeſetzten Verleger haben, nicht nachgedruckt werden dürfen, liegt darin: daß die erſtern Werke (opera), die zweiten Handlungen (operae) ſind, davon jene, als für ſich ſelbſt exiſtirende Dinge, dieſe aber nur in einer Perſon ihr Daſeyn haben können. Folglich kommen dieſe letztern der Perſon des Verfaſſers ausſchließlich zu *); und derſelbe hat daran ein unveräußerliches Recht (ius personalissimum) durch jeden andern immer ſelbſt zu reden, d. i. daß niemand dieſelbe Rede zum Publikum anders, als in ſeines (des Urhebers) Namen halten darf. Wenn man indeſſen das Buch eines andern ſo verändert (abkürzt oder vermehrt, oder umarbeitet), daß man ſogar Unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Autors des Originals angegeben würde; ſo iſt die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck, und alſo auch nicht unerlaubt. Denn hier treibt ein anderer Autor durch ſeinen Verleger ein anderes Geſchäft als der erſtere, und greift dieſem alſo in ſein Geſchäfte mit dem Publikum nicht ein; er ſtellt nicht jenen Autor, als durch ihn redend, vor, ſondern einen andern. Auch kann die Ueberſetzung in eine andere Sprache nicht für Nachdruck genommen werden; denn ſie iſt nicht dieſelbe Rede des Verfaſſers, obgleich die Gedanken genau dieſelben ſeyn mögen.

---

*) Der Autor und der Eigenthümer des Exemplars können beide mit gleichem Rechte von demſelben ſagen: es iſt mein Buch! aber in verſchiedenem Sinne. Der erſtere nimmt das Buch als Schrift, oder Rede; der zweite blos als das ſtumme Inſtrument der Ueberbringung der Rede an ihn, oder das Publikum, d. i. als Exemplar. Dieſes Recht des Verfaſſers iſt aber kein Recht in der Sache, nämlich dem Exemplar (denn der Eigenthümer kann es vor des Verfaſſers Augen verbrennen), ſondern ein angebornes Recht, in ſeiner eigenen Perſon, nämlich zu verhindern, daß ein anderer ihn nicht ohne ſeine Einwilligung zum Publikum reden laſſe, welche Einwilligung gar nicht präſumirt werden kann, weil er ſie ſchon einem andern ausſchließlich ertheilt hat.

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlages überhaupt wohlgefaßt, und (wie ich mir ſchmeichele, daß es möglich ſey) mit der erforderlichen Eleganz der römiſchen Rechtsgelehrſamkeit bearbeitet würde; ſo könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor die Gerichte gebracht werden, ohne daß es nöthig wäre, zuerſt um ein neues Geſetz deshalb anzuhalten.

Muthmaßlicher

Anfang der Menſchengeſchichte.

1786.

Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte.

„Im Fortgange einer Geſchichte Muthmaßungen einzuſtreuen, um Lücken in den Nachrichten auszufüllen, iſt wohl erlaubt: weil das Vorhergehende, als entfernte Urſache, und das Nachfolgende, als Wirkung, eine ziemlich ſichere Leitung zur Entdeckung der Mittelurſachen abgeben kann, um den Uebergang begreiflich zu machen. Allein, eine Geſchichte ganz und gar aus Muthmaßungen entſtehen zu laſſen, ſcheint nicht viel beſſer, als den Entwurf zu einem Roman zu machen. Auch würde ſie nicht den Namen einer muthmaßlichen Geſchichte, ſondern einer bloßen Erdichtung führen können — Gleichwohl kann das, was im Fortgange der Geſchichte menſchlicher Handlungen nicht gewagt werden darf, doch wohl über den erſten Anfang derſelben, ſo fern ihn die Natur macht, durch Muthmaßung verſucht werden. Denn dieſer darf nicht erdichtet, ſondern kann von der Erfahrung hergenommen werden; wenn man vorausſetzt, daß dieſe im erſten Anfange nicht beſſer oder ſchlechter geweſen, als wir ſie jetzt antreffen: eine Vorausſetzung, die der Analogie der Natur gemäß iſt, und nichts gewagtes bei ſich führt. Eine Geſchichte der erſten Entwickelung der Freiheit aus ihrer urſprünglichen Anlage in der Natur des Menſchen, iſt daher ganz etwas anderes, als die Geſchichte der Freiheit in ihrem Fortgange, die nur auf Nachrichten gegründet werden kann.

Gleichwohl, da Muthmaßungen ihre Anſprüche auf Beiſtimmung nicht zu hoch treiben dürfen, ſondern ſich allenfalls nur als eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft, zur Erholung und Geſundheit des Gemüths, vergönnete Bewegung, nicht aber für ein ernſthaftes Geſchäft ankündigen müſſen; ſo können ſie ſich auch nicht mit derjenigen Geſchichte meſſen, die über eben dieſelbe Begebenheit als wirkliche Nachricht aufgeſtellt und geglaubt wird, deren Prüfung auf ganz andern Gründen, als bloſſer Naturphiloſophie, beruht. Eben darum, und da ich hier eine bloße Luſtreiſe wage, darf ich mir wohl die Gunſt verſprechen, daß es mir erlaubt ſey, mich einer heiligen Urkunde dazu als Charte zu bedienen, und mir zugleich einzubilden, als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, thue, gerade dieſelbe Linie treffe, die jene hiſtoriſch vorgezeichnet enthält. Der Leſer wird die Blätter jener Urkunde (1 Moſe Kap. II. — IV.) aufſchlagen, und Schritt vor Schritt nachſehen, ob der Weg, den die Philoſophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen jene angiebt, zuſammentreffe.

Will man nicht in Muthmaßungen ſchwärmen, ſo muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Natururſachen durch menſchliche Vernunft fähig iſt, alſo: mit der Exiſtenz des Menſchen; und zwar in ſeiner ausgebildeten Größe, weil er der mütterlichen Beihülfe entbehren muß; in einem Paare, damit er ſeine Art fortpflanze; und auch nur einem einzigen Paare, damit nicht ſo fort der Krieg entſpringe, wenn die Menſchen einander nahe und doch einander fremd wären, oder auch damit die Natur nicht beſchuldigt werde, ſie habe durch die Verſchiedenheit der Abſtammung es an der ſchicklichſten Veranſtaltung zur Geſelligkeit, als dem größten Zwecke der menſchlichen Beſtimmung, fehlen laſſen; den die Einheit der Familie, woraus alle Menſchen abſtammen ſollten, war ohne Zweifel hiezu die beſte Anordnung. Ich ſetze dieſes Paar in einen wider den Anfall der Raubthiere geſicherten, und mit allen Mitteln der Nahrung von der Natur reichlich verſehenen Platz, alſo gleichſam in einen Garten, unter einem jederzeit milden Himmelsſtriche. Und, was noch mehr iſt, ich betrachte es nur, nachdem es ſchon einen mächtigen Schritt in der Geſchicklichkeit gethan hat, ſich ſeiner Kräfte zu bedienen, und fange alſo nicht von der gänzlichen Rohigkeit ſeiner Natur an; denn es könnten der Muthmaßungen für den Leſer leicht zu viel, der Wahrſcheinlichkeiten aber zu wenig werden, wenn ich dieſe Lücke, die vermuthlich einen großen Zeitraum begreift, auszufüllen unternehmen wollte. Der erſte Menſch konnte alſo ſtehen und gehen; er konnte ſprechen 1 Moſe Kap. II, V. 20. *) zu reden, d. i. nach zuſammenhängenden Begriffen ſprechen (V. 23.), mithin denken. Lauter Geſchicklichkeiten, die er alle ſelbſt erwerben mußte (denn wären ſie anerſchaffen, ſo würden ſie auch anerben, welches aber der Erfahrung widerſtreitet); mit denen ich ihn aber jetzt ſchon als verſehen annehme, um blos die Entwickelung des Sittlichen in ſeinem Thun und Laſſen, welches jene Geſchicklichkeit nothwendig vorausſetzt, in Betrachtung zu ziehen.

Der Inſtinct, dieſe Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen, muß den Neuling anfänglich allein leiten. Dieſer erlaubte ihm einige Dinge zur Nahrung, andere verbot er ihm (III. 2. 3.) — Es iſt aber nicht nöthig, einen beſondern jetzt verlohrenen Inſtinct zu dieſem Behuf anzunehmen; es konnte bloß der Sinn des Geruchs, und deſſen Verwandſchaft mit dem Organ

---

*) Der Trieb ſich mitzutheilen, muß den Menſchen, der noch allein iſt, gegen lebende Weſen außer ihm, vornämlich diejenigen, die einen Laut geben, welchen er nachahmen, und der nachher zum Namen dienen kann, zuerſt zur Kundmachung ſeiner Exiſtenz bewogen haben. Eine ähnliche Wirkung dieſes Triebes ſieht man auch noch an Kindern und an gedankenloſen Leuten, die durch Schnarren, Schreien, Pfeifen, Singen, und andere lärmende Unterhaltungen (oft auch dergleichen Andachten) den denkenden Theil des gemeinen Weſens ſtören. Denn ich ſehe keinen andern Bewegungsgrund hiezu, als daß ſie ihre Exiſtenz weit und breit um ſich kund machen wollen.

des Geſchmacks, dieſes letzteren bekannte Sympathie aber mit den Werkzeugen der Verdauung, und alſo gleichſam das Vermögen der Vorempfindung der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Speiſe zum Genuſſe, dergleichen man auch noch jetzt wahrnimmt, geweſen ſeyn. Sogar darf man dieſen Sinn im erſten Paare nicht ſchärfer, als er jetzt iſt, annehmen; denn es iſt bekannt genug, welcher Unterſchied in der Wahrnehmungskunſt zwiſchen den bloß mit ihren Sinnen, und den zugleich mit ihren Gedanken beſchäftigten, dadurch aber von ihren Empfindungen abgewandten, Menſchen angetroffen werde.

So lange der unerfahrne Menſch dieſem Rufe der Natur gehorchte, ſo befand er ſich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an ſich zu regen, und ſuchte durch Vergleichung des Genoſſenen mit dem, was ihm ein anderer Sinn, als der, woran der Inſtinct gebunden war, etwa der Sinn des Geſichts, als dem ſonſt genoſſenen ähnlich vorſtellete, ſeine Kenntniß der Nahrungsmittel über die Schranken des Inſtincts zu erweitern (III, 6.) Dieſer Verſuch hätte zufälligerweiſe noch gut genug ausfallen können, obgleich der Inſtinct nicht anrieth, wenn er nur nicht widerſprach. Allein, es iſt eine Eigenſchaft der Vernunft, daß ſie Begierden mit Beyhülfe der Einbildungskraft, nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, ſondern ſogar wider denſelben, erkünſteln kann, welche im Anfange den Namen der Lüſternheit bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher, ja ſogar naturwidriger Neigungen, unter der Benennung der Ueppigkeit, ausgeheckt wird. Die Veranlaſſung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit ſeyn; allein der Erfolg des erſten Verſuchs, nämlich ſich ſeiner Vernunft, als eines Vermögens bewußt zu werden, das ſich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war ſehr wichtig, und für die Lebensart entſcheidend. Wenn es alſo auch nur eine Frucht geweſen wäre, deren Anblick, durch die Aehnlichkeit mit andern annehmlichen, die man ſonſt gekoſtet hatte, zum Verſuche einladete; wenn dazu noch etwa das Beiſpiel eines Thieres kam, deſſen Natur ein ſolcher Genuß angemeſſen, ſo wie er im Gegentheil dem Menſchen nachtheilig war, daß folglich in dieſem ein ſich dawider ſetzender natürlicher Inſtinct war: ſo konnte dieſes ſchon der Vernunft die erſte Veranlaſſung geben, mit der Stimme der Natur zu chicaniren (III. 1.), und troß ihrem Widerſpruch, den erſten Verſuch von einer freien Wahl zu machen, der als der erſte, wahrſcheinlicherweiſe nicht der Erwartung gemäß ausfiel. Der Schade mochte nun gleich ſo unbedeutend geweſen ſeyn, als man will, ſo gingen dem Menſchen hierüber doch die Augen auf (V. 7.) Er entdeckte in ſich ein Vermögen, ſich ſelbſt eine Lebenskreiſe auszuwählen, und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu ſeyn. Auf das augenblickliche Wohlgefallen, das ihm dieſer bemerkte Vorzug erwecken mochte, mußte doch ſo fort Angſt und Bangigkeit folgen: wie er, der noch kein Ding nach ſeinen verborgenen Eigenſchaften und entfernten Wirkungen kannte, mit ſeinem neu entdeckten Vermögen zu Werke gehen ſollte. Er ſtand gleichſam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenſtänden ſeiner Begierde, die ihm bisher der Inſtinct angewieſen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derſelben eröffnet, in deren Wahl er ſich noch gar nicht zu finden wußte; und aus dieſem einmal gekoſteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienſtbarkeit (unter der Herrſchaft des Inſtincts) wieder zurück zu kehren.

Nächſt dem Inſtinct zur Nahrung, durch welchen die Natur jedes Individuum erhält, iſt der *Inſtinct zum Geſchlecht*, wodurch ſie für die Erhaltung jeder Art ſorgt, der vorzüglichſte. Die einmal rege gewordene Vernunft ſäumete nun nicht, ihren Einfluß auch an dieſem zu beweiſen. Der Menſch fand bald: daß der Reiz des Geſchlechts, der bei den Thieren bloß auf einem vorübergehenden, größtentheils periodiſchen Antriebe beruht, für ihn der Verlängerung und ſogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig ſey, welche ihr Geſchäft zwar mit mehr Mäßigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger treibt, je mehr der Gegenſtand *den Sinnen entzogen* wird, und daß dadurch der Ueberdruß verhütet werde, den die Sättigung einer bloß thieriſchen Begierde bei ſich führt. Das Feigenblatt (V. 7.) war alſo das Produkt einer weit größeren Aeuſſerung der Vernunft, als ſie in der erſteren Stufe ihrer Entwickelung bewieſen hatte. Denn eine Neigung dadurch inniglicher und dauerhafter zu machen, daß man ihren Gegenſtand den Sinnen entzieht, zeigt ſchon das Bewußtſeyn einiger Herrſchaft der Vernunft über Antriebe; und nicht bloß, wie der erſtere Schritt, ein Vermögen ihnen im kleineren oder größeren Umfange Dienſte zu leiſten. Weigerung war das Kunſtſtück, um von bloß empfundenen zu idealiſchen Reizen, von der bloß thieriſchen Begierde allmälig zur Liebe, und mit dieſer vom Gefühl des bloß Angenehmen zum Geſchmack für Schönheit, anfänglich nur an Menſchen, dann aber auch an der Natur, überzuführen. Die Sittſamkeit, eine Neigung durch guten Anſtand (Verheelung deſſen, was Geringſchätzung erregen könnte) Andern Achtung gegen uns einzuflößen, als die eigentliche Grundlage aller wahren Geſelligkeit, gab überdem den erſten Wink zur Ausbildung des Menſchen, als eines ſittlichen Geſchöpfs. — Ein kleiner Anfang, der aber Epoche macht, indem er der Denkungsart eine ganz neue Richtung giebt, iſt wichtiger, als die ganze unabſehliche Reihe von darauf folgenden Erweiterungen der Cultur.

Der dritte Schritt der Vernunft, nachdem ſie ſich in die erſten unmittelbar empfundenen Bedürfniſſe gemiſcht hatte, war die überlegte Erwartung des Künftigen. Dieſes Vermögen, nicht bloß den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu genießen, ſondern die kommende, oft ſehr entfernte Zeit ſich gegenwärtig zu machen, iſt das entſcheidendſte Kennzeichen des menſchlichen Vorzuges, um ſeiner Beſtimmung gemäß ſich zu entfernten Zwecken vorzubereiten, — aber auch zugleich der unverſiegendſte Quell von Sorgen und Bekümmerniſſen, die die ungewiſſe Zukunft erregt, und welcher alle Thiere überhoben ſind (V. 13-19.) Der Mann, der ſich und eine Gattin, ſamt künftigen Kindern zu ernähren hatte, ſah die immer wachſende Mühſeligkeit ſeiner Arbeit; das Weib ſah die Beſchwerlichkeiten, denen die Natur ihr Geſchlecht unterworfen hatte, und noch obenein diejenigen, welche der mächtigere Mann ihr auferlegen würde, voraus. Beide ſahen nach einem mühſeligen Leben noch im Hintergrunde des Gemäldes das, was zwar alle Thiere unvermeidlich trift, ohne ſie doch zu bekümmern, nämlich den Tod, mit Furcht voraus; und ſchienen ſich den Gebrauch der Vernunft, die ihnen alle dieſe Uebel verurſacht, zu verweiſen und zum Verbrechen zu machen. In ihrer Nachkommenſchaft zu leben, die es vielleicht beſſer haben, oder auch wohl als Glieder einer Familie, ihre Beſchwerden erleichtern könnten, war vielleicht die einzige tröſtende Ausſicht, die ſie aufrichtete. (V. 16-20.)

Der vierte und letzte Schritt, den die, den Menſchen über die Geſellſchaft mit Thieren gänzlich erhebende, Vernunft that, war: daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er ſey eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das Erſtemal, daß er zum Schaafe ſagte: den Pelz, den du trägſt, hat dir die Natur nicht für dich, ſondern für mich gegeben, ihm ihn abzog, und ſich ſelbſt anlegte (V. 21.); ward er eines Vorrechtes inne, welches er, vermöge ſeiner Natur, über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als ſeine Mitgenoſſen an der Schöpfung, ſondern als ſeinem Willen überlaſſene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung ſeiner beliebigen Abſichten anſah. Dieſe Vorſtellung ſchließt (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegenſatzes ein: daß er ſo etwas zu keinem *Menſchen* ſagen dürfe, ſondern dieſen als gleichen Theilnehmer an den Geſchenken der Natur anzuſehen habe: eine Vorbereitung von weitem zu den Einſchränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Anſehung ſeines Mitmenſchen auferlegen ſollte, und welche, weit mehr als Zuneigung und Liebe, zur Errichtung der Geſellſchaft nothwendig iſt.

Und ſo war der Menſch in eine *Gleichheit mit allen vernünftigen Weſen*, von welchem Range ſie auch ſeyn mögen, getreten (III, 22.): nämlich, in Anſehung des Anſpruchs *ſelbſt Zweck zu ſeyn*, von jedem anderen auch als ein ſolcher geſchätzt, und von keinem blos als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden. Hierin, und nicht in der Vernunft, wie ſie blos als ein Werkzeug zu Befriedigung der mancherlei Neigungen betrachtet wird, ſteckt der Grund der ſo unbeſchränkten Gleichheit des Menſchen, ſelbſt mit höheren Weſen, die ihm an Naturgaben ſonſt über alle Vergleichung vorgehen möchten, deren keines aber darum ein Recht hat, über ihn nach bloßem Belieben zu ſchalten und zu walten. Dieſer Schritt iſt daher zugleich mit Entlaſſung deſſelben aus dem Mutterſchooße der Natur verbunden: eine Veränderung, die zwar ehrend, aber zugleich ſehr gefahrvoll iſt, indem ſie ihn aus dem harmloſen und ſicheren Zuſtande der Kindespflege, gleichſam aus einem Garten, der ihn ohne ſeine Mühe verſorgte, heraustrieb (V. 23.), und ihn in die weite Welt ſtieß, wo ſo viel Sorgen, Mühe und unbekannte Uebel auf ihn warten. Künftig wird ihm die Mühſeligkeit des Lebens öfter den Wunſch nach einem Paradieſe, dem Geſchöpfe ſeiner Einbildungskraft, wo er in ruhiger Unthätigkeit und beſtändigem Frieden ſein Daſeyn verträumen oder vertändeln könne, ablocken. Aber es lagert ſich zwiſchen ihm und jenem eingebildeten Sitz der Wonne die raſtloſe und zur Entwickelung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderſtehlich treibende Vernunft, und erlaubt es nicht, in den Stand der Rohigkeit und Einfalt zurück zu kehren, aus dem ſie ihn gezogen hatte (V. 24.). Sie treibt ihn an, die Mühe, die er haßt, dennoch geduldig über ſich zu nehmen, dem Flitterwerk, das er verachtet, nachzulaufen, und den Tod ſelbſt, vor dem ihn grauet, über alle jene Kleinigkeiten, deren Verluſt er noch mehr ſcheuet, zu vergeſſen.

Anmerkung.

Aus dieſer Darſtellung der erſten Menſchengeſchichte ergiebt ſich: daß der Ausgang des Menſchen aus dem, ihm durch die Vernunft, als erſten Aufenthalt ſeiner Gattung vorgeſtellten, Paradieſe nichts anders, als der Uebergang aus der Rohigkeit eines blos thieriſchen Geſchöpfes in die Menſchheit aus dem Gängelwagen des Inſtinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundſchaft der Natur in den Stand der Freiheit geweſen ſey. Ob der Menſch durch dieſe Veränderung gewonnen, oder verloren habe, kann nun nicht mehr die Frage ſeyn, wenn man auf die Beſtimmung ſeiner Gattung ſieht, die in nichts als im Fortſchreiten zur Vollkommenheit beſteht, ſo fehlerhaft auch die erſten, ſelbſt in einer langen Reihe ihrer Glieder nach einander folgenden Verſuche, zu dieſem Ziele durchzudringen, ausfallen mögen. — Indeſſen iſt dieſer Gang, der für die Gattung ein Fortſchritt vom Schlechteren zum Beſſeren iſt, nicht eben das nämliche für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot, und alſo noch keine Uebertretung; als ſie aber ihr Geſchäft anfing, und, ſchwach wie ſie iſt, mit der Thierheit und deren ganzen Stärke ins Gemenge kam, ſo mußten Uebel, und, was ärger iſt, bei cultivirterer Vernunft Laſter entſpringen, die dem Stande der Unwiſſenheit, mithin der Unſchuld ganz fremd waren. Der erſte Schritt alſo aus dieſem Stande war auf der ſittlichen Seite ein Fall; auf der phyſiſchen waren eine Menge nie gekannter Uebel des Lebens die Folge dieſes Falls, mithin Strafe. Die Geſchichte der Natur fängt alſo vom Guten an, denn ſie iſt das Werk Gottes; die Geſchichte der Freiheit vom Böſen, denn ſie iſt Menſchenwerk. Für das Individuum, welches im Gebrauche ſeiner Freiheit blos auf ſich ſelbſt ſieht, war bei einer ſolchen Veränderung

Verluſt; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menſchen auf die Gattung richtet, war ſie Gewinn. Jenes hat daher Urſache, alle Uebel, die es erduldet, und alles Böſe das es verübt, ſeiner eignen Schuld zuzuſchreiben, zugleich aber auch als ein Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preiſen. — Auf dieſe Weiſe kann man auch die oft gemißdeuteten, dem Scheine nach einander widerſtreitenden Behauptungen des berühmten J. J. *Rouſſeau* unter ſich und mit der Vernunft in Einſtimmung bringen. In ſeiner Schrift *über den Einfluß der Wiſſenſchaften* und der *über die Ungleichheit der Menſchen* zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerſtreit der Cultur mit der Natur des menſchlichen Geſchlechts, als einer *phyſiſchen* Gattung, in welcher jedes Individuum ſeine Beſtimmung ganz erreichen ſollte; in einem *Emil* aber, ſeinem *geſellſchaftlichen Contracte* und anderen Schriften ſucht er wieder das ſchwere Problem aufzulöſen: wie die Cultur fortgehen müſſe, um die Anlagen der Menſchheit, als einer ſittlichen Gattung, zu ihrer Beſtimmung gehörig zu entwickeln, ſo daß dieſe jener als Naturgattung nicht mehr widerſtreite. Aus welchem Widerſtreit (da die Cultur, nach wahren Principien der *Erziehung* zum Menſchen und Bürger zugleich, vielleicht noch nicht recht angefangen, vielweniger vollendet iſt) alle wahre Uebel entſpringen, die das menſchliche Leben drücken, und alle Laſter, die es verunehren *);

*) Um nur einige Beiſpiele dieſes Widerſtreits zwiſchen

indeſſen daß die Anreize zu den letzteren, denen man desfalls Schuld giebt, an ſich gut und als Naturanla-

gen

der Beſtrebung der Menſchheit zu ihrer ſittlichen Beſtimmung einerſeits und der unveränderlichen Befolgung der für den rohen und thieriſchen Zuſtand in ihrer Natur gelegten Geſetze andererſeits beyzubringen, führe ich folgendes an.

Die Epoche der Mündigkeit, d. i. des Triebes ſowohl, als Vermögens, ſeine Art zu erzeugen, hat die Natur auf das Alter von etwa 16 bis 17 Jahren feſtgeſetzt: ein Alter, in welchem der Jüngling im rohen Naturſtande buchſtäblich ein Mann wird: denn er hat alsdann das Vermögen ſich ſelbſt zu erhalten, ſeine Art zu erzeugen, und auch dieſe, ſammt ſeinem Weibe, zu erhalten. Die Einfalt der Bedürfniſſe macht ihm dieſes leicht. Im kultivirten Zuſtande hingegen gehören zum letzteren viele Erwerbmittel, ſowohl an Geſchicklichkeit, als auch an günſtigen äußern Umſtänden, ſo daß dieſe Epoche, bürgerlich, wenigſtens im Durchſchnitte um 10 Jahre weiter hinausgerückt wird. Die Natur hat indeſſen ihren Zeitpunkt der Reife nicht zugleich mit dem Fortſchritte der geſellſchaftlichen Verfeinerung verändert, ſondern befolgt hartnäckig ihr Geſetz, welches ſie auf die Erhaltung der Menſchengattung als Thiergattung geſtellet hat. Hieraus entſpringt nun dem Naturzwecke durch die Sitten, und dieſen durch jenen, ein unvermeidlicher Abbruch. Denn der Naturmenſch iſt in einem gewiſſen Alter ſchon Mann, wenn der bürgerliche Menſch (der doch nicht aufhört Naturmenſch zu ſeyn) nur Jüngling, ja wohl gar nur Kind iſt; denn ſo kann man denjenigen wohl nennen, der ſei-

ner

gen zweckmäßig ſind, dieſe Anlagen aber, da ſie auf den bloßen Naturzuſtand geſtellt waren, durch die fort-

ner Jahre wegen (im bürgerlichen Zuſtande) ſich nicht einmal ſelbſt, vielweniger ſeine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für ſich hat, ſie zu erzeugen. Denn die Natur hat gewiß nicht Inſtinkte und Vermögen in lebende Geſchöpfe gelegt, damit ſie ſolche bekämpfen und unterdrücken ſollten. Alſo war die Anlage derſelben auf den geſitteten Zuſtand gar nicht geſtellt, ſondern blos auf die Erhaltung der Menſchengattung als Thiergattung; und der civiliſirte Zuſtand kommt alſo mit dem letzteren in unvermeidlichen Widerſtreit, den nur eine vollkommene bürgerliche Verfaſſung (das äußerſte Ziel der Kultur) heben könnte, da jetzt jener Zwiſchenraum gewöhnlicherweiſe mit Laſtern, und ihrer Folge, dem mannigfaltigen menſchlichen Elende, beſetzt wird.

Ein anderes Beiſpiel zum Beweiſe der Wahrheit des Satzes: daß die Natur in uns zwei Anlagen zu zwei verſchiedenen Zwecken, nämlich der Menſchheit als Thiergattung, und eben derſelben als ſittlicher Gattung, gegründet habe, iſt das: Ars longa, vita brevis des Hippocrates. Wiſſenſchaften und Künſte könnten durch einen Kopf, der für ſie gemacht iſt, wenn er einmal zur rechten Reife des Urtheils durch lange Uebung und erworbene Erkenntniß gelangt iſt, viel weiter gebracht werden, als ganze Generationen von Gelehrten nach einander es leiſten mögen, wenn jener nur mit der nämlichen jugendlichen Kraft des Geiſtes die Zeit, die dieſen Generationen zuſammen verliehen iſt, durchlebte. Nun hat die Natur ihre Entſchließung wegen der Lebensdauer des Menſchen gehende Kultur Abbruch leiden, und dieſer dagegen Abbruch thun, bis vollkommene Kunſt wieder Natur

offenbar aus einem anderen Geſichtspunkte, als dem der Beförderung der Wiſſenſchaften, genommen. Denn wenn der glücklichſte Kopf am Rande der größten Entdeckungen ſteht, die er von ſeiner Geſchicklichkeit und Erfahrenheit hoffen darf, ſo tritt das Alter ein; er wird ſtumpf, und muß es einer zweiten Generation (die wieder vom A B C anfängt, und die ganze Strecke, die ſchon zurückgelegt war, nochmals durchwandern muß) überlaſſen, noch eine Spanne im Fortſchritte der Kultur hinzuzuthun. Der Gang der Menſchengattung zur Erreichung ihrer ganzen Beſtimmung ſcheint daher unaufhörlich unterbrochen, und in kontinuirlicher Gefahr zu ſeyn, in die alte Rohheit zurückzufallen; und der griechiſche Philoſoph klagte nicht ganz ohne Grund: *es iſt Schade, daß man alsdann ſterben muß, wenn man eben angefangen hat einzuſehen, wie man eigentlich hätte leben ſollen.*

Ein drittes Beiſpiel mag die *Ungleichheit* unter den Menſchen, und zwar nicht die der Naturgaben oder Glücksgüter, ſondern des allgemeinen *Menſchenrechts* derſelben, ſeyn: eine Ungleichheit, über die *Rouſſeau* mit vieler Wahrheit klagt, die aber von der Kultur nicht abzuſondern iſt, ſo lange ſie gleichſam planlos fortgeht (welches eine lange Zeit hindurch gleichfalls unvermeidlich iſt), und zu welcher die Natur den Menſchen gewiß nicht beſtimmt hatte; da ſie ihm Freiheit gab, und Vernunft, dieſe Freiheit durch nichts als ihre eigene allgemeine und zwar äußere Geſetzmäßigkeit, welche das *bürgerliche Recht* heißt, einzuſchränken. Der wird: als welches das letzte Ziel der ſittlichen Beſtimmung der Menſchengattung iſt.

Beſchluß der Geſchichte.

Der Anfang der folgenden Periode war: daß der Menſch aus dem Zeitabſchnitte der Gemächlichkeit und des Friedens in den der **Arbeit** und der **Zwietracht**, als das Vorſpiel der Vereinigung in Geſellſchaft, überging. Hier müſſen wir wiederum einen großen Sprung thun, und ihn auf einmal in den Beſitz gezähmter Thiere, und der Gewächſe, die er ſelbſt durch Säen oder Pflanzen ſeiner Nahrung vervielfältigen konnte, verſetzen (IV. 2.); obwohl es mit dem Uebergange aus dem wilden Jägerleben in den erſten, und aus dem unſtäten Wurzelgraben oder Fruchtſammlen in den zweiten Zuſtand langſam genug zugegangen ſeyn mag. Hier mußte nun der Zwiſt zwiſchen bis dahin friedlich neben einander lebenden Menſchen ſchon anfangen, deſſen Folge die Trennung derer von verſchiedener Lebensart und ihre Zerſtreuung auf der Erde war. Das **Hirtenleben** iſt nicht allein gemächlich,

---

Menſch ſollte ſich aus der Rohigkeit ſeiner Naturanlagen ſelbſt herausarbeiten, und, indem er ſich über ſie erhebt, dennoch Acht haben, daß er nicht wider ſie verſtoße; eine Geſchicklichkeit, die er nur ſpät und nach vielen mißlingenden Verſuchen erwarten kann, binnen welcher Zwiſchenzeit die Menſchheit unter den Uebeln ſeufzt, die ſie ſich aus Unerfahrenheit ſelbſt anthut.

ſondern giebt auch, weil es in einem weit und breit unbewohnten Boden an Futter nicht mangeln kann, den ſicherſten Unterhalt. Dagegen iſt der Ackerbau, oder die Pflanzung, ſehr mühſam, vom Unbeſtande der Witterung abhängend, mithin unſicher, erfordert auch bleibende Behauſung, Eigenthum des Bodens, und hinreichende Gewalt, ihn zu vertheidigen; der Hirte aber haßt dieſes Eigenthum, welches ſeine Freiheit der Weiden einſchränkt. Was das Erſte betrift, ſo konnte der Ackersmann den Hirten als vom Himmel mehr begünſtigt zu beneiden ſcheinen (V. 4.); in der That aber wurde ihm der Leztere, ſo lange er in ſeiner Nachbarſchaft blieb, ſehr läſtig; denn das weidende Vieh ſchont ſeine Pflanzungen nicht. Da es nun jenem, nach dem Schaden, den er angerichtet hat, ein leichtes iſt, ſich mit ſeiner Heerde weit weg zu machen und ſich aller Schadloshaltung zu entziehen, weil er nichts hinterläßt, was er nicht eben ſo gut allenthalben wiederfände; ſo war es wohl der Ackersmann, der gegen ſolche Beeinträchtigungen, die der andere nicht für unerlaubt hielt, Gewalt brauchen, und (da die Veranlaſſung dazu niemals ganz aufhören konnte) wenn er nicht der Früchte ſeines langen Fleißes verluſtig gehen wollte, ſich endlich ſo weit, als es ihm möglich war, von denen die das Hirtenleben treiben, entfernen mußte (V. 16.). Dieſe Scheidung macht die dritte Epoche.

Ein Boden, von deſſen Bearbeitung und Verpflanzung (vornämlich mit Bäumen) der Unterhalt abhängt, erfordert bleibende Behauſungen; und die Vertheidigung deſſelben gegen alle Verletzungen, bedarf einer Menge einander Beiſtand leiſtender Menſchen. Mithin konnten die Menſchen bei dieſer Lebensart ſich nicht mehr familienweiſe zerſtreuen, ſondern mußten zuſammenhalten, und **Dorfſchaften** (uneigentlich *Städte* genannt) errichten, um ihr Eigenthum gegen wilde Jäger oder Horden herumſchweifender Hirten zu ſchützen. Die erſten Bedürfniſſe des Lebens, deren Anſchaffung eine *verſchiedene Lebensart* erfordert (V. 20.), konnten nun gegen einander *vertauſcht* werden. Daraus mußte *Kultur* entſpringen, und der Anfang der *Kunſt*, des Zeitvertreibes ſowohl als des Fleißes (V. 21. 22.); was aber das Vornehmſte iſt, auch einige Anſtalt zur bürgerlichen Verfaſſung und öffentlicher Gerechtigkeit, zuerſt freilich nur in Anſehung der größten Gewaltthätigkeiten, deren Rächung nun nicht mehr, wie im wilden Zuſtande, Einzelnen, ſondern einer geſetzmäßigen Macht, die das Ganze zuſammenhielt, d. i. einer Art von Regierung überlaſſen war, über welche ſonſt keine Ausübung der Gewalt ſtatt fand (V. 23. 24.). — Von dieſer erſten und rohen Anlage konnte ſich nun nach und nach alle menſchliche Kunſt, unter welcher die der *Geſelligkeit und bürgerlicher Sicherheit* die erſprießlichſte iſt, allmählig entwickeln, das menſchliche Geſchlecht ſich vermehren, und aus einem Mittelpunkte, wie Bienenſtöcke, durch Ausſendung ſchon gebildeter Coloniſten überall verbreiten. Mit dieſer Epoche fieng auch die *Ungleichheit* unter

Menſchen, dieſe reiche Quelle ſo vieles Böſen, aber auch alles Guten, an, und nahm fernerhin zu.

So lange nun noch die nomadiſchen Hirtenvölker, welche allein Gott für ihren Herrn erkennen, die Städtebewohner und Ackerleute, welche einen Menſchen (Obrigkeit) zum Herrn haben (VI. 4.) *), umſchwärmten, und als abgeſagte Feinde alles Landeigenthums dieſe anfeindeten, und von dieſen wieder gehaſſet wurden; war zwar continuirlicher Krieg zwiſchen beiden, wenigſtens unaufhörliche Kriegsgefahr, und beiderſeitige Völker konnten daher im Inneren wenigſtens des unſchätzbaren Guts der Freiheit froh werden — (denn Kriegsgefahr iſt auch noch jetzt das einzige, was den Deſpotismus mäßigt; weil Reichthum dazu erfordert wird, daß ein Staat jetzt eine Macht ſey, ohne Freiheit, aber keine Betriebſamkeit, die Reichthum hervorbringen könnte, ſtatt findet. In einem armen Volke muß an deſſen Stelle große Theilnehmung an der Erhaltung des gemeinen Weſens angetroffen werden; welche wiederum nicht anders, als wenn es ſich darin frei fühlt, möglich iſt.) — Mit der Zeit aber mußte

---

*) Die arabiſchen Beduinen nennen ſich noch Kinder eines ehemaligen Schechs, des Stifters ihres Stammes (als Beni Haled u. d. gl.) Dieſer iſt keineswegs Herr über ſie, und kann nach ſeinem Kopfe keine Gewalt an ihnen ausüben. Denn in einem Hirtenvolke, da niemand liegendes Eigenthum hat, welches er zurücklaſſen müßte, kann jede Familie, der es da mißfällt, ſich ſehr leicht vom Stamme abſondern, um einen andern zu verſtärken.

denn doch der anhebende Luxus der Städtebewohner, vornämlich aber die Kunſt zu gefallen, wodurch die ſtädtiſchen Weiber die ſchmutzigen Dirnen der Wüſten verdunkelten, eine mächtige Lockſpeiſe für jene Hirten ſeyn (V. 2.), in Verbindung mit dieſen zu treten, und ſich in das glänzende Elend der Städte ziehen zu laſſen. Da denn, durch Zuſammenſchmelzung zweier ſonſt einander feindſeligen Völkerſchaften, mit dem Ende aller Kriegsgefahr, zugleich das Ende aller Freiheit, alſo der Deſpotiſmus mächtiger Tyrannen einerſeits, bei kaum noch angefangener Cultur aber ſeelenloſe Ueppigkeit in verworfenſter Sclaverei, mit allen Laſtern des rohen Zuſtandes vermiſcht, andrerſeits das menſchliche Geſchlecht von dem ihm durch die Natur vorgezeichneten Fortgange der Ausbildung ſeiner Anlagen zum Guten unwiderſtehlich abbrachte; und es dadurch ſelbſt ſeiner Exiſtenz, als einer über die Erde zu herrſchen, nicht viehiſch zu genießen, und ſklaviſch zu dienen, beſtimmten Gattung, unwürdig machte (V. 17.)

Schluß-Anmerkung.

Der denkende Menſch fühlt einen Kummer, der wohl gar Sittenverderbniß werden kann, von welchem der Gedankenloſe nichts weiß: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorſehung, die den Weltlauf im Ganzen regiert; wenn er die Uebel überſchlägt, die das menſchliche Geſchlecht ſo ſehr, und (wie es ſcheint) ohne Hoffnung eines Beſſern, drücken. Es iſt aber von der größten Wichtigkeit: mit der Vorſehung zufrie ben zu ſeyn, (ob ſie uns gleich auf unſerer Erdenwelt eine ſo mühſame Bahn vorgezeichnet hat): theils, um unter den Mühſeligkeiten immer noch Muth zu faſſen, theils, um, indem wir die Schuld davon aufs Schickſal ſchieben, nicht unſere eigene, die vielleicht die einzige Urſache aller dieſer Uebel ſeyn mag, darüber aus dem Auge zu ſetzen, und in der Selbſtbeſſerung die Hülfe dagegen zu verſäumen.

Man muß geſtehen: daß die größten Uebel, welche geſittete Völker drücken, uns vom Kriege, und zwar nicht ſo ſehr von dem, der wirklich oder geweſen iſt, als von der nie nachlaſſenden, und ſogar unaufhörlich vermehrten Zurüſtung zum künftigen, zugezogen werden. Hiezu werden alle Kräfte des Staats, alle Früchte ſeiner Cultur, die zu einer noch größeren Cultur gebraucht werden könnten, verwandt; der Freiheit wird an ſo vielen Orten mächtiger Abbruch gethan, und die mütterliche Vorſorge des Staats für einzelne Glieder in eine unerbittliche Härte der Foderungen verwandelt, indeß dieſe doch auch durch die Beſorgniß äußerer Gefahr gerechtfertigt wird. Allein, würde wohl dieſe Cultur, würde die enge Verbindung der Stände des gemeinen Weſens zur wechſelſeitigen Beförderung ihres Wohlſtandes, würde die Bevölkerung, ja ſogar der Grad der Freiheit, der, obgleich unter ſehr einſchränkenden Geſetzen, noch übrig iſt, wohl angetroffen werden, wenn jener immer gefürchtete Krieg ſelbſt den Oberhäuptern der Staaten dieſe Achtung für die Menſchheit nicht abnöthigte? Man ſehe nur Sina an, welches ſeiner Lage nach wohl etwa einmal einen unvorhergeſehenen Ueberfall, aber keinen mächtigen Feind zu fürchten hat, und in welchem daher alle Spur von Freiheit vertilgt iſt. — Auf der Stufe der Cultur alſo, worauf das menſchliche Geſchlecht noch ſteht, iſt der Krieg ein unentbehrliches Mittel, dieſe noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Cultur, würde ein immerwährender Friede für uns heilſam, und auch durch jene allein möglich ſeyn. Alſo ſind wir, was dieſen Punkt betrift, an den Uebeln doch wohl ſelbſt ſchuld, über die wir ſo bittere Klagen erheben; und die heilige Urkunde hat ganz recht, die Zuſammenſchmelzung der Völker in eine Geſellſchaft, und ihre völlige Befreiung von äuſſerer Gefahr, da ihre Cultur kaum angefangen hatte, als eine Hemmung aller ferneren Cultur, und eine Verſenkung in unheilbares Verderbniß vorzuſtellen.

Die zweite Unzufriedenheit der Menſchen trift die Ordnung der Natur in Anſehung der Kürze des Lebens. Man muß ſich zwar nur ſchlecht auf die Schätzung des Werths deſſelben verſtehen, wenn man noch wünſchen kann, daß es länger währen ſolle, als es wirklich dauret; denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühſeligkeiten beſtändig ringenden Spiels. Aber man mag es einer kindiſchen Urtheilskraft allenfalls nicht verdenken, daß ſie den Tod fürchtet, ohne das Leben zu lieben, und, indem es ihr ſchwer wird, ihr Daſeyn jeden einzelnen

Tag mit leidlicher Zufriedenheit durchzubringen, dennoch der Tage niemals genug hat, dieſe Plage zu wiederholen. Wenn man aber nur bedenkt, wie viel Sorge um die Mittel zur Hinbringung eines ſo kurzen Lebens uns quälet, wie viel Ungerechtigkeit auf Hofnung eines künftigen, obzwar ſo wenig daurenden Genuſſes ausgeübt wird; ſo muß man vernünftiger Weiſe glauben: daß, wenn die Menſchen in eine Lebensdauer von 800 und mehr Jahren hinausſehen könnten, der Vater vor ſeinem Sohne, ein Bruder vor dem anderen, oder ein Freund neben dem anderen kaum ſeines Lebens mehr ſicher ſeyn würde, und daß die Laſter eines ſo lange lebenden Menſchengeſchlechts zu einer Höhe ſteigen müßten, wodurch ſie keines beſſern Schickſals würdig ſeyn würden, als in einer allgemeinen Ueberſchwemmung von der Erde vertilgt zu werden (V. 12. 13.)

Der dritte Wunſch, oder vielmehr die leere Sehnſucht (denn man iſt ſich bewußt, daß das gewünſchte uns niemals zu Theil werden kann), iſt das Schattenbild des von Dichtern ſo geprieſenen goldenen Zeitalters: wo eine Entledigung von allem eingebildeten Bedürfniſſe, das uns die Ueppigkeit aufladet, ſeyn ſoll, eine Genügſamkeit mit dem bloßen Bedarf der Natur, eine durchgängige Gleichheit der Menſchen, ein immerwährender Friede unter ihnen, mit einem Worte, der reine Genuß eines ſorgenfreien, in Faulheit verträumten, oder mit kindiſchem Spiel vertändelten Lebens: — eine Sehnſucht, die die Robinſone, und die Reiſen nach den Südſeeinſeln ſo reizend macht, überhaupt aber den Ueberdruß beweiſet, den der denkende Menſch am civiliſirten Leben fühlt, wenn er deſſen Werth lediglich im Genuſſe ſucht, und das Gegengewicht der Faulheit dabei in Anſchlag bringt, wenn etwa die Vernunft ihn erinnert, dem Leben durch Handlungen einen Werth zu geben. Die Nichtigkeit dieſes Wunſches zur Rückkehr in jene Zeit der Einfalt und Unſchuld wird hinreichend gezeigt, wenn man durch die obige Vorſtellung des urſprünglichen Zuſtandes belehrt wird: der Menſch könne ſich darin nicht erhalten, darum weil er ihm nicht genügt; noch weniger ſey er geneigt, jemals wieder in denſelben zurückzukehren; ſo daß er alſo den gegenwärtigen Zuſtand der Mühſeligkeiten doch immer ſich ſelbſt und ſeiner eigenen Wahl beizumeſſen habe.

Es iſt alſo dem Menſchen eine ſolche Darſtellung ſeiner Geſchichte erſprießlich und dienlich zur Lehre und Beſſerung, die ihm zeigt: daß er der Vorſehung, wegen der Uebel, die ihn drücken, keine Schuld geben müſſe; daß er ſeine eigene Vergehung auch nicht einem urſprünglichen Verbrechen ſeiner Stammeltern zuzuſchreiben berechtigt ſey, wodurch etwa ein Hang zu ähnlichen Uebertretungen in der Nachkommenſchaft erblich geworden wäre, (denn willkührliche Handlungen können nichts Anerbendes bei ſich führen) ſondern daß er das von jenen Geſchehene mit vollem Rechte als von ihm ſelbſt gethan anerkennen, und ſich alſo von allen Uebeln, die aus dem Mißbrauche ſeiner Vernunft entſpringen, die Schuld gänzlich ſelbſt beizumeſſen habe, indem er ſich ſehr wohl bewußt werden kann, er würde ſich in denſelben Umſtänden gerade eben ſo verhalten, und den erſten Gebrauch der Vernunft damit gemacht haben, ſie (ſelbſt wider den Wink der Natur) zu mißbrauchen. Die eigentlichen phyſiſchen Uebel, wenn jener Punkt wegen der moraliſchen berichtigt iſt, können alsdann, in der Gegenrechnung von Verdienſt und Schuld, ſchwerlich einen Ueberſchuß zu unſerem Vortheil austragen.

Und ſo iſt der Ausſchlag einer durch Philoſophie verſuchten älteſten Menſchengeſchichte: Zufriedenheit mit der Vorſehung, und dem Gange menſchlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Böſen fortgeht, ſondern ſich vom Schlechtern zum Beſſern allmälig entwickelt; zu welchem Fortſchritt denn ein jeder an ſeinem Theile ſo viel in ſeinen Kräften ſteht, beizutragen, durch die Natur ſelbſt berufen iſt."

Was heißt:

ſich im Denken orientiren?

1786.

Was heißt: ſich im Denken orientiren?

„Wir mögen unſre Begriffe noch ſo hoch anlegen, und dabei noch ſo ſehr von der Sinnlichkeit abſtrahiren, ſo hängen ihnen doch noch immer *bildliche* Vorſtellungen an, deren eigentliche Beſtimmung es iſt, ſie, die ſonſt nicht von der Erfahrung abgeleitet ſind, zum *Erfahrungsgebrauche* tauglich zu machen. Denn wie wollten wir auch unſeren Begriffen Sinn und Bedeutung verſchaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anſchauung (welche zuletzt immer ein Beiſpiel aus irgend einer möglichen Erfahrung ſeyn muß) untergelegt würde? Wenn wir hernach von dieſer concreten Verſtandeshandlung die Beimiſchung des Bildes, zuerſt der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann ſogar die reine ſinnliche Anſchauung überhaupt weglaſſen: ſo bleibt jener reine Verſtandesbegriff übrig, deſſen Umfang nun erweitert iſt, und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Auf ſolche Weiſe iſt ſelbſt die allgemeine Logik zu Stande gekommen; und manche *heuriſtiſche* Methode zu denken, liegt in dem Erfahrungsgebrauche unſeres Verſtandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen, welche, wenn wir ſie behutſam aus jener Erfahrung auszuziehen verſtänden, die Philoſophie wohl mit mancher nützlichen Maxime, ſelbſt im abſtracten Denken, bereichern könnte.

Von dieſer Art iſt der Grundſatz, zu dem der ſel. Mendelsſohn, ſo viel ich weiß, nur in ſeinen letzten Schriften (den Morgenſtunden S. 165—66, und dem Briefe an Leſſings Freunde S. 33 und 67) ſich ausdrücklich bekannte; nämlich die Maxime der Nothwendigkeit, im ſpeculativen Gebrauche der Vernunft (welchem er ſonſt in Anſehung der Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände ſehr viel, ſogar bis zur Evidenz der Demonſtration, zutraute) durch ein gewiſſes Leitungsmittel, welches er bald den Gemeinſinn (Morgenſtunden), bald die geſunde Vernunft, bald den ſchlichten Menſchenverſtand (an Leſſings Freunde) nannte, ſich zu orientiren. Wer hätte denken ſollen, daß dieſes Geſtändniß nicht allein ſeiner vortheilhaften Meinung von der Macht des ſpeculativen Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie ſo verderblich werden ſollte (welches in der That unvermeidlich war); ſondern daß ſelbſt die gemeine geſunde Vernunft bei der Zweideutigkeit, worin er die Ausübung dieſes Vermögens im Gegenſatze mit der Speculation ließ, in Gefahr gerathen würde, zum Grundſatze der Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft zu dienen? Und doch geſchah dieſes in der Mendelsſohn- und Jacobi'ſchen Streitigkeit, vornämlich durch die nicht unbedeutenden Schlüſſe des ſcharfſinnigen Verfaſſers der Reſul-

Reſultate[*]; wiewohl ich keinem von beiden die Abſicht, eine ſo verderbliche Denkungsart in Gang zu bringen, beilegen will, ſondern des Letzteren Unternehmung lieber als argumentum ad hominem anſehe, deſſen man ſich zur bloßen Gegenwehr zu bedienen wohl berechtigt iſt, um die Blöße, die der Gegner giebt, zu deſſen Nachtheil zu benutzen. Andererſeits werde ich zeigen: daß es in der That blos die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitsſinn, keine überſchwengliche Anſchauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einſtimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, ſondern wie Mendelsſohn ſtandhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, blos die eigentliche reine Menſchenvernunft ſey, wodurch er es nöthig fand und anpries, ſich zu orientiren; ob zwar freilich hiebei der hohe Anſpruch des ſpeculativen Vermögens derſelben, vornämlich ihr allein gebietendes Anſehen (durch Demonſtration), wegfallen, und ihr, ſo fern ſie ſpeculativ iſt, nichts weiter, als das Geſchäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widerſprüchen und die Vertheidigung gegen ihre eigenen ſophiſtiſchen Angriffe auf die Maximen einer geſunden Vernunft, übrig gelaſſen werden muß. — Der erweiterte und genauer beſtimmte Begriff des Sich Orientirens kann uns behülflich ſeyn, die Maxime der geſunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände, deutlich darzuſtellen.

---

[*] Jacobi Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. — Jacobi wider Mendelsſohns Beſchuldigung betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig, 1786. — Die Reſultate der Jacobiſchen und Mendelsſohnſchen Philoſophie; critiſch unterſucht von einem Freiwilligen. Ebendaſ.

Sich orientiren heißt, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont eintheilen) die übrigen, namentlich den Aufgang zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel, und weiß daß es nun die Mittagszeit iſt, ſo weiß ich Süden, Weſten, Norden und Oſten zu finden. Zu dieſem Behufe bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterſchiedes an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein Gefühl; weil dieſe zwei Seiten äußerlich in der Anſchauung keinen merklichen Unterſchied zeigen. Ohne dieſes Vermögen: in der Beſchreibung eines Cirkels, ohne an ihm irgend eine Verſchiedenheit der Gegenſtände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengeſetzter Richtung zu unterſcheiden, und dadurch eine Verſchiedenheit in der Lage der Gegenſtände a priori zu beſtimmen, würde ich nicht wiſſen, ob ich Weſten dem Südpunkte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken ſetzen, und ſo den Kreis durch Norden und Oſten bis wieder zu Süden vollenden ſollte. Alſo orientire ich mich geographiſch bei allen objectiven Datis am Himmel doch nur durch einen ſubjectiven Unterſcheidungsgrund; und, wenn in einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieſelbe Geſtalt und eben dieſelbe Stellung gegen einander behielten, nur daß die Richtung derſelben, die ſonſt öſtlich war, jetzt weſtlich geworden wäre, ſo würde in der nächſten ſternhellen Nacht zwar kein menſchliches Auge die geringſte Veränderung bemerken, und ſelbſt der Aſtronom, wenn er blos auf das was er ſieht, und nicht zugleich was er fühlt, Acht gäbe, würde ſich unvermeidlich *desorientiren*. So aber kömmt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterſcheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe; und er wird, wenn er nur den Polarſtern ins Auge nimmt, nicht allein die vorgegangene Veränderung bemerken, ſondern ſich auch ungeachtet derſelben *orientiren* können.

Dieſen geographiſchen Begriff des Verfahrens ſich zu orientiren, kann ich nun erweitern, und darunter verſtehen: ſich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloß *mathematiſch*, orientiren. Im Finſtern orientire ich mich in einem mir bekannten Zimmer, wenn ich nur einen einzigen Gegenſtand, deſſen Stelle ich im Gedächtniß habe, anfaſſen kann. Aber hier hilft mir offenbar nichts, als das Beſtimmungsvermögen der Lagen nach einem *ſubjectiven* Unterſcheidungsgrunde: denn die Objecte, deren Stelle ich finden ſoll, ſehe ich gar nicht; und, hätte jemand mir zum Spaße alle Gegenſtände, zwar in derſelben Ordnung unter einander, aber links geſetzt, was vorher rechts war, ſo würde ich mich in einem Zimmer, wo ſonſt alle Wände ganz gleich wären, gar nicht finden können. So aber orientire ich mich bald durch das bloße Gefühl eines Unterſchiedes meiner zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geſchieht, wenn ich zur Nachtzeit auf mir ſonſt bekannten Straßen, in denen ich jetzt kein Haus unterſcheide, gehen und mich gehörig wenden ſoll.

Endlich kann ich dieſen Begriff noch mehr erweitern, da er denn in dem Vermögen beſtände, ſich nicht bloß im Raume, d. i. mathematiſch, ſondern überhaupt im Denken, d. i. logiſch zu orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, daß dieſes ein Geſchäft der reinen Vernunft ſeyn werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn ſie von bekannten Gegenſtänden (der Erfahrung) ausgehend ſich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will, und ganz und gar kein Object der Anſchauung, ſondern bloß Raum für dieſelbe findet; da ſie alsdann gar nicht mehr im Stande iſt, nach objectiven Gründen der Erkenntniß, ſondern lediglich nach einem ſubjectiven Unterſcheidungsgrunde, in der Beſtimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens, ihre Urtheile unter eine beſtimmte Maxime zu bringen *). Dies ſubjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, iſt kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft ei-

---

*) Sich im Denken überhaupt orientiren, heißt alſo: ſich, bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem ſubjectiven Princip derſelben beſtimmen.

genen *Bedürfniſſes.* Man kann vor allem Irrthum geſichert bleiben, wenn man ſich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man nicht ſo viel weiß, als zu einem beſtimmenden Urtheile erforderlich iſt. Alſo iſt Unwiſſenheit an ſich die Urſache zwar der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unſerer Erkenntniß. Aber, wo es nicht ſo willkührlich iſt, ob man über etwas beſtimmt urtheilen wolle oder nicht, wo ein wirkliches *Bedürfniß*, und wohl gar ein ſolches, welches der Vernunft an ſich ſelbſt anhängt, das Urtheilen nothwendig macht; und gleichwohl Mangel des Wiſſens in Anſehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einſchränkt: da iſt eine Maxime nöthig, wornach wir unſer Urtheil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt ſeyn. Wenn denn vorher ſchon ausgemacht iſt, daß es hier keine Anſchauung vom Objecte, nicht einmal etwas mit dieſem Gleichartiges geben könne, wodurch wir unſeren erweiterten Begriffen den ihnen angemeſſenen Gegenſtand darſtellen, und dieſe alſo ihrer realen Möglichkeit wegen ſichern könnten; ſo wird für uns nichts weiter zu thun übrig ſeyn, als zuerſt den Begriff, mit welchem wir uns über alle mögliche Erfahrung hinaus wagen wollen, wohl zu prüfen, ob er auch von Widerſprüchen frei ſey; und dann wenigſtens das *Verhältniß* des Gegenſtandes, zu den Gegenſtänden der Erfahrung unter reine Verſtandesbegriffe zu bringen, wodurch wir ihn noch gar nicht verſinnlichen, aber doch etwas Ueberſinnliches, wenigſtens tauglich zum Erfahrungsgebrauche unſerer Vernunft, denken; denn ohne dieſe Vorſicht würden wir von einem ſolchen

Begriffe gar keinen Gebrauch machen können, ſondern ſchwärmen anſtatt zu denken.

Allein hiedurch, nämlich durch den bloßen Begriff, iſt doch noch nichts in Anſehung der Exiſtenz dieſes Gegenſtandes, und der wirklichen Verknüpfung deſſelben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenſtände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfniſſes der Vernunft ein, als eines ſubjectiven Grundes etwas vorauszuſetzen und anzunehmen, was ſie durch objective Gründe zu wiſſen ſich nicht anmaßen darf; und folglich ſich im Denken, im unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Ueberſinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfniß zu orientiren.

Es läßt ſich manches Ueberſinnliche denken (denn Gegenſtände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld aller Möglichkeit aus), wo die Vernunft gleichwohl kein Bedürfniß fühlt, ſich bis zu demſelben zu erweitern, viel weniger deſſen Daſeyn anzunehmen. Die Vernunft findet an den Urſachen in der Welt, welche ſich den Sinnen offenbaren (oder wenigſtens von derſelben Art ſind, als die, ſo ſich ihnen offenbaren) Beſchäftigung genug, um nicht den Einfluß reiner geiſtiger Naturweſen zu deren Behuf nöthig zu haben; deren Annehmung vielmehr ihrem Gebrauche nachtheilig ſeyn würde. Denn, da wir von den Geſetzen, nach welchen ſolche Weſen wirken mögen, nichts, von jenen aber, nämlich den Gegenſtänden der Sinne, vieles wiſſen, wenigſtens noch zu erfahren hoffen können;

ſo würde durch ſolche Vorausſetzung dem Gebrauche der Vernunft vielmehr Abbruch geſchehen. Es iſt alſo gar kein Bedürfniß, es iſt vielmehr bloßer Vorwitz, der auf nichts als Träumerei ausläuft, darnach zu forſchen, oder mit Hirngeſpinſten der Art zu ſpielen. Ganz anders iſt es mit dem Begriffe von einem erſten Urweſen, als oberſter Intelligenz, und zugleich als dem höchſten Gute, bewandt. Denn nicht allein, daß unſere Vernunft ſchon ein Bedürfniß fühlt, den Begriff des Uneingeſchränkten dem Begriffe alles Eingeſchränkten, mithin aller anderen Dinge *), zum Grunde zu

---

*) Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben vorauszuſetzen bedarf, und die Verſchiedenheit der Dinge durch ihnen anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet; ſo ſieht ſie ſich genöthigt, eine einzige Möglichkeit, nämlich die des uneingeſchränkten Weſens als urſprünglich zum Grunde zu legen, alle anderen aber als abgeleitet zu betrachten. Da auch die durchgängige Möglichkeit eines jeden Dinges durchaus im Ganzen aller Exiſtenz angetroffen werden muß, wenigſtens der Grundſatz der durchgängigen Beſtimmung die Unterſcheidung des Möglichen vom Wirklichen unſerer Vernunft nur auf ſolche Art möglich macht; ſo finden wir einen ſubjectiven Grund der Nothwendigkeit, d. i. ein Bedürfniß unſerer Vernunft ſelbſt, aller Möglichkeit das Daſeyn eines allerrealſten (höchſten) Weſens zum Grunde zu legen. So entſpringt nun der Carteſianiſche Beweis vom Daſeyn Gottes; indem ſubjective Gründe etwas für den Gebrauch der Vernunft (der im Grunde immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt) voraus zu ſetzen, für objectiv — mithin Be-

legen; ſo geht dieſes Bedürfniß auch auf die Vorausſetzung des Daſeyns deſſelben, ohne welche ſie ſich

dürfniß für Einſicht — gehalten werden. So iſt es mit dieſem, ſo iſt es mit allen Beweiſen des würdigen Mendelsſohn in ſeinen Morgenſtunden bewandt. Sie leiſten nichts zum Behuf einer Demonſtration. Darum ſind ſie aber keinesweges unnütz. Denn nicht zu erwähnen, welchen ſchönen Anlaß dieſe überaus ſcharfſinnigen Entwickelungen der ſubjectiven Bedingungen des Gebrauchs unſerer Vernunft, zu der vollſtändigen Erkenntniß dieſes unſers Vermögens geben, als zu welchem Behuf ſie bleibende Beiſpiele ſind: ſo iſt das Fürwahrhalten aus ſubjectiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objective mangeln, und wir dennoch zu urtheilen genöthigt ſind, immer noch von großer Wichtigkeit; nur müſſen wir das, was nur abgenöthigte Vorausſetzung iſt, nicht für freie Einſicht ausgeben, um dem Gegner, mit dem wir uns aufs Dogmatiſiren eingelaſſen haben, nicht ohne Noth Schwächen darzubieten, deren er ſich zu unſerem Nachtheil bedienen kann. Mendelsſohn dachte wohl nicht daran, daß das Dogmatiſiren mit der reinen Vernunft im Felde des Ueberſinnlichen der gerade Weg zur philoſophiſchen Schwärmerei ſey, und daß nur Critik eben deſſelben Vernunftvermögens, dieſem Uebel gründlich abhelfen könne. Zwar kann die Diſciplin der ſcholaſtiſchen Methode (der Wolffiſchen z. B., die er darum auch anrieth), da alle Begriffe durch Definitionen beſtimmt, und alle Schritte durch Grundſätze gerechtfertigt werden müſſen, dieſen Unfug wirklich eine Zeitlang hemmen; aber keinesweges gänzlich abhalten. Denn mit welchem Rechte will man der Vernunft, der es einmal von der Zufälligkeit der Exiſtenz der Dinge in der Welt, am wenigſten aber von der Zweckmäßigkeit und Ordnung, die man in ſo bewundernswürdigem Grade (im Kleinen, weil es uns nahe iſt, noch mehr, wie im Großen) allenthalben antrifft, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann. Ohne einen verſtändigen Urheber anzunehmen, läßt ſich, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigſtens kein verſtändlicher Grund davon angeben; und, ob wir gleich die Unmöglichkeit einer ſolchen Zweckmäßigkeit ohne eine verſtändige Urſache nicht beweiſen können, (denn alsdann hätten wir hinreichende objective Gründe dieſer Behauptung, und bedürften es nicht, uns auf den ſubjectiven zu berufen); ſo bleibt bei dieſem Mangel der Einſicht doch ein genugſamer ſubjectiver Grund der Annehmung derſelben darin, daß die Vernunft es bedarf: etwas, was ihr verſtändlich iſt, vorauszuſetzen, um dieſe gegebene Erſcheinung daraus zu erklären, da alles, womit ſie ſonſt nur einen Begriff verbinden kann, dieſem Bedürfniſſe nicht abhilft.

Man kann aber das Bedürfniß der Vernunft als zwiefach anſehen; erſtlich in ihrem theoretiſchen, zweitens in ihrem practiſchen Gebrauch. Das erſte Bedürfniß habe ich eben angeführt; aber man ſieht wohl, daß es nur bedingt ſey, d. i. wir müſſen

in jenem Felde, ſeinem eigenen Geſtändniſſe nach, ſo wohl gelungen iſt, vermehren, in eben demſelben noch weiter zu gehen? und wo iſt dann die Grenze, wo ſie ſtehen bleiben muß?

die Exiſtenz Gottes annehmen, wenn wir über die erſten Urſachen alles Zufälligen, vornämlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, *urtheilen wollen*. Weit wichtiger iſt das Bedürfniß der Vernunft in ihrem practiſchen Gebrauche, weil es unbedingt iſt, und wir die Exiſtenz Gottes voraus zu ſetzen, nicht bloß alsdenn genöthigt werden, wenn wir urtheilen *wollen* ſondern weil wir *urtheilen müſſen*. Denn der reine practiſche Gebrauch der Vernunft beſteht in der Vorſchrift der moraliſchen Geſetze. Sie führen aber alle auf die Idee des *höchſten Gutes*, was in der Welt möglich iſt, ſo fern es allein durch *Freiheit* möglich iſt: die *Sittlichkeit*; von der anderen Seite auch auf das, was nicht bloß auf menſchliche Freiheit, ſondern auch auf die *Natur* ankommt, nämlich auf die größte *Glückſeligkeit*, ſo fern ſie in Proportion der erſten ausgetheilt iſt. Nun bedarf die Vernunft, ein ſolches *abhängiges* höchſte Gut, und zum Behuf deſſelben eine oberſte Intelligenz als höchſtes *unabhängiges* Gut, anzunehmen: zwar nicht, um davon das verbindende Anſehen der moraliſchen Geſetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung, abzuleiten (denn ſie würden keinen moraliſchen Werth haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas anderm, als von dem Geſetz allein, das für ſich apodictiſch gewiß iſt, abgeleitet würde); ſondern nur, um dem Begriffe vom höchſten Gut objective Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zuſamt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend exiſtirte, deſſen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.

Es iſt alſo nicht Erkenntniß, ſondern gefühltes *) Bedürfniß der Vernunft, wodurch ſich Mendelsſohn (ohne ſein Wiſſen) im ſpeculativen Denken orientirte. Und, da dieſes Leitungsmittel nicht ein objectives Princip der Vernunft, ein Grundſatz der Einſichten, ſondern ein bloß ſubjectives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ein Folgeſatz des Bedürfniſſes iſt, und für ſich allein den ganzen Beſtimmungsgrund unſers Urtheils über das Daſeyn des höchſten Weſens ausmacht, von dem es nur ein zufälliger Gebrauch iſt, ſich in den ſpeculativen Verſuchen über denſelben Gegenſtand zu orientiren: ſo fehlte er hierin allerdings, daß er dieſer Speculation dennoch ſo viel Vermögen zutraute, für ſich allein auf dem Wege der Demonſtration alles auszurichten. Die Nothwendigkeit des erſteren Mittels konnte nur Statt finden, wenn die Unzulänglichkeit des letzteren völlig zugeſtanden war: ein Geſtändniß, zu welchem ihn ſeine Scharfſinnigkeit

---

*) Die Vernunft fühlt nicht; ſie ſieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den Erkenntnißtrieb das Gefühl des Bedürfniſſes. Es iſt hiemit, wie mit dem moraliſchen Gefühl bewandt, welches kein moraliſches Geſetz verurſacht; denn dieſes entſpringt gänzlich aus der Vernunft; ſondern durch moraliſche Geſetze, mithin durch die Vernunft, verurſacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille beſtimmter Gründe bedarf.

doch zuletzt würde gebracht haben, wenn mit einer längeren Lebensdauer ihm auch die den Jugendjahren mehr eigene Gewandtheit des Geiſtes, alte gewohnte Denkungsart nach Veränderung des Zuſtandes der Wiſſenſchaften leicht umzuändern, wäre vergönnet geweſen. Indeſſen bleibt ihm doch das Verdienſt: daß er darauf beſtand, den letzten Probierſtein der Zuläßigkeit eines Urtheils hier, wie allerwärts, nirgend, als allein in der Vernunft zu ſuchen, ſie mochte nun durch Einſicht oder bloßes Bedürfniß und die Maxime ihrer eigenen Zuträglichkeit in der Wahl ihrer Sätze geleitet werden. Er nannte die Vernunft in ihrem letzteren Gebrauche die gemeine Menſchenvernunft: denn dieſer iſt ihr eigenes Intereſſe jederzeit zuerſt vor Augen, indeß man aus dem natürlichen Geleiſe ſchon muß getreten ſeyn, um jenes zu vergeſſen, und müßig unter Begriffen in objectiver Rückſicht zu ſpähen, um bloß ſein Wiſſen, es mag nöthig ſeyn oder nicht, zu erweitern.

Da aber der Ausdruck: Ausſpruch der geſunden Vernunft, in vorliegender Frage immer noch zweideutig iſt, und entweder, wie ihn ſelbſt Mendelsſohn mißverſtand, für ein Urtheil aus Vernunfteinſicht, oder, wie ihn der Verfaſſer der Reſultate zu nehmen ſcheint, ein Urtheil aus Vernunfteingebung genommen werden kann; ſo wird nöthig ſeyn, dieſer Quelle der Beurtheilung eine andere Benennung zu geben, und keine iſt ihr angemeſſener, als die eines Vernunftglaubens. Ein jeder Glaube, ſelbſt der hiſtoriſche muß zwar vernünftig ſeyn (denn der letzte Probierſtein der Wahrheit iſt immer die Vernunft); allein ein Vernunftglaube iſt der, welcher ſich auf keine andere Data gründet, als die ſo in der *reinen* Vernunft enthalten ſind. Aller *Glaube* iſt nun ein ſubjectiv zureichendes, objectiv aber mit *Bewußtſeyn* unzureichendes Fürwahrhalten; alſo wird er dem *Wiſſen* entgegengeſetzt. Andererſeits, wenn aus objectiven, obzwar mit Bewußtſeyn unzureichenden Gründen etwas für wahr gehalten, mithin blos *gemeinet* wird; ſo kann dieſes *Meinen* doch durch allmähliche Ergänzung in derſelben Art von Gründen endlich ein *Wiſſen* werden. Dagegen wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objectiv gültig ſind, ſo kann der Glaube durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wiſſen werden. Der hiſtoriſche Glaube z. B. von dem Tode eines großen Mannes, den einige Briefe berichten, *kann ein Wiſſen werden*, wenn die Obrigkeit des Orts denſelben, ſein Begräbniß, Teſtament, u. ſ. w. meldet. Daß daher etwas hiſtoriſch blos auf Zeugniſſe für wahr gehalten, d. i. geglaubt wird, z. B. daß eine Stadt Rom in der Welt ſey, und doch derjenige, der niemals da geweſen, ſagen kann: *ich weiß*, und nicht blos *ich glaube*, es exiſtire ein Rom; das ſteht ganz wohl beiſammen. Dagegen kann der reine *Vernunftglaube* durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein *Wiſſen* verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier blos ſubjectiv, nämlich ein nothwendiges Bedürfniß der Vernunft iſt (und, ſo lange wir Menſchen ſind, immer bleiben wird) das Daſeyn eines höchſten Weſens nur *vorauszuſetzen*, nicht zu demonſtriren. Dieſes Bedürfniß der Vernunft zu ihrem ſie befriedigenden *theoretiſchen* Gebrauche würde nichts anders als reine *Vernunfthypotheſe* ſeyn, d. i. eine Meinung, die aus ſubjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre; darum, weil man gegebene *Wirkungen zu erklären* niemals einen andern als dieſen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf. Dagegen der *Vernunftglaube*, der auf dem Bedürfniß ihres Gebrauchs in *praktiſcher* Abſicht beruht, ein *Poſtulat* der Vernunft heißen könnte: nicht, als ob es eine Einſicht wäre, welche aller logiſchen Forderung zur Gewißheit Genüge thäte, ſondern weil dieſes Fürwahrhalten (wenn in dem Menſchen alles nur moraliſch gut beſtellt iſt) dem Grade nach keinem Wiſſen nachſteht *), ob es gleich der Art nach davon völlig unterſchieden iſt.

---

*) Zur *Feſtigkeit* des Glaubens gehört das Bewußtſeyn ſeiner *Unveränderlichkeit*. Nun kann ich völlig gewiß ſeyn, daß mir niemand den Satz: *Es iſt ein Gott*, werde widerlegen können; denn wo will er dieſe Einſicht hernehmen? Alſo iſt es mit dem Vernunftglauben nicht ſo, wie mit dem hiſtoriſchen bewandt, bei dem es immer noch möglich iſt, daß Beweiſe zum Gegentheil aufgefunden würden, und wo man ſich immer noch vorbehalten muß, ſeine Meinung zu ändern, wenn ſich unſere Kenntniß der Sachen erweitern ſollte.

Ein reiner Vernunftglaube iſt alſo der Wegweiſer oder Compaß, wodurch der ſpeculative Denker ſich auf ſeinen Vernunftſtreifereien im Felde überſinnlicher Gegenſtände orientiren, der Menſch von gemeiner, doch (moraliſch) geſunder Vernunft aber ſeinen Weg, ſowohl in theoretiſcher als praktiſcher Abſicht, dem ganzen Zwecke ſeiner Beſtimmung völlig angemeſſen vorzeichnen kann; und dieſer Vernunftglaube iſt es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung, zum Grunde gelegt werden muß.

Der Begriff von Gott, und ſelbſt die Ueberzeugung von ſeinem Daſeyn, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht, von noch ſo großer Auctorität, zuerſt in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anſchauung von einer ſolchen Art, als ſie mir die Natur, ſo weit ich ſie kenne, gar nicht liefern kann: ſo muß doch ein Begriff von Gott zur Richtſchnur dienen, ob dieſe Erſcheinung auch mit allem dem übereinſtimme, was zu dem Characteriſtiſchen einer Gottheit erforderlich iſt. Ob ich gleich nun gar nicht einſehe, wie es möglich ſey, daß irgend eine Erſcheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darſtelle, was ſich immer nur denken, niemals aber anſchauen läßt; ſo iſt doch wenigſtens ſo viel klar, daß: um nur zu urtheilen, ob das Gott ſey, was mir erſcheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müſſe, nicht ob er dieſem adäquat ſey, ſondern blos ob er ihm nicht widerſpreche. Eben ſo: wenn auch bei allem, wodurch er ſich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerſpräche; ſo würde dennoch dieſe Erſcheinung, Anſchauung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man ſonſt eine ſolche Darſtellung nennen will, das Daſeyn eines Weſens niemals beweiſen, deſſen Begriff (wenn er nicht unſicher beſtimmt, und daher der Beimiſchung alles möglichen Wahnes unterworfen werden ſoll) Unendlichkeit der Gröſſe nach zur Unterſcheidung von allem Geſchöpfe fodert, welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anſchauung adäquat ſeyn, mithin auch niemals das Daſeyn eines ſolchen Weſens unzweideutig beweiſen kann. Vom Daſeyn des höchſten Weſens kann alſo niemand durch irgend eine Anſchauung zuerſt überzeugt werden; der Vernunftglaube muß vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewiſſe Erſcheinungen oder Eröffnungen Anlaß zur Unterſuchung geben, ob wir das, was zu uns ſpricht, oder ſich uns darſtellt, wohl befugt ſind für eine Gottheit zu halten, und, nach Befinden, jenen Glauben beſtätigen.

Wenn alſo der Vernunft in Sachen, welche überſinnliche Gegenſtände betreffen, als das Daſeyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zuſtehende Recht zuerſt zu ſprechen beſtritten wird; ſo iſt aller Schwärmerei, Aberglauben, ja ſelbſt der Atheiſterei eine weite Pforte geöfnet. Und doch ſcheint in der Jacobiſchen und Mendelsſohniſchen Streitigkeit alles auf dieſen Umſturz, ich weiß nicht recht, ob blos der Vernunfteinſicht und des Wiſſens (durch vermeinte Stärke in der Speculation), oder auch ſogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den ſich ein jeder nach ſeinem Belieben machen kann, angelegt. Man ſollte beinahe auf das Letztere ſchlieſſen, wenn man den ſpinoziſtiſchen Begriff von Gott, als den einzigen, mit allen Grundſätzen der Vernunft übereinſtimmigen *), und dennoch verwerflichen Begriff aufgeſtellt

---

*) Es iſt kaum zu begreifen, wie gedachte Gelehrte in der Kritik der reinen Vernunft Vorſchub zum Spinozism finden konnten. Die Kritik beſchneidet dem Dogmatism gänzlich die Flügel in Anſehung der Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände, und der Spinozism iſt hierin ſo dogmatiſch, daß er ſogar mit dem Mathematiker in Anſehung der Strenge des Beweiſes wetteifert. Die Kritik beweiſet: daß die Tafel der reinen Verſtandesbegriffe alle Materialien des reinen Denkens enthalten müſſe; der Spinozism ſpricht von Gedanken, die doch ſelbſt denken, und alſo von einem Accidens, das doch zugleich für ſich als Subject exiſtirt: ein Begriff, der ſich im menſchlichen Verſtande gar nicht findet und ſich auch in ihn nicht bringen läßt. Die Kritik zeigt: es reiche noch lange nicht zur Behauptung der Möglichkeit eines ſelbſt gedachten Weſens zu, daß in ſeinem Begriffe nichts Widerſprechendes ſey (wiewohl es alsdann nöthigenfalls allerdings erlaubt bleibt, dieſe Möglichkeit anzunehmen); der Spinozism giebt aber vor, die Unmöglichkeit eines Weſens einzuſehen, deſſen Idee aus lauter reinen Verſtandesbegriffen beſteht, wovon man

ſieht. Denn ob es ſich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: daß ſpeculative Vernunft ſelbſt nicht einmal die Möglichkeit eines Weſens, wie wir uns Gott denken müſſen, einzuſehen im Stande ſey; ſo kann es doch mit gar keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daſeyns zuſammen beſtehen, daß Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenſtandes einſehen, und dennoch, aus anderen Quellen, die Wirklichkeit deſſelben erkennen könnte.

---

nur alle Bedingungen der Sinnlichkeit abgeſondert hat, worin alſo niemals ein Widerſpruch angetroffen werden kann, und vermag doch dieſe über alle Gränzen gehende Anmaßung durch gar nichts zu unterſtützen. Eben um dieſer willen führt der Spinozism gerade zur Schwärmerei. Dagegen giebt es kein einziges ſicheres Mittel alle Schwärmerei mit der Wurzel auszurotten, als jene Gränzbeſtimmung des reinen Vernunftvermögens. — Eben ſo findet ein anderer Gelehrter in der Kritik d. r. Vernunft eine Scepſis; obgleich die Kritik eben darauf hinausgeht, etwas Gewiſſes und Beſtimmtes in Anſehung des Umfanges unſerer Erkenntniß a priori feſt zu ſetzen. Imgleichen eine Dialectik in den kritiſchen Unterſuchungen; welche doch darauf angelegt ſind, die unvermeidliche Dialectik, womit die allerwärts dogmatiſch geführte reine Vernunft ſich ſelbſt verfängt und verwickelt, aufzulöſen und auf immer zu vertilgen. Die Neuplatoniker, die ſich Eclectiker nannten, weil ſie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu finden wußten, wenn ſie ſolche vorher hineingetragen hatten, verfuhren gerade eben ſo; es geſchieht alſo in ſo fern nichts Neues unter der Sonne.

Männer von Geiſtesfähigkeiten und von erweiterten Geſinnungen! Ich verehre Eure Talente und liebe Euer Menſchengefühl. Aber habt Ihr auch wohl überlegt, was Ihr thut, und wo es mit Euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt Ihr, daß Freiheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne dieſe würde es ſelbſt mit Euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben. Wir wollen ſehen, was aus dieſer Denkfreiheit natürlicher Weiſe werden müſſe, wenn ein ſolches Verfahren, als Ihr beginnt, überhand nimmt.

Der Freiheit zu denken iſt erſtlich der bürgerliche Zwang entgegengeſetzt. Zwar ſagt man: die Freiheit zu ſprechen, oder zu ſchreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch ſie gar nicht genommen werden. Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichſam in Gemeinſchaft mit andern, denen wir unſere, und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Alſo kann man wohl ſagen, daß diejenige äuſſere Gewalt, welche die Freiheit, ſeine Gedanken öffentlich mitzutheilen, den Menſchen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme: das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Laſten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Uebel dieſes Zuſtandes noch Rath geſchafft werden kann.

Zweitens wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, daß ihr der Gewiſſenszwang entgegengeſetzt iſt; wo ohne alle äußere Gewalt in Sachen der Religion ſich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen, und, ſtatt Argument, durch vorgeſchriebene mit ängſtlicher Furcht vor der Gefahr einer eigenen Unterſuchung begleitete Glaubensformeln, alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüther zu verbannen wiſſen.

Drittens bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Geſetze, als: die ſie ſich ſelbſt giebt; und ihr Gegentheil iſt die Maxime eines geſetzloſen Gebrauchs der Vernunft (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu ſehen, als unter der Einſchränkung durch Geſetze.) Die Folge davon iſt natürlicher Weiſe dieſe: daß, wenn die Vernunft dem Geſetze nicht unterworfen ſeyn will, das ſie ſich ſelbſt giebt, ſie ſich unter das Joch der Geſetze beugen muß, die ihr ein anderer giebt; denn ohne irgend ein Geſetz kann gar nichts, ſelbſt nicht der größte Unſinn, ſein Spiel lange treiben. Alſo iſt die unvermeidliche Folge der erklärten Geſetzloſigkeit im Denken (einer Befreiung von den Einſchränkungen durch die Vernunft), dieſe: daß Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüßt, und weil nicht etwa Unglück, ſondern wahrer Uebermuth daran Schuld iſt, im eigentlichen Sinne des Worts verſcherzt wird.

Der Gang der Dinge iſt ungefähr dieſer. Zuerſt gefällt ſich das Genie ſehr in ſeinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es ſonſt die Vernunft lenkte, abgeſtreift hat. Es bezaubert bald auch Andere durch Machtſprüche und große Erwartungen, und ſcheint ſich ſelbſt nunmehr auf einen Thron geſetzt zu haben, den langſame ſchwerfällige Vernunft ſo ſchlecht zierete; wobei es gleichwohl immer die Sprache derſelben führet. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberſt geſetzgebenden Vernunft, nennen wir gemeine Menſchen Schwärmerei; jene Günſtlinge der gütigen Natur aber, Erleuchtung. Weil indeſſen bald eine Sprachverwirrung unter dieſen ſelbſt entſpringen muß, indem, da Vernunft allein für jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder ſeiner Eingebung folgt: ſo müſſen zuletzt aus inneren Eingebungen, durch Zeugniſſe äußere bewährte Facta, aus Traditionen, die anfänglich ſelbſt gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte, die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der Aberglaube entſpringen, weil dieſer ſich doch wenigſtens in eine geſetzliche Form, und dadurch in einen Ruheſtand bringen läßt.

Weil gleichwohl die menſchliche Vernunft immer noch nach Freiheit ſtrebt; ſo muß, wenn ſie einmal die Feſſeln zerbricht, ihr erſter Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Mißbrauch, und vermeſſenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einſchränkung ausarten, in eine Ueberredung von der Alleinherrſchaft der ſpeculativen Vernunft, die nichts annimmt, als was ſich durch *objective* Gründe und dogmatiſche Ueberzeugung rechtfertigen kann, alles übrige aber kühn wegläugnet. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem *eigenen Bedürfniß* (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heißt nun *Unglaube*: nicht ein hiſtoriſcher; denn, den kann man ſich gar nicht als vorſetzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken (weil jeder einem Factum, welches nur hinreichend bewährt iſt, eben ſo gut als einer mathematiſchen Demonſtration glauben muß, er mag wollen oder nicht): ſondern ein *Vernunftunglaube*, ein mißlicher Zuſtand des menſchlichen Gemüths, der den moraliſchen Geſetzen zuerſt alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit ſogar ihnen ſelbſt alle Autorität benimmt, und die Denkungsart veranlaßt, die man *Freigeiſterei* nennt, d. i. den Grundſatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Hier mengt ſich nun die Obrigkeit ins Spiel; damit nicht ſelbſt bürgerliche Angelegenheiten in die größte Unordnung kommen; und, da das behendeſte und doch nachdrücklichſte Mittel ihr gerade das beſte iſt, ſo hebt ſie die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft dieſes, gleich anderen Gewerben, den Landesverordnungen. Und ſo zerſtört Freiheit im Denken, wenn ſie ſogar unabhängig von Geſetzen der Vernunft verfahren will, endlich ſich ſelbſt.

Freunde des Menſchengeſchlechts, und deſſen was ihm am heiligſten iſt! Nehmt an, was Euch nach ſorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigſten ſcheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe ſeyn; nur ſtreitet der Vernunft nicht das, was ſie zum höchſten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der lezte Probierſtein der Wahrheit *) zu

---

*) *Selbſtdenken* heißt den oberſten Probierſtein der Wahrheit in ſich ſelbſt (d. i. in ſeiner eigenen Vernunft) ſuchen; und die Maxime, jederzeit ſelbſt zu denken, iſt die *Aufklärung*. Dazu gehört nun eben ſo viel nicht, als ſich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in *Kenntniſſe* ſezen; da ſie vielmehr ein negativer Grundſaz im Gebrauche ſeines Erkenntnißvermögens iſt, und öfter der, ſo an Kenntniſſen überaus reich iſt, im Gebrauche derſelben am wenigſten aufgeklärt iſt. Sich ſeiner *eigenen* Vernunft bedienen, will nichts weiter ſagen, als bei allem dem, was man annehmen ſoll, ſich ſelbſt fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundſaze ſeines Vernunftgebrauchs zu machen? Dieſe Probe kann ein jeder mit ſich ſelbſt anſtellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieſer Prüfung alsbald verſchwinden ſehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntniſſe nicht hat, beide aus objectiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient ſich bloß der Maxime der *Selbſterhaltung* der Vernunft. Aufklärung in *einzelnen Subjecten* durch Erziehung zu gründen, iſt alſo gar leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieſer Reflexion zu gewöhnen. Ein *Zeitalter* aber aufzuklären, iſt ſehr langwierig; denn es finden ſich viel äußere Hinderniſſe, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erſchweren.

ſeyn. Widrigenfalls werdet Ihr, dieſer Freiheit unwürdig, ſie auch ſicherlich einbüßen, und dieſes Unglück noch dazu dem übrigen ſchuldloſen Theile über den Hals ziehen, der ſonſt wohl geſinnt geweſen wäre, ſich ſeiner Freiheit geſetzmäßig, und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbeſten zu bedienen!"

Einige

Bemerkungen

zu

Jacobs Prüfung

der

Mendelsſohnſchen Morgenſtunden.

1786.

Einige Bemerkungen zu Jacobs *) Prüfung der Mendelsſohnſchen Morgenſtunden.

Wenn man die letzte Mendelsſohnſche, von ihm ſelbſt herausgegebene Schrift lieſ't, und das nicht im mindeſten geſchwächte Vertrauen dieſes verſuchten Philoſophen auf die demonſtrative Beweisart des wichtigſten aller Sätze der reinen Vernunft darin wahrnimmt, ſo geräth man in Verſuchung, die engen Grenzen, welche ſcrupulöſe Kritik dieſem Erkenntnißvermögen ſetzt, wohl für ungegründete Bedenklichkeit zu halten, und durch die That alle Einwürfe gegen die

---

*) Als ich dem Herrn Profeſſor Kant meinen Entſchluß, die Prüfung der Mendelsſohnſchen Morgenſtunden herauszugeben, meldete, und ich in meinem Briefe unter andern der Stelle in den Morgenſtunden S. 116. erwähnte, hatte Herr Profeſſor Kant ſogleich die Güte, mir eine Berichtigung dieſer Stelle zu meinem Buche zu verſprechen, welche er mir nachher in dieſem Aufſatz, worin noch weit mehr enthalten iſt, zuſendete; wofür ich ihm hier öffentlich meinen verbindlichen Dank abſtatte.

Jacob.

Möglichkeit einer ſolchen Unternehmung für widerlegt anzuſehen. Nun ſcheint es zwar einer guten, und der menſchlichen Vernunft unentbehrlichen Sache, zum wenigſten nicht nachtheilig zu ſeyn, daß ſie allenfalls auf Vermuthungen gegründet werde, die einer oder der andere für förmliche Beweiſe halten mag; denn man muß am Ende doch auf denſelben Satz, es ſey durch welchen Weg es wolle, kommen, weil Vernunft ihr ſelbſt ohne denſelben niemals völlig Genüge leiſten kann. Allein es tritt hier eine wichtige Bedenklichkeit in Anſehung des Weges ein, den man einſchlägt. Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem ſpekulativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, ſich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus, durch Einſichten zu erweitern, ſo iſt es nicht mehr möglich, ſich blos auf dieſen Gegenſtand einzuſchränken; und nicht genug, daß ſie alsdenn für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, ſo traut ſie ſich auch zu, ſelbſt über die Möglichkeit eines höchſten Weſens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht) durch Vernünfteleien zu entſcheiden, — wie wir davon an Spinoza und ſelbſt zu unſerer Zeit Beiſpiele antreffen — und ſo durch angemaßten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu ſtürzen, mit welcher man ihn errichten zu können ſich gerühmt hat; ſtatt deſſen, wenn dieſem in Anſehung des Ueberſinnlichen, durch ſtrenge Kritik die Flügel beſchnitten werden, jener Glaube in einer practiſch-wohlgegründeten, theoretiſch aber unwiderleglichen Vorausſetzung völlig geſichert ſeyn kann. Daher iſt eine Widerlegung jener Anmaſtungen, ſo gut ſie auch gemeint ſeyn mögen, der Sache ſelbſt, weit gefehlt nachtheilig zu ſeyn, vielmehr ſehr beförderlich, ja unumgänglich nöthig.

Dieſe hat nun der Herr Verfaſſer des gegenwärtigen Werks übernommen, und, nachdem er mir ein kleines Probeſtück deſſelben mitgetheilt hat, welches von ſeinem Talent der Einſicht ſowohl als Popularität zeugt, mache ich mir ein Vergnügen, dieſe Schrift mit einigen Betrachtungen, welche in dieſe Materie einſchlagen, zu begleiten.

In den Morgenſtunden bedient ſich der ſcharfſinnige *Mendelsſohn*, um dem beſchwerlichen Geſchäfte der *Entſcheidung* des Streits der reinen Vernunft mit ihr ſelbſt durch vollſtändige Kritik dieſes ihres Vermögens überhoben zu ſeyn, zweier Kunſtſtücke, deren ſich auch wohl ſonſt bequeme Richter zu bedienen pflegen, nämlich, den Streit entweder gütlich *beizulegen*, oder ihn, als für gar keinen Gerichtshof gehörig, *abzuweiſen*.

Die erſte Maxime ſteht S. 214. erſte Auflage: *Sie wiſſen, wie ſehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philoſophiſchen Schulen für bloße Wortſtreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigſtens urſprünglich von Wortſtreitigkeiten herzuleiten*; und dieſer Maxime bedient er ſich faſt durch alle polemiſche Artikel des ganzen Werks. Ich bin hingegen einer ganz entgegengeſetzten Meinung, und behaupte, daß in Dingen, worüber man, vornämlich in der Philoſophie, eine geraume Zeit hindurch geſtritten hat, niemals eine Wortſtreitigkeit zum Grunde gelegen habe, ſondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen. Denn, obgleich in jeder Sprache einige Worte in mehrerer und verſchiedener Bedeutung gebraucht werden, ſo kann es doch gar nicht lange währen, bis die, ſo ſich im Gebrauche deſſelben anfangs veruneinigt haben, den Mißverſtand bemerken, und ſich an deren ſtatt anderer bedienen: daß es alſo am Ende eben ſo wenig wahre Homonyma als Synonyma giebt. So ſuchte *Mendelsſohn* den alten Streit über *Freiheit* und *Naturnothwendigkeit* in Beſtimmungen des Willens (Berl. M. S. Jul. 1783.) auf bloßen Wortſtreit zurück zu führen, weil das Wort *Müſſen* in zweierlei verſchiedener Bedeutung (theils blos objectiver, theils ſubjectiver) gebraucht wird; aber es iſt (um mit *Humen* zu reden), als ob er den Durchbuch des Oceans mit einem Strohwiſch ſtopfen wollte. Denn ſchon längſt haben Philoſophen dieſen leicht mißbrauchten Ausdruck verlaſſen, und die Streitfrage auf die Formel gebracht, die jener allgemeiner ausdrückt: ob die Begebenheiten in der Welt (worunter auch unſere willkührlichen Handlungen gehören) in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Urſachen beſtimmt ſeyn, oder nicht; und da iſt es offenbar nicht mehr Wortſtreit, ſondern ein wichtiger, durch dogmatiſche Metaphyſik niemals zu entſcheidender Streit. Dieſes Kunſtſtücks bedient ſich der ſubtile Mann nun faſt allenthalben in ſeinen Morgenſtunden, wo es mit der Auflöſung der Schwierigkeiten nicht recht fort will: es iſt aber zu beſorgen: daß, indem er künſtelt allenthalben Logomachie zu ergrübeln, er ſelbſt dagegen in Logodädalie verfalle, über welche der Philoſophie nichts nachtheiligers widerfahren kann.

Die zweite Maxime geht darauf hinaus, die Nachforſchung der reinen Vernunft auf einer gewiſſen Stufe (die lange noch nicht die höchſte iſt) dem Scheine nach geſetzmäßig zu hemmen und dem Frager kurz und gut den Mund zu ſtopfen. In den Morgenſtunden S. 116. heißt es: „Wenn ich euch ſage, was ein Ding wirkt oder leidet, ſo fragt nicht weiter, was es iſt? Wenn ich euch ſage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt; ſo hat die fernere Frage, was dieſes Ding an ſich ſelbſt ſey? weiter keinen Verſtand ꝛc.“ Wenn ich aber doch (wie in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaften gezeigt worden,) einſehe, daß wir von der körperlichen Natur nichts anders erkennen, als den Raum (der noch gar nichts Exiſtirendes, ſondern blos die Bedingung zu Oertern außerhalb einander, mithin zu bloßen äußeren Verhältniſſen iſt,) das Ding im Raume außerdem, daß auch Raum in ihm (d. i. es ſelbſt ausgedehnt) iſt, keine andere Wirkung als Bewegung, (Veränderung des Orts, mithin bloßer Verhältniſſe) folglich keine andere Kraft, oder leidende Eigenſchaft, als bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äußerer Verhältniſſe) zu erkennen giebt; ſo mag mir Mendelsſohn, oder jeder anderer an ſeiner Stelle doch ſagen, ob ich glauben könne, ein Ding nach dem was es iſt, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiß, als daß es etwas ſey, das in äußeren Verhältniſſen iſt, in welchem ſelbſt äußere Verhältniſſe ſind, daß jene an ihm, und durch daſſelbe an anderen, verändert werden können, ſo daß der Grund dazu (bewegende Kraft) in denſelben liegt, mit einem Worte, ob, da ich nichts als Beziehungen von Etwas kenne, auf etwas Anderes, davon ich gleichfalls nur äußere Beziehungen wiſſen kann, ohne daß mir irgend etwas Inneres gegeben iſt, oder gegeben werden kann, ob ich da ſagen könne, ich habe einen Begriff vom Dinge an ſich, und ob nicht die Frage ganz rechtmäßig ſey: was denn das Ding, das in allen dieſen Verhältniſſen das Subject iſt, an ſich ſelbſt ſey. Eben dieſes läßt ſich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriff unſerer Seele darthun, daß er bloße Erſcheinungen des inneren Sinnes enthalte und noch nicht den beſtimmten Begriff des Subjectes ſelbſt, allein es würde mich hier in zu große Weitläuftigkeit führen.

Freilich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die in der That Eigenſchaften eines Dinges an ſich ſelbſt ſeyn können, ſo dürfen wir nicht ferner fragen, was das Ding noch außer dieſen Eigenſchaften an ſich ſey: denn es iſt alsdann gerade das, was durch jene Eigenſchaften gegeben iſt. Nun wird man fordern, ich ſolle doch dergleichen Eigenſchaften und wirkende Kräfte angeben, damit man ſie und durch ſie Dinge an ſich von bloßen Erſcheinungen unterſcheiden könne. Ich antworte: dieſes iſt ſchon längſt und zwar von euch ſelbſt geſchehen.

Beſinnt

Beſinnt euch nur, wie ihr den Begriff von Gott, als höchſter Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht blos (wie man gemeiniglich dafür hält) den Negationen entgegengeſetzt wird, ſondern auch und vornämlich den Realitäten in der Erſcheinung (realitas Phaenomenon), dergleichen alle ſind, die uns durch Sinne gegeben werden müſſen, und eben darum realitas apparens (wiewohl nicht mit einem ganz ſchicklichen Ausdrucke) genannt werden. Nun vermindert alle dieſe Realitäten (Verſtand, Wille, Seligkeit, Macht ꝛc.) dem Grade nach, ſo bleiben ſie doch der Art (Qualität) nach immer dieſelben, ſo habt ihr Eigenſchaften der Dinge an ſich ſelbſt, die ihr auch auf andere Dinge außer Gott anwenden könnt. Keine andere könnt ihr euch denken, und alles Uebrige iſt nur Realität in der Erſcheinung (Eigenſchaft eines Dinges als Gegenſtandes der Sinne,) wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an ſich ſelbſt iſt. Es ſcheint zwar befremdlich, daß wir unſere Begriffe von Dingen an ſich ſelbſt nur dadurch gehörig beſtimmen können, daß wir alle Realität zuerſt auf den Begriff von Gott reduciren, und ſo, wie er darin ſtatt findet, allererſt auch auf andre Dinge als Dinge an ſich anwenden ſollen. Allein jenes iſt lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen, und der Erſcheinung von dem, was durch den Verſtand, als zu Sachen an ſich ſelbſt gehörig, betrachtet werden kann. — Alſo kann nach allen Kenntniſſen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre

Objecte als Dinge an ſich ſelbſt ſeyn mögen? ganz und gar nicht für ſinnleer gehalten werden.

Die Sachen der Metaphyſik ſtehen jetzt auf einem ſolchen Fuße, die Acten zur Entſcheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe ſchon zum Spruche fertig, ſo daß es nur noch ein wenig Geduld und Unpartheilichkeit im Urtheile bedarf, um es vielleicht zu erleben, daß ſie endlich einmal ins Reine werden gebracht werden.
Königsberg, den 4ten Auguſt 1786.

J. Kant.

Ueber
den Gebrauch
# teleologiſcher Principien
in der
Philoſophie.

1788.

Wenn man unter Natur den Inbegriff von allem verſteht, was nach Geſetzen beſtimmt exiſtirt, die Welt (als eigentlich ſogenannte Natur) mit ihrer oberſten Urſache zuſammengenommen, ſo kann es die Naturforſchung (die im erſten Falle Phyſik, im zweiten Metaphyſik heißt) auf zweien Wegen verſuchen, entweder auf dem blos theoretiſchen oder auf dem teleologiſchen Wege, auf dem letztern aber, als Phyſik, nur ſolche Zwecke, die uns durch Erfahrung bekannt werden können, als Metaphyſik dagegen, ihrem Berufe angemeſſen, nur einen Zweck, der durch reine Vernunft feſt ſteht, zu ihrer Abſicht gebrauchen. Ich habe anderwärts gezeigt, daß die Vernunft in der Metaphyſik auf dem theoretiſchen Naturwege (in Anſehung der Erkenntniß Gottes) ihre ganze Abſicht nicht nach Wunſch erreichen könne, und ihr alſo nur noch der teleologiſche übrig ſey; ſo doch, daß nicht die Naturzwecke, die nur auf Beweisgründen der Erfahrung beruhen, ſondern ein a priori durch reine praktiſche Vernunft beſtimmt gegebener Zweck (in der Idee des höchſten Guts) den Mangel der unzulänglichen Theorie ergänzen müſſe. Eine ähnliche Befugniß, von einem teleologiſchen Princip auszugehen, wo uns die Theorie verläßt, habe ich in einem kleinen Verſuche über die Menſchenracen zu beweiſen geſucht. Beide Fälle aber enthalten eine Forderung, der der Verſtand ſich ungern unterwirft, und die Anlaß genug zum Mißverſtande geben kann.

Mit Recht ruft die Vernunft in aller Naturunterſuchung zuerſt nach Theorie, und nur ſpäter nach Zweckbeſtimmung. Den Mangel der erſteren kann keine Teleologie noch praktiſche Zweckmäßigkeit erſetzen. Wir bleiben immer unwiſſend in Anſehung der wirkenden Urſachen, wenn wir gleich die Anweſenheit unſerer Vorausſetzung mit Endurſachen, es ſey der Natur oder unſers Willens, noch ſo einleuchtend machen können. Am meiſten ſcheint dieſe Klage da gegründet zu ſeyn, wo (wie in jenem metaphyſiſchen Falle) ſogar praktiſche Geſetze vorangehen müſſen, um den Zweck allererſt anzugeben, dem zum Behuf ich den Begriff einer Urſache zu beſtimmen gedenke, der auf ſolche Art die Natur des Gegenſtandes gar nichts anzugehen, ſondern blos eine Beſchäftigung mit unſern eignen Abſichten und Bedürfniſſen zu ſeyn ſcheint.

Es hält allemal ſchwer, ſich in Principien zu einigen, in ſolchen Fällen, wo die Vernunft ein doppeltes, ſich wechſelſeitig einſchränkendes Intereſſe hat. Aber es iſt ſo gar ſchwer, ſich über die Principien dieſer Art auch nur zu *verſtehen*, weil ſie die Methode zu denken vor der Beſtimmung des Objekts betreffen, und einander widerſtreitende Anſprüche der Vernunft den Geſichtspunkt zweideutig machen, aus dem man ſeinen Gegenſtand zu betrachten hat. In der *Berliner Monatsſchrift* ſind zwei meiner Verſuche, über zweierlei ſehr verſchiedene Gegenſtände und von ſehr ungleicher Erheblichkeit, einer ſcharfſinnigen Prüfung unterworfen worden. In einer bin ich nicht verſtanden worden, ob ich es zwar erwartete, in der andern aber über alle Erwartung wohl verſtanden worden; beides von Männern von vorzüglichem Talente, jugendlicher Kraft und aufblühendem Ruhme. In jener gerieth ich in Verdacht, als wollte ich eine Frage der phyſiſchen Naturforſchung durch Urkunden der Religion beantworten: in der andern wurde ich ich von dem Verdacht befreit, als wollte ich durch den Beweis der Unzulänglichkeit einer metaphyſiſchen Naturforſchung der Religion Abbruch thun. In beiden gründet ſich die Schwierigkeit, verſtanden zu werden, auf der noch nicht genug ins Licht geſtellten Befugniß, ſich, wo theoretiſche Erkenntnißquellen nicht zulangen, des teleologiſchen Princips bedienen zu dürfen, doch mit einer ſolchen Beſchränkung ſeines Gebrauchs, daß der theoretiſch-ſpekulativen Nachforſchung das Recht des Vortritts geſichert wird, um zuerſt ihr ganzes Vermögen daran zu verſuchen (wobei in der metaphyſiſchen von der reinen Vernunft mit Recht gefodert wird, daß ſie dieſes, und überhaupt ihre Anmaßung über irgend etwas zu entſcheiden, vorher rechtfertige, dabei aber ihren Vermögenszuſtand vollſtändig aufdecke, um auf Zutrauen rechnen zu dürfen) ingleichen, daß, im Fortgange, dieſe Freiheit ihr jederzeit unbenommen bleibe. Ein großer Theil der Mißhelligkeiten beruht hier auf der Beſorgniß des Abbruchs, womit die Freiheit des Vernunftgebrauchs bedrohet werde; wenn dieſe gehoben wird, ſo glaube ich die Hinderniſſe der Einhelligkeit leicht wegräumen zu können.

Wider eine in der Berl. M. S. November 1785 eingerückte Erläuterung meiner vorlängſt geäußerten Meinung, über den Begriff und den Urſprung der *Menſchenracen*, trägt der Herr Geheimerath Georg *Forſter* im deutſchen Merkur October und November 1786 Einwürfe vor, die, wie mich dünkt, blos aus dem Misverſtande des Princips, wovon ich ausgehe, herrühren. Zwar findet es der berühmte Mann gleich anfangs mislich, vorher ein *Princip* feſtzuſetzen, nach welchem ſich der Naturforſcher ſogar im *Suchen* und *Beobachten* ſolle leiten laſſen, und vornämlich ein ſolches, was die *Beobachtung* auf eine dadurch zu befördernde *Naturgeſchichte*, zum Unterſchiede von der bloßen *Naturbeſchreibung*, richtete, ſo wie dieſe Unterſcheidung ſelbſt, unſtatthaft. Allein dieſe Mishelligkeit läßt ſich leicht heben.

Was die erſte Bedenklichkeit betrifft, ſo iſt wohl ungezweifelt gewiß, daß durch bloßes empiriſches Herumtappen ohne ein leitendes Princip, wornach man zu ſuchen habe, nichts zweckmäßiges jemals würde gefunden werden; denn Erfahrung *methodiſch* anſtellen, heißt allein *beobachten*. Ich danke für den blos empiriſchen Reiſenden und ſeine Erzählung, vornämlich, wenn es um eine zuſammenhangende Erkenntniß zu thun iſt, daraus die Vernunft etwas zum Behuf einer Theorie machen ſoll. Gemeiniglich antwortet er, wenn man wonach fragt: ich hätte das wohl bemerken können, wenn ich gewußt hätte, daß man darnach fragen würde. Folgt doch Herr F. ſelbſt der Leitung des Linneiſchen Princips der Beharrlichkeit des Charakters der Befruchtungstheile an Gewächſen, ohne welches die ſyſtematiſche Naturbeſchreibung des Pflanzenreichs nicht ſo rühmlich würde geordnet und erweitert worden ſeyn. Daß manche ſo unvorſichtig ſind, ihre Ideen in die Beobachtung ſelbſt hineinzutragen, (und, wie es auch wohl dem großen Naturkenner ſelbſt widerfuhr, die Aehnlichkeit jener Charaktere, gewiſſen Beiſpielen zufolge, für eine Anzeige der Aehnlichkeit der Kräfte der Pflanzen zu halten) iſt leider ſehr wahr, ſo wie die Lection für raſche Vernünftler (die uns beide vermuthlich nichts angeht) ganz wohl gegründet; allein dieſer Misbrauch kann die Gültigkeit der Regel doch nicht aufheben.

Was aber den bezweifelten, ja gar ſchlechthin verworfenen Unterſchied zwiſchen Naturbeſchreibung und Naturgeſchichte betrift, ſo würde, wenn man unter der letzteren eine Erzählung von Naturbegebenheiten, wohin keine menſchliche Vernunft reicht, z. B. das erſte Entſtehen der Pflanzen und Thiere verſtehen wollte, eine ſolche freilich, wie Hr. F. ſagt, eine Wiſſenſchaft für Götter, die gegenwärtig, oder ſelbſt Urheber waren, und nicht für Menſchen ſeyn. Allein nur den Zuſammenhang gewiſſer jetziger Beſchaffenheiten der Naturdinge mit ihren Urſachen in der älteren

Zeit nach Wirkungsgeſetzen, die wir nicht erdichten, ſondern aus den Kräften der Natur, wie ſie ſich uns jetzt darbietet, ableiten, nur blos ſo weit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das wäre Naturgeſchichte, und zwar eine ſolche, die nicht allein möglich, ſondern auch z. B. in den Erdtheorien, (worunter des berühmten Linne ſeine auch ihren Platz findet) von gründlichen Naturforſchern häufig genug verſucht worden iſt, ſie mögen nun viel oder wenig damit ausgerichtet haben. Auch gehört ſelbſt des Herrn F. Muthmaßung, vom erſten Urſprunge des Negers, gewiß nicht zur Naturbeſchreibung, ſondern nur zur Naturgeſchichte. Dieſer Unterſchied iſt in der Sachen Beſchaffenheit gelegen, und ich verlange dadurch nichts Neues, ſondern blos die ſorgfältige Abſonderung des einen Geſchäftes vom andern, weil ſie ganz heterogen ſind, und wenn die eine (die Naturbeſchreibung) als Wiſſenſchaft, in der ganzen Pracht eines großen Syſtems erſcheint, die andere (die Naturgeſchichte) nur Bruchſtücke, oder wankende Hypotheſen, aufzeigen kann. Durch dieſe Abſonderung und Darſtellung der zweiten, als einer eigenen, wenn gleich für jetzt (vielleicht auch auf immer) mehr im Schattenriſſe als im Werk ausführbarer Wiſſenſchaft, (in welcher für die meiſten Fragen ein Vacat angezeichnet gefunden werden möchte) hoffe ich das zu bewirken, daß man ſich nicht mit vermeintlicher Einſicht auf die eine etwas zu Gute thue, was eigentlich blos der andern angehört, und den Umfang der wirklichen Erkenntniſſe in der Naturgeſchichte (denn einige derſelben beſitzt man) zugleich auch die in der Vernunft ſelbſt liegenden Schranken derſelben, ſamt den Principien, wonach ſie auf die beſtmögliche Art zu erweitern wäre, beſtimmter kennen lerne. Man muß mir dieſe Peinlichkeit zu gute halten, da ich ſo manches Unheil aus der Sorgloſigkeit, die Grenzen der Wiſſenſchaften in einander laufen zu laſſen, in anderen Fällen erfahren, und nicht eben zu jedermanns Wohlgefallen, angezeigt habe; überdem hiebei völlig überzeugt worden bin, daß durch die bloße Scheidung des Ungleichartigen, welches man vorher im Gemenge genommen hatte, den Wiſſenſchaften oft ein ganz neues Licht aufgehe, wobei zwar manche Armſeligkeit aufgedeckt wird, die ſich vorher unter fremdartigen Kenntniſſen verſtecken konnte, aber auch viele ächte Quellen der Erkenntniß eröfnet werden, wo man ſie gar nicht hätte vermuthen ſollen. Die größte Schwierigkeit bei dieſer vermeintlichen Neuerung, liegt blos im Namen. Das Wort *Geſchichte* in der Bedeutung, da es einerlei mit dem griechiſchen ἱστορία (Erzählung, Beſchreibung) ausdrückt, iſt ſchon zu ſehr und zu lange im Gebrauche, als daß man ſich leicht gefallen laſſen ſollte, ihm eine andere Bedeutung, welche die Naturforſchung des Urſprungs bezeichnen kann, zuzugeſtehen; zumal, da es auch nicht ohne Schwierigkeit iſt, ihm in der letzteren einen andern anpaſſenden techniſchen Ausdruck aufzufinden *). Doch die Sprachſchwierigkeit im Unterſcheiden kann den Unter-

---

*) Ich würde für die Naturbeſchreibung das Wort *Phyſiographie*, für Naturgeſchichte aber *Phyſiogonie* in Vorſchlag bringen.

ſchied der Sachen nicht aufheben. Vermuthlich iſt eben dergleichen Mißhelligkeit, wegen einer, obwohl unvermeidlichen Abweichung von *claſſiſchen* Ausdrücken, auch bei dem Begriffe einer *Race* die Urſache der Veruneinigung über die Sache ſelbſt geweſen. Es iſt uns hier widerfahren, was *Sterne* bei Gelegenheit eines phyſiognomiſchen Streits, der nach ſeinem launigten Einfalle, alle Facultäten der Straßburgiſchen Univerſität in Aufruhr verſetzte, ſagt: Die Logiker würden die Sache entſchieden haben, *wären ſie nur nicht auf eine Definition geſtoßen.* Was iſt eine *Race*? Das Wort ſteht gar nicht in einem Syſtem der Naturbeſchreibung, vermuthlich iſt alſo auch das Ding ſelber überall nicht in der Natur. Allein der *Begriff*, den dieſer Ausdruck bezeichnet, iſt doch in der Vernunft eines jeden Beobachters der Natur gar wohl gegründet, der zu einer ſich vererbenden Eigenthümlichkeit verſchiedener vermiſcht zeugenden Thiere, die nicht in dem Begriffe ihrer Gattung liegt, eine Gemeinſchaft der Urſache, und zwar einer in dem Stamme der Gattung ſelbſt urſprünglich gelegenen Urſache denkt. Daß dieſes Wort nicht in der Naturbeſchreibung (ſondern an deſſen Statt das der Varietät) vorkommt, kann ihn nicht abhalten, es in Abſicht auf Naturgeſchichte nöthig zu finden. Nur muß er es freilich zu dieſem Behuf deutlich beſtimmen; und dieſes wollen wir hier verſuchen.

Der Name einer *Race*, als *radicaler* Eigenthümlichkeit, die auf einen gemeinſchaftlichen Abſtamm

Anzeige giebt, und zugleich mehrere ſolche forterbende Charactere, nicht allein derſelben Thiergattung, ſondern auch deſſelben Stammes, zuläßt, iſt nicht unſchicklich ausgedacht. Ich würde ihn durch Abartung (progenies *claſſifica*) überſetzen, um eine Race von der Ausartung (degeneratio ſ. progenies *ſpecifica*) *) zu unterſcheiden, die man nicht einräumen kann, weil ſie dem Geſetz der Natur (in der Erhaltung ihrer ſpecies in unveränderlicher Form) zuwider läuft. Das Wort progenies zeigt an, daß es nicht urſprüngliche, durch ſo vielerlei Stämme, als Species derſelben Gattung, ausgetheilte, ſondern ſich allererſt in der Folge der Zeugungen entwickelnde Charaktere, mithin nicht verſchiedene Arten, ſondern Abartungen, aber doch ſo beſtimmt und beharrlich ſind, daß ſie zu einem Claſſenunterſchiede berechtigen.

---

*) Die Benennungen der claſſes und ordines drücken ganz unzweideutig eine blos logiſche Abſonderung aus, die die Vernunft unter ihren Begriffen, zum Behuf der bloßen Vergleichung macht: genera und ſpecies aber können auch die phyſiſche Abſonderung bedeuten, die die Natur ſelbſt unter ihren Geſchöpfen in Anſehung ihrer Erzeugung macht. Der Charakter der Race kann alſo hinreichen, um Geſchöpfe darnach zu claſſificiren, aber nicht um eine beſondere Species daraus zu machen, weil dieſe auch eine abſonderliche Abſtammung bedeuten könnte, welche wir unter dem Namen einer Race nicht verſtanden wiſſen wollen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir hier das Wort Claſſe nicht in der ausgedehnten Bedeutung nehmen, als es im Linneiſchen Syſtem genommen wird; wir brauchen es aber auch zur Eintheilung in ganz anderer Abſicht.

Nach dieſen Vorbegriffen würde die Menſchengattung (nach dem allgemeinen Kennzeichen derſelben in der Naturbeſchreibung genommen) in einem Syſtem der Naturgeſchichte in Stamm, (oder Stämme) Race oder Abartung, (progenies classifica) und verſchiedenen Menſchenſchlag (varietas nativa) abgetheilt werden können, welcher letztere nicht unausbleibliche, nach einem anzugebenden Geſetze ſich vererbende, alſo auch nicht zu einer Claſſeneintheilung hinreichende Kennzeichen enthalten würde. Alles dieſes iſt aber nur noch bloße Idee von der Art, wie die größte Mannigfaltigkeit in der Zeugung mit der größten Einheit der Abſtammung von der Vernunft zu vereinigen ſey. Ob es wirklich eine ſolche Verwandtſchaft in der Menſchengattung gebe, müſſen die Beobachtungen, welche die Einheit der Abſtammung kenntlich machen, entſcheiden. Und hier ſieht man deutlich: daß man durch ein beſtimmtes Princip geleitet werden müſſe, um blos zu beobachten, d. i. auf dasjenige Acht zu geben, was Anzeige auf die Abſtammung, nicht blos der Characteren-Aehnlichkeit geben könne, weil wir es alsdenn mit einer Aufgabe der Naturgeſchichte, nicht der Naturbeſchreibung, und blos methodiſchen Benennung, zu thun haben. Hat jemand nicht nach jenem Princip ſeine Nachforſchung angeſtellt, ſo muß er noch einmal ſuchen; denn von ſelbſt wird ſich ihm das nicht darbieten, was er bedarf, um, ob es eine reale oder bloße

Nominalverwandtſchaft unter den Geſchöpfen gebe, auszumachen.

Von der Verſchiedenheit des urſprünglichen Stammes kann es keine ſicheren Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit durch Vermiſchung zweier erblich verſchiedenen Menſchenabtheilungen fruchtbare Nachkommenſchaft zu gewinnen. Gelingt dieſes aber, ſo iſt die noch ſo große Verſchiedenheit der Geſtalt keine Hinderniß, eine gemeinſchaftliche Abſtammung derſelben wenigſtens möglich zu finden; denn ſo wie ſie ſich, unerachtet dieſer Verſchiedenheit, doch durch Zeugung in ein Produkt, das beider Charaktere enthält, vereinigen können, ſo haben ſie ſich aus einem Stamme, der die Entwicklung beider Charaktere urſprünglich in ſich verbarg, durch Zeugung in ſo viel Racen theilen können; und die Vernunft wird ohne Noth nicht von zweien Principien ausgehen, wenn ſie mit einem auslangen kann. Das ſichere Kennzeichen erblicher Eigenthümlichkeiten aber, als der Merkmale eben ſo vieler Racen, iſt ſchon angeführt worden. Jetzt iſt noch etwas von den erblichen Varietäten anzumerken, welche zur Benennung eines oder andern Menſchenſchlags (Familien- und Volksſchlags) Anlaß geben.

Eine Varietät iſt die erbliche Eigenthümlichkeit, die nicht klaſſifiſch iſt, weil ſie ſich nicht unausbleiblich fortpflanzt; denn eine ſolche Beharrlichkeit des erblichen Charakters wird erfordert, um ſelbſt für die Naturbeſchreibung nur zur Klaſſeneintheilung zu berechtigen. Eine Geſtalt, die in der Fortpflanzung nur bisweilen den Charakter der nächſten Eltern, und zwar mehrentheils nur einſeitig (Vater oder Mutter nachartend) reproducirt, iſt kein Merkmal, daran man den Abſtamm von beiden Eltern kennen kann, z. B. den Unterſchied der Blonden und Brunetten. Eben ſo iſt die Race, oder Abartung, eine unausbleiblich erbliche Eigenthümlichkeit, die zwar zur Klaſſeneintheilung berechtigt, aber doch nicht ſpecifiſch iſt, weil die unausbleiblich halbſchlächtige Nachartung (alſo das Zuſammenſchmelzen der Charaktere ihrer Unterſcheidung) es wenigſtens nicht als unmöglich urtheilen läßt, ihre angeerbte Verſchiedenheit auch in ihrem Stamme uranfänglich, als in bloßen Anlagen vereinigt und nur in der Fortpflanzung allmählig entwickelt und geſchieden, anzuſehen. Denn man kann ein Thiergeſchlecht nicht zu einer beſondern Species machen, wenn es mit einem andern zu einem und demſelben Zeugungsſyſtem der Natur gehört. Alſo würde in der Naturgeſchichte Gattung und Species einerlei, nämlich die nicht mit einem gemeinſchaftlichen Abſtamme vereinbarte Erbeigenthümlichkeit, bedeuten. Diejenige aber, die damit zuſammen beſtehen kann, iſt entweder nothwendig erblich, oder nicht. Im erſtern Fall macht es den Charakter der Race, im andern der Varietät aus.

Von dem, was in der Menſchengattung Varietät genannt werden kann, merke ich hier nur an, daß man auch in Anſehung dieſer die Natur nicht als in voller Freiheit bildend, ſondern eben ſowohl, als bei

den

den Racen-Charakteren, ſie nur als entwickelnd und auf dieſelbe durch urſprüngliche Anlagen vorausbeſtimmt anzuſehen habe; weil auch in dieſer Zweckmäßigkeit und derſelben gemäße Abgemeſſenheit angetroffen wird, die kein Werk des Zufalls ſeyn kann. Was ſchon Lord Shaftesbury anmerkte, nämlich, daß in jedem Menſchengeſichte eine gewiſſe Originalität (gleichſam ein wirkliches Deſſein) angetroffen werde, welche das Individuum als zu beſonderen Zwecken, die es nicht mit anderen gemein hat, beſtimmt auszeichnet, ob zwar dieſe Zeichen zu entziffern über unſer Vermögen geht, das kann ein jeder Portraitmaler, der über ſeine Kunſt denkt, beſtätigen. Man ſieht einem nach dem Leben gemalten und wohlausgedruckten Bilde die Wahrheit an, d. i. daß es nicht aus der Einbildung genommen iſt. Worin beſteht aber dieſe Wahrheit? Ohne Zweifel in einer beſtimmten Proportion eines der vielen Theile des Geſichts zu allen anderen, um einen individuellen Charakter, der einen dunkel vorgeſtellten Zweck enthält, auszudrücken. Kein Theil des Geſichts, wenn er uns auch unproportionirt ſcheint, kann in der Schilderey, mit Beibehaltung der übrigen, abgeändert werden, ohne dem Kennerauge, ob er gleich das Original nicht geſehen hat, in Vergleichung mit dem von der Natur copirten Portrait, ſo fort merklich zu machen, welches von beiden die lautere Natur und welches Erdichtung enthalte. Die Varietät unter Menſchen von eben derſelben Race iſt, aller Wahrſcheinlichkeit nach, eben ſo zweckmäßig in dem urſprünglichen Stamme belegen geweſen, um die größte Mannigfaltigkeit zum

Behuf unendlich verſchiedener Zwecke, als der Racenunterſchied, um die Tauglichkeit zu weniger, aber weſentlichen Zwecken, zu gründen und in der Folge zu entwickeln; wobei doch der Unterſchied obwaltet, daß die letztern Anlagen, nachdem ſie ſich einmal entwickelt haben, (welches ſchon in der älteſten Zeit geſchehen ſeyn muß) keine neuen Formen dieſer Art weiter entſtehen, noch auch die alte erlöſchen laſſen; dagegen die erſtere, wenigſtens unſerer Kenntniß nach, eine an neuen Charakteren (äußeren ſowohl als inneren) unerſchöpfliche Natur anzuzeigen ſcheinen.

In Anſehung der Varietäten ſcheint die Natur die *Zuſammenſchmelzung* zu verhüten, weil ſie ihrem Zwecke, nämlich der Mannigfaltigkeit der Charaktere, entgegen iſt; dagegen ſie, was die Racenunterſchiede betrift, dieſelbe (nämlich Zuſammenſchmelzung) wenigſtens verſtattet, wenn gleich nicht begünſtigt, weil dadurch das Geſchöpf für mehrere Klimate tauglich wird, obgleich keinem derſelben in dem Grade angemeſſen, als die erſte Anartung an daſſelbe es gemacht hatte. Denn was die gemeine Meinung betrift, nach welcher Kinder (von unſerer Klaſſe der Weiſſen) die Kennzeichen, die zur Varietät gehören (als Statur, Geſichtsbildung, Hautfarbe,) ſelbſt manche Gebrechen, (innere ſowohl als äußere) von ihren Eltern auf die Halbſcheid ererben ſollen (wie man ſagt: das hat das Kind vom Vater, das hat es von der Mutter) ſo kann ich, nach genauer Aufmerkſamkeit auf den Familienſchlag, ihr nicht beitreten. Sie arten, wenn gleich nicht Vater oder Mutter nach, doch entweder in des einen oder der andern Familie unvermiſcht ein; und, ob zwar der Abſcheu wider die Vermiſchung der zu nahe Verwandten wohl großentheils moraliſche Urſachen haben, ingleichen die Unfruchtbarkeit derſelben nicht genug bewieſen ſeyn mag; ſo giebt doch ſeine weite Ausbreitung ſelbſt bis zu rohen Völkern, Anlaß zur Vermuthung, daß der Grund dazu auf entfernte Art in der Natur ſelbſt gelegen ſey, welche nicht will, daß immer die alten Formen wieder reproducirt werden, ſondern alle Mannigfaltigkeit herausgebracht werden ſoll, die ſie in die urſprünglichen Keime des Menſchenſtamms gelegt hatte. Ein gewiſſer Grad der Gleichförmigkeit, der ſich in einem Familien-, oder ſogar Volksſchlage hervorfindet, darf auch nicht der halbſchlächtigen Anartung ihrer Charaktere (welche meiner Meinung nach in Anſehung der Varietäten gar nicht ſtatt findet) zugeſchrieben werden. Denn das Uebergewicht der Zeugungskraft des einen oder andern Theils verehlichter Perſonen, da bisweilen faſt alle Kinder in den Väterlichen, oder alle in den Mütterlichen Stamm einſchlagen, kann, bei der anfänglich großen Verſchiedenheit der Charaktere, durch Wirkung und Gegenwirkung, nämlich dadurch,- daß die Nachartungen auf der einen Seite immer ſeltner werden, die Mannigfaltigkeit vermindern, und eine gewiſſe Gleichförmigkeit (die nur fremden Augen ſichtbar iſt) hervorbringen. Doch das iſt nur meine beiläufige Meinung, die ich dem beliebigen Urtheile des Leſers Preis gebe. Wichtiger iſt, daß bei andern Thieren faſt alles, was man an ihnen Varietät nennen möchte, (wie die Größe, die Hauptbeſchaffenheit ꝛc.) halbſchlächtig anartet, und dieſes, wenn man den Menſchen, wie billig, nach der Analogie mit Thieren (in Abſicht auf die Fortpflanzung) betrachtet, einen Einwurf wider meinen Unterſchied der Racen von Varietäten zu enthalten ſcheint. Um hierüber zu urtheilen, muß man ſchon einen höheren Standpunkt der Erklärung dieſer Natureinrichtung nehmen, nämlich den, daß vernunftloſe Thiere, deren Exiſtenz blos als Mittel einen Werth haben kann, darum zu verſchiedenem Gebrauche verſchiedentlich ſchon in der Anlage (wie die verſchiedenen Hunderacen, die nach Büffon von dem gemeinſchaftlichen Stamme des Schäferhundes abzuleiten ſind) ausgerüſtet ſeyn mußten; dagegen die größere Einhelligkeit des Zwecks in der Menſchengattung ſo große Verſchiedenheit anartender Naturformen nicht erheiſchte; die nothwendig anartende alſo nur auf die Erhaltung der Species in einigen wenigen von einander vorzüglich unterſchiedenen Klimaten angelegt ſeyn durften. Jedoch, da ich nur den Begriff der Racen habe vertheidigen wollen, ſo habe ich nicht nöthig, mich wegen des Erklärungsgrundes der Varietäten zu verbürgen.

Nach Aufhebung dieſer Sprachuneinigkeit, die öfters an einem Zwiſte mehr ſchuld iſt, als die in Principien, hoffe ich nun weniger Hinderniß wider die Behauptung meiner Erklärungsart anzutreffen. Herr F. iſt darin mit mir einſtimmig, daß er wenigſtens eine erbliche Eigenthümlichkeit unter den verſchiedenen Menſchengeſtalten, namentlich die der Neger und der übrigen Menſchen, groß genug findet, um ſie nicht für bloßes Naturſpiel und Wirkung zufälliger Eindrücke zu halten, ſondern dazu urſprünglich dem Stamme einverleibte Anlagen, und ſpecifiſche Natureinrichtung fodert. Dieſe Einhelligkeit unſerer Begriffe iſt ſchon wichtig, und macht auch in Anſehung der beiderſeitigen Erklärungsprincipien Annäherung möglich; anſtatt daß die gemeine ſeichte Vorſtellungsart alle Unterſchiede unſerer Gattung auf gleichen Fuß, nämlich den des Zufalls, zu nehmen, und ſie noch immer entſtehen und vergehen zu laſſen, wie äuſſere Umſtände es fügen, alle Unterſuchungen dieſer Art ſehr überflüſſig, und hiemit ſelbſt die Beharrlichkeit der Species in derſelben zweckmäßigen Form für nichtig erklärt. Zwei Verſchiedenheiten unſerer Begriffe bleiben nur noch, die aber nicht ſo weit aus einander ſind, um eine nie beizulegende Mißhelligkeit nothwendig zu machen: die erſte iſt, daß gedachte erbliche Eigenthümlichkeiten, nämlich die der Neger zum Unterſchiede von allen andern Menſchen die einzigen ſind„ welche für urſprünglich eingepflanzt gehalten zu werden verdienen ſollen; da ich hingegen noch mehrere (die der Indier und Amerikaner, zu der Weißen hinzugezählt) zur vollſtändigen claſſiſchen Eintheilung eben ſo wohl berechtigt zu ſeyn urtheile: die zweite Abweichung, welche aber nicht ſowohl die Beobachtung, (Naturbeſchreibung) als die anzunehmende Theorie (Naturgeſchichte) betrift, iſt: daß Hr. F. zum Behuf der Erklärung dieſer Charaktere zwei urſprüngliche Stämme nöthig findet; da nach meiner Meinung, (der ich ſie mit Hrn. F. gleichfalls für urſprüngliche Charaktere halte) es möglich, und dabei der philoſophiſchen Erklärungsart angemeſſener iſt, ſie als Entwickelung in einem Stamme eingepflanzter zweckmäßiger erſter Anlagen anzuſehen; welches denn auch keine ſo große Zwiſtigkeit iſt, daß die Vernunft ſich nicht hierüber ebenfalls die Hand böte, wenn man bedenkt, daß der phyſiſche erſte Urſprung organiſcher Weſen, uns beiden, und überhaupt der Menſchenvernunft unergründlich bleibt, eben ſowohl als das halbſchlächtige Anarten in der Fortpflanzung derſelben. Da das Syſtem der gleich *anfangs getrennten*, und *in zweierlei Stämmen iſolirten*, gleichwohl aber *nachher in der Vermiſchung der vorher abgeſonderten*, einträchtig wieder zuſammenſchmelzenden Keime, nicht die mindeſte Erleichterung für die Begreiflichkeit durch Vernunft mehr verſchaft, als das, der in einem und demſelben Stamme urſprünglich eingepflanzten verſchiedenen, ſich in der Folge *zweckmäßig für die erſte allgemeine Bevölkerung* entwickelten Keime; und die letztere Hypotheſe dabei noch den Vorzug der Erſparniß verſchiedener Lokalſchöpfungen bei ſich führt: da ohnedem an Erſparniß *teleologiſcher* Erklärungsgründe, um ſie durch *phyſiſche* zu erſetzen, bei organiſirten Weſen, in dem was die Erhaltung ihrer Art angeht, gar nicht zu denken iſt, und die letztere Erklärungsart alſo der Naturforſchung keine neue Laſt auflegt, über die, welche ſie ohnedies niemals los werden kann, nämlich hierin lediglich dem *Princip* der *Zwecke* zu folgen: da auch Hr. F. eigentlich nur durch die Entdeckung ſeines Freundes, des berühmten und philoſophiſchen Zergliederers Hrn. Sömmering, beſtimmt worden, den Unterſchied der Neger von andern Menſchen erheblicher zu finden, als es denen wohlgefallen möchte, die gern alle erbliche Charaktere in einander vermiſchen, und ſie als bloße zufällige Schattierungen anſehen möchten, und dieſer vortrefliche Mann, der ſich für die vollkommene Zweckmäßigkeit der Negerbildung in Betreff ihres Mutterlandes erklärt *), indeſſen daß doch in dem Knochenbau des Kopfs eine begreiflichere Angemeſſenheit mit dem Klima eben nicht anzuſehen iſt, als in der Organiſation der Haut, dieſem großen Abſonderungswerkzeuge alles deſſen, was aus dem Blute abgeführt werden ſoll, — folglich er dieſe von der ganzen übrigen ausgezeichneten Natureinrichtung derſelben (wovon die Hautbeſchaffenheit ein wichtiges Stück iſt) zu verſtehen ſcheint, und jene

---

*) Sömmering über die körperliche Verſchiedenheit des Negers vom Europäer. S. 79. „Man findet am Bau des Negers Eigenſchaften, die ihn für ſein Klima zum vollkommenſten, vielleicht zum vollkommeneren Geſchöpf, als den Europäer, machen.“ Der vortrefliche Mann bezweifelt (in derſelben Schrift §. 44.) D. Schott's Meinung, von der zu beſſerer Herauslaſſung ſchädlicher Materien geſchickter organiſirten Haut der Negern. Allein wenn man Lind's (von den Krankheiten der Europäer ꝛc.) Nachrichten über die Schädlichkeit der durch ſumpfigte Waldungen phlogiſtiſirten Luft um den Gambiaſtrom, welche den engliſchen Matroſen ſo geſchwinde tödtlich wird, und in der gleichwohl die Neger als in ihrem Elemente leben, damit verbindet, ſo bekommt jene Meinung doch viele Wahrſcheinlichkeit.

nur zu ihrem deutlichſten Wahrzeichen für den Anatomiker aufſtellt; ſo wird Hr. F. hoffentlich, wenn bewieſen iſt, daß es noch andere ſich eben ſo beharrlich vererbende, nach den Abſtufungen des Klima gar nicht in einander fließende, ſondern ſcharf abgeſchnittene Eigenthümlichkeiten, in weniger Zahl, giebt, ob ſie gleich ins Fach der Zergliederungskunſt nicht einſchlagen, — nicht abgeneigt ſeyn, ihnen einen gleichen Anſpruch auf beſondere urſprüngliche, zweckmäßig dem Stamme eingepflanzte Keime zuzugeſtehen. Ob aber der Stämme darum mehrere, oder nur Ein gemeinſchaftlicher anzunehmen nöthig ſey, darüber werden wir hoffentlich zuletzt noch wohl einig werden können.

Es würden alſo nur die Schwierigkeiten zu heben ſeyn, die Hrn. F. abhalten, meiner Meinung, nicht ſowohl in Anſehung des Princips, als vielmehr der Schwierigkeit es allen Fällen der Anwendung gehörig anzupaſſen, beizutreten. In dem erſten Abſchnitte ſeiner Abhandlung, October 1786. S. 70, führt Hr. F. eine Farbenleiter der Haut durch, von den Bewohnern des nördlichen Europa über Spanien, Egypten, Arabien, Abyſſinien, bis zum Aequator, von da aber wieder, in umgekehrter Abſtufung, mit der Fortrückung in die temperirte ſüdliche Zone, über die Länder der Caffern und Hottentotten, (ſeiner Meinung nach) mit einer dem Klima der Länder ſo proportionirten Grundfolge des Braunen bis ins Schwarze, und wiederum zurück, (wobei er, wiewohl ohne Beweis annimmt, daß aus Nigritien hervorgegangene Colonien, die ſich gegen die Spitze von Afrika gezogen, allmälig, blos durch die Wirkung des Klima, in Caffern und Hottentotten verwandelt ſind) daß es ihm Wunder nimmt, wie man noch hierüber habe wegſehen können. Man muß ſich aber billig noch mehr wundern, wie man über das beſtimmt genug, und mit Grunde allein für entſcheidend zu haltende Kennzeichen der unausbleiblichen halbſchlächtigen Zeugung, darauf hier doch alles ankommt, hat wegſehen können. Denn weder der nördlichſte Europäer in der Vermiſchung mit denen von ſpaniſchem Blute, noch der Mauritanier oder Araber (vermuthlich auch der mit ihm nahe verwandte Habeſſinier) in Vermiſchung mit Circaſſiſchen Weibern, ſind dieſem Geſetz im mindeſten unterworfen. Man hat auch nicht Urſache ihre Farbe, nachdem das, was die Sonne ihres Landes jedem Individuum der letzteren eindrückt, bei Seite geſetzt worden, für etwas anders, als die Brunette unter dem weißen Menſchenſchlag zu urtheilen. Was aber das Negerähnliche der Caffern, und, im mindern Grade, der Hottentotten in demſelben Welttheile betrift, welche vermuthlich den Verſuch der halbſchlächtigen Zeugung beſtehen würden: ſo iſt im höchſten Grade wahrſcheinlich, daß dieſe nichts anders als Baſtarderzeugungen eines Negervolks, mit denen von der älteſten Zeit her dieſe Küſte beſuchenden Arabern ſeyn mögen. Denn woher findet ſich nicht dergleichen angebliche Farbenleiter auch auf der Weſtküſte von Afrika, wo vielmehr die Natur vom brunetten Araber oder Mauritanier zu den ſchwärzeſten Negern am Senegal einen plötzlichen Sprung macht, ohne vorher die Mittelſtraße der Caffern durchgegangen zu ſeyn? Hiermit fällt auch der Seite 74 vorgeſchlagene und zum voraus entſchiedene Probeverſuch weg, der die Verwerflichkeit meines Princips beweiſen ſoll, nämlich, daß der ſchwarzbraune Habeſſinier, mit einer Cafferin vermiſcht, der Farbe nach keinen Mittelſchlag geben würde, weil beider Farbe einerlei, nämlich ſchwarzbraun iſt. Denn nimmt Hr. F. an: daß die braune Farbe des Habeſſiniers, in der Tiefe, wie ſie die Caffern haben, ihm angeboren ſey, und zwar ſo, daß ſie in vermiſchter Zeugung mit einer Weiſſen nothwendig eine Mittelfarbe geben müßte: ſo würde der Verſuch freilich ſo ausſchlagen, wie Hr. F. will; er würde aber auch nichts gegen mich beweiſen, weil die Verſchiedenheit der Racen doch nicht nach dem beurtheilt wird, was an ihnen einerlei, ſondern was an ihnen verſchieden iſt. Man würde nur ſagen können, daß es auch tiefbraune Racen gäbe, die ſich vom Neger oder ſeinem Abſtammen in andern Merkmalen (zum Beiſpiel, dem Knochenbau) unterſcheiden; denn in Anſehung deren allein würde die Zeugung einen Blendling geben, und meine Farbenliſte würde nur um eine vermehrt werden. Iſt aber die tiefe Farbe, die der in ſeinem Lande erwachſene Habeſſinier an ſich trägt, nicht angeerbt, ſondern nur, etwa wie die eines Spaniers, der in demſelben Lande von klein auf erzogen wäre: ſo würde ſeine Naturfarbe ohne Zweifel mit der der Caffern, einen Mittelſchlag der Zeugung geben, der aber, weil der zufällige Anſtrich durch die Sonne hinzukommt, verdeckt werden, und ein gleichartiger Schlag (der Farbe nach) zu ſeyn ſcheinen würde. Alſo beweiſet dieſer projectirte Verſuch nichts wider die Tauglichkeit der nothwendig-erblichen Hautfarbe zu einer Racenunterſcheidung, ſondern nur die Schwierigkeit dieſelbe ſo fern ſie angeboren iſt, an Orten richtig beſtimmen zu können, wo die Sonne ſie noch mit zufälliger Schminke überdeckt, und beſtätigt die Rechtmäßigkeit meiner Foderung, Zeugungen von denſelben Eltern im Auslande zu dieſem Behuf vorzuziehen.

Von den letzteren haben wir nun ein entſcheidendes Beiſpiel an der indiſchen Hautfarbe eines ſeit einigen Jahrhunderten in unſern nordiſchen Ländern ſich fortpflanzenden Völkchens, nämlich den Zigeunern. Daß ſie ein indiſches Volk ſind, beweiſet ihre Hautfarbe. Aber dieſe zu erhalten, iſt die Natur ſo hartnäckig geblieben, daß, ob man zwar ihre Anweſenheit in Europa, bis auf zwölf Generationen zurück verfolgen kann, ſie noch immer ſo vollſtändig zum Vorſchein kommt, daß, wenn ſie in Indien aufwüchſen, zwiſchen ihnen und den dortigen Landeseingebornen, allem Vermuthen nach, gar kein Unterſchied angetroffen werden würde. Hier nun noch zu ſagen, daß man 12 mal 12 Gegerationen erwarten müſſe, bis die nordiſche Luft ihre anerbende Farbe völlig ausgebleicht haben würde, hieße den Nachforſcher mit dilatoriſchen Antworten hinhalten, und Ausflüchte ſuchen. Ihre Farbe aber für bloße Varietät ausgeben, wie die des brünetten Spaniers gegen den Dänen, heißt das Gepräge der Natur bezweifeln. Denn ſie zeugen mit unſeren alten Eingebornen unausbleiblich halbſchlächtige Kinder, welchem Geſetze die Race der Weißen, in Anſehung keiner einzigen ihrer charakteriſtiſchen Varietäten unterworfen iſt.

Aber Seite 155—156 tritt das wichtigſte Gegenargument auf, wodurch im Falle, wo es gegründet wäre, bewieſen werden würde, daß, wenn man mir auch meine urſprünglichen Anlagen einräumte, die Angemeſſenheit der Menſchen zu ihren Mutterländern, bei ihrer Verbreitung über die Erdfläche, damit doch nicht beſtehen könne. Es ließe ſich, ſagt Hr. F., allenfalls noch vertheidigen, daß gerade diejenigen Menſchen, deren Anlage ſich für dieſes oder jenes Klima paßt, da oder dort durch eine weiſe Fügung der Vorſehung geboren würden: aber, fährt er fort, wie iſt denn eben dieſe Vorſehung ſo kurzſichtig geworden, nicht auf eine zweite Verpflanzung zu denken, wo jeder Keim, der nur für ein Klima taugte, ganz zwecklos geworden wäre.

Was den erſten Punct betrifft, ſo erinnere man ſich, daß ich jene erſte Anlagen nicht als unter verſchiedene Menſchen vertheilt, — denn ſonſt wären es ſo viel verſchiedene Stämme geworden, — ſondern im erſten Menſchenpaare als vereinigt angenommen hatte; und ſo paßten ihre Abkömmlinge, an denen noch die ganze urſprüngliche Anlage für alle künftige Abartungen ungeſchieden iſt, zu allen Klimaten, (in Potentia) nämlich ſo, daß ſich derjenige Keim, der ſie demjenigen Erdſtriche, in welchem ſie oder ihre frühe Nachkommen gerathen würden, angemeſſen machen würde, daſelbſt entwickeln könnte. Alſo bedurfte es nicht einer beſondern weiſen Fügung, ſie in ſolche Oerter zu bringen, wo ihre Anlagen paßten; ſondern, wo ſie zufälliger Weiſe hinkamen, und lange Zeit ihre Generation fortſetzten, da entwickelte ſich der für dieſe Erdgegend in ihrer Organiſation befindliche, ſie einem ſolchen Klima angemeſſen machende Keim. Die Entwickelung der Anlagen richtet ſich nach den Oertern, und nicht, wie es Hr. F. misverſteht, mußten etwa die Oerter nach den ſchon entwickelten Anlagen ausgeſucht werden. Dieſes alles verſteht ſich aber nur von der älteſten Zeit, welche lange genug (zur allmäligen Erdbevölkerung) gewähret haben mag, um allererſt einem Volke, das eine bleibende Stelle hatte, die zur Entwickelung ſeiner derſelben angemeſſenen Anlagen erforderliche Einflüſſe des Klima und Bodens zu verſchaffen. Aber nun fährt er fort, wie iſt nun derſelbe Verſtand, der hier ſo richtig ausrechnete, welche Länder, und welche Keime zuſammentreffen ſollten, (*ſie mußten*, nach dem Vorigen, *immer* zuſammentreffen, wenn man auch will, daß ſie nicht ein Verſtand, ſondern nur dieſelbe Natur, die die Organiſation der Thiere ſo durchgängig zweckmäßig innerlich eingerichtet hatte, auch für ihre Erhaltung eben ſo ſorgfältig ausgerüſtet habe) auf einmal ſo kurzſichtig geworden, daß er nicht auch den Fall *einer zweiten Verpflanzung* vorausgeſehen? Dadurch wird ja die angeborne Eigenthümlichkeit, die nur für Ein Klima taugt, gänzlich zwecklos u. ſ. w.

Was nun dieſen zweiten Punkt des Einwurfs betrifft, ſo räume ich ein, daß jener Verſtand, oder wenn man lieber will, jene von ſelbſt zweckmäßig wirkende Natur, nach ſchon entwickelten Keimen auf Verpflanzung in der That gar nicht Rückſicht getragen habe, ohne doch deshalb der Unweisheit und Kurzſichtigkeit beſchuldigt werden zu dürfen. Sie hat vielmehr, durch ihre veranſtaltete Angemeſſenheit zum Klima, die Verwechſelung deſſelben, vornämlich des warmen mit dem kältern, verhindert. Denn eben dieſe übele Anpaſſung des neuen Himmelsſtrichs zu dem ſchon angearteten Naturel der Bewohner des alten, hält ſie von ſelbſt davon ab. Und wo haben Indier oder Neger ſich in nördlichen Gegenden auszubreiten geſucht? — Die aber dahin vertrieben ſind, haben in ihrer Nachkommenſchaft, (wie die creoliſchen Neger oder Indier, unter dem Namen der Zigeuner) niemals einen zu anſäſſigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag abgeben wollen *).

---

*) Die letzte Bemerkung wird hier nicht als beweiſend angeführt, iſt aber doch nicht unerheblich. In Hrn. Sprengels Beiträgen 5tem Theil S. 281 — 287 führt ein ſachkundiger Mann gegen Ramſays Wunſch, alle Negerſklaven als freie Arbeiter zu gebrauchen, an: daß unter den vielen tauſend freigelaſſenen Negern, die man in Amerika und in England antrifft, er kein Beiſpiel kenne, daß irgend einer ein Geſchäfte treibe, was man eigentlich Arbeit nennen kann, vielmehr, daß ſie ein leichtes Handwerk, welches ſie vormals als Sklaven zu treiben gezwungen waren, alsbald aufgeben, wenn ſie in Freiheit kommen, um dafür Höker, elende Gaſtwirthe, Livereibediente, auf den Fiſchzug oder Jagd ausgehende,

Aber eben das, was Hr. F. für eine unüberwindliche Schwierigkeit gegen mein Princip hält, wirft in

mit einem Worte, Umtreiber zu werden. Eben das findet man auch an den Zigeunern unter uns. Derſelbe Verfaſſer bemerkt hiebei: daß nicht etwa das nördliche Klima zur Arbeit ungeneigt mache; denn ſie halten, wenn ſie hinter dem Wagen ihrer Herrſchaften, oder in den ärgſten Winternächten in den kalten Eingängen der Theater (in England) warten müſſen, doch lieber aus, als beim Dreſchen, Graben, Laſten tragen, u. ſ. w. Sollte man hieraus nicht ſchließen: daß es, außer dem Vermögen zu Arbeiten, noch einen unmittelbaren, von aller Anlockung unabhängigen Trieb zur Thätigkeit (vornämlich der anhaltenden, die man Emſigkeit nennt) gebe, der mit gewiſſen Naturanlagen beſonders verwebt iſt, und daß Indier ſowohl als Neger nicht mehr von dieſem Antriebe in andere Klimaten mitbringen und vererben, als ſie für ihre Erhaltung in ihrem alten Mutterlande bedurften, und von der Natur empfangen hatten, und daß dieſe innere Anlage eben ſo wenig erlöſche, als die äußerlich ſichtbare. Die weit mindern Bedürfniſſe aber in jenen Ländern, und die wenige Mühe, die es erfordert, ſich auch nur dieſe zu verſchaffen, erfordert keine größern Anlagen zur Thätigkeit. Hier will ich noch etwas aus Marsdens gründlicher Beſchreibung von Sumatra, ſiehe Sprengels Beiträge 6r. Theil, (S. 198 — 199.) anführen. „Die Farbe ihrer (der Rejangs) Haut iſt gewöhnlich gelb, ohne die Beimiſchung von Roth, welche die Kupferfarbe hervorbringt. Sie ſind beinahe durchgängig etwas heller von Farbe als die Meſtizen in andern Gegenden von Indien.

einer gewiſſen Anwendung das vortheilhafteſte Licht auf dieſelbe, und löſet Schwierigkeiten, wider die keine andere Theorie etwas vermag. Ich nehme an, daß viele Generationen, von der Zeit des Anfangs der Menſchengattung, über die allmälige Entwickelung der zur völligen Anartung an ein Klima in ihr befindlichen Anlagen erforderlich geweſen, und daß darüber die, großentheils durch gewaltſame Naturrevolutionen erzwungene Verbreitung derſelben, über den beträchtlichſten Theil der Erde, nur mit kümmerlicher Vermehrung der Art hat geſchehen können. Wenn nun auch durch dieſe Urſachen ein Völkchen der alten Welt aus ſüdlichern Gegenden in die nördlichern getrieben worden: ſo muß die Anartung, — die, um den vorigen angemeſſen zu werden, vielleicht noch nicht vollendet war, — allmä-

---

Die weiße Farbe der Einwohner von Sumatra, in Vergleichung mit andern Völkern eben des Himmelsſtrichs, iſt meines Erachtens ein ſtarker Beweis, daß die Farbe der Haut keineswegs unmittelbar von dem Klima abhängt. (Eben das ſagt er von dort gebornen Kindern der Europäer und Negern in der zweiten Generation, und vermuthet, daß die dunklere Farbe der Europäer, die ſich hier lange aufgehalten haben, eine Folge der vielen Gallenkrankheiten ſey, denen dort alle ausgeſetzt ſind). Hier muß ich noch bemerken, daß die Hände der Eingebornen und Meſtizen, ungeachtet des heißen Klima, gewöhnlich kalt ſind (ein wichtiger Umſtand, der Anzeige giebt, daß die eigenthümliche Hautbeſchaffenheit von keinen oberflächlichen äußeren Urſachen herrühren müſſe").

— allmälig in Stillſtand geſetzt, dagegen einer entgegengeſetzten Entwickelung der Anlagen, nämlich für das nördliche Klima, Platz gemacht haben. Setzet nun, dieſer Menſchenſchlag hätte ſich nordoſtwärts immer weiter bis in Amerika herübergezogen — eine Meinung, die geſtändlich die größte Wahrſcheinlichkeit hat, — ſo wären, ehe er ſich in dieſem Welttheile wiederum beträchtlich nach Süden verbreiten konnte, ſeine Naturanlagen ſchon ſo weit entwickelt worden, als es möglich iſt, und dieſe Entwickelung, nun als vollendet, müßte alle fernere Anartung an ein neues Klima unmöglich gemacht haben. Nun wäre alſo eine Race gegründet, die bei ihrem Fortrücken nach Süden für alle Klimaten immer einerlei, in der That alſo, keinem gehörig angemeſſen iſt, weil die ſüdliche Anartung vor ihrem Ausgange in der Hälfte ihrer Entwickelung unterbrochen, durch die ans nördliche Klima abgewechſelt, und ſo der beharrliche Zuſtand dieſes Menſchenhaufens gegründet worden In der That verſichert Don Ulloa (ein vorzüglich wichtiger Zeuge, der die Einwohner von Amerika in beiden Hemiſphären kannte) die characteriſtiſche Geſtalt der Bewohner dieſes Welttheils durchgängig ſehr ähnlich befunden zu haben. Was die Farbe betrift, ſo beſchreibt ſie einer der neuern Seereiſenden, deſſen Namen ich jetzt nicht mit Sicherheit nennen kann, wie Eiſenroſt mit Oel vermiſcht. Daß aber ihr Naturel zu keiner völligen Angemeſſenheit mit irgend einem Klima gelangt iſt, läßt ſich auch daraus abnehmen, daß ſchwerlich ein anderer Grund angegeben werden kann, warum dieſe Race, zu ſchwach für ſchwere Arbeit, zu gleichgültig für emſige, und unfähig zu aller Cultur, (wozu ſich doch in der Nahheit Beiſpiel und Aufmunterung genug findet) noch tief unter dem Neger ſelbſt ſteht, welcher doch die niedrigſte unter allen übrigen Stufen einnimmt, die wir als Racenverſchiedenheiten genannt haben.

Nun halte man alle andere mögliche Hypotheſen an dies Phänomen. Wenn man nicht die von Hrn. F. ſchon in Vorſchlag gebrachte beſondere Schöpfung des Negers mit einer zweiten, nämlich des Amerikaners, vermehren will, ſo bleibt keine andere Antwort übrig, als daß Amerika zu kalt, oder zu neu ſey, um die Abartung der Neger oder gelben Indier jemals hervorzubringen, oder in ſo kurzer Zeit, als es bevölkert iſt, ſchon hervorgebracht zu haben. Die erſte Behauptung iſt, was das heiße Klima dieſes Welttheils betrift, jetzt genugſam widerlegt; und, was die zweite betrift, daß nämlich, wenn man nur noch einige Jahrtauſende zu warten Geduld hätte, ſich die Neger (wenigſtens der erblichen Hautfarbe nach) wohl dereinſt hier auch durch den allmäligen Sonneneinfluß hervorfinden würden: ſo müßte man erſt gewiß ſeyn, daß Sonne und Luft ſolche Einpfropfungen verrichten können, um ſich durch einen ſo ins weite geſtellten, immer nach Belieben weiter hinaus zu rückenden, blos vermutheten Erfolg, nur gegen Einwürfe zu vertheidigen; wie viel weniger kann, da jenes ſelbſt noch gar ſehr bezweifelt wird, eine blos beliebige Vermuthung den Thatſachen entgegen geſtellt werden.

Eine wichtige Beſtätigung der Ableitung der unausbleiblich erblichen Verſchiedenheiten, durch Entwickelung urſprünglich und zweckmäßig in einem Menſchenſtamme für die Erhaltung der Art zuſammenbefindlicher Anlagen, iſt: daß die daraus entwickelten Racen nicht ſporadiſch (in allen Welttheilen, in einerlei Klima, auf gleiche Art) verbreitet, ſondern cycladiſch in vereinigten Haufen, die ſich innerhalb der Grenzlinie eines Landes, worin jede derſelben ſich hat bilden können, vertheilt, angetroffen werden. So iſt die reine Abſtammung der Gelbfarbigen innerhalb den Grenzen von Hindoſtan eingeſchloſſen, und das nicht weit davon entfernte Arabien, welches großentheils gleichen Himmelsſtrich einnimmt, enthält nichts davon; beide aber enthalten keine Neger, die nur in Afrika, zwiſchen dem Senegal und Capo Negro (und ſo weiter im Inwendigen dieſes Welttheils) zu finden ſind, indeſſen das ganze Amerika weder die einen noch die andern, ja gar keinen Racencharakter der alten Welt (die Eskimos ausgenommen, die nach verſchiedenen ſo wohl von ihrer Geſtalt, als ſelbſt ihrem Talent hergenommenen Characteren, ſpätere Ankömmlinge aus einem der alten Welttheile zu ſeyn ſcheinen.) Jede dieſer Racen iſt gleichſam iſolirt, und da ſie bei dem gleichen Klima doch von einander, und zwar durch einen dem Zeugungsvermögen einer jeden derſelben unabtrennlich anhängenden Charakter ſich unterſcheiden: ſo machen ſie die Meinung von dem Urſprunge des letzteren aus der Wirkung des Klima ſehr unwahrſcheinlich, beſtätigen dagegen die

Vermuthung einer zwar durchgängigen Zeugungsverwandtſchaft durch Einheit der Abſtammung, aber zugleich die, von einer in ihnen ſelbſt, nicht blos im Klima liegenden Urſache des claſſifiſchen Unterſchiedes derſelben, welcher lange Zeit erfordert haben muß, um ſeine Wirkung, angemeſſen dem Orte der Fortpflanzung zu thun, und nachdem dieſe einmal zu Stande gekommen, durch keine Verſetzungen neue Abartungen mehr möglich werden läßt, welche denn für nichts anders, als eine ſich allmälig zweckmäßig entwickelnde, in den Stamm gelegte, auf eine gewiſſe Zahl nach den Hauptverſchiedenheiten der Lufteinflüſſe eingeſchränkte, urſprüngliche Anlage gehalten werden kann. Dieſem Beweisgrunde ſcheint die in den zu Südaſien, und ſo weiter oſtwärts zum ſtillen Ocean gehörigen Inſeln zerſtreute Race der Papuas, welche ich, mit Capt. Forreſter, Caffern genannt habe, (weil er vermuthlich, theils in der Hautfarbe, theils in dem Kopf- und Barthaare, welche ſie, der Eigenſchaft der Neger zuwider, zu anſehnlichem Umfange auskämmen, kann Urſache gefunden haben, ſie nicht Neger zu nennen) Abbruch zu thun. Aber die daneben anzutreffende wunderſame Zerſtreuung noch anderer Racen, nämlich der Haraforas, und gewiſſer mehr dem reinen indiſchen Stamme ähnlicher Menſchen, macht es wieder gut, weil es auch den Beweis für die Wirkung des Klima auf ihre Erbeigenſchaft ſchwächt, indem dieſe in einem und demſelben Himmelsſtriche doch ſo ungleichartig ausfällt. Daher man auch mit gutem Grunde ſie nicht für Aborigenes, ſondern, durch wer weiß welche Urſache, (vielleicht eine mächtige Erdrevolution, die von Weſten nach Oſten gewirkt haben muß) aus ihren Sitzen vertriebene Fremdlinge, jene Papuas etwa aus Madagaskar, zu halten wahrſcheinlich findet. Mit den Einwohnern von Frevilleiland, von denen ich Carterets Nachricht aus dem Gedächtniſſe (vielleicht unrichtig) anführete, mag es alſo beſchaffen ſeyn wie es wolle, ſo wird man die Beweisthümer der Entwickelung der Racenunterſchiede in dem vermuthlichen Wohnſitze ihres Stammes auf dem Continent, und nicht auf den Inſeln, die allem Anſehen nach allererſt nach längſt vollendeter Wirkung der Natur bevölkert werden, zu ſuchen haben.

So viel zur Vertheidigung meines Begriffs von der Ableitung der erblichen Mannigfaltigkeit organiſcher Geſchöpfe einer und derſelben Naturgattung (species naturalis, ſo fern ſie durch ihr Zeugungsvermögen in Verbindung ſtehen, und von Einem Stamme entſproſſen ſeyn *) können) zum Unterſchiede von der

---

*) Zu einem und demſelben Stamme zu gehören bedeutet nicht ſo fort von einem einzelnen urſprünglichen Paare erzeugt zu ſeyn; es will nur ſo viel ſagen: die Mannigfaltigkeiten, die jetzt in einer gewiſſen Thiergattung anzutreffen ſind, dürfen darum nicht als ſo viel urſprüngliche Verſchiedenheiten angeſehen werden. Wenn nun der erſte Menſchenſtamm aus noch ſo viel Perſonen (beiderlei Geſchlechts), die aber alle gleichartig waren, beſtand, ſo kann ich eben ſo gut die jetzigen Menſchen von einem einzigen Paare, als von vielen derſelben ableiten. Hr. F. hält mich

Schulgattung (species artificialis), ſo fern ſie unter einem gemeinſchaftlichen Merkmale der bloßen Vergleichung ſtehen) davon die erſtere zur Naturgeſchichte, die zweite zur Naturbeſchreibung gehört. Jetzt noch etwas über das eigne Syſtem des Hrn. F. von dem Urſprunge deſſelben. Darin ſind wir beide einig, daß alles in einer Naturwiſſenſchaft natürlich müſſe erklärt werden, weil es ſonſt zu dieſer Wiſſenſchaft nicht gehören würde. Dieſem Grundſatze bin ich ſo ſorgfältig gefolgt, daß auch ein ſcharfſinniger Mann, (Hr. O. C. R. Büſching in der Recenſion meiner obgedachten Schrift) wegen der Ausdrücke von Abſichten, von Weisheit und Vorſorge ꝛc. der Natur, mich zu einem Naturaliſten, doch mit dem Beiſatze von eigner Art, macht, weil ich in Verhandlungen, welche die bloßen Naturkenntniſſe und, wie weit dieſe reichen, angehen, (wo es ganz ſchicklich iſt, ſich teleologiſch auszudrücken), es nicht rathſam finde, eine theologiſche Sprache zu führen; um jeder Erkenntnißart ihre Gränzen ganz ſorgfältig zu bezeichnen.

im Verdacht, daß ich das letztere, als ein Faktum, und zwar zufolge einer Autorität, behaupten wolle; allein es iſt nur die Idee, die ganz natürlich aus der Theorie folgt. Was aber die Schwierigkeit betrifft, daß, wegen der reißenden Thiere, das menſchliche Geſchlecht mit ſeinem Anfange von einem einzigen Paare ſchlecht geſichert geweſen ſeyn würde, ſo kann ihm dieſe keine ſonderliche Mühe machen. Denn ſeine allgebährende Erde durfte dieſelbe nur ſpäter, als die Menſchen hervorgebracht haben.

Allein eben derſelbe Grundſatz, daß alles in
Naturwiſſenſchaft natürlich erklärt werden müſſe,
zeichnet zugleich die Gränzen derſelben. Denn man
zu ihrer äußerſten Gränze gelangt, wenn man den le
n unter allen Erklärungsgründen braucht, der no
durch Erfahrung bewährt werden kann. Wo die
aufhören, und man mit ſelbſt erdachten Kräften d
Materie, nach unerhörten und keiner Belege fähig
Geſetzen, es anfangen muß, da iſt man ſchon über d
Naturwiſſenſchaft hinaus, ob man gleich noch imm
Naturdinge als Urſachen nennt, zugleich aber ihn
Kräfte beilegt, deren Exiſtenz durch nichts bewieſe
ja ſogar ihre Möglichkeit mit der Vernunft ſchwerli
vereinigt werden kann. Weil der Begriff eines orga
niſirten Weſens es ſchon bei ſich führt, daß es ein
Materie ſey, in der alles wechſelſeitig als Zweck un
Mittel auf einander in Beziehung ſteht, und dies ſo
gar nur als Syſtem von Endurſachen gedach
werden kann, mithin die Möglichkeit deſſelben nur ein
teleologiſche, keinesweges aber phyſiſch-mechaniſch
Erklärungsart, wenigſtens der menſchlichen Ver
nunft, übrig läßt: ſo kann in der Phyſik nicht nachge
fragt werden, woher denn alle Organiſirung ſelbſt ur
ſprünglich herkomme? Die Beantwortung dieſer Frag
würde, wenn ſie überhaupt für uns zugänglich iſt
offenbar außer der Naturwiſſenſchaft in der Meta
phyſik liegen. Ich meinerſeits leite alle Organiſa
tion von organiſchen Weſen (durch Zeugung)
ab, und ſpätere Formen (dieſer Art Naturdinge),
nach Geſetzen der allmähligen Entwickelung von ur

ſprünglichen Anlagen (dergleichen ſich' bei den Verpflanzungen der Gewächſe häufig antreffen laſſen), die in der Organiſation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieſer Stamm ſelbſt entſtanden ſey, dieſe Aufgabe liegt gänzlich über den Gränzen aller dem Menſchen möglichen Phyſik hinaus, innerhalb denen ich doch glaubte mich halten zu müſſen.

Ich fürchte daher für Hrn. F. Syſtem nichts von einem Ketzergerichte, (denn das würde ſich hier eben ſowohl eine Gerichtsbarkeit außer ſeinem Gebiete anmaßen) auch ſtimme ich erforderlichen Falles auf eine philoſophiſche Jury (S. 166.) von bloßen Naturforſchern, und glaube doch kaum, daß ihr Ausſpruch für ihn günſtig ausfallen dürfte. „Die kreißende Erde, (S. 80.) welche Thiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihres Gleichen, aus ihrem weichen, vom Meeresſchlamme befruchteten Mutterſchooße, entſpringen ließ, die darauf gegründeten Localzeugungen organiſcher Gattungen, da Afrika ſeine Menſchen (die Neger), Aſien die Seinigen (alle übrige), (S. 158.) hervorbrachte, die davon abgeleitete Verwandtſchaft Aller in einer unmerklichen Abſtufung vom Menſchen zum Wallfiſche (S. 77.) und ſo weiter hinab (vermuthlich bis zu Mooſen und Flechten, nicht blos im Vergleichungsſyſtem, ſondern im Erziehungsſyſtem aus gemeinſchaftlichen Stamme) gehenden Naturkette *) ver-

---

*) Ueber dieſe, vornämlich durch Bonnet ſehr beliebt gewordene Idee, verdient des Hrn. Prof. Blumenbachs Erinnerung (Handbuch der Naturgeſchichte 1779. Vorrede § 7.) geleſen zu werden. Dieſer

ganiſcher Weſen“ — Dieſe würden zwar nicht machen, daß der Naturforſcher davor, als vor einem Ungeheuer (S. 75.) zurückbebte, (denn es iſt ein Spiel, womit ſich wohl mancher irgend einmal unterhalten hat, das er aber, weil damit nichts ausgerichtet wird, wieder aufgab), er würde aber doch davon durch die Betrachtung zurückgeſcheucht werden, daß er ſich hiedurch unvermerkt von dem fruchtbaren Boden der Naturforſchung in der Wüſte der Metaphyſik verirre. Zudem kenne ich noch eine eben nicht (S. 75.) unmännliche Furcht, nämlich vor allem zurückzubeben, was die Vernunft von ihren erſten Grundſätzen abſpannt, und ihr es erlaubt macht, in gränzenloſen Einbildungen herumzuſchweifen. Vielleicht hat Hr. F. auch hiedurch nur irgend einem Hypermetaphyſiker (denn dergleichen giebts auch, die nämlich die Elementarbegriffe nicht kennen, die ſie auch zu verachten ſich anſtellen, und doch heroiſch auf Eroberungen ausgehen) einen Gefallen thun, und Stoff für deſſen Phantaſie geben wollen, um ſich hernach hierüber zu beluſtigen.

Wahre Metaphyſik kennt die Gränzen der menſchlichen Vernunft, und unter anderen dieſen ihren Erbfehler, den ſie nie verläugnen kann: daß ſie ſchlechterdings keine Grundkräfte a priori erdenken kann und darf (weil ſie alsdenn lauter leere Begriffe aushecken würde), ſondern nichts weiter thun kann, als

einſehende Mann legt auch den Bildungstrieb, durch den er ſo viel Licht in die Lehre der Zeugungen gebracht hat, nicht der unorganiſchen Materie, ſondern nur den Gliedern organiſirter Weſen bei.

die, ſo ihr die Erfahrung lehrt (ſo fern ſie nur dem Anſcheine nach verſchieden, im Grunde aber identiſch ſind), auf die kleinſtmögliche Zahl zurück zu führen, und die dazu gehörige Grundkraft, wenns die Phyſik gilt, in der Welt, wenn es aber die Metaphyſik angeht (nämlich die nicht weiter abhängige anzugeben) allenfalls außer der Welt zu ſuchen. Von einer Grundkraft aber, (da wir ſie nicht anders als durch die Beziehung einer Urſache auf eine Wirkung kennen) können wir keinen andern Begriff geben und keinen Namen dafür ausfinden, als der von der Wirkung hergenommen iſt, und gerade nur dieſe Beziehung ausdrückt *). Nun iſt der Begriff eines organiſirten

---

*) Z. B. die Einbildung im Menſchen iſt eine Wirkung, die wir mit andern Wirkungen des Gemüths nicht als einerlei erkennen. Die Kraft, die ſich darauf bezieht, kann daher nicht anders als Einbildungskraft (als Grundkraft) genannt werden. Eben ſo ſind unter dem Titel der bewegenden Kräfte, Zurückſtoßungs- und Anziehungskraft Grundkräfte. Zu der Einheit der Subſtanz haben verſchiedene geglaubt, eine einige Grundkraft annehmen zu müſſen, und haben ſogar gemeint ſie zu erkennen, indem ſie blos den gemeinſchaftlichen Titel verſchiedener Grundkräfte nannten, z. B. die einzige Grundkraft der Seele ſey Vorſtellungskraft der Welt, gleich als ob ich ſagte: die einzige Grundkraft der Materie iſt bewegende Kraft, weil Zurückſtoßung und Anziehung beide unter dem gemeinſchaftlichen Begriffe der Bewegung ſtehen. Man verlangt aber zu wiſſen, ob ſie auch von dieſer abgeleitet werden können, wel-

Weſens dieſer: daß es ein materielles Weſen ſey, welches nur durch die Beziehung alles deſſen, was in ihm enthalten iſt, auf einander als Zweck und Mittel möglich iſt (wie auch wirklich jeder Anatomiker, als Phyſiolog, von dieſem Begriffe ausgeht). Eine Grundkraft, durch die eine Organiſation gewirkt würde, muß alſo als eine nach Zwecken wirkende Urſache gedacht werden, und zwar ſo, daß dieſe Zwecke der Möglichkeit der Wirkung zum Grunde gelegt werden müſſen. Wir kennen aber dergleichen Kräfte ihrem Beſtimmungsgrunde nach, durch Erfahrung, nur in uns ſelbſt, nämlich an unſerem Verſtande und Willen, als einer Urſache der Möglichkeit gewiſſer ganz nach Zwecken eingerichteter Produkte, nämlich der Kunſtwerke. Verſtand und Wille ſind bei uns Grundkräfte, deren der leztere, ſo fern er durch den erſtern beſtimmt wird, ein Vermögen iſt, Etwas ge-

---

des unmöglich iſt. Denn die niedrigern Begriffe können, nach dem was ſie Verſchiedenes haben, von dem höheren niemals abgeleitet werden; und was die Einheit der Subſtanz betrift, von der es ſcheint, daß ſie die Einheit der Grundkraft ſchon in ihrem Begriffe bei ſich führe, ſo beruht dieſe Täuſchung auf einer unrichtigen Definition der Kraft. Denn dieſe iſt nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält (denn das iſt die Subſtanz) ſondern iſt blos das Verhältniß der Subſtanz zu den Accidenzen, ſo ferne ſie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält. Es können aber der Subſtanz (unbeſchadet ihrer Einheit) verſchiedene Verhältniſſe gar wohl beigelegt werden mäß einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen. Unabhängig von aller Erfahrung aber ſollen wir uns keine neue Grundkraft erdenken, dergleichen doch diejenige ſeyn würde, die in einem Weſen zweckmäßig wirkte, ohne doch den Beſtimmungsgrund in einer *Idee* zu haben. Alſo iſt der Begriff von dem Vermögen eines Weſens aus ſich ſelbſt *zweckmäßig*, aber *ohne Zweck* und Abſicht, die in ihr oder ihrer Urſache lägen, zu wirken, — als eine beſondere Grundkraft, von der die Erfahrung kein Beiſpiel giebt, völlig erdichtet und leer, d. i. ohne die mindeſte Gewährleiſtung, daß ihr überhaupt irgend ein Object correſpondiren könne. Es mag alſo die Urſache organiſirter Weſen in der Welt oder *auſſer* der Welt anzutreffen ſeyn, ſo müſſen wir entweder aller Beſtimmung ihrer Urſache entſagen, oder ein *intelligentes Weſen* uns dazu denken; nicht, als ob wir (wie der ſel. *Mendelsſohn* mit anderen glaubte) *einſähen*, daß eine ſolche Wirkung aus einer andern Urſache *unmöglich* ſey: ſondern, weil wir, um eine andere Urſache mit Ausſchließung der Endurſachen zum Grunde zu legen, uns eine Grundkraft *erdichten*, müßten, wozu die Vernunft durchaus keine Befugniß hat, weil es ihr alsdenn keine Mühe machen würde, alles, *was* ſie will und *wie* ſie will, zu erklären.

* * *

Und nun die Summe von allem gezogen: Zwecke haben eine gerade Beziehung auf *Vernunft*, ſie mag nun eine fremde oder unſere eigene ſeyn. Allein, um

ſie auch in fremde Vernunft zu ſetzen, müſſen wir u
ſere eigene, wenigſtens als ein Analogon derſelbe
zum Grunde legen: weil ſie ohne dieſe gar nicht vo
geſtellt werden können. Nun ſind die Zwecke entwede
Zwecke der Natur, oder der Freiheit. Daß e
in der Natur Zwecke geben müſſe, kann kein Menſc
a priori einſehen; dagegen er a priori ganz wohl einſe
hen kann, daß es darin eine Verknüpfung der Urſa
chen und Wirkungen geben müſſe. Folglich iſt der Ge
brauch des teleologiſchen Princips in Anſehung der Na
tur jederzeit empiriſch bedingt. Eben ſo würde es mi
den Zwecken der Freiheit bewandt ſeyn, wenn dieſe
vorher die Gegenſtände des Wollens durch die Natu
(in Bedürfniſſen und Neigungen) als Beſtimmungs-
gründe gegeben werden müßten, um, blos vermittelſ
der Vergleichung derſelben unter einander, und mi
ihrer Summe, dasjenige durch Vernunft zu beſtimmen,
was wir uns zum Zwecke machen. Allein die Kritik der
practiſchen Vernunft zeigt, daß es reine practiſche Prin-
cipien gebe, wodurch die Vernunft a priori beſtimmt
wird, und die alſo a priori den Zweck derſelben ange-
ben. Wenn alſo der Gebrauch des teleologiſchen Prin-
cips zu Erklärungen der Natur, darum, weil es auf
empiriſche Bedingungen eingeſchränkt iſt, den Urgrund
der zweckmäßigen Verbindung niemals vollſtändig,
und für alle Zwecke beſtimmt genug angeben kann: ſo
muß man dieſes dagegen von einer reinen Zweck-
lehre, (welche keine andere als die der Freiheit ſeyn
kann) erwarten, deren Princip a priori die Beziehung
einer Vernunft überhaupt auf das Ganze aller Zwecke

enthält, und nur practiſch ſeyn kann. Weil aber eine reine practiſche Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke in der Welt wirklich zu machen beſtimmt iſt, ſo wird ſie deren Möglichkeit in derſelben, ſo wohl was die darin gegebenen Endurſachen betrift, als auch die Angemeſſenheit der oberſten Welturſache zu einem Ganzen aller Zwecke, als Wirkung, mithin ſo wohl die natürliche Teleologie, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt, d. i. die Transſcendental-Philoſophie, nicht verabſäumen dürfen, um der practiſchen reinen Zweckslehre objective Realität, in Abſicht auf die Möglichkeit des Objekts in der Ausübung, nämlich die des Zwecks, den ſie als in der Welt zu bewirken vorſchreibt, zu ſichern.

In beider Rückſicht hat nun der Verfaſſer der Briefe über die K. Philoſophie*) ſein Talent, Einſicht und ruhmwürdige Denkungsart jene zu allgemein nothwendigen Zwecken nützlich anzuwenden, muſterhaft bewieſen, und, ob es zwar eine Zumuthung an den vortreflichen Herausgeber der Berliner Monatſchrift iſt, welche der Beſcheidenheit zu nahe zu treten ſcheint, habe ich doch nicht ermangeln können, ihn um die Erlaubniß zu bitten, meine Anerkennung des Verdienſtes, das der ungenannte, und mir bis nur vor kurzem unbekannte Verfaſſer jener Briefe um die gemeinſchaftliche Sache einer nach feſten Grundſätzen geführten, ſo wohl ſpekulativen als practiſchen Vernunft, ſo fern ich einen Beitrag dazu zu thun bemüht geweſen, in ſeine Zeitſchrift einrücken zu dürfen. Das Talent einer lichtvollen, ſo gar anmuthigen Darſtellung trockener abgezogener Lehren, ohne Verluſt ihrer Gründlichkeit, iſt ſo ſelten (am wenigſten dem Alter beſchieden) und gleichwohl ſo nützlich, ich will nicht ſagen, bloß zur Empfehlung, ſondern ſelbſt zur Klarheit der Einſicht, der Verſtändlichkeit, und der damit verknüpften Ueberzeugung, — daß ich mich verbunden halte, demjenigen Manne, der meine Arbeiten, welchen ich dieſe Erleichterung nicht verſchaffen konnte, auf ſolche Weiſe ergänzte, meinen Dank öffentlich abzuſtatten.

---

*) Herr Prof. Reinhold.

Ich will bei dieſer Gelegenheit nur noch mit Wenigem den Vorwurf entdeckter vorgeblicher Widerſprüche, in einem Werke von ziemlichem Umfange, ehe man es im Ganzen wohl gefaßt hat, berühren. Sie ſchwinden insgeſammt von ſelbſt, wenn man ſie in der Verbindung mit dem Uebrigen betrachtet. In der Leipz. gel. Zeitung 1787. No. 94. wird das, was in der Kritik ꝛc. Auflage 1787. in der Einleitung S. 3. Z. 7. ſteht, mit dem, was bald darauf S. 5. Z. 1. und 2. angetroffen wird, als im geraden Widerſpruche ſtehend angegeben; denn in der erſteren Stelle hatte ich geſagt: von den Erkenntniſſen a priori heißen diejenigen rein, denen gar nichts Empiriſches beigemiſcht iſt, und hatte als ein Beiſpiel des Gegentheils den Satz angeführt: alles Veränderliche hat eine Urſache. Dagegen führe ich S. 5. eben dieſen Satz zum Beiſpiel einer reinen Erkenntniß a priori, d. i. einer ſolchen, die von nichts Empiriſchem abhängig iſt, an; — zweierle

Bedeutungen des Worts rein, von denen ich aber im ganzen Werke es nur mit der letzteren zu thun habe. Freilich hätte ich den Misverſtand durch ein Beiſpiel der erſteren Art Sätze verhüten können: Alles Zufällige hat eine Urſache. Denn hier iſt gar nichts Empiriſches beigemiſcht. Wer beſinnt ſich aber auf alle Veranlaſſungen zum Misverſtande? — Eben das iſt mir mit einer Note zur Vorrede der metaph. Anfangsgr. d. Nat. W. S. XIV. — XVII. widerfahren, da ich die Deduction der Categorien zwar für wichtig, aber nicht für äußerſt nothwendig ausgebe, letzteres aber in der Kritik doch gefliſſentlich behaupte. Aber man ſieht leicht, daß ſie dort nur zu einer negativen Abſicht, nämlich um zu beweiſen, es könne vermittelſt ihrer allein (ohne ſinnliche Anſchauung) gar kein Erkenntniß der Dinge zu Stande kommen, in Betrachtung gezogen wurden, da es denn ſchon klar wird, wenn man auch nur die Expoſition der Categorien (als blos auf Objecte überhaupt angewandte logiſche Funktionen) zur Hand nimmt. Weil wir aber von ihnen doch einen Gebrauch machen, darin ſie zur Erkenntniß der Objecte (der Erfahrung) wirklich gehören, ſo mußte nun auch die Möglichkeit einer objectiven Gültigkeit ſolcher Begriffe a priori in Beziehung aufs Empiriſche beſonders bewieſen werden, damit ſie nicht gar ohne Bedeutung, oder auch nicht empiriſch entſprungen zu ſeyn geurtheilt würden; und das war die poſitive Abſicht, in Anſehung deren die Deduction allerdings unentbehrlich nothwendig iſt.

Ueber das Mißlingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee.

1791.

Unter einer Theodicee verſteht man die Vertheidigung der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. — Man nennt dieſes, die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unſerer anmaaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft ſeyn möchte, welche zwar nicht eben die beſte Sache iſt, in ſo fern aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite geſetzt) der Menſch als ein vernünftiges Weſen berechtigt iſt, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er ſich ihr unterwirft, damit dieſe Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt ſey.

Zu dieſer Rechtfertigung wird nun erfordert, daß der vermeintliche Sachwalter Gottes entweder beweiſe: daß das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht ſey; oder, daß, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Faktum, ſondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müſſe; oder endlich: daß es wenigſtens nicht als Faktum des höchſten Urhebers aller Dinge, ſondern blos der Weltweſen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menſchen (allenfalls auch höherer, guter oder böſer, geiſtiger Weſen) angeſehen werden müſſe.

Der Verfaſſer einer Theodicee willigt alſo ein: daß dieſer Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht ſich anheiſchig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beſchwerden des Gegners zu vertreten; darf letztern alſo während des Rechtsganges nicht durch einen Machtſpruch der Unſtatthaftigkeit des Gerichtshofes der menſchlichen Vernunft (exceptionem fori) abweiſen, d. i. die Beſchwerden nicht durch ein, dem Gegner auferlegtes Zugeſtändniß der höchſten Weisheit des Welturhebers, welches ſofort alle Zweifel, die ſich dagegen regen regen mögten, auch ohne Unterſuchung für grundlos erklärt, abfertigen; ſondern muß ſich auf die Einwürfe einlaſſen, und, wie ſie dem Begriff der höchſten Weisheit *) keinesweges

---

*) Obgleich der eigenthümliche Begriff einer Weisheit nur die Eigenſchaft eines Willens vorſtellt zum höchſten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zuſammen zu ſtimmen; hingegen Kunſt nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichen Mittel zu beliebigen Zwecken: ſo wird doch Kunſt, wenn ſie ſich als eine ſolche beweiſet, (welche Ideen adäquat iſt, deren Möglichkeit alle Einſicht der menſchlichen Vernunft überſteigt, z. B. wenn Mittel und Zwecke, wie in organiſchen Körpern, einander wechſelſeitig hervorbringen), als eine göttliche Kunſt, nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt

Abbruch thun, durch Beleuchtung und Tilgung derſelben begreiflich machen. — Doch auf eines hat er nicht nöthig, ſich einzulaſſen, nämlich, daß er die höchſte Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieſer Welt lehrt, auch ſogar beweiſe; denn hiermit würde es ihm auch ſchlechterdings nicht gelingen, weil Allwiſſenheit dazu erforderlich iſt, um an einer gegebnen Welt (wie ſie ſich in der Erfahrung zu erkennen giebt) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man

---

werden können; doch um die Begriffe nicht zu verwechſeln, mit dem Namen einer *Kunſtweisheit* des Welturhebers zum Unterſchiede von der *moraliſchen Weisheit* deſſelben. Die Teleologie (auch durch ſie, die Phyſikotheologie) giebt reichliche Beweiſe der erſtern in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluß auf die moraliſche Weisheit des Welturhebers, weil Naturgeſetz und Sittengeſetz ganz ungleichartige Principien erfordern, und der Beweis der letztern Weisheit gänzlich a priori geführt, alſo ſchlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muß. Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich ſeyn ſoll (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in ſpekulativer Abſicht, brauchen wir ihn nicht) ein Begriff von ihm als einem moraliſchen Weſen ſeyn muß; da dieſer Begriff, ſo wenig als er auf Erfahrung gegründet, eben ſo wenig aus blos transſcendentalen Begriffen eines ſchlechthin nothwendigen Weſens, der gar für uns überſchwenglich iſt, herausgebracht werden kann: ſo leuchtet genugſam ein, daß der Beweis des Daſeyns eines ſolchen Weſens kein anderer als ein moraliſcher ſeyn könne.

mit Gewißheit ſagen könne, es ſey überall keine größere in der Schöpfung und Regierung derſelben möglich.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengeſetzt werden könnte, iſt nun dreifacher Art:

I. Das ſchlechthin Zweckwidrige, was weder als Zweck, noch als Mittel, von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann.

II. Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Willens zuſammen beſteht.

Das Erſte iſt das moraliſche Zweckwidrige, als das eigentliche Böſe (die Sünde); das Zweite das phyſiſche Zweckwidrige, das Uebel (der Schmerz). — Nun giebt es aber noch eine Zweckmäßigkeit in dem Verhältniß der Uebel zu dem moraliſchen Böſen, wenn das Letztere einmal da iſt und nicht verhindert werden konnte oder ſollte: nämlich in der Verbindung der Uebel und Schmerzen, als Strafen, mit dem Böſen, als Verbrechen; und von dieſer Zweckmäßigkeit in der Welt fragt es ſich, ob jedem in der Welt hierin ſein Recht widerfährt. Folglich muß auch noch eine

IIIte Art des Zweckwidrigen in der Welt gedacht werden können, nämlich das Mißverhältniß der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenſchaften der höchſten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, ſind alſo auch drei:

Erſtlich die Heiligkeit deſſelben, als Geſetzgebers (Schöpfers), im Gegenſatze mit dem moraliſchen Böſen in der Welt.

Zweitens die Gütigkeit deſſelben, als Regierers (Erhalters), im Kontraſte mit den zahlloſen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltweſen.

Drittens die Gerechtigkeit deſſelben, als Richters, in Vergleichung mit dem Uebelſtande, den das Mißverhältniß zwiſchen der Strafloſigkeit der Laſterhaften und ihren Verbrechen in der Welt ſich zu zeigen ſcheint *).

---

*) Dieſe drei Eigenſchaften zuſammen, deren eine ſich keineswegs auf die andere, wie etwa die Gerechtigkeit auf Güte, und ſo das Ganze auf eine kleine Zahl, zurückführen läßt, machen den moraliſchen Begriff von Gott aus. Es läßt ſich auch die Ordnung derſelben nicht verändern (wie etwa die Gütigkeit zur oberſten Bedingung der Weltſchöpfung machen, der die Heiligkeit der Geſetzgebung untergeordnet ſey), ohne der Religion Abbruch zu thun, welcher eben dieſer moraliſche Begriff zum Grunde liegt. Unſre eigne reine (und zwar praktiſche) Vernunft beſtimmt dieſe Rangordnung, indem, wenn ſogar die Geſetzgebung ſich nach der Güte bequemt, es keine Würde derſelben und keinen feſten Begriff von Pflichten mehr giebt. Der Menſch wünſcht zwar zuerſt glücklich zu ſeyn; ſieht aber doch ein, und beſcheidet ſich (obzwar ungern), daß die Würdigkeit glücklich zu ſeyn, d. i. die Uebereinſtimmung des Gebrauchs ſeiner Freiheit mit dem heiligen Geſetze, in dem Rathſchluß des Urhebers die Bedingung ſeiner Gütigkeit ſeyn und alſo noth-

Es wird alſo gegen jene drei Klagen die Verantwortung auf die oben erwähnte dreifach verſchiedene Art vorgeſtellt, und ihrer Gültigkeit nach geprüft werden müſſen.

wenig vorhergehen müſſe. Denn der Wunſch, welcher den ſubjektiven Zweck (der Selbſtliebe) zum Grunde hat, kann nicht den objektiven Zweck (der Weisheit), den das Geſetz vorſchreibt, beſtimmen, welches dem Willen unbedingt die Regel giebt. — Auch iſt die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keinesweges als bloßes Mittel, ſondern als Zweck in der geſetzgebenden Weisheit gegründet: die Uebertretung wird mit Uebeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, ſondern weil dieſe Verbindung an ſich ſelbſt, d. i. moraliſch und nothwendig gut iſt. Die Gerechtigkeit ſetzt zwar Güte des Geſetzgebers voraus (denn wenn ſein Wille nicht auf das Wohl ſeiner Unterthanen ginge, ſo würde dieſer ſie auch nicht verpflichten können ihm zu gehorchen); aber ſie iſt nicht Güte, ſondern als Gerechtigkeit von dieſer weſentlich unterſchieden, obgleich im allgemeinen Begriffe der Weisheit enthalten. Daher geht auch die Klage über den Mangel einer Gerechtigkeit, die ſich im Looſe, welches den Menſchen hier in der Welt zu Theil wird, zeige, nicht darauf, daß es den Guten hier nicht wohl, ſondern daß es den Böſen nicht übel geht (ob zwar, wenn das Erſtere zu dem Letztern hinzukommt, der Kontraſt dieſen Anſtoß noch vergrößert.) Denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beſte Menſch ſeinen Wunſch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, ſondern muß ihn jederzeit auf ſeine Güte gründen: weil der, welcher blos ſeine Schuldigkeit thut, keinen Rechtsanſpruch auf das Wohlthun Gottes haben kann.

1. Wider die Beſchwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moraliſchböſen, welches die Welt, ſein Werk, verunſtaltet, beſteht die erſte Rechtfertigung darin:

a) Daß es ein ſolches ſchlechterdings Zweckwidriges, als wofür wir die Uebertretung der reinen Geſetze unſerer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, ſondern daß es nur Verſtoße wider die menſchliche Weisheit ſeyen: daß die Göttliche ſie nach ganz andern uns unbegreiflichen Regeln beurtheile, wo, was wir zwar beziehungsweiſe auf unſre praktiſche Vernunft und deren Beſtimmung mit Recht verwerflich finden, doch in Verhältniß auf göttliche Zwecke und die höchſte Weisheit vielleicht gerade das ſchicklichſte Mittel, ſowohl für unſer beſondres Wohl, als das Weltbeſte überhaupt ſeyn mag; daß die Wege des Höchſten nicht unſre Wege ſeyn (sunt Superis sua jura), und wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menſchen in dieſem Leben Geſetz iſt, wir für ſchlechthin als ein ſolches beurtheilen, und ſo das, was unſrer Betrachtung der Dinge aus ſo niedrigem Standpunkte als zweckwidrig erſcheint, dafür auch, aus dem höchſten Standpunkte betrachtet, halten. — Dieſe Apologie, in welcher die Verantwortung ärger iſt als die Beſchwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann ſicher der Verabſcheuung jedes Menſchen, der das mindeſte Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlaſſen werden.

b) Die zweite vergebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moraliſchböſen in der Welt einräumen, den Welturheber aber damit entſchuldigen, daß es nicht zu verhindern möglich geweſen; weil es ſich auf den Schranken der Natur der Menſchen, als endlicher Weſen, gründe. — Aber dadurch würde jenes Böſe ſelbſt gerechtfertigt werden; und man müßte, da es nicht als die Schuld der Menſchen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein moraliſches Böſes zu nennen.

c) Die dritte Beantwortung: daß, geſetzt auch, es ruhe wirklich mit dem, was wir moraliſch Böſe nennen, eine Schuld auf dem Menſchen, doch Gott keine beigemeſſen werden müſſe, weil er jenes als That der Menſchen aus weiſen Urſachen blos zugelaſſen, keineswegs aber für ſich gebilligt und gewollt oder veranſtaltet hat; — läuft (wenn man auch an dem Begriffe des bloßen Zulaſſens eines Weſens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt iſt, keinen Anſtoß nehmen will) doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nämlich daß, da es ſelbſt Gott unmöglich war, dieſes Böſe zu verhindern, ohne anderweitigen höhern und ſelbſt moraliſchen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieſes (denn ſo müßte man es eigentlich nun nennen) unvermeidlich in dem Weſen der Dinge, nämlich den nothwendigen Schranken der Menſchheit als endlicher Natur, zu ſuchen ſeyn müſſe, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.

II. Auf die Beſchwerde, die wider die göttliche Gütigkeit aus den Uebeln, nämlich Schmerzen, in dieſer Welt erhoben wird, beſteht nun die Rechtfertigung derſelben gleichfalls

a) darin: Daß in den Schickſalen der Menſchen ein Uebergewicht des Uebels über den angenehmen Genuß des Lebens fälſchlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, ſo ſchlimm es ihm auch ergeht, lieber leben als todt ſeyn will, und diejenigen Wenigen, die das letztere beſchließen, ſo lange ſie es ſelbſt aufſchoben, ſelbſt dadurch noch immer jenes Uebergewicht eingeſtehen, und wenn ſie zum letztern thöricht genug ſind, auch alsdann blos in den Zuſtand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne. — Allein, man kann die Beantwortung dieſer Sophiſterei ſicher dem Ausſpruche eines jeden Menſchen von geſundem Verſtande, der lange genug gelebt, und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlaſſen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht ſagen auf dieſelbe, ſondern auf jede andre ihm beliebige Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen-, ſondern dieſer unſerer Erdenwelt), das Spiel des Lebens noch einmal durchzuſpielen Luſt hätte.

b) Auf die zweite Rechtfertigung, daß nämlich das Uebergewicht der ſchmerzhaften Gefühle über die angenehmen, von der Natur eines thieriſchen Geſchöpfes, wie der Menſch iſt, nicht könne getrennt werden (wie etwa Graf Veri, in dem Buche über die Natur des Vergnügens, behauptet) — würde man erwiedern: daß, wenn dem alſo iſt, ſich eine andre Frage einfinde, woher nämlich der Urheber unſers Daſeyns uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unſerm richtigen Ueberſchlage für uns nicht wünſchenswerth iſt. Der Unmuth würde hier, wie jene Indianiſche Frau dem Dſchingiskan, der ihr wegen erlittener Gewaltthätigkeit keine Genugthuung, noch wegen der künftigen Sicherheit verſchaffen konnte, antworten: „Wenn du uns nicht ſchützen willſt, warum eroberſt du uns denn?“

c) Die dritte Auflöſung des Knotens ſoll dieſe ſeyn: daß uns Gott um einer künftigen Glückſeligkeit willen, alſo doch aus Güte, in die Welt geſetzet habe, daß aber vor jener zu hoffenden überſchwenglich großen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübſalvoller Zuſtand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müſſe, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden ſollten. Allein, daß dieſe Prüfungszeit (der die Meiſten unterliegen, und in welcher auch der Beſte ſeines Lebens nicht froh wird) vor der höchſten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinſt von uns zu genießenden Freuden ſeyn müſſe, und daß es nicht thunlich geweſen, das Geſchöpf mit jeder Epoche ſeines Lebens zufrieden werden zu laſſen; kann zwar vorgegeben, aber ſchlechterdings nicht eingeſehen werden, und man kann alſo freilich dieſen Knoten durch Berufung auf die höchſte Weisheit, die es ſo gewollt hat, abhauen, aber nicht auflöſen: welches doch die Theodicee verrichten zu können ſich anheiſchig macht.

III. Auf die letzte Anklage, nämlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters *) wird geantwortet:

a) Daß das Vorgeben von der Strafloſigkeit der Laſterhaften in der Welt keinen Grund habe; weil jedes Verbrechen, ſeiner Natur gemäß, ſchon hier die ihm angemeſſene Strafe bei ſich führe, indem die innern Vorwürfe des Gewiſſens den Laſterhaften ärger noch als Furien plagen. — Allein in dieſem Urtheile liegt offenbar ein Mißverſtand. Denn der tugendhafte Mann leihet hierbei dem Laſterhaften ſeinen Gemüthscharakter, nämlich die Gewiſſenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Menſch iſt, ihn deſto härter wegen der geringſten Uebereilung, welche das ſittliche Geſetz in ihm mißbilligt, beſtraft. Allein, wo dieſe Denkungsart, und mit ihr die Gewiſſenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Pei-

---

*) Es iſt merkwürdig, daß unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine ſich dem Gemüth ſo heftig aufdringt, als die von dem Anſchein einer darin mangelnden Gerechtigkeit. Trägt es ſich zu (ob es zwar ſelten geſchieht), daß ein ungerechter verdammlich Gewalt habender Böſewicht nicht ungeſtraft aus der Welt entwiſcht: ſo frohlockt der mit dem Himmel gleichſam verſöhnte, ſonſt parteiloſe Zuſchauer. Keine Zweckmäßigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derſelben ſo in Affekt ſetzen, und die Hand Gottes gleichſam daran vernehmen laſſen. Warum? Sie iſt hier moraliſch, und einzig von der Art, die man in der Welt einigermaßen wahrzunehmen hoffen kann.

nigere für begangene Verbrechen; und der Laſterhafte, wenn er nur den äuſſern Züchtigungen wegen ſeiner Frevelthaten entſchlüpfen kann, lacht über die Aengſtlichkeit der Redlichen, ſich mit ſelbſteigenen Verweiſen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er ſich bisweilen machen mag, macht er ſich entweder gar nicht durchs Gewiſſen, oder, hat er davon noch etwas in ſich, ſo werden ſie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geſchmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet. — — Wenn jene Anklage ferner

b) dadurch widerlegt werden ſoll: Daß zwar nicht zu läugnen ſey, es finde ſich ſchlechterdings kein der Gerechtigkeit gemäßes Verhältniß zwiſchen Schuld und Strafen in der Welt, und man müſſe im Laufe derſelben oft ein mit ſchreiender Ungerechtigkeit geführtes, und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen; daß dieſes aber in der Natur liegende, und nicht abſichtlich veranſtaltete, mithin nicht moraliſche Mißhelligkeit ſey, weil es eine Eigenſchaft der Tugend ſey, mit Widerwärtigkeit zu ringen, (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung ſeines eigenen Unglücks mit dem Glück des Laſterhaften leiden muß, mitgehört), und die Leiden den Werth der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft dieſe Diſſonanz der unverſchuldeten Uebel des Lebens doch in dem herrlichſten ſittlichen Wohllaut aufgelöſet werde; — ſo ſteht dieſer Auflöſung entgegen; daß, obgleich dieſe Uebel, wenn ſie als Wetzſtein der Tugend vor ihr *vorhergehen* oder ſie begleiten, zwar mit ihr als in moraliſcher Uebereinſtimmung ſtehend vorgeſtellt werden können, wenn wenigſtens das Ende des Lebens noch die letztere krönt und das Laſter beſtraft; daß aber, wenn ſelbſt dieſes Ende, wie doch die Erfahrung davon viele Beiſpiele giebt, widerſinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht damit ſeine Tugend rein ſey, ſondern weil ſie es geweſen iſt (dagegen aber den Regeln der klugen Selbſtliebe zuwider war), zugefallen zu ſeyn ſcheine: welches gerade das Gegentheil der Gerechtigkeit iſt, wie ſich der Menſch einen Begriff von ihr machen kann. Denn was die Möglichkeit betrift: daß das Ende dieſes Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens ſeyn möge: ſo kann dieſe Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorſehung gelten, ſondern iſt blos ein Machtſpruch der moraliſch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwieſen, aber nicht befriedigt wird.

c) Wenn endlich die dritte Auflöſung dieſes unharmoniſchen Verhältniſſes zwiſchen dem moraliſchen Werth der Menſchen und dem Looſe, das ihnen zu Theil wird, dadurch verſucht werden will, daß man ſagt: In dieſer Welt müſſe alles Wohl oder Uebel blos als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menſchen, nach Geſetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geſchicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umſtänden, darein ſie zufälliger Weiſe gerathen, nicht aber, nach ihrer Zuſammenſtimmung zu überſinnlichen Zwecken, beurtheilt werden; in einer künftigen Welt, dagegen werde ſich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun, und jedem zu Theil werden, weſſen ſeine Thaten hienieden nach moraliſcher Beurtheilung werth ſind; — ſo iſt dieſe Vorausſetzung auch willkührlich. Vielmehr muß die Vernunft, wenn ſie nicht als moraliſch geſetzgebendes Vermögen dieſem ihrem Intereſſe gemäß einen Machtſpruch thut, nach bloßen Regeln des theoretiſchen Erkenntniſſes es wahrſcheinlich finden: daß der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, ſo wie hier, alſo auch fernerhin, unſre Schickſale beſtimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretiſche Vermuthung anders zum Leitfaden, als das Naturgeſetz? und, ob ſie ſich gleich, wie ihr vorher (Nr. b.) zugemuthet worden, zur Geduld und Hoffnung eines künftig beſſern verweiſen ließe; wie kann ſie erwarten, daß, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für ſich ſelbſt weiſe iſt, er nach eben demſelben Geſetze in einer künftigen Welt unweiſe ſeyn würde? Da alſo, nach derſelben, zwiſchen den innern Beſtimmungsgründen des Willens (nämlich der moraliſchen Denkungsart) nach Geſetzen der Freiheit, und zwiſchen den (größtentheils äußern) von unſerm Willen unabhängigen Urſachen unſers Wohlergehens nach Naturgeſetzen, gar kein begreifliches Verhältniß iſt; ſo bleibt die Vermuthung, daß die Uebereinſtimmung des Schickſals der Menſchen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, ſo wenig dort wie hier zu erwarten ſey.

* * *

Der Ausgang dieſes Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philoſophie iſt nun: daß alle bisherige Theodicee das nicht leiſte, was ſie verſpricht, nämlich die moraliſche Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieſer Welt zu erkennen giebt, gemacht werden, zu rechtfertigen: obgleich freilich dieſe Zweifel als Einwürfe, ſo weit unſere Einſicht in die Beſchaffenheit unſerer Vernunft in Anſehung der letztern reicht, auch das Gegentheil nicht beweiſen können. Ob aber nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derſelben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht (wie bisher) blos ab instantia zu abſolviren: das bleibt dabei doch noch immer unentſchieden; wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewißheit darzuthun: daß unſere Vernunft zur Einſicht des Verhältniſſes, in welchem eine Welt, ſo wie wir ſie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchſten Weisheit ſtehe, ſchlechterdings unvermögend ſey; denn alsdann ſind alle fernere Verſuche vermeintlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzuſehen, völlig abgewieſen. Daß alſo wenigſtens eine negative Weisheit, nämlich die Einſicht der nothwendigen Beſchränkung unſerer Anmaßungen in Anſehung deſſen, was uns zu hoch iſt, für uns erreichbar ſey: das muß noch bewieſen werden, um dieſen Proceß für immer zu endigen; und dieſes läßt ſich gar wohl thun.

Wir haben nämlich von einer *Kunſtweisheit* in der Einrichtung dieſer Welt einen Begriff, dem es für unſer ſpekulatives Vernunftvermögen nicht an objektiver Realität mangelt, um zu einer Phyſikotheologie zu gelangen. Eben ſo haben wir auch einen Begriff von einer *moraliſchen Weisheit*, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommenſten Urheber gelegt werden könne, an der ſittlichen Idee unſerer eigenen praktiſchen Vernunft. — Aber von der *Einheit in der Zuſammenſtimmung* jener Kunſtweisheit mit der moraliſchen Weisheit in einer Sinnenwelt, haben wir keinen Begriff; und können auch zu demſelben nie zu gelangen hoffen. Denn, ein Geſchöpf zu ſeyn, und als Naturweſen, blos dem Willen ſeines Urhebers zu folgen; dennoch aber, als freyhandelndes Weſen (welches ſeinen vom äußern Einfluß unabhängigen Willen hat, der dem erſtern vielfältig zuwider ſeyn kann), der Zurechnung fähig zu ſeyn; und ſeine eigne That doch auch zugleich als die Wirkung eines höhern Weſens anzuſehen: iſt eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchſten Guts, zuſammen denken müſſen; die aber nur der einſehen kann, welcher bis zur Kenntniß der überſinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt, und die Art einſieht, wie ſie der Sinnenwelt zum Grunde liegt: auf welche Einſicht allein der Beweis der moraliſchen Weisheit des Welturhebers in der letztern gegründet werden kann, da dieſe doch nur die Erſcheinung jener erſtern Welt darbietet, — eine Einſicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.

* * *

Alle Theodicee ſoll eigentlich Auslegung der Natur ſeyn, ſofern Gott durch dieſelbe die Abſicht ſeines Willens kund macht. Nun iſt jede Auslegung des deklarirten Willens eines Geſetzgebers entweder doktrinal oder authentiſch. Die erſte iſt diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren ſich dieſer bedient hat, in Verbindung mit den ſonſt bekannten Abſichten des Geſetzgebers, herausvernünftelt: die zweite macht der Geſetzgeber ſelbſt.

Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der Abſichten ſeines Willens betrachtet werden. Allein hierin iſt ſie für uns oft ein verſchloſſenes Buch; jederzeit aber iſt ſie dies, wenn es darauf angeſehen iſt, ſogar die Endabſicht Gottes (welche jederzeit moraliſch iſt) aus ihr, obgleich einem Gegenſtande der Erfahrung, abzunehmen. Die philoſophiſchen Verſuche dieſer Art Auslegung ſind doktrinal, und machen die eigentliche Theodicee aus, die man daher die doktrinale nennen kann. — Doch kann man auch der bloßen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht verſagen, wenn ſie ein göttlicher Machtſpruch, oder (welches in dieſem Falle auf Eins hinausläuft) wenn ſie ein Ausſpruch derſelben Vernunft iſt, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moraliſchen und weiſen Weſen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unſre Vernunft ſelbſt der Ausleger ſeines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und dieſe Auslegung können wir eine authentiſche Theodicee nennen. Das iſt aber alsdann nicht Auslegung einer vernünftelnden (ſpekulativen), ſondern einer machthabenden praktiſchen Vernunft, die, ſo wie ſie ohne weitere Gründe im Geſetzgeben ſchlechthin gebietend iſt, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angeſehen werden kann, durch die er dem Buchſtaben ſeiner Schöpfung einen Sinn giebt. Eine ſolche authentiſche Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegoriſch ausgedrückt.

Hiob wird als ein Mann vorgeſtellt, zu deſſen Lebensgenuß ſich alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Geſund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andre, die er glücklich machen kann, im Schooße einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden; und über das Alles (was das Vornehmſte iſt), mit ſich ſelbſt zufrieden in einem guten Gewiſſen. Alle dieſe Güter, das letzte ausgenommen, entriß ihm plötzlich ein ſchweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schickſal. Von der Betäubung über dieſen unerwarteten Umſturz allmählig zum Beſinnen gelangt, bricht er nun in Klagen über ſeinen Unſtern aus; worüber zwiſchen ihm und ſeinen vorgeblich ſich zum Tröſten einfindenden Freunden es bald zu einer Diſputation kömmt, worin beide Theile, jeder nach ſeiner Denkungsart (vornämlich aber nach ſeiner Lage), ſeine beſondere Theodicee, zur moraliſchen Erklärung jenes ſchlimmen Schickſals, aufſtellt.

Die Freunde Hiobs bekennen ſich zu dem Syſtem der Erklärung aller Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit, als ſo vieler Strafen für begangene Verbrechen; und ob ſie zwar keine zu nennen wußten, die dem unglücklichen Mann zu Schulden kommen ſollten, ſo glaubten ſie doch a priori urtheilen zu können, er müßte deren auf ſich ruhen haben, weil es ſonſt nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, daß er unglücklich ſey. Hiob dagegen — der mit Entrüſtung betheuert, daß ihm ſein Gewiſſen ſeines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache: was aber menſchliche unvermeidliche Fehler betrift, Gott ſelbſt wiſſen werde, daß er ihn als ein gebrechliches Geſchöpf gemacht habe, — erklärt ſich für das Syſtem des unbedingten göttlichen Rathſchluſſes. „Er iſt einig,“ ſagt er, „Er machts wie er will *).“

In dem, was beide Theile vernünfteln, oder übervernünfteln, iſt wenig Merkwürdiges, aber der Charakter, in welchem ſie es thun, verdient deſto mehr Aufmerkſamkeit. Hiob ſpricht, wie er denkt, und wie ihm zu Muthe iſt, auch wohl jedem Menſchen in ſeiner Lage zu Muthe ſeyn würde; ſeine Freunde ſprechen dagegen, wie wenn ſie in Geheim von dem Mächtigern, über deſſen Sache ſie Recht ſprechen, und bei dem ſich durch ihr Urtheil in Gunſt zu ſetzen, ihnen mehr am Herzen liegt, als an der Wahrheit, behorcht würden. Dieſe ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten,

*) Hiob XXIII, 13.

von denen ſie doch geſtehen mußten, daß ſie ſie nicht einſahen, und eine Ueberzeugung zu heucheln, die ſie in der That nicht hatten, ſticht gegen Hiobs gerade Freimüthigkeit, die ſich ſo weit von falſcher Schmeichelei entfernt, daß ſie faſt an Vermeſſenheit gränzt, ſehr zum Vortheil des leztern ab. „Wollt ihr,“ ſagt er *), „Gott vertheidigen mit Unrecht? Wollt ihr ſeine Perſon anſehen? Wollt ihr Gott vertreten? Er wird euch ſtrafen, wenn ihr Perſonen anſeht heimlich! — Es kommt kein Heuchler vor Ihm.“

Das leztere beſtätigt der Ausgang der Geſchichte wirklich. Denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit ſeiner Schöpfung, vornämlich von Seiten ihrer Unerforſchlichkeit, vor Augen zu ſtellen. Er läßt ihn Blicke auf die ſchöne Seite der Schöpfung thun, wo dem Menſchen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorſorge des Welturhebers in ein unzweideutiges Licht ſtellen; dagegen aber auch auf die abſchreckende, indem er ihm Produkte ſeiner Macht, und darunter auch ſchädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für ſich und ſeine Species zwar zweckmäßig eingerichtet, in Anſehung anderer aber, und ſelbſt der Menſchen zerſtörend, zweckwidrig, und mit einem allgemeinen durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zuſammenſtimmend zu ſeyn ſcheint; wobei er aber doch die den weiſen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweiſet, obzwar zugleich ſeine

---

*) Hiob XIII, 7 bis 11, 16.

für uns unerforſchlichen Wege, ſelbſt ſchon in der phyſiſchen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derſelben mit der moraliſchen (die unſerer Vernunft noch undurchdringlicher iſt) verborgen ſeyn müſſen. — Der Schluß iſt dieſer: daß, indem Hiob geſteht, nicht etwa frevelhaft, denn er iſt ſich ſeiner Redlichkeit bewußt, ſondern nur unweislich über Dinge abgeſprochen zu haben, die ihm zu hoch ſind, und die er nicht verſteht, Gott das Verdammungsurtheil wider ſeine Freunde fället, weil ſie nicht ſo gut (der Gewiſſenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten als ſein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die jeder von beiden Seiten behauptete: ſo möchte die ſeiner Freunde eher den Anſchein mehrerer ſpekulativen Vernunft und frommer Demuth bei ſich führen; und Hiob würde wahrſcheinlicher Weiſe vor einem jeden Gerichte dogmatiſcher Theologen, vor einer Synode, einer Inquiſition, einer ehrwürdigen Klaſſis, oder einem jeden Oberkonſiſtorium unſerer Zeit (ein einziges ausgenommen), ein ſchlimmes Schickſal erfahren haben. Alſo nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einſicht, die Redlichkeit ſeine Zweifel unverhohlen zu geſtehen, und der Abſcheu Ueberzeugung zu heucheln, wo man ſie doch nicht fühlt, vornämlich nicht vor Gott (wo dieſe Liſt ohnedas ungereimt iſt): dieſe Eigenſchaften ſind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Perſon Hiobs, vor dem religiöſen Schmeichler im göttlichen Richterausſpruch entſchieden haben.

Der Glauben aber, der ihm durch eine ſo befremdliche Auflöſung ſeiner Zweifel, nämlich blos die Ueberführung von ſeiner Unwiſſenheit, entſprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter ſeinen lebhafteſten Zweifeln ſagen konnte, XVII, 5. 6: „Bis daß mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit,“ u. ſ. w. Denn mit dieſer Geſinnung bewies er, daß er nicht ſeine Moralität auf den Glauben, ſondern den Glauben auf die Moralität gründete: in welchem Falle dieſer, ſo ſchwach er auch ſeyn mag, doch allein lauterer und ächter Art, d. i. von derjenigen Art iſt, welche eine Religion, nicht der Gunſtbewerbung, ſondern des guten Lebenswandels, gründet.

Schlußanmerkung.

Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht ſowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wiſſenſchaft, als vielmehr mit einer Glaubensſache zu thun. Aus der authentiſchen ſahen wir: daß es in ſolchen Dingen nicht ſo viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unſerer Vernunft, und auf die Redlichkeit, ſeine Gedanken nicht in der Ausſage zu verfälſchen, geſchehe dies auch in noch ſo frommer Abſicht als es immer wolle. — Dieſes veranlaßt noch folgende kurze Betrachtung über einen reichhaltigen Stoff, nämlich über die Aufrichtigkeit als das Haupterforderniß in Glaubensſachen, im Widerſtreite mit dem Hange zur Falſchheit und Unlauterheit, als dem Hauptgebrechen in der menſchlichen Natur.

Daß das, was Jemand ſich ſelbſt oder einem andern ſagt, wahr ſey: dafür kann er nicht jederzeit ſtehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er ſtehen, daß ſein Bekenntniß oder Geſtändniß wahrhaft ſey; denn deſſen iſt er ſich unmittelbar bewußt. Er vergleicht nämlich im erſtern Falle ſeine Ausſage mit dem Objekt im logiſchen Urtheile (durch den Verſtand); im zweiten Fall aber, da er ſein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subjekt (vor dem Gewiſſen). Thut er das Bekenntniß in Anſehung des erſtern, ohne ſich des letztern bewußt zu ſeyn; ſo lügt er, weil er etwas anders vorgiebt, als weſſen er ſich bewußt iſt. — Die Bemerkung, daß es ſolche Unlauterkeit im menſchlichen Herzen gebe, iſt nicht neu, (denn Hiob hat ſie ſchon gemacht); aber faſt ſollte man glauben, daß die Aufmerkſamkeit auf dieſelbe für Sitten- und Religionslehrer neu ſey; ſo wenig findet man, daß ſie, ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Geſinnungen der Menſchen, ſelbſt wenn ſie pflichtmäßig handeln wollen, bei ſich führt, von jener Bemerkung genugſamen Gebrauch gemacht hätten. — Man kann dieſe Wahrhaftigkeit, die formale Gewiſſenhaftigkeit nennen; die materiale beſteht in der Behutſamkeit: nichts auf die Gefahr, daß es unrecht ſey, zu wagen: da hingegen jene in dem Bewußtſeyn beſteht, dieſe Behutſamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — Moraliſten reden von einem irrenden Gewiſſen. Aber ein irrendes Gewiſſen iſt ein Unding; und, gäbe es ein ſolches, ſo könnte man niemals ſicher ſeyn recht gehandelt zu haben, weil ſelbſt der Richter in der letzten Inſtanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben: denn das gehört dem Verſtande zu, der allein (wahr oder falſch) objektiv urtheilt; aber in dem Bewußtſeyn: ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es blos vorgebe), kann ich ſchlechterdings nicht irren, weil dieſes Urtheil, oder vielmehr dieſer Satz blos ſagt: daß ich den Gegenſtand ſo beurtheile.

In der Sorgfalt ſich dieſes Glaubens (oder Nichtglaubens) bewußt zu werden, und kein Fürwahrhalten vorzugeben, deſſen man ſich nicht bewußt iſt; beſteht nun eben die formale Gewiſſenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit iſt. Derjenige aber, welcher ſich ſelbſt (und, welches in den Religionsbekenntniſſen einerlei iſt, vor Gott) ſagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in ſich ſelbſt gethan zu haben, ob er ſich in der That dieſes Fürwahrhaltens, oder auch eines ſolchen Grades deſſelben bewußt ſey*); der lügt nicht blos die ungereimteſte Lüge

---

*) Das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit in äußern Ausſagen, der Eid (tortura spiritualis) wird vor einem menſchlichen Gerichtshofe nicht blos erlaubt, ſondern auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menſchen für die Wahrheit, ſelbſt im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit, wo die bloße Idee von ihr ſchon für ſich die größte Achtung einflößen ſollte! Aber die Menſchen lügen auch Ueberzeugung, die ſie wenigſtens nicht von der Art, oder in dem Grade haben, als ſie vorgeben, ſelbſt in ihrem innern Bekenntniſſe; und da dieſe Unredlichkeit (weil ſie nach und nach in wirkliche Ueberredung ausſchlägt) auch äußere ſchädliche Folgen haben kann, ſo kann jenes Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit, der Eid (aber freilich nur ein innerer, d. i. der Verſuch, ob das Fürwahrhalten auch die Probe einer innern eidlichen Abhörung des Bekenntniſſes aushalte) dazu gleichfalls ſehr wohl gebraucht werden, die Vermeſſenheit dreiſter, zuletzt auch wohl äußerlich gewaltſamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigſtens ſtutzig zu machen. — Von einem menſchlichen Gerichtshofe wird dem Gewiſſen des Schwörenden nichts wei-

(vor einem Herzenskündiger), ſondern auch die frevelhafteſte, weil ſie den Grund jedes tugendhaften

ter zumuthet, als die Anheiſchigmachung: daß, wenn es einen künftigen Weltrichter (mithin Gott und ein künftiges Leben) giebt, er ihm für die Wahrheit ſeines äußern Bekenntniſſes verantwortlich ſeyn wolle; daß es einen ſolchen Weltrichter gebe, davon hat er nicht nöthig ihm ein Bekenntniß abzufordern, weil, wenn die erſtere Betheurung die Lüge nicht abhalten kann, das zweite falſche Bekenntniß eben ſo wenig Bedenken erregen würde. Nach dieſer innern Eidesdelation würde man ſich alſo ſelbſt fragen: Getraueſt du dir wohl, bei allem was dir theuer und heilig iſt, dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines andern dafür gehaltenen Glaubensſatzes zu verbürgen? Bei einer ſolchen Zumuthung wird das Gewiſſen aufgeſchreckt, durch die Gefahr, der man ſich ausſetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewißheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenſtand betrifft, der auf dem Wege des Wiſſens (theoretiſcher Einſicht) gar nicht erreichbar iſt, deſſen Annehmung aber dadurch, daß ſie allein den Zuſammenhang der höchſten praktiſchen Vernunftprincipien mit denen der theoretiſchen Naturkenntniß in einem Syſtem möglich (und alſo die Vernunft mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmend) macht, über alles empfehlbar, aber immer doch frei iſt. — Noch mehr aber müßten Glaubensbekenntniſſe, deren Quelle hiſtoriſch iſt, dieſer Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn ſie Andern gar als Vorſchriften auferlegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der ſich

Vorſatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald ſolche blinde und äuſſere Bekenntniſſe (welche ſehr leicht mit einem eben ſo unwahren innern vereinbart werden), wenn ſie Erwerbmittel abgeben, allmälig eine gewiſſe Falſchheit in die Denkungsart ſelbſt des gemeinen Weſens bringen können, iſt leicht abzuſehen. — Während indeß dieſe öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrſcheinlicher Weiſe auf entfernte Zeiten ausgeſetzt bleibt, bis ſie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprinzip werden wird; mögen hier noch einige Zeilen auf die Betrachtung jener Unart, welche in der menſchlichen Natur tief gewurzelt zu ſeyn ſcheint, verwandt werden.

Es liegt etwas Rührendes und Seelenerhebendes in der Aufſtellung eines aufrichtigen, von aller Falſchheit und poſitiven Verſtellung entfernten Charakters; da doch die Ehrlichkeit, eine bloße Einfalt und Geradheit der Denkungsart (vornämlich, wenn man ihr die Offenherzigkeit erläßt) das kleinſte iſt, was man zu einem guten Charakter nur immer fordern kann, und daher nicht abzuſehen iſt, worauf ſich denn jene Bewunderung gründe, die wir einem ſolchen Gegenſtande widmen: es müßte denn ſeyn, daß die Aufrichtigkeit die Eigenſchaft wäre, von der die menſchliche Natur gerade am weiteſten entfernt iſt. Eine traurige Bemer-

---

für Anderer Gewiſſen gleichſam verbürgt (denn die Menſchen ſind mit ihrem Gewiſſen gern gefällig) zur Laſt fällt.

kung! Indem eben durch jene alle übrige Eigenſchaften, ſofern ſie auf Grundſätzen beruhen, allein einen innern wahren Werth haben können. Ein kontemplativer Miſanthrop (der keinem Menſchen Böſes wünſcht, wohl aber geneigt iſt, von ihnen alles Böſe zu glauben) kann nur zweifelhaft ſeyn, ob er die Menſchen haſſens-, oder ob er ſie eher verachtungswürdig finden ſolle. Die Eigenſchaften, um derentwillen er ſie für die erſte Begegnung qualificirt zu ſeyn urtheilen würde, ſind die, durch welche ſie vorſätzlich ſchaden. Diejenige Eigenſchaft aber, welche ſie ihm eher der letztern Abwürdigung auszuſetzen ſcheint, könnte keine andere ſeyn, als ein Hang, der an ſich böſe iſt, ob er gleich Niemanden ſchadet: ein Hang zu demjenigen, was zu keiner Abſicht als Mittel gebraucht werden ſoll; was alſo objektiv zu nichts gut iſt. Das erſtere Böſe wäre wohl kein anderes, als das der Feindſeligkeit (gelinder geſagt, Liebloſigkeit); das zweite kann kein anderes ſeyn als Lügenhaftigkeit (Falſchheit, ſelbſt ohne alle Abſicht zu ſchaden). Die erſte Neigung hat eine Abſicht, deren Gebrauch doch in gewiſſen andern Beziehungen erlaubt und gut ſeyn kann, z. B. die Feindſeligkeit gegen unbeſſerliche Friedensſtöhrer. Der zweite Hang aber iſt der zum Gebrauch eines Mittels (der Lüge) das zu nichts gut iſt, zu welcher Abſicht es auch ſey, weil es an ſich ſelbſt böſe und verwerflich iſt. In der Beſchaffenheit des Menſchen von der erſten Art iſt Bosheit, womit ſich doch noch [illegible]tigkeit zu guten Zwecken in gewiſſen äußern Verhältniſſen verbinden läßt, un[illegible] ſie ſündigt nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Abſicht verwerflich ſind. Das Böſe von der letztern Art iſt *Nichtswürdigkeit*, wodurch dem Menſchen aller Charakter abgeſprochen wird. — Ich halte mich hier hauptſächlich an der tief im Verborgenen liegenden Unlauterkeit, da der Menſch ſogar die innern Ausſagen vor ſeinem eigenen Gewiſſen zu verfälſchen weiß. Um deſto weniger darf die äußere Betrugsneigung befremden; es müßte denn dieſes ſeyn, daß, ob zwar ein jeder von der Falſchheit der Münze belehrt iſt, mit der er Verkehr treibt, ſie ſich dennoch immer ſo gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn *de Lüc* Briefen über die Gebirge, die Geſchichte der Erde und Menſchen, erinnere ich mich folgendes Reſultat ſeiner zum Theil anthropologiſchen Reiſe geleſen zu haben. Der menſchenfreundliche Verfaſſer war mit der Vorausſetzung der urſprünglichen Gutartigkeit unſerer Gattung ausgegangen, und ſuchte die Beſtätigung derſelben da, wo ſtädtiſche Ueppigkeit nicht ſolchen Einfluß haben kann, Gemüther zu verderben: in Gebirgen, von den *Schweizeriſchen an bis zum Harze*; und, nachdem ſein Glaube an uneigennützig hülfleiſtende Neigung durch eine Erfahrung in den erſtern etwas wankend geworden, ſo bringt er doch am Ende dieſe Schlußfolge heraus: *Daß der Menſch, was das Wohlwollen betrift, gut genung ſey* (kein Wunder! denn dieſes beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber iſt); *wenn ihm nur nicht ein* ſchlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte (welches auch nicht zu verwundern iſt; denn dieſe abzuhalten, beruht auf dem Charakter, welchen der Menſch ſelber in ſich bilden muß)! — Ein Reſultat der Unterſuchung, welches ein Jeder, auch ohne in Gebirge gereiſet zu ſeyn, unter ſeinen Mitbürgern, ja noch näher, in ſeinem eignen Buſen hätte antreffen können.

Ueber
den Gemeinſpruch:
Das mag in der Theorie richtig ſeyn,
taugt aber nicht für die Praxis.

1793.

Ueber den Gemeinſpruch: Das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis.

Man nennt einen Inbegriff ſelbſt von praktiſchen Regeln alsdann Theorie, wenn dieſe Regeln als Principien, in einer gewiſſen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abſtrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluß haben. Umgekehrt, heißt nicht jede Handthierung, ſondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks Praxis, welche als Befolgung gewiſſer im Allgemeinen vorgeſtellten Principien des Verfahrens gedacht wird.

Daß zwiſchen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Ueberganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch ſo vollſtändig ſeyn wie ſie wolle, fällt in die Augen; denn, zu dem Verſtandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muß ein Aktus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterſcheidet, ob etwas der Fall der Regel ſey oder nicht; und, da für die Urtheilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wornach ſie ſich in der Subſumtion zu richten habe (weil das ins Unendliche gehen würde), ſo kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktiſch werden können, weil es ihnen an Urtheilskraft fehlt: z. B. Aerzte, oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn ſie ein Konſilium zu geben haben, nicht wiſſen wie ſie ſich benehmen ſollen. — Wo aber dieſe Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämiſſen geben; d. i. die Theorie kann unvollſtändig, und die Ergänzung derſelben vielleicht nur durch noch anzuſtellende Verſuche und Erfahrungen geſchehen, von denen der aus ſeiner Schule kommende Arzt, Landwirth, oder Kameraliſt, ſich neue Regeln abſtrahiren, und ſeine Theorie vollſtändig machen kann und ſoll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn ſie zur Praxis noch wenig taugte, ſondern daran, daß nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen ſollen; und welche wahre Theorie iſt, wenn er ſie gleich nicht von ſich zu geben, und, als Lehrer, in allgemeinen Sätzen ſyſtematiſch vorzutragen im Stande iſt, folglich auf den Namen eines Theoretiſchen Arztes, Landwirths und dergleichen keinen Anſpruch machen kann. — Es kann alſo Niemand ſich für praktiſch bewandert in einer Wiſſenſchaft ausgeben, und doch die Theorie verachten, ohne ſich blos zu geben, daß er in ſeinem Fache ein Ignorant ſey; indem er glaubt, durch Herumtappen in Verſuchen und Erfahrungen, ohne ſich gewiſſe Principien (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt) zu ſammeln, und ohne ſich ein Ganzes (welches, wenn dabei methodiſch verfahren wird, Syſtem heißt) über ſein Geſchäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

Indeß iſt doch noch eher zu dulden, daß ein Unwiſſender die Theorie bei ſeiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgebe, als daß ein Klügling ſie und ihren Werth für die Schule (um etwa nur den Kopf zu üben) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: daß es in der Praxis ganz anders laute; daß, wenn man aus der Schule ſich in die Welt begiebt, man inne werde, leeren Idealen und philoſophiſchen Träumen nachgegangen zu ſeyn; mit Einem Wort, daß, was in der Theorie ſich gut hören läßt, für die Praxis von keiner Gültigkeit ſey. (Man drückt dieſes oft auch ſo aus: dieſer oder jener Satz gilt zwar in theſi, aber nicht in hypotheſi.) Nun würde man den empiriſchen Maſchiniſten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleriſten, welcher über die mathematiſche Lehre vom Bombenwurf ſo abſprechen wollte, daß die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig ſey, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Reſultate gebe, als die Theorie, nur belachen (denn wenn zu der erſten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerſtandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzu käme, ſo würden ſie mit der Erfahrung ganz wohl zuſammenſtimmen.) Allein es hat doch eine ganz andere Bewandniß mit einer Theorie, welche Gegenſtände der Anſchauung betrift, als mit derjenigen, in welcher dieſe nur durch Begriffe vorgeſtellt werden (mit Objekten der Mathematik, und Objekten der Philoſophie); welche letzteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von Seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, ſondern wohl bloße leere Ideen ſeyn mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder ſogar ein ihr nachtheiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinſpruch doch wohl in ſolchen Fällen ſeine gute Richtigkeit haben.

Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtbegriff gegründet iſt, fällt die Beſorgniß wegen der leeren Idealität dieſes Begriffs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht ſeyn, auf eine gewiſſe Wirkung unſers Willens auszugehen, wenn dieſe nicht auch in der Erfahrung (ſie mag nun als vollendet, oder der Vollendung ſich immer annähernd gedacht werden), möglich wäre; und von dieſer Art der Theorie iſt in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn, von ihr wird, zum Skandal der Philoſophie, nicht ſelten vorgeſchützt, daß, was in ihr richtig ſeyn mag, doch für die Praxis ungültig ſey: und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmaßung, die Vernunft ſelbſt in dem, worin ſie ihre höchſte Ehre ſetzt, durch Erfahrung reformiren zu wollen; und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet ſind, weiter und ſicherer ſehen zu können, als mit Augen, welche einem Weſen zu Theil geworden, das aufrecht zu ſtehen und den Himmel anzuſchauen gemacht war.

Dieſe, in unſern ſpruchreichen und thatleeren Zeiten, ſehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn ſie etwas Moraliſches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrift, den größten Schaden an. Denn hier iſt es um den Kanon der Vernunft (im Praktiſchen) zu thun, wo der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemeſſenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht, und Alles verloren iſt, wenn die empiriſchen, und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Geſetzes ſelbſt gemacht, und ſo eine Praxis, welche auf einen nach *bisheriger* Erfahrung wahrſcheinlichen Ausgang berechnet iſt, die für ſich ſelbſt beſtehende Theorie zu meiſtern berechtigt wird.

Die Eintheilung dieſer Abhandlung mache ich nach den drei verſchiedenen Standpunkten, aus welchen der über Theorien und Syſteme ſo kek abſprechende Ehrenmann ſeinen Gegenſtand zu beurtheilen pflegt; mithin in dreifacher Qualität; 1) als Privat- aber doch *Geſchäftsmann*, 2) als *Staatsmann*, 3) als *Weltmann*, (oder Weltbürger überhaupt.) Dieſe drei Perſonen ſind nun darin einig, dem *Schulmann* zu Leibe zu gehen, der für ſie alle und zu ihrem Beſten Theorie bearbeitet: um, da ſie es beſſer zu verſtehen wähnen, ihn in ſeine Schule zu weiſen (illa se iactet in aula!)

als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege ſteht.

Wir werden alſo das Verhältniß der Theorie zur Praxis in drei Nummern: erſtlich, in der Moral überhaupt (in Abſicht auf das Wohl jedes Menſchen), zweitens in der Politik (in Beziehung auf das Wohl der Staaten), drittens in kosmopolitiſcher Betrachtung (in Abſicht auf das Wohl der Menſchengattung im Ganzen, und zwar ſo fern ſie im Fortſchreiten zu demſelben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen iſt), vorſtellig machen. — Die Betitelung der Nummern aber wird, aus Gründen, die ſich aus der Abhandlung ſelbſt ergeben, durch das Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrecht, und dem Völkerrecht ausgedrückt werden.

I.

Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve *).

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpunkte über das, was im Gebrauche eines und desſelben Begriffs blos für die Theorie, oder für die Praxis gültig ſeyn mag, komme: muß ich meine Theorie, ſo wie ich ſie anderwärts vorgeſtellt habe, mit der Vorſtellung zuſammenhalten, welche Herr **Garve** davon giebt, um vorher zu ſehen: ob wir uns einander auch verſtehen.

A. Ich hatte die Moral, vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wiſſenſchaft erklärt, die da lehret,

---

*) **Verſuche über verſchiedne Gegenſtände aus der Moral und Literatur, von Ch. Garve.** Erſter Theil, S. 111 bis 116. Ich nenne die Beſtreitung meiner Sätze **Einwürfe** dieſes würdigen Mannes gegen das, worüber er ſich mit mir (wie ich hoffe) einzuverſtehen wünſcht; nicht Angriffe, die als abſprechende Behauptungen zur Vertheidigung reizen ſollten: wozu weder hier der Ort, noch bei mir die Neigung iſt.

nicht wie wir glücklich, ſondern der Glückſeligkeit würdig werden ſollen *). Hiebei hatte ich nicht verabſäumt anzumerken, daß dadurch dem Menſchen nicht angeſonnen werde, er ſolle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, ſeinem natürlichen Zwecke, der Glückſeligkeit, entſagen, denn das kann er nicht, ſo wie kein endliches vernünftiges Weſen überhaupt; ſondern er müſſe, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieſer Rückſicht abſtrahiren; er müſſe ſie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeſchriebenen Geſetzes machen; ja ſogar, ſo viel ihm möglich iſt, ſich bewußt zu werden ſuchen, daß ſich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbeſtimmung unbemerkt mit einmiſche. welches dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorſtellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) koſtet, als mit

---

*) Die Würdigkeit glücklich zu ſeyn iſt diejenige, auf dem ſelbſt eigenen Willen des Subjekts beruhende Qualität einer Perſon, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur ſowohl als dem freien Willen) geſetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieſer Perſon zuſammenſtimmen würde. Sie iſt alſo von der Geſchicklichkeit ſich ein Glück zu erwerben, gänzlich unterſchieden. Denn ſelbſt dieſer, und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, iſt er nicht werth, wenn er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung der Vernunft ſchickt, nicht zuſammen ſtimmt, und darin nicht mit enthalten ſeyn kann (d. i. welcher der Moralität widerſtreitet.)

den Vortheilen, die ſie uns einbringt: um das Pflichtgebot in ſeinem ganzen unbedingten Gehorſam fordernden, ſich ſelbſt genugſamen und keines andern Einfluſſes bedürftigen, Anſehen ſich vorſtellig zu machen.

a. Dieſen meinen Satz drückt Hr **Garve** nun ſo aus: „ich hätte behauptet, daß die Beobachtung des „moraliſchen Geſetzes, ganz ohne Rückſicht auf Glückſeligkeit, der einzige Endzweck für den Menſchen ſey, daß ſie, als der einzige Zweck des Schöpfers angeſehen werden müſſe.“ (Nach meiner Theorie, iſt weder die Moralität des Menſchen für ſich, noch die Glückſeligkeit für ſich allein, ſondern das Höchſte in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung beider beſteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)

b) Ich hatte ferner bemerkt, daß dieſer Begriff von Pflicht keinen beſonderen Zweck zum Grunde zu legen nöthig habe, vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menſchen herbeiführe, nämlich: auf das Höchſte in der Welt mögliche Gut (die im Weltganzen mit der reineſten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemäße Glückſeligkeit), nach allem Vermögen hinzuwirken: welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zuſammengenommen, in unſrer Gewalt iſt, der Vernunft den Glauben an einen moraliſchen Weltbeherrſcher, und an ein künftiges Leben in praktiſcher Abſicht abnöthigt. Nicht, als ob unter der Vorausſetzung beider der allgemeine Pflichtbegriff allererſt „Halt und Feſtigkeit,“ d. i. einen ſicheren Grund, und die erforderliche Stärke einer Triebfeder, ſondern damit er nur an einem Ideal der reinen Vernunft auch ein Objekt bekomme*).

---

*) Das Bedürfniß, ein Höchſtes auch durch unſere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, iſt nicht ein Bedürfniß aus Mangel an moraliſchen Triebfedern, ſondern an äußeren Verhältniſſen, in denen allein, dieſen Triebfedern gemäß, ein Objekt, als Zweck an ſich ſelbſt (als moraliſcher Endzweck) hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille ſeyn; obgleich man, wenn es blos auf geſetzliche Nöthigung der Handlungen ankömmt, von ihm abſtrahiren muß; und das Geſetz allein den Beſtimmungsgrund deſſelben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck iſt moraliſch (z. B. nicht der der eigenen Glückſeligkeit, ſondern dieſer muß uneigennützig ſeyn; und das Bedürfniß eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Princip befaſſenden Endzwecks (eine Welt als das Höchſte auch durch unſere Mitwirkung mögliche Gut), iſt ein Bedürfniß des ſich noch über die Beobachtung der formalen Geſetze zu Hervorbringung eines Objekts (das Höchſte Gut) erweiterten uneigennützigen Willens. — Dieſes iſt eine Willensbeſtimmung von beſonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: daß, wenn wir zu Dingen in der Welt in gewiſſen moraliſchen Verhältniſſen ſtehen, wir allerwärts dem moraliſchen Geſetz gehorchen müſſen: und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, daß ein ſolches Verhältniß (eine

Denn an ſich iſt Pflicht nichts anders, als Einſchränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Geſetzgebung, der Gegenſtand deſſelben, oder der Zweck, mag ſeyn, welcher er wolle (mithin auch die Glückſeeligkeit); von welchem aber, und auch von jedem Zweck, den man haben mag, hiebei ganz abſtrahirt wird. Bei der Frage vom Prinzip der Moral, kann alſo die Lehre vom Höchſten Gut, als letzten Zweck eines durch ſie beſtimmten, und ihren Geſetzen angemeſſenen

---

Welt, den ſittlichen höchſten Zwecken angemeſſen) exiſtire. Hiebei denkt ſich der Menſch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, ob zwar ſubjektiv, keines äußeren Dinges bedürftig, gleichwohl nicht gedacht werden kann, daß ſie ſich in ſich ſelbſt verſchlöſſe, ſondern das höchſte Gut außer ſich hervorzubringen, ſelbſt durch das Bewußtſeyn ihrer Allgenugſamkeit, beſtimmt ſey: welche Nothwendigkeit (die beim Menſchen Pflicht iſt) am höchſten Weſen von uns nicht anders als moraliſches Bedürfniß vorgeſtellt werden kann. Beim Menſchen iſt daher die Triebfeder, welche in der Idee des Höchſten durch ſeine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabſichtigte Glückſeeligkeit, ſondern nur dieſe als Zweck an ſich ſelbſt, mithin ihre Befolgung als Pflicht. Denn ſie enthält nicht Ausſicht in Glückſeeligkeit ſchlechthin, ſondern nur einer Proportion zwiſchen ihr und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch ſey. Eine Willensbeſtimmung aber, die ſich ſelbſt und ihre Abſicht, zu einem ſolchen Ganzen zu gehören, auf dieſe Bedingung einſchränkt, iſt nicht eigennützig.

Willens, (als epiſodiſch) ganz übergangen und bei Seite geſetzt werden; wie ſich auch in der Folge zeigt, daß, wo es auf den eigentlichen Streitpunkt ankömmt, darauf gar nicht, ſondern blos auf die allgemeine Moral Rückſicht genommen wird.

b) Hr. *Garve* bringt dieſe Sätze unter folgende Ausdrücke: „daß der Tugendhafte jenen Geſichtspunkt (der eigenen Glückſeligkeit) nie aus den Augen verlieren könne, noch dürfe, — weil er ſonſt den Uebergang in die unſichtbare Welt, den zur Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes und von der Unſterblichkeit, gänzlich verlöre; die doch, nach dieſer Theorie durchaus nothwendig iſt, *dem Syſtem Halt und Feſtigkeit zu geben*:" und beſchließt damit, die Summe der mir zugeſchriebenen Behauptung kurz und gut ſo zuſammen zu faſſen: „Der Tugendhafte ſtrebt jenen Principien zu Folge unaufhörlich darnach, der Glückſeligkeit würdig, aber, *in ſo fern* er wahrhaftig tugendhaft iſt, nie darnach, glücklich zu ſeyn." (Das Wort *in ſo fern* macht hier eine Zweideutigkeit, die vorher ausgeglichen werden muß. Es kann ſo viel bedeuten, als: *in dem Aktus*, da er ſich als Tugendhafter ſeiner Pflicht unterwirft; und da ſtimmt dieſer Satz mit meiner Theorie vollkommen zuſammen. Oder: *wenn* er überhaupt nur tugendhaft iſt, und alſo ſelbſt da, wo es nicht auf Pflicht ankommt, und ihr nicht widerſtritten wird, ſolle der Tugendhafte auf Glückſeligkeit doch gar keine Rückſicht nehmen; und da widerſpricht das meinen Behauptungen gänzlich.)

Dieſe Einwürfe ſind alſo nichts als Mißverſtändniſſe (denn für Mißdeutungen mag ich ſie nicht halten); deren Möglichkeit befremden müßte, wenn nicht der menſchliche Hang ſeinem einmal gewohnten Gedankengange auch in der Beurtheilung fremder Gedanken zu folgen, und ſo jenen in dieſe hinein zu tragen, ein ſolches Phänomen hinreichend erklärte.

Auf dieſe polemiſche Behandlung des obigen moraliſchen Princips folgt nun eine dogmatiſche Behauptung des Gegentheils. Hr. Garve ſchließt nämlich analytiſch ſo: „In der Ordnung der Begriffe muß „das Wahrnehmen und Unterſcheiden der Zuſtände, „wodurch einem vor dem andern der Vorzug gegeben wird, vor der Wahl eines unter denſelben, und „alſo vor der Vorausbeſtimmung eines gewiſſen „Zwecks, vorhergehen. Ein Zuſtand aber, den ein „mit Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt und ſeines Zuſtandes begabtes Weſen dann, wenn dieſer Zuſtand gegenwärtig iſt, und von ihm wahrgenommen wird, anderen „Arten zu ſeyn vorzieht, iſt ein guter Zuſtand; „und eine Reihe ſolcher guten Zuſtände iſt der allgemeinſte Begriff, den das Wort Glückſeligkeit „ausdrückt.‘ — Ferner: „Ein Geſetz ſetzet Motive, „Motive aber ſetzen einen vorher wahrgenommenen „Unterſchied eines ſchlechteren Zuſtandes von einem „beſſeren voraus. Dieſer wahrgenommene Unterſchied „iſt das Element des Begriffs der Glückſeligkeit, „u. ſ. w.“ Ferner: „Aus der Glückſeligkeit, „im allgemeinſten Sinne des Worts, entſpringen

„die Motive zu jedem Beſtreben; alſo auch
„zur Befolgung des moraliſchen Geſetzes. Ich muß
„erſt überhaupt wiſſen, daß etwas gut iſt, ehe ich
„fragen kann, ob die Erfüllung der moraliſchen Pflich-
„ten unter die Rubrik des Guten gehöre; der Menſch
„muß eine Triebfeder haben, die ihn in Bewegung
„ſetzt, ehe man ihm ein Ziel vorſtecken kann*),
„wohin dieſe Bewegung gerichtet werden ſoll.“

Dieſes Argument iſt nichts weiter, als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts das Gute: da dieſes entweder, als an ſich und unbedingt Gut, im Gegenſatz mit dem an ſich Böſen; oder, als immer nur bedingterweiſe Gut, mit dem ſchlechteren oder beſſeren Guten verglichen wird, da der Zuſtand der Wahl des letzteren nur ein komparativ beſſerer Zuſtand, an ſich ſelbſt aber doch böſe ſeyn kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegte Zwecke Rückſicht nehmenden Beobachtung eines kategoriſch gebietenden Geſetzes der freien Willkühr (d. i. der

Pflicht

---

*) Das iſt ja gerade dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Menſch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgeſteckt wird, kann doch offenbar nichts anders ſeyn, als das Geſetz ſelbſt, durch die Achtung, die es (unbeſtimmt, welche Zwecke man haben und durch deſſen Befolgung erreichen mag) einflößt. Denn das Geſetz in Anſehung des Formalen der Willkühr iſt ja das einzige, was übrig bleibt, wann ich die Materie der Willkühr (das Ziel, wie ſie Hr. Garve nennt) aus dem Spiel gelaſſen habe.

Pflicht), iſt von der Maxime, dem, als Motiv zu einer gewiſſen Handlungsweiſe, uns von der Natur ſelbſt untergelegten Zweck (der im Allgemeinen Glückſeligkeit heißt) nachzugehen, weſentlich, d. i. *der Art nach*, unterſchieden. Denn die erſte iſt an ſich ſelbſt gut, die zweite keinesweges; ſie kann, im Fall der Kolliſion mit der Pflicht, ſehr böſe ſeyn. Hingegen, wenn ein gewiſſer Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Geſetz unbedingt (ſondern nur unter der Bedingung dieſes Zwecks) gebietet, ſo können zwei entgegengeſetzte Handlungen beide bedingterweiſe gut ſeyn, nur eine beſſer, als die andere (welche letztere daher komparativ-böſe heißen); denn ſie ſind nicht der Art, ſondern blos *dem Grade nach* von einander unterſchieden. Und ſo iſt es mit allen Handlungen beſchaffen, deren Motiv nicht das unbedingte Vernunftgeſetz (Pflicht), ſondern ein von uns willkührlich zum Grunde gelegter Zweck iſt: denn dieſer gehört zur Summe aller Zwecke, deren Erreichung Glückſeligkeit genannt wird; und eine Handlung kann mehr, die andere weniger, zu meiner Glückſeligkeit beitragen, mithin beſſer oder ſchlechter ſeyn als die andere. — Das *Vorziehen* aber eines Zuſtandes der Willensbeſtimmung vor dem andern iſt blos ein Aktus der Freiheit, (res merae facultatis, wie die Juriſten ſagen): bei welchem, ob dieſe (Willensbeſtimmung) an ſich gut oder böſe iſt, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Anſehung beider gleichgeltend.

Ein Zuſtand, in Verknüpfung mit einem gewiſſen gegebenen Zwecke zu ſeyn, den ich jedem anderen von derſelben Art vorziehe, iſt ein komparativ beſſerer Zuſtand, nämlich im Felde der Glückſeligkeit (die nie anders als blos bedingter Weiſe, ſofern man ihrer würdig iſt, von der Vernunft als Gut anerkannt wird). Derjenige Zuſtand aber, da ich, im Falle der Kolliſion gewiſſer meiner Zwecke mit dem moraliſchen Geſetze der Pflicht, dieſe vorzuziehen mir bewußt bin, iſt nicht blos ein beſſerer, ſondern der allein an ſich gute Zuſtand; ein Gutes aus einem ganz andern Felde, wo auf Zwecke, die ſich mir anbieten mögen (mithin auf ihre Summe, die Glückſeeligkeit) gar nicht Rückſicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkühr (ein ihr zum Grunde gelegtes Objekt), ſondern die bloße Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit ihrer Maxime, den Beſtimmungsgrund derſelben ausmacht. — Alſo kann keineswegs geſagt werden, daß jeder Zuſtand, den ich jeder andern Art zu ſeyn vorziehe, von mir zur Glückſeligkeit gerechnet werde. Denn zuerſt muß ich ſicher ſeyn, daß ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererſt iſt es mir erlaubt, mich nach Glückſeligkeit umzuſehen, wie viel ich deren mit jenem meinen moraliſch- (nicht phyſiſch-) guten Zuſtande vereinigen kann *).

---

*) Glückſeeligkeit enthält alles (und auch nichts mehr, als) was uns die Natur verſchaffen; Tugend aber das, was Niemand als der Menſch ſelbſt ſich geben oder nehmen kann. Wollte man dagegen ſagen: daß durch die Abweichung von der letztern der Menſch ſich

Allerdings muß der Wille **Motive** haben; aber dieſe ſind nicht gewiſſe vorgeſetzte, aufs **phyſiſche Gefühl** bezogene Objekte, als Zwecke, ſondern nichts als das unbedingte **Geſetz** ſelbſt; für welches die Empfänglichkeit des Willens, ſich unter ihm, als unbedingter Nöthigung, zu befinden, das **Moraliſche Gefühl** heißt, welches alſo nicht Urſache, ſondern Wirkung der Willensbeſtimmung iſt, von welchem wir nicht die mindeſte Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene Nöthigung in uns nicht vorherginge. Daher das alte Lied: daß dieſes Gefühl, mithin eine Luſt, die wir uns zum Zweck machen, die erſte Urſach der Willensbeſtimmung, folglich die Glückſeligkeit (wozu jene als Element gehöre) doch den Grund aller objektiven Nothwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung ausmache; unter die vernünftelnden **Tändeleien** gehört. Kann man nämlich bei Anführung

doch wenigſtens Vorwürfe und reinen moraliſchen Selbſttadel, mithin Unzufriedenheit zuziehen, folglich ſich unglücklich machen könne: ſo mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieſer reinen moraliſchen Unzufriedenheit (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Handlung, ſondern aus ihrer Geſetzwidrigkeit ſelbſt) iſt nur der Tugendhafte, oder der auf dem Wege iſt, es zu werden, fähig. Folglich iſt ſie nicht die Urſache, ſondern nur die Wirkung davon, daß er tugendhaft iſt; und der Bewegungsgrund tugendhaft zu ſeyn, konnte nicht von dieſem Unglück (wenn man den Schmerz aus einer Unthat ſo nennen will) hergenommen ſeyn.

einer Urſache zu einer gewiſſen Wirkung nicht aufhören zu fragen, ſo macht man endlich die Wirkung zur Urſache von ſich ſelbſt.

Jetzt komme ich auf den Punkt, der uns hier eigentlich beſchäftigt: nämlich das vermeintlich in der Philoſophie ſich widerſtreitende Intereſſe der Theorie und der Praxis durch Beiſpiele zu belegen und zu prüfen. Den beſten Belag hiezu giebt Hr. G. in ſeiner genannten Abhandlung. Zuerſt ſagt er (indem er von dem Unterſchiede, den ich zwiſchen einer Lehre finde, wie wir *glücklich*, und derjenigen, wie wir der Glückſeligkeit *würdig* werden ſollen, ſpricht): „Ich für mein Theil geſtehe, daß ich dieſe Theilung der Ideen in meinem *Kopfe* ſehr wohl begreife, daß ich aber dieſe Theilung der Wünſche und Beſtrebungen in meinem *Herzen* nicht finde; daß es mir ſogar unbegreiflich iſt, wie irgend ein Menſch ſich bewußt werden kann, ſein Verlangen nach Glückſeligkeit ſelbſt rein abgeſondert, und alſo die Pflicht, ganz uneigennützig ausgeübt zu haben.“

Ich antworte zuvörderſt auf das letztere. Nämlich ich räume gern ein, daß kein Menſch ſich mit Gewißheit bewußt werden könne, ſeine Pflicht ganz uneigennützig *ausgeübt zu haben*; denn das gehört zur innern Erfahrung, und es würde zu dieſem Bewußtſeyn ſeines Seelenzuſtandes eine durchgängig klare Vorſtellung aller ſich dem Pflichtbegriffe, durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung, beigeſellenden Nebenvorſtellungen und Rückſichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann: auch überhaupt kann das Nichtſeyn von Etwas (mithin auch nicht von einem in Geheim gedachten Vortheil) kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn. Daß aber der Menſch ſeine Pflicht ganz uneigennützig ausüben ſolle, und ſein Verlangen nach Glückſeligkeit völlig vom Pflichtbegriffe abſondern müſſe, um ihn ganz rein zu haben: deſſen iſt er ſich mit der größten Klarheit bewußt; oder, glaubte er nicht es zu ſeyn, ſo kann von ihm gefordert werden, daß er es ſey, ſo weit es in ſeinem Vermögen iſt: weil eben in dieſer Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen iſt, und er muß es alſo auch können. Vielleicht mag nie ein Menſch ſeine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimiſchung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Beſtrebung ſo weit gelangen. Aber, ſo viel er bei der ſorgfältigſten Selbſtprüfung in ſich wahrnehmen kann, nicht allein keiner ſolchen mitwirkenden Motive, ſondern vielmehr der Selbſtverläugnung in Anſehung vieler der Idee der Pflicht entgegenſtehenden, mithin der Maxime zu jener Reinigkeit hinzuſtreben, ſich bewußt zu werden: das vermag er; und das iſt auch für ſeine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünſtigung des Einfluſſes ſolcher Motive ſich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, daß die menſchliche Natur eine ſolche Reinigkeit nicht verſtatte (welches er doch auch nicht mit Gewißheit behaupten kann): iſt der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntniß des Hrn. G. betrifft, jene Theilung (eigentlich Sonderung) nicht in ſeinem Herzen zu finden; ſo trage ich kein Bedenken, ihm in ſeiner Selbſtbeſchuldigung geradezu zu widerſprechen, und ſein Herz wider ſeinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtſchaffene Mann, fand ſie wirklich jederzeit in ſeinem Herzen (in ſeinen Willensbeſtimmungen); aber ſie wollte ſich nur nicht zum Behuf der Spekulation, und zur Begreifung deſſen was unbegreiflich (unerklärlich) iſt, nämlich der Möglichkeit kategoriſcher Imperative, (dergleichen die der Pflicht ſind) in ſeinem Kopf mit den gewohnten Prinzipien pſychologiſcher Erklärungen (die insgeſammt den Mechanism der Naturnothwendigkeit zum Grunde legen) zuſammenreimen *).

---

*) Hr. P. Garve thut (in ſeinen Anmerkungen zu Cicero's Buch von den Pflichten S. 69. Ausg. von 1783) das merkwürdige, und ſeines Scharfſinns werthe Bekenntniß: „Die Freiheit werde, nach ſeiner innigſten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben, und nie erklärt werden." Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann ſchlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren noch mittelbaren Erfahrung angetroffen werden; und ohne allen Beweis kann man ſie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derſelben nicht aus blos theoretiſchen Gründen, (denn dieſe würden in der Erfahrung geſucht werden müſſen), mithin aus blos praktiſchen Vernunftſätzen, aber auch nicht aus techniſch-praktiſchen (denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfordern), folglich nur aus moraliſch-praktiſchen geführt werden kann; ſo muß

Wenn aber Hr. Garve zuletzt ſagt: „Solche feine Unterſchiede der Ideen verdunkeln ſich ſchon im Nachdenken über partikuläre Gegenſtände; aber ſie verlieren ſich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, wenn ſie auf Begierden und Abſichten angewandt werden ſollen. Je einfacher, ſchneller und von klaren Vorſtellungen entblößter der Schritt iſt, durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirklichen Handeln übergehen; deſto weniger iſt es möglich, das beſtimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzugethan hat, den Schritt ſo und nichts anders zu leiten, genau und ſicher zu erkennen“ — ſo muß ich ihm laut und eifrig widerſprechen.

Der Begriff der Pflicht in ſeiner ganzen Reinigkeit iſt nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klärer, für jedermann zum praktiſchen Gebrauch faßlicher und natürlicher, als jedes von der Glückſeligkeit hergenommene, oder damit, und mit der Rückſicht auf ſie vermengte Motiv (welches jederzeit viel Kunſt und Ueberlegung erfordert); ſondern auch in dem Urtheile ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft, wenn er nur an dieſelbe, und zwar mit Abſonderung, ja ſogar in Entgegenſetzung mit dieſem an den Willen der Menſchen gebracht wird, bei weitem kräftiger, eindringender und Erfolg verſprechender, als alle von dem letzteren eigennützigen Princip entlehnte Bewegungsgründe. —

man ſich wundern, warum Hr. Garve nicht zum Begriffe der Freiheit ſeine Zuflucht nahm, um wenigſtens die Möglichkeit ſolcher Imperativen zu retten.

Es ſey z. B. der Fall: daß jemand ein anvertrautes fremdes Gut (depoſitum) in Händen habe, deſſen Eigenthümer todt iſt, und daß die Erben deſſelben davon nichts wiſſen, noch je etwas erfahren können. Man trage dieſen Fall ſelbſt einem Kinde, von etwa acht oder neun Jahren, vor; und zugleich, daß der Inhaber dieſes Depoſitums (ohne ſein Verſchulden) gerade um dieſe Zeit in gänzlichen Verfall ſeiner Glücksumſtände gerathen, eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von Frau und Kindern um ſich ſehe, aus welcher Noth er ſich augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand ſich zueignete; zugleich ſey er Menſchenfreund und wohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabei im höchſten Grad üppig und verſchwenderiſch, ſo daß es eben ſo gut wäre, als ob dieſer Zuſatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter dieſen Umſtänden für erlaubt gehalten werden könne, dieſes Depoſitum in eigenen Nutzen zu verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: Nein! und ſtatt aller Gründe nur blos ſagen können: es iſt unrecht, d. i., es widerſtreitet der Pflicht. Nichts iſt klärer als dieſes; aber warlich nicht ſo: daß er ſeine eigene Glückſeligkeit durch die Herausgabe befördere. Denn, wenn er von der Abſicht auf die letztere, die Beſtimmung ſeiner Entſchließung erwartete, ſo könnte er z. B. ſo denken: „Giebſt du das bei dir befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigenthümern hin, ſo werden ſie dich vermuthlich für deine Ehrlichkeit belohnen; oder, geſchieht das nicht, ſo wirſt du dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der dir ſehr einträglich werden kann, erwerben. Aber alles dieſes iſt ſehr ungewiß. Hingegen treten auch manche Bedenklichkeiten ein: Wenn du das Anvertraute unterſchlagen wollteſt, um dich auf einmal aus deinen bedrängten Umſtänden zu ziehen, ſo würdeſt du, wenn du geſchwinden Gebrauch davon machteſt, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du ſobald zu einer Verbeſſerung deiner Umſtände gekommen wäreſt; wollteſt du aber damit langſam zu Werke gehen, ſo würde die Noth mittlerweile ſo hoch ſteigen, daß ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre.“ — Der Wille alſo nach der Maxime der Glückſeligkeit ſchwankt zwiſchen ſeinen Triebfedern, was er beſchließen ſolle; denn er ſieht auf den Erfolg, und der iſt ſehr ungewiß; es erfordert einen guten Kopf, um ſich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln, und ſich in der Zuſammenrechnung nicht zu betrügen. Dagegen wenn er ſich fragt, was hier Pflicht ſey: ſo iſt er über die ſich ſelbſt zu gebende Antwort gar nicht verlegen, ſondern auf der Stelle gewiß, was er zu thun habe. Ja, er fühlt ſogar, wenn der Begriff von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abſcheu ſich auch nur auf den Ueberſchlag von Vortheilen, die ihm aus ihrer Uebertretung erwachſen könnten, einzulaſſen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

Daß alſo dieſe Unterſchiede (die, wie eben gezeigt worden, nicht ſo fein ſind, als Hr. G. meint, ſondern mit der gröbſten und leſerlichſten Schrift in der Seele des

Menſchen geſchrieben ſind: wie er ſagt, ſich gänzlich verlieren, wenn es aufs Handeln ankömmt, widerſpricht ſelbſt der eigenen Erfahrung. Zwar nicht derjenigen, welche die Geſchichte der aus dem einen oder dem andern Prinzip geſchöpften Maximen darlegt: denn da beweiſet ſie, leider, daß ſie größtentheils aus den letzteren (des Eigennutzes) fließen; ſondern der Erfahrung, die nur innerlich ſeyn kann, daß keine Idee das menſchliche Gemüth mehr erhebt, und bis zur Begeiſterung belebt, als eben die von einer die Pflicht über alles verehrenden, mit zahlloſen Uebeln des Lebens, und ſelbſt den verführeriſchen Anlockungen deſſelben ringenden, und dennoch (wie man mit Recht annimmt, daß der Menſch es vermöge) ſie beſiegenden, reinen moraliſchen Geſinnung. Daß der Menſch ſich bewußt iſt, er könne dieſes, weil er es ſoll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichſam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit ſeiner wahren Beſtimmung fühlen läßt. Und wenn der Menſch öfters darauf aufmerkſam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen, und ſie in ihrer ganzen Reinigkeit ſich vorzuſtellen: wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundſatz würde, davon beſtändig Gebrauch zu machen (eine Methode, Pflichten einzuſchärfen, die faſt jederzeit verſäumt worden iſt); ſo müßte es mit der Sittlichkeit der Menſchen bald beſſer ſtehen. Daß die Geſchichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweiſen wollen, daran iſt wohl eben die falſche Vorausſetzung ſchuld: daß die von der Idee der Pflicht an ſich ſelbſt abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begriff viel zu fein ſey, wogegen die gröbern von gewiſſen in dieſer, ja wohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Geſetzes (ohne auf daſſelbe als Triebfeder Acht zu haben) zu erwartenden Vortheilen hergenommene, kräftiger auf das Gemüth wirken würde; und daß man dem Trachten nach Glückſeligkeit vor dem, was die Vernunft zur oberſten Bedingung macht, nämlich der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundſatz der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht hat. Denn Vorſchriften, wie man ſich glücklich machen, wenigſtens ſeinen Nachtheil verhüten könne, ſind keine Gebote; Sie binden niemanden ſchlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnet worden, wählen was ihm gut dünkt, wenn er ſich gefallen läßt zu leiden, was ihn trift. Die Uebel, die ihm alsdann aus der Verabſäumung des ihm gegebenen Raths entſpringen dürften, hat er nicht Urſache für Strafen anzuſehen: denn dieſe treffen nur den freien aber geſetzwidrigen Willen; Natur aber und Neigung können der Freiheit nicht Geſetze geben. Ganz anders iſt es mit der Idee der Pflicht bewandt, deren Uebertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachſenden Nachtheile Rückſicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüth wirkt, und den Menſchen in ſeinen eigenen Augen verwerflich und ſtrafbar macht.

Hier iſt nun ein klarer Beweis, daß alles, was in der Moral für die Theorie richtig iſt, auch für die Praxis gelten müſſe. — In der Qualität eines Menſchen, als eines durch ſeine eigene Vernunft gewiſſen Pflichten unterworfenen Weſens, iſt alſo jedermann ein Geſchäftsmann; und, da er doch, als Menſch, der Schule der Weisheit nie entwächſt, ſo kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Menſch iſt und was man von ihm fodern kann, beſſer belehrter, den Anhänger der Theorie mit ſtolzer Verachtung zur Schule zurückweiſen. Denn alle dieſe Erfahrung hilft ihm nichts, um ſich der Vorſchrift der Theorie zu entziehen, ſondern allenfalls nur zu lernen, wie ſie beſſer und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man ſie in ſeine Grundſätze aufgenommen hat; von welcher pragmatiſchen Geſchicklichkeit aber hier nicht, ſondern nur von letzteren die Rede iſt.

II.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht.

(Gegen Hobbes.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menſchen ſich zu einer Geſellſchaft verbinden (pactum sociale), iſt der Vertrag der Errichtung einer **bürgerlichen Verfaſſung** unter ihnen (pactum unionis civilis) von ſo eigenthümlicher Art, daß, ob er zwar in Anſehung der Ausführung Vieles mit jedem anderen (der eben ſowohl auf irgend einen beliebigen gemeinſchaftlich zu befördernden Zweck gerichtet iſt) gemein hat, er ſich doch im Princip ſeiner Stiftung (constitutionis civilis) von allen anderen weſentlich unterſcheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinſamen) Zwecke (den Alle haben) iſt in allen Geſchäftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derſelben, die an ſich ſelbſt Zweck iſt (den ein jeder haben ſoll), mithin die in einem jeden äußeren Verhältniſſe der Menſchen überhaupt, welche nicht umhin können, in wechſelſeitigen Einfluß auf einander zu gerathen, unbedingte und erſte Pflicht iſt: eine ſolche iſt nur in einer Geſellſchaft, ſo fern ſie ſich im Bürgerlichen Zuſtande befindet, d. i. ein Gemeines Weſen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in ſolchem äußern Verhältniß an ſich ſelbſt Pflicht und ſelbſt die oberſte formale Bedingung (conditio sine qua non) aller übrigen äußeren Pflicht iſt, iſt das Recht der Menſchen unter öffentlichen Zwangsgeſetzen, durch welche jedem das Seine beſtimmt und gegen jedes Anderen Eingriffe geſichert werden kann.

Der Begriff aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äußeren Verhältniſſe der Menſchen zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menſchen natürlicher Weiſe haben (der Abſicht auf Glückſeligkeit), und der Vorſchrift der Mittel dazu zu gelangen, zu thun: ſo daß auch daher dieſer letztere ſich in jenes Geſetz ſchlechterdings nicht, als Beſtimmungsgrund derſelben, miſchen muß. Recht iſt die Einſchränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Freiheit von jedermann, in ſo fern dieſe nach einem allgemeinen Geſetze möglich iſt; und das öffentliche Recht iſt der Inbegriff der äußeren Geſetze, welche eine ſolche durchgängige Zuſammenſtimmung möglich machen. Da nun jede Einſchränkung der Freiheit durch die Willkühr eines Andern Zwang heißt; ſo folgt, daß die Bürgerliche Verfaſſung ein Verhältniß freier Menſchen iſt, die (unbeſchadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit anderen) doch unter Zwangsgeſetzen ſtehen; weil die Vernunft ſelbſt es will, und zwar die reine a priori geſetzgebende Vernunft, die auf keinen empiriſchen Zweck (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückſeligkeit begriffen worden) Rückſicht nimmt; als in Anſehung deſſen, und worin ihn ein jeder ſetzen will, die Menſchen gar verſchieden denken, ſo daß ihr Wille unter kein gemeinſchaftliches Princip, folglich auch unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zuſammenſtimmendes, Geſetz gebracht werden kann.

Der Bürgerliche Zuſtand alſo, blos als rechtlicher Zuſtand betrachtet, iſt auf folgende Principien a priori gegründet:

1. Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menſchen.

2. Die Gleichheit deſſelben mit jedem Andern, als Unterthan.

3. Die Selbſtſtändigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Weſens, als Bürgers.

Dieſe Principien ſind nicht ſowohl Geſetze, die der ſchon errichtete Staat giebt, ſondern nach denen allein eine Staatserrichtung, reinen Vernunftprincipien des äußeren Menſchenrechts überhaupt gemäß, möglich iſt. Alſo:

1. Die Freiheit als Menſch, deren Princip für die Konſtitution eines Gemeinen Weſens ich in der Form ausdrücke: Niemand kann mich zwingen, auf eine Art (wie er ſich das Wohlſeyn anderer Menſchen denkt) glücklich zu

ſeyn, ſondern ein jeder darf ſeine Glückſeligkeit auf dem Wege ſuchen, welcher ihm ſelbſt gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzuſtreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann, (d. i. dieſem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut. — Eine Regierung, die auf dem Princip des Wohlwollens gegen das Volk als eines *Vaters* gegen ſeine Kinder errichtet wäre, d. i. eine *väterliche Regierung* (imperium paternale), wo alſo die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterſcheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder ſchädlich iſt, ſich blos paſſiv zu verhalten, genöthigt ſind, um, wie ſie glücklich ſeyn *ſollen*, blos von dem Urtheile des Staatsoberhaupts, und, daß dieſer es auch wolle, blos von ſeiner Gütigkeit zu erwarten: iſt der größte denkbare *Deſpotismus* (Verfaſſung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt). Nicht eine *väterliche*, ſondern eine *vaterländiſche* Regierung (imperium, non paternale, sed patrioticum) iſt diejenige, welche allein für Menſchen, die der Rechte fähig ſind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrſchers, gedacht werden kann. *Patriotiſch* iſt nämlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt deſſelben nicht ausgenommen) das gemeine Weſen als den mütterlichen Schooß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er ſelbſt entſprungen, und welchen er auch ſo als ein theures Unterpfand hinterlaſſen muß, betrachtet, nur um die

Rechte deſſelben durch Geſetze des gemeinſamen Willens zu ſchützen, nicht aber es ſeinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, ſich für befugt hält. — Dieſes Recht der Freiheit kömmt ihm, dem Gliede des gemeinen Weſens, als Menſch zu, ſo fern dieſer nämlich ein Weſen iſt, das überhaupt der Rechte fähig iſt.

2. Die Gleichheit als Unterthan, deren Formel ſo lauten kann: Ein jedes Glied des Gemeinen Weſens hat gegen jedes Andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt deſſelben ausgenommen iſt (darum, weil er von jenem kein Glied, ſondern der Schöpfer oder Erhalter deſſelben iſt): welcher allein die Befugniß hat zu zwingen, ohne ſelbſt einem Zwangsgeſetze unterworfen zu ſeyn. Es iſt aber Alles, was unter Geſetzen ſteht, in einem Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte, gleich allen andern Mitgliedern des Gemeinen Weſens, unterworfen; einen Einzigen (phyſiſche oder moraliſche Perſon), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein allein ausgeübt werden kann, ausgenommen. Denn, könnte dieſer auch gezwungen werden, ſo wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung gienge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer Zwei (zwangfreie Perſonen), ſo würde keiner derſelben unter Zwangsgeſetzen ſtehen, und Einer dem Andern kein Unrecht thun können; welches unmöglich iſt.

Dieſe durchgängige Gleichheit der Menſchen in einem Staat, als Unterthanen deſſelben, beſteht aber ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Beſitzthums nach, es ſey an körperlicher oder Geiſtesüberlegenheit über Andere, oder an Glücksgütern außer ihnen, und an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) reſpektiv auf Andere; ſo daß des Einen Wohlfahrt ſehr vom Willen des Anderen abhängt (des Armen vom Reichen), daß der eine gehorſamen muß (wie das Kind den Aeltern, oder das Weib dem Mann) und der Andere ihm befiehlt, daß der eine dient (als Taglöhner) der Andere lohnt, u. ſ. w. Aber dem Rechte nach (welches als der Ausſpruch des allgemeinen Willens nur ein einziges ſeyn kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Objekt, worin ich ein Recht habe, betrift) ſind ſie dennoch, als Unterthanen, alle einander gleich; weil keiner irgend jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Geſetz (und den Vollzieher deſſelben, das Staatsoberhaupt), durch dieſes aber auch jeder andere ihm in gleichem Maaße widerſteht, niemand aber dieſe Befugniß zu zwingen (mithin ein Recht gegen andere zu haben) anders als durch ſein eigenes Verbrechen verlieren, und es auch von ſelbſt nicht aufgeben, d. i. durch einen Vertrag, mithin durch eine rechtliche Handlung machen kann, daß er keine Rechte, ſondern blos Pflichten habe: weil er dadurch ſich ſelbſt des Rechts einen Kontrakt zu machen berauben, mithin dieſer ſich ſelbſt aufheben würde.

Aus dieſer Idee der Gleichheit der Menſchen im Gemeinen Weſen als Unterthanen, geht nun auch die

Formel hervor: Jedes Glied deſſelben muß zu jeder Stufe eines Standes in demſelben (die einem Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn ſein Talent, ſein Fleiß und ſein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm ſeine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ (als Privilegiaten für einen gewiſſen Stand) nicht im Wege ſtehen, um ihn und ſeine Nachkommen unter demſelben ewig niederzuhalten.

Denn, da alles Recht blos in der Einſchränkung der Freiheit jedes Anderen auf die Bedingung beſteht, daß ſie mit der meinigen nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen könne, und das öffentliche Recht (in einem gemeinen Weſen) blos der Zuſtand einer wirklichen, dieſem Princip gemäßen, und mit Macht verbundenen Geſetzgebung iſt, vermöge welcher ſich alle zu einem Volk gehörige, als Unterthanen, in einem rechtlichen Zuſtand (status iuridicus) überhaupt, nämlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgeſetze gemäß einander einſchränkenden Willkühr (welches der bürgerliche Zuſtand heißt) befinden; ſo iſt das angeborne Recht eines jeden in dieſem Zuſtande, (d. i. vor aller rechtlichen That deſſelben) in Anſehung der Befugniß jeden andern zu zwingen, damit er immer innerhalb den Gränzen der Einſtimmung des Gebrauchs ſeiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich. Da nun Geburt keine That desjenigen iſt, der geboren wird, mithin dieſem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zuſtandes, und keine Unterwerfung unter

Zwangsgeſetze, als blos diejenige, die ihm als Unterthan der allgemeinen oberſten Geſetzgebenden Macht mit allen andern gemein iſt, zugezogen wird; ſo kann es kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des Gemeinen Weſens, als Mitunterthans, vor dem anderen geben; und Niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im Gemeinen Weſen inne hat, an ſeine Nachkommen vererben, mithin, gleichſam als zum Herrenſtande durch Geburt qualifizirt, dieſe auch nicht zwangsmäßig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des superior und inferior, von denen aber keiner imperans, der andere subjectus iſt) durch eigenes Verdienſt zu gelangen. Alles andere mag er vererben, was Sache iſt, (nicht Perſönlichkeit betrift) und als Eigenthum erworben, und auch von ihm veräuſſert werden kann, und ſo in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumſtänden unter den Gliedern eines Gemeinen Weſens (des Söldners und Miethers, des Gutseigenthümers und der Akkerbauenden Knechte u. ſ. w.) hervorbringen; nur nicht verhindern, daß dieſe, wenn ihr Talent, ihr Fleiß und ihr Glück es ihnen möglich macht, ſich nicht zu gleichen Umſtänden zu erheben befugt wären. Denn ſonſt würde er zwingen dürfen, ohne durch anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mitunterthans hinausgehen — Aus dieſer Gleichheit kann auch kein Menſch, der in einem rechtlichen Zuſtande eines Gemeinen Weſens lebt, anders als durch ſein eignes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt (occupatio bellica) fallen; denn er kann durch keine rechtliche That (weder ſeine eigene, noch die eines anderen) aufhören, Eigner ſeiner ſelbſt zu ſeyn, und in die Klaſſe des Hausviehes eintreten, das man zu allen Dienſten braucht, wie man will, und es auch darin ohne ſeine Einwilligung erhält, ſo lange man will, wenn gleich mit der Einſchränkung (welche auch wohl, wie bei den Indiern, bisweilen durch die Religion ſanktionirt wird), es nicht zu verkrüppeln oder zu tödten. Man kann ihn in jedem Zuſtande für glücklich annehmen, wenn er ſich nur bewußt iſt, daß es nur an ihm ſelbſt (ſeinem Vermögen, oder ernſtlichen Willen) oder an Umſtänden, die er keinem Andern Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderſtehlichen Willen Anderer liege, daß er nicht zu gleicher Stufe mit Anderen hinaufſteigt, die, als ſeine Mitunterthanen, hierin, was das Recht betrift, vor ihm nichts voraus haben *).

---

*) Wenn man mit dem Wort gnädig einen beſtimmten (von gütig, wohlthätig, ſchützend und dergl. noch unterſchiedenen) Begriff verbinden will, ſo kann es nur demjenigen beigelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht Statt hat. Alſo nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, das alles Gute, was nach öffentlichen Geſetzen möglich iſt, bewirkt und ertheilt, (denn der Souverän, der ſie giebt, iſt gleichſam unſichtbar; er iſt das perſonificirte Geſetz ſelbſt, nicht Agent) kann gnädiger Herr betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht Staat hat. So iſt ſelbſt in einer Ariſtokratie, wie z. B. in Venedig, der Senat,

3. Die *Selbſtſtändigkeit* (sibisufficientia) eines Gliedes des gemeinen Weſens als *Bürgers*, d. i. als Mitgeſetzgebers. In dem Punkte der Geſetzgebung ſelbſt ſind Alle, die *unter* ſchon vorhandenen öffentlichen Geſetzen frei und gleich ſind, doch nicht, was das Recht betrift, dieſe Geſetze zu *geben*, alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieſes Rechts nicht fähig ſind, ſind gleichwohl als Glieder des gemeinen Weſens, der Befolgung dieſer Geſetze unter-

---

der einzige gnädige Herr; die Nobili, welche ihn ausmachen, ſind insgeſammt, ſelbſt den *Doge* nicht ausgenommen (denn nur der *große Rath* iſt der Souverän) Unterthanen, und, was die Rechtsausübung betrift, allen andern gleich, nämlich, daß gegen jeden derſelben ein Zwangsrecht dem Unterthan zukömmt. Prinzen (d. i. Perſonen, denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt) werden aber nun zwar auch in dieſer Ausſicht, und wegen jener Anſprüche (hofmäßig, par courtoisie) gnädige Herren genannt; ihrem Beſitzſtande nach aber ſind ſie doch Mitunterthanen, gegen die auch dem geringſten ihrer Diener vermittelſt des Staatsoberhaupts ein Zwangsrecht zukommen muß. Es kann alſo im Staate nicht mehr als einen einzigen Gnädigen Herrn geben. Was aber die Gnädigen (eigentlich vornehme) Frauen betrift, ſo können ſie ſo angeſehen werden, daß ihr *Stand* zuſammt ihrem *Geſchlecht* (folglich nur gegen das *männliche*) ſie zu dieſer Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche ſich deſto mehr ſelbſt zu ehren glaubt, als es dem ſchönen Geſchlecht über ſich Vorzüge einräumt.

werfen, und dadurch des Schutzes nach denſelben theilhaftig; nur nicht als Bürger, ſondern als Schutzgenoſſen. — Alles Recht hängt nämlich von Geſetzen ab. Ein öffentliches Geſetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt ſeyn ſoll, beſtimmt, iſt der Aktus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der alſo ſelbſt niemand muß Unrecht thun können. Hiezu aber iſt kein anderer Wille, als der des geſammten Volks (da Alle über Alle, mithin ein jeder über ſich ſelbſt beſchließt), möglich: denn nur ſich ſelbſt kann niemand unrecht thun. Iſt es aber ein anderer, ſo kann der bloße Wille eines von ihm Verſchiedenen über ihn nichts beſchließen, was nicht unrecht ſeyn könnte; folglich würde ſein Geſetz noch ein anderes Geſetz erfordern, welches ſeine Geſetzgebung einſchränkte, mithin kann kein beſonderer Wille für ein Gemeines Weſen geſetzgebend ſeyn. (Eigentlich kommen, um dieſen Begriff auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit, und Einheit des Willens Aller zuſammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erſtere zuſammen genommen werden, Selbſtſtändigkeit die Bedingung iſt.) Man nennt dieſes Grundgeſetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entſpringen kann, den urſprünglichen Vertrag.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieſer Geſetzgebung hat, heißt ein Bürger (citoyen, d. i Staatsbürger, nicht Stadtbürger, Bourgeois.)

Die dazu erforderliche Qualität iſt, außer der natürlichen, (daß es kein Kind, kein Weib ſey), die einzige: daß er ſein eigner Herr (sui juris) ſey, mithin irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunſt, Handwerk, oder ſchöne Kunſt, oder Wiſſenſchaft gezählt werden kann) welches ihn ernährt; d. i. daß er, in denen Fällen, wo er von Andern erwerben muß, um zu leben, nur durch Veräußerung deſſen, was ſein*) iſt, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er anderen giebt, von ſeinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich daß er Niemanden als dem Gemeinen Weſen im eigentlichen Sinne des Worts Diene. Hier ſind nun Kunſtverwandte und große (oder kleine) Gutseigenthümer alle einander gleich, nämlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt. Denn, was die letztern betrift, ohne einmal die Frage in Anſchlag zu bringen: wie es doch mit Recht zugegangen ſeyn mag, daß jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit ſeinen Händen ſelbſt benutzen konnte (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung iſt keine erſte Erwerbung); und wie es zugieng, daß viele Menſchen, die ſonſt insgeſammt einen beſtändigen Beſitzſtand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht ſind, jenem blos zu dienen, um leben zu können? ſo würde es ſchon wider den vorigen Grundſatz der Gleichheit ſtreiten, wenn ein Geſetz ſie mit dem Vorrecht des Standes privilegirte, daß ihre Nachkommen entweder immer große Gutseigenthümer (der Lehne) bleiben ſollten, ohne daß ſie verkauft, oder durch Vererbung getheilt, und alſo mehrerem im Volk zu Nutze kommen dürften, oder, auch ſelbſt bei dieſen Theilungen, niemand als der zu einer gewiſſen willführlich dazu angeordneten Menſchenklaſſe Gehörige davon etwas erwerben könnte. Der große Gutsbeſitzer vernichtigt nämlich ſo viel kleinere Eigenthümer mit ihren Stimmen, als ſeinen Platz einnehmen könnten; ſtimmt alſo nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur Eine Stimme. — Da es alſo blos von dem Vermögen, dem Fleiß und dem Glück jedes Gliedes des Gemeinen Weſens abhängend gelaſſen werden muß, daß jeder einmal einen Theil davon, und alle das Ganze erwerben, dieſer Unterſchied aber bei der allgemeinen Geſetzgebung nicht in Anſchlag gebracht werden kann: ſo muß nach den Köpfen derer, die im Beſitzſtande ſind, nicht nach der Größe der Beſitzungen, die Zahl der Stimmfähigen zur Geſetzgebung beurtheilt werden.

---

*) Derjenige, welcher ein opus verfertigt, kann es durch Veräußerung an einen anderen bringen, gleich als ob es ſein Eigenthum wäre. Die praestatio operae aber iſt keine Veräußerung. Der Hausbediente, der Ladendiener, der Taglöhner, ſelbſt der Friſeur ſind blos operarii, nicht artifices (in weiterer Bedeutung des Worts), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu ſeyn qualificirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, ſich in ganz ähnlichen Verhältniſſen gegen mich zu befinden ſcheinen, ſo iſt doch jener von dieſem, wie Friſeur vom Perückenmacher (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag), alſo wie Taglöhner vom Künſtler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört, ſo lange er nicht bezahlt iſt, unterſchieden. Der letztere, als Gewerbtreibender, verkehrt alſo ſein Eigenthum mit dem Anderen (opus), der erſtere den Gebrauch ſeiner Kräfte, den er einem Anderen bewilligt (operam). — Es iſt, ich geſtehe es, etwas ſchwer die Erforderniß zu beſtimmen, um auf den Stand eines Menſchen, der ſein eigener Herr iſt, Anſpruch machen zu können.

Es müſſen aber auch Alle, die dieſes Stimmrecht haben, zu dieſem Geſetz der öffentlichen Gerechtigkeit zuſammenſtimmen; denn ſonſt würde zwiſchen denen, die dazu nicht übereinſtimmen, und den erſteren ein Rechtsſtreit ſeyn, der ſelbſt noch eines höheren Rechtsprincips bedürfte, um entſchieden zu werden. Wenn alſo das Erſtere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der Stimmen, und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem großen Volke), ſondern nur der dazu Delegirten, als Repräſentanten des Volks, dasjenige iſt, was allein man als erreichbar vorausſehen kann; ſo wird doch ſelbſt der Grundſatz, ſich dieſe Mehrheit genügen zu laſſen, als mit allgemeiner Zuſammenſtimmung, alſo durch einen Kontrakt, angenommen, der oberſte Grund der Errichtung einer Bürgerlichen Verfaſſung ſeyn müſſen.

Folgerung.

Hier iſt nun ein urſprünglicher Kontrakt, auf den allein eine Bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfaſſung unter Menſchen gegründet und ein Gemeines Weſen errichtet werden kann. — Allein dieſer Vertrag (contractus originarius oder pactum sociale genannt), als Koalition jedes beſondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinſchaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer blos rechtlichen Geſetzgebung), iſt keinesweges als ein Faktum vorauszuſetzen nöthig (ja als ein ſolches gar nicht möglich); gleichſam als ob allererſt aus der Geſchichte vorher bewieſen werden müßte, daß ein Volk, in deſſen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten ſind, einmal wirklich einen ſolchen Aktus verrichtet, und eine ſichere Nachricht oder ein Inſtrument davon, uns mündlich oder ſchriftlich hinterlaſſen haben müſſe, um ſich an eine ſchon beſtehende bürgerliche Verfaſſung für gebunden zu achten. Sondern es iſt eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktiſche) Realität hat: nämlich jeden Geſetzgeber zu verbinden, daß er ſeine Geſetze ſo gebe, als ſie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entſpringen können, und jeden Unterthan, ſo fern er Bürger ſeyn will, ſo anzuſehen, als ob er zu einem ſolchen Willen mit zuſammengeſtimmet habe. Denn das iſt der Probierſtein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Geſetzes. Iſt nämlich dieſes ſo beſchaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu ſeine Einſtimmung geben könnte (wie z. B. daß eine gewiſſe Klaſſe von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenſtandes haben ſollten), ſo iſt es nicht gerecht; iſt es aber nur möglich, daß ein Volk dazu zuſammenſtimme, ſo iſt es Pflicht, das Geſetz für gerecht zu halten: geſetzt auch, daß das Volk jetzt in einer ſolchen Lage, oder Stimmung ſeiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrſcheinlicherweiſe ſeine Beiſtimmung verweigern würde *).

Aber dieſe Einſchränkung gilt offenbar nur für das Urtheil des Geſetzgebers, nicht des Unterthans. Wenn alſo ein Volk unter einer gewiſſen jetzt wirklichen Geſetzgebung ſeine Glückſeligkeit einzubüßen mit größter Wahrſcheinlichkeit urtheilen ſollte: was iſt für daſſelbe zu thun? ſoll es ſich nicht widerſetzen? Die Antwort kann nur ſeyn: es iſt für daſſelbe nichts zu thun, als zu gehorchen. Denn die Rede iſt hier nicht von Glückſeligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des

---

*) Wenn z.B. eine für alle Unterthanen proportionirte Kriegsſteuer ausgeſchrieben würde, ſo können dieſe darum, weil ſie drückend iſt, nicht ſagen, daß ſie ungerecht ſey, weil etwa der Krieg ihrer Meinung nach, unnöthig wäre: denn das ſind ſie nicht berechtigt zu beurtheilen; ſondern, weil es doch immer möglich bleibt, daß er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich ſey, ſo muß ſie in dem Urtheile des Unterthans für rechtmäßig gelten. Wenn aber gewiſſe Gutseigenthümer in einem ſolchen Kriege mit Lieferungen beläſtigt, andere aber deſſelben Standes damit verſchont würden; ſo ſieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem ſolchen Geſetz nicht zuſammenſtimmen, und es iſt befugt, wider daſſelbe wenigſtens Vorſtellungen zu thun, weil es dieſe ungleiche Austheilung der Laſten nicht für gerecht halten kann.

gemeinen Weſens für den Unterthan zu erwarten ſteht; ſondern allererſt blos vom Rechte, das dadurch einem jeden geſichert werden ſoll: welches das oberſte Princip iſt, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Weſen betreffen, ausgehen müſſen, und das durch kein anderes eingeſchränkt wird. In Anſehung der erſteren (der Glückſeligkeit) kann gar kein allgemeingültiger Grundſatz für Geſetze gegeben werden. Denn, ſowohl die Zeitumſtände, als auch der ſehr einander widerſtreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand ſeine Glückſeligkeit ſetzt, (worin er ſie aber ſetzen ſoll, kann ihm Niemand vorſchreiben) macht alle feſte Grundſätze unmöglich, und zum Princip der Geſetzgebung für ſich allein untauglich. Der Satz: Salus publica suprema civitatis lex est, bleibt in ſeinem unverminderten Werth und Anſehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerſt in Betrachtung zu ziehen ſteht, iſt gerade diejenige geſetzliche Verfaſſung, die jedem ſeine Freiheit durch Geſetze ſichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, ſeine Glückſeligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beſte dünkt, zu ſuchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen geſetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen Abbruch thut.

Wenn die oberſte Macht Geſetze giebt, die zunächſt auf die Glückſeligkeit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dgl.) gerichtet ſind: ſo geſchieht dieſes nicht als Zweck der Errichtung einer Bürgerlichen Verfaſſung, ſondern blos als Mittel, den rechtlichen

Zuſtand, vornämlich gegen äußere Feinde des Volks zu ſichern. Hierüber muß das Staatsoberhaupt befugt ſeyn, ſelbſt und allein zu urtheilen, ob dergleichen zum Flor des Gemeinen Weſens gehöre, welcher erforderlich iſt, um ſeine Stärke und Feſtigkeit ſo wohl innerlich, als wider äußere Feinde zu ſichern; ſo aber das Volk nicht gleichſam wider ſeinen Willen glücklich zu machen, ſondern nur zu machen, daß es als Gemeines Weſen exiſtire *). In dieſer Beurtheilung, ob jene Maaßregel klüglich genommen ſey oder nicht, kann nun zwar der Geſetzgeber irren, aber nicht in der, da er ſich ſelbſt fragt, ob das Geſetz auch mit dem Rechtsprincip zuſammen ſtimme oder nicht; denn da hat er jene Idee des urſprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaaße, und zwar a priori, bei der Hand (und darf nicht, wie beim Glückſeligkeitsprincip, auf Erfahrungen harren, die ihn von der Tauglichkeit ſeiner Mittel allererſt belehren müſſen.) Denn wenn es ſich nur nicht widerſpricht, daß ein Ganzes Volk zu einem ſolchen Geſetze zuſammenſtimme, es mag ihm auch ſo ſauer ankommen wie es wolle; ſo iſt es dem Rechte gemäß. Iſt aber ein öffentliches Geſetz dieſem

---

*) Dahin gehören gewiſſe Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel dem Unterthanen zum Beſten und nicht zum Vortheil der Auswärtigen und Aufmunterung des Fleißes Anderer befördert werden, weil der Staat ohne Wohlhabenheit des Volks, nicht Kräfte genug beſitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerſtehen, oder ſich ſelbſt als Gemeines Weſen zu erhalten.

gemäß, folglich in Rückſicht auf das Recht untadelich, (irreprehenſibel); ſo iſt damit auch die Befugniß zu zwingen, und auf der andern Seite das Verbot, ſich dem Willen des Geſetzgebers ja nicht thätlich zu widerſetzen verbunden: d. i. die Macht im Staate, die dem Geſetze Effekt giebt, iſt auch unwiderſtehlich (irreſiſtibel), und es exiſtirt kein rechtlich beſtehendes Gemeines Weſen ohne eine ſolche Gewalt, die allen innern Widerſtand niederſchlägt, weil dieſer einer Maxime gemäß geſchehen würde, die, allgemein gemacht, alle Bürgerliche Verfaſſung zernichten und den Zuſtand, worin allein Menſchen im Beſitz der Rechte überhaupt ſeyn können, vertilgen würde.

Hieraus folgt: daß alle Widerſetzlichkeit gegen die oberſte Geſetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu laſſen, aller Aufſtand, der in Rebellion ausbricht, das höchſte und ſtrafbarſte Verbrechen im Gemeinen Weſen iſt: weil es deſſen Grundfeſte zerſtört. Und dieſes Verbot iſt unbedingt, ſo daß, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, ſogar den urſprünglichen Vertrag verletzt, und ſich dadurch des Rechts Geſetzgeber zu ſeyn, nach dem Begriff des Unterthans, verluſtig gemacht haben, indem ſie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewaltthätig (tyranniſch) zu verfahren, dennoch dem Unterthan kein Widerſtand, als Gegengewalt, erlaubt bleibt. Der Grund davon iſt: weil bei einer ſchon ſubſiſtirenden Bürgerlichen Verfaſſung das Volk kein zu Recht beſtändiges Urtheil mehr hat, zu beſtimmen: wie jene ſolle verwaltet werden. Denn man ſetze: es habe ein ſolches, und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhaupts zuwider; wer ſoll entſcheiden, auf weſſen Seite das Recht ſey? Keiner von beiden kann es, als Richter in ſeiner eigenen Sache, thun. Alſo müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwiſchem Dieſem und dem Volk entſchiede: welches ſich widerſpricht. — Auch kann nicht etwa ein Nothrecht (*jus in casu necessitatis*), welches ohnehin, als ein vermeintes Recht, in der höchſten (phyſiſchen) Noth Unrecht zu thun, ein Unding iſt *), hier eintreten,

---

*) Es giebt keinen Casus necessitatis, als in dem Fall, wo Pflichten: nämlich unbedingte und (zwar vielleicht große, aber doch) bedingte Pflicht, gegen einander ſtreiten; z. B. wenn es auf Abwendung eines Unglücks vom Staat durch den Verrath eines Menſchen ankömmt, der gegen einen Andern in einem Verhältniß, etwa wie Vater und Sohn ſtände. Dieſe Abwendung des Uebels des Erſteren iſt unbedingte, die des Unglücks des letzteren aber nur bedingte Pflicht (nämlich ſo fern er ſich nicht eines Verbrechens wider den Staat ſchuldig gemacht hat). Die Anzeige, die der letztere von der Unternehmung des erſteren der Obrigkeit machen würde, thut er vielleicht mit dem größten Widerwillen, aber durch Noth (nämlich die moraliſche) gedrungen. — Wenn aber von einem, welcher einen andern Schiffbrüchigen von ſeinem Brett ſtößt, um ſein eignes Leben zu erhalten, geſagt wird: er habe durch ſeine Noth (die phyſiſche) ein Recht dazu bekommen; ſo iſt das ganz

treten, und zur Hebung des die Eigenmacht des Volks einſchränkenden Schlagbaums den Schlüſſel hergeben. Denn das Oberhaupt des Staats kann eben ſo wohl ſein hartes Verfahren gegen die Unterthanen durch ihre Widerſpenſtigkeit, als dieſe ihren Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn zu rechtfertigen meinen; und wer ſoll hier nun entſcheiden? Wer ſich im Beſitz der oberſten öffentlichen Rechtspflege befindet, und das iſt gerade das Staatsoberhaupt, dieſes kann es allein thun; und Niemand im Gemeinen Weſen kann alſo ein Recht haben, ihm dieſen Beſitz ſtreitig zu machen.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche dieſe Befugniß des Unterthans zur Gegengewalt gegen ſeinen Obern unter gewiſſen Umſtänden behaupten, unter denen ich hier nur den in ſeinen Lehren des

---

falſch. Denn, mein Leben zu erhalten, iſt nur bedingte Pflicht (wenn es ohne Verbrechen geſchehen kann) einem Andern aber, der mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das Meinige zu verlieren bringt, es nicht zu nehmen, iſt unbedingte Pflicht. Die Lehrer des allgemeinen bürgerlichen Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugniß, die ſie dieſer Nothhülfe zugeſtehen, ganz konſequent. Denn die Obrigkeit kann keine Strafe mit dem Verbot verbinden, weil dieſe Strafe der Tod ſeyn müßte: Es wäre aber ein ungereimtes Geſetz, jemanden den Tod androhen, wenn er ſich in gefährlichen Umſtänden dem Tode nicht freiwillig überlieferte.

Naturrechts ſehr behutſamen, beſtimmten und beſcheidenen Achenwall anführen will. *) Er ſagt: „Wenn die Gefahr, die dem Gemeinen Weſen aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhaupts droht, größer iſt, als von Ergreifung der Waffen gegen ihn beſorgt werden kann: alsdann könne das Volk jenem widerſtehen, zum Behuf dieſes Rechts von ſeinem Unterwerfungsvertrag abgehen, und ihn als Tyrannen entthronen." Und er ſchließt darauf: „Es kehre das Volk auf ſolche Art (beziehungsweiſe auf ſeinen vorigen Oberherrn) in den Naturzuſtand zurück."

Ich glaube gern, daß weder Achenwall, noch irgend einer der wackeren Männer, die hierüber mit ihm einſtimmig vernünftelt haben, je in irgend einem vorkommenden Fall zu ſo gefährlichen Unternehmungen ihren Rath oder Beiſtimmung würden gegeben haben; auch iſt kaum zu bezweifeln, daß, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die Vereinigten Niederlande, oder auch Großbritanien ihre jetzige für ſo glücklich geprieſene Verfaſſung errungen haben, mißlungen wären, die Leſer der Geſchichte derſelben in der Hinrichtung ihrer jetzt ſo erhobenen Urheber nichts als verdiente Strafe großer Staatsverbrecher ſehen würden. Denn der Ausgang miſcht ſich gewöhnlich in unſere Beurtheilung der Rechtsgründe, ob zwar jener ungewiß war, dieſe aber gewiß ſind. Es iſt aber klar, daß, was die letzteren betrift — wenn man auch ein-

---

*) Jus Naturae. Editio Vta. Pars poſterior, § 203 — 206.

räumt, daß durch eine ſolche Empörung dem Landesherrn (der etwa eine joyeuse entrée, als einen wirklichen, zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk, verletzt hätte) kein Unrecht geſchähe, — das Volk doch durch dieſe Art ihr Recht zu ſuchen, im höchſten Grade Unrecht gethan habe; weil dieſelbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfaſſung unſicher macht, und den Zuſtand einer völligen Geſetzloſigkeit (status naturalis), wo alles Recht aufhört, wenigſtens Effekt zu haben, einführt. — Nur will ich, bei dieſem Hange ſo vieler wohldenkenden Verfaſſer dem Volk (zu ſeinem eigenen Verderben) das Wort zu reden, bemerken: daß dazu theils die gewöhnliche Täuſchung, wenn vom Princip des Rechts die Rede iſt, das Princip der Glückſeligkeit ihren Urtheilen unterzuſchieben, die Urſache ſey: theils auch, wo kein Inſtrument eines wirklich dem Gemeinen Weſen vorgelegten, vom Oberhaupt deſſelben acceptirten, und von beiden ſanktionirten, Vertrags anzutreffen iſt, ſie die Idee von einem urſprünglichen Vertrag, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als Etwas, welches wirklich geſchehen ſeyn müſſe, annahmen, und ſo dem Volke immer die Befugniß zu erhalten meinten, davon bei einer groben, aber von ihm ſelbſt dafür beurtheilten Verletzung nach ſeinem Gutdünken abzugehen *).

---

*) Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherrn verletzt ſeyn: ſo kann dieſes doch alsdann nicht ſo fort als Gemeines Weſen, ſondern nur durch Rottirung, entgegenwirken. Denn die bisher beſtandene Verfaſſung war vom Volke zerriſ-

Man ſieht hier offenbar, was das Prinzip der Glückſeligkeit (welche eigentlich gar keines beſtimmten Princips fähig iſt) auch im Staatsrecht für Böſes anrichtet, ſo wie es ſolches in der Moral thut, auch ſelbſt bei der beſten Meinung, die der Lehrer deſſelben beabſichtigt. Der Souverän will das Volk nach ſeinen Begriffen glücklich machen, und wird Despot; das Volk will ſich den allgemeinen menſchlichen Anſpruch auf eigene Glückſeligkeit nicht nehmen laſſen, und wird Rebell. Wenn man zu allererſt gefragt hätte, was Rechtens iſt (wo die Principien a priori feſtſtehen, und kein Empiriker darin pfuſchen kann); ſo würde die Idee des Socialkontrakts in ihrem unbeſtreitbaren Anſehen bleiben; aber nicht als Faktum (wie Danton will, ohne welches er alle in der wirklich exiſtirenden bürgerlichen Verfaſſung befindliche Rechte, und alles Eigenthum für null und nichtig erklärt), ſondern nur

ſen; die Organiſation aber zu einem neuen gemeinen Weſen ſollte allerſt noch geſchehen. Hier tritt nun der Zuſtand der Anarchie mit allen ihren Greueln ein, die wenigſtens dadurch möglich ſind; und das Unrecht, welches hier geſchieht, iſt alsdann, das, was eine jede Parthey der andern im Volke zufügt: wie auch aus dem angeführten Beyſpiel erhellet, wo die aufrühreriſchen Unterthanen jenes Staats zuletzt einander mit Gewalt eine Verfaſſung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre, als die, welche ſie verließen; nämlich von Geiſtlichen und Ariſtokraten verzehrt zu werden, ſtatt daß ſie unter einem Alle beherrſchenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Vertheilung der Staatsbürden erwarten konnten.

als Vernunftprincip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfaſſung überhaupt. Und man würde einſehen: daß, ehe der allgemeine Wille da iſt, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen ſeinen Gebieter beſitze, weil es nur durch dieſen rechtlich zwingen kann; iſt jener aber da, eben ſo wohl kein von ihm gegen dieſen auszuübender Zwang ſtatt finde, weil es alsdann ſelbſt der oberſte Gebieter wäre; mithin dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widerſetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir ſehen auch dieſe Theorie in der Praxis hinreichend beſtätigt. In der Verfaſſung von Großbrittannien, wo das Volk mit ſeiner Konſtitution ſo groß thut, als ob ſie das Muſter für alle Welt wäre, finden wir doch, daß ſie von der Befugniß, die dem Volk, im Fall der Monarch den Kontrakt von 1688. übertreten ſollte, zuſteht, ganz ſtill ſchweigt; mithin ſich gegen ihn, wenn er ſie verletzen wollte, weil kein Geſetz hierüber da iſt, in Geheim Rebellion vorbehält. Denn daß die Konſtitution auf dieſen Fall ein Geſetz enthalte, welches die ſubſiſtirende Verfaſſung, von der alle beſondern Geſetze ausgehen, (geſetzt auch der Kontrakt ſey verletzt) umzuſtürzen berechtigte: iſt ein klarer Widerſpruch; weil ſie alsdann auch eine öffentlich konſtituirte *) Gegenmacht enthalten müßte, mithin

---

*) Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichſam heimtückiſch, verſchwiegen werden; am wenigſten das Recht, welches ſich das Volk, als ein zur Konſtitution gehöriges, anmaßt; weil

noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erſtere beſchützte, ſeyn müßte, dann aber auch ein Drittes, welches zwiſchen Beiden, auf weſſen Seite das Recht ſey, entſchiede. — Auch haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder) beſorgt wegen einer ſolchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl ſchlüge, dem von ihnen weggeſchreckten Monarchen lieber eine freiwillige Verlaſſung der Regierung angedichtet, als ſich das Recht der Abſetzung deſſelben angemaßt, wodurch ſie die Verfaſſung in offenbaren Widerſpruch mit ſich ſelbſt würden verſetzt haben.

Wenn man nun bei dieſen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiß nicht machen wird, daß ich durch dieſe Unverletzbarkeit den Monarchen zu viel ſchmeichle: ſo wird man mir hoffentlich auch denjenigen erſparen, daß ich dem Volk zu Gunſten zu viel behaupte, wenn ich ſage, daß dieſes gleichfalls ſeine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich dieſe keine Zwangsrechte ſeyn können.

Hobbes iſt der entgegengeſetzten Meinung. Nach ihm (de Cive, cap. 7. §. 14.) iſt das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden, und kann

---

alle Geſetze derſelben, als aus einem öffentlichen Willen entſprungen gedacht werden müſſen. Es müßte alſo, wenn die Konſtitution Aufſtand erlaubte, dieſe das Recht dazu, und auf welche Art davon Gebrauch zu machen ſey, öffentlich erklären.

dem Bürger nicht Unrecht thun (er mag über ihn verfügen was er wolle). — Dieſer Satz würde ganz richtig ſeyn, wenn man unter Unrecht diejenige Läſion verſteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut; aber, ſo im Allgemeinen, iſt der Satz erſchrecklich.

Der nicht-widerſpenſtige Unterthan muß annehmen können, ſein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin da jeder Menſch doch ſeine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er ſelbſt zu urtheilen befugt iſt; das Unrecht aber, welches ihm ſeiner Meinung nach widerfährt, nach jener Vorausſetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewiſſer Folgen aus Geſetzen der oberſten Macht geſchieht: ſo muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünſtigung des Oberherrn ſelbſt, die Befugniß zuſtehen, ſeine Meinung über das, was von den Verfügungen deſſelben ihm ein Unrecht gegen das Gemeine Weſen zu ſeyn ſcheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig ſeyn könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmliſchen Eingebungen begnadigt und über die Menſchheit erhaben vorſtellen. Alſo iſt die Freiheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfaſſung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu ſelbſt einflößt, gehalten, (und dahin beſchränken ſich auch die Federn einander von ſelbſt, damit ſie nicht ihre

Freiheit verlieren), — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn dieſe Freiheit ihm auch abſprechen zu wollen, iſt nicht allein ſo viel, als ihm allen Anſpruch auf Recht in Anſehung des oberſten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, ſondern auch dem letzteren, deſſen Wille blos dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräſentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle giebt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er ſelbſt abändern würde, und ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen. Dem Oberhaupte aber Beſorgniß einzuflößen: daß durch Selbſt- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heißt ſo viel, als ihm Mißtrauen gegen ſeine eigene Macht, oder auch Haß gegen ſein Volk erwecken.

Das allgemeine Princip aber, wornach ein Volk ſeine Rechte negativ, d. i. blos zu beurtheilen hat, was von der höchſten Geſetzgebung als mit ihrem beſten Willen nicht verordnet, anzuſehen ſeyn möchte, iſt in dem Satz enthalten: Was ein Volk über ſich ſelbſt nicht beſchließen kann, das kann der Geſetzgeber auch nicht über das Volk beſchließen.

Wenn alſo z. B. die Frage iſt: Ob ein Geſetz, das eine gewiſſe einmal angeordnete kirchliche Verfaſſung für beſtändig fortdaurend anbeföhle, als von dem eigentlichen Willen des Geſetzgebers (ſeiner Abſicht) ausgehend angeſehen werden könne? ſo frage man ſich zuerſt: Ob ein Volk es ſich zum Geſetz machen *dürfe*, daß gewiſſe einmal angenommene Glaubensſätze und Formen der äußern Religion für immer bleiben ſollen: alſo ob es ſich ſelbſt in ſeiner Nachkommenſchaft hindern dürfe, in Religionseinſichten weiter fortzuſchreiten, oder etwanige alte Irrthümer abzuändern? Da wird nun klar, daß ein urſprünglicher Kontrakt des Volks, welcher dieſes zum Geſetz machte, an ſich ſelbſt null und nichtig ſeyn würde: weil er wider die Beſtimmung und Zwecke der Menſchheit ſtreitet; mithin ein darnach gegebenes Geſetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem alſo Gegenvorſtellungen gemacht werden können, anzuſehen iſt. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der oberſten Geſetzgebung ſo verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urtheile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder thätlicher Widerſtand dagegen aufgeboten werden.

Es muß in jedem gemeinen Weſen ein *Gehorſam* unter dem Mechanismus der Staatsverfaſſung nach Zwangsgeſetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein *Geiſt der Freiheit* ſeyn, da jeder, in dem was allgemeine Menſchenpflicht betrift, durch Vernunft überzeugt zu ſeyn verlangt, daß dieſer Zwang rechtmäßig ſey, damit er nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathe. Der erſtere, ohne den letzteren, iſt die veranlaſſende Urſache aller *geheimen Geſellſchaften*. Denn es iſt ein Naturberuf der Menſchheit, ſich, vornämlich in dem, was den Menſchen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Geſellſchaften alſo würden wegfallen, wenn dieſe Freiheit begünſtigt wird. Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntniſſe kommen, die ihre eigene weſentliche Abſicht befördern, als daß ſie den in ſeinem Urſprung und in ſeinen Wirkungen ſo achtungswürdigen Geiſt der Freiheit ſich äußern läßt?

* * *

Nirgend ſpricht eine alle reine Vernunftprincipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmaßung über Theorie ab, als in der Frage über die Erforderniſſe zu einer guten Staatsverfaſſung. Die Urſache iſt, weil eine lange beſtandene geſetzliche Verfaſſung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückſeligkeit ſowohl als ihre Rechte nach dem Zuſtande zu beurtheilen, in welchem Alles bisher in ſeinem ruhigen Gange geweſen iſt; nicht aber umgekehrt dieſen letztern nach Begriffen, die ihnen von beiden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu ſchätzen: vielmehr jenen paſſiven Zuſtand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen Beſſern zu ſuchen (wo dasjenige gilt, was Hippokrates den Aerzten zu beherzigen giebt: judicium anceps, experimentum periculosum). Da nun alle lang genug beſtandene Verfaſſungen, ſie mögen Mängel haben, welche ſie wollen, hierin bei aller ihrer Verſchiedenheit einerlei Reſultat geben, nämlich mit der, in welcher man iſt, zufrieden zu ſeyn; ſo gilt, wenn auf das Volkswohlergehen geſehen wird, eigentlich gar keine Theorie, ſondern alles beruht auf einer der Erfahrung folgſamen Praxis.

Giebt es aber in der Vernunft ſo etwas, als ſich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken läßt; und hat dieſer Begriff für Menſchen, die im Antagoniſm ihrer Freiheit gegen einander ſtehen, verbindende Kraft, mithin objektive (praktiſche) Realität, ohne daß auf das Wohl- oder Uebelbefinden das ihnen daraus entſpringen mag, noch hingeſehen werden darf (wovon die Kenntniß blos auf Erfahrung beruht): ſo gründet es ſich auf Principien a priori (denn, was Recht ſey, kann nicht Erfahrung lehren); und es giebt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einſtimmung mit welcher keine Praxis gültig iſt.

Hierwider kann nun nichts aufgebracht werden, als: daß, obzwar die Menſchen die Idee von ihnen zuſtehenden Rechten im Kopf haben, ſie doch, ihrer Herzenshärtigkeit halber, unfähig und unwürdig wären, darnach behandelt zu werden, und daher eine oberſte, blos nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt ſie in Ordnung halten dürfe und müſſe. Dieſer Verzweiflungsſprung (salto mortale) iſt aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Recht, ſondern nur von der Gewalt die Rede iſt, das Volk auch die ſeinige verſuchen, und ſo alle geſetzliche Verfaſſung unſicher machen dürfte. Wenn nicht etwas iſt, was durch Vernunft unmittelbare Achtung abnöthigt (wie das Menſchenrecht), ſo ſind alle Einflüſſe auf die Willkühr der Menſchen unvermögend, die Freiheit derſelben zu bändigen; Aber wenn, neben dem Wohlwollen, das Recht laut ſpricht, dann zeigt ſich die menſchliche Natur nicht ſo verunartet, daß ſeine Stimme von derſelben nicht mit Ehrerbietung angehört werde. (Tum pietate gravem meritisque ſi forte virum quem conſpexere, ſilent arrectisque auribus adſtant. Virgil.)

III.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrecht.

In allgemein philanthropiſcher, d. i. koſmopolitiſcher Abſicht betrachtet*).

Gegen Moſes Mendelsſohn.

Iſt das menſchliche Geſchlecht im Ganzen zu lieben; oder iſt es ein Gegenſtand, den man mit Unwillen betrachten muß, dem man zwar (um nicht Miſanthrop zu werden) alles Gute wünſcht, es doch aber nie von ihm erwarten, mithin ſeine Augen lieber von ihm abwenden muß? Die Beantwortung dieſer Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: Sind in der menſchlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum beſſern fortſchreiten; und das Böſe jetziger und vergangener Zeiten ſich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn ſo können wir die Gattung doch wenigſtens in ihrer beſtändigen Annäherung zum Guten lieben, ſonſt müßten wir ſie haſſen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menſchenliebe (die alsdann höchſtens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens, ſeyn würde) mag dagegen ſagen was ſie wolle. Denn was Böſe iſt und bleibt, vornämlich das in vorſetzlicher wechſelſeitiger Verletzung der heiligſten Menſchenrechte, das kann man — auch bei der größten Bemühung, Liebe in ſich zu erzwingen — doch nicht vermeiden zu haſſen: nicht gerade um Menſchen Uebels zuzufügen, aber doch ſo wenig wie möglich mit ihnen zu thun haben.

---

*) Es fällt nicht ſo fort in die Augen, wie eine allgemein-philantropiſche Vorausſetzung auf eine weltbürgerliche Verfaſſung, dieſe aber auf die Gründung eines Völkerrechts hinweiſe, als einen Zuſtand, in welchem allein die Anlagen der Menſchheit gehörig entwickelt werden können, die unſere Gattung liebenswürdig machen; — Der Beſchluß dieſer Nummer wird dieſen Zuſammenhang vor Augen ſtellen.

Moſes Mendelsſohn war der letzteren Meinung (Jeruſalem, zweiter Abſchnitt, S. 44. bis 47.), die er ſeines Freundes Leſſings Hypotheſe von einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts * entgegenſetzt. Es iſt ihm Hirngeſpinſt: „daß das Ganze, die Menſchheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken, und ſich vervollkommnen ſolle. — Wir ſehen, ſagt er, das Menſchengeſchlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geſchwindigkeit in ſeinen vorigen Zuſtand zurück zu gleiten.“ (Das iſt ſo recht der Stein des Siſyphus; und man nimmt, auf dieſe Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büßungsort für alte, jetzt nicht mehr erinnerliche Sünden an.) — „Der Menſch geht weiter; aber die Menſchheit ſchwankt beſtändig zwiſchen feſtgeſetzten Schranken auf und nieder; behält aber, im Ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieſelbe Stufe der Sittlichkeit, daſſelbe Maaß von Religion und Irreligion, von Tugend und Laſter, von Glückſeeligkeit (?) und Elend." — Dieſe Behauptungen leitet er (S. 46.) dadurch ein, daß er ſagt: „Ihr wollt errathen, was für Abſichten die Vorſehung mit der Menſchheit habe? Schmiedet keine Hypotheſen" (Theorie, hatte er dieſe vorher genannt): „ſchauet nur umher auf das, was wirklich geſchieht, und, wenn Ihr einen Ueberblick auf die Geſchichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was von jeher geſchehen iſt. Dieſes iſt Thatſache; dieſes muß zur Abſicht gehört haben, muß in dem Plane der Weisheit genehmigt, oder wenigſtens mit aufgenommen worden ſeyn."

Ich bin anderer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick iſt, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Verſuchungen zum Böſen ringen, und ihn dennoch dagegen Stand halten zu ſehen: ſo iſt es ein, ich will nicht ſagen einer Gottheit, ſondern ſelbſt des gemeinſten aber wohldenkenden Menſchen höchſt unwürdiger Anblick, das menſchliche Geſchlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben ſo tief wieder in Laſter und Elend zurückfallen zu ſehen. Eine Weile dieſem Trauerſpiel zuzuſchauen, kann vielleicht rührend und belehrend ſeyn; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Poſſenſpiel; und, wenn die Akteurs es gleich nicht müde werden, weil ſie Narren ſind, ſo wird es doch der Zuſchauer, der an einem oder dem andern Akt genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei ſey. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein bloßes Schauſpiel iſt, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laſter ohne Zahl (wenn gleich mit dazwiſchen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit ſich über einander thürmen zu laſſen, damit dereinſt recht viel geſtraft werden könne: iſt wenigſtens nach unſeren Begriffen, ſogar der Moralität eines weiſen Welturhebers und Regierers zuwider.

Ich werde alſo annehmen dürfen: daß, da das menſchliche Geſchlecht beſtändig im Fortrücken in Anſehung der Kultur, als dem Naturzwecke deſſelben, iſt, es auch im Fortſchreiten zum Beſſern in Anſehung des moraliſchen Zwecks ſeines Daſeyns begriffen ſey, und daß dieſes zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen ſeyn werde. Dieſe Vorausſetzung zu beweiſen, habe ich nicht nöthig; der Gegner derſelben muß beweiſen. Denn, ich ſtütze mich auf meine angeborne Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen, — worin ich (als Menſch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen moraliſchen Beſchaffenheit ſo gut, als ich ſeyn ſollte, mithin auch

könnte,

könnte, — ſo auf die Nachkommenſchaft zu wirken, daß ſie immer beſſer werde (wovon alſo auch die Möglichkeit angenommen werden muß), und daß ſo dieſe Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern ſich rechtmäßig vererben könne. Es mögen nun auch noch ſo viel Zweifel gegen meine Hofnungen aus der Geſchichte gemacht werden, die, wenn ſie beweiſend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anſchein nach vergeblichen Arbeit abzulaſſen; ſo kann ich doch, ſo lange dieſes nur nicht ganz gewiß gemacht werden kann, die Pflicht (als das liquidum) gegen die Klugheitsregel aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten (als das illiquidum, weil es bloße Hypotheſe iſt) nicht vertauſchen; und, ſo ungewiß ich immer ſeyn und bleiben mag, ob für das menſchliche Geſchlecht das Beſſere zu hoffen ſey, ſo kann dieſes doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Vorausſetzung derſelben in praktiſcher Abſicht, daß es thunlich ſey, Abbruch thun.

Dieſe Hoffnung beſſerer Zeiten, ohne welche eine ernſtliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl erſprießliches zu thun, nie das menſchliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluß gehabt; und der gute Mendelsſohn mußte doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, ſo eifrig bemühet war. Denn ſelbſt und für ſich allein ſie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derſelben Bahn weiter fort giengen, konnte er vernünftiger Weiſe nicht hoffen. Bei dem traurigen Anblick, nicht ſo wohl der Uebel, die das menſchliche Geſchlecht aus Natururſachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menſchen ſich unter einander ſelbſt anthun, erheitert ſich doch das Gemüth durch die Ausſicht, es könne künftig beſſer werden: und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längſt im Grabe ſeyn, und die Früchte, die wir zum Theil ſelbſt geſäet haben, nicht einärndten werden. Empiriſche Beweisgründe wider das Gelingen dieſer auf Hofnung genommenen Entſchließungen, richten hier nichts aus. Denn daß dasjenige, was bisher noch nicht gelungen iſt, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal eine pragmatiſche oder techniſche Abſicht (wie z. B. die der Luftfahrten mit aeroſtatiſchen Bällen) aufzugeben; noch weniger aber eine moraliſche, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonſtrativ-unmöglich iſt, Pflicht wird. Ueberdem laſſen ſich manche Beweiſe geben, daß das menſchliche Geſchlecht, im Ganzen, wirklich in unſerm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, anſehnlich Moraliſch zum ſelbſt Beſſeren fortgerückt ſey, (kurzdaurende Hemmungen können nichts dagegen beweiſen); und daß das Geſchrei von der unaufhaltſam zunehmenden Verunartung deſſelben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität ſteht, es noch weiter vor ſich ſieht, und ſein Urtheil über das, was man iſt, in Vergleichung mit dem, was man ſeyn ſollte, mithin unſer Selbſttadel immer deſto ſtrenger wird, je mehr

Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs ſchon erſtiegen haben.

Fragen wir nun: durch welche Mittel dieſer immerwährende Fortſchritt zum Beſſeren dürfte erhalten, und auch wohl beſchleunigt werden; ſo ſieht man bald, daß dieſer ins unermeßliche Weite gehende Erfolg nicht ſowohl davon abhängen werde, was wir thun (z. B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben), und nach welcher Methode wir verfahren ſollen, um es zu bewirken; ſondern von dem, was die menſchliche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen, in welches wir uns von ſelbſt nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchſte Weisheit zur Vollendung dieſes Zwecks erfordert wird) von der Vorſehung allein, können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menſchen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen ſtehen bleiben, und aufs Ganze, als ein ſolches, welches für ſie zu groß iſt, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erſtrecken können: vornämlich da ſie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, ſich aus eigenem freien Vorſatz ſchwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allſeitige Gewaltthätigkeit und daraus entſpringende Noth endlich ein Volk zur Entſchließung bringen mußte, ſich dem Zwange, den ihm die Vernunft ſelbſt als Mittel vorſchreibt, nämlich dem öffentlichen Geſetze zu unterwerfen, und in eine ſtaatsbürgerliche Verfaſſung zu treten; ſo muß auch die Noth aus den beſtändigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu ſchmälern oder zu unterjochen ſuchen, ſie zuletzt dahin bringen, ſelbſt wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfaſſung zu treten; oder, iſt ein ſolcher Zuſtand eines allgemeinen Friedens (wie es mit übergroßen Staaten wohl auch mehrmalen gegangen iſt) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den ſchrecklichſten Deſpotismus herbeiführt, ſo muß ſie dieſe Noth doch zu einem Zuſtande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches Gemeines Weſen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zuſtand der Föderation nach einem gemeinſchaftlich verabredeten Völkerrecht iſt.

Denn da die fortrückende Kultur der Staaten mit dem zugleich wachſenden Hange, ſich auf Koſten der Anderen durch Liſt oder Gewalt zu vergrößern, die Kriege vervielfältigen, und durch immer (bei bleibender Löhnung) vermehrte, auf ſtehendem Fuß und in Diſciplin erhaltene, mit ſtets zahlreicheren Kriegsinſtrumenten verſehene Heere immer höhere Koſten verurſachen muß; indeß die Preiſe aller Bedürfniſſe fortdauernd wachſen, ohne daß ein ihnen proportionirter fortſchreitender Zuwachs der ſie vorſtellenden Metalle gehofft werden kann; kein Friede auch ſo lange dauert, daß das Erſparniß während demſelben dem Koſtenaufwand für den nächſten Krieg gleich käme, wowider Erfindung der Staatsſchulden zwar ein ſinnreiches, aber ſich ſelbſt zuletzt vernichtendes Hülfsmittel iſt: ſo muß, was guter Wille hätte thun ſollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken: Daß ein jeder Staat in ſeinem Inneren ſo organiſirt werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg (weil er ihn auf eines Andern, nämlich des Volks, Koſten führt) eigentlich nichts koſtet, ſondern das Volk, dem er ſelbſt koſtet, die entſcheidende Stimme habe, ob Krieg ſeyn ſolle oder nicht (wozu freilich die Realiſirung jener Idee des urſprünglichen Vertrags nothwendig vorausgeſetzt werden muß). Denn dieſes wird es wohl bleiben laſſen, aus bloßer Vergrößerungsbegierde, oder um vermeinter, blos wörtlicher Beleidigungen willen ſich in Gefahr perſönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trifft, zu verſetzen. Und ſo wird auch die Nachkommenſchaft (auf die keine von ihr unverſchuldete Laſten gewälzt werden), ohne daß eben Liebe zu derſelben, ſondern nur Selbſtliebe jedes Zeitalters die Urſache davon ſeyn darf, immer zum Beſſeren, ſelbſt im moraliſchen Sinn, fortſchreiten können: indem jedes Gemeine Weſen, unvermögend einem anderen gewaltthätig zu ſchaden, ſich allein am Recht halten muß, und, daß andere eben ſo geformte ihm darin zu Hülfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieſes iſt indes nur Meinung und blos Hypotheſe: ungewiß, wie alle Urtheile, welche zu einer beabſichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unſerer Gewalt ſteht, die ihr einzig angemeſſene Natururſache angeben wollen; und, ſelbſt als eine ſolche, enthält ſie, in einem ſchon beſtehenden Staat, nicht ein Princip für den Unterthan ſie zu erzwingen (wie vorher gezeigt worden), ſondern nur für zwangsfreie Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menſchen, nach der gewöhnlichen Ordnung, eben nicht liegt, von ſeiner Gewalt willkührlich nachzulaſſen, gleichwohl es aber in dringenden Umſtänden doch nicht unmöglich iſt; ſo kann man es für einen den moraliſchen Wünſchen und Hoffnungen der Menſchen (beim Bewußtſeyn ihres Unvermögens) nicht unangemeſſenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umſtände von der Vorſehung zu erwarten: welche dem Zwecke der Menſchheit im Ganzen ihrer Gattung zu Erreichung ihrer endlichen Beſtimmung durch freien Gebrauch ihrer Kräfte, ſo weit ſie reichen, einen Ausgang verſchaffen werde, welchem die Zwecke der Menſchen, abgeſondert betrachtet, gerade entgegenwirken. Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böſe entſpringt, unter einander, verſchafft der Vernunft ein freies Spiel, ſie insgeſammt zu unterjochen; und, ſtatt des Böſen, was ſich ſelbſt zerſtört, das Gute, welches, wenn es einmal da iſt, ſich fernerhin von ſelbſt erhält, herrſchend zu machen.

* * *

Die menſchliche Natur erſcheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältniße ganzer Völker gegen einander. Kein Staat iſt gegen den andern wegen ſeiner Selbſtſtändigkeit, oder ſeines Eigenthums, einen

Augenblick geſichert. Der Wille, einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu ſchmälern, iſt jederzeit da; und die Rüſtung zur Vertheidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerſtörender macht, als ſelbſt den Krieg, darf nie nachlaſſen. Nun iſt hierwider kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Geſetze, denen ſich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht (nach der Analogie eines bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menſchen) möglich; — Denn ein daurender allgemeiner Friede, durch die ſo genannte Balance der Mächte in Europa iſt, wie Swifts Haus, welches von einem Baumeiſter ſo vollkommen nach allen Geſetzen des Gleichgewichts erbauet war, daß, als ſich ein Sperling drauf ſetzte, es ſofort einfiel, ein bloßes Hirngeſpinſt. — „Aber ſolchen Zwangsgeſetzen, wird man ſagen, werden ſich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorſchlag zu einem allgemeinen Völkerſtaat, unter deſſen Gewalt ſich alle einzelne Staaten freiwillig bequemen ſollen, um ſeinen Geſetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von St. Pierre, oder eines Rouſſeau noch ſo artig klingen, ſo gilt er doch nicht für die Praxis: wie er denn auch von großen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern, als eine pedantiſch-kindiſche aus der Schule hervorgetretene Idee, jederzeit iſt verlacht worden.“

Ich meinerſeits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprincip ausgeht, wie das

Verhältniß unter Menſchen und Staaten ſeyn ſoll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreiſet, in ihren Streitigkeiten jederzeit ſo zu verfahren, daß ein ſolcher allgemeiner Völkerſtaat dadurch eingeleitet werde, und ihn alſo möglich (in praxi), und daß er ſeyn kann, anzunehmen; — zugleich aber auch (in subsidium) auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will (fata volentem ducunt, nolentem trahunt). Bei dieſer letzteren wird dann auch die menſchliche Natur mit in Anſchlag gebracht: welche, da in ihr immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig iſt, ich nicht für ſo verſunken im Böſen halten kann, oder will, daß nicht die moraliſch-praktiſche Vernunft nach vielen mißlungenen Verſuchen endlich über daſſelbe ſiegen, und ſie auch als liebenswürdig darſtellen ſollte. So bleibt es alſo auch in kosmopolitiſcher Rückſicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.

Das

Ende aller Dinge.

1795.

Das Ende aller Dinge.

Es iſt ein, vornämlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen ſterbenden Menſchen ſprechen zu laſſen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieſer Ausdruck würde in der That nichts ſagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verſtanden werden ſollte; denn da käme ja der Menſch nie aus der Zeit heraus, ſondern gienge nur immer aus einer in die andre fort. Alſo muß damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menſchen, dieſe Dauer aber, ſein Daſeyn, als Größe betrachtet, doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe (duratio Noumenon) gemeint ſeyn, von der wir uns freilich keinen (als blos negativen) Begriff machen können. Dieſer Gedanke hat etwas Grauſendes in ſich: weil er gleichſam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin verſinkt, keine Wiederkehr möglich iſt („Ihn aber hält am ernſten Orte, der nichts zu„rücke läßt, Die Ewigkeit mit ſtarken Armen feſt.“ Haller; und doch auch etwas Anziehendes: denn man kann nicht aufhören, ſein zurückgeſchrecktes Auge immer widerum darauf zu wenden (nequeunt expleri corda tuendo. Virgil.) Er iſt furchtbar-erhaben: zum Theil wegen ſeiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger als beim hellen Licht zu wirken pflegt. Endlich muß er doch auch mit der allgemeinen Menſchenvernunft auf wunderſame Weiſe verwebt ſeyn: weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andere Art eingekleidet, angetroffen wird. Indem wir nun den Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit (dieſe Idee mag, theoretiſch, als Erkenntniß-Erweiterung, betrachtet, objektive Realität haben oder nicht), ſo wie ihn ſich die Vernunft in moraliſcher Rückſicht ſelbſt macht, verfolgen; ſtoßen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitweſen und als Gegenſtände möglicher Erfahrung: welches Ende aber in der moraliſchen Ordnung der Zwecke zugleich der Anfang einer Fortdauer eben dieſer als überſinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingungen ſtehender Weſen iſt, die alſo, und deren Zuſtand keiner andern als moraliſcher Beſtimmung ihrer Beſchaffenheit fähig ſeyn wird.

Tage ſind gleichſam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag, mit dem was er enthält, das Erzeugniß des vorigen iſt. Wie nun das letzte Kind ſeiner Eltern jüngſtes Kind genannt wird; ſo hat unſre Sprache beliebt, den letzten Tag (den Zeitpunkt, der alle Zeit beſchließt) den jüngſten Tag zu nennen. Der jüngſte Tag gehört alſo annoch zur Zeit: denn es geſchieht an ihm noch irgend Etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geſchieht, weil das Zeitfortſetzung ſeyn würde, Gehöriges): nämlich Ablegung der Rechnung der Menſchen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er iſt ein *Gerichtstag*; das Begnadigungs- oder Verdammungs-Urtheil des Weltrichters iſt alſo das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (ſeligen oder unſeligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallne Loos ſo bleibt, wie es in dem Augenblick des Ausſpruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward. Alſo enthält der jüngſte Tag auch das *jüngſte Gericht* zugleich in ſich. — Wenn nun zu *den letzten Dingen* noch das Ende der Welt, ſo wie ſie in ihrer jetzigen Geſtalt erſcheint, nämlich das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einſturz dieſes Himmels ſelbſt (oder das Entweichen deſſelben als eines eingewickelten Buchs), das Verbrennen beider, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitz der Seligen, und der Hölle zu dem der Verdammten, gezählt werden ſollten: ſo würde jener Gerichtstag freilich nicht der jüngſte Tag ſeyn; ſondern es würden noch verſchiedne andre auf ihn folgen. Allein, da die Idee eines Endes aller Dinge ihren Urſprung nicht von dem Vernünfteln über den *phyſiſchen*, ſondern über den moraliſchen Lauf der Dinge in der Welt hernimmt, und dadurch allein veranlaßt wird; der letztere auch allein auf das Ueberſinnliche, (welches nur am Moraliſchen verſtändlich iſt), dergleichen die Idee der Ewigkeit iſt, bezogen werden kann: ſo muß die Vorſtellung jener letzten Dinge, die *nach* dem jüngſten Tage kommen ſollen, nur als eine Verſinnlichung des letztern ſammt ſeinen moraliſchen, uns übrigens nicht theoretiſch begreiflichen, Folgen angeſehen werden.

Es iſt aber anzumerken, daß es von den älteſten Zeiten her zwei, die künftige Ewigkeit betreffende Syſteme gegeben hat: eines, das der Unitarier derſelben, welche allen Menſchen (durch mehr oder weniger lange Büßungen gereinigt) die ewige Seligkeit; das andre das der Dualiſten *), welche einigen Auserwählten die Seeligkeit, allen übrigen aber die ewige Verdamniß zuſprechen. Denn ein Syſtem, wor-

---

*) Ein ſolches Syſtem war in der Altperſiſchen Religion (des Zeroaſter) auf der Vorausſetzung zweier im ewigen Kampf mit einander begriffenen Urweſen, dem Guten Princip, Ormuzd, und dem Böſen, Arihman, gegründet. — Sonderbar iſt es: daß die Sprache zweier weit von einander, noch weiter aber von dem jetzigen Sitz der deutſchen Sprache, entfernten Länder, in der Benennung dieſer beiden Urweſen, deutſch iſt. Ich erinnere mich bei Sonnerat geleſen zu haben, daß in Ava (dem Lande der Burachmanen) das gute Princip Godeman (welches Wort in dem Namen Darius Codomannus auch zu liegen ſcheint) genannt werde; und da das Wort Arihman mit dem arge Mann ſehr gleich lautet, das jetzige Perſiſche und eine Menge urſprünglich deutſcher Wörter enthält: ſo mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforſcher ſeyn, auch an dem Leitfaden der Sprachverwandtſchaft dem Urſprunge der jetzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehn. (Man ſ. Sonnerat's Reiſe, Buch 2, Kap. 2.)

nach Alle verdammt zu ſeyn beſtimmt wären, konnte wohl nicht Platz finden, weil ſonſt kein rechtfertigender Grund da wäre, warum ſie überhaupt wären erſchaffen worden; die Vernichtung Aller aber eine verfehlte Weisheit anzeigen würde, die, mit ihrem eignem Werk unzufrieden, kein ander Mittel weiß, den Mängeln deſſelben abzuhelfen, als es zu zerſtören. — Den Dualiſten ſteht indeß immer eben dieſelbe Schwierigkeit, welche hinderte, ſich eine ewige Verdammung aller zu denken, im Wege; denn wozu, könnte man fragen, waren auch die Wenigen, warum auch nur ein Einziger geſchaffen, wenn er nur daſeyn ſollte, um ewig verworfen zu werden? welches doch ärger iſt als gar nicht ſeyn.

Zwar, ſo weit wir es einſehen, ſo weit wir uns ſelbſt erforſchen können, hat das dualiſtiſche Syſtem aber nur unter einem höchſtguten Urweſen), in praktiſcher Abſicht, für jeden Menſchen, wie er ſich ſelbſt zu richten hat (obgleich nicht, wie er Andre zu richten befugt iſt) einen überwiegenden Grund in ſich: denn, ſo viel er ſich kennt, läßt ihm die Vernunft keine andre Ausſicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus ſeinem bisher geführten Lebenswandel ſein eignes Gewiſſen am Ende des Lebens eröfnet. Aber zum Dogma, mithin um einen an ſich ſelbſt, objektiv-gültigen, theoretiſchen Satz daraus zu machen, dazu iſt es, als bloßes Vernunfturtheil, bei weitem nicht hinreichend. Denn welcher Menſch kennt ſich ſelbſt, wer kennt Andre ſo durch und durch, um zu entſcheiden: ob, wenn er von den

Urſachen ſeines vermeintlich wohlgeführten Lebenswandels Alles, was man Verdienſt des Glücks nennt, als ſein angebornes gutartiges Temperament, die natürliche größere Stärke ſeiner obern Kräfte (des Verſtandes und der Vernunft, um ſeine Triebe zu zähmen) überdem auch noch die Gelegenheit, wo ihm der Zufall glücklicherweiſe viele Verſuchungen erſparte, die einen Andern trafen; wenn er dies Alles von ſeinem wirklichen Charakter abſonderte, (wie er das denn, um dieſen gehörig zu würdigen, nothwendig abrechnen muß, weil er es, als Glücksgeſchenk, ſeinem eignen Verdienſt nicht zuſchreiben kann); wer will dann entſcheiden, ſage ich, ob vor dem allſehenden Auge eines Weltrichters ein Menſch, ſeinem innern moraliſchen Werthe nach, überall noch irgend einen Vorzug vor dem Andern habe, und es ſo vielleicht nicht ein ungereimter Eigendünkel ſeyn dürfte, bei dieſer oberflächlichen Selbſterkenntniß, zu ſeinem Vortheil über den moraliſchen Werth (und das verdiente Schickſal) ſeiner ſelbſt ſo wohl als Anderer irgend ein Urtheil zu ſprechen. — Mithin ſcheint das Syſtem des Unitariers ſowohl, als des Dualiſten, beides als Dogma betrachtet, das ſpekulative Vermögen der menſchlichen Vernunft gänzlich zu überſteigen, und Alles uns dahin zurückzuführen, jene Vernunftideen ſchlechterdings nur auf die Bedingungen des praktiſchen Gebrauchs einzuſchränken. Denn wir ſehen doch nichts vor uns, das uns von unſerm Schickſal in einer künftigen Welt jetzt ſchon belehren könnte, als das Urtheil unſers eignen Gewiſſens, d. i. was unſer gewärtiger moraliſcher Zuſtand, ſo weit wir ihn kennen, uns darüber vernünftigerweiſe urtheilen läßt; das nämlich, welche Principien unſers Lebenswandels wir bis zu deſſen Ende in uns herrſchend gefunden haben (ſie ſeyen die des Guten oder des Böſen), auch nach dem Tode fortfahren werden, es zu ſeyn; ohne daß wir eine Abänderung derſelben in jener Zukunft anzunehmen, den mindeſten Grund haben. Mithin müßten wir uns auch der jenem Verdienſte oder dieſer Schuld angemeſſenen Folgen, unter der Herrſchaft des guten oder des böſen Princips, für die Ewigkeit gewärtigen; in welcher Rückſicht es folglich weiſe iſt, ſo zu handeln, als ob ein andres Leben, und der moraliſche Zuſtand, mit dem wir das gegenwärtigen endigen, ſamt ſeinen Folgen, beim Eintritt in daſſelbe unabänderlich ſey. In praktiſcher Abſicht wird alſo das zunehmende Syſtem das Dualiſtiſche ſeyn müſſen; ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden, in theoretiſcher und blos ſpekulativer, den Vorzug verdiene: zumal da das Unitariſche zu ſehr in gleichgültige Sicherheit einzuwiegen ſcheint.

Warum erwarten aber die Menſchen überhaupt ein Ende der Welt? und wenn dieſes ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrecken (für den größten Theil des menſchlichen Geſchlechts)? ... Der Grund des erſtern ſcheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen ſagt, daß die Dauer der Welt nur ſofern einen Werth hat, als die vernünftigen Weſen in ihr dem Endzweck ihres Daſeyns gemäß ſind, wenn dieſer aber nicht erreicht werden ſollte, die Schöpfung ihnen zwecklos zu ſeyn ſcheint: wie ein Schauſpiel das gar keinen Ausgang hat, und keine vernünftige Abſicht zu erkennen giebt. Das letztere gründet ſich auf der Meinung von der verderbten Beſchaffenheit des menſchlichen Geſchlechts *), die bis zur Hofnungs-

---

*) Zu allen Zeiten haben ſich dünkende Weiſe (oder Philoſophen) ohne die Anlage zum Guten in der menſchlichen Natur einiger Aufmerkſamkeit zu würdigen, ſich in widrigen, zum Theil ekelhaften, Gleichniſſen erſchöpft, um unſere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menſchen, recht verächtlich vorzuſtellen 1) Als ein Wirthshaus (Karavanſerai), wie jener Derwiſch ſie anſieht: wo jeder auf ſeiner Lebensreiſe Einkehrende gefaßt ſeyn muß, von einem folgenden bald verdrängt zu werden. 2) als ein Zuchthaus; welcher Meinung die Brahmaniſchen, Tibetaniſchen und andre Weiſen des Orients, (auch ſogar Plato) zugethan ſind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallner, aus dem Himmel verſtoßner, Geiſter, jetzt Menſchlicher oder Thier-Seelen 3) Als ein Tollhaus: wo nicht allein jeder für ſich ſeine eignen Abſichten vernichtet, ſondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt, und obenein die Geſchicklichkeit und Macht das thun zu können, für die größte Ehre hält. Endlich 4) als ein Kloak, wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall iſt auf gewiſſe Art originell, und einem Perſiſchen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des erſten Menſchenpaars, in den Himmel verſetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich verſehen, anzutreffen waren, deren Ueberfluß, nach ihrem Ge-

loſigkeit groß ſey; welchem ein Ende und zwar ein ſchreckliches Ende zu machen, die einzige der höchſten Weisheit und Gerechtigkeit (dem größten Theil der Menſchen nach) anſtändige Maaßregel ſey. — Daher ſind auch die Vorzeichen des jüngſten Tages (denn wo läßt es eine durch große Erwartung erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen?) alle von der ſchrecklichen Art. Einige ſehen ſie in der überhandnehmenden Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch übermüthige Schwelgerei der Reichen, und dem allgemeinen Verluſt von Treu und Glauben; oder in den an allen Erdenenden ſich entzündenden blutigen Kriegen u. ſ. w. mit einem Worte, an dem moraliſchen Verfall und der ſchnellen Zunahme aller Laſter, ſammt den ſie begleitenden Uebeln, dergleichen, wie ſie wähnen, die vorige Zeit

uß, ſich durch unmerkliche Ausdünſtung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende aber ſolche Frucht trug, die ſich nicht ausſchwitzen ließ. Da unſre erſten Eltern ſich nun gelüſten ließen, ungeachtet des Verbots, dennoch davon zu koſten; ſo war, damit ſie den Himmel nicht beſchmutzten, kein andrer Rath, als daß einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „Das iſt der Abtritt für das ganze Univerſum," ſie ſodann dahin führte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlaſſung derſelben zum Himmel zurückflog. Davon ſey nun das menſchliche Geſchlecht auf Erden entſprungen.

nie ſah. **Andre dagegen in ungewöhnlichen Naturveränderungen, an den Erdbeben, Stürmen und Ueberſchwemmungen**, oder **Kometen und Luftzeichen.**

In der That fühlen, nicht ohne Urſache, die Menſchen die Laſt ihrer Exiſtenz, ob ſie gleich ſelbſt die Urſache derſelben ſind. Der Grund davon ſcheint mir hierin zu liegen. — Natürlicherweiſe eilt, in den Fortſchritten des menſchlichen Geſchlechts, die Kultur der Talente, die Geſchicklichkeit des Geſchmacks (mit ihrer Folge, der Ueppigkeit) der Entwicklung der Moralität vor; und dieſer Zuſtand iſt gerade der läſtigſte und gefährlichſte für Sittlichkeit ſowohl als phyſiſches Wohl: weil die Bedürfniſſe viel ſtärker anwachſen, als die Mittel ſie zu befriedigen. Aber die ſittliche Anlage der Menſchheit, die (wie Horazens poena, pede claudo) ihr immer nachhinkt, wird ſie, die in ihrem eilfertigen Lauf ſich ſelbſt verfängt und oft ſtolpert, (wie man unter einem weiſen Weltregierer wohl hoffen darf) dereinſt überholen; und ſo ſollte man, ſelbſt nach den Erfahrungsbeweiſen des Vorzugs der Sittlichkeit in unſerm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, wohl die Hofnung nähren können, daß der jüngſte Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte. Allein dieſer heroiſche Glaube an die Tugend ſcheint doch, ſubjektiv, keinen ſo allgemeinkräftigen Einfluß auf die Gemüther zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt, der vor den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird.

* * *

Anmerkung. Da wir es hier blos mit Ideen zu thun haben (oder damit ſpielen) die die Vernunft ſich ſelbſt ſchaft, wovon die Gegenſtände, (wenn ſie deren haben) ganz über unſern Geſichtskreis hinausliegen, die indeß, obzwar für das ſpekulative Erkenntniß überſchwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten ſind, ſondern in praktiſcher Abſicht uns von der geſetzgebenden Vernunft ſelbſt an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenſtände, was ſie an ſich und ihrer Natur nach ſind, nachzugrübeln, ſondern wie wir ſie zum Behuf der moraliſchen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundſätze zu denken haben (wodurch ſie, die ſonſt gänzlich leer wären, objektive praktiſche Realität bekommen); — ſo haben wir ein freies Feld vor uns, dieſes Produkt unſrer eignen Vernunft: den allgemeinen Begriff von einem Ende aller Dinge, nach dem Verhältniß, das er zu unſerm Erkenntnißvermögen hat, einzutheilen, und die unter ihm ſtehenden zu klaſſifiziren.

Dieſem nach wird das Ganze 1) in das natürliche *) Ende aller Dinge, nach der Ordnung mora-

---

*) Natürlich (formaliter) heißt, was nach Geſetzen einer gewiſſen Ordnung, welche es auch ſey, mithin

liſcher Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir alſo (in praktiſcher Abſicht) wohl verſtehen können, 2) in das myſtiſche (übernatürliche) Ende derſelben, in der Ordnung der wirkenden Urſachen, von welchen wir nichts verſtehen, 3) in das widernatürliche (verkehrte) Ende aller Dinge, welches von uns ſelbſt, dadurch, daß wir den Endzweck mißverſtehen, herbeigeführt wird, eingetheilt, und in drei Abtheilungen vorgeſtellt werden: wovon die erſte ſo eben abgehandelt worden, und nun die zwei noch übrigen folgen.

* * *

In der Apokalypſe (X. 5, 6.) „hebt ein Engel ſeine Hand auf gen Himmel, und ſchwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erſchaffen hat u. ſ. w.: daß hinfort keine Zeit mehr ſeyn ſoll.“

Wenn man nicht annimmt, daß dieſer Engel „mit ſeiner Stimme von ſieben Donnern“ (V. 3.) habe Unſinn ſchreien wollen, ſo muß er damit gemeint haben, daß hinfort keine Veränderung ſeyn ſoll;

auch der moraliſchen, (alſo nicht immer blos der phyſiſchen) nothwendig folgt. Jhm iſt das Nichtnatürliche, welches entweder das Uebernatürliche, oder das Widernatürliche ſeyn kann, entgegengeſetzt. Das Nothwendige aus Natururſachen würde auch als materialiter-natürlich (phyſiſch-nothwendig) vorgeſtellt werden.

denn wäre in der Welt noch Veränderung, ſo wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieſer ſtatt finden kann, und, ohne ihre Vorausſetzung gar nicht denkbar iſt.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenſtände der Sinne, vorgeſtellt, wovon wir uns gar keinen Begriff machen können: weil wir uns ſelbſt unvermeidlich in Widerſprüche verfangen, wenn wir einen einzigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligible thun wollen; welches hier dadurch geſchieht, daß der Augenblick, der das Ende der erſtern ausmacht, auch der Anfang der andern ſeyn ſoll, mithin dieſe mit jener in eine und dieſelbe Zeitreihe gebracht wird, welches ſich widerſpricht.

Aber wir ſagen auch, daß wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken: nicht darum weil wir etwa von ihrer Größe irgend einen beſtimmbaren Begriff haben — denn das iſt unmöglich, da ihr die Zeit, als Maaß derſelben, gänzlich fehlt; — ſondern jener Begriff iſt, weil, wo es keine Zeit giebt, auch kein Ende Statt hat, blos ein negativer von der ewigen Dauer, wodurch wir in unſerm Erkenntniß nicht um einen Fußbreit weiter kommen, ſondern nur geſagt werden will, daß der Vernunft in (praktiſcher) Abſicht auf den Endzweck, auf dem Wege beſtändiger Veränderungen nie Genüge gethan werden kann: ob zwar auch, wenn ſie es mit dem Princip des Stillſtandes und der Unveränderlichkeit des Zuſtandes der Weltweſen verſucht, ſie ſich eben ſo wenig in Anſehung ihres theoretiſchen Gebrauchs genug thun, ſondern vielmehr in gänzliche Gedankenloſigkeit gerathen würde; da ihr dann nichts übrig bleibt, als ſich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beſtändigen Fortſchreiten, zum Endzweck zu denken, bei welchem die Geſinnung (welche nicht, wie jenes, ein Phänomen, ſondern etwas Ueberſinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich iſt) bleibt und beharrlich dieſelbe iſt. Die Regel des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft dieſer Idee gemäß, will alſo nichts weiter ſagen, als: wir müſſen unſre Maxime ſo nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Beſſern, unſer moraliſcher Zuſtand, der Geſinnung nach, (der homo Noumenon, „deſſen Wandel im Himmel iſt") gar keinem Zeitwechſel unterworfen wäre.

Daß aber einmal ein Zeitpunkt eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit ſelbſt) aufhört, iſt eine die Einbildungskraft empörende Vorſtellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur ſtarr und gleichſam verſteinert: der letzte Gedanke, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjekte ſtehend, und ohne Wechſel immer dieſelben. Für ein Weſen, welches ſich ſeines Daſeyns, und der Größe deſſelben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein ſolches Leben, wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich ſcheinen: weil es, um ſich in einen ſolchen Zuſtand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muß: Denken aber ein Reflektiren enthält, welches ſelbſt nur in der Zeit geſchehen kann. — Die Bewohner der andern Welt werden daher ſo vorgeſtellt, wie ſie, nach Verſchiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer daſſelbe Lied ihr Hallelujah, oder ewig eben dieſelben Jammertöne anſtimmen (XIX. 1—6.; XX. 15): wodurch der gänzliche Mangel alles Wechſels in ihrem Zuſtande angezeigt werden ſoll.

Gleichwohl iſt dieſe Idee, ſo ſehr ſie auch unſre Faſſungskraft überſteigt, doch mit der Vernunft in praktiſcher Beziehung nahe verwandt. Wenn wir den moraliſch-phyſiſchen Zuſtand des Menſchen hier im Leben auch auf dem beſten Fuß annehmen, nämlich eines beſtändigen Fortſchreitens und Annäherns zum höchſten (ihm zum Ziel ausgeſteckten) Gut; ſo kann er doch (ſelbſt im Bewußtſeyn der Unveränderlichkeit ſeiner Geſinnung) mit der Ausſicht in eine ewig dauernde Veränderung ſeines Zuſtandes (des ſittlichen ſowohl als phyſiſchen) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zuſtand, in welchem er jetzt iſt, bleibt immer doch ein Uebel, vergleichungsweiſe gegen den beſſern, in den zu treten er in Bereitſchaft ſteht; und die Vorſtellung eines unendlichen Fortſchreitens zum Endzweck, iſt doch zugleich ein Proſpekt in eine unendliche Reihe von Uebeln, die, ob ſie zwar von dem größern Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht Statt finden laſſen, die er ſich nur dadurch, daß der

Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann.

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Menſch in die Myſtik (denn die Vernunft, weil ſie ſich nicht leicht mit ihrem immanentem d. i. praktiſchen Gebrauch begnügt, ſondern gern im Transſcendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimniſſe), wo ſeine Vernunft ſich ſelbſt, und was ſie will, nicht verſteht, ſondern lieber ſchwärmt, als ſich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Gränzen dieſer eingeſchränkten zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von Syſtem des Laokium von dem höchſten Gut, das im Nichts beſtehen ſoll: d. i. im Bewußtſeyn, ſich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zuſammenfließen mit derſelben und alſo durch Vernichtung ſeiner Perſönlichkeit, verſchlungen zu fühlen; von welchem Zuſtande die Verempfindung zu haben, Sineſiſche Philoſophen ſich in dunkeln Zimmern, mit geſchloſſenen Augen, anſtrengen, dieſes ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheism (der Tibetaner und andrer öſtlichen Völker); und der aus der metaphyſiſchen Sublimirung deſſelben in der Folge erzeugte Spinozism: welche beide mit dem uralten Emanationsſyſtem aller Menſchenſeelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Reſorption in eben dieſelbe) nahe verſchwiſtert ſind. Alles lediglich darum, damit die Menſchen ſich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben mögten, welche denn ihr vermeintes ſeliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verſtand ausgeht und alles Denken ſelbſt ein Ende hat.

* * *

Das Ende aller Dinge, die durch der Menſchen Hände gehen, iſt, ſelbſt bei ihren guten Zwecken Thorheit: das iſt, Gebrauch ſolcher Mittel zu ihren Zwecken, die dieſen gerade zuwider ſind. Weisheit, d. i. praktiſche Vernunft in der Angemeſſenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchſten Gut, völlig entſprechenden Maaßregeln, wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht ſichtbarlich entgegen zu handeln, iſt das, was man etwa menſchliche Weisheit nennen könnte. Dieſe Sicherung aber wider Thorheit, die der Menſch nur durch Verſuche und öftere Veränderung ſeiner Plane zu erlangen hoffen darf, iſt mehr „ein Kleinod, welchem auch der beſte Menſch nur „nachjagen kann, ob er es etwa ergreifen möchte;“ wovon er aber niemals ſich die eigenliebige Ueberredung darf anwandeln laſſen, vielweniger darnach verfahren, als ob er es ergriffen habe. — Daher auch die von Zeit zu Zeit veränderten, oft widerſinnigen, Entwürfe zu ſchicklichen Mitteln, um Religion in einem ganzen Volk lauter und zugleich kraftvoll zu machen; ſo, daß man wohl ausrufen kann: Arme Sterbliche, bei euch iſt nichts beſtändig, als die Unbeſtändigkeit!

Wenn es indeß mit dieſen Verſuchen doch endlich einmal ſo weit gediehen iſt, daß das Gemeinweſen fähig und geneigt iſt, nicht bloß den hergebrachten frommen Lehren, ſondern auch der durch ſie erleuchteten praktiſchen Vernunft (wie es zu einer Religion auch ſchlechterdings nothwendig iſt) Gehör zu geben; wenn die (auf menſchliche Art) Weiſen unter dem Volk nicht durch unter ſich genommene Abreden (als ein Klerus), ſondern als Mitbürger, Entwürfe machen und darin größtentheils übereinkommen, welche auf unverdächtige Art beweiſen, daß es ihnen um Wahrheit zu thun ſey; und das Volk auch im Ganzen (wenn gleich noch nicht im kleinſten Detail), durch das allgemein gefühlte nicht auf Autorität gegründete Bedürfniß der nothwendigen Anbauung ſeiner moraliſchen Anlage, daran Intereſſe nimmt: ſo ſcheint nichts rathſamer zu ſeyn, als Jene nur machen und ihren Gang fortſetzen zu laſſen, da ſie einmal, was die Idee betrift der ſie nachgehn, auf gutem Wege ſind; was aber den Erfolg aus den zum beſten Endzweck gewählten Mitteln betrift, da dieſer, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiß bleibt, ihn der Vorſehung zu überlaſſen. Denn, man mag ſo ſchwergläubig ſeyn wie man will, ſo muß man doch, wo es ſchlechterdings unmöglich iſt, den Erfolg aus gewiſſen nach aller menſchlichen Weisheit (die, wenn ſie ihren Namen verdienen ſoll, lediglich auf das Moraliſche gehen muß) genommenen Mitteln mit Gewißheit voraus zu ſehn, eine Konkurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktiſche Art glauben, wenn man ſeinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will. — Zwar wird man einwenden: Schon oft iſt geſagt worden, der gegenwärtige Plan iſt der beſte; bei ihm muß es von nun an auf immer bleiben, das iſt jetzt ein Zuſtand für die Ewigkeit. „Wer (nach dieſem Begriffe) gut iſt, der iſt immerhin gut, und wer (ihm zuwider) böſe iſt, iſt immerhin böſe" (Apokal. XXII, 11.): gleich als ob die Ewigkeit, und mit ihr das Ende aller Dinge, ſchon jetzt eingetreten ſeyn könne; — und gleichwohl ſind ſeitdem immer neue Plane, unter welchen der neueſte oft nur die Wiederherſtellung eines alten war, auf die Bahn gebracht worden, und es wird auch an *mehr letzten* Entwürfen fernerhin nicht fehlen.

Ich bin mir ſo ſehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Verſuch zu machen, bewußt, daß ich, wozu freilich keine große Erfindungskraft gehört, lieber rathen mögte: die Sachen ſo zu laſſen, wie ſie zuletzt ſtanden, und beinahe ein Menſchenalter hindurch ſich als erträglich gut in ihren Folgen bewieſen hatten. Da das aber wohl nicht die Meinung der Männer von entweder großem oder doch unternehmendem Geiſte ſeyn mögte; ſo ſey es mir erlaubt, nicht ſowohl, was ſie zu thun, ſondern wogegen zu verſtoßen ſie ſich ja in Acht zu nehmen hätten, weil ſie ſonſt ihrer eignen Abſicht (wenn ſie auch die beſte wäre) zuwider handeln würden, beſcheidentlich anzumerken.

Das Chriſtenthum hat, aus der größten Achtung, welche die Heiligkeit ſeiner Geſetze unwiderſtehlich einflößt, noch etwas Liebenswürdiges in ſich. (Ich meyne hier nicht die Liebenswürdigkeit der Perſon, die es uns mit großen Aufopferungen erworben hat, ſondern der Sache ſelbſt: nämlich der ſittlichen Verfaſſung, die Er ſtiftete; denn jene läßt ſich nur aus dieſer folgern.) Die Achtung iſt ohne Zweifel das Erſte, weil ohne ſie auch keine wahre Liebe Statt findet; ob man gleich ohne Liebe doch große Achtung gegen Jemand hegen kann. Aber wenn es nicht blos auf Pflichtvorſtellung, ſondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem ſubjectiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn vorausſetzen darf, am erſten zu erwarten iſt, was der Menſch thun werde, nicht blos nach dem objectiven, was er thun ſoll; ſo iſt doch die Liebe, als freye Aufnahme des Willens eines Andern unter ſeine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsſtück der Unvollkommenheit der menſchlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durch Geſetz vorſchreibt, genöthigt werden zu müſſen): denn was Einer nicht gern thut, das thut er ſo kärglich, auch wohl mit ſophiſtiſchen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, daß auf dieſe, als Triebfeder, ohne den Beytritt jener, nicht ſehr viel zu rechnen ſeyn möchte.

Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Chriſtenthum noch irgend eine Autorität (wäre es auch die Göttliche) hinzuthut, die Abſicht derſelben mag auch noch ſo wohlmeinend, und der Zweck auch wirklich noch ſo gut ſeyn; ſo iſt doch die Liebenswürdigkeit deſſelben verſchwunden: denn es iſt ein Widerſpruch, Jemanden zu gebieten, daß er etwas nicht allein thue, ſondern es auch gern thun ſolle.

Das Chriſtenthum hat zur Abſicht: Liebe, zu dem Geſchäft der Beobachtung ſeiner Pflicht überhaupt, zu befördern, und bringt ſie auch hervor; weil der Stifter deſſelben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der ſeinen Gehorſam fordernden Willen, ſondern in der eines Menſchenfreundes redet, der ſeinen Mitmenſchen ihren eignen wohlverſtandnen Willen, d. i. wornach ſie von ſelbſt freiwillig handeln würden, wenn ſie ſich ſelbſt gehörig prüften, ans Herz legt.

Es iſt alſo die liberale Denkungsart — gleichweit entfernt vom Sklavenſinn, und von Bandenloſigkeit — wovon das Chriſtenthum für ſeine Lehre Effekt erwartet, durch die es die Herzen der Menſchen für ſich zu gewinnen vermag, deren Verſtand ſchon durch die Vorſtellung des Geſetzes ihrer Pflicht erleuchtet iſt. Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks iſt das, was ihnen die Geſetzgebung liebenswürdig macht. — Obgleich alſo der Lehrer deſſelben auch Strafen ankündigt, ſo iſt das doch nicht ſo zu verſtehen, wenigſtens iſt es der eigenthümlichen Beſchaffenheit des Chriſtenthums nicht angemeſſen, es ſo zu erklären, als ſollten dieſe die Triebfedern werden, ſeinen Geboten Folge zu leiſten, denn ſofern würde es aufhören, liebenswürdig zu ſeyn. Sondern, man darf dies nur als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Geſetzgebers entſpringende Warnung, ſich vor dem Schaden zu hüten, welcher unvermeidlich aus der Uebertretung des Geſetzes entſpringen müßte (denn: lex eſt res ſurda et inexorabilis. Livius.) auslegen; weil nicht das Chriſtenthum, als freiwillig angenommene Lebensmaxime, ſondern das Geſetz hier droht: welches, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, ſelbſt nicht der Willkühr des Schöpfers, die Folge derſelben ſo oder anders zu entſcheiden, überlaſſen iſt.

Wenn das Chriſtenthum Belohnungen verheißt (z. B. „Seid fröhlich und getroſt, es wird Euch im „Himmel alles wohl vergolten werden;") ſo muß das nach der liberalen Denkungsart nicht ſo ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menſchen zum guten Lebenswandel gleichſam zu dingen: denn da würde das Chriſtenthum wiederum für ſich ſelbſt nicht liebenswürdig ſeyn. Nur ein Anſinnen ſolcher Handlungen, die aus uneigennützigen Bewegründen entſpringen, kann gegen den, welcher das Anſinnen thut, dem Menſchen Achtung einflößen, ohne Achtung aber giebt es keine wahre Liebe. Alſo muß man jener Verheißung nicht den Sinn beilegen, als ſollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefeſſelt wird, richtet ſich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, ſondern

dern blos nach der Gütigkeit des Willens deſſen, der geneigt iſt es zu ertheilen: ſollte er auch etwa nicht dazu vermögend ſeyn, oder durch andre Bewegungsgründe, welche die Rückſicht auf das allgemeine Weltbeſte mit ſich bringt, an der Ausführung gehindert werden.

Daß die moraliſche Liebenswürdigkeit, welche das Chriſtenthum bei ſich führt, die durch manchen äußerlich ihm beigefügten Zwang, bei dem öftern Wechſel der Meinungen, immer noch durchgeſchimmert, und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es ſonſt hätte treffen müſſen, und welche (was merkwürdig iſt) zur Zeit der größten Aufklärung, die je unter Menſchen war, ſich immer in einem nur deſto hellern Lichte zeigt, ihm auch nur in der Folge die Herzen der Menſchen erhalten könne, iſt nie aus der Acht zu laſſen.

Sollte es mit dem Chriſtenthum einmal dahin kommen, daß es aufhörte liebenswürdig zu ſeyn (welches ſich wohl zutragen könnte, wenn es, ſtatt ſeines ſanften Geiſtes, mit gebieteriſcher Autorität bewaffnet würde): ſo müßte, weil in moraliſchen Dingen keine Neutralität (noch weniger Koalition entgegengeſetzter Principien) Statt findet, eine Abneigung und Widerſetzlichkeit gegen daſſelbe die herrſchende Denkart der Menſchen werden; und der Antichriſt, der ohnehin für den Vorläufer des jüngſten Tages gehalten wird, würde ſein (vermuthlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes) ob zwar kurzes Regiment anfangen: alsdenn aber, weil das Chriſtenthum allgemeine Weltreligion zu ſeyn zwar beſtimmt, aber es zu werden von dem Schickſal nicht begünſtigt ſeyn würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moraliſcher Rückſicht eintreten.

Etwas
über den
Einfluß des Mondes
auf die Witterung.

Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung.

Herr Hofrath Lichtenberg in Göttingen ſagt, in ſeiner aufgeweckten und gedankenreichen Manier, irgendwo in ſeinen Schriften: „Der Mond ſollte zwar „nicht auf die Witterung Einfluß haben; er hat aber „doch darauf Einfluß."

A der Satz: „Er ſollte ihn nicht haben." Denn wir kennen nur zwei Vermögen, wodurch er in ſo groſſer Entfernung auf unſre Erde Einfluß haben kann: ſein Licht *), welches er, als ein von der Sonne er-

---

*) Bei Gelegenheit der anzumerkenden Schwächen des Mondlichts, in Vergleichung ſo gar nur mit dem eigenen ſtrahlenden Licht eines Fixſterns, den der Mond zu verdecken in Bereitſchaft ſteht, ſey es mir erlaubt, zu einer Beobachtung des um die genauere Kenntniß der Geſtalt der Weltkörper, ſo verdienten Hrn. O. A. Schröter in Lilienthal (Aſtronom. Abhandl. 1791, S. 193) eine muthmaßliche Erklärung hinzuthun. „Aldebaran (heißt es) verſchwand nicht ſofort durch Bedeckung des Mondes; und (indem Hr. S. beides, Mondrand und Aldebaran, mit erwünſchter Schärfe ſah) war er reichlich 2 bis 3 Sekunden lang, vor dem Mondrande

leuchteter Körper, reflektirt; und ſeine Anziehungskraft, die, als Urſache der Schwere, ihm mit aller

auf der Scheibe ſichtbar: da er dann, ohne daß man einige Lichtabnahme noch einen veränderten Durchmeſſer an ihm bemerkte, ſo plötzlich verſchwand, daß über dem Verſchwinden ſelbſt bei weitem keine ganze, ſondern etwa nur eine halbe Sekunde Zeit, wenigſtens gewiß nicht viel darüber, verſtrich.“ Dieſe Erſcheinung iſt meiner Meinung nach, nicht einer optiſchen Täuſchung, ſondern der Zeit zuzuſchreiben, die das Licht bedarf, um von dem Stern in der Weite des Mondes bis zur Erde zu kommen, welche etwa $1\frac{1}{4}$ Sekunden beträgt, innerhalb welcher der Aldebaran ſchon durch den Mond verdeckt war. Ob nun über dem Bekennen: daß der Stern ſchon innerhalb der Mondsfläche (nicht blos in Berührung mit ihr) geſehen werde, imgleichen über der Wahrnehmung und dem Bewußtſeyn, daß er nun verſchwunden ſey, nicht die übrigen $\frac{3}{4}$ einer Sekunde (die eigentlich nicht zur Beobachtung gehören) vergangen ſeyn mögen: die wahre alſo und die vermeinte, obzwar unvermeidliche, Schein-Beobachtung zuſammen nicht etwa die 2 Sekunden (als ſo viel Hr. S. allenfalls einräumt) austragen: muß dem eigenen Urtheil dieſes ſcharfſichtigen und geübten Beobachters überlaſſen werden.

Nach anderweitigen bewundernswürdigen Entdeckungen eben deſſelben, die Struktur der Mondfläche betreffend, ſcheint die uns zugekehrte Hälfte des Mondes ein einer ausgebrannten vulkaniſchen Schlacke ähnlicher und unbewohnbarer Körper zu ſeyn. Wenn man aber annimmt, daß die Eruptionen der elaſtiſchen Materien aus dem Innern deſſelben, ſo lange er

Materie gemein iſt. Von beiden können wir ſowohl die Geſetze, als auch, durch ihre Wirkungen, die Grade ihrer Wirkſamkeit hinreichend angeben, um die Veränderungen die ſie zur Folge haben, aus jenen, als

---

noch im Zuſtande der Flüſſigkeit war, ſich mehr nach der der Erde zugekehrten, als von ihr abgekehrten Seite gewandt haben (welches, da der Unterſchied der Anziehungen der erſteren von der des Mittelpunkts des Mondes größer iſt, als der zwiſchen der Anziehung des Mittelpunkts und der abgekehrten Seite, und elaſtiſche in einem Flüſſigen aufſteigende Materien deſto mehr ſich ausdehnen, je weniger ſie gedrückt werden, beim Erſtarren dieſes Weltkörpers auch größere Höhlungen im Inwendigen deſſelben auf der erſteren, als der letzteren Hälfte hat zurück laſſen müſſen); ſo wird man ſich gar wohl denken können, daß der Mittelpunkt der Schwere mit dem der Größe dieſes Körpers nicht zuſammentreffen, ſondern zu der abgekehrten Seite hin liegen werde, welches dann zur Folge haben würde, daß Waſſer und Luft, die ſich etwa auf dieſem Erdtrabanten befinden möchten, die erſtere Seite verlaſſen, und, indem ſie auf die zweite abfließen, dieſe dadurch allein bewohnbar gemacht hätten. — Ob übrigens die Eigenſchaft deſſelben, ſich in derſelben Zeit um ſeine Axe zu drehen, in welcher er ſeinen Kreislauf macht, aus der nämlichen Urſache (nämlich dem Unterſchied der Anziehung beider Hälften bei einem Monde, der um ſeinen Planeten läuft, wegen ſeiner viel größern Nahheit zum letzteren, als der des Planeten zur Sonne) allen Monden als eigen angenommen werden dürfe: muß denen, die in der Attraktionstheorie bewanderter ſind, zu entſcheiden überlaſſen werden.

Urſachen zu erklären; neue verborgene Kräfte aber zum Behuf gewiſſer Erſcheinungen auszudenken, die mit den ſchon bekannten nicht in genugſam durch Erfahrung beglaubigter Verbindung ſtehen, iſt ein Wagſtück, das eine geſunde Naturwiſſenſchaft nicht leichtlich einräumt. So wird ſie z. B. ſich der angeblichen Beobachtung, daß in den Mondſchein gelegte Fiſche eher, als die im Schatten deſſelben liegenden, faulen, ſehr weigern: da jenes Licht, ſelbſt durch die größten Brenngläſer oder Brennſpiegel zuſammengedrängt, doch auf das allerempfindlichſte Thermometer nicht die mindeſte merkliche Wirkung thut; — für die Beobachtung aber, des durch den Mondeseinfluß ſehr beſchleunigten Todes der Fieberkranken in Bengalen, zur Zeit einer Sonnenfinſterniß, doch einige Achtung haben: weil die Anziehung des Mondes (die ſich zu dieſer Zeit mit der Sonne vereinigt) ihr Vermögen, auf die Körper der Erde ſehr merklich zu wirken, durch andere Erfahrungen unzweideutig darthut.

Wenn es alſo darauf ankömmt a priori zu entſcheiden: ob der Mond auf Witterungen Einfluß habe oder nicht, ſo kann von dem Licht, welches er auf die Erde wirft, nicht die Rede ſeyn; und es bleibt folglich nur ſeine Anziehungskraft (nach allgemeinen Gravitationsgeſetzen) übrig, woraus dieſe Wirkung auf die Atmoſphäre erklärlich ſeyn müßte. Nun kann ſeine unmittelbare Wirkung durch dieſe Kraft nur in der Vermehrung oder Verminderung der Schwere der Luft beſtehen, dieſe aber, wenn ſie merklich ſeyn ſoll, muß ſich am Barometer beobachten laſſen. Alſo würde obiger Ausſpruch (A) ſo lauten: Die mit den Mondsſtellungen regelmäßig zuſammenſtimmenden Veränderungen des Barometerſtandes laſſen ſich nicht aus der Attraktion dieſes Erdtrabanten begreiflich machen. Denn

1) Läßt ſich a priori darthun: daß die Mondesanziehung, ſofern dadurch die Schwere unſrer Luft vermehrt oder vermindert werden mag, viel zu klein ſey, als daß dieſe Veränderung am Barometer bemerkt werden könnte (Lulofs Einleitung zur mathemat. und phyſik. Kenntniß der Erdkugel, §. 312.): man mag ſich nun die Luft blos als flüſſiges (nicht elaſtiſches) Weſen denken, wo ihre Oberfläche, bei der durch des Mondes Anziehung veränderten Richtung der Schwere derſelben, völlig Waſſerpaß halten; oder zugleich, wie ſie es wirklich iſt, als elaſtiſche Flüſſigkeit, wo noch die Frage iſt, ob ihre gleichdichten Schichten in verſchiednen Höhen auch da noch im Gleichgewicht bleiben würden, welches letztere zu erörtern aber hier nicht der Ort iſt.

2) Beweiſet die Erfahrung dieſe Unzulänglichkeit der Mondesanziehung zur merklichen Veränderung der Luftſchwere. Denn ſie müßte ſich, wie die Ebbe und Fluth, in 24 Stunden zweimal am Barometer zeigen; wovon aber nicht die mindeſte Spur wahrgenommen wird *).

---

*) Man muß ſich nur richtige Begriffe von der Wirkung der Anziehungen des Mondes und der Sonne machen,

ß der Gegenſatz; „Der Mond hat gleichwohl einen (theils am Barometer bemerklichen, theils ſonſt

ſofern ſie unmittelbaren Einfluß auf den Barometerſtand haben mögen. Wenn das Meer (und ſo auch die Atmoſphäre) fluthet, und ſo die Säulen dieſes Flüſſigen höher werden: ſo ſtellen ſich manche vor, das Gewicht derſelben (ſo wie der Druck der Luft aufs Barometer) müſſe, nach der Theorie, größer (mithin der Barometerſtand höher) werden; aber es iſt gerade umgekehrt. Die Säulen ſteigen nur darum, weil ſie durch die äußere Anziehung leichter werden; da ſie nun im offenen Meere niemals Zeit genug bekommen, die ganze Höhe zu erreichen, die ſie vermöge jener Anziehungen annehmen würden, wenn Mond und Sonne in der Stellung ihres größten vereinigten Einfluſſes ſtehen blieben: ſo muß an dem Orte der größten Fluth der Druck des Meeres (und ſo auch der Druck der Luft aufs Barometer) kleiner, mithin auch der Barometerſtand niedriger, zur Ebbezeit aber höher ſeyn. — Sofern ſtimmen alſo die Regeln des Toaldo gar wohl mit der Theorie zuſammen; daß nämlich das Barometer in den Syzygien im Fallen, in den Quadraturen aber im Steigen ſey: wenn die letztere es nur begreiflich machen könnte, wie die Anziehungen jener Himmelskörper überhaupt auf den Barometerſtand merklichen Einfluß haben können.

Was aber den außerordentlich hohen Stand der See in Meerengen und langen Buſen, vornämlich zur Zeit der Springfluth, betrift, ſo kommt dieſer bei unſerer Aufgabe gar nicht in Anſchlag: weil er nicht unmittelbar und hydroſtatiſch von der Anziehung, ſondern nur unmittelbar durch eine von je ſichtbaren) Einfluß auf die Witterung." — Die Witterung (temperies aëris) enthält zwei Stücke: Wind und Wetter. Das letztere iſt entweder blos ſichtbar: als heller, theils reiner, theils mit Wolken beſtreuter, theils bezogener Himmel; oder auch fühlbar kalt oder warm, feucht oder trocken, im Einathmen erfriſchend oder beklemmend. Denſelben Wind begleiten nicht immer, doch oft, die nämliche Witterung: ob eine lokale, die Luftmiſchung und mit ihr die Witterung abändernde, Urſache einen gewiſſen Wind, oder dieſer die Witterung, herbeiführe, iſt nicht immer auszumachen: und mit demſelben Barometerſtande, wenn er auch mit der Mondsſtellung nach einer gewiſſen Regel in Harmonie wäre, kann doch verſchiedenes Wetter verbunden ſeyn. — Indeß, wenn der Windwechſel ſich nach dem Mondwechſel ſowohl für ſich, als auch in Verbindung mit dem Wechſel der vier Jahreszeiten, richtet; ſo hat der Mond doch (direkt oder indirekt) Einfluß auf die Witterung: wenn ſich gleich nach ihm das Wetter nicht beſtimmen läßt, mithin die ausgefundenen Regeln mehr dem Seemann als dem Landmann brauchbar ſeyn ſollten. — Es zeigen ſich aber zu dieſer Behauptung wenigſtens vorläu-

---

ner Veränderung herrührende Strombewegung, alſo hydrauliſch, bewirkt wird; und ſo mag es auch wohl mit den Winden beſchaffen ſeyn, wenn ſie, durch jene Anziehung in Bewegung geſetzt, durch Vorgebirge, Seeſtraßen, und ihnen allein offen bleibende Lagen, in einem Inſelmeer zu ſtreichen genöthigt werden ſig hinreichende Analogien, welche, wenn ſie gleich nicht aſtronomiſch-berechneten Kalendergeſetzen gleichkommen, doch als Regeln, um auf jene bei künftigen meteorologiſchen Beobachtungen Rückſicht zu nehmen, Aufmerkſamkeit verdienen. Nämlich:

1) Zur Zeit des neuen Lichts bemerkt man faſt allemal wenigſtens Beſtrebungen der Atmoſphäre, die Richtung des Windes zu verändern, die dahin ausſchlagen, daß er entweder, nach einigem Hin- und Herwanken, ſich wieder in ſeine alte Stelle begiebt, oder (wenn er vornämlich den Kompaß in der Richtung der täglichen Sonnenbewegung ganz oder zum Theil durchgelaufen hat) eine Stelle einnimmt, in welcher er den Monat hindurch herrſchend bleibt.

2) Vierteljährig, zur Zeit der Solſtitien und Aequinoctien und des auf ſie zunächſt folgenden Neulichts, wird dieſe Beſtrebung noch deutlicher wahrgenommen; und, welcher Wind nach demſelben die erſten zwei bis drei Wochen die Oberhand hat, der pflegt auch das ganze Quartal hindurch der herrſchende zu ſeyn.

Auf dieſe Regeln ſcheinen auch die Wettervorherſagungen im Kalender ſeit einiger Zeit Rückſicht genommen zu haben. Denn, wie der gemeine Mann ſelbſt bemerkt haben will, ſie treffen doch jetzt beſſer ein, wie vor dieſem: vermuthlich, weil die Verfaſſer deſſelben jetzt auch den Toaldo hierbei zu Rathe ziehen mögen.

So war es am Ende doch wohl gut, daß der Anſchlag, Kalender ohne Aberglauben (eben ſo wenig wie der raſche Entſchluß eines Williams, öffentlichen Religionsvortrag ohne Bibel) in Gang zu bringen, keinen Erfolg hatte. Denn nun wird der Verfaſſer jenes Volksbuchs, um der Leichtgläubigkeit des Volks nicht bis zu deſſen gänzlichem Unglauben und daraus folgendem Verluſt ſeines zum häufigen Abſatz nöthigen Kredits zu mißbrauchen, genöthigt, den bisher aufgefundenen obgleich noch nicht völlig geſicherten Regeln der Witterung nachzugehen, ihnen allmählich mehr Beſtimmung zu verſchaffen, und ſie der Gewißheit der Erfahrung wenigſtens näher zu bringen: ſo daß das vorher aus Aberglauben blindlings Angenommene endlich wohl in einen nicht blos vernünftigen, ſondern ſelbſt über die Gründe vernünftelnden, Glauben übergehen kann. — Daher mag den Zeichen: Gut Pflanzen, Gut Bauholzfällen, ihr Platz im Kalender noch immer bleiben; weil, ob dem Monde, wie auf das Reich der organiſirten Natur überhaupt, ſo insbeſondere aufs Pflanzenreich, nicht wirklich ein merklicher Einfluß zuſtehe, ſo ausgemacht noch nicht iſt, und philoſophiſche Garten- und Forſtkundige dadurch aufgefordert werden, auch dieſem Bedürfniß des Publikums wo möglich Genüge zu thun. Nur die Zeichen, die den gemeinen Mann zur Pfuſcherei an ſeiner Geſundheit verleiten können, müßten ohne Verſchonen weggelaſſen werden.

Hier iſt nun zwiſchen der *Theorie*, die dem Monde ein Vermögen abſpricht, und der *Erfahrung* die es ihm zuſpricht, ein Widerſtreit.

Ausgleichung dieſes Widerſtreits.

Die Anziehung des Mondes, alſo die einzige bewegende Kraft deſſelben, wodurch er auf die Atmoſphäre, und allenfalls auch auf Witterungen, Einfluß haben kann, wirkt *direct* auf die Luft nach *ſtatiſchen* Geſetzen, d. i., ſo fern dieſe eine *wägbare* Flüſſigkeit iſt. Aber hiedurch iſt der Mond viel zu unvermögend, eine merkliche Veränderung am Barometerſtande, und, ſofern die Witterung von der Urſache deſſelben *unmittelbar* abhängt, auch an dieſer zu bewirken, mithin ſollte (nach A) er ſofern keinen Einfluß auf Witterung haben. — Wenn man aber eine weit über die Höhe der wägbaren Luft ſich erſtreckende (eben dadurch auch der Veränderung durch ſtärkere Mondesanziehung beſſer ausgeſetzte), die Athmoſphäre bedeckende, *imponderable* Materie (oder Materien) annimmt: die, durch des Mondes Anziehung bewegt, und dadurch mit der untern Luft zu verſchiednen Zeiten vermiſcht, oder von ihr getrennt, der *Affinität* mit der letzteren wegen (alſo nicht durch ihr Gewicht) die Elaſtizität derſelben theils zu verſtärken, theils zu ſchwächen, und ſo *mittelbar* (nämlich im erſtern Fall durch den bewirkten Abfluß der gehobenen Luftſäulen, im zweiten durch den Zufluß der Luft zu den erniedrigten) ihr Gewicht zu verändern vermag *); ſo wird man es möglich finden, daß der Mond indi-

---

*) Dieſe Erklärung geht zwar eigentlich nur auf die Correſpondenz der Witterung mit dem Barometerſtande (alſo auf A); und es bleibt noch übrig, die der Winde mit den Mondsaſpekten und den Jahreszeiten (nach B.), bei allerlei Wetter- und Barometerſtande, aus demſelben Prinzip zu erklären (wobei immer wohl zu merken iſt, daß ſchlechterdings nur vom Einfluß des Mondes, und allenfalls auch dem viel kleineren der Sonne, aber nur durch ihre Anziehung, nicht durch die Wärme, die Rede ſey). Da iſt nun befremdlich, daß der Mond in den genannten aſtronomiſchen Punkten über verſchiedene, doch in einerlei Breite belegene, Länder, Wind und Wetter auf verſchiedne Art ſtellt und vorherbeſtimmt. Weil aber verſchiedene Tage, ja Wochen zu Feſtſtellung und Beſtimmung des herrſchenden Windes erfordert werden, in welcher Zeit die Wirkungen der Mondesanziehung auf das Gewicht der Luft, mithin aufs Barometer, einander aufheben müßten, und alſo keine beſtimmte Richtung deſſelben hervorbringen können; ſo kann ich mir jene Erſcheinung nicht anders auf einige Art begreiflich machen, als daß ich mir viele außer und nebeneinander, oder auch innerhalb einander (ſich einſchließende), kreis- oder wirbelförmige, durch des Mondes Anziehung bewirkte, den Waſſerhoſen analogiſche Bewegungen, jener über die Atmoſphäre hinausreichenden imponderablen Materie denke: welche, nach Verſchiedenheit des Bodens (der Gebirge, der Gewäſſer, ſelbſt der Vegetation auf demſelben) und deſſen chemiſcher Gegenwirkung, den Einfluß derſelben auf die Atmoſphäre in demſelben Parallelzirkel

rekt auf Veränderung der Witterung (nach R), aber eigentlich nach chemiſchen Geſetzen haben könne. — Zwiſchen dem Satz aber: Der Mond hat direkt keinen Einfluß auf die Witterung, und dem Gegenſatz: er hat indirekt einen Einfluß auf dieſelbe, — iſt kein Widerſpruch.

Dieſe imponderable Materie wird vielleicht auch als inkoerzibel (unſperrbar) angenommen werden müſſen: das iſt als eine ſolche, die von andern Materien nicht anders als dadurch, daß ſie mit ihnen in chemiſcher Verwandtſchaft ſteht (dergleichen mit der magnetiſchen und dem alleinigen Eiſen Statt findet), geſperrt werden kann, durch alle übrigen aber frei hindurch wirkt; wenn man die Gemeinſchaft der Luft der höheren (jovialiſchen), über die Region der Blitze hinausliegenden, Regionen mit der Unterirdiſchen (vulkaniſchen) tief unter den Gebirgen befindlichen, die ſich in manchen Meteoren nicht undeutlich offenbart, in Erwägung zieht. Vielleicht gehört dahin, auch die Luftbeſchaffenheit, welche einige Krankheiten, in gewiſſen Ländern, zu gewiſſer Zeit, epidemiſch (eigentlich graſſirend) macht, und die ihren Einfluß nicht bloß auf ein Volk von Menſchen, ſondern auch ein Volk von gewiſſen Arten von Thieren

oder

verſchieden machen können. Aber hier verläßt uns die Erfahrung zu ſehr, um mit erträglicher Wahrſcheinlichkeit auch nur zu meynen.

oder Gewächſen beweiſet, deren Lebensprincip Hr. Dr. Schäffer in Regensburg, in ſeiner ſcharfſinnigen Schrift über die Senſibilität, nicht in ihnen, ſondern in einer durchdringenden, jener analogiſchen, äußeren Materie ſetzt.

* * *

Dieſes „Etwas“ iſt alſo nur klein, und wohl wenig mehr, als das Geſtändniß der Unwiſſenheit: welches aber, ſeitdem uns ein de Lüc bewieſen hat, daß wir, was eine Wolke, und wie ſie möglich ſey, (eine Sache, die vor 20 Jahren kinderleicht war) gar nicht einſehen, nicht mehr ſonderlich auffallen und befremden kann. Geht es uns doch hiemit eben ſo, wie mit dem Katechism, den wir in unſrer Kindheit auf ein Haar inne hatten, und zu verſtehen glaubten, den wir aber, je älter und überlegender wir werden, deſto weniger verſtehen, und deshalb noch einmal in die Schule gewieſen zu werden wohl verdienten: wenn wir nur Jemanden (außer uns ſelbſt) auffinden könnten, der ihn beſſer verſtände.

Wenn aber Hr. de Lüc von ſeiner Wolke hofft: ihre fleißigere Beobachtung könne uns noch dereinſt wichtige Aufſchlüſſe in der Chemie verſchaffen, ſo iſt daran wohl nicht zu denken, ſondern dieſes ward vermuthlich den Antiphlogiſtikern nur ſo in den Weg geworfen. Denn die Fabrik derſelben liegt wohl in einer Region, wohin wir nicht gelangen können, um daſelbſt Experimente zu machen; und man kann vernünftigerweiſe viel eher erwarten, daß die Chemie für die Meteorologie, als daß dieſe für jene, neue Aufſchlüſſe ſchaffen werde.

Zu

Sömmering,

über

das Organ der Seele.

1796.

Sömmering
über das Organ der Seele.

„Sie legen mir, Würdiger Mann! Ihr vollendetes Werk über ein gewiſſes Princip der Lebenskraft in thieriſchen Körpern, welches, von Seiten des bloßen Warnehmungsvermögens, das unmittelbare Sinnenwerkzeug (πρῶτον αἰσθητήριον), von Seiten der Vereinigung aller Wahrnehmungen aber in einem gewiſſen Theile des Gehirns, der gemeinſame Empfindungsplatz (sensorium commune) genannt wird, zur Beurtheilung vor; welche Ehre, ſo fern ſie mir, als einem in der Naturkunde nicht ganz Unbewanderten, zugedacht wird, ich mit allem Dank erkenne. — Es iſt aber damit noch eine Anfrage an die Metaphyſik verbunden (deren Orakel, wie man ſagt, längſt verſtummt iſt); und das ſetzt mich in Verlegenheit, ob ich dieſe Ehre annehmen ſoll oder nicht: denn es iſt darin auch die Frage vom Sitz der Seele (sedes animae) enthalten, ſo wohl in Anſehung ihrer Sinnenempfänglichkeit (facultas sensitive percipiendi) als auch ihres Bewegungsvermögens (facultas locomotiva). Mithin wird ein Reſponſum geſucht, über das zwei Facultäten wegen ihrer Gerichtsbarkeit (das forum competens) in Streit gerathen können, die medicinische, in ihrem anatomiſch-phyſiologiſchen, mit der philoſophen, in ihrem pſychologiſch-metaphyſiſchen Fache, wo, wie bei allen Coalitionsverſuchen, zwiſchen denen, welche auf empiriſche Principien alles gern gründen wollen, und denen, welche zu oberſt Gründe a priori verlangen, (ein Fall, der ſich in den Verſuchen der Vereinigung der reinen Rechtslehre mit der Politik, als empiriſch bedingter, imgleichen der reinen Religionslehre mit der geoffenbarten, gleichfalls als empiriſch-bedingter, noch immer zuträgt) Unannehmlichkeiten entſpringen, die lediglich auf den Streit der Facultäten beruhen, für welche die Frage gehöre, wenn bei einer Univerſität (als alle Weisheit befaſſender Anſtalt) um ein Reſponſum angeſucht wird. — Wer es in dem gegenwärtigen Falle dem Mediciner als Phyſiologen zu Dank macht, der verdirbt es mit dem Philoſophen als Metaphyſiker, und umgekehrt, wer es dieſem recht macht, verſtößt wider den Phyſiologen.

Eigentlich iſt es aber der Begriff von einem Sitz der Seele, welcher die Uneinigkeit der Facultäten über das gemeinſam Sinnenwerkzeug veranlaßt, und den man daher beſſer thut, ganz aus dem Spiel zu laſſen; welches um deſto mehr mit Recht geſchehen kann, da er eine locale Gegenwart, die dem Dinge, was blos Objekt des innern Sinnes, und ſo fern nur nach Zeitbedingungen beſtimmbar iſt, ein Raumesverhältniß beilege, verlanget, aber eben damit ſich ſelbſt widerſpricht, anſtatt daß eine virtuelle Gegenwart, welche blos für den Verſtand gehört, eben darum aber auch nicht örtlich iſt, einen Begriff abgiebt, der es möglich macht, die vorgelegte Frage (vom ſenſorium commune) blos als phyſiologiſche Aufgabe zu behandeln. — Denn wenn gleich die meiſten Menſchen das Denken im Kopfe zu fühlen glauben, ſo iſt das doch blos ein Fehler der Subreption, nämlich das Urtheil über die Urſache der Empfindung an einem gewiſſen Orte (des Gehirns) für die Empfindung der Urſache an dieſem Orte zu nehmen, und die Gehirnſpuren von den auf daſſelbe geſchehenen Eindrücken nachher, unter dem Namen der materiellen Ideen (des Cartes), die Gedanken nach Aſſociationsgeſetzen begleiten zu laſſen: die, ob ſie gleich ſehr willkührliche Hypotheſen ſind, doch wenigſtens keinen Seelenſitz nothwendig machen, und die phyſiologiſche Aufgabe nicht mit der Metaphyſik bemengen. — Wir haben es alſo nur mit der Materie zu thun, welche die Vereinigung aller Sinnen-Vorſtellungen im Gemüth *) möglich macht. — Die einzige aber, die

---

*) Unter Gemüth verſteht man nur, das die gegebenen Vorſtellungen zuſammenſetzende, und die Einheit der empiriſchen Apperception bewirkende Vermögen (animus) noch nicht die Subſtanz (anima), nach ihrer von der Materie ganz unterſchiedenen Natur, von der man alsdann abſtrahirt: wodurch das gewonnen wird, daß wir in Anſehung des denkenden Subjectes nicht in die Metaphyſik überſchreiten dürfen,

ſich dazu (als ſenſorium commune) qualificirt, iſt, nach der durch Ihre tiefe Zergliederungskunde gemachten Entdeckung, in der Gehirnhöle enthalten, und blos Waſſer: als das unmittelbare Seelenorgan, welches die daſelbſt ſich endigenden Nervenbündel einerſeits von einander ſondert, damit ſich die Empfindungen durch dieſelben nicht vermiſchen, andrerſeits eine durchgängige Gemeinſchaft unter einander bewirkt, damit nicht einige, ob zwar von demſelben Gemüth empfangen, doch außer dem Gemüth wären, (welches ein Widerſpruch iſt.)

Nun tritt aber die große Bedenklichkeit ein: daß, da das Waſſer, als Flüſſigkeit, nicht füglich als organiſirt gedacht werden kann, gleichwohl aber ohne Organiſation, d. i. ohne zweckmäßige, und in ihrer Form beharrliche Anordnung der Theile, keine Materie ſich zum unmittelbaren Seelenorgan ſchickt, jene ſchöne Entdeckung ihr Ziel noch nicht erreiche.

Flüſſig iſt eine ſtetige Materie, deren jeder Theil innerhalb dem Raum, den dieſe einnimmt, durch die

als die es mit dem reinen Bewußtſeyn und der Einheit deſſelben a priori, in der Zuſammenſetzung gegebener Vorſtellungen mit dem Verſtande, zu thun hat, ſondern, indem wir in der Phyſiologie bleiben, es nur mit der Einbildungskraft zu thun haben, deren Anſchauung (auch ohne Gegenwart ihres Gegenſtandes, als empiriſcher Vorſtellungen) Eindrücke im Gehirn (eigentlich habitus der Reproduction) correſpondirend und zu einem Ganzen der innern Selbſtanſchauung gehörend, angenommen werden können.

kleinſte Kraft aus ihrer Stelle beweget werden kann. Dieſe Eigenſchaft ſcheint aber dem Begriff einer organiſirten Materie zu widerſprechen, welche man ſich als Maſchine, mithin als ſtarre*), dem Verrücken ihrer Theile (mithin auch der Aenderung ihrer innern Configuration) mit einer gewiſſen Kraft widerſtehende Materie denkt; ſich aber jenes Waſſer zum Theil flüſſig, zum Theil ſtarr, denken, (wie etwa die Cryſtallfeuchtigkeit im Auge): würde die Abſicht, warum man jene Beſchaffenheit des unmittelbaren Sinnorgans annimmt, um die Function deſſelben zu erklären, auch zum Theil zernichten.

Wie wäre es, wenn ich ſtatt der mechaniſchen, auf Nebeneinanderſtellung der Theile zu Bildung einer gewiſſen Geſtalt beruhenden, eine dynamiſche Organiſation vorſchlüge, welche auf chemiſchen (ſo wie jene auf mathematiſchen) Principien beruhet, und ſo mit der Flüſſigkeit jenes Stoffs zuſammen beſtehen kann? — So wie die mathematiſche Theilung eines Raums und der ihn einnehmenden Materie (z. B. der Gehirnhöhle und des ſie erfüllenden Waſſers) ins Unendliche geht, ſo mag es auch mit der chemiſchen als dynamiſchen Theilung (Scheidung verſchiedener Materie wechſelſeitig von einander aufgelöſeter Arten) beſchaffen ſeyn, daß ſie, ſo viel wir wiſſen, gleichfalls ins Unendliche (in indefinitum geht). — Das reine bis vor Kurzem noch für chemiſches Element gehaltene, gemeine Waſſer wird jetzt durch pnevmatiſche Verſuche in zwei verſchiedene Luftarten geſchieden.

---

*) Dem Flüſſigen (fluidum) muß eigentlich das Starre (rigidum), wie es auch Euler im Gegenſatz mit dem erſteren braucht, entgegengeſetzt werden. Dem Soliden iſt das Hohle entgegenzuſetzen.

Jede dieſer Luftarten hat, außer ihrer Baſis, noch den Wärmeſtoff in ſich, der ſich vielleicht wiederum von der Natur in Lichtſtoff und andere Materie zerſetzen läßt, ſo wie ferner das Licht in verſchiedene Farben, u. ſ. w. Nimmt man noch dazu, was das Gewächsreich aus jenem gemeinen Waſſer für eine unermeßliche Mannigfaltigkeit von zum Theil flüchtigen Stoffen, vermuthlich durch Zerſetzung und andere Art der Verbindung, hervorzubringen weiß: ſo kann man ſich vorſtellen, welche Mannigfaltigkeit von Werkzeugen die Nerven an ihren Enden in dem Gehirnwaſſer (das vielleicht nichts mehr als gemeines Waſſer ſeyn mag) vor ſich finden, um dadurch für die Sinnenwelt empfänglich und wechſelſeitig wiederum auch auf ſie wirkſam zu ſeyn.

Wenn man nun als Hypotheſe annimmt: daß dem Gemüth im empiriſchen Denken, d. i. im Auflöſen und Zuſammenſetzen gegebener Sinnenvorſtellungen, ein Vermögen der Nerven untergelegt ſey, nach ihrer Verſchiedenheit das Waſſer der Gehirnhöhle in jene Urſtoffe zu zerſetzen, und ſo, durch Entbindung des einen oder des andern derſelben, verſchiedene Empfindungen ſpielen zu laſſen (z. B. die des Lichts, vermittelſt des gereizten Sehenervens, oder des Schalls, durch den

Gehörnerven, u. ſ. w.), ſo doch, daß dieſe Stoffe, nach aufhörendem Reiz, ſo fort wiederum zuſammenflößen; ſo könnte man ſagen, dieſes Waſſer werde continuirlich organiſirt, ohne doch jemals organiſirt zu ſeyn: wodurch dann doch eben daſſelbe erreicht wird, was man mit der beharrlichen Organiſation beabſichtigte, nämlich die collective Einheit aller Sinnenvorſtellungen in einem gemeinſamen Organ (sensorium commune), aber nur nach ſeiner chemiſchen Zergliederung begreiflich zu machen.

Aber die eigentliche Aufgabe, wie ſie nach Hallern vorgeſtellt wird, iſt hiermit doch nicht aufgelöſt, ſie iſt nicht blos phyſiologiſch, ſondern ſie ſoll auch zum Mittel dienen, die Einheit des Bewußtſeyns ſeiner ſelbſt (welche dem Verſtande angehört) im Raumesverhältniſſe der Seele zu den Organen des Gehirns (welches zum äußern Sinne gehört), mithin den Sitz der Seele, als ihre locale Gegenwart, vorſtellig zu machen, welches eine Aufgabe für die Metaphyſik, für dieſe aber nicht allein unauflöslich, ſondern auch an ſich widerſprechend iſt. — Denn wenn ich den Ort meiner Seele, d. i. meines abſoluten Selbſts, irgendwo im Raume anſchaulich machen ſoll, ſo muß ich mich ſelbſt durch eben denſelben Sinn wahrnehmen, wodurch ich auch die mich zunächſt umgebende Materie wahrnehme; ſo wie dieſes geſchieht, wenn ich meinen Ort in der Welt als Menſch beſtimmen will, nämlich, daß ich meinen Körper in Verhältniß auf andere Körper außer mir betrachten muß. — Nun kann die Seele ſich nur durch den innern Sinn, den Körper aber (es ſey inwendig oder äußerlich) nur durch äußere Sinne wahrnehmen, mithin ſich ſchlechterdings keinen Ort beſtimmen, weil ſie ſich zu dieſem Behuf zum Gegenſtand ihrer eigenen äußeren Anſchauung machen und ſich außer ſich ſelbſt verſetzen müßte; welches ſich widerſpricht. — Die verlangte Auflöſung alſo der Aufgabe vom Sitz der Seele, die der Metaphyſik zugemuthet wird, führt auf eine unmögliche Größe ($\sqrt{-2}$); und man kann dem, der ſie unternimmt, mit dem Terenz zurufen: nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias; indeß es dem Phyſiologen, dem die bloße dynamiſche Gegenwart, wo möglich, bis zur unmittelbaren verfolgt zu haben genügt, auch nicht verargt werden kann, den Metaphyſiker zum Erſatz des noch Mangelnden aufgefordert zu haben.

Von
einem neuerdings erhobenen
vornehmen Ton
in der Philoſophie.

1796.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philoſophie.

Der Name der Philoſophie iſt, nachdem er ſeine erſte Bedeutung: einer wiſſenſchaftlichen Lebensweisheit, verlaſſen hatte, ſchon ſehr früh als Titel der Ausſchmückung des Verſtandes nicht gemeiner Denker, in Nachfrage gekommen, für welche ſie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimniſſes vorſtellte. — Den Aſceten in der Makariſchen Wüſte hieß ihr Mönchsthum die Philoſophie. Der Alchemiſt nannte ſich philoſophus per ignem. Die Logen alter und neuer Zeiten ſind Adepten eines Geheimniſſes durch Tradizion, von welchem ſie uns mißgünſtigerweiſe nichts ausſagen wollen (philoſophus per initiationem). Endlich ſind die neueſten Beſitzer deſſelben diejenigen, welche es in ſich haben, aber unglücklicherweiſe es nicht ausſagen, und durch Sprache allgemein mittheilen können (philoſophus per inſpirationem). Wenn es nun ein Erkenntniß des Ueberſinnlichen (das, in theoretiſcher Abſicht, allein ein wahres Geheimniß iſt) gäbe, welches zu enthüllen in praktiſcher Abſicht dem menſchlichen Verſtande allerdings möglich iſt; ſo würde doch ein ſolches aus demſelben, als einem Vermögen der

Erkenntniß durch Begriffe, demjenigen weit nachſtehen, welches als ein Vermögen der Anſchauung unmittelbar durch den Verſtand wahrgenommen werden könnte: denn der diskurſive Verſtand muß vermittelſt der erſteren viele Arbeit zu der Auflöſung, und wiederum der Zuſammenſetzung ſeiner Begriffe nach Principien verwenden, und viele Stufen mühſam beſteigen, um im Erkenntniß Fortſchritte zu thun, ſtatt deſſen eine intellektuelle Anſchauung den Gegenſtand unmittelbar, und auf einmal faſſen, und darſtellen würde. — Wer ſich alſo im Beſitz der letztern zu ſeyn dünkt, wird auf den erſtern mit Verachtung herabſehen; und umgekehrt, iſt die Gemächlichkeit eines ſolchen Vernunftgebrauchs eine ſtarke Verleitung ein dergleichen Anſchauungsvermögen dreiſt anzunehmen, ingleichen eine darauf gegründete Philoſophie beſtens zu empfehlen: welches ſich auch aus dem natürlichen ſelbſtſüchtigen Hange der Menſchen, dem die Vernunft ſchweigend nachſieht, leicht erklären läßt.

Es liegt nämlich nicht blos in der natürlichen Trägheit, ſondern auch in der Eitelkeit der Menſchen (einer mißverſtandenen Freiheit), daß die, welche zu leben haben, es ſey reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, welche arbeiten müſſen, um zu leben, ſich für Vornehme halten. — Der Araber oder Mongole verachtet den Städter, und dünkt ſich vornehm in Vergleichung mit ihm: weil das Herumziehen in den Wüſten mit ſeinen Pferden und Schaafen mehr Beluſtigung als Arbeit iſt. Der

Waldtunguſe meint ſeinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er ſagt: „Daß du dein Vieh ſelber erziehen mögſt wie der Buräte!“ Dieſer giebt die Verwünſchung weiter ab, und ſagt: „Daß du den Acker bauen mögſt wie der Ruſſe!“ Der Letztere wird vielleicht, nach ſeiner Denkungsart ſagen: „Daß du am Weberſtuhl ſitzen mögſt, wie der Deutſche!“ — Mit einem Wort: Alle dünken ſich vornehmer, nach dem Maaße als ſie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach dieſem Grundſatz iſt es neuerdings ſo weit gekommen, daß ſich eine vorgebliche Philoſophie, bei der man nicht arbeiten, ſondern nur das Orakel in ſich ſelbſt anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philoſophie angeſehen iſt, von Grunde aus in ſeinen Beſitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt: und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, daß ſie ſich mit denen, welche — ſchulmäßig — von der Kritik ihres Erkenntnißvermögens zum dogmatiſchen Erkenntniß langſam und bedächtig fortzuſchreiten ſich verbunden halten, in Eine Linie zu ſtellen gar nicht gemeint ſind, ſondern — geniemäßig — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres, alles das, was Fleiß nur immer verſchaffen mag, und wohl noch mehr, zu leiſten im Stande ſind. Mit Wiſſenſchaften, welche Arbeit erfordern, als Mathematik, Naturwiſſenſchaft, alte Geſchichte, Sprachkunde u. ſ. w., ſelbſt mit der Philoſophie, ſofern ſie ſich auf methodiſche Entwickelung und ſyſtematiſche Zuſammenſtellung der Begriffe einzulaſſen genöthigt iſt, kann mancher wohl auf pebäuriſche Art ſtolz thun; aber keinem andern, als dem Philoſophen der Anſchauung, der nicht durch die herkuliſche Arbeit des Selbſterkenntniſſes ſich von unten hinauf, ſondern ſie überfliegend, durch eine ihm nichts koſtende Apotheoſe von oben herab demonſtrirt, kann es einfallen, vornehm zu thun: weil er da aus eigenem Anſehen ſpricht, und Keinem deshalb Rede zu ſtehen verbunden iſt.

Und nun zur Sache ſelbſt.

Plato, eben ſo gut Mathematiker als Philoſoph, bewunderte an den Eigenſchaften gewiſſer geometriſcher Figuren, z. B. des Zirkels, eine Art von Zweckmäßigkeit, d. i. Tauglichkeit zu einer Mannigfaltigkeit der Auflöſung eines und deſſelben Problems, (wie etwa in der Lehre von geometriſchen Oertern) aus einem Princip, gleich als ob die Erforderniſſe zur Konſtruktion gewiſſer Größenbegriffe abſichtlich in ſie gelegt ſeyn, obgleich ſie als nothwendig, a priori eingeſehen und bewieſen werden können. Zweckmäßigkeit iſt aber nur durch Beziehung des Gegenſtandes auf einen Verſtand, als Urſache, denkbar. S. Kr. d. U. K. 271.

Da wir nun mit unſerm Verſtande, als einem Erkenntnißvermögen durch Begriffe, das Erkenntniß nicht über unſern Begriff a priori erweitern können, (welches doch in der Mathematik wirklich geſchieht); ſo mußte Plato Anſchauungen a priori für uns Menſchen annehmen, welche aber nicht in *unſerm* Verſtande ihren erſten *Urſprung* hätten, denn unſer Verſtand iſt nicht ein Anſchauungs-, nur ein discurſives, oder Denkungsvermögen, ſondern in einem ſolchen, der zugleich Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem Göttlichen Verſtande, welche Anſchauungen *direkt*, dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unſere Anſchauung aber dieſer göttlichen Ideen (denn eine Anſchauung a priori mußten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen ſynthetiſcher Sätze a priori in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten) ſey uns nur *indirekt*, als der Nachbilder (ectypa) gleichſam der Schattenbilder aller Dinge, die wir a priori ſynthetiſch erkennen, mit unſerer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieſer Ideen, durch Vergeſſenheit ihres Urſprungs bei ſich geführet habe, zu Theil geworden; als eine Folge davon, daß unſer Geiſt (nun Seele genannt) in einen Körper geſtoßen worden, von deſſen Feſſeln ſich allmälich loszumachen, jetzt das edle Geſchäft der Philoſophie ſeyn müſſe *).

---

*) Plato verfährt mit allen dieſen Schlüſſen wenigſtens konſequent. Ihm ſchwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur ſeit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „Wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich?" Hätte er damals auf das rathen können, was ſich allererſt ſpäterhin vorgefunden hat: daß es allerdings *Anſchauungen* a priori aber nicht des menſchlichen Verſtandes, ſondern ſinnliche (unter dem Namen des Rau-

Wir müſſen aber auch nicht den **Pythagoras** vergeſſen, von dem uns nun freilich zu wenig bekannt iſt, um über das metaphyſiſche Princip ſeiner Philoſophie etwas Sicheres auszumachen. Wie bei Plato die Wunder der Geſtalten (der Geometrie), ſo erweckten bei Pythagoras die Wunder der Zahlen (der Arithmetik), d. i. der Anſchein einer gewiſſen Zweckmäßigkeit, und eine in die Beſchaffenheit derſelben gleichſam abſichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflöſung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik, wo Anſchauung a priori (Raum und Zeit) und nicht bloß ein

---

mes und der Zeit) gäbe, daß daher alle Gegenſtände der Sinne von uns bloß als Erſcheinungen, und ſelbſt ihre Formen, die wir in der Mathematik a priori beſtimmen können, nicht die der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern (ſubjektive) unſerer Sinnlichkeit ſind, die alſo für alle Gegenſtände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter, gelten; ſo würde er die reine Anſchauung (deren er bedurfte, um ſich das ſynthetiſche Erkenntniß a priori begreiflich zu machen) nicht im göttlichen Verſtande, und deſſen Urbildern aller Weſen, als ſelbſtſtändiger Objekte, geſucht, und ſo zur Schwärmerei die Fackel angeſteckt haben. — Denn das ſah er wohl ein: daß, wenn er in der Anſchauung, die der Geometrie zum Grunde liegt, das Objekt an ſich ſelbſt empiriſch anſchauen zu können behaupten wollte, das geometriſche Urtheil und die ganze Mathematik bloße Erfahrungswiſſenſchaft ſeyn würde; welches der Nothwendigkeit widerſpricht, die (neben der Anſchaulichkeit) gerade das iſt, was ihr einen ſo hohen Rang unter allen Wiſſenſchaften zuſichert:

diſkurſives Denken vorausgeſetzt werden muß, die Aufmerkſamkeit, als auf eine Art der Magie, lediglich um ſich die Möglichkeit, nicht blos der Erweiterung unſerer Größenbegriffe überhaupt, ſondern auch der beſondern und gleichſam geheimnißreichen Eigenſchaften derſelben begreiflich zu machen. — Die Geſchichte ſagt, daß ihn die Entdeckung des Zahlverhältniſſes unter den Tönen, und des Geſetzes, nach welchem ſie allein eine Muſik ausmachen, auf den Gedanken gebracht habe: daß, weil in dieſem Spiel der Empfindungen die Mathematik (als Zahlenwiſſenſchaft) eben ſowohl das Princip der Form derſelben (und zwar, wie es ſcheint, a priori, ſeiner Nothwendigkeit wegen) enthält, uns eine, wenn gleich nur dunkle Anſchauung einer Natur, die durch einen über ſie herrſchenden Verſtand nach Zahlgleichungen geordnet worden, beiwohne; welche Idee dann, auf die Himmelskörper angewandt, auch die Lehre von der Harmonie der Sphären hervorbrachte. Nun iſt nichts die Sinne belebender als die Muſik; das belebende Princip im Menſchen aber iſt die Seele; und da Muſik, nach Pythagoras, blos auf wahrgenommenen Zahlverhältniſſen beruht, und (welches wohl zu merken) jenes belebende Princip im Menſchen, die Seele, zugleich ein freies ſich ſelbſt beſtimmendes Weſen iſt: ſo läßt ſich ſeine Definition derſelben: anima eſt numerus ſe ipſum movens, vielleicht verſtändlich machen, und einigermaßen rechtfertigen; wenn man annimmt, daß er durch dieſes Vermögen ſich ſelbſt zu bewegen, ihren Unterſchied von der Materie, als die an ſich leblos, und nur durch etwas

Aeußeres bewegbar iſt, mithin die Freiheit habe anzeigen wollen.

Es war alſo die Mathematik, über welche Pythagoras ſowohl als Plato philoſophirten, indem ſie alles Erkenntniß a priori (es möchte nun Anſchauung oder Begriff enthalten) zum Intellektuellen zählten, und durch dieſe Philoſophie auf ein Geheimniß zu ſtoßen glaubten, wo kein Geheimniß iſt: nicht, weil die Vernunft alle an ſie ergehende Fragen beantworten kann, ſondern weil ihr Orakel verſtummt, wenn die Frage bis ſo hoch geſteigert worden, daß ſie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z. B. die Geometrie einige ſchön genannte Eigenſchaften des Zirkels (wie man im Montucla nachſehen kann) aufſtellt, und nun gefragt wird: woher kommen ihm dieſe Eigenſchaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmäßigkeit zu enthalten ſcheinen? ſo kann darauf keine andere Antwort gegeben werden, als: Quaerit delirus quod non respondet Homerus. Der, welcher eine mathematiſche Aufgabe philoſophiſch auflöſen will, widerſpricht ſich hiermit ſelbſt; z. B.: Was macht, daß das rationale Verhältniß der drei Seiten eines rechtwinklichen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5, ſeyn kann? Aber der über eine mathematiſche Aufgabe Philoſophirende glaubt hier auf ein Geheimniß zu ſtoßen, und eben darum etwas Ueberſchwengliches zu ſehen, wo er nichts ſieht; und ſetzt gerade darin, daß er über eine Idee in ſich brütet, die er weder ſich verſtändlich machen noch Andern mittheilen kann, die ächte Philoſophie (philosophia arcani), wo denn das Dichtertalent Nahrung für ſich findet im Gefühl und Genuß zu ſchwärmen, welches freilich weit einladender und glänzender iſt, als das Geſetz der Vernunft, durch Arbeit ſich einen Beſitz zu erwerben; wobei aber auch Armuth und Hoffarth die belachenswerthe Erſcheinung geben, die Philoſophie in einem vornehmen Ton ſprechen zu hören.

Die Philoſophie des Ariſtoteles iſt dagegen Arbeit. Ich betrachte ihn aber hier nur (ſo wie beide vorige) als Metaphyſiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntniß a priori in ihre Elemente, und als Vernunftkünſtler ſie wieder daraus (den Kategorien) zuſammenzuſetzen; deſſen Bearbeitung, ſo weit ſie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob ſie zwar im Fortſchreiten verunglückte, dieſelben Grundſätze, die im Sinnlichen gelten (ohne daß er den gefährlichen Sprung, den er hier zu thun hatte, bemerkte) auch aufs Ueberſinnliche auszudehnen, bis wohin ſeine Kategorien nicht zulangen: wo es nöthig war, das Organ des Denkens in ſich ſelbſt, die Vernunft, nach den zwei Feldern derſelben, dem theoretiſchen und praktiſchen, vorher einzutheilen und zu meſſen, welche Arbeit aber ſpätern Zeiten aufbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philoſophiren (bei dem man der Philoſophie entbehren kann) anhören und würdigen.

Daß vornehme Perſonen philoſophiren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphyſik hinauf geſchähe, muß ihnen zur größten Ehre angerechnet werden, und ſie verdienen Nachſicht bei ihrem (kaum vermeidlichen) Verſtoß wider die Schule, weil ſie ſich doch zu dieſer auf den Fuß der bürgerlichen Gleichheit herablaſſen *). — Daß aber ſeyn wollende Philoſophen

---

*) Es iſt doch ein Unterſchied zwiſchen Philoſophiren und den Philoſophen machen. Das letztere geſchieht im vornehmen Ton, wenn der Despotiſm über die Vernunft des Volks (ja wohl gar über ſeine eigene) durch Feſſelung an einen blinden Glauben, für Philoſophie ausgegeben wird. Dahin gehört dann z. B. „der Glaube an die Donnerlegion zu Zeiten des Mark Aurel," imgleichen, „an das dem Apoſtaten Julian zum Poſſen unter dem Schutt von Jeruſalem durch ein Wunder hervorgebrochene Feuer"; welcher für die eigentliche ächte Philoſophie ausgegeben, und das Gegentheil derſelben „der Köhlerglaube" genannt wird, (gerade als ob die Kohlbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären, in Anſehung der ihnen zugetragenen Märchen, ſehr ungläubiſch zu ſeyn;) wozu dann auch die Verſicherung kommt, daß es mit der Philoſophie ſeit ſchon zweitauſend Jahren ein Ende habe, weil „der Stagirit für die Wiſſenſchaft ſo viel erobert habe, daß er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erſpähen überlaſſen hat." So ſind die Gleichmacher der politiſchen Verfaſſung nicht blos diejenigen, welche nach Rouſſeau, wollen daß die Staatsbürger insgeſammt einander gleich ſeyen, weil ein Jeder Alles iſt; ſondern auch diejenigen, welche wollen, daß alle einander gleichen, weil ſie außer Einem insgeſammt nichts ſeyen,

vornehm thun, kann ihnen auf keine Weiſe nachgeſehen werden, weil ſie ſich über ihre Zunftgenoſſen erheben, und deren unveräußerliches Recht der Freiheit und Gleichheit, in Sachen der bloßen Vernunft, verletzen.

Das Princip, durch Einfluß eines höheren Gefühls philoſophiren zu wollen, iſt unter allen am meiſten für den vornehmen Ton gemacht: denn wer will mir mein Gefühl ſtreiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen, daß dieſes Gefühl nicht blos ſubjektiv in mir ſey, ſondern einem Jeden angeſonnen werden könne, mithin auch objektiv und als Erkenntnißſtück, alſo nicht etwa blos als Begriff vernünftelt, ſondern als Anſchauung (Auffaſſung des Gegenſtandes ſelbſt) gelte; ſo bin ich in großem Vortheil über alle die, welche ſich allererſt rechtfertigen müſſen, um ſich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen.

---

und ſind Monarchiſten aus Neid: die bald den Plato, bald den Ariſtoteles auf den Thron erheben, um bei dem Bewußtſeyn ihres eigenen Unvermögens ſelbſt zu denken, die verhaßte Vergleichung mit andern zugleich Lebenden nicht auszuſtehen. Und ſo macht (vornämlich durch den letzteren Ausſpruch) der vornehme Mann dadurch den Philoſophen, daß er allem ferneren Philoſophiren durch Obskuriren ein Ende macht. — — Man kann dieſes Phänomen nicht beſſer in ſeinem gehörigen Lichte darſtellen, als durch die Fabel von Voß (Berl. Monatsſchr. Novemb. 1795. letztes Blatt) ein Gedicht, das allein eine Hekatombe werth iſt.

Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters ſprechen, der der Beſchwerde überhoben iſt, den Titel ſeines Beſitzes zu beweiſen (beati possidentes). — Es lebe alſo die Philoſophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache ſelbſt führt! Weg mit der Vernünftelei aus Begriffen, die es nur durch den Umſchweif allgemeiner Merkmale verſucht, und die, ehe ſie noch einen Stoff hat, den ſie unmittelbar ergreifen kann, vorher beſtimmte Formen verlangt, denen ſie jenen Stoff unterlegen könne! Und geſetzt auch, die Vernunft kann ſich über die Rechtmäßigkeit des Erwerbs dieſer ihrer hohen Einſichten gar nicht weiter erklären, ſo bleibt es doch ein Faktum: „die Philoſophie hat ihre **fühlbaren** Geheimniſſe *).“

---

*) Ein berühmter Beſitzer derſelben drückt ſich hierüber ſo aus: „So lange die Vernunft, als Geſetzgeberin „des Willens, zu den Phänomenen (verſteht ſich hier, „freien Handlungen der Menſchen) ſagen muß: du „gefällſt mir — du gefällſt mir nicht; „ſo lange muß ſie die Phänomene als Wirkungen von „Realitäten anſehen;“ woraus er dann folgert: daß ihre Geſetzgebung nicht blos einer Form, ſondern einer Materie (Stoffs, Zwecks) als Beſtimmungsgrundes des Willens, bedürfe d. i. ein Gefühl der Luſt (oder Unluſt) an einem Gegenſtande müſſe vorhergehen, wenn die Vernunft praktiſch ſeyn ſoll. — — Dieſer Irrthum, der, wenn man ihn einſchleichen ließe, alle Moral vertilgen, und nichts als die Glückſeligkeits-Maxime, die eigentlich gar kein objektives Princip haben kann (weil ſie nach Verſchiedenheit der Subjekte verſchieden iſt), übrig laſſen würde; dieſer Irrthum, ſage ich, kann nur

Mit dieſer vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenſtandes, der doch blos in der reinen Vernunft ange-

---

durch fühlbaren Probierſtein der Gefühle ſicher und leicht geſtellt werden. Diejenige Luſt (oder Unluſt), die nothwendig vor dem Geſetz vorhergehen muß, damit die That geſchehe, iſt pathologiſch; diejenige aber, vor welcher damit dieſe geſchehe, das Geſetz nothwendig vorhergehen muß, iſt moraliſch. Jene hat empiriſche Principien (die Materie der Willkür), dieſe ein reines Princip a priori zum Grunde (bei dem es lediglich auf die Form der Willensbeſtimmung ankommt.) — Hiemit kann auch der Trugſchluß (fallacia cauſae non cauſae) leicht aufgedeckt werden, da der Eudämoniſt vorgiebt: die Luſt (Zufriedenheit) die ein rechtſchaffener Mann im Proſpect hat, um ſie im Bewußtſeyn ſeines wohlgeführten Lebenswandels dereinſt zu fühlen, (mithin die Ausſicht auf ſeine künftige Glückſeligkeit) ſey doch die eigentliche Triebfeder, ſeinen Lebenswandel wohl (dem Geſetze gemäß) zu führen. Denn, da ich ihn vorher als rechtſchaffen und dem Geſetz gehorſam, d. i. als einen, bei dem das Geſetz vor der Luſt vorhergeht, annehmen muß, um künftig im Bewußtſeyn ſeines wohlgeführten Lebenswandels eine Seelenluſt zu fühlen; ſo iſt es ein leerer Zirkel im Schließen, um die letztere, die eine Folge iſt, zur Urſache jenes Lebenswandels zu machen.

Was aber den Synkretism einiger Moraliſten betrifft: die Eudämonie, wenn gleich nicht ganz, doch zum Theil zum objektiven Princip der Sittlichkeit zu machen (wenn man gleich, daß jene unvermerkt auch ſubjektiv auf die mit der troffen werden kann, hat es nun folgende Bewandniß. — Bisher hatte man nur von *drei* Stufen des Fürwahrhaltens, bis zum Verſchwinden deſſelben in völlige Unwiſſenheit, gehört: dem Wiſſen, Glauben und Meinen *). Jetzt wird eine neue angebracht, die gar

---

Pflicht übereinſtimmende Willensbeſtimmung des Menſchen mit Einfluß habe, einräumt): ſo iſt das doch der gerade Weg ohne alles Princip zu ſeyn. Denn die ſich einmengenden, von der Glückſeligkeit entlehnten Triebfedern, ob ſie zwar zu eben denſelben *Handlungen*, als die aus reinen moraliſchen Grundſätzen fließen, hinwirken; verunreinigen und ſchwächen doch zugleich die moraliſche *Geſinnung* ſelbſt, deren Werth und hoher Rang eben darin beſteht, unangeſehen derſelben, ja mit Ueberwindung aller ihrer Anpreiſungen, keinem andern als dem Geſetz ſeinen Gehorſam zu beweiſen.

*) Man bedient ſich des mittelſten Worts im theoretiſchen Verſtande auch bisweilen als gleichbedeutend, mit dem etwas für *wahrſcheinlich* halten: und da muß wohl bemerkt werden, daß von dem, was über alle mögliche Erfahrungsgränze hinausliegt, weder geſagt werden kann, es ſey *wahrſcheinlich*, noch es ſey *unwahrſcheinlich*, mithin auch das Wort Glaube in Anſehung eines ſolchen Gegenſtandes *in theoretiſcher Bedeutung* gar nicht ſtatt findet. — Unter dem Ausdruck: dieſes oder jenes iſt *wahrſcheinlich*, verſteht man ein Mittelding (des Fürwahrhaltens) zwiſchen Meinen und Wiſſen; und da geht es ihm ſo wie allen andern Mitteldingen: daß man daraus machen kann *was man will*. — Wenn aber jemand z. B. ſagt: es iſt wenigſtens *wahrſcheinlich*, daß die Seele nach dem Tode

nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortſchritt des Verſtandes, ſondern Voreinſchiebung (praevisio

> lebe, ſo weiß er nicht, was er will. Denn wahrſcheinlich heißt dasjenige, was für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewißheit (des zureichenden Grundes) auf ſeiner Seite hat. Die Gründe alſo müſſen insgeſammt ein partiales Wiſſen, einen Theil der Erkenntniß des Objekts, worüber geurtheilt wird, enthalten. Iſt nun der Gegenſtand gar kein Objekt einer uns möglichen Erkenntniß (dergleichen die Natur der Seele, als lebender Subſtanz auch außer der Verbindung mit einem Körper, d. i. als Geiſt iſt): ſo kann über die Möglichkeit derſelben weder wahrſcheinlich noch unwahrſcheinlich, ſondern gar nicht geurtheilt werden. Denn die vorgeblichen Erkenntnißgründe ſind in einer Reihe, die ſich dem zureichenden Grunde, mithin der Erkenntniß ſelbſt, gar nicht nähert, indem ſie auf etwas Ueberſinnliches bezogen werden, von dem, als einem ſolchem, kein theoretiſches Erkenntniß möglich iſt.
>
> Eben ſo iſt es mit dem Glauben an ein Zeugniß eines Andern, das etwas Ueberſinnliches betreffen ſoll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines Zeugniſſes iſt immer etwas Empiriſches; und die Perſon, der ich auf ihr Zeugniß glauben ſoll, muß ein Gegenſtand einer Erfahrung ſeyn. Wird ſie aber als ein überſinnliches Weſen angenommen: ſo kann ich von ihrer Exiſtenz ſelber, mithin daß es ein ſolches Weſen ſey, welches mir dieſes bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden (weil das ſich ſelbſt widerſpricht), auch nicht aus der ſubjektiven Unmöglichkeit, mir die Erſcheinung eines mir gewordenen innern Zurufs anders als aus einem übernatürlichen Einfluß erklären

ſensitiva) deſſen ſeyn ſoll, was gar kein Gegenſtand der Sinne iſt: d. i. *Ahnung* des Ueberſinnlichen.

zu können, darauf ſchließen (zufolge dem, was eben von der Beurtheilung nach Wahrſcheinlichkeit geſagt worden.) Alſo giebt es keinen theoretiſchen Glauben an das Ueberſinnliche.

In praktiſcher (moraliſch-praktiſcher) Bedeutung aber iſt ein Glaube an das Ueberſinnliche nicht allein möglich, ſondern er iſt ſogar mit dieſer unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich überſinnlich, mithin nicht empiriſch, iſt dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Autorität (durch einen kategoriſchen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der, theoretiſch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrſchers, durch meine Kräfte allein, unausführbar iſt (das höchſte Gut). An ihn aber moraliſch-praktiſch *glauben*, heißt nicht ſeine Wirklichkeit vorher theoretiſch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verſtehen, Aufklärung und, ihn zu bewirken, Triebfedern bekomme: denn dazu iſt das Geſetz der Vernunft ſchon für ſich objektiv hinreichend; ſondern um nach dem Ideal jenes Zwecks ſo zu handeln, als ob eine ſolche Weltregierung wirklich wäre: weil jener Imperativ (der nicht das Glauben, ſondern das Handeln gebietet) auf Seiten des Menſchen Gehorſam und Unterwerfung ſeiner *Willkühr* unter dem Geſetz, von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden *Willens* aber zugleich ein dem Zweck angemeſſenes Vermögen (das nicht das menſchliche iſt) enthält, zu deſſen Behuf die menſchliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) gebieten kann, als der nicht

Daß hierin nun ein gewiſſer myſtiſcher Takt, ein Ueberſprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung deſſen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimniſſen, oder vielmehr Hinhaltung mit ſolchen, eigentlich aber Verſtimmung der Köpfe zur Schwärmerei, liege: leuchtet von ſelbſt ein. Denn Ahnung iſt dunkle Vorerwartung, und enthält die Hofnung eines Aufſchluſſes, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich iſt, wenn alſo jene transſcendent ſind und zu keinem eigenen Erkenntniß des Gegenſtandes führen können, nothwendig ein Surrogat derſelben, übernatürliche Mittheilung (myſtiſche Erleuchtung), verheißen müſſen: was dann der Tod aller Philoſophie iſt.

Plato der Akademiker ward alſo, obzwar ohne ſeine Schuld (denn er gebrauchte ſeine intellektuellen Anſchauungen nur rückwärts zum Erklären der Möglichkeit eines ſynthetiſchen Erkenntniſſes a priori, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verſtande lesbare Ideen zu erweitern), der Vater aller Schwärmerei mit der Philoſophie. — Ich

---

immer, oder ganz, in der Gewalt des Menſchen iſt. Es iſt alſo in dem kategoriſchen Imperativ der der Materie nach praktiſchen Vernunft, welcher zum Menſchen ſagt: ich will, daß deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zuſammenſtimmen, ſchon die Vorausſetzung eines geſetzgebenden Willens der alle Gewalt enthält (des göttlichen) zugleich gedacht, und bedarf es nicht, beſonders aufgedrungen zu werden.

möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutſche überſezten) Plato den Briefſteller mit dem erſtern vermengen. Dieſer will, außer „den vier zur Erkenntniß gehörigen Dingen, dem Namen des Gegenſtandes, der Beſchreibung, der Darſtellung, und der Wiſſenſchaft, noch ein fünftes Rad am Wagen, nämlich noch den Gegenſtand ſelbſt und ſein wahres Seyn.“ — Dieſes unveränderliche Weſen, das ſich nur in der Seele und durch die Seele anſchauen läßt, in dieſer aber, wie von einem ſpringenden Funken Feuers, ſich von ſelbſt ein Licht anzündet, will er (als exaltirter Philoſoph) ergriffen haben; von welchem man gleichwohl nicht reden könne, weil man ſofort ſeiner Unwiſſenheit überführt werden würde, am wenigſten zum Volk: weil jeder Verſuch dieſer Art ſchon gefährlich ſeyn würde, theils dadurch, daß dieſe hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung ausgeſezt, theils (was hier das einzige Vernünftige iſt) daß die Seele zu leeren Hoffnungen und zum eitlen Wahn der Kenntniß groſer Geheimniſſe geſpannt werden dürfte.“

Wer ſieht hier nicht den Myſtagogen, der nicht blos für ſich ſchwärmt, ſondern zugleich Klubbiſt iſt, und indem er zu ſeinen Adepten, im Gegenſaz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihete verſtanden werden) ſpricht, mit ſeiner vorgeblichen Philoſophie vornehm thut! — Es ſey mir erlaubt, einige neuere Beiſpiele davon anzuführen.

In

In der neueren mystiſch-platoniſchen Sprache heißt es: „Alle Philoſophie der Menſchen kann nur die „Morgenröthe zeichnen; die Sonne muß geahnet wer„den.“ Aber niemand kann doch eine Sonne ahnen, wenn er nicht ſelbſt ſchon eine geſehen hat; denn es könnte wohl ſeyn, daß auf unſerem Glob regelmäßig auf die Nacht Tag folgte (wie in der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte), ohne daß man, wegen des beſtändig bezogenen Himmels, jemals eine Sonne zu ſehen bekäme, und alle Geſchäfte gleichwohl nach dieſem Wechſel (des Tages und der Jahreszeit) ihren gehörigen Gang nähmen. Indeß würde in einem ſolchen Zuſtande der Dinge ein wahrer Philoſoph eine Sonne zwar nicht ahnen (denn das iſt nicht ſeine Sache), aber doch vielleicht darauf rathen können, um durch Annehmung einer Hypotheſe von einem ſolchen Himmelskörper, jenes Phänomen zu erklären, und es auch ſo glücklich treffen können. — Zwar in die Sonne (das Ueberſinnliche) hinein ſehen, ohne zu erblinden, iſt nicht möglich; aber ſie in der Reflexe (der die Seele moraliſch erleuchtenden Vernunft), und ſelbſt in praktiſcher Abſicht hinreichend, zu ſehen, wie der ältere Plato that, iſt ganz thunlich: wogegen die Neuplatoniker, „uns ſicher nur eine Theaterſonne geben,“ weil ſie uns durch Gefühle (Ahnungen), d. i. blos das Subjektive, was gar keinen Begriff von dem Gegenſtande giebt, täuſchen wollen, um uns mit dem Wahn einer Kenntniß des Objektiven hinzuhalten, was aufs Ueberſchwengliche angelegt iſt. — In ſolchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verſtändlich machen ſollen, iſt nun der platoniſirende Gefühlsphiloſoph unerſchöpflich; z. B. „der Göttin Weisheit ſo nahe zu kommen, daß man das Rauſchen ihres Gewandes vernehmen kann;" aber auch in Preiſung der Kunſt des Afterplato, „da er den Schleier der Iſis nicht aufheben kann, ihn doch ſo dünne zu machen, daß man unter ihm die Göttin ahnen kann." Wie dünne, wird hierbei nicht geſagt; vermuthlich doch noch ſo dicht, daß man aus dem Geſpenſt machen kann, was man will: denn ſonſt wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden ſollte.

Zu eben demſelben Behuf werden nun, beim Mangel ſcharfer Beweiſe, „Analogien, Wahrſcheinlichkeiten" (von denen ſchon oben geredet worden), und „Gefahr vor Entmannung der durch metaphyſiſche *)

---

*) Was der Neuplatoniker bisher geſprochen hat, iſt, was die Behandlung ſeines Thema betrifft, lauter Metaphyſik: und kann alſo nur die formalen Principien der Vernunft angehen. Sie ſchiebt aber auch eine Hyperphyſik, d. i. nicht etwan Principien der praktiſchen Vernunft, ſondern eine Theorie von der Natur des Ueberſinnlichen (von Gott, dem menſchlichen Geiſt) unvermerkt mit unter, und will dieſe „nicht ſo gar fein" geſponnen wiſſen. Wie gar nichts aber eine Philoſophie, die hier die Materie (das Objekt) der reinen Vernunftbegriffe betrifft, ſey, wenn ſie (wie in der tranſcendentalen Theologie) nicht von allen empiriſchen Fäden ſorgfältig abgelöſet worden, mag durch folgendes Beiſpiel erläutert werden.

Sublimation ſo „feinnervig gewordenen Vernunft, „daß ſie in dem Kampf mit dem Laſter ſchwerlich wer-

X 2

Der transcendentale Begriff von Gott, als dem allerrealſten Weſen, kann in der Philoſophie nicht umgangen werden, ſo abſtrakt er auch iſt; denn er gehört zum Verbande, und zugleich zur Läuterung aller konkreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen. Nun fragt ſich: ſoll ich mir Gott als Inbegriff (complexus, aggregatum) aller Realitäten, oder als oberſten Grund derſelben, denken? Thue ich das erſtere, ſo muß ich von dieſem Stoff, woraus ich das höchſte Weſen zuſammenſetze, Beiſpiele anführen, damit der Begriff derſelben nicht gar leer und ohne Bedeutung ſey. Ich werde ihm alſo Verſtand, oder auch einen Willen, u. d. gl. als Realitäten beilegen. Nun iſt aber der Verſtand, den ich kenne, ein Vermögen zu denken, d. i. ein diskurſives Vorſtellungsvermögen, oder ein ſolches, was durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein iſt (von deren Unterſchiede ich alſo im Denken abſtrahiren muß) mithin nicht ohne Beſchränkung des Subjekts möglich iſt. Folglich iſt ein göttlicher Verſtand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem andern Verſtande, der etwa ein Anſchauungsvermögen wäre, nicht den mindeſten Begriff; folglich iſt der von einem Verſtande, den ich in dem höchſten Weſen ſetze, völlig ſinnleer. — Ebenſo: wenn ich in ihm eine andere Realität, einen Willen, ſetze, durch den er Urſache aller Dinge außer ihm iſt, ſo muß ich einen ſolchen annehmen, bei welchem ſeine Zufriedenheit (acquiescentia) durchaus

„de beſtehen können," als Argument aufgeboten; da doch eben in dieſen Principien a priori die praktiſche

---

nicht vom Daſeyn der Dinge außer ihm abhängt; denn das wäre Einſchränkung (negatio.) Nun habe ich wiederum nicht den mindeſten Begriff, kann auch kein Beiſpiel von einem Willen geben, bei welchem das Subjekt nicht ſeine Zufriedenheit auf dem Gelingen ſeines Wollens gründete, der alſo nicht von dem Daſeyn des äußeren Gegenſtandes abhinge. Alſo iſt der Begriff von einem Willen des höchſten Weſens, als einer ihm inhärirenden Realität, ſo wie der vorige, entweder ein leerer, oder (welches noch ſchlimmer iſt) ein anthropomorphiſtiſcher Begriff, der, wenn er, wie unvermeidlich iſt, ins Praktiſche gezogen wird, alle Religion verdirbt, und ſie in Idololatrie verwandelt. — Mache ich mir aber vom ens realiſſimum den Begriff als Grund aller Realität, ſo ſage ich: Gott iſt das Weſen, welches den Grund alles deſſen in der Welt enthält, wozu wir Menſchen einen Verſtand anzunehmen nöthig haben, (z. B. alles Zweckmäßigen in derſelben); er iſt das Weſen, von welchem das Daſeyn aller Weltweſen ſeinen Urſprung hat, nicht aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur (per emanationem), ſondern nach einem Verhältniſſe, wozu wir Menſchen einen freien Willen annehmen müſſen, um uns die Möglichkeit deſſelben verſtändlich zu machen. Hier kann uns nun, was die Natur des höchſten Weſens (objektiv) ſey, ganz unerforſchlich, und ganz außer der Sphäre aller uns möglichen theoretiſchen Erkenntniß geſetzt ſeyn, und doch (ſubjektiv) dieſen Begriffen Realität in praktiſcher Rückſicht (auf den Lebenswandel) übrig bleiben;

Vernunft ihre ſonſt nie geahnete Stärke recht fühlt, und vielmehr durchs untergeſchobene Empiriſche (wel-

in Beziehung auf welche auch allein eine *Analogie* des göttlichen Verſtandes und Willens, mit dem des Menſchen und deſſen praktiſcher Vernunft angenommen werden kann, ungeachtet theoretiſch betrachtet dazwiſchen gar keine Analogie Statt findet. Aus dem moraliſchen Geſetz, welches uns unſere eigene Vernunft mit Autorität vorſchreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an ſich ſelbſt, geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns *ſelbſt zu machen* die praktiſche reine Vernunft nöthigt.

Wenn daher Einer von den Kraftmännern, welche neuerdings mit Begeiſterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen keine Mühe macht, weil ſie dieſe Göttin beim Zipfel ihres Gewandes erhaſcht, und ſich ihrer bemächtigt zu haben vorgeben, ſagt: „er verachte denjenigen, der ſich ſeinen *Gott zu machen* denkt;“ ſo gehört das zu den Eigenheiten ihrer Kaſte, deren Ton (als beſonders Begünſtigter) *vornehm* iſt. Denn es iſt für ſich ſelbſt klar: daß ein Begriff, der aus unſerer Vernunft hervorgehen muß, von uns ſelbſt gemacht ſeyn müſſe. Hätten wir ihn von irgend einer Erſcheinung (einem Erfahrungsgegenſtande) abnehmen wollen, ſo wäre unſer Erkenntnißgrund empiriſch, und zur Gültigkeit für jedermann, mithin zu der apodiktiſchen praktiſchen Gewißheit, die ein allgemein verbindendes Geſetz haben muß, untauglich. Vielmehr müßten wir eine Weisheit, die uns perſönlich erſchiene, zuerſt an jenem von uns ſelbſt gemachten Begriff, als das Urbild, halten, um zu ſehen, ob dieſe Perſon auch dem Charakter jenes ſelbſt gemachten Urbildes entſpreche; und ſelbſt alsdann auch, ches eben darum zur allgemeinen Geſetzgebung untauglich iſt) entmannet und gelähmt wird.

Endlich ſetzt die allerneueſte deutſche **Weisheit** ihren Aufruf *durchs Gefühl zu philoſophiren*, (nicht etwa, wie die um verſchiedene Jahre ältere, *durch Philoſophie* das ſittliche *Gefühl* in Bewegung und *Kraft zu verſetzen*) auf eine Probe aus, bei der ſie nothwendig verlieren muß. Ihre Aufforderung lautet: „Das ſicherſte Kennzeichen der Aechtheit der Menſchenphiloſophie iſt nicht das, daß ſie „uns gewiſſer, ſondern daß ſie uns beſſer mache.“ — von dieſer Probe kann nicht verlangt werden, daß das (durchs Geheimnißgefühl bewirkte) Beſſerwerden des Menſchen von einem deſſen Moralität auf der Probierkapelle unterſuchenden Münzwardein atteſtirt werde; denn den Schroot guter Handlungen kann zwar Jeder leicht wägen, aber, wie viel auf die Mark Fein ſie in

---

wenn wir nichts an ihr antreffen, was dieſem widerſpricht, iſt es doch ſchlechterdings unmöglich, die Angemeſſenheit mit demſelben anders als durch überſinnliche Erfahrung (weil der Gegenſtand überſinnlich iſt) zu erkennen: welches ſich widerſpricht. Die *Theophanie* macht alſo aus der Idee des Plato ein *Idol*, welches nicht anders als abergläubiſch verehrt werden kann: wogegen die *Theologie*, die von Begriffen unſrer eigenen Vernunft ausgeht, ein *Ideal* aufſtellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es ſelbſt aus den heiligſten, von der Theologie unabhängigen Pflichten entſpringt.

der Geſinnung enthalten, wer kann darüber ein öffentlich geltendes Zeugniß ablegen? Und ein ſolches müßte es doch ſeyn, wenn dadurch bewieſen werden ſoll, daß jenes Gefühl überhaupt beſſere Menſchen mache, wogegen die wiſſenſchaftliche Theorie unfruchtbar und thatlos ſey. Den Probierſtein hierzu kann alſo keine Erfahrung liefern, ſondern er muß allein in der praktiſchen Vernunft, als a priori gegeben, geſucht werden. Die innere Erfahrung und das Gefühl (welches an ſich empiriſch und hiermit zufällig iſt), wird allein durch die Stimme der Vernunft (dictamen rationis) die zu Jedermann deutlich ſpricht und einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß fähig iſt, aufgeregt, nicht aber etwa durchs Gefühl eine beſondere praktiſche Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich iſt: weil jene ſonſt nie allgemeingültig ſeyn könnte. Man muß alſo a priori einſehen können, welches Princip beſſere Menſchen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unabläſſig an ihre Seele bringt, und auf den mächtigen Eindruck Acht giebt, den es auf ſie macht.

Nun findet jeder Menſch in ſeiner Vernunft die Idee der Pflicht, und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn ſich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorſam gegen ſie verſuchen. Er iſt überzeugt: daß, wenn auch die letztern insgeſammt vereinigt ſich gegen jene verſchwören, die Majeſtät des Geſetzes, welches ihm ſeine eigene Vernunft verſchreibt, ſie doch alle unbedenklich überwiegen müſſe, und ſein

Wille alſo auch dazu vermögend ſey. Alles dieſes kann und muß dem Menſchen, wenn gleich nicht wiſſenſchaftlich, doch deutlich vorgeſtellt werden, damit er ſowohl der Autorität ſeiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote ſelbſt gewiß ſey; und iſt ſo fern Theorie. — Nun ſtelle ich den Menſchen auf, wie er ſich ſelbſt fragt: Was iſt das in mir, welches macht, daß ich die innigſten Anlockungen meiner Triebe, und alle Wünſche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Geſetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Erſatz verſpricht, und keinen Verluſt bei Uebertretung deſſelben androht; ja das ich nur um deſto inniglicher verehre, je ſtrenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Dieſe Frage regt durch das Erſtaunen über die Größe und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menſchheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimniſſes, welches ſie verhüllt (denn die Antwort: es iſt die Freiheit, wäre tautologiſch, weil dieſe eben das Geheimniß ſelbſt ausmacht) die ganze Seele auf. Man kann nicht ſatt werden, ſein Augenmerk darauf zu richten, und in ſich ſelbſt eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht; und dieſe Bewunderung iſt eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn, über die Lehren der Moral von Schulen und Kanzeln, noch die Darſtellung dieſes Geheimniſſes eine beſondere oft wiederholte Beſchäftigung der Lehre ausmachte, tief in die Seele eindringen, und nicht ermangeln würde, die Menſchen moraliſch beſſer zu machen.

Hier iſt nun das was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein feſter Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel anſetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, ſondern blos an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerſchütterliche moraliſche Geſetz, als ſichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menſchlichen Willen, ſelbſt beim Widerſtande der ganzen Natur, durch ihre Grundſätze zu bewegen. Das iſt nun das Geheimniß, welches nur nach langſamer Entwickelung der Begriffe des Verſtandes und ſorgfältig geprüften Grundſätzen, alſo nur durch Arbeit, fühlbar werden kann. — Es iſt nicht empiriſch (der Vernunft zur Auflöſung aufgeſtellt), ſondern a priori (als wirkliche Einſicht innerhalb der Gränze unſrer Vernunft) gegeben, und erweitert ſogar das Vernunfterkenntniß; aber nur in praktiſcher Rückſicht, bis zum Ueberſinnlichen: nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntniß begründete (das myſtiſche), ſondern durch ein deutliches Erkenntniß, welches auf Gefühl (das moraliſche) hinwirkt. — Der Ton des ſich dünkenden Beſitzers dieſes wahren Geheimniſſes kann nicht vornehm ſeyn: denn nur das dogmatiſche oder hiſtoriſche Wiſſen blähet auf. Das durch Kritik ſeiner eigenen Kunſt herabgeſtimmte des Erſteren, nöthigt unvermeidlich zur Mäſſigung in Anſprüchen (Beſcheidenheit); die Anmaßung des letzteren aber, die Beleſenheit im Plato und den Klaſſikern, die nur zur Kultur des Geſchmacks gehört, kann nicht berechtigen, mit ihr den Philoſophen machen zu wollen.

Die Rüge dieſes Anſpruchs ſchien mir in jetziger Zeit nicht überflüſſig zu ſeyn, wo Ausſchmückung mit dem Titel der Philoſophie eine Sache der Mode geworden, und der Philoſoph der Viſion (wenn man einen ſolchen einräumt), wegen der Gemächlichkeit die Spitze der Einſicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen großen Anhang um ſich verſammlen könnte (wie denn Kühnheit anſteckend iſt): welches die Polizei im Reiche der Wiſſenſchaften nicht dulden kann.

Die wegwerfende Art über das Formale in unſerer Erkenntniß (welches doch das hauptſächlichſte Geſchäft der Philoſophie iſt) als eine Pedanterei, unter dem Namen „einer Formgebungsmanufaktur" abzuſprechen, beſtätigt dieſen Verdacht, nämlich einer geheimen Abſicht: unter dem Aushängeſchilde der Philoſophie in der That alle Philoſophie zu verbannen, und als Sieger über ſie vornehm zu thun (pedibus ſubjecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo *Lucret.*) — Wie wenig aber dieſer Verſuch, unter Beleuchtung einer immer wachſamen Kritik, gelingen könne, iſt aus folgendem Beiſpiel zu erſehen.

In der Form beſteht das Weſen der Sache (forma dat eſſe rei, hieß es bei den Scholaſtikern, ſofern dieſes durch Vernunft erkannt werden ſoll. Iſt dieſe Sache ein Gegenſtand der Sinne, ſo iſt es die Form der Dinge in der Anſchauung (als Erſcheinungen), und ſelbſt die reine Mathematik iſt nichts anders, als eine Formenlehre der reinen Anſchauung; ſo wie die Metaphyſik, als reine Philoſophie, ihr Erkenntniß zu oberſt auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Objekt (Materie der Erkenntniß) ſubſumirt werden mag. Auf dieſen Formen beruht die Möglichkeit alles ſynthetiſchen Erkenntniſſes a priori, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können. — Den Uebergang aber zum Ueberſinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderſtehlich treibt, und den ſie nur in moraliſch-praktiſcher Rückſicht thun kann, bewirkt ſie auch allein durch ſolche (praktiſche) Geſetze, welche nicht die Materie der freien Handlungen (ihren Zweck), ſondern nur ihre Form, die Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Geſetzgebung überhaupt, zum Princip machen. In beiden Feldern (des Theoretiſchen und Praktiſchen) iſt es nicht eine plan- oder gar fabrikenmäßig (zum Behuf des Staats) eingerichtete willkührliche Formgebung, ſondern eine vor aller das gegebene Objekt handhabender Manufaktur, ja ohne einen Gedanken daran, vorhergehende fleißige und ſorgſame Arbeit des Subjekts, ſein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen; hingegen wird der Ehrenmann, der für die Viſion des Ueberſinnlichen ein Orakel eröfnet, nicht von ſich ablehnen können, es auf eine mechaniſche Behandlung der Köpfe angelegt, und ihr den Namen der Philoſophie nur Ehren halber beigegeben zu haben.

Aber, wozu nun aller dieſer Streit zwiſchen zwei Parteien, die im Grunde eine und dieſelbe gute Abſicht haben, nämlich die, weiſe und rechtſchaffen zu machen? Es iſt ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Mißverſtande, bei der es keiner Ausſöhnung, ſondern nur einer wechſelſeitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs künftige noch inniger macht, zu ſchließen.

Die verſchleierte Göttin, vor der wir beiderſeits unſre Knie beugen, iſt das moraliſche Geſetz in uns, in ſeiner unverletzlichen Majeſtät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme, und verſtehen auch gar wohl ihr Gebot; ſind aber beim Anhören im Zweifel, ob ſie von dem Menſchen, aus der Machtvollkommenheit ſeiner eigenen Vernunft ſelbſt, oder ob ſie von einem Anderen, deſſen Weſen ihm unbekannt iſt, und welches zum Menſchen durch ſeine eigene Vernunft ſpricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht beſſer, uns dieſer Nachforſchung gar zu überheben; da ſie blos ſpekulativ iſt, und was uns zu thun obliegt (objektiv) immer daſſelbe bleibt, man mag eines, oder das andere Princip zum Grunde legen: nur daß das didaktiſche Verfahren, das moraliſche Geſetz in uns auf deutliche Begriffe nach logiſcher Lehrart zu bringen, eigentlich allein philoſophiſch, dasjenige aber, jenes Geſetz zu perſonifiziren, und aus der moraliſch gebietenden Vernunft eine verſchleierte Iſis zu machen, (ob wir dieſer gleich keine andere Eigenſchaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden), eine äſthetiſche Vorſtellungsart eben deſſelben Gegenſtandes iſt; deren man ſich wohl hinten nach, wenn durch erſtere die Principien ſchon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch ſinnliche, obzwar nur analogiſche Darſtellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr in ſchwärmeriſche Viſionen zu gerathen, die der Tod aller Philoſophie ſind.

Jene Göttin alſo ahnen zu können, würde ein Ausdruck ſeyn, der nichts mehr bedeutet, als: durch ſein moraliſches Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Principien, wovon jenes abhängt, ſich hat deutlich machen können; welche Ahnung eines Geſetzes, ſobald es durch ſchulgerechte Behandlung in klare Einſicht übergeht, das eigentliche Geſchäft der Philoſophie iſt, ohne welche jener Ausſpruch der Vernunft die Stimme eines Orakels*), welches allerlei Auslegungen ausgeſetzt iſt, ſeyn würde.

---

*) Dieſe Geheimnißkrämerei iſt von ganz eigener Art. Die Adepten derſelben haben deſſen kein Hehl, daß ſie ihr Licht beim Plato angezündet haben; und dieſer vorgebliche Plato geſteht frei: daß, wenn man ihn frage, worin es denn beſtehe (was dadurch aufgeklärt werde), er es nicht zu ſagen wiſſe. Aber deſto beſſer! Denn da verſteht es ſich von ſelbſt, daß er, ein anderer Prometheus, den Funken dazu unmittelbar dem Himmel entwandt habe. So hat man gut im vornehmen Ton reden, wenn man von altem erblichen Adel iſt und ſagen kann: „In unſern altklugen Zeiten „pflegt bald Alles was aus Gefühl geſagt oder gethan „wird, für Schwärmerei gehalten zu werden. Armer Plato, wenn du nicht das Siegel des Alterthums auf dir hätteſt; und wenn man, ohne dich „geleſen zu haben, einen Anſpruch auf Gelehrſamkeit

Uebrigens, „wenn," ohne dieſen Vorſchlag zum Vergleich anzunehmen, wie Fontenelle bei einer andern Gelegenheit ſagte: Hr. M. „doch durchaus an die Ora„kel glauben will; ſo kann es ihm Niemand wehren."

„machen könnte, wer würde dich in dem proſai„ſchen Zeitalter, in welchem das die höchſte Weis„heit iſt, nichts zu ſehen, als was vor den Füßen „liegt, und nichts anzunehmen, als was man mit „Händen greifen kann, noch leſen wollen?" — Aber dieſer Schluß iſt zum Unglück nicht folgerecht: er beweiſt zu viel. Denn Ariſtoteles, ein äußerſt proſaiſcher Philoſoph, hat doch gewiß auch das Siegel des Alterthums auf ſich, und nach jenem Grundſatze, den Anſpruch darauf, geleſen zu werden! — Im Grunde iſt wohl alle Philoſophie proſaiſch; und ein Vorſchlag jetzt wiederum poetiſch zu philoſophiren, möchte ſo wohl aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: ſeine Handelsbücher künftig nicht in Proſe, ſondern in Verſen zu ſchreiben.

Ausgleichung
eines
auf Mißverſtand beruhenden
# mathematiſchen Streits.

1796.

In einer Abhandlung der Berl. Monatsſchr. (Mai 1796. [S. oben S. 310]) hatte ich, unter andern Beiſpielen von der Schwärmerei, zu welcher Verſuche über mathematiſche Gegenſtände zu philoſophiren verleiten können, auch dem pythagoriſchen Zahlenmyſtiker die Frage in den Mund gelegt: „Was macht, daß das „rationale Verhältniß der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3. 4. 5. ſeyn kann?“ — Ich hatte alſo dieſen Satz für wahr angenommen; Hr. Doktor und Profeſſor Reimarus aber widerlegt ihn, und beweiſt (B. Monatsſchr. Auguſt, Nr. 6.): daß mehrere Zahlen als die genannten, im gedachtem Verhältniſſe ſtehen können.

Nichts ſcheint alſo klarer zu ſeyn, als daß wir uns in einem wirklichen mathematiſchen Streit (dergleichen überhaupt beinahe unerhört iſt) begriffen finden. Es iſt aber bloßer Mißverſtand mit dieſer Entzweiung. Der Ausdruck wird von jedem der beiden in anderer Bedeutung genommen; ſo bald man ſich alſo gegen einander verſtändigt hat, verſchwindet der Streit, und beide Theile haben Recht. — Satz und Gegenſatz ſtehen nun ſo im Verhältniſſe.

R. ſagt (wenigſtens denkt er ſich ſeinen Satz ſo): „in der unendlichen Menge aller möglichen Zahlen (zerſtreut gedacht) giebt es, was die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks betrift, mehr rationale Verhältniſſe, als das dergl. Zahlen 3, 4, 5.“

R. ſagt (wenigſtens denkt er ſich den Gegenſatz ſo): „in der unendlichen Reihe aller in der natürlichen Ordnung (von 0 an, durch kontinuirliche Vermehrung mit 1) fortſchreitenden Zahlen giebt es unter denen einander unmittelbar folgenden (alſo verbunden gedacht) kein rationales Verhältniß jener Seiten, als nur das der Zahlen 3, 4, 5."

Beide Sätze haben ſtrenge Beweiſe für ſich; und keiner von beiden (vermeintlichen Gegner) hat das Verdienſt, der erſte Erfinder dieſer Beweiſe zu ſeyn.

Alſo kömmt es nur darauf an: auszumachen, auf wem die Schuld dieſes Mißverſtandes hafte. — Wäre das Thema rein mathematiſch, ſo würde ſie R. tragen müſſen; denn der Satz drückt die genannte Eigenſchaft der Zahlen (ohne an eine Reihe derſelben zu denken) allgemein aus. Allein, hier ſoll es ja nur zum Beiſpiel des Unfugs dienen, welchen die Pythagoreiſche Myſtik der Zahlen mit der Mathematik treibt, wenn man über deren Sätze philoſophiren will: und da konnte wohl vorausgeſetzt werden, man werde jenen Gegenſatz in der Bedeutung nehmen, in welcher ein Myſtiker etwas Sonderbares und Aeſthetiſch-Merkwürdiges unter den Zahleigenſchaften zu finden glauben konnte: dergleichen eine, auf drei einander zunächſt verwandte Zahlen in der unendlichen Reihe derſelben eingeſchränkte Verbindung iſt; wenn gleich die Mathematik hier nichts zu bewundern antrift.

Daß alſo Hr. Reimarus mit dem Beweiſe eines Satzes, den, ſo viel ich weiß, noch niemand bezweifelt hat, unnöthigerweiſe bemühet worden, wird er mir hoffentlich nicht zur Schuld anrechnen.

Verkündigung

des nahen

Abſchluſſes eines Traktats

zum

ewigen Frieden in der Philoſophie.

1796.

Verkündigung des nahen Abſchluſſes eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philoſophie.

Erſter Abſchnitt.

Frohe Ausſicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der unterſten Stufe der lebenden Natur des Menſchen bis zu ſeiner höchſten, der Philoſophie.

Chriſipp ſagt in ſeiner ſtoiſchen Kraftſprache *): „Die Natur hat dem Schwein ſtatt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule." Das iſt nun die unterſte Stufe der Natur des Menſchen vor aller Kultur, nämlich der blos thieriſche Inſtinkt. — Es iſt aber, als ob der Philoſoph hier einen Wahrſagerblick in die phyſiologiſchen Syſteme unſerer Zeit geworfen habe; nur daß man jetzt, ſtatt des Worts Seele, das der Lebenskraft zu brauchen beliebt hat (woran man auch Recht thut: weil von Wirkung gar wohl auf eine Kraft, die ſie hervorbringt, aber nicht ſofort auf eine beſonders zu dieſer Art Wirkung geeignete

---

*) Cicero, de nat. deor. lib. 2. ſect. 160.

Subſtanz geſchloſſen werden kann), das Leben aber in der Einwirkung reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte zurückzuwirken (dem Lebensvermögen) ſetzt, und denjenigen Menſchen geſund nennt, in welchem ein proportionirlicher Reiz weder eine übermäßige, noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt: indem widrigenfalls die animaliſche Operation der Natur in eine chemiſche übergehen werde, welche Fäulniß zur Folge hat, ſo daß, nicht (wie man ſonſt glaubte) die Fäulniß aus und nach dem Tode, ſondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniß erfolgen müſſe. — Hier wird nun die Natur im Menſchen noch vor ſeiner Menſchheit, alſo in ihrer Allgemeinheit, ſo wie ſie im Thier thätig iſt, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Menſch nach Freiheitsgeſetzen anwenden kann, vorgeſtellt; dieſe Thätigkeit aber und ihre Erregung iſt nicht praktiſch, ſondern nur noch mechaniſch.

A.

Von den phyſiſchen Urſachen der Philoſophie des Menſchen.

Abgeſehen von der den Menſchen vor allen andern Thieren auszeichnenden Eigenſchaft des Selbſtbewußtſeyns, welcher wegen er ein vernünftiges Thier iſt (dem auch, wegen der Einheit des Bewußtſeyns, nur eine Seele beygelegt werden kann); ſo wird der Hang, ſich dieſes Vermögens zum Vernünfteln zu bedienen, nachgerade methodiſch, und zwar bloß durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu philoſophiren; darauf ſich auch polemiſch mit ſeiner Philoſophie an Andern zu reiben, d. i. zu disputiren, und weil das nicht leicht ohne Affekt geſchieht, zu Gunſten ſeiner Philoſophie zu zanken, zuletzt in Maſſe gegen einander (Schule gegen Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen; — dieſer Hang, ſage ich, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weiſen Veranſtaltungen der Natur angeſehen werden müſſen, wodurch ſie das große Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menſchen abzuwenden ſucht.

Von der phyſiſchen Wirkung der Philoſophie.

Sie iſt die Geſundheit (status salubritatis) der Vernunft, als Wirkung der Philoſophie. — Da aber die menſchliche Geſundheit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergeneſen iſt, ſo iſt es mit der bloßen Diät der praktiſchen Vernunft (etwa einer Gymnaſtik derſelben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Geſundheit heißt und auf einer Haaresſpitze ſchwebt, zu erhalten; ſondern die Philoſophie muß (therapeutiſch) als Arzeneimittel (materia medica) wirken, zu deſſen Gebrauch dann Diſpenſatorien und Aerzte (welche letztere aber auch allein dieſen Gebrauch zu verordnen berechtigt ſind) erfordert werden: wobei die Polizei darauf wachſam ſeyn muß, daß zunftgerechte Aerzte und nicht bloße Liebhaber ſich anmaßen anzurathen, welche Philoſophie man ſtudiren ſolle, und ſo in einer

Kunſt, von der ſie nicht die erſten Elemente kennen, Pfuſcherei treiben.

Ein Beiſpiel von der Kraft der Philoſophie, als Arzneimittels, gab der ſtoiſche Philoſoph Poſidonius durch ein an ſeiner eigenen Perſon gemachtes Experiment in Gegenwart des großen Pompejus (Cicer. tusc. quaest. lib. 2 sect. 61.): indem er durch lebhafte Beſtreitung der epikuriſchen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, ſie in die Füße herabdemonſtrirte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen ließ, und ſo von der unmittelbaren phyſiſchen Wirkung der Philoſophie, welche die Natur durch ſie beabſichtigt (die leibliche Geſundheit), den Beweis gab, indem er über den Satz deklamirte, daß der Schmerz nichts Böſes ſey*).

---

*) Im Lateiniſchen läßt ſich die Zweideutigkeit in den Ausdrücken das Uebel (malum) und das Böſe (pravum), leichter als im Griechiſchen verhüten. — In Anſehung des Wohlſeyns und der Uebel (der Schmerzen) ſteht der Menſch (ſo wie alle Sinnenweſen) unter dem Geſetz der Natur, und iſt bloß leidend; in Anſehung des Böſen (und Guten) unter dem Geſetz der Freiheit. Jenes enthält das, was der Menſch leidet; dieſes, was er freiwillig thut. — In Anſehung des Schickſals iſt der Unterſchied zwiſchen rechts und links (fato vel dextro vel ſiniſtro), ein bloßer Unterſchied im äußeren Verhältniß des Menſchen. In Anſehung ſeiner Freiheit aber, und dem Verhältniß des Geſetzes zu ſeinen Neigungen, iſt es ein Unterſchied im Inneren deſſelben. — Im erſteren Fall wird das Ge-

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philoſophie mit dem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

Der **Dogmatiſm** (z. B. der Wolfiſchen Schule) iſt ein Polſter zum Einſchlafen, und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohlthätige der Philoſophie iſt. — Der **Skeptiziſm**, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerſpiel des erſteren ausmacht, hat nichts, womit er auf die regſame Vernunft Einfluß ausüben kann: weil er Alles ungebraucht zur Seite legt. — Der **Moderatiſm**, welcher auf die Halbſcheid ausgeht, in der ſubjektiven **Wahrſcheinlichkeit** den Stein der Weiſen zu finden meint, und durch Anhäufung vieler iſolirten Gründe (deren keiner für ſich beweiſend iſt) den Mangel des zureichenden Grundes zu erſetzen wähnt, iſt gar keine Philoſophie; und mit dieſem Arzneimittel (der **Doxologie**) iſt es wie mit Peſttropfen oder dem Venedigſchen

---

rade dem **Schiefen** (rectum obliquo), im zweiten das Gerade dem **Krummen**, Verkrüppelten (rectum pravo ſ. varo, obtorto) entgegen geſetzt.

Daß der Lateiner ein unglückliches Ereigniß auf die linke Seite ſtellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht ſo gewandt iſt, einen Angriff abzuwehren als mit der rechten. Daß aber bei den Auguren, wenn der Auſpex ſein Geſicht dem ſogenannten Tempel (im Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzſtrahl, der zur Linken geſchah, für glücklich ausgab: ſcheint zum Grunde zu haben, daß der Donnergott, der dem Auſpex gegen über gedacht wurde, ſeinen Blitz alsdann in der Rechten führt.

Theriak bewandt: daß ſie wegen des gar zu vielen Guten, was in ihnen rechts und links aufgegriffen wird, zu nichts gut ſind.

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritiſchen Philoſophie mit einem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

Kritiſche Philoſophie iſt diejenige, welche nicht mit den Verſuchen, Syſteme zu bauen oder zu ſtürzen, oder gar nur (wie der Moderatism) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stüzen zu ſtellen, ſondern von der Unterſuchung der Vermögen der menſchlichen Vernunft (in welcher Abſicht es auch ſey), Eroberung zu machen anfängt, und nicht ſo ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philoſophemen die Rede iſt, die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können. — Nun giebt es doch Etwas in der menſchlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann, und doch ſeine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweiſet, die in der Erfahrung dargeſtellt, alſo auch (und zwar nach einem Princip a priori) ſchlechterdings können geboten werden. Dieſes iſt der Begriff der Freiheit, und das von dieſer abſtammende Geſetz des kategoriſchen, d. i. ſchlechthin gebietenden, Imperativs. — Durch dieſes bekommen Ideen, die für die blos ſpekulative Vernunft völlig leer ſeyn würden, ob wir gleich durch dieſe zu ihnen, als Erkenntnißgründen unſeres Endzwecks, unvermeidlich hingewieſen werden, eine ob zwar nur moraliſch praktiſche Realität: nämlich uns ſo zu verhalten, als ob ihre Gegenſtände (Gott und Unſterblichkeit) die man alſo in jener (praktiſcher) Rückſicht poſtuliren darf, gegeben wären.

Dieſe Philoſophie, welche ein immer (gegen die, welche verkehrterweiſe Erſcheinungen mit Sachen an ſich ſelbſt verwechſeln) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitender, Zuſtand iſt, eröffnet die Ausſicht zu einem ewigen Frieden unter den Philoſophen, durch die Ohnmacht der theoretiſchen Beweiſe des Gegentheils einerſeits, und durch die Stärke der praktiſchen Gründe der Annehmung ihrer Principien andererſeits; zu einem Frieden, der überdem noch den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in ſcheinbare Gefahr geſetzten Subjekts immer rege zu erhalten, und ſo auch die Abſicht der Natur, zu kontinuirlicher Belebung deſſelben und Abwehrung des Todesſchlafs, durch Philoſophie zu befördern.

* * *

Aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet, muß man den Ausſpruch eines nicht blos in ſeinem eigentlichen (dem mathematiſchen) Fache, ſondern auch in vielen anderen, vorzüglichen, mit einem thatenreichen immer noch blühenden Alter bekrönten Mannes, nicht für den eines Unglücksboten, ſondern als einen Glückwunſch auslegen, wenn er den Philoſophen einen über vermeinte Lorbeern gemächlich ruhenden Frieden gänzlich abſpricht *); indem ein ſolcher freilich die Kräfte nur

---

*) Auf ewig iſt der Krieg vermieden,
Befolgt man was der Weiſe ſpricht;

erſchlaffen, und den Zweck der Natur in Abſicht der Philoſophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menſchheit, nur vereiteln würde; wogegen die ſtreitbare Verfaſſung noch kein Krieg iſt, ſondern dieſen vielmehr durch ein entſchiedenes Uebergewicht der praktiſchen Gründe über die Gegengründe zurückhalten, und ſo den Frieden ſichern kann und ſoll.

II.

Hyperphyſiſche Grundlage des Lebens des Menſchen zum Behuf einer Philoſophie deſſelben.

Vermittelſt der Vernunft iſt der Seele des Menſchen ein Geiſt (Mens, νοῦς) beigegeben, damit er nicht ein blos dem Mechaniſm der Natur und ihren techniſch-praktiſchen, ſondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moraliſch-praktiſchen Geſetzen angemeſſenes Leben führe. Dieſes Lebensprincip gründet ſich nicht auf Begriffen des Sinnlichen, welche insgeſammt zuförderſt (vor allem praktiſchen Vernunftgebrauch) Wiſſenſchaft, d. i. theoretiſches Erkenntniß vorausſetzen, ſondern es geht zunächſt und unmittelbar von einer Idee des Ueberſinnlichen aus, nämlich der Freiheit, und vom moraliſchen, kategoriſchen, Imperativ, welcher dieſe uns allererſt kund macht; und begründet ſo eine Philoſophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Inſtrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken)

Dann halten alle Menſchen Frieden,
Allein die Philoſophen nicht.
Käſtner.

mithin bloßes Mittel, ſondern die ſich zum Grundſatze zu machen *an ſich ſelbſt Pflicht iſt*.

Was iſt Philoſophie, als Lehre, die unter allen Wiſſenſchaften das größte Bedürfniß der Menſchen ausmacht?

Sie iſt das, was ſchon ihr Name anzeigt: *Weisheitsforſchung*. Weisheit aber iſt die Zuſammenſtimmung des Willens zum *Endzweck* (dem höchſten Gut); und da dieſer, ſofern er erreichbar iſt, auch Pflicht iſt, und umgekehrt, wenn er Pflicht iſt, auch erreichbar ſeyn muß, ein ſolches Geſetz der Handlungen aber moraliſch heißt: ſo wird Weisheit für den Menſchen nichts anders, als das innere Princip des *Willen's* der Befolgung moraliſcher Geſetze ſeyn, welcherlei Art auch der *Gegenſtand* deſſelben ſeyn mag; der aber jederzeit *überſinnlich* ſeyn wird: weil ein durch einen empiriſchen Gegenſtand beſtimmter Wille wohl eine techniſch-praktiſche Befolgung einer Regel, aber keine *Pflicht* (die ein nicht phyſiſches Verhältniß iſt) begründen kann.

Von den überſinnlichen Gegenſtänden unſerer Erkenntniß.

Sie ſind *Gott*, *Freiheit*, und *Unſterblichkeit*. — 1) *Gott*, als das allverpflichtende Weſen; 2) *Freiheit*, als Vermögen des Menſchen die Befolgung ſeiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten; 3) *Unſterblichkeit*, als ein Zuſtand, in welchem dem Menſchen ſein Wohl oder Weh in Verhältniß auf ſeinen morali ſchen Werth zu Theil werden ſoll. — Man ſieht, daß ſie zuſammen gleichſam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden Vernunftſchluſſes ſtehen; und da ihnen, eben darum, weil ſie Ideen des Ueberſinnlichen ſind, keine objektive Realität in theoretiſcher Rückſicht gegeben werden kann, ſo wird, wenn ihnen gleichwohl eine ſolche verſchafft werden ſoll, ſie ihnen nur in praktiſcher Rückſicht, als Poſtulaten*) der moraliſch-praktiſchen Vernunft, zugeſtanden werden können.

Unter dieſen Ideen führet alſo die mittlere, nämlich die der Freiheit, weil die Exiſtenz derſelben in dem kategoriſchen Imperativ enthalten iſt, der keinem Zweifel Raum läßt, die zwei übrigen in ihrem Gefolge bei ſich; indem er das oberſte Princip der Weisheit folglich auch den Endzweck des vollkommenſten Willens (die höchſte mit der Moralität zuſammenſtimmende

---

*) Poſtulat iſt ein a priori gegebener, keiner Erklärung ſeiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweiſes) fähiger, praktiſcher Imperativ. Man poſtulirt alſo nicht Sachen, oder überhaupt das Daſeyn irgend eines Gegenſtandes, ſondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjekts. — Wenn es nun Pflicht iſt, zu einem gewiſſen Zweck (dem höchſten Gut) hinzuwirken, ſo muß ich auch berechtigt ſeyn, anzunehmen: daß die Bedingungen da ſind, unter denen allein dieſe Leiſtung der Pflicht möglich iſt, obzwar dieſelben überſinnlich ſind, und wir (in theoretiſcher Rückſicht) kein Erkenntniß derſelben zu erlangen vermögend ſind.

(Glückſeligkeit) vorausſetzend, bloß die Bedingungen enthält, unter welchen allein dieſem Genüge geſchehen kann. Denn das Weſen, welches die proportionirte Austheilung allein zu vollziehen vermag, iſt Gott; und der Zuſtand, in welchem dieſe Vollziehung an vernünftigen Weltweſen allein jenem Endzweck völlig angemeſſen verrichtet werden kann, die Annahme einer ſchon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens, d. i. die Unſterblichkeit. Denn wäre die Fortdauer des Lebens darin nicht begründet, ſo würde ſie nur Hofnung eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moraliſchen Imperativs) nothwendig vorauszuſetzendes künftiges Leben bedeuten.

Reſultat.

Es iſt alſo bloßer Mißverſtand, oder Verwechſelung moraliſch-praktiſcher Principien der Sittlichkeit mit theoretiſchen, unter denen nur die erſteren in Anſehung des Ueberſinnlichen Erkenntniß verſchaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philoſophie als Weisheitslehre ſagt, erhoben wird; und man kann von dieſer, weil wider ſie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde

den nahen Abſchluß eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philoſophie verkündigen.

Zweiter Abſchnitt.

Bedenkliche Ausſicht zum nahen ewigen Frieden in der Philoſophie.

Herr Schloſſer, ein Mann von großem Schriftſtellertalent, und einer (wie man zu glauben Urſache hat) für die Beförderung des Guten geſtimmten Denkungsart, tritt, um ſich von der zwangsmäßigen, unter Autorität ſtehenden Geſetzverwaltung in einer doch nicht unthätigen Muße zu erholen, unerwarteterweiſe auf den Kampfplatz der **Metaphyſik**: wo es der Händel mit Bitterkeit weit mehr giebt, als in dem Felde, das er eben verlaſſen hatte. — Die kritiſche Philoſophie, die er zu kennen glaubt, ob er zwar nur die letzten, aus ihr hervorgehenden Reſultate angeſehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit ſorgfältigem Fleiße durchgegangen war, nothwendig mißverſtehen mußte, empörte ihn, und ſo ward er flugs Lehrer „eines jungen Mannes, der (ſeiner Sage nach) die kritiſche Philoſophie ſtudiren wollte“, ohne ſelbſt vorher die Schule gemacht zu haben, um dieſen ja davon abzurathen.

Es iſt ihm nur darum zu thun, die Kritik der rein. Vern. wo möglich aus dem Wege zu räumen. Sein

Rath iſt, wie die Verſicherung jener guten Freunde, die den Schaafen antrugen: wenn dieſe nur die Hunde abſchaffen wollten, mit ihnen wie Brüder in beſtändigem Frieden zu leben. — Wenn der Lehrling dieſem Rathe Gehör giebt, ſo iſt er ein Spielzeug in der Hand des Meiſters, ſeinen Geſchmack (wie dieſer ſagt) durch die Schriftſteller des Alterthums (in der Ueberredungskunſt, durch ſubjektive Gründe des Beifalls, ſtatt Ueberzeugungsmethode, durch objektive) feſt zu machen." Dann iſt er ſicher: jener werde ſich Wahrheitsſchein (veriſimilitudo) für Wahrſcheinlichkeit (probabilitas), und dieſe, in Urtheilen, die ſchlechterdings nur a priori aus der Vernunft hervorgehen können, ſich für Gewißheit aufheften laſſen. „Die rauhe barbariſche Sprache der kritiſchen Philoſophie" wird ihm nicht behagen: da doch vielmehr ein ſchöngeiſteriſcher Ausdruck, in die Elementarphiloſophie getragen, daſelbſt für barbariſch angeſehen werden muß. — Er bejammert es, daß „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Ueberſinnliche, jedem Genius der Dichtkunſt, die Flügel abgeſchnitten werden ſollen" (wenn es die Philoſophie angeht!).

Die Philoſophie in demjenigen Theile, der die Wiſſenslehre enthält (in dem theoretiſchen), und der, ob ſie zwar größtentheils auf Beſchränkung der Anmaßungen im theoretiſchen Erkenntniß gerichtet iſt, doch ſchlechterdings nicht vorbeigegangen werden kann, ſieht ſich in ihrem praktiſchen eben ſo wohl genöthigt zu einer Metaphyſik (der Sitten), als einem Inbegriff blos *formaler* Principien des Freiheitsbegriffs, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage iſt. — Unſer antikritiſcher Philoſoph überſpringt dieſe Stufe, oder er verkennt ſie vielmehr ſo gänzlich, daß er den Grundſatz, welcher zum Probierſtein aller *Befugniß* dienen kann: *Handle nach einer Maxime, nach der du zugleich wollen kannſt, ſie ſolle ein allgemeines Geſetz werden*, völlig mißverſteht, und ihm eine Bedeutung giebt, welche ihn auf empiriſche Bedingungen einſchränkt, und ſo zu einem Kanon der reinen moraliſch-praktiſchen Vernunft (dergleichen es doch einen geben muß) untauglich macht; wodurch er ſich in ein ganz anderes Feld wirft; als wohin jener Kanon ihn hinweiſet, und abentheuerliche Folgerungen herausbringt.

Es iſt aber offenbar: daß hier nicht von einem Princip des Gebrauchs der *Mittel* zu einem gewiſſen *Zweck* (denn alsdenn wäre es ein pragmatiſches, nicht ein moraliſches Princip) die Rede ſey; daß nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Geſetz gemacht, der Maxime des Willens eines *Anderen* ſondern wenn ſie *ſich ſelbſt* widerſpricht (welches ich aus dem bloßen Begriffe, a priori, ohne alle Erfahrungsverhältniſſe, z. B. „ob Gütergleichheit oder ob Eigenthum in meine Maxime aufgenommen werde?" nach dem Satz des Widerſpruchs beurtheilen kann), dieſes ein unfehlbares Kennzeichen der moraliſchen Unmöglichkeit der Handlung ſey. — Bloße Unkunde, vielleicht auch etwas böſer Hang zur Schikane, konnte dieſen Angriff hervorbringen, welcher indeß der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philoſophie

nicht Abbruch thun kann. Denn ein Friedensbund der ſo beſchaffen iſt: daß, wenn man ſich einander nur verſteht, er auch ſofort (ohne Kapitulation) geſchloſſen iſt, kann auch für geſchloſſen, wenigſtens dem Abſchluß nahe, angekündigt werden.

* * *

Wenn auch Philoſophie bloß als Weisheitslehre (was auch ihre eigentliche Bedeutung iſt) vorgeſtellt wird, ſo kann ſie doch auch als Lehre des Wiſſens nicht übergangen werden: ſofern dieſes (theoretiſche) Erkenntniß die Elementarbegriffe enthält, deren ſich die reine Vernunft bedient; geſezt, es geſchähe auch nur, um dieſer ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philoſophie in der erſteren Bedeutung ſeyn: ob man frei und offen geſtehen ſolle, was und woher man das in der That von ihrem Gegenſtande (dem ſinnlichen und überſinnlichen) wirklich wiſſe, oder in praktiſcher Rückſicht (weil die Annehmung deſſelben dem Endzweck der Vernunft beförderlich iſt) nur vorausſeze?

Es kann ſeyn, daß nicht Alles wahr iſt, was ein Menſch dafür hält (denn er kann irren); aber in Allem was er ſagt, muß er wahrhaft ſeyn (er ſoll nicht täuſchen): es mag nun ſeyn, daß ſein Bekenntniß bloß innerlich (vor Gott) oder auch ein äußeres ſey. — Die Uebertretung dieſer Pflicht der Wahrhaftigkeit heißt die Lüge; weshalb es äußere aber auch eine innere Lüge geben kann: ſo daß beide zuſammen vereinigt, oder auch einander widerſprechend, ſich ereignen können.

Eine Lüge aber, ſie mag innerlich oder äußerlich ſeyn, iſt zwiefacher Art: 1) wenn man das für wahr ausgiebt, deſſen man ſich doch als unwahr bewußt iſt, 2) wenn man etwas für gewiß ausgiebt, wovon man ſich doch bewußt iſt, ſubjectiv ungewiß zu ſeyn.

Die Lüge („vom Vater der Lügen, durch den alles Böſe in die Welt gekommen iſt") iſt der eigentliche faule Fleck in der menſchlichen Natur; ſo ſehr auch zugleich der Ton der Wahrhaftigkeit (nach dem Beiſpiel mancher chineſiſchen Krämer, die über ihre Laden die Aufſchrift mit goldenen Buchſtaben ſetzen: „allhier betrügt man nicht") vornehmlich in dem was das Ueberſinnliche betrift, der gewöhnliche Ton iſt. — Das Gebot: du ſollſt (und wenn es auch in der frömmſten Abſicht wäre) nicht lügen, zum Grundſatz in die Philoſophie als eine Weisheitslehre innigſt aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, ſondern auch in alle Zukunft ſichern können.

Königsberg.

I. Kant.

Ueber
ein vermeintes Recht
aus
Menſchenliebe zu lügen.

1797.

Ueber ein vermeintes Recht aus Menſchenliebe zu lügen.

In der Schrift: Frankreich, im Jahr 1797 Sechſtes Stück, Nr. 1: Von den politiſchen Gegenwirkungen, von Benjamin Conſtant, iſt Folgendes S. 123 enthalten.

„Der ſittliche Grundſatz: es ſey eine Pflicht die Wahrheit zu ſagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Geſellſchaft zur Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben wir in den ſehr unmittelbaren Folgerungen, die ein Deutſcher Philoſoph aus dieſem Grundſatze gezogen hat, der ſo weit geht zu behaupten: daß die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte: ob unſer von ihm verfolgter Freund ſich nicht in unſer Haus geflüchtet, ein Verbrechen ſeyn würde *).“

---

*) „J. D. Michaelis in Göttingen hat dieſe ſeltſame Meinung noch früher vorgetragen als Kant. Daß Kant der Philoſoph ſey, von dem dieſe Stelle redet, hat mir der Verfaſſer dieſer Schrift ſelbſt geſagt.“

K. Fr. Cramer †).

†) Daß dieſes wirklich an irgend einer Stelle, deren ich mich aber jetzt nicht mehr beſinnen kann, von mir geſagt worden, geſtehe ich hiedurch.

J. Kant.

Der Franzöſiſche Philoſoph widerlegt S. 124 dieſen Grundſatz auf folgende Art. „Es iſt eine Pflicht, „die Wahrheit zu ſagen. Der Begriff von Pflicht iſt „unzertrennbar von dem Begriff des Rechts. Eine „Pflicht iſt, was bei einem Weſen den Rechten eines „anderen entſpricht. Da wo es keine Rechte giebt, „giebt es keine Pflichten. Die Wahrheit zu ſagen, iſt „alſo eine Pflicht; aber nur gegen denjenigen, welcher „ein Recht auf die Wahrheit hat. Kein Menſch aber „hat Recht auf eine Wahrheit, die Anderen ſchadet."

Das πρωτον ψευδος liegt hier in dem Satze: „Die Wahrheit zu ſagen iſt eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen welcher ein Recht auf die Wahrheit hat."

Zuerſt iſt anzumerken, daß der Ausdruck: ein Recht auf die Wahrheit haben, ein Wort ohne Sinn iſt. Man muß vielmehr ſagen: der Menſch habe ein Recht auf ſeine eigene Wahrhaftigkeit (veracitas), d. i. auf ſubjective Wahrheit in ſeiner Perſon. Denn objectiv auf eine Wahrheit ein Recht haben, würde ſo viel ſagen als: es komme, wie überhaupt beim Mein und Dein, auf ſeinen Willen an, ob ein gegebener Satz wahr oder falſch ſeyn ſolle; welches dann eine ſeltſame Logik abgeben würde.

Nun iſt die erſte Frage: ob der Menſch, in Fällen wo er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann, die Befugniß (das Recht) habe, unwahrhaft zu ſeyn. Die zweite Frage iſt:

ob er nicht gar verbunden ſey, in einer gewiſſen Ausſage, wozu ihn ein ungerechter Zwang nöthigt, unwahrhaft zu ſeyn, um eine ihn bedrohende Miſſethat an ſich oder einem Anderen zu verhüten.

Wahrhaftigkeit in Ausſagen, die man nicht umgehen kann, iſt formale Pflicht des Menſchen gegen Jeden *), es mag ihm oder einem Andern daraus auch noch ſo großer Nachtheil erwachſen: und, ob ich zwar dem, welcher mich ungerechterweiſe zur Ausſage nöthigt, nicht Unrecht thue, wenn ich ſie verfälſche, ſo thue ich doch durch eine ſolche Verfälſchung, die darum auch (obzwar nicht im Sinn des Juriſten) Lüge genannt werden kann, im weſentlichſten Stücke der Pflicht überhaupt Unrecht: d. i. ich mache, ſo viel an mir iſt, daß Ausſagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht iſt, das der Menſchheit überhaupt zugefügt wird.

Die Lüge alſo, bloß als vorſetzlich unwahre Deklaration gegen einen andern Menſchen definirt, bedarf nicht des Zuſatzes, daß ſie einem Anderen ſchaden

---

*) Ich mag hier nicht den Grundſatz bis dahin ſchärfen, zu ſagen: „Unwahrhaftigkeit iſt Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt." Denn dieſer gehört zur Ethik; hier aber iſt von einer Rechtspflicht die Rede. — Die Tugendlehre ſieht in jener Uebertretung nur auf die Nichtswürdigkeit, deren Verwurf der Lügner ſich ſelbſt zuzieht.

müſſe; wie die Juriſten es zu ihrer Definition verlangen (mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius). Denn ſie ſchadet jederzeit einem Anderen, wenn gleich nicht einem anderen Menſchen, doch der Menſchheit überhaupt, indem ſie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.

Dieſe gutmüthige Lüge kann aber auch durch einen Zufall (*casus*) ſtrafbar werden, nach bürgerlichen Geſetzen; was aber bloß durch den Zufall der Straffälligkeit entgeht, kann auch nach äußeren Geſetzen als Unrecht abgeurtheilt werden. Haſt du nämlich einen eben itzt mit Mordſucht Umgehenden durch eine Lüge an der That verhindert, ſo biſt du für alle Folgen die daraus entſpringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Biſt du aber ſtrenge bei der Wahrheit geblieben, ſo kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergeſehne Folge mag ſeyn, welche ſie wolle. Es iſt doch möglich, daß, nachdem du dem Mörder, auf die Frage: ob der von ihm Angefeindete zu Hauſe ſey, ehrlicherweiſe mit Ja geantwortet haſt, dieſer doch unbemerkt ausgegangen iſt, und ſo dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die That alſo nicht geſchehen wäre; haſt du aber gelogen, und geſagt, er ſey nicht zu Hauſe, und er iſt auch wirklich (obzwar dir unbewußt) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und ſeine That an ihm verübte: ſo kannſt du mit Recht als Urheber des Todes deſſelben angeklagt werden. Denn hätteſt du die Wahrheit, ſo gut du ſie wußteſt, geſagt: ſo wäre vielleicht der Mörder über dem Nachſuchen ſeines Feindes im Hauſe von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen, und die That verhindert worden. Wer alſo lügt, ſo gutmüthig er dabei auch geſinnt ſeyn mag, muß die Folgen davon, ſelbſt vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büßen: ſo unvorhergeſehen ſie auch immer ſeyn mögen; weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht iſt, die als die Baſis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angeſehen werden muß, deren Geſetz, wenn man ihr auch nur die geringſte Ausnahme einräumt, ſchwankend und unnütz gemacht wird.

Es iſt alſo ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuſchränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu ſeyn.

Wohldenkend und zugleich richtig iſt hiebei Hrn. Conſtants Anmerkung über die Verſchreiung ſolcher ſtrenger und ſich vorgeblich in unausführbare Ideen verlierender, hiemit aber verwerflicher Grundſätze. — „Jedesmal (ſagt er S. 121 unten) wenn ein als wahr bewieſener Grundſatz unanwendbar ſcheint, ſo kömmt es daher, daß wir den mittlern Grundſatz nicht kennen, der das Mittel der Anwendung enthält.“ Er führt (S. 121) die Lehre von der Gleichheit als den erſten, die geſellſchaftliche Kette bildenden Ring an: „Daß (S. 122) nämlich kein Menſch anders als durch ſolche Geſetze gebunden werden kann, zu deren Bildung er mit beigetragen hat. In einer ſehr ins Enge

„zuſammengezogenen Geſellſchaft, kann dieſer Grundſatz auf unmittelbare Weiſe angewendet werden, und „bedarf, um ein gewöhnlicher zu werden, keines mittleren Grundſatzes. Aber in einer ſehr zahlreichen „Geſellſchaft, muß man einen neuen Grundſatz zu demjenigen noch hinzufügen, den wir hier anführen. „Dieſer mittlere Grundſatz iſt: daß die Einzelnen zur „Bildung der Geſetze entweder in eigener Perſon oder „durch Stellvertreter beitragen können. Wer den „erſten Grundſatz auf eine zahlreiche Geſellſchaft anwenden wollte, ohne den mittleren dazu zu nehmen, „würde unfehlbar ihr Verderben zuwege bringen. Allein dieſer Umſtand, der nur von der Unwiſſenheit „oder Ungeſchicklichkeit des Geſetzgebers zeugte, würde „nichts gegen den Grundſatz beweiſen.“ — Er beſchließt S. 125 hiemit: „Ein als wahr anerkannter Grundſatz „muß alſo niemal verlaſſen werden: wie anſcheinend „auch Gefahr dabei ſich befindet.“ [Und doch hatte der gute Mann den unbedingten Grundſatz der Wahrhaftigkeit, wegen der Gefahr, die er für die Geſellſchaft bei ſich führe, ſelbſt verlaſſen; weil er keinen mittleren Grundſatz entdecken konnte, der dieſe Gefahr zu verhüten diente, und hier auch wirklich keiner einzuſchieben iſt.]

Wenn man die Namen der Perſonen, ſo wie ſie hier aufgeführt werden, beibehalten will: ſo verwechſelte „der Franzöſiſche Philoſoph“ die Handlung wodurch Jemand einem Anderen ſchadet (nocet), indem er die Wahrheit, deren Geſtändniß er nicht umgehen kann, ſagt, mit derjenigen wodurch er dieſem Unrecht thut (laedit). Es war bloß ein Zufall (casus) daß die Wahrhaftigkeit der Ausſage dem Einwohner des Hauſes ſchadete, nicht eine freie That (in juridiſcher Bedeutung). Denn aus ſeinem Rechte, von einem Anderen zu fordern, daß er ihm zum Vortheil lügen ſolle, würde ein aller Geſetzmäßigkeit widerſtreitender Anſpruch folgen. Jeder Menſch aber hat nicht allein ein Recht, ſondern ſogar die ſtrengſte Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Ausſagen, die er nicht umgehen kann: ſie mag nun ihm ſelbſt oder Andern ſchaden. Er ſelbſt thut alſo hiemit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, ſondern dieſen verurſacht der Zufall. Denn Jener iſt hierin gar nicht frei, um zu wählen; weil die Wahrhaftigkeit (wenn er einmal ſprechen muß) unbedingte Pflicht iſt. — Der „Deutſche Philoſoph" wird alſo den Satz (S. 124): „Die Wahrheit zu ſagen iſt eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen welcher ein Recht auf die Wahrheit hat," nicht zu ſeinem Grundſatze annehmen: erſtlich wegen der undeutlichen Formel deſſelben, indem Wahrheit kein Beſitzthum iſt, auf welchen dem Einen das Recht verwilligt, Anderen aber verweigert werden könne: dann aber vornämlich, weil die Pflicht der Wahrhaftigkeit (als von welcher hier allein die Rede iſt) keinen Unterſchied zwiſchen Perſonen macht, gegen die man dieſe Pflicht haben, oder gegen die man ſich auch von ihr losſagen könne, ſondern weil es unbedingte Pflicht iſt, die in allen Verhältniſſen gilt.

Um nun von einer Metaphyſik des Rechts (welche von allen Erfahrungsbedingungen abſtrahirt) zu einem Grundſatze der Politik (welcher dieſe Begriffe auf Erfahrungsfälle anwendet), und vermittelſt dieſes zur Auflöſung einer Aufgabe der letzteren, dem allgemeinen Rechtsprincip gemäß, zu gelangen: wird der Philoſoph 1) ein Axiom d. i. einen apodiktiſch gewiſſen Satz, der unmittelbar aus der Definition des äußern Rechts (Zuſammenſtimmung der Freiheit eines Jeden mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetze) hervorgeht, 2) ein Poſtulat (des äußeren öffentlichen Geſetzes, als vereinigten Willens Aller nach dem Princip der Gleichheit, ohne welche keine Freiheit von Jedermann Statt haben würde, 3) ein Problem geben, wie es anzuſtellen ſey, daß in einer noch ſo großen Geſellſchaft dennoch Eintracht nach Principien der Freiheit und Gleichheit erhalten werde (nämlich vermittelſt eines repräſentativen Syſtems); welches dann ein Grundſatz der Politik ſeyn wird, deren Veranſtaltung und Anordnung nun Dekrete enthalten wird, die, aus der Erfahrungserkenntniß der Menſchen gezogen, nur den Mechanism der Rechtsverwaltung, und wie dieſer zweckmäßig einzurichten ſey, beabſichtigen. — — Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Recht angepaßt werden.

„Ein als wahr anerkannter (ich ſetze hinzu: a priori anerkannter, mithin apodiktiſcher) Grundſatz muß niemal verlaſſen werden, wie anſcheinend auch

Gefahr ſich dabei befindet," ſagt der Verfaſſer. Nur muß man hier nicht die Gefahr (zufälligerweiſe) zu ſchaden, ſondern überhaupt Unrecht zu thun verſtehen: welches geſchehen würde, wenn ich die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die gänzlich unbedingt iſt und in Ausſagen die oberſte rechtliche Bedingung ausmacht, zu einer bedingten und noch andern Rückſichten untergeordneten mache; und, obgleich ich durch eine gewiſſe Lüge in der That niemanden Unrecht thue, doch das Princip des Rechts in Anſehung aller unumgänglich nothwendigen Ausſagen überhaupt verletze (formaliter, obgleich nicht materialiter, Unrecht thue): welches viel ſchlimmer iſt, als gegen irgend Jemanden eine Ungerechtigkeit begehn, weil eine ſolche That nicht eben immer einen Grundſatz dazu im Subjecte vorausſetzt.

Der, welcher die Anfrage, die ein Anderer an ihn ergehen läßt: ob er in ſeiner Ausſage, die er itzt thun ſoll, wahrhaft ſeyn wolle oder nicht? nicht ſchon mit Unwillen über den gegen ihn hiemit geäußerten Verdacht, er möge auch wohl ein Lügner ſeyn, aufnimmt, ſondern ſich die Erlaubniß ausbittet, ſich erſt auf mögliche Ausnahmen zu beſinnen, iſt ſchon ein Lügner (in potentia); weil er zeigt, daß er die Wahrhaftigkeit nicht für Pflicht an ſich ſelbſt anerkenne, ſondern ſich Ausnahmen vorbehält, von einer Regel, die ihrem Weſen nach keiner Ausnahme fähig iſt, weil ſie ſich in dieſer geradezu ſelbſt widerſpricht.

Alle rechtlich-praktiſche Grundſätze müſſen ſtrenge Wahrheit enthalten, und die hier ſogenannten mittleren können nur die nähere Beſtimmung ihrer Anwendung auf vorkommende Fälle (nach Regeln der Politik), aber niemals Ausnahmen von jenen enthalten, weil dieſe die Allgemeinheit vernichten, derentwegen allein ſie den Namen der Grundſätze führen.

Erklärung

auf

Herrn Schlettweins

Herausforderung,

in einem Briefe

von Greifswalde, den 11. Mai 1797.

Erklärung.

In einem Briefe datirt von Greifswalde den 11. Mai 1797, der ſich durch ſeinen ſeltſamen Ton ſonderbar ausnimmt, und gelegentlich dem Publikum mitgetheilt werden ſoll *), muthet mir Hr. **Johann August Schlettwein** zu, mich mit Ihm in einen Briefwechſel über die kritiſche Philoſophie einzulaſſen; zu welchem Behuf ſchon verſchiedene Briefe über mancherlei Punkte derſelben bei Ihm fertig lägen; wo-

---

*) Siehe S. 577 f.

bei er denn zugleich erklärt: „er glaube im Stande zu ſeyn, mein ganzes philoſophiſches Syſtem, ſo weit es mein eigenes iſt, beides, den theoretiſchen und praktiſchen Theilen nach, völlig umzuſtürzen;“ welchen Verſuch gemacht zu ſehen, jedem Freunde der Philoſophie lieb und angenehm ſeyn wird. Was aber die Art dieſes auszuführen betrifft, nämlich durch einen mit mir darüber anzuſtellenden Briefwechſel (ſchriftlich oder gedruckt), ſo muß ich Ihm darauf kurz antworten: Hieraus wird nichts. Denn es iſt ungereimt, etwas, was Jahre lang fortgehen muß, um mit Einwürfen und Beantwortungen nur erträglich fortzurücken, einem Manne in ſeinem 74ſten Jahre, wo das sarcinas colligere wohl das Angelegentlichſte iſt, anzuſinnen.

Die Urſache aber, warum ich dieſe Erklärung, die ich ihm ſchon ſchriftlich gethan habe, hier öffentlich thue, iſt: weil, da der Brief quaest. deutlich auf Publicität angelegt iſt, und daher jener Anſchlag mündlich verbreitet werden dürfte, diejenigen, welche ein ſolcher Streit intereſſirt, ſonſt mit leeren Erwartungen hingehalten werden würden.

* * *

Da indeß Herr Schlettwein ſeinen Vorſatz des Umſtürzens, mithin auch des Sturmlaufens, wahrſcheinlich in Maſſe (wie er ſich denn auf Alliirte zu verlaſſen ſcheint), dieſer Schwierigkeit wegen vermuthlich nicht aufgeben wird, ihm aber nach dieſer meiner Erklärung an meiner Perſon ein Hauptgegner abgeht; ſo fragt er mit weiſer Vorſicht an: „welcher unter den Streitern wohl meine Schriften, wenigſtens die Hauptpunkte derſelben, wirklich verſteht, wie ich ſolche verſtanden wiſſen will.“ — Ich antworte darauf unbedenklich: es iſt der würdige Hofprediger und ordentliche Profeſſor der Mathematik allhier, Herr Schulz; deſſen Schriften über das kritiſche Syſtem, unter dem Titel: „Prüfung u. ſ. w. Herr Schlettwein hierüber nur nachzuſehen hat.

Nur bedinge ich mir hierbei aus, anzunehmen: daß ich ſeine (des Hrn. Hofpredigers) Worte nach dem Buchſtaben, nicht nach einem vergeblich darin liegenden Geiſt (da man in daſſelbe hineintragen kann, was Einem gefällt), brauche. Was andere mit eben denſelben Ausdrücken für Begriffe zu verbinden gut geſunden haben mögen, geht mich und den gelehrten Mann, auf den ich kompromittire, nichts an: den Sinn aber, den dieſer damit verbindet, kann man aus dem Gebrauch deſſelben, im Zuſammenhange des Buchs nicht verfehlen.

Und nun mag die Fehde, bei der es dem Angreifenden an Gegnern nicht fehlen kann, immer angehen.

Ueber

die Buchmacherei,

Zwei Briefe

an

Herrn Friedrich Nicolai.

Erſter Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai

den Schriftſteller.

Die gelehrten Reliquien des vortrefflichen (oft auch ins Comiſch-Burleſke mahlenden) Möſers fielen in die Hände ſeines vieljährigen Freundes, des Herrn Friedrich Nicolai. Es war ein Theil einer fragmentariſchen Abhandlung Möſers mit der Aufſchrift: über Theorie und Praxis, welche jenem in der Handſchrift mitgetheilt werden, und, wie Herr Nicolai annimmt, daß Möſer ſelbſt ſie würde mitgetheilt haben, wenn er ſie noch ganz beendiget hätte, und wobei angemerkt wird: „daß Möſer nicht allein Royaliſt, ſondern auch, wenn man es ſo nennen will, ein Ariſtokrat oder ein Vertheidiger des Erbadels zur Verwunderung und zum Aergerniß vieler neueren Politiker in Deutſchland geweſen ſey.“ — Unter andern habe man (S. Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, erſte Auflage, Seite 192) behaupten wollen: daß nie ein Volk aus freiem und überlegtem Entſchluſſe eine ſolche Erblichkeit einräumen würde; wogegen denn Möſer, in ſeiner bekannten launigten Manier, eine Erzählung dichtet: da Perſonen in ſehr hohen Aemtern, gleich als Vice-Könige, auch eigentlich als wahre Unterthanen des Staats, auftreten und zwölf Fälle angeführt werden, in deren ſechs erſteren die Söhne des verſtorbenen Beamten übergangen werden, dafür es mit den Unterthanen ſchlecht ſteht; dagegen man nun die ſechs letzteren wählt, wobei das Volk ſich beſſer befindet; woraus denn klar erhelle: daß ein ganzes Volk ſeine eigne Erbunterthänigkeit gar wohl beſchließen und handgreifliche Praxis dieſe, ſo wie manche andere luftige Theorie, zur Beluſtigung der Leſer als Spreu wegblaſen werde.

So iſt es mit der auf den Vortheil des Volks *berechneten* Maxime immer bewandt: daß, ſo klug es ſich auch durch Erfahrung geworden zu ſeyn dünken möchte, wenn es ſich zum ſubalternen Herrſcher *wählen wollte*: es kann und wird ſich dabei oft häßlich *verrechnen*; weil die Erfahrungsmethode klug zu ſeyn (das pragmatiſche Princip) ſchwerlich eine andere Leitung haben wird, als es durch Schaden zu werden. — Nun iſt aber hier jetzt von einer ſicheren, durch die *Vernunft* vorgezeichneten Leitung die Rede, welche nicht wiſſen will, wie das Volk wählen *wird*, um ſeinen jedesmaligen Abſichten zu gnügen, ſondern wie es unbedingt wählen *ſoll*: jene mögen für daſſelbe zuträglich ſeyn oder nicht (das moraliſche Princip); d. i. es iſt davon die Frage: was und wie, wenn das Volk zu wählen aufgefordert wird, nach dem *Rechtsprincip* von ihm beſchloſſen werden muß. Denn dieſe ganze Aufgabe iſt, als eine zur *Rechtslehre* (in jenen metaph. Anf. d. R. L. S. 192.) gehörige Frage, ob der Souverain einen Mittelſtand zwiſchen ihm und den übrigen Staatsbürgern zu gründen *berechtigt* ſey, zu beurtheilen, und da iſt alsdann der Ausſpruch: daß das Volk keine ſolche untergeordnete Gewalt ver vernunftmäßig beſchließen kann und wird: weil es ſich ſonſt den Launen und dem Gutdünken eines Unterthans, der doch ſelbſt regiert zu werden bedarf, unterwerfen würde, welches ſich widerſpricht. — Hier iſt das Princip der Beurtheilung nicht empiriſch, ſondern ein Princip a priori; wie alle Sätze, deren Aſſertion zugleich Nothwendigkeit bei ſich führt, welche auch allein Vernunfturtheile (zum Unterſchiede der Verſtandesurtheile) abgeben. Dagegen iſt empiriſche Rechtslehre, wenn ſie zur Philoſophie und nicht zum ſtatutariſchen Geſetzbuch gezählt wird, ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt *).

---

*) Nach dem Princip der Eudämonie (der Glückſeligkeitslehre), worin keine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit angetroffen wird (indem es jedem Einzelnen überlaſſen bleibt, zu beſtimmen, was er, nach ſeiner Neigung, zur Glückſeligkeit zählen will) wird das Volk allerdings eine ſolche erbliche Gouvernementsverfaſſung wählen dürfen; — nach dem Eleuteronomiſchen aber (von der ein Theil die Rechtslehre iſt) wird es keinen ſubalternen äuſſeren Geſetzgeber ſtatuiren: weil es ſich hiebei als ſelbſt geſetzgebend, und dieſen Geſetzen zugleich unterthan betrachten, und die Praxis ſich daher (in Sachen der reinen Vernunft) ſchlechterdings nach der Theorie richten muß. — Es iſt unrecht ſo zu decretiren; es mag auch noch ſo gebräuchlich, und ſogar in vielen Fällen dem Staat nützlich ſeyn; welches letztere doch niemals gewiß iſt.

Das war nun gut; aber — wie die alten Muhmen im Mährchenton zu erzählen pflegen — auch nicht allzugut. Die Fiction nimmt nun einen anderen Gang.

Nachdem nämlich in den ſechs folgenden Gouvernements das Volk nun, zur allgemeinen Freude den Sohn des vorigen gewählt hatte, ſo traten, wie die viſionäre Geſchichte weiter ſagt, theils durch die während der Zeit allmählig fortrückende leidige Aufklärung, theils auch, weil eine jede Regierung für das Volk ihre Laſten hat, wo die Austauſchung der alten vor der Hand Erleichterung verſpricht, nunmehro Demagogen im Volke auf, und da wurde decretirt, wie folgt:

Nämlich im ſiebenten Gouvernement erwählte nun zwar das Volk den Sohn des vorigen Herzogs. Dieſer aber war in Kultur und Luxus mit dem Zeitalter ſchon fortgerückt und hatte wenig Luſt, durch gute Wirthſchaft die Wohlhabenheit deſſelben zu erhalten, deſto mehr aber zu genießen. Er ließ daher das alte Schloß verfallen, um Luſt- und Jagdhäuſer zu feſtlichen Vergnügungen und Wildhetzen, zur eigenen und des Volks Ergötzlichkeit und Geſchmack einzurichten. Das herrliche Theater ſammt dem alten ſilbernen Tafelſervice wurden, jenes in große Tanzſäle, dieſes in geſchmackvolleres Porzelain verwandelt; unter dem Vorwande, daß das Silber, als Geld, im Lande einen beſſeren Umlauf des Handels verſpreche. — Im Achten fand der nun gut eingegraſete, vom Volk beſtätigte Regierungserbe es, ſelbſt mit Einwilligung des Volks, gerathener, das bis dahin gebräuchliche Primogeniturrecht abzuſchaffen; denn dieſem müſſe es doch einleuchten: daß der Erſtgeborne darum doch nicht zugleich der Weiſeſtgeborne ſey.*— Im neunten würde ſich das Volk doch bei der Errichtung gewiſſer im Perſonal wechſelnden Landescollegien beſſer, als bei der Anſetzung der Regierung mit alten bleibenden Räthen, die zuletzt gemeiniglich den Despoten ſpielen, und glücklicher finden; des vorgeſchlagenen Erbpaſtors nicht zu gedenken: als wodurch ſich die Obſcurantenzunft der Geiſtlichen verewigen müßte. — Im zehnten, wie im eilften, hieß es, iſt die Anekelung der Mißheirathen eine Grille der alten Lehnsverfaſſung, zum Nachtheil der durch die Natur geadelten, und es iſt vielmehr ein Beweis der Aufkeimung edler

Gefühle im Volk, wenn es ſich — wie bei den Fortſchritten in der Aufklärung unausbleiblich iſt — Talent und gute Denkungsart über die Muſterrolle des anerbenden Ranges wegſetzt; — — ſo wie im *zwölften* man zwar die Gutmüthigkeit der alten Tante, dem jungen unmündigen, zum künftigen Herzog muthmaßlich beſtimmten Kinde, ehe es noch verſteht, was das ſagen wolle, belächeln wird; es aber zum Staatsprincip zu machen, ungereimte Zumuthung ſeyn würde. Und ſo verwandeln ſich des Volks Launen, wenn es beſchließen darf, ſich ſelbſt einen erblichen Gouverneur zu geben, der doch ſelbſt noch Unterthan bleibt, in Mißgeſtalten, die ihrer Abſicht (auf Glückſeligkeit) ſo ſehr entgegen ſind, daß es heißen wird: Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne.

Man kann alſo jede aufs Glückſeligkeitsprincip gegründete Verfaſſung, ſelbſt wenn man a priori mit Sicherheit angeben könnte, das Volk werde ſie jeder anderen vorziehen, ins Lächerliche *parodiren*; und indem man die Rückſeite der Münze aufwirft von der Wahl des Volks, das ſich einen Herrn geben will, daſſelbe ſagen, was jener Grieche vom Heirathen ſagte: „was du auch immer thun magſt — es wird dich gereuen.“

Herr Friedrich Nicolai alſo iſt mit ſeiner Deutung und Vertheidigung in der vorgeblichen Angelegenheit eines Andern (nämlich Möſers) verunglückt. — Es wird aber ſchon beſſer gehen, wenn wir ihn mit ſeiner eigenen beſchäftigt ſehen werden.

Zweiter Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai
den Verleger.

Die Buchmacherei iſt kein unbedeutender Erwerbszweig in einem der Kultur nach ſchon weit fortgeſchrittenen gemeinen Weſen: wo die Leſerei zum beinahe unentbehrlichen und allgemeinen Bedürfniß geworden iſt. — Dieſer Theil der Induſtrie in einem Lande aber gewinnt dadurch ungemein: wenn jene fabrikenmäßig getrieben wird; welches aber nicht anders als durch einen, den Geſchmack des Publikums und die Geſchicklichkeit jedes dabei anzuſtellenden Fabrikanten zu beurtheilen und zu bezahlen vermögenden Verleger geſchehen kann. — Dieſer bedarf aber zur Belebung ſeiner Verlagshandlung eben nicht den inneren Gehalt und Werth der von ihm verlegten Waare in Betrachtung zu ziehen: wohl aber den Markt, worauf, und die Liebhaberei des Tages wozu, die allenfalls ephemeriſchen Produkte der Buchdruckerpreſſe in lebhaften Umlauf gebracht, und, wenn gleich nicht dauerhaften, doch geſchwinden Abgang finden können.

Ein erfahrener Kenner der Buchmacherei wird, als Verleger, nicht erſt darauf warten, daß ihm von ſchreibſeligen, allezeit fertigen, Schriftſtellern ihre eigene Waare zum Verkauf angeboten wird; er ſinnt ſich, als Direktor einer Fabrik, die Materie ſowohl als die Fazon aus, welche muthmaßlich, es ſey durch ihre Neuigkeit oder auch Scurrilität des Witzes, damit das leſende Publikum etwas zum Angaffen und zum Belachen bekomme, — welche, ſage ich, die gröſte Nachfrage, oder allenfalls auch nur die ſchnelleſte Abnahme haben wird; wo dann gar nicht darnach gefragt wird: wer, oder wie viel an einer dem Perſifliren geweiheten, ſonſt vielleicht dazu wohl nicht geeigneten Schrift gearbeitet haben mögen, der Tadel einer ſolchen Schrift aber alsdann doch nicht auf ſeine (des Verlegers) Rechnung fällt, ſondern den gedungenen Buchmacher treffen muß.

Der, welcher in Fabrikationen und Handel ein mit der Freiheit des Volks vereinbares öffentliches Gewerbe treibt, iſt allemal ein guter Bürger; es mag verdrießen, wen es wolle. Denn der Eigennutz, der dem Policeigeſetze nicht widerſpricht, iſt kein Verbrechen: und Herr Nicolai, als Verleger, gewinnt in dieſer Qualität wenigſtens ſicherer, als in der eines Autors; weil das Verächtliche der Verzierungen ſeines aufgeſtellten Sempronius Gundibert und Conſorten als Harlekin, nicht den trifft, der die Bude aufſchlägt, ſondern der darauf die Rolle des Narren ſpielt.

* * *

Wie wird es nun aber mit der leidigen Frage über *Theorie* und *Praxis*, in Betreff der *Autorſchaft* des Herrn Friedrich *Nicolai*: durch welche die gegenwärtige Cenſur eigentlich iſt veranlaſſet worden, und die auch mit jener in enger Verbindung ſteht? — Der jetzt eben vorgeſtellte Fall der *Verlagsklugheit* im Gegenſatz mit der *Verlagsgründlichkeit* (der Ueberlegenheit des Scheins über die Wahrheit) kann nach denſelben Grundſätzen, wie der in der Möſerſchen Dichtung, abgeurtheilt werden; nur daß man ſtatt des Worts *Praxis*, welches eine offene und ehrliche Behandlung einer Aufgabe bedeutet, das der *Praktiker* (mit langgezogener Penultima) braucht und ſo alle Theorie in den Augen eines Geſchäftsmannes kindiſch und lächerlich zu machen ſucht; welches dann nach dem Grundſatze: die Welt will betrogen ſeyn, — ſo werde ſie dann betrogen! — auch ſeinen Zweck nicht verfehlen wird.

Was aber die völlige Unwiſſenheit und Unfähigkeit dieſer ſpöttiſch nachäffenden Philoſophen, über Vernunfturtheile abzuſprechen, klar beweiſet, iſt: daß ſie gar nicht zu begreifen ſcheinen, was Erkenntniß a priori (von ihnen ſinnreich, das Vonvornerkenntniß genannt), zum Unterſchiede vom empiriſchen eigentlich ſagen wolle. Die Kritik der r. V. hat es ihnen zwar oft und deutlich genug geſagt: daß es Sätze ſind, die mit dem Bewußtſeyn ihrer inneren Nothwendigkeit und abſoluten Allgemeinheit (apodictiſche) ausgeſprochen, mithin nicht wiederum als von der Erfahrung abhängig anerkannt werden, die alſo an ſich nicht ſo oder auch anders ſeyn können; weil ſonſt die Eintheilung der Urtheile nach jenem poßierlichen Beiſpiel ausfallen würde: Braun waren Pharaons Kühe; doch auch von andern Farben. Aber niemand iſt blinder, als der nicht ſehen will, und dieſes Nichtwollen hat hier ein Intereſſe, nämlich durch die Seltſamkeit des Spectakels, wo Dinge, aus der natürlichen Lage gerückt, auf dem Kopf ſtehend vorgeſtellt werden, viel Neugierige herbeizuziehen, um, durch eine Menge von Zuſchauern (wenigſtens auf kurze Zeit) den Markt zu beleben und ſo im literäriſchen Gewerbe die Handelsinduſtrie nicht einſchlummern zu laſſen; welches dann doch auch ſeinen, wenn gleich nicht eben beabſichtigten Nutzen hat, nämlich vom zuletzt anekelnden Poſſenſpiel ſich hernach deſto ernſtlicher zur gründlichen Bearbeitung der Wiſſenſchaften anzuſchicken.

Von der

Macht des Gemüths

durch

den bloßen Vorſatz ſeiner krankhaſten Gefühle
Meiſter zu ſeyn.

1797.

Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſeyn.

Ein Antwortſchreiben an Hrn. Hofrath und Profeſſor Hufeland *)

Daß meine Dankſagung, für das den 12ten Dec. 1796. an mich beſtellte Geſchenk, Ihres lehrreichen

---

*) Ich überſendete mein Buch Hrn. Prof. **Kant**, um ihm einen Beweis der Verehrung zu geben, die gewiß jeder denkende Menſch dieſem Weiſen zollt, zugleich aber, um ihn vielleicht zu veranlaſſen, über einige darin enthaltene, und für das philoſophiſche Tribunal gehörige Ideen nachzudenken, wodurch ich unſerer Kunſt zugleich einen Vortheil zu verſchaffen hoffte. Ich freue mich ungemein, meinen Wunſch erfüllt zu ſehen, und hier meinen Leſern mehrere dadurch veranlaßte Ideen und Entwickelungen mittheilen zu können, die für jeden denkenden Arzt höchſt intereſſant ſeyn müſſen, und die zugleich über die individuelle geiſtige und körperliche Diätetik dieſes großen Mannes ſehr lehrreiche Notizen ertheilen. Was einige für mich zu ſchmeichelhafte Ausdrücke darin be-

und angenehmen Buchs „von der Kunſt, das menſchliche Leben zu verlängern" ſelbſt auf ein langes Leben berechnet geweſen ſeyn dürfte, möchten Sie vielleicht aus dem Datum dieſer meiner Antwort vom Januar dieſes Jahres zu ſchließen Urſache haben; wenn das Altgewordenſeyn nicht ſchon die öftere Vertagung (procraſtinatio) wichtiger Beſchlüſſe bei ſich führete, dergleichen doch wohl der des Todes iſt, welcher ſich immer zu früh für uns anmeldet, und den man warten zu laſſen an Ausreden unerſchöpflich iſt.

Sie verlangen von mir „ein Urtheil über Ihr Beſtreben das Phyſiſche im Menſchen moraliſch zu behandeln: den ganzen, auch phyſiſchen Menſchen, als ein auf Moralität berechnetes Weſen darzuſtellen, und die moraliſche Kultur als unentbehrlich zur phyſiſchen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menſchennatur zu zeigen, und ſetzen hinzu: wenigſtens kann ich verſichern, daß es keine vorgefaßte Meinungen waren, ſondern ich durch Arbeit und Unterſuchung ſelbſt unwiderſtehlich in dieſe Behandlungs-

---

trifft, ſo bitte ich zu bedenken, daß ſie in einem an mich geſchriebenen Briefe vorkommen, und ich hoffe dadurch jedem Vorwurf zu entgehen, der mir darüber gemacht werden könnten, daß ich ſie ſtehen ließ, welches ich um ſo weniger verhindern konnte; da ſonſt der ganze Sinn hie und da verlohren gegangen wäre, auch ich überdies offenherzig geſtehe, daß ich nicht ein Wort auszuſtreichen wage, was ein Kant geſchrieben hat.

H.

„art hinein gezogen wurde.“ — Eine ſolche Anſicht der Sache verräth den Philoſophen, nicht den bloßen Vernunftkünſtler; einen Mann, der nicht allein, gleich einem der Directoren des Franzöſiſchen Convents, die von der Vernunft verordneten Mittel der Ausführung techniſch, wie ſie die Erfahrung darbietet, zu ſeiner Heilkunde mit Geſchicklichkeit, ſondern als geſetzgebendes Glied im Corps der Aerzte, aus der reinen Vernunft hernimmt, welche zu dem, was hilft, mit Geſchicklichkeit auch das, was zugleich an ſich Pflicht iſt, mit Weisheit zu verordnen weiß: ſo, daß moraliſch practiſche Philoſophie zugleich eine Univerſalmedicin abgiebt, die zwar nicht Allen für Alles hilft, aber doch in keinem Recepte mangeln kann.

Dieſes Univerſalmittel betrifft aber nur die Diätetik, d. i. es wirkt nur negativ, als Kunſt, Krankheiten abzuhalten. Dergleichen Kunſt aber ſetzt ein Vermögen voraus, das nur Philoſophie, oder der Geiſt derſelben, den man ſchlechthin vorausſetzen muß, geben kann. Auf dieſen bezieht ſich die oberſte diätetiſche Aufgabe, welche in dem Thema enthalten iſt:

Von der Macht des Gemüths des Menſchen über ſeine krankhafte Gefühle, durch den bloßen feſten Vorſatz Meiſter zu ſeyn.

Die, die Möglichkeit dieſes Ausſpruchs beſtätigenden, Beiſpiele kann ich nicht von der Erfahrung Anderer hernehmen, ſondern zuerſt nur von der an mir ſelbſt angeſtellten; weil ſie aus dem Selbſtbewußtſeyn hervorgeht, und ſich nachher allererſt Andere fragen läßt: ob es nicht auch ſie eben ſo in ſich wahrnehmen. — Ich ſehe mich alſo genöthigt, mein Ich laut werden zu laſſen; was im dogmatiſchen *) Vortrage Unbeſcheidenheit verräth; aber Verzeihung verdient, wenn es nicht gemeine Erfahrung, ſondern ein inneres Experiment oder Beobachtung betrifft, welche ich zuerſt an mir ſelbſt angeſtellt haben muß, um etwas, was nicht jedermann von ſelbſt, und ohne darauf geführt zu ſeyn, beifällt, zu ſeiner Beurtheilung vorzulegen. Es würde tadelhafte Anmaßung ſeyn, Andere mit der innern Geſchichte meines Gedankenſpiels unterhalten zu wollen, welche zwar ſubjective Wichtigkeit (für mich), aber keine objective (für Jedermann geltende) enthielten. Wenn aber dieſes Aufmerken auf ſich ſelbſt, und die daraus hervorgehende Wahrnehmung nicht ſo gemein iſt, ſondern, daß jeder dazu aufgefordert werde, eine Sache iſt, die es bedarf und verdient, ſo kann dieſer Uebelſtand mit ſeinen Privatempfindungen Andere zu unterhalten, wenigſtens verziehen werden.

Ehe ich nun mit dem Reſultat meiner, in Abſicht auf Diätetik angeſtellten, Selbſtbeobachtung aufzutreten wage, muß ich noch etwas über die Art bemerken,

---

*) Im dogmatiſch-practiſchen Vortrage, z. B. derjenigen Beobachtung ſeiner ſelbſt, die auf Pflichten abzweckt, die Jedermann angehen, ſpricht der Canzelredner nicht durch Ich, ſondern Wir. In dem erzählenden aber, der Privatempfindung (der Beichte, welche der Patient ſeinem Arzte ablegt), oder eigener Erfahrung an ſich ſelbſt, muß er durch Ich reden.

wie Herr Hufeland die Aufgabe der *Diätetik*, d. i. der Kunſt ſtellt, Krankheiten *vorzubeugen*, im Gegenſatz mit der *Terapevtik*, ſie zu *heilen*.)

Sie heißt ihm „die Kunſt, das menſchliche Leben zu verlängern.“

Er nimmt ſeine Benennung von demjenigen her, was die Menſchen am ſehnſüchtigſten wünſchen, ob es gleich vielleicht weniger wünſchenswerth ſeyn dürfte. Sie möchten zwar gern zwei Wünſche zugleich thun: nämlich *lange zu leben*, und dabei *geſund zu ſeyn*; aber der erſtere Wunſch hat den letztern nicht zur nothwendigen Bedingung: ſondern er iſt unbedingt. Laßt den Hoſpitalkranken Jahre lang auf ſeinem Lager leiden und darben, und ihn oft wünſchen hören, daß ihn der Tod je eher je lieber von dieſer Plage erlöſen möge; glaubt ihm nicht, es iſt nicht ſein Ernſt. Seine Vernunft ſagt es ihm zwar vor, aber der Naturinſtinct will es Anders. Wenn er dem Tode als ſeinem Befreier (Iovi liberatori), winkt, ſo verlangt er doch immer noch eine kleine Friſt, und hat immer irgend einen Vorwand zur *Vertagung* (procraſtinatio) ſeines peremtoriſchen Decrets. Der in wilder Entrüſtung gefaßte Entſchluß des Selbſtmörders, ſeinem Leben ein Ende zu machen, macht hievon keine Ausnahme: denn er iſt die Wirkung eines bis zum Wahnſinn exaltirten Affekts. — Unter den zwei Verheiſſungen für die Befolgung der Kindespflicht, („auf daß dir es wohlgehe, und du lange lebeſt auf Erden“) enthält die letztere die ſtärkere Triebfeder, ſelbſt im Urtheile der Vernunft, nämlich als Pflicht, deren Beobachtung zugleich verdienſtlich iſt.

Die Pflicht, das Alter zu ehren, gründet ſich nämlich eigentlich nicht auf die billige Schonung, die man den Jüngeren gegen die Schwachheit der Alten zumuthet: denn die iſt kein Grund zu einer ihnen ſchuldigen Achtung. Das Alter will alſo noch für etwas Verdienſtliches angeſehen werden: weil ihm eine Verehrung zugeſtanden wird. Alſo, nicht etwa weil Neſtorjahre zugleich durch viele und lange Erfahrung erworbene Weisheit, zu Leitung der jüngeren Welt, bei ſich führen, ſondern blos weil, wenn nur keine Schande daſſelbe befleckt hat, der Mann, welcher ſich ſo lange erhalten hat, d. i. der Sterblichkeit, als dem demüthigendſten Ausſpruch, der über ein vernünftiges Weſen nur gefällt werden kann („du biſt Erde und ſollſt zur Erde werden") ſo lange hat ausweichen, und gleichſam der Unſterblichkeit hat abgewinnen können, weil, ſage ich, ein ſolcher Mann ſich ſo lange lebend erhalten, und zum Beiſpiel aufgeſtellt hat.

Mit der Geſundheit, als dem zweiten natürlichen Wunſche, iſt es dagegen nur mißlich bewandt. Man kann ſich geſund fühlen, (aus dem behaglichen Gefühl ſeines Lebens urtheilen) nie aber wiſſen, daß man geſund ſey. Jede Urſache des natürlichen Todes iſt Krankheit: man mag ſie fühlen oder nicht. — Es giebt viele, von denen, ohne ſie eben verſpotten zu wollen, man ſagt, daß ſie für immer kränkeln nie krank werden können; deren Diät ein immmer wechſelndes Abſchweifen, und wieder Einbeugung ihrer Lebensweiſe iſt, und die es im Leben, wenn gleich nicht den Kraftäußerungen, doch der Länge nach, weit bringen. Wie viel aber meiner Freunde oder Bekannten habe ich nicht überlebt, die ſich bei einer einmal angenommenen ordentlichen Lebensart einer völligen Geſundheit rühmten: indeſſen daß der Keim des Todes (die Krankheit) der Entwickelung nahe, unbemerkt in ihnen lag, und der, welcher ſich geſund fühlte, nicht wußte daß er krank war: denn die Urſache eines natürlichen Todes kann man doch nicht anders als Krankheit nennen. Die Cauſalität aber kann man nicht fühlen, dazu gehört Verſtand, deſſen Urtheil irrig ſeyn kann; indeſſen daß das Gefühl untrüglich iſt, aber nur dann, wenn man ſich krankhaft fühlt, dieſen Namen führt; fühlt man ſich aber ſo auch nicht, doch gleichwohl in dem Menſchen verborgenerweiſe, und zur baldigen Entwickelung bereit liegen kann; daher der Mangel dieſes Gefühls keinen andern Ausdruck des Menſchen für ſein Wohlbefinden verſtattet, als daß er ſcheinbarlich geſund ſey. Das lange Leben alſo, wenn man dahin zurückſieht, kann nur die genoſſene Geſundheit bezeugen, und die Diätetik wird vor allem in der Kunſt das Leben zu verlängern (nicht es zu genießen) ihre Geſchicklichkeit oder Wiſſenſchaft zu beweiſen haben: wie es auch Herr Hufeland ſo ausgedruckt haben will.

Grundſatz der Diätetik.

Auf Gemächlichkeit muß die Diätetik nicht berechnet werden; denn dieſe Schonung ſeiner Kräfte und Gefühle iſt Verzärtelung, d. i. ſie hat Schwäche und Kraftloſigkeit zur Folge, und ein allmäliges Erlöſchen der Lebenskraft, aus Mangel der Uebung; ſo wie eine Erſchöpfung derſelben durch zu häufigen und ſtarken Gebrauch derſelben. Der **Stoizism**, als Prinzip der Diätetik, (ſuſtine et abſtine), gehört alſo nicht blos zur practiſchen **Philoſophie**, als **Tugendlehre**, ſondern auch zu ihr als Heilkunde. — Dieſe iſt alsdann **philoſophiſch**, wenn blos die Macht der Vernunft im Menſchen, über ſeine ſinnliche Gefühle durch einen ſich ſelbſt gegebenen Grundſatz Meiſter zu ſeyn, die Lebensweiſe beſtimmt. Dagegen, wenn ſie dieſe Empfindungen zu erregen, oder abzuwehren, die Hülfe **auſſer ſich** in körperlichen Mitteln (der Apotheke, oder der Chirurgie) ſucht, ſie blos empiriſch und mechaniſch iſt.

Die Wärme, der Schlaf, die ſorgfältige Pflege des nicht Kranken, ſind ſolche Verwöhnungen der Gemächlichkeit.

1. Ich kann, der Erfahrung an mir ſelbſt gemäß, der Vorſchrift nicht beiſtimmen: „man ſoll Kopf und Füße warm halten.“ Ich finde es dagegen gerathener, beide kalt zu halten (wozu die Ruſſen auch die Bruſt zählen); gerade der Sorgfalt wegen, **um mich nicht zu verkälten**. — Es iſt freilich gemächlicher, im

laulichen Waſſer ſich die Füße zu waſchen, als es zur Winterszeit mit beinahe eiskaltem zu thun; dafür aber entgeht man dem Uebel der Erſchlaffung der Blutgefäße in ſo weit vom Herzen entlegenen Theilen, welches im Alter oft eine nicht mehr zu hebende Krankheit der Füße nach ſich zieht. — Den Bauch, vornämlich bei kalter Witterung, warm zu halten, möchte eher zur diätetiſchen Vorſchrift, ſtatt der Gemächlichkeit gehören; weil er Gedärme in ſich ſchließt, die einen langen Gang hindurch einen nicht flüſſigen Stoff forttreiben ſollen, wozu der ſogenannte Schmachtriemen (ein breites den Unterleib haltendes und die Muskeln deſſelben unterſtützendes Band) bei Alten, aber eigentlich nicht der Wärme wegen, gehört.

2. Lange oder (wiederholentlich, durch Mittagsruhe) viel ſchlafen iſt freilich eben ſo viel Erſparniß am Ungemache, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei ſich führt, und es iſt wunderlich genug, ſich ein langes Leben zu wünſchen, um es größtentheils zu verſchlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankömmt, dieſes vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerſpricht ſich in ſeiner Abſicht ſelbſt. Denn das wechſelnde Erwachen und wieder Einſchlummern in langen Winternächten, iſt für das ganze Nervenſyſtem lähmend, zermalmend und in täuſchender Ruhe krafterſchöpfend: mithin die Gemächlichkeit hier eine Urſache der Verkürzung des Lebens. — Das Bett iſt das Neſt einer Menge von Krankheiten.

7. Im Alter ſich zu pflegen oder pflegen zu laſſen, blos um ſeine Kräfte, durch die Vermeidung der Ungemächlichkeit (z. B. des Ausgehens in ſchlimmem Wetter,) oder überhaupt die Uebertragung der Arbeit an Andere, die man ſelbſt verrichten könnte, zu ſchonen, ſo aber das Leben zu verlängern, dieſe Sorgfalt bewirkt gerade das Widerſpiel, nämlich das frühe Altwerden und Verkürzung des Lebens. — — Auch daß ſehr alt gewordene mehrentheils verehelichte*) Perſonen geweſen wären, möchte ſchwer zu beweiſen ſeyn †). — In einigen Familien iſt das Altwerden

---

*) Hierwider möchte ich doch die Beobachtung anführen: daß unverehelichte (oder jung verwittwete) alte Männer mehrentheils länger ein jugendliches Anſehen erhalten, als verehelichte, welches doch auf eine längere Lebensdauer zu deuten ſcheint. — Sollten wohl die letztern an ihren härteren Geſichtszügen den Zuſtand eines getragenen Joches (davon conjugium), nämlich das frühere Altwerden verrathen, welches auf ein kürzeres Lebensziel hindeutet? H.

†) Ich habe mich bei Aufſtellung dieſes Grundſatzes blos durch die Erfahrung leiten laſſen. Es ſtießen mir bei meinen Nachforſchungen über das höchſte Alter ſo viele Verheirathete auf, daß ich dadurch zuerſt aufmerkſam gemacht wurde. Ich fand nämlich bei allen Alten (d. h. 120 — 160 Jährigen) durchaus gar keinen unverheiratheten; ja ſie hatten alle mehrmals und größtentheils noch in den letzten Jahren ihres Lebens geheirathet. Dies allein bewog mich zu den Vermuthungen vom Einfluß der Zeugungs-

werden erblich, und die Paarung in einer ſolchen kann wohl einen Familienſchlag dieſer Art begründen. Es iſt auch kein übles politiſches Princip zu Beförderung der Ehen, das gepaarte Leben als ein langes Leben anzupreiſen; obgleich die Erfahrung immer verhältnißweiſe nur wenig Beiſpiele davon an die Hand giebt, von ſolchen, die neben einander vorzüglich alt geworden ſind; aber die Frage iſt hier nur vom phyſiologiſchen Grunde des Altwerdens, — wie es die Natur verfügt, nicht vom politiſchen, wie die Convenienz des Staats die öffentliche Meinung ſeiner Abſicht gemäß geſtimmt zu ſeyn verlangt. — Uebrigens iſt das Philoſophiren, ohne darum eben Philoſoph zu ſeyn, auch ein Mittel der Abwehrung mancher unangenehmer Gefühle, und doch zugleich Agitation des Gemüths, welches in ſeine Beſchäftigung ein Intereſſe bringt, das von äußern Zufälligkeiten unabhängig und eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig und innig iſt, und die Lebenskraft nicht ſtocken läßt. Dagegen Philoſophie, die ihr Intereſſe am Ganzen des Endzwecks der Vernunft (der eine abſolute Einheit iſt) hat, ein Gefühl der Kraft bei ſich führt, welches die körperlichen Schwächen des Alters in gewiſſem Maaße durch vernünftige Schätzung des Werths des Lebens wohl vergüten kann. — Aber neu ſich eröffnende Ausſichten zu Erweiterung ſeiner Erkenntniſſe, wenn ſie auch gerade nicht zur Philoſophie gehörten,

gungskraft und des Eheſtands aufs lange Leben, für die ich dann erſt die theoretiſchen Gründe aufſuchte.

d. H.

leiſten doch auch eben daſſelbe, oder etwas dem Aehnliches; und ſo fern der Mathematiker hieran ein unmittelbares Intereſſe (nicht als an einem Werkzeuge zu anderer Abſicht) nimmt, ſo iſt er in ſo fern auch Philoſoph und genießt die Wohlthätigkeit einer ſolchen Erregungsart ſeiner Kräfte in einem verjüngten und ohne Erſchöpfung verlängerten Leben.

Aber auch bloße Tändeleien in einem ſorgenfreien Zuſtande leiſten, als Surrogate, den eingeſchränkten Köpfen faſt eben daſſelbe, und die mit Nichtsthun immer vollauf zu thun haben, werden gemeiniglich auch alt. Ein ſehr bejahrter Mann fand dabei ein großes Intereſſe, daß die vielen Stutzuhren in ſeinem Zimmer immer nach einander, keine mit der andern zugleich, ſchlagen mußten; welches ihn und den Urmacher den Tag über genug beſchäftigte, und dem letztern zu verdienen gab. Ein Anderer fand in der Abfütterung und Kur ſeiner Sangvögel hinreichende Beſchäftigung, um die Zeit zwiſchen ſeiner eigenen Abfütterung und dem Schlaf auszufüllen. Eine alte begüterte Frau fand dieſe Ausfüllung am Spinnrade, unter dabei eingemiſchten unbedeutenden Geſprächen, und klagte daher in ihrem ſehr hohen Alter gleich als über den Verluſt einer guten Geſellſchaft, daß, da ſie nunmehr den Faden zwiſchen den Fingern nicht mehr fühlen könnte, ſie vor langer Weile zu ſterben Gefahr liefe.

Doch, damit mein Discours über das lange Leben Ihnen nicht auch lange Weile machen und eben dadurch gefährlich werde, will ich der Sprachſeligkeit, die man als einen Fehler des Alters zu belächeln, wenn gleich nicht zu ſchelten pflegt, hiemit Gränzen ſetzen.

1.

Von der Hypochondrie.

Die Schwäche, ſich ſeinen krankhaften Gefühlen überhaupt, ohne ein beſtimmtes Objekt, muthlos zu überlaſſen (mithin ohne den Verſuch zu machen, über ſie durch die Vernunft Meiſter zu werden — die Grillenkrankheit (hypochondria vaga), *) welche gar keinen beſtimmten Sitz im Körper hat und ein Geſchöpf der Einbildungskraft iſt, und daher auch die dichtende heißen könnte — wo der Patient alle Krankheiten, von denen er in Büchern lieſt, an ſich zu bemerken glaubt, iſt das gerade Widerſpiel jenes Vermögens des Gemüths über ſeine krankhaften Gefühle Meiſter zu ſeyn, nämlich Verzagtheit, über Uebel, welche Menſchen zuſtoßen könnten, zu brüten, ohne, wenn ſie kämen, ihnen widerſtehen zu können; eine Art von Wahnſinn, welchem freilich wohl irgend ein Krankheitsſtoff (Blähung oder Verſtopfung) zum Grunde liegen mag, der aber nicht unmittelbar, wie er den Sinn afficirt, gefühlt, ſondern als bevorſtehendes Uebel von der dichtenden Einbildungskraft vorgeſpiegelt wird; wo dann der Selbſtquäler (heautontimorumenos) ſtatt ſich ſelbſt zu ermannen, vergeblich die Hülfe des Arztes aufruft; weil nur er ſelbſt, durch die Diäte-

---

*) Zum Unterſchiede von der topiſchen (hypochondria intestinalis).

tik ſeines Gedankenſpiels, beläſtigende Vorſtellungen, die ſich unwillkührlich einfinden und zwar von Uebeln, wider die ſich doch nichts veranſtalten ließe, wenn ſie ſich wirklich einſtellten, aufheben kann. — Von dem, der mit dieſer Krankheit behaftet, und ſo lange er es iſt, kann man nicht verlangen, er ſolle ſeiner krankhaften Gefühle durch den bloßen Vorſatz Meiſter werden. Denn, wenn er dieſes könnte, ſo wäre er nicht hypochondriſch. Ein vernünftiger Menſch ſtatuirt keine ſolche Hypochondrie: ſondern, wenn ihm Beängſtigungen anwandeln, die in Grillen, d. i. ſelbſt ausgedachte Uebel ausſchlagen wollen, ſo fragt er ſich, ob ein Objekt derſelben da ſey. Findet er keines, welches gegründete Urſache zu dieſer Beängſtigung abgeben kann, oder ſieht er ein, daß, wenn auch gleich ein ſolches wirklich wäre, doch dabei nichts zu thun möglich ſey, um ſeine Wirkung abzuwenden, ſo geht er mit dieſem Anſpruche ſeines inneren Gefühls zur Tagesordnung, d. i. er läßt ſeine Beklommenheit (welche alsdann blos topiſch iſt) an ihrer Stelle liegen (als ob ſie ihm nichts angienge) und richtet ſeine Aufmerkſamkeit auf die Geſchäfte, mit denen er zu thun hat.

Ich habe wegen meiner flachen und engen Bruſt, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Ueberdruß des Lebens gränzte. Aber die Ueberlegung, daß die Urſache dieſer Herzbeklemmung vielleicht blos mechaniſch und nicht zu heben ſey, brachte es bald dahin, daß ich mich an ſie gar nicht kehrte, und während deſſen, daß ich mich in der Bruſt beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrſchte, die ſich auch in der Geſellſchaft, nicht nach abwechſelnden Launen (wie hypochondriſche pflegen), ſondern abſichtlich und natürlich mitzutheilen, nicht ermangelte. Und da man des Lebens mehr froh wird durch das, was man im freien Gebrauch deſſelben thut, als man genießt, ſo können Geiſtesarbeiten, eine andere Art von befördertem Lebensgefühl, den Hemmungen entgegenſetzen, welche blos den Körper angehen. Die Beklemmung iſt mir geblieben; denn ihre Urſache liegt in meinem körperlichen Bau. Aber über ihren Einfluß auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meiſter geworden, durch Abkehrung der Aufmerkſamkeit von dieſem Gefühle, als ob es mich gar nicht angienge.

2.

Vom Schlafe.

Was die Türken, nach ihren Grundſätzen der Prädeſtination, über die Mäßigkeit ſagen: daß nämlich im Anfange der Welt jedem Menſchen die Portion zugemeſſen worden, wie viel er im Leben zu eſſen haben werde, und, wenn er ſein beſchieden Theil in großen Portionen verzehrt, er auf eine deſto kürzere Zeit zu eſſen, mithin zu ſeyn ſich Rechnung machen könne: Das kann in einer Diätetik, als Kinderlehre (denn im Genießen müſſen auch Männer von Aerzten oft als Kinder behandelt werden), auch zur Regel dienen: nämlich, daß jedem Menſchen von Anbeginn her vom

Verhängniſſe ſeine Portion Schlaf zugemeſſen worden, und der, welcher von ſeiner Lebenszeit in Mannsjahren zu viel (über das Drittheil) dem Schlafen eingeräumt hat, ſich nicht eine lange Zeit zu ſchlafen, d. i. zu leben und alt zu werden verſprechen darf. — Wer dem Schlaf als ſüßen Genuß im Schlummern (der Sieſta der Spanier, oder als Zeitkürzung in langen Winternächten) viel mehr als ein Drittheil ſeiner Lebenszeit einräumt, oder ihm ſich auch theilweiſe (mit Abſätzen, nicht in einem Stück für jeden Tag, zumißt, verrechnet ſich ſehr in Anſehung ſeines Lebensquantum, theils dem Grade, theils der Länge nach. — Da nun ſchwerlich ein Menſch wünſchen wird, daß der Schlaf überhaupt gar nicht Bedürfniß für ihn wäre, (woraus doch wohl erhellet, daß er das lange Leben als eine lange Plage fühlt; von dem ſo viel er verſchlafen, eben ſo viel Mühſeligkeit zu tragen, er ſich erſpart hat) ſo iſt es gerathener, fürs Gefühl ſowohl als für die Vernunft, dieſes Genuß- und Thatleere Drittel ganz auf eine Seite zu bringen, und es der unentbehrlichen Naturreſtauration zu überlaſſen: doch mit einer genauen Abgemeſſenheit der Zeit, von wo an, und wie lange ſie dauern ſoll.

Es gehört unter die krankhaften Gefühle zu der beſtimmten und gewohnten Zeit nicht ſchlafen, oder auch ſich nicht wach halten zu können; vornämlich aber das erſtere; in dieſer Abſicht ſich zu Bette zu legen, und doch ſchlaflos zu liegen. — Sich alle Gedanken aus dem Kopf zu ſchlagen, iſt zwar der gewöhnliche Rath, den der Arzt giebt; aber ſie, oder Andere an ihre Stelle, kommen wieder und erhalten wach. Es iſt kein anderer diätetiſcher Rath, als beim inneren Wahrnehmen oder Bewußtwerden irgend eines ſich regenden Gedankens, die Aufmerkſamkeit davon ſofort abzuwenden (gleich als ob man mit geſchloſſenen Augen dieſe auf eine andere Seite kehrete): wo dann durch das Abbrechen jedes Gedanken, den man inne wird, allmälig eine Verwirrung der Vorſtellungen entſpringt, dadurch das Bewußtſeyn ſeiner körperlichen (äußeren) Lage aufgehoben wird, und eine ganz verſchiedene Ordnung, nämlich ein unwillkührliches Spiel der Einbildungskraft (das im geſunden Zuſtande der Traum iſt) eintritt, in welchem, durch ein bewundernswürdiges Kunſtſtück der thieriſchen Organiſation, der Körper für die animaliſchen Bewegungen abgeſpannt, für die Vitalbewegung aber innigſt agitirt wird, und zwar durch Träume, die, wenn wir uns gleich derſelben im Erwachen nicht erinnern, gleichwohl nicht haben ausbleiben können: weil ſonſt bei gänzlicher Ermangelung derſelben, wenn die Nervenkraft, die vom Gehirn, dem Sitze der Vorſtellungen, ausgeht, nicht mit der Muſkelkraft der Eingeweide vereinigt wirkte, das Leben ſich nicht einen Augenblick erhalten könnte. Daher träumen vermuthlich alle Thiere, wenn ſie ſchlafen.

Jedermann aber, der ſich zu Bette und in Bereitſchaft zu ſchlafen gelegt hat, wird bisweilen, bei aller erdachten Ablenkung ſeiner Gedanken, doch nicht zum Einſchlafen kommen können. In dieſem Fall wird er im Gehirn etwas Spaſtiſches (Krampfartiges) fühlen, welches auch mit der Beobachtung gut zuſammenhängt: daß ein Menſch gleich nach dem Erwachen etwa ½ Zoll länger ſey, als wenn er ſogar im Bette geblieben, und dabei nur gewacht hätte. — Da Schlafloſigkeit ein Fehler des ſchwächlichen Alters, und die linke Seite überhaupt genommen die ſchwächere iſt *),

---

*) Es iſt ein ganz unrichtiges Vorgeben, daß, was die Stärke im Gebrauch ſeiner äußern Gliedmaßen betrifft, es blos auf die Uebung, und wie man frühe gewöhnt worden, ankomme, welche von beiden Seiten des Körpers die ſtärkere oder ſchwächere ſeyn ſolle; ob im Gefechte mit dem rechten oder linken Arm der Säbel geführt, ob ſich der Reiter im Steigbügel ſtehend von der rechten zur linken, oder umgekehrt aufs Pferd ſchwinge u. ſ. w. Die Erfahrung lehrt aber, daß, wer ſich am linken Fuße Maaß für ſeine Schuhe nehmen läßt, wenn der Schuh dem linken genau anpaſſe, er für den rechten zu enge ſey, ohne daß man die Schuld davon den Eltern geben kann, die ihre Kinder nicht beſſer belehrt hätten; ſo wie der Vorzug der rechten Seite vor der linken auch daran zu ſehen iſt, daß der, welcher über einen etwas tiefen Graben ſchreiten will, den linken Fuß anſetzt, und mit dem rechten überſchreitet, widrigenfalls er in den Graben zu fallen Gefahr läuft. Daß der preußiſche Infanteriſt geübt wird, mit dem linken Fuße anzutreten, widerlegt jenen Satz nicht, ſondern beſtätigt ihn vielmehr; denn er ſetzt dieſen voran, gleich als auf ein Hypomochlium, um mit der rechten Seite den

ſo fühlte ich ſeit etwa einem Jahre dieſe krampfhaften Anwandelungen und ſehr empfindliche Reize dieſer Art (ob zwar nicht wirkliche und ſichtbare Bewegungen, der darauf afficirten Gliedmaßen als Krämpfe) die ich nach der Beſchreibung anderer für gichtiſche Zufälle halten, und dafür einen Arzt ſuchen mußte. Nun aber, aus Ungeduld, am Schlafen mich gehindert zu fühlen, griff ich bald zu meinem ſtoiſchen Mittel, meinen Gedanken mit Anſtrengung auf irgend ein von mir gewähltes gleichgültiges Object, was es auch ſey, (z. B. auf den viel Nebenvorſtellungen enthaltenden Namen Cicero) zu heften: mithin die Aufmerkſamkeit von jener Empfindung abzulenken; dadurch dieſe dann, und zwar ſchleunig, ſtumpf wurden, und ſo die Schläfrigkeit ſie überwog, und dieſes kann ich jederzeit, bei wiederkommenden Anfällen dieſer Art in den kleinen Unterbrechungen des Nachtſchlafs, mit gleich gutem Erfolg wiederholen. Daß aber dieſes nicht etwa blos eingebildete Schmerzen waren, davon konnte mich die des andern Morgens früh ſich zeigende glühende Röthe der Zehen des linken Fußes überzeugen. Ich bin gewiß, daß viele gichtiſche Zufälle, wenn nur die Diät des Genuſſes nicht gar zu ſehr dawider iſt, ja Krämpfe und ſelbſt epileptiſche Zufälle (nicht nur bei Weibern und Kindern, als die dergleichen Kraft des Vorſatzes nicht haben), auch wohl das für unheilbar verſchriene Podagra, bei jeder neuen Anwandlung deſſelben durch dieſe Feſtigkeit des Vorſatzes (ſeine Aufmerkſamkeit

Schwung des Angriffs zu machen, welchen er mit der rechten gegen die linke verrichtet.

von einem ſolchen Leiden abzuwenden) abgehalten, und nach und nach gar gehoben werden könnte.

3.

Vom Eſſen und Trinken.

Im geſunden Zuſtande und der Jugend iſt es das Gerathenſte in Anſehung des Genuſſes der Zeit und Menge nach, blos den **Appetit** (Hunger und Durſt) zu befragen; aber bei den mit dem Alter ſich einfindenden Schwächen iſt eine gewiſſe **Angewohnheit** einer geprüften und heilſam gefundenen Lebensart, nämlich wie man es einen Tag gehalten hat, es eben ſo alle Tage zu halten, ein diätetiſcher Grundſatz, welcher dem langen Leben am günſtigſten iſt, doch unter der Bedingung, daß dieſe Abfütterung für den ſich weigernden Appetit die gehörige Ausnahmen mache. Dieſer nämlich weigert im Alter die Quantität des Flüſſigen (Suppen oder viel Waſſer zu trinken) vornämlich dem männlichen Geſchlecht: verlangt dagegen derbere Koſt und anreizenderes Getränke (z. B. Wein), ſowohl um die **wurmförmige** Bewegung der Gedärme (die unter allen Eingeweiden am meiſten von der vita propria zu haben ſcheinen, weil ſie, wenn ſie noch warm aus dem Thier geriſſen und zerhauen werden, als Würmer kriechen, deren Arbeit man nicht blos fühlen, ſondern ſogar hören kann) zu befördern und zugleich ſolche Theile in den Blutumlauf zu bringen, die durch ihren Reiz das Geräder zur Blutbewegung im Umlauf zu erhalten beförderlich ſind.

Das Waſſer braucht aber bei alten Leuten längere Zeit, um ins Blut aufgenommen, den langen Gang ſeiner Abſonderung von der Blutmaſſe durch die Nieren zur Harnblaſe zu machen, wenn es nicht dem Blute aſſimilirte Theile (dergleichen der Wein iſt) und die einen Reiz der Blutgefäße zum Fortſchaffen bei ſich führen, in ſich enthält; welcher letztere aber alsdann als Medicin gebraucht wird, deſſen künſtlicher Gebrauch eben darum eigentlich nicht zur Diätetik gehört. Der Anwandelung des Appetits zum Waſſertrinken (dem Durſt), welche großentheils nur Angewohnheit iſt, nicht ſofort nachzugeben und ein hierüber genommener feſter Vorſatz bringt dieſen Reiz in das Maas des natürlichen Bedürfniſſes, des den feſten Speiſen beizugebenden Flüſſigen, deſſen Genuß in Menge im Alter ſelbſt durch den Naturinſtinkt geweigert wird. Man ſchläft auch nicht gut, wenigſtens nicht tief bei dieſer Waſſerſchwelgerei, weil die Blutwärme dadurch vermindert wird.

Es iſt oft gefragt worden: ob, gleich wie in 24 Stunden nur Ein Schlaf, ſo auch in eben ſo viel Stunden nur Eine Mahlzeit nach diätetiſcher Regel verwilligt werden könne, oder ob es nicht beſſer (geſunder) ſey, dem Appetit am Mittagstiſche etwas abzubrechen, um dafür auch zu Nacht eſſen zu können. — Das erſtere halte ich auch in den ſogenannten beſten Lebensjahren (dem Mittelalter) für zuträglicher; das letztere aber im ſpäteren Alter. Denn, da das Stadium für die Operation der Gedärme zum Behuf de

Verdauung im Alter ohne Zweifel langſamer abläuft, als in jüngeren Jahren, ſo kann man glauben, daß ein neues Penſum (in einer Abendmahlzeit) der Natur aufzugeben, indeſſen daß das erſtere Stadium der Verdauung noch nicht abgelaufen iſt, der Geſundheit nachtheilig werden müſſe. — Auf ſolche Weiſe kann man den Anreiz zum Abendeſſen, nach einer hinreichenden Sättigung des Mittags, für ein krankhaftes Gefühl halten, deſſen man durch einen feſten Vorſatz ſo Meiſter werden kann, daß auch die Anwandelung deſſelben nach gerade nicht mehr verſpürt wird.

4.

Von dem krankhaften Gefühl aus der Unzeit im Denken.

Einem Gelehrten iſt das Denken ein Nahrungsmittel, ohne welches, wenn er wach und allein iſt, er nicht leben kann; jenes mag nun im Lernen (Bücherleſen) oder im Ausdenken (Nachſinnen und Erfinden), beſtehen. Aber beim Eſſen oder Gehen ſich zugleich angeſtrengt mit einem beſtimmten Gedanken beſchäftigen, Kopf und Magen oder Kopf und Füße mit zwei Arbeiten zugleich beläſtigen, davon bringt das eine Hypochondrie, das andere Schwindel hervor. Um alſo dieſes krankhaften Zuſtandes durch Diätetik Meiſter zu ſeyn, wird nichts weiter erfordert, als die mechaniſche Beſchäftigung des Magens, oder der Füße, mit der geiſtigen des Denkens wechſeln zu laſſen und während dieſer (der Reſtauration gewidmeten) Zeit das abſichtliche Denken zu hemmen und dem (dem mechaniſchen ähnlichen) freien Spiele der Einbildungskraft den Lauf zu laſſen; wozu aber bei einem Studirenden ein allgemein gefaßter und feſter Vorſatz der Diät im Denken erfordert wird.

Es finden ſich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Geſellſchaft ſich zugleich mit Bücherleſen oder Nachdenken beſchäftigt, weil die Lebenskraft durch Kopfarbeit von dem Magen, den man beläſtigt, abgeleitet wird. Eben ſo, wenn dieſes Nachdenken mit der krafterſchöpfenden Arbeit der Füße (im Promeniren) *) verbunden wird. (Man kann das Lucubriren noch hinzufügen, wenn es ungewöhnlich iſt). Indeſſen ſind die krankhaften Gefühle aus dieſen unzeitig (invita Minerva) vorgenommenen Geiſtesarbeiten noch nicht von der Art, daß ſie ſich unmittelbar durch den bloßen Vorſatz augenblicklich, ſondern allein

---

*) Studierende können es ſchwerlich unterlaſſen, in einſamen Spaziergängen ſich mit Nachdenken ſelbſt und allein zu unterhalten. Ich habe es aber an mir gefunden und auch von andern, die ich darum befragte, gehört: daß das angeſtrengte Denken im Gehen geſchwinde matt macht; dagegen, wenn man ſich dem freien Spiel der Einbildungskraft überläßt, die Motion reſtaurirend iſt. Noch mehr geſchieht dieſes, wenn bei dieſer mit Nachdenken verbundenen Bewegung zugleich Unterredung mit einem Andern gehalten wird, ſo, daß man ſich bald genöthigt ſieht, das Spiel ſeiner Gedanken ſitzend fortzuſetzen. — Das Spazieren im Freien hat gerade die Abſicht durch den Wechſel der Gegenſtände ſeine Aufmerkſamkeit auf jeden einzelnen abzuſpannen.

durch Entwöhnung, vermöge eines entgegengeſetzten Princips, nach und nach heben laſſen und von den erſteren ſoll hier nur geredet werden.

5.

Von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle durch den Vorſatz im Athemziehen.

Ich war vor wenigen Jahren noch dann und wann dem Schnupfen und Huſten heimgeſucht, welche beide Zufälle mir deſto ungelegener waren, als ſie ſich bisweilen beim Schlafengehen zutrugen. Gleichſam entrüſtet über dieſe Störung des Nachtſchlafs entſchloß ich mich, was den erſteren Zufall betrifft, mit feſtgeſchloſſenen Lippen durchaus die Luft durch die Naſe zu ziehen: welches mir anfangs nur mit einen ſchwachen Pfeifen, und da ich nicht abſetzte, oder nachließ, immer mit ſtärkeren, zuletzt mit vollen und freien Luftzuge gelang, es durch die Naſe zu Stande zu bringen, darüber ich dann ſo fort einſchlief. — Was dies gleichſam convulſiviſche und mit dazwiſchen verfallenden Einathmen (nicht wie beim Lachen ein continuirtes ſtoßweiſe erſchallendes) Ausathmen, den Huſten betrifft, vornämlich den, welchen der gemeine Mann in England den Altmannshuſten (im Bette liegend) nennt, ſo war er mir um ſo mehr ungelegen, da er ſich bisweilen bald nach der Erwärmung im Bette einſtellte und das Einſchlafen verzögerte. Dieſes Huſten, welches durch den Reiz der mit offenem Munde eingeathmeten Luft auf den

Luftröhrenkopf erregt wird *), nun zu hemmen, bedurfte es einer nicht mechaniſchen, (pharmacevtiſchen)

---

*) Sollte auch nicht die atmoſphäriſche Luft, wenn ſie durch die Euſtachiſche Röhre (alſo bei geſchloſſenen Lippen) circulirt, dadurch, daß ſie auf dieſem dem Gehirn nahe liegenden Umwege Sauerſtoff abſetzt, das erquickende Gefühl geſtärkter Lebensorgane bewirken; welches dem ähnlich iſt, als ob man Luft trinke; wobei dieſe, ob ſie zwar keinen Geruch hat, doch die Geruchsnerven und die denſelben nahe liegenden einſaugenden Gefäße ſtärkt? Bei manchem Wetter findet ſich dieſes Erquickliche des Genuſſes der Luft nicht; bei anderem iſt es eine wahre Annehmlichkeit ſie auf ſeiner Wanderung mit langen Zügen zu trinken: welches das Einathmen mit offenem Munde nicht gewährt. — — Das iſt aber von der größten diätetiſchen Wichtigkeit, den Athemzug durch die Naſe bei geſchloſſenen Lippen ſich ſo zur Gewohnheit zu machen, daß er ſelbſt im tiefſten Schlaf nicht anders verrichtet wird und man ſogleich aufwacht, ſo bald er mit offenem Munde geſchieht, und dadurch gleichſam aufgeſchreckt wird; wie ich das anfänglich, ehe es mir zur Gewohnheit wurde, auf ſolche Weiſe zu athmen, bisweilen erfuhr. — Wenn man genöthigt iſt, ſtark oder bergan zu ſchreiten, ſo gehört größere Stärke des Vorſatzes dazu, von jener Regel nicht abzuweichen und eher ſeine Schritte zu mäßigen, als von ihr eine Ausnahme zu machen; ingleichen, wenn es um ſtarke Motion zu thun iſt, die etwa ein Erzieher ſeinen Zöglingen geben will, daß dieſer ſie ihre Bewegung lieber ſtumm, als mit öfterer Einathmung durch den Mund machen laſſe. Meine jungen Freunde (ehemalige Zuhörer) haben dieſe diätetiſche Maxime als probat und heilſam geprieſen und ſie nicht unter

ſondern nur unmittelbaren Gemüthsoperation: nämlich die Aufmerkſamkeit auf dieſen Reiz dadurch ganz abzulehnen, daß ſie mit Anſtrengung auf irgend ein Object (wie oben bei krampfhaften Zufällen) gerichtet

und

---

die Kleinigkeiten erzählt, weil ſie bloßes Hausmittel iſt, das den Arzt entbehrlich macht — Merkwürdig iſt noch: daß, da es ſcheint, beim lange fortgeſetzten Sprechen, geſchehe das Einathmen auch durch den ſo oft geöffneten Mund, mithin jene Regel werde da doch ohne Schaden überſchritten, es ſich wirklich nicht ſo verhält. Denn es geſchieht doch auch durch die Naſe. Denn wäre dieſe zu der Zeit verſtopft, ſo würde man von dem Redner ſagen, er ſpreche durch die Naſe (ein ſehr widriger Laut), indem er wirklich nicht durch die Naſe ſpräche, und umgekehrt, er ſpreche nicht durch die Naſe, indem er wirklich durch die Naſe ſpricht: wie es Hr. Hofr. Lichtenberg launigt und richtig bemerkt. Das iſt auch der Grund, warum der, welcher lange und laut ſpricht (Vorleſer oder Prediger), es ohne Rauhigkeit der Kehle eine Stunde lang wohl aushalten kann; weil nämlich ſein Athemziehen eigentlich durch die Naſe, nicht durch den Mund geſchieht, als durch welchen nur das Ausathmen verrichtet wird. — Ein Nebenvortheil dieſer Angewohnheit des Athemzuges mit beſtändig geſchloſſenen Lippen, wenn man für ſich allein wenigſtens nicht im Discurs begriffen iſt, iſt der: daß die ſich immer abſondernde und den Schlund befeuchtende Saliva hiebei zugleich als Verdauungsmittel (ſtomachale), vielleicht auch (verſchluckt) als Abführungsmittel wirkt; wenn man feſt genug entſchloſſen iſt, ſie nicht durch üble Angewohnheit zu verſchwenden.

und dadurch das Ausſtoßen der Luft gehemmet wurde, welches mir, wie ich es deutlich fühlete, das Blut ins Geſicht trieb, wobei aber der durch denſelben Reiz erregte Speichel (saliva) die Wirkung dieſes Reizes, nämlich die Ausſtoßung der Luft, verhinderte, und ein Herunterſchlucken dieſer Feuchtigkeit bewirkte. — — Eine Gemüthsoperation, zu der ein recht großer Grad des feſten Vorſatzes erforderlich, der aber darum auch deſto wohlthätiger iſt.

6.

Von den Folgen dieſer Angewohnheit des Athemziehens mit geſchloſſenen Lippen.

Die unmittelbare Folge davon iſt, daß ſie auch im Schlafe fortwährt und ich ſogleich aus dem Schlafe aufgeſchreckt werde, wenn ich zufälligerweiſe die Lippen öffne und ein Athemzug durch den Mund geſchieht; woraus man ſieht, daß der Schlaf und mit ihm der Traum, nicht eine ſo gänzliche Abweſenheit von dem Zuſtande des Wachenden iſt, daß ſich nicht auch eine Aufmerkſamkeit auf ſeine Lage in jenem Zuſtande mit einmiſche: wie man denn dieſes auch daraus abnehmen kann, daß die, welche ſich des Abends vorher vorgenommen haben, früher als gewöhnlich (etwa zu einer Spazierfahrt) aufzuſtehen, auch früher erwachen; indem ſie vermuthlich durch die Stadtuhren aufgeweckt worden, die ſie alſo auch mitten im Schlaf haben hören und darauf Acht geben müſſen. Die mittelbare Folge dieſer löblichen Angewohnung iſt: daß das unwillkührliche abgenöthigte Huſten, (nicht das

Abſhuſten eines Schleims als beabſichtigter Auswurf) in beiderlei Zuſtande verhütet, und ſo durch die bloße Macht des Vorſatzes eine Krankheit verhütet wird. — — Ich habe ſogar gefunden, daß, da mich nach ausgelöſchtem Licht (und eben zu Bette gelegt) auf einmal ein ſtarker Durſt anwandelte, den mit Waſſertrinken zu löſchen ich im Finſtern hätte in eine andere Stube gehen und durch Herumtappen das Waſſergeſchirr ſuchen müſſen, ich darauf fiel, verſchiedene und ſtarke Athemzüge mit Erhebung der Bruſt zu thun und gleichſam Luft durch die Naſe zu trinken; wodurch der Durſt in wenig Sekunden völlig gelöſcht war. Es war ein krankhafter Reiz, der durch einen Gegenreiz gehoben ward.

Beſchluß.

Krankhafte Zufälle, in Anſehung deren das Gemüth das Vermögen beſitzt, des Gefühls derſelben durch den bloßen ſtandhaften Willen des Menſchen, als eine Obermacht des vernünftigen Thieres, Meiſter werden zu können, ſind alle von der ſpaſtiſchen (krampfhaften) Art: man kann aber nicht umgekehrt ſagen, daß alle von dieſer Art durch den bloßen feſten Vorſatz gehemmt oder gehoben werden können. — Denn einige derſelben ſind von der Beſchaffenheit, daß die Verſuche, ſie der Kraft des Vorſatzes zu unterwerfen, das krampfhafte Leiden vielmehr noch verſtärken: wie es der Fall mit mir ſelber iſt, da diejenige Krankheit, welche vor etwa einem Jahr in der Kopenhagener Zeitung als „epidemiſcher, mit Kopfbedrückung verbundener Catharr" beſchrieben wurde *) (bei mir aber wohl ein Jahr älter aber doch von ähnlicher Empfindung iſt) mich für eigene Kopfarbeiten gleichſam desorganiſirt, wenigſtens geſchwächt und ſtumpf gemacht hat, und, da ſich dieſe Bedrückung auf die natürliche Schwäche des Alters geworfen hat, wohl nicht anders, als mit dem Leben zugleich aufhören wird.

Die krankhafte Beſchaffenheit des Patienten, die das Denken, in ſo fern es ein Feſthalten eines Begriffs (der Einheit des Bewußtſeyns verbundener Vorſtellungen) iſt, begleitet und erſchwert, bringt das Gefühl eines ſpaſtiſchen Zuſtandes des Organs des Denkens (des Gehirns) als eines Drucks hervor, der zwar das Denken und Nachdenken ſelbſt, ingleichen das Gedächtniß in Anſehung des ehedem Gedachten, eigentlich nicht ſchwächt, aber im Vortrage (dem mündlichen oder ſchriftlichen) das feſte Zuſammenhalten der Vorſtellungen in ihrer Zeitfolge wider Zerſtreuung ſicheren ſoll, bewirkt ſelbſt einen unwillkührlichen ſpaſtiſchen Zuſtand des Gehirns, als ein Unvermögen, bei dem Wechſel der auf einander folgenden Vorſtellungen, die Einheit des Bewußtſeyns derſelben zu erhalten. Daher begegnet es mir: daß, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geſchieht, zuerſt zu dem, was ich ſagen will, (den Hörer oder Leſer) vorbereite, ihm den Gegenſtand, *wohin* ich gehen will, in der Ausſicht, dann ihn auch auf das, *wovon* ich ausge-

---

*) Ich halte ſie für eine Gicht, die ſich zum Theil aufs Gehirn geworfen hat.

gangen bin, zurückgewieſen habe (ohne welche zwei Hinweiſungen kein Zuſammenhang der Rede ſtatt finder) und ich nun das letztere mit dem erſteren verknüpfen ſoll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder ſtillſchweigend mich ſelbſt) fragen muß: wo war ich doch? Wovon gieng ich aus? welcher Fehler nicht ſowohl ein Fehler des Geiſtes, auch nicht des Gedächtniſſes allein, ſondern der Geiſtesgegenwart (im Verknüpfen) d. i. unwillkührliche Zerſtreuung und ein ſehr peinigender Fehler iſt; dem man zwar in Schriften (zumal den philoſophiſchen; weil man da nicht immer ſo leicht zurückſehen kann, von wo man ausgieng) mühſam vorbeugen, ob zwar mit aller Mühe nie völlig verhüten kann.

Mit dem Mathematiker, der ſeine Begriffe, oder die Stellvertreter derſelben (Größen- und Zahlenzeichen), in der Anſchauung vor ſich hinſtellen, und daß, ſo weit er gegangen iſt, alles richtig ſey, verſichert ſeyn kann, iſt es anders bewandt, als mit dem Arbeiter im Fache der, vornämlich reinen, Philoſophie (Logik und Metaphyſik) der ſeinen Gegenſtand in der Luft vor ſich ſchwebend erhalten muß, und ihn nicht blos theilweiſe, ſondern jederzeit zugleich in einem Ganzen des Syſtems (d. r. V.) ſich darſtellen und prüfen muß. Daher es eben nicht zu verwundern iſt, wenn ein Metaphyſiker eher invalid wird, als der Studierende in einem anderen Fache, ingleichen als Geſchäftsphiloſophen; indeſſen daß es doch einige derer geben muß, die ſich jenem ganz widmen, weil ohne Metaphyſik überhaupt es gar keine Philoſophie geben könnte.

Hieraus iſt auch zu erklären, wie jemand für ſein Alter geſund zu ſeyn ſich rühmen kann, ob er zwar in Anſehung gewiſſer ihm obliegenden Geſchäfte ſich in die Krankenliſte mußte einſchreiben laſſen. Denn, weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit dieſem auch den Verbrauch und die Erſchöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichſam nur in einer niedrigeren Stufe (als vegetirendes Weſen) zu leben geſteht, nämlich eſſen, gehen und ſchlafen zu können, was für ſeine animaliſche Exiſtenz geſund, für die bürgerliche (zu öffentlichen Geſchäften verpflichteten) Exiſtenz aber krank, d. i. invalid, heißt: ſo widerſpricht ſich dieſer Kandidat des Todes hiemit gar nicht.

Dahin führt die Kunſt das menſchliche Leben zu verlängern: daß man endlich unter den Lebenden nur ſo geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichſte Lage iſt *).

---

*) Dies Reſultat, ſo wenig tröſtlich es iſt, iſt vollkommen richtig, ſo bald wir an das, was der Menſch im vollkommenen Sinn iſt, und ſeyn ſoll, denken. Aber ſelbſt das Beiſpiel des würdigen Herrn Verfaſſers giebt ja einen ſprechenden Beweis, was der Menſch auch im Alter noch für andre ſeyn kann, wenn die Vernunft immer, wie hier, ſeine oberſte Geſetzgeberin war. Und geſetzt auch, es fehlte ganz an dieſer objectiven und bürgerlichen Exiſtenz, ſind uns nicht auch die Ruinen eines ſchönen oder großen Gebäudes heilig und ſchätzbar? dienen ſie uns nicht als Denk-

Hieran aber habe ich ſelber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanſtrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen, und um zu leben, mir den gewöhnten Genuß des Lebens ſchmälern: warum ein ſchwächliches Leben durch Entſagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbeliſten, in denen doch auf den Zuſchnitt der von Natur ſchwächeren, und ihre muthmaßliche Lebensdauer mit gerechnet iſt, durch mein Beiſpiel in Verwirrung bringen, und das alles, was man ſonſt Schickſal nannte, (dem man ſich demüthig und andächtig unterwarf) dem eigenen feſten Vorſatze unterwerfen, welcher doch ſchwerlich zur allgemeinen diätetiſchen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden, und die therapeutiſchen Formeln der Officin jemals verdrängen wird?

Nachſchrift.

Den Verfaſſer der Kunſt das menſchliche (auch beſonders das litteräriſche) Leben zu verlängern, darf ich alſo dazu wohl auffordern, daß er wohlwollend auch darauf bedacht ſey, die Augen der Leſer (vornämlich der jetzt groſſen Zahl der Leſerinnen, die den Uebelſtand der Brille noch härter fühlen dürften) in Schutz zu nehmen: auf welche jetzt aus elender Ziererei der Buchdrucker, (denn Buchſtaben haben doch als Malerei ſchlechterdings nichts Schönes an ſich) von allen Seiten Jagd gemacht wird; damit nicht, ſo wie

---

zeichen des Vergangenen, als Winke der Zukunft, als Lehre und Beiſpiel?

H.

in Marocko, durch weiße Uebertünchung aller Häuſer ein großer Theil der Einwohner der Stadt blind iſt, dieſes Uebel aus ähnlicher Urſache auch bei uns einreiße, vielmehr die Buchdrucker desfalls unter Polizeigeſetze gebracht werden. — Die jetzige Mode will es dagegen anders; nämlich:

1) Nicht mit ſchwarzer, ſondern grauer Tinte, (weil es ſanfter und lieblicher auf ſchönem weißen Papier abſteche) zu drucken.

2) Mit Didotſchen Lettern, von ſchmalen Füßen, nicht mit Breitkopfiſchen, die ihrem Namen Buchſtaben (gleichſam bücherner Stäbe zum Feſtſtehen) beſſer entſprechen würden.

3) Mit lateiniſcher (wohl gar Curſiv-) Schrift ein Werk deutſchen Inhalts, von welcher Breitkopf mit Grunde ſagt: daß niemand das Leſen derſelben für ſeine Augen ſo lange aushalte, als mit der deutſchen.

4) Mit ſo kleiner Schrift als nur möglich, damit für die unten etwa beizufügenden Noten noch kleinere (dem Auge noch knapper angemeſſene leſerlich bleibe*).

---

*) Ich ſtimme in dieſe Klage des verehrten Verfaſſers ganz mit ein, und bin überzeugt, daß der größte Theil der jetzt ſo auffallend häufiger werdenden Augenſchwächen ſchon an und für ſich in dem weit häufigern Leſen (beſonders dem geſchwind leſen, was jetzt wegen der weit häufigern Zeitungen, Journale und Flugſchriften weit gewöhnlicher iſt, und die

Dieſem Unweſen zu ſteuren, ſchlage ich vor: den Druck der Berliner Monatsſchrift (nach Text und

Augen unglaublich angreift) zu ſuchen ſey, und dadurch auch unbeſchreiblich vermehrt wird, daß man beim Druck die Rückſicht auf die Augen immer mehr vernachläſſigt, da ſie vielmehr, weil nun einmal das Leſen zum allgemeinen Bedürfniß geworden iſt, vermehrt werden ſollte.

Auch ich glaube, daß dabei die den Augen nachtheiligſten Fehler dadurch begangen werden, wenn man auf zu weißes oder gar glänzendes Papier, mit grauer Schwärze, mit zu kleinen, oder mit zu zarten, zu wenig Körper habenden, Lettern druckt; und ich mache es daher jedem Autor, Verleger und Drucker zur heiligen Pflicht, das Augenwohl ihrer Leſer künftig beſſer zu bedenken. Beſonders iſt die blaſſe Farbe der Buchſtaben äußerſt nachtheilig, und es iſt unverzeihlich, daß es die Drucker ſo häufig aus elender Gewinnſucht oder Bequemlichkeit darinnen fehlen laſſen.

Was aber die lateiniſchen Lettern als Augenverderber betrifft, ſo bitte ich um Erlaubniß, darinnen andrer Meinung zu ſeyn, und zwar aus folgenden Gründen:

1) Daß dieſe Lettern an und für ſich den Augen nicht nachtheiliger ſind, als unſre teutſchen, erhellt daraus, weil ſonſt in England, Frankreich und andern Ländern, wo man ſich ihrer bedient, die Augenfehler häufiger ſeyn müßten, als bei uns, welches aber nicht der Fall iſt.

2) Wenn ſie alſo einen Teutſchen, der gewohnt iſt, teutſch zu leſen, etwas mehr anzugreifen ſcheinen, ſo liegt die Urſache blos darin, weil er ſie nicht ge-

Noten) zum Muſter zu nehmen; denn, man mag, welches Stück man will, in die Hand nehmen, ſo wird

wöhnt iſt, und das Angreifende verliehrt ſich, ſobald er ſich daran gewöhnt hat, und fällt ganz weg, wenn wir gleich von Jugend auf an dieſe Lettern gewöhnt werden.

3) Daß dieſe Lettern, wenn ſie klein oder zu mager ſind, die Augen angreifen, iſt wahr, aber daſſelbe gilt auch von den teutſchen, und ich halte es daher für äußerſt nöthig, bei der lateiniſchen Schrift größere oder fettere Typen zu nehmen, welches auch der einzige Grund war, warum ich ſie bei der Macrobiotik von dieſer Beſchaffenheit wählete, ohngeachtet man hie und da darin einen Grund zum Tadel gefunden hat, (ein Beweis, daß man gerade dann, wenn man fürs Publikum ſorgt, am meiſten verkannt werden kann.)

Ich finde alſo keinen mediciniſchen Gegengrund, der mich von ihrem Gebrauch abhalten ſollte; vieles aber, was mir ihren Gebrauch anrieth, und mich dahin gebracht hat, ſie faſt durchgängig zu wählen. Zuerſt nämlich glaube ich, daß unſere Literatur und Sprache dann ungleich mehr Eingang in andre Länder finden wird, wenn wir lateiniſch drucken, denn viele Ausländer ſchreckt ſchon das Fremde und Unverſtändliche der Typen ab, und man wird ſich gewiß ſchwerer zu Erlernung einer Sprache entſchließen, wenn man ſelbſt erſt die Form der Lettern ſtudieren muß. Ich glaube daher, es würde ungemein viel zur litterariſchen Verbindung Europens, und zur Beförderung der allgemeinen Gelehrten Republik beitragen, wenn wir uns eben der Typen bedienten, die die aufgeklärteſten Nationen angenommen haben, und ich man die durch obige Leſerei angegriffenen Augen durch Anſicht des letzteren merklich geſtärkt fühlen *).

glaube, es muß am Ende dahin kommen. England, ſelbſt Italien bedienten ſich ja noch bis zu Anfang dieſes Jahrhunderts unſerer Mönchsſchrift, und haben ſie dennoch ganz verlaſſen, welches zugleich beweiſt, daß wir nicht einmal teutſche Originalität daran finden können. — Dazu kommt nun noch der Grund, daß bei ſcientifiſchen beſonders mediciniſchen Büchern, wo viele lateiniſche Termini technici vorkommen, ein großer Uebelſtand fürs Auge entſtehe, wenn die teutſche Schrift alle Augenblicke durch lateiniſche unterbrochen wird, oder dadurch ein noch ſchlimmeres Uebel bewirkt wird, daß man dieſe Termini technici ins Teutſche überſetzt, wodurch ſie nun vollends den Ausländern ganz, und ſelbſt den Teutſchen aus einer andern Provinz zum Theil unverſtändlich werden, und ſie wirklich den Vorzug verlieren, Termini technici zu ſeyn.

Ich gebe zu, daß manche ungeübte Leſer für jetzt lateiniſche Lettern ungern, ja wohl gar nicht leſen; dies gilt aber nicht von ſcientifiſchen Schriften. Für die niedern Klaſſen muß man noch teutſche Lettern gebrauchen, bei allen gebildeten Ständen beiderlei Geſchlechts iſt das aber ſchon jetzt nicht mehr nöthig.

H.

---

*) Unter den *krankhaften Zufällen der Augen* (nicht eigentlichen Augenkrankheiten) habe ich die Erfahrung von einem, der mir zuerſt in meinen Vierzigerjahren einmal, ſpäter hin, mit Zwiſchenräumen von einigen Jahren, dann und wann, jetzt aber in einem Jahre etlichemal begegnet iſt; wo das

Phänomen darin beſteht; daß auf dem Blatt, welches ich leſe, auf einmal alle Buchſtaben verwirrt, und durch eine gewiſſe, über daſſelbe verbreitete Helligkeit vermiſcht, und ganz unleſerlich werden, ein Zuſtand der nicht über 6 Minuten dauert, der einem Prediger, welcher ſeine Predigt vom Blatte zu leſen gewohnt iſt, ſehr gefährlich ſeyn dürfte, den mir aber in meinem Auditorium der Logik oder Metaphyſik, wo nach gehöriger Vorbereitung im freien Vortrage (aus dem Kopfe) geredet werden kann, nichts als die Beſorgniß entſprang, es möchte dieſer Zufall der Vorbote vom Erblinden ſeyn; worüber ich gleichwohl jetzt beruhigt bin: da ich bei dieſem jetzt öfterer als ſonſt ſich ereignenden Zufalle an meinem einzigen geſunden Auge (denn das linke hat das Sehen ſeit etwa 5 Jahren verlohren) nicht den mindeſten Abgang an Klarheit verſpühre. Zufälligerweiſe kam ich darauf, wenn ſich jenes Phänomen ereignete, meine Augen zu ſchließen, ja um noch beſſer das äußere Licht abzuhalten, meine Hand darüber zu legen, und dann ſahe ich eine hellweiße, wie mit Phosphor im Finſtern auf einem Blatt verzeichnete Figur, ähnlich der, wie das letzte Viertel im Kalender vorgeſtellt wird, doch mit einem, auf der convexen Seite ausgezackten Rande, welche allmälig an Helligkeit verlohr, und in obbenannter Zeit verſchwand. Ich möchte wohl wiſſen: ob dieſe Beobachtung auch von Andern gemacht, und wie dieſe Erſcheinung, die wohl eigentlich nicht in den Augen, — als bei deren Bewegung dies Bild nicht zugleich mit bewegt, ſondern immer an derſelben Stelle geſehen wird — ſondern im ſenſorium commune ihren Sitz haben dürfte, zu erklären ſey *). Zugleich iſt es ſeltſam, daß man ein

*) Dieſer Fehler des Sehens kommt allerdings

Auge (innerhalb einer Zeit, die ich etwa auf 3 Jahre ſchätze) einbüßen kann, ohne es zu vermiſſen.

mehr vor, und gehört unter die allgemeine Rubrik: Visus confusus s. perversus, weil er noch eben keinen Mangel der Sehkraft, ſondern nur eine Abalienation deſſelben beweiſt. Ich ſelbſt habe es zuweilen periodiſch gehabt, und der vom Hrn. Hofr. Herz im Journ. der prakt. Heilkunde beſchriebne falſche Schwindel hat viel Ähnliches; mehrentheils iſt eine vorübergehende Reizung die Urſache, z. B. Blutreiz, Gichtreiz, gaſtriſche Reize, oder auch Schwäche.

H.

Erneuerte Frage:

Ob das menſchliche Geſchlecht
im beſtändigen
Fortſchreiten zum Beſſeren ſey?

1.

Was will man hier wiſſen?

Man verlangt ein Stück von der Menſchengeſchichte, und zwar nicht das von der vergangenen, ſondern der künftigen Zeit, mithin eine vorherſagende, welche, wenn ſie nicht nach bekannten Naturgeſetzen (wie Sonnen- und Mondfinſterniſſe) geführt wird, wahrſagend und doch natürlich, kann ſie aber nicht anders, als durch übernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Ausſicht in die künftige Zeit erworben werden, weiſſagend (prophetiſch) genannt wird.*). — Uebrigens iſt es hier auch nicht um die Naturgeſchichte des Menſchen, (ob etwa künftig neue Racen derſelben entſtehen möchten), ſondern um die Sittengeſchichte, und zwar nicht nach dem Gattungsbegriff (singulorum), ſondern dem Ganzen der geſellſchaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerſchaften vertheilten Menſchen (universorum) zu thun, wenn gefragt wird: ob das menſchliche Geſchlecht (im Großen) zum Beſſeren beſtändig fortſchreite.

---

*) Wer ins Wahrſagen pfuſchert (es ohne Kenntniß oder Ehrlichkeit thut), von dem heißt es: er wahrſagert; von der Pythia an bis zur Zigeunerin.

2.

Wie kann man es wiſſen?

Als wahrſagende Geſchichtserzählung des Bevorſtehenden in der künftigen Zeit: mithin als eine a priori mögliche Darſtellung der Begebenheiten, die da kommen ſollen. — Wie iſt aber eine Geſchichte a priori möglich? — Antwort: wenn der Wahrſager die Begebenheiten ſelber macht und veranſtaltet, die er zum Voraus verkündigt.

Jüdiſche Propheten hatten gut weiſſagen, daß über kurz oder lang nicht blos Verfall, ſondern gänzliche Auflöſung ihrem Staat bevorſtehe; denn ſie waren ſelbſt die Urheber dieſes ihres Schickſals. — Sie hatten als Volksleiter, ihre Verfaſſung mit ſo viel kirchlichen und daraus abfließenden bürgerlichen Laſten beſchwert, daß ihr Staat völlig untauglich wurde, für ſich ſelbſt, vornämlich mit benachbarten Völkern zuſammen, zu beſtehen, und die Jeremiaden ihrer Prieſter mußten daher natürlicher Weiſe vergeblich in der Luft verhallen; weil dieſe hartnäckigt auf ihrem Vorſatz einer unhaltbaren, von ihnen ſelbſt gemachten, Verfaſſung beharreten, und ſo von ihnen ſelbſt der Ausgang mit Unfehlbarkeit vorausgeſehen werden konnte.

Unſere Politiker machen, ſo weit ihr Einfluß reicht, es eben ſo, und ſind auch im Wahrſagen eben ſo glücklich. — Man muß, ſagen ſie, die Menſchen nehmen, wie ſie ſind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmüthige Phantaſten träumen, daß ſie ſeyn ſollten.

ten. Das wie ſie ſind aber ſollte heißen: wozu wir ſie durch ungerechten Zwang, durch verrätheriſche, der Regierung an die Hand gegebene, Anſchläge gemacht haben, nämlich halsſtarrig und zur Empörung geneigt; wo dann freilich, wenn ſie ihre Zügel ein wenig ſinken läßt, ſich traurige Folgen ereignen, welche die Prophezeiung jener vermeintlich klugen Staatsmänner wahrmachen.

Auch Geiſtliche weiſſagen gelegentlich den gänzlichen Verfall der Religion, und die nahe Erſcheinung des Antichriſts; während deſſen ſie gerade das thun, was erforderlich iſt ihn einzuführen, indem ſie nämlich ihrer Gemeine nicht ſittliche Grundſätze ans Herz zu legen bedacht ſind, die geradezu aufs Beſſern führen, ſondern Obſervanzen und hiſtoriſchen Glauben zur weſentlichen Pflicht machen, die es indirect bewirken ſollen; woraus zwar mechaniſche Einhelligkeit, als in einer bürgerlichen Verfaſſung, aber keine in der moraliſchen Geſinnung erwachſen kann: alsdenn aber über Irreligioſität klagen, welche ſie ſelber gemacht haben, die ſie alſo, auch ohne beſondere Wahrſagergabe, vorher verkündigen konnten.

3.

Eintheilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwiſſen will.

Der Fälle, die eine Vorherſagung enthalten können, ſind drei. Das menſchliche Geſchlecht iſt entweder im continuirlichen Rückgange zum Aergern, oder im beſtändigen Fortgange zum Beſſeren in ſeiner moraliſchen Beſtimmung, oder im ewigen Stillſtande auf der jetzigen Stufe ſeines ſittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreiſe um denſelben Punct einerlei iſt).

Die erſte Behauptung kann man den moraliſchen Terroriſmus, die zweite den Eudämoniſmus, (der, das Ziel des Fortſchreitens im weiten Proſpect geſehen, auch Chiliaſmus genannt werden würde), die dritte aber den Abderitiſmus nennen; weil, da ein wahrer Stillſtand im Moraliſchen nicht möglich iſt, ein beſtändig wechſelndes Steigen, und eben ſo öfteres und tiefes Zurückfallen (gleichſam ein ewiges Schwanken) nichts mehr austrägt, als ob das Subject auf derſelben Stelle, und im Stillſtande geblieben wäre.

a.

Von der terroriſtiſchen Vorſtellungsart der Menſchengeſchichte.

Der Verfall ins Aergere kann im menſchlichen Geſchlechte nicht beſtändig fortwährend ſeyn; denn bei einem gewiſſen Grade deſſelben würde es ſich ſelbſt aufreiben. Daher beim Anwachs großer, wie Berge, ſich aufthürmender Greuelthaten und ihnen angemeſſener Uebel, geſagt wird: nun kann es nicht mehr ärger werden: der jüngſte Tag iſt vor der Thür, und der fromme Schwärmer träumt nun ſchon von der Wiederbringung aller Dinge, und einer erneuerten Welt, nachdem dieſe im Feuer untergegangen iſt.

b.

Von der eudämoniſtiſchen Vorſtellungsart der Menſchengeſchichte.

Daß die Maſſe des unſerer Natur angearteten Guten und Böſen in der Anlage immer dieſelbe bleibe, und in demſelben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne, mag immer eingeräumt werden; — und wie ſollte ſich auch dieſes Quantum des Guten, in der Anlage vermehren laſſen, da es durch die Freiheit des Subjekts geſchehen müßte, wozu dieſes aber wiederum eines größeren Fonds des Guten bedürfen würde, als es einmal hat? — Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Urſache nicht überſteigen; und ſo kann das Quantum des mit dem Böſen im Menſchen vermiſchten Guten ein gewiſſes Maas des letztern nicht überſchreiten, über welches er ſich emporarbeiten, und ſo auch immer zum noch Beſſeren fortſchreiten könnte. Der Eudämonism, mit ſeinen ſanguiniſchen Hoffnungen, ſcheint alſo unhaltbar zu ſeyn, und zu Gunſten einer weiſſagenden Menſchengeſchichte, in Anſehung des immerwährenden weitern Fortſchreitens, auf der Bahn des Guten, wenig zu verſprechen.

Von der Hypotheſe des Abderitismus des Menſchengeſchlechts zur Vorherbeſtimmung ſeiner Geſchichte.

Dieſe Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben. Geſchäftige Thorheit iſt der Charakter unſerer Gattung: in die Bahn des Guten ſchnell einzutreten, aber darauf nicht zu beharren, ſondern, um ja nicht an einen einzigen Zweck gebunden zu ſeyn, wenn es auch nur der Abwechſelung wegen geſchähe, den Plan des Fortſchritts umzukehren, zu bauen, um niederreißen zu können, und ſich ſelbſt die hoffnungsloſe Bemühung aufzulegen, den Stein des Siſyphus bergan zu wälzen, um ihn wieder zurück rollen zu laſſen. — Das Princip des Böſen in der Naturanlage des menſchlichen Geſchlechts ſcheint alſo hier mit dem des Guten nicht ſowohl amalgamirt (verſchmolzen), als vielmehr Eines durchs Andere neutraliſirt zu ſeyn; welches Thatloſigkeit zur Folge haben würde (die hier der Stillſtand heißt); eine leere Geſchäftigkeit, das Gute mit dem Böſen durch vorwärts und rückwärts gehen ſo abwechſeln zu laſſen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unſer Gattung mit ſich ſelbſt auf dieſem Glob' als ein bloßes Poſſenſpiel angeſehen werden müßte, was ihr keinen größern Werth in den Augen der Vernunft verſchaffen kann, als den die andere Thiergeſchlechter haben, die dieſes Spiel mit weniger Koſten und ohne Verſtandesaufwand treiben.

4.

Durch Erfahrung unmittelbar iſt die Aufgabe des Fortſchreitens nicht aufzulöſen.

Wenn das menſchliche Geſchlecht im Ganzen betrachtet eine noch ſo lange Zeit vorwärts gehend und im Fortſchreiten begriffen geweſen zu ſeyn befunden würde, ſo kann doch niemand dafür ſtehen, daß nun nicht gerade jetzt, vermöge der phyſiſchen Anlage unſerer Gattung, die Epoche ſeines Rückganges einträte; und umgekehrt, wenn es rücklings, und, mit beſchleunigtem Falle, zum Aergeren geht, ſo darf man nicht verzagen, daß nicht eben da der Umwendungspunkt (punctum flexus contrarii) anzutreffen wäre, wo, vermöge der moraliſchen Anlage in unſerem Geſchlecht, der Gang deſſelben ſich wiederum zum Beſſeren wendete. Denn wir haben es mit freihandelnden Weſen zu thun, denen ſich zwar vorher dictiren läßt, was ſie thun ſollen, aber nicht vorherſagen läßt, was ſie thun werden, und die aus dem Gefühl der Uebel, die ſie ſich ſelbſt zufügten, wenn es recht böſe wird, eine verſtärkte Triebfeder zu nehmen wiſſen, es nun doch beſſer zu machen, als es vor jenem Zuſtande war. — Aber „arme Sterbliche (ſagt der Abt Coyer), unter euch iſt nichts beſtändig, als die Unbeſtändigkeit!"

Vielleicht liegt es auch an unſerer unrecht genommenen Wahl des Standpunkts, aus dem wir den Lauf menſchlicher Dinge anſehen, daß dieſer uns ſo widerſinniſch ſcheint. Die Planeten, von der Erde aus geſehen, ſind bald rückgängig, bald ſtillſtehend, bald fortgängig. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft thun kann, gehen ſie nach der Copernikaniſchen Hypotheſe ihren regelmäßigen Gang fort. Es gefällt aber einigen, ſonſt nicht Unweiſen, ſteif auf ihrer Erklärungsart der Erſcheinungen und dem Standpunkte zu beharren, den ſie einmal genommen haben: ſollten ſie ſich darüber auch in tychoniſche Cycklen und Epicycklen bis zur Ungereimtheit verwickeln. — Aber das iſt eben das Unglück, daß wir uns in dieſen Standpunkt, wenn es die Vorherſagung freier Handlungen angeht, zu verſetzen nicht vermögend ſind. Denn das wäre der Standpunkt der Vorſehung, der über alle menſchliche Weisheit hinausliegt, welche ſich auch auf freie Handlungen des Menſchen erſtreckt, die von dieſem zwar geſehen, aber mit Gewißheit nicht vorhergeſehen werden können (für das göttliche Auge iſt hier kein Unterſchied,) weil er zu dem letzteren den Zuſammenhang nach Naturgeſetzen bedarf, in Anſehung der künftigen freien Handlungen aber dieſer Leitung, oder Hinweiſung, entbehren muß.

Wenn man dem Menſchen einen angebornen und unveränderlich guten, obzwar eingeſchränkten Willen, beilegen dürfte, ſo würde er dieſes Fortſchreiten ſeiner Gattung zum Beſſeren mit Sicherheit vorherſagen können; weil es eine Begebenheit träfe, die er ſelbſt machen kann. Bei der Miſchung des Böſen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Maas er nicht kennt, weiß er ſelbſt nicht, welcher Wirkung er ſich davon gewärtigen könne.

5.

An irgend eine Erfahrung muß doch die wahrſagende Geſchichte des Menſchengeſchlechts angeknüpft werden.

Es muß irgend eine Erfahrung im Menſchengeſchlechte vorkommen, die, als Begebenheit, auf eine Beſchaffenheit und ein Vermögen deſſelben hinweiſet, *Urſache* von dem Fortrücken deſſelben zum Beſſeren, und, (da dieſes die That eines mit Freiheit begabten Weſens ſeyn ſoll), *Urheber* deſſelben zu ſeyn; aus einer gegebenen Urſache aber läßt ſich eine Begebenheit als Wirkung vorherſagen, wenn ſich die Umſtände eräugnen, welche dazu mitwirkend ſind. Daß dieſe letzteren ſich aber irgend einmal eräugnen müſſen, kann, wie beim Calcul der Wahrſcheinlichkeit im Spiel, wohl im Allgemeinen vorhergeſagt, aber nicht beſtimmt werden, ob es ſich in meinem Leben zutragen, und ich die Erfahrung davon haben werde, die jene Vorherſagung beſtätigte. — Alſo muß eine Begebenheit nachgeſucht werden, welche auf das Daſeyn einer ſolchen Urſache und auch auf den Act ihrer Cauſalität im Menſchengeſchlechte unbeſtimmt in Anſehung der Zeit hinweiſe, und die auf das Fortſchreiten zum Beſſern, als unausbleibliche Folge, ſchließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geſchichte der vergangenen Zeit (daß es immer im Fortſchritt geweſen ſey) ausgedehnt werden könnte, doch ſo, daß jene Begebenheit nicht ſelbſt als Urſache des letzteren, ſondern nur als hindeutend, als *Geſchichtszeichen* (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum) angeſehen werden müſſe, und ſo die *Tendenz* des menſchlichen Geſchlechtes im *Ganzen*, d. i., nicht nach den Individuen betrachtet, (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben), ſondern, wie es in Völkerſchaften und Staaten getheilt auf Erden angetroffen wird, beweiſen könnte.

6.

Von einer Begebenheit unſerer Zeit, welche dieſe moraliſche Tendenz des Menſchengeſchlechts beweiſet.

Dieſe Begebenheit beſteht nicht etwa in wichtigen, von Menſchen verrichteten Thaten oder Unthaten, wodurch, was groß war, unter Menſchen klein, oder, was klein war, groß gemacht wird, und wie, gleich als durch Zauberei, alte glänzende Staatsgebäude verſchwinden, und andere an deren Statt, wie aus den Tiefen der Erde, hervorkommen. Nein: nichts von allem dem. Es iſt blos die Denkungsart der Zuſchauer, welche ſich bei dieſem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verräth, und eine ſo allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung der Spielenden auf einer Seite, gegen die auf der andern, ſelbſt mit Gefahr dieſe Parteilichkeit könne ihnen ſehr nachtheilig werden, dennoch laut werden läßt, ſo aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menſchengeſchlechts im Ganzen, und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moraliſchen Charakter deſſelben, wenigſtens in der Anlage, beweiſet, der das Fortſchreiten zum Beſſeren nicht allein hoffen läßt, ſondern ſelbſt ſchon ein ſolcher iſt, ſo weit das Vermögen deſſelben für jetzt zureicht.

Die Revolution eines geiſtreichen Volks, die wir in unſeren Tagen haben vor ſich gehen ſehen, mag gelingen oder ſcheitern; ſie mag mit Elend und Greulthaten dermaßen angefüllt ſeyn, daß ein wohldenkender Menſch ſie, wenn er ſie, zum zweitenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf ſolche Koſten zu machen nie beſchließen würde, — dieſe Revolution, ſage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuſchauer (die nicht ſelbſt in dieſem Spiele mit verwickelt ſind) eine *Theilnehmung* dem Wunſche nach, die nahe an Enthuſiasm gränzt, und deren Aeußerung ſelbſt mit Gefahr verbunden war, die alſo keine andere, als eine moraliſche Anlage im Menſchengeſchlecht zur Urſache haben kann.

Dieſe moraliſche einfließende Urſache iſt zwiefach; Erſtens, die des *Rechts*, daß ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müſſe, ſich eine bürgerliche Verfaſſung zu geben, wie ſie ihm ſelbſt gut zu ſeyn dünkt; Zweitens die des *Zwecks*, (der zugleich Pflicht iſt), daß diejenige Verfaſſung eines Volks allein an ſich *rechtlich* und moraliſch-gut ſey, welche ihrer Natur nach ſo beſchaffen iſt, den Angriffskrieg nach Grundſätzen zu meiden, welche keine andere, als die republikaniſche Verfaſſung, wenigſtens der Idee nach, ſeyn kann *), mithin in die Bedingung einzutreten, wodurch der Krieg (der Quell aller Uebel und Verderbniß der Sitten) abgehalten, und ſo dem Menſchengeſchlechte, bei aller ſeiner Gebrechlichkeit, der Fortſchritt zum Beſſeren negativ geſichert wird, im Fortſchreiten wenigſtens nicht geſtört zu werden.

---

*) Es iſt aber hiemit nicht gemeint, daß ein Volk, welches eine monarchiſche Conſtitution hat, ſich damit das Recht anmaße, ja auch nur in ſich geheim den Wunſch hege, ſie abgeändert zu wiſſen; denn ſeine vielleicht ſehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfaſſung als die einzige anempfehlen, bei der es ſich zwiſchen mächtigen Nachbarn erhalten kann. Auch iſt das Murren der Unterthanen, nicht des Innern der Regierung halber, ſondern wegen des Benehmens derſelben gegen

Dies alſo und die Theilnehmung am Guten mit Affect, der Enthuſiasm, ob er zwar, weil aller Affect, als ein ſolcher, Tadel verdient, nicht ganz zu billigen iſt, giebt doch vermittelſt dieſer Geſchichte zu der, für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlaß: daß wahrer Enthuſiasm nur immer aufs Idealiſche und zwar rein Moraliſche geht, dergleichen der Rechtsbegriff iſt, und nicht auf den Eigennutz gepfropft werden kann. Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionirenden zu dem Eifer und der Seelengröße nicht geſpannt werden, den der bloße Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und ſelbſt der Ehrbegriff

---

Auswärtige, wenn ſie dieſe etwa am Republikaniſiren hinderte, gar kein Beweis der Unzufriedenheit des Volks mit ſeiner eigenen Verfaſſung, ſondern vielmehr der Liebe für dieſelbe, weil es wider eigene Gefahr deſto mehr geſichert iſt, je mehr ſich andere Völker republikaniſiren. — Dennoch haben verläumderiſche Sykophanten, um ſich wichtig zu machen, dieſe unſchuldige Kannegießerei für Neuerungsſucht, Jacobinerei und Rottirung, die dem Staat Gefahr drohe, auszugeben geſucht: indeſſen daß auch nicht der mindeſte Grund zu dieſem Vorgeben da war, vornehmlich nicht in einem Lande, was vom Schauplatz der Revolution mehr als hundert Meilen entfernt war.

des alten kriegeriſchen Adels (ein Analogon des Enthuſiaſm) verſchwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu ſie gehörten, ins Auge gefaßt hatten [*]), und ſich als Beſchützer deſſelben dachten; mit welcher Exaltation das äußere zuſchauende Publikum dann, ohne die mindeſte Abſicht der Mitwirkung, ſympathiſirte.

---

*) Von einem ſolchen Enthuſiaſm der Rechtsbehauptung für das menſchliche Geſchlecht kann man ſagen: postquam ad arma Vulcania ventum est, — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit. — Warum hat es noch nie ein Herrſcher gewagt, frei herauszuſagen, daß er gar kein Recht des Volks gegen ihn anerkenne; daß dieſes ſeine Glückſeligkeit bloß der Wohlthätigkeit einer Regierung, die dieſe ihm angedeihen läßt, verdanke, und alle Anmaßung des Unterthans zu einem Recht gegen dieſelbe (weil dieſes den Begriff eines erlaubten Widerſtands in ſich enthält) ungereimt, ja gar ſtrafbar ſey? — Die Urſache iſt: weil eine ſolche öffentliche Erklärung alle Unterthanen gegen ihn empören würde; ob ſie gleich, wie folgſame Schafe, von einem gütigen und verſtändigen Herrn geleitet, wohlgefüttert und kräftig beſchützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen hätten. — Denn mit Freiheit begabten Weſen gnügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von Anderen (und hier von der Regierung) zu Theil werden kann; ſondern auf das Princip kommt es an, nach welchem es ſich ſolche verſchafft. Wohlfahrt aber hat kein Princip, weder für den der ſie empfängt, noch der ſie austheilt (der eine ſetzt ſie hierin, der andere darin); weil es dabei auf das Materiale des Willens ankommt, welches empiriſch, und ſo der Allgemeinheit einer Regel unfähig iſt. Ein mit Freiheit begabtes Weſen kann und ſoll alſo, im Bewußtſeyn dieſes ſeines Vorzugs vor dem ver-

7.

Wahrſagende Geſchichte der Menſchheit.

Es muß etwas Moraliſches im Grundſatze ſeyn, welches die Vernunft als rein, zugleich aber auch, wegen des großen und Epoche machenden Einfluſſes, als etwas, das die dazu anerkannte Pflicht der Seele des Menſchen vor Augen ſtellt, und das menſchliche Geſchlecht im Ganzen ſeiner Vereinigung (non singulorum sed universorum) angeht, deſſen verhofftem

---

vernünftiges Thier, nach dem formalen Princip ſeiner Willkühr keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine ſolche, in welcher dieſes mit geſetzgebend iſt: d. i., das Recht der Menſchen, welche gehorchen ſollen, muß nothwendig vor aller Rückſicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieſes iſt ein Heiligthum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben iſt, und welches keine Regierung, ſo wohlthätig ſie auch immer ſeyn mag, antaſten darf. — Aber dieſes Recht iſt doch immer nur eine Idee, deren Ausführung auf die Bedingung der Zuſammenſtimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeſchränkt iſt, welche das Volk nicht überſchreiten darf; welches nicht durch Revolution, die jederzeit ungerecht iſt, geſchehen darf. — Autokratiſch herrſchen, und dabei doch republikaniſch, d. h., im Geiſte des Republikanism und nach einer Analogie mit demſelben, regieren, iſt das, was ein Volk mit ſeiner Verfaſſung zufrieden macht.

Gelingen und den Verſuchen zu demſelben es mit ſo allgemeiner und uneigennütziger Theilnehmung zujauchzt. — Dieſe Begebenheit iſt das Phänomen nicht einer Revolution, ſondern (wie es Hr. Erhard ausdrückt) der Evolution einer naturrechtlichen Verfaſſung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht ſelbſt errungen wird, — indem der Krieg von innen und außen alle bisher beſtandene ſtatutariſche zerſtört, — die aber doch dahin führt, zu einer Verfaſſung hinzuſtreben, welche nicht kriegsſüchtig ſeyn kann, nämlich der republikaniſchen; die es entweder ſelbſt der Staatsform nach ſeyn mag, oder auch nur nach der Regierungsart bei der Einheit des Oberhaupts (des Monarchen) den Geſetzen analogiſch, die ſich ein Volk ſelbſt nach allgemeinen Rechtsprincipien geben würde, den Staat verwalten zu laſſen.

Nun behaupte ich dem Menſchengeſchlechte, nach den Aſpekten und Vorzeichen unſerer Tage, die Erreichung dieſes Zwecks und hiemit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortſchreiten deſſelben zum Beſſeren, auch ohne Sehergeiſt, vorherſagen zu können. Denn ein ſolches Phänomen in der Menſchengeſchichte vergißt ſich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menſchlichen Natur zum Beſſeren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit, nach innern Rechtsprincipien im Menſchengeſchlechte vereinigt, aber was die Zeit betrifft, nur als unbeſtimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte. *

Aber, wenn der bei dieſer Begebenheit beabſichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution, oder Reform, der Verfaſſung eines Volks gegen das Ende doch fehlſchlüge, oder, nachdem dieſe einige Zeit gewähret hätte, doch wiederum alles ins vorige Gleis zurückgebracht würde (wie Politiker jetzt wahrſagern), ſo verliert jene philoſophiſche Vorherſagung doch nichts von ihrer Kraft. — Denn jene Begebenheit iſt zu groß, zu ſehr mit dem Intereſſe der Menſchheit verwebt, und, ihrem Einfluſſe nach, auf die Welt, in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß ſie nicht den Völkern, bei irgend einer Veranlaſſung günſtiger Umſtände, in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Verſuche dieſer Art erweckt werden ſollte; da dann, bei einer für das Menſchengeſchlecht ſo wichtigen Angelegenheit, endlich doch zu irgend einer Zeit die beabſichtigte Verfaſſung diejenige Feſtigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde.

Es iſt alſo ein nicht bloß gutgemeinter und in praktiſcher Abſicht empfehlungswürdiger, ſondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die ſtrengſte Theorie haltbarer Satz: daß das menſchliche Geſchlecht im Fortſchreiten zum Beſſeren immer geweſen ſey, und ſo fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht bloß auf das ſieht, was in irgend einem Volk geſchehen kann, ſondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran Theil nehmen dürften, die Ausſicht in eine unabſehliche Zeit eröffnet; wofern nicht etwa auf die erſte Epoche einer Naturrevolution, die (nach Camper und Blumenbach) bloß das Thier- und Pflanzenreich, ehe noch Menſchen waren, vergrub, noch eine zweite folgt, welche auch dem Menſchengeſchlechte eben ſo mitſpielt, um andere Geſchöpfe auf dieſe Bühne treten zu laſſen, u. ſ. w. Denn für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren oberſten Urſache, iſt der Menſch wiederum nur eine Kleinigkeit. Daß ihn aber auch die Herrſcher von ſeiner eigenen Gattung dafür nehmen, und als eine ſolche behandeln, indem ſie ihn theils thieriſch, als bloßes Werkzeug ihrer Abſichten, belaſten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander aufſtellen, um ſie ſchlachten zu laſſen, — das iſt keine Kleinigkeit, ſondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung ſelbſt.

8.

Von der Schwierigkeit der auf das Fortſchreiten zum Weltbeſten angelegten Maximen, in Anſehung ihrer Publicität.

Volksaufklärung iſt die öffentliche Belehrung des Volks von ſeinen Pflichten und Rechten in Anſehung des Staats, dem es angehört. Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menſchenverſtande hervorgehende Rechte betrifft, ſo ſind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derſelben im Volk nicht die vom Staat beſtellten amtsmäßigen, ſondern freie Rechtslehrer, d. i., die Philoſophen, welche eben um dieſer

Freiheit wiſſen, die ſie ſich erlauben, dem Staate, der immer nur herrſchen will, anſtößig ſind, und werden unter dem Namen Aufklärer, als für den Staat gefährliche Leute verſchrieen; obzwar ihre Stimme nicht vertraulich ans Volk (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt), ſondern ehrerbietig an den Staat gerichtet, und dieſer jenes ſein rechtliches Bedürfniß zu beherzigen angeflehet wird; welches durch keinen andern Weg, als den der Publicität geſchehen kann, wenn ein ganzes Volk ſeine Beſchwerde (gravamen) vortragen will. So verhindert das Verbot der Publicität den Fortſchritt eines Volks zum Beſſeren, ſelbſt in dem, was das Mindeſte ſeiner Forderung, nämlich bloß ſein natürliches Recht angeht.

Eine andere, obzwar leicht durchzuſchauende, aber doch geſetzmäßig einem Volk befohlene Verheimlichung iſt die von der wahren Beſchaffenheit ſeiner Conſtitution. Es wäre Verletzung der Majeſtät des großbritanniſchen Volks, von ihm zu ſagen, es ſey eine unbeſchränkte Monarchie: ſondern man will, es ſoll eine durch die zwei Häuſer des Parlaments, als Volksrepräſentanten, den Willen des Monarchen einſchränkende Verfaſſung ſeyn, und doch weiß ein jeder ſehr gut, daß der Einfluß deſſelben auf dieſe Repräſentanten ſo groß und ſo unfehlbar iſt, daß von gedachten Häuſern nichts anderes beſchloſſen wird, als was Er will und durch ſeinen Miniſter anträgt; der dann auch wohl einmal auf Beſchlüſſe anträgt, bei denen er weiß, und es auch macht, daß ihm werde widerſprochen werden, (z. B. wegen des Negerhandels), um von der Freiheit des Parlaments einen ſcheinbaren Beweis zu geben. — Dieſe Vorſtellung der Beſchaffenheit der Sache hat das Trügliche an ſich, daß die wahre zu Recht beſtändige Verfaſſung gar nicht mehr geſucht wird; weil man ſie in einem ſchon vorhandenen Beiſpiel gefunden zu haben vermeint, und eine lügenhafte Publicität das Volk mit Vorſpiegelung einer durch das von ihm ausgehende Geſetz **eingeſchränkte Monarchie** *) täuſcht, in

---

*) Eine Urſache, deren Beſchaffenheit man nicht unmittelbar einſieht, entdeckt ſich durch die Wirkung, die ihr unausbleiblich anhängt. — Was iſt ein **abſoluter Monarch**? Es iſt derjenige, auf deſſen Befehl, wenn er ſagt: es ſoll Krieg ſeyn, ſofort Krieg iſt. — Was iſt dagegen ein eingeſchränkter Monarch? Der, welcher vorher das Volk befragen muß, ob Krieg ſeyn ſolle oder nicht, und ſagt das Volk, es ſoll nicht Krieg ſeyn, ſo iſt kein Krieg. — Denn Krieg iſt ein Zuſtand, in welchem dem Staatsoberhaupte **alle** Staatskräfte zu Gebote ſtehen müſſen. Nun hat der Großbritanniſche Monarch recht viel Kriege geführt, ohne dazu jene Einwilligung zu ſuchen. Alſo iſt dieſer König ein abſoluter Monarch, der er zwar der Konſtitution nach nicht ſeyn ſollte; die er aber immer vorbei gehen kann, weil er eben durch jene Staatskräfte, nämlich daß er alle Aemter und Würden zu vergeben in ſeiner Macht hat, ſich der Beiſtimmung der Volksrepräſentanten verſichert halten kann. Dieſes Beſtechungsſyſtem muß aber freilich nicht Publicität haben, um zu gelingen. Es bleibt daher unter dem ſehr durchſichtigen Schleier des Geheimniſſes.

deſſen daß ſeine Stellvertreter, durch Beſtechung gewonnen, es in Geheim einem abſoluten Monarchen unterwarfen.

* * *

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menſchen zuſammenſtimmenden Conſtitution: daß nämlich die dem Geſetz gehorchenden auch zugleich, vereinigt, geſetzgebend ſeyn ſollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Weſen, welches, ihr gemäß, durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platoniſches Ideal heißt (respublica noumenon), iſt nicht ein leeres Hirngeſpinſt, ſondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfaſſung überhaupt, und entfernet allen Krieg. Eine dieſer gemäß organiſirte bürgerliche Geſellſchaft iſt die Darſtellung derſelben nach Freiheitsgeſetzen durch ein Beiſpiel in der Erfahrung (respublica phaenomenon), und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühſam erworben werden; ihre Verfaſſung aber, wenn ſie im Großen einmal errungen worden, qualificirt ſich zur beſten unter allen, um den Krieg, den Zerſtörer alles Guten, entfernt zu halten; mithin iſt es Pflicht in eine ſolche einzutreten, vorläufig aber (weil jenes nicht ſo bald zu Stande kommt) Pflicht der Monarchen, ob ſie gleich Autocratiſch herrſchen, dennoch republicaniſch (nicht democratiſch) zu regieren, d. i., das Volk nach Principien zu behandeln, die dem Geiſt der Freiheitsgeſetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft ſie ſich ſelbſt vorſchreiben würde) gemäß ſind, wenn gleich dem

Buchſtaben nach es um ſeine Einwilligung nicht befragt würde.

9.

Welchen Ertrag wird der Fortſchritt zum Beſſeren dem Menſchengeſchlecht abwerfen?

Nicht ein immer wachſendes Quantum der Moralität in der Geſinnung, ſondern Vermehrung der Produkte ihrer Legalität in pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder ſie auch veranlaßt ſeyn mögen; d. i., in den guten Thaten der Menſchen, die immer zahlreicher und beſſer ausfallen werden, alſo in den Phänomenen der ſittlichen Beſchaffenheit des Menſchengeſchlechts wird der Ertrag (das Reſultat) der Bearbeitung deſſelben zum Beſſeren allein geſetzt werden können. — Denn wir haben nur empiriſche Data, (Erfahrungen) worauf wir dieſe Vorherſagung gründen: nämlich auf die phyſiſche Urſache unſerer Handlungen, in ſofern ſie geſchehen, die alſo ſelbſt Erſcheinungen ſind, nicht die moraliſche, welche den Pflichtbegriff von dem enthält, was geſchehen ſollte, und der allein rein, a priori, aufgeſtellt werden kann.

Allmählich wird der Gewaltthätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgſamkeit in Anſehung der Geſetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Proceſſen, mehr Zuverläſſigkeit im Worthalten u. ſ. w., theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverſtandenem eigenen Vortheil im gemeinen Weſen entſpringen, und ſich endlich dies auch auf die Völker im äußeren Verhältniß gegen einander bis zur weltbürgerlichen Geſellſchaft erſtrecken, ohne daß dabei die moraliſche Grundlage im Menſchengeſchlechte im mindeſten vergrößert werden darf; als wozu auch eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluß) erforderlich ſeyn würde. — Denn wir müſſen uns von Menſchen in ihren Fortſchritten zum Beſſeren auch nicht zu viel verſprechen, um nicht in den Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung des erſteren gerne für Träumerei eines überſpannten Kopfs halten möchte *).

---

*) Es iſt doch ſüß, ſich Staatsverfaſſungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft (vornämlich in rechtlicher Abſicht) entſprechen; aber vermeſſen, ſie vorzuſchlagen, und ſtrafbar das Volk zur Abſchaffung der jetzt beſtehenden aufzuwiegeln.

Plato's Atlantica, Morus Utopia, Harringtons Oceana und Allais Severambia, ſind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie, (Cromwells verunglückte Mißgeburt einer deſpotiſchen Republik ausgenommen), auch nur verſucht worden. — Es iſt mit dieſen Staatsſchöpfungen wie mit der Weltſchöpfung zugegangen: kein Menſch war dabei zugegen, noch konnte er bei einer ſolchen gegenwärtig ſeyn, weil er ſonſt ſein eigener Schöpfer hätte ſeyn müſſen. Ein Staatsproduct, wie man es hier denkt, als dereinſt, ſo ſpät es auch ſey, als vollendet zu hoffen, iſt ein ſüßer Traum; aber ſich ihm immer zu näheren, nicht allein denkbar, ſondern, ſo weit es mit dem moraliſchen Geſetze zuſammen beſtehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, ſondern des Staatsoberhaupts.

10.

In welcher Ordnung allein kann der Fortſchritt zum Beſſeren erwartet werden?

Die Antwort iſt: nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, ſondern den von oben herab. — Zu erwarten, daß durch Bildung der Jugend in häuslicher Unterweiſung und weiterhin in Schulen, von den niedrigen an bis zu den höchſten, in Geiſtes- und moraliſcher, durch Religionslehre verſtärkter Cultur, es endlich dahin kommen werde, nicht bloß gute Staatsbürger, ſondern zum Guten, was immer weiter fortſchreiten und ſich erhalten kann, zu erziehen, iſt ein Plan, der den erwünſchten Erfolg ſchwerlich hoffen läßt. Denn nicht allein, daß das Volk dafür hält, daß die Koſten der Erziehung ſeiner Jugend nicht ihm, ſondern dem Staate zu Laſten kommen müſſen, der Staat aber dagegen ſeinerſeits zu Beſoldung tüchtiger und mit Luſt ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat (wie Büſching klagt), weil er alles zum Kriege braucht: ſondern das ganze Maſchinenweſen dieſer Bildung hat keinen Zuſammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der oberſten Staatsmacht, und nach dieſer ihrer Abſicht entworfen, ins Spiel geſetzt, und darinn auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, daß der Staat ſich von Zeit zu Zeit auch ſelbſt reformire, und, ſtatt Revolution, Evolution verſuchend, zum Beſſeren beſtändig fortſchreite. Da es aber doch auch Menſchen ſind, welche dieſe Erziehung bewirken ſollen, mithin ſolche, die dazu ſelbſt haben gezogen werden müſſen: ſo iſt, bei dieſer Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umſtände, die einen ſolchen Effect begünſtigen, die Hoffnung ihres Fortſchreitens nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn ſie uns unſichtbar iſt, Vorſehung heißt) als poſitiver Bedingung, für das aber, was hierinn von Menſchen erwartet und gefordert werden kann, bloß negative Weisheit zur Beförderung dieſes Zwecks zu erwarten, nämlich daß ſie das größte Hinderniß des Moraliſchen, nämlich den Krieg, der dieſen immer zurückgängig macht, erſtlich nach und nach menſchlicher, darauf ſeltener, endlich, als Angriffskrieg, ganz ſchwinden zu laſſen ſich genöthigt ſehen werden, um eine Verfaſſung einzuſchlagen, die, ihrer Natur nach, ohne ſich zu ſchwächen, auf ächte Rechtsprincipien gegründet, beharrlich zum Beſſern fortſchreiten kann.

Beſchluſs.

Ein Arzt, der ſeinen Patienten von Tag zu Tag auf baldige Geneſung vertröſtete: den einen, daß der Puls beſſer ſchlüge; den anderen, daß der Auswurf, den dritten, daß der Schweiß Beſſerung verſpräche, u. ſ. w., bekam einen Beſuch von einem ſeiner Freunde. Wie gehts, Freund, mit eurer Krankheit? war die erſte Frage. Wie wirds gehen? Ich ſterbe vor lauter Beſſerung! — Ich verdenke es Keinem, wenn er in Anſehung der Staatsübel an dem Heil des Menſchengeſchlechts und dem Fortſchreiten deſſelben zum Beſſeren zu verzagen anhebt; allein ich verlaſſe mich auf das heroiſche Arzneimittel, welches Hume anführt, und eine ſchnelle Cur bewirken dürfte. — „Wenn ich jetzt (ſagt er) die Nationen im Kriege gegen einander begriffen ſehe, ſo iſt es, als ob ich zwei beſoffene Kerle ſähe, die ſich in einem Porzellänladen mit Prügeln herumſchlagen. Denn nicht genug, daß ſie an den Beulen, die ſie ſich wechſelſeitig geben, lange zu heilen haben, ſo müſſen ſie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den ſie anrichteten.“ Sero ſapiunt Phryges. Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politiſchen Wahrſager das Geſtändniß einer nahe bevorſtehenden Wendung des menſchlichen Geſchlechts zum Beſſeren abnöthigen, das ſchon jetzt im Proſpekt iſt.

Der Streit
der
Facultäten.

1798.

Dem Herrn

Carl Friedrich Stäudlin

Doctor und Profeſſor

in Göttingen

zugeeignet

von dem Verfaſſer.

Vorrede.

Gegenwärtige Blätter *), denen eine aufgeklärte, den menſchlichen Geiſt ſeiner Feſſeln entſchlagende, und,

---

*) Dieſe Abhandlung iſt während des Drucks dieſer verm. Schr. mit den beiden vorhergehenden „1) Von der Macht des Gemüths durch ꝛc. und 2) Ob das Menſchengeſchlecht im Fortſchreiten vom Schlechtern zum Beſſern begriffen ſey" auch beſonders unter dem Titel: „Der Streit der Fakultäten in drei Abſchnitten" erſchienen; ſo daß dieſe Abhandlung von S. 412 ff. an „Anhang" den erſten Abſchnitt und Streit der philoſophiſchen Fakultät mit der theologiſchen, die von dem Fortſchreiten des Menſchengeſchlechts zum Beſſern S. 429 ff. den zweiten Abſchnitt, „Streit der philoſophiſchen Fakultät mit der juriſtiſchen und die „Von der Macht des Gemüths" S. 389. den dritten Abſchnitt und Streit der philoſophiſchen Fakultät mit der mediciniſchen enthält. Da die Abhandlung „Streit der philoſophiſchen Fakultät mit der theologiſchen" mit den beiden vorhergehenden ein Ganzes ausmacht, dieſe aber ſchon mit Genehmigung des H. V. abgedruckt waren, ſo habe ich Jene, welche hier den Beſchluß, in der beſondern Schrift aber den Anfang macht, um dem Beſitzer dieſer verm. Schr. nichts Unvollſtändiges zu geben, mit angeſchloſſen.

T.

eben durch dieſe Freiheit im Denken, deſto bereitwilligern Gehorſam zu bewirken geeignete Regierung jetzt den Ausflug verſtattet, — mögen auch zugleich die Freiheit verantworten, die der Verfaſſer ſich nimmt von dem, was bei dieſem Wechſel der Dinge ihn ſelbſt angeht, eine kurze Geſchichtserzählung voran zu ſchicken.

König Friedrich Wilhelm II., ein tapferer, redlicher, menſchenliebender, und — von gewiſſen Temperamentseigenſchaften abgeſehen — durchaus vortrefflicher Herr, der auch mich perſönlich kannte, und von Zeit zu Zeit Aeußerungen ſeiner Gnade an mich gelangen ließ, hatte auf Anregung eines Geiſtlichen, nachmals zum Miniſter im geiſtlichen Departement erhobenen Mannes, den man billigerweiſe auch keine andere, als auf ſeine innere Ueberzeugung ſich gründende gut gemeinte Abſichten unterzulegen Urſache hat, — im Jahr 1788 ein Religionsedict, bald nachher ein die Schriftſtellerei überhaupt ſehr einſchränkendes, mithin auch jenes mit ſchärfendes Cenſuredict ergehen laſſen. Man kann nicht in Abrede ziehen, daß gewiſſe Vorzeichen, die der Exploſion, welche nachher erfolgte, vorhergiengen, der Regierung die Nothwendigkeit einer Reform in jenem Fache anräthig machen mußten; welches auf dem ſtillen Wege des academiſchen Unterrichts künftiger öffentlicher Volkslehrer zu erreichen war: denn dieſe hatten, als junge Geiſtliche, ihren Kanzelvortrag auf ſolchen Ton geſtimmt, daß, wer Scherz verſteht, ſich durch ſolche Lehrer eben nicht wird bekehren laſſen.

Indeſſen daß nun das Religionsedikt auf einheimiſche ſowohl als auswärtige Schriftſteller lebhaften Einfluß hatte, kam auch meine Abhandlung, unter dem Titel: „Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft“ heraus *), und, da ich, um keiner Schleichwege beſchuldigt zu werden, allen meinen Schriften meinen Namen vorſetze, ſo ergieng an mich im Jahr 1794. folgendes Königl. Reſcript; von welchem es merkwürdig iſt, daß es, da ich nur meinem vertrauteſten Freunde die Exiſtenz deſſelben bekannt machte, es auch nicht eher als jetzt öffentlich bekannt wurde.

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm, König von Preußen ꝛc. ꝛc.

Unſern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unſere höchſte Perſon hat ſchon ſeit geraumer Zeit mit großem Mißfallem erſehen: wie Ihr Eure Philoſophie zu Entſtellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der

---

*) Dieſe Betitelung war abſichtlich ſo geſtellt; damit man jene Abhandlung nicht dahin deutete: als ſollte ſie die Religion aus bloßer Vernunft (ohne Offenbahrung) bedeuten. Denn das wäre zu viel Anmaßung geweſen; weil es doch ſeyn konnte, daß die Lehren derſelben von übernatürlich inſpirirten Männern herrührten: ſondern daß ich nur dasjenige, was im Text der für geoffenbahrt geglaubten Religion, der Bibel, auch durch bloße Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zuſammenhange vorſtellig machen wollte.

heiligen Schrift und des Chriſtenthums mißbraucht; wie Ihr dieſes namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft“, desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben uns zu Euch eines beſſeren verſehen; da Ihr ſelbſt einſehen müſſet, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen unſere, Euch ſehr wohl bekannte, landesväterliche Abſichten handelt. Wir verlangen des ehſten Eure gewiſſenhafteſte Verantwortung, und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unſerer höchſten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin Nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen laſſen, ſondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß, Euer Anſehen und Eure Talente dazu anwenden, daß unſere landesväterliche Intention, je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgeſetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen. Berlin, den 1. October 1794.

Auf Seiner Königl. Majeſtät allergnädigſten Specialbefehl.

Woellner.

ab extra. — Dem würdigen und hochgelahrten Unſerem Profeſſor auch lieben getreuen Kant.

zu

Königsberg

in Preußen.

praeſentat. d. 12. Oct. 1794.

Worauf

Worauf meiner Seits folgende allerunthänigſte Antwort abgeſtattet wurde.

Allergnädigſter ꝛc. ꝛc.

Ew. Königl. Maj. allerhöchſter, den 1ſten October c. an mich ergangener, und den 21ten ejusd. mir gewordener Befehl, legt es mir zur devoteſten Pflicht auf: Erſtlich „wegen des Mißbrauchs meiner Philoſophie, in Entſtellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heil. Schrift und des Chriſtenthums, namentlich in meinem Buch: „Religion innerhalb den Gränzen der bloſſen Vernunft,“ desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen und der hiedurch auf mich fallenden Schuld der Uebertretung meiner Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen die höchſte mir ſehr wohl bekannte landesväterliche Abſichten, eine gewiſſenhafte Verantwortung beyzubringen.“ Zweitens auch, „nichts dergleichen künftighin mir zu Schulden kommen zu laſſen.“ — In Anſehung beider Stücke ermangle nicht den Beweis meines allerunterthänigſten Gehorſams Ew. Königl. Maj. in folgender Erklärung zu Füßen zu legen:

Was das Erſte, nämlich die gegen mich erhobene Anklage betrifft, ſo iſt meine gewiſſenhafte Verantwortung folgende:

Daß ich als Lehrer der Jugend, d. i., wie ich es verſtehe, in academiſchen Vorleſungen, niemals Beurtheilung der heil. Schrift und des Chriſtenthums eingemiſcht habe, noch habe einmiſchen können, wäden ſchon die von mir zum Grunde gelegten Handbücher Baumgartens, als welche allein einige Beziehung auf einen ſolchen Vortrag haben dürften, beweiſen; weil in dieſen nicht einmal ein Titel von Bibel und Chriſtenthum enthalten iſt, und als bloßer Philoſophie auch nicht enthalten ſeyn kann; der Fehler aber über die Gränzen einer vorhabenden Wiſſenſchaft auszuſchweifen, oder ſie in einander laufen zu laſſen, mir, der ich ihn jederzeit gerügt und dawider gewarnt habe, am wenigſten wird vorgeworfen werden können:

Daß ich auch nicht etwa als Volkslehrer, in Schriften, namentlich nicht im Buche: „Religion innerhalb den Gränzen, u. ſ. w.,“ mich gegen die allerhöchſte, mir bekannte landesväterliche Abſichten vergangen, d. i., der öffentlichen Landesreligion Abbruch gethan habe; welches ſchon daraus erhellet, daß jenes Buch dazu gar nicht geeignet, vielmehr für das Publikum ein unverſtändliches, verſchloſſenes Buch, und nur eine Verhandlung zwiſchen Fakultätsgelehrten vorſtellt, wovon das Volk keine Notiz nimmt; in Anſehung deren aber die Fakultäten ſelbſt frei bleiben, nach ihrem beſten Wiſſen und Gewiſſen öffentlich zu urtheilen, und nur die eingeſetzten Volkslehrer (in Schulen und auf Kanzeln) an dasjenige Reſultat jener Verhandlungen, was die Landesherrſchaft zum öffentlichen Vortrage für dieſe ſanctionirt, gebunden werden, und zwar darum, weil die letztere ſich ihren eigenen Religionsglauben auch nicht ſelbſt ausgedacht, ſondern ihn nur auf demſelben Wege, nämlich der Prüfung und Berichtigung durch dazu ſich qualificirende Fakultäten, (die theologiſche und philoſophiſche) hat überkommen können, mithin die Landesherrſchaft dieſe nicht allein zuzulaſſen, ſondern auch von ihnen zu fordern berechtigt iſt, alles, was ſie einer öffentlichen Landesreligion zuträglich finden, durch ihre Schriften zur Kenntniß der Regierung gelangen zu laſſen.

Daß ich in dem genannten Buche, weil es gar keine **Würdigung** des Chriſtenthums enthält, mir auch keine **Abwürdigung** deſſelben habe zu Schulden kommen laſſen: Denn eigentlich enthält es nur die Würdigung der natürlichen Religion. Die Anführung einiger bibliſcher Schriftſtellen, zur Beſtätigung gewiſſer reinen Vernunftlehren der Religion, kann allein zu dieſem Mißverſtande Veranlaſſung gegeben haben. Aber der ſel. **Michaelis**, der in ſeiner philoſophiſchen Moral eben ſo verfuhr, erklärte ſich ſchon hierüber dahin, daß er dadurch weder etwas Bibliſches in die Philoſophie hinein, noch etwas Philoſophiſches aus der Bibel heraus zu bringen gemeint ſey, ſondern nur ſeinen Vernunftſätzen, durch wahre oder vermeinte Einſtimmung mit Anderer, (vielleicht Dichter und Redner) Urtheile, Licht und Beſtätigung gäbe. — Wenn aber die Vernunft hiebei ſo ſpricht, als ob ſie für ſich ſelbſt hinlänglich, die Offenbarungslehre alſo überflüſſig wäre, (welches, wenn es objektiv ſo verſtanden werden ſollte, wirklich für Abwürdigung des Chriſtenthums gehalten werden müßte), ſo iſt dieſes wohl nichts, als der Ausdruck der Würdigung ihrer ſelbſt;

nicht nach ihrem Vermögen, nach dem, was ſie als zu thun vorſchreibt, ſofern aus ihr allein Allgemeinheit, Einheit und Nothwendigkeit der Glaubenslehren hervorgeht, die das Weſentliche einer Religion überhaupt ausmachen, welches im Moraliſch-praktiſchen (dem, was wir thun ſollen) beſteht, wogegen das, was wir auf hiſtoriſche Beweisgründe zu glauben Urſache haben, (denn hiebei gilt kein ſollen), d. i., die Offenbarung, als an ſich zufällige Glaubenslehre, für außerweſentlich, darum aber doch nicht für unnöthig und überflüſſig angeſehen wird; weil ſie den theoretiſchen Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieſer nicht abläugnet, z. B. in den Fragen über den Urſprung des Böſen, den Uebergang von dieſem zum Guten, die Gewißheit des Menſchen im letzteren Zuſtande zu ſeyn, u. dgl., zu ergänzen dienlich, und als Befriedigung eines Bedürfniſſes dazu nach Verſchiedenheit der Zeitumſtände und Perſonen mehr oder weniger beizutragen behülflich iſt.

Daß ich ferner meine große Hochachtung für die bibliſche Glaubenslehre im Chriſtenthum unter anderen auch durch die Erklärung in demſelben obbenannten Buche, bewieſen habe, daß die Bibel, als das beſte vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig ſeelenbeſſernden Landesreligion auf unabſehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweiſung darin von mir angeprieſen, und daher auch die Unbeſcheidenheit gegen die theoretiſchen, Geheimniß enthaltenden, Lehren derſelben, in Schulen oder auf

Kanzeln, oder in Volksſchriften (denn in Fakultäten muß es erlaubt ſeyn), Einwürfe und Zweifel dagegen zu erregen von mir getadelt und für Unfug erklärt worden; welches aber noch nicht die größte Achtungsbezeugung für das Chriſtenthum iſt. Denn die hier aufgeführte Zuſammenſtimmung deſſelben mit dem reinſten moraliſchen Vernunftglauben, iſt die beſte und dauerhafteſte Lobrede deſſelben; weil eben dadurch, nicht durch hiſtoriſche Gelehrſamkeit, das ſo oft entartete Chriſtenthum immer wieder hergeſtellt worden iſt, und ferner bei ähnlichen Schickſalen, die auch künftig nicht ausbleiben werden, allein wiederum hergeſtellt werden kann.

Daß ich endlich, ſo wie anderen Glaubensbekennern jederzeit und vorzüglich gewiſſenhafte Aufrichtigkeit, nicht mehr davon vorzugeben und anderen als Glaubensartikel aufzudringen, als ſie ſelbſt davon gewiß ſind, empfohlen, ich auch dieſen Richter in mir ſelbſt bei Abfaſſung meiner Schriften jederzeit als mir zur Seite ſtehend vorgeſtellt habe, um mich, von jedem, nicht allein ſeelenverderblichen Irrthum, ſondern ſelbſt jeder Anſtoß erregenden Unbehutſamkeit im Ausdrucke entfernt zu halten; weshalb ich auch jetzt in meinem 71ſten Lebensjahre, wo der Gedanke leicht aufſteigt, es könne wohl ſeyn, daß ich für alles dieſes in Kurzem einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenſchaft geben müſſe, die gegenwärtige, mir wegen meiner Lehre abgeforderte Verantwortung, als mit völliger Gewiſſenhaftigkeit abgefaßt freimüthig einreichen kann.

Was den zweiten Punkt betrifft: mir keine dergleichen (angeſchuldigte) Entſtellung und Herabwürdigung des Chriſtenthums künftighin zu Schulden kommen zu laſſen; ſo halte ich, um auch dem mindeſten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherſte, hiemit, als Ew. Königl. Maj. getreueſter Unterthan*, feierlichſt zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es ſey die natürliche oder geoffenbarte, ſowohl in Vorleſungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde.

In tiefſter Devotion erſterbe ich u. ſ. w.

Die weitere Geſchichte des fortwährenden Treibens zu einem ſich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben iſt bekannt.

Die Prüfung der Candidaten zu geiſtlichen Aemtern ward nun einer Glaubenscommiſſion anvertraut, der ein Schema Examinationis, nach pietiſtiſchem Zuſchnitte, zum Grunde lag, welche gewiſſenhafte Candidaten der Theologie zu Schaaren von geiſtlichen Aemtern verſcheuchte, und die Juriſtenfacultät übervölkerte; eine Art von Auswanderung, die zufälligerweiſe nebenbei auch ihren Nutzen gehabt haben mag.

---

*) Auch dieſen Ausdruck wählte ich vorſichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urtheils in dieſem Religionsproceß auf immer, ſondern nur, ſo lange Se. Maj. am Leben wäre, entſagte.

— Um einen kleinen Begriff vom Geiſte dieſer Commiſſion zu geben: ſo ward, nach der Forderung einer vor der Begnadigung nothwendig vorhergehenden Zerknirſchung, noch ein tiefer reuiger Gram (moeror animi) erfordert, und von dieſem nun gefragt: ob ihn der Menſch ſich auch ſelbſt geben könne? Quod negandum ac pernegandum, war die Antwort; der reuvolle Sünder muß ſich dieſe Reue beſonders vom Himmel erbitten. — Nun fällt ja in die Augen: daß den, welcher um Reue (über ſeine Uebertretung) noch bitten muß, ſeine That wirklich nicht reuet; welches eben ſo widerſprechend ausſieht, als, wenn es vom Gebet heißt: es müſſe, wenn es erhörlich ſeyn ſoll, im Glauben geſchehen. Denn, wenn der Beter den Glauben hat, ſo braucht er nicht darum zu bitten: hat er ihn aber nicht, ſo kann er nicht erhörlich bitten.

Dieſem Unweſen iſt nunmehro geſteuret. Denn nicht allein zum bürgerlichen Wohl des gemeinen Weſens überhaupt, dem Religion ein höchſtwichtiges Staatsbedürfniß iſt, ſondern beſonders zum Vortheil der Wiſſenſchaften, vermittelſt eines dieſen zu befördern eingeſetzten Oberſchulkollegiums, — hat ſich neuerdings das glückliche Eräugniß zugetragen, daß die Wahl einer weiſen Landesregierung einen erleuchteten Staatsmann getroffen hat, welcher, nicht durch einſeitige Vorliebe für ein beſonderes Fach derſelben (die Theologie), ſondern in Hinſicht auf das ausgebreitete Intereſſe des ganzen Lehrſtandes, zur Beförderung deſſelben Beruf, Talent und Willen hat, und ſo das Fortſchreiten der Cultur im Felde der Wiſſenſchaften wider alle neue Eingriffe der Obſcuranten ſichern wird.

* * *

Unter dem allgemeinen Titel „der Streit der Facultäten“ erſcheinen hier drei, in verſchiedener Abſicht, auch zu verſchiedenen Zeiten, von mir abgefaßte, gleichwohl aber doch zur ſyſtematiſchen Einheit ihrer Verbindung in einem Werk geeignete Abhandlungen; von denen ich nur ſpäterhin inne ward, daß ſie, als der Streit der unteren mit den drei oberen, (um der Zerſtreuung vorzubeugen) ſchicklich in Einem Bande ſich zuſammen finden können.

Einleitung.

Es war kein übeler Einfall desjenigen, der zuerſt den Gedanken faßte, und ihn zur öffentlichen Ausführung vorſchlug, den ganzen Inbegriff der Gelehrſamkeit (eigentlich die derſelben gewidmeten Köpfe) gleichſam fabrikenmäßig, durch Vertheilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, ſo viel es Fächer der Wiſſenſchaften giebt, ſo viel öffentliche Lehrer, Profeſſoren, als Depoſitäre derſelben, angeſtellt würden, die zuſammen eine Art von gelehrtem gemeinen Weſen, Univerſität (auch hohe Schule) genannt, ausmachten, die ihre Autonomie hätte (denn über Gelehrte, als ſolche, können nur Gelehrte urtheilen); die daher vermittelſt ihrer Facultäten *) (kleiner, nach Verſchiedenheit der Hauptfächer der Gelehrſamkeit, in welche ſich die Univerſitätsgelehrten theilen, verſchiedener Geſellſchaften) theils die aus niedern Schulen zu ihr aufſtrebenden Lehrlinge aufzunehmen, theils auch freie (keine Glieder derſelben ausmachende) Lehrer, Doktoren genannt, nach vorhergehender Prüfung, aus eigner Macht, mit einem von jedermann anerkannten Rang zu verſehen (ihnen einen Grad zu ertheilen), d. i. ſie zu creiren berechtigt wäre.

---

*) Deren jede ihren Decan als Regenten der Facultät hat. Dieſer aus der Aſtrologie entlehnte Titel, der urſprünglich einen der 3 Aſtralgeiſter bedeutete, welche einem Zeichen des Thierkreiſes (von 30°) vorſtehen, deren jeder 10 Grade anführt; iſt von den Geſtirnen zuerſt auf die Feldläger (ab astris ad castra. vid. Salmasius de annis climactericis pag. 561.) und zuletzt gar auf die Univerſitäten gezogen worden; ohne doch hiebei eben auf die Zahl 10 (der Profeſſo-

Außer dieſen zünftigen kann es noch zunftfreie Gelehrte geben, die nicht zur Univerſität gehören, ſondern, indem ſie blos einen Theil des großen Inbegriffs der Gelehrſamkeit bearbeiten, entweder gewiſſe freie Corporationen (Academien, auch Societäten der Wiſſenſchaften genannt) als ſo viel Werkſtäten ausmachen, oder gleichſam im Naturzuſtande der Gelehrſamkeit leben, und jeder für ſich ohne öffentliche Vorſchrift und Regel, ſich mit Erweiterung oder Verbreitung derſelben als Liebhaber beſchäftigen.

Von den eigentlichen Gelehrten ſind noch die Litteraten (Studierte) zu unterſcheiden, die, als Inſtrumente der Regierung, von dieſer zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum Beſten der Wiſſenſchaften) mit einem Amte bekleidet, zwar auf der Univerſität ihre

ren) zu ſehen. Man wird es den Gelehrten nicht verdenken, daß ſie, von denen faſt alle Ehrentitel, mit denen ſich jetzt Staatsleute ausſchmücken, zuerſt ausgedacht ſind, ſich ſelbſt nicht vergeſſen haben.

Schule gemacht haben müſſen, allenfalls aber Vieles davon (was die Theorie betrift) auch können vergeſſen haben, wenn ſie nur ſo viel als zu Führung eines bürgerlichen Amts, das, ſeinen Grundlehren nach, nur von Gelehrten ausgehen kann, erforderlich iſt, nämlich empiriſche Kenntniß der Statuten ihres Amts (was alſo die Praxis angeht) übrig behalten haben; die man alſo Geſchäftsleute oder Werkkundige der Gelehrſamkeit nennen kann. Dieſe, weil ſie als Werkzeuge der Regierung, (Geiſtliche, Juſtizbeamte und Aerzte), aufs Publicum geſetzlichen Einfluß haben, und eine beſondere Klaſſe von Litteraten ausmachen, die nicht frei ſind aus eigener Weisheit, ſondern nur unter der Cenſur der Facultäten, von der Gelehrſamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen, müſſen, weil ſie ſich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten beſteht (wie etwa der Clerus an die Laiker), in ihrem Fache aber zwar nicht die geſetzgebende doch zum Theil die ausübende Gewalt haben, von der Regierung ſehr in Ordnung gehalten werden, damit ſie ſich nicht über die richtende, welche den Facultäten, zukommt, wegſetzen.

Eintheilung der Fakultäten überhaupt.

Nach dem eingeführten Gebrauch werden ſie in zwei Klaſſen, die der drei obern Facultäten und die Einer untern eingetheilt. Man ſieht wohl, daß bei dieſer Eintheilung und Benennung nicht der Gelehrtenſtand, ſondern die Regierung befragt werden iſt. Denn zu den obern werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob ſie ſo oder anders beſchaffen ſeyn, oder öffentlich vorgetragen werden ſollen, es die Regierung ſelbſt intereſſirt; da hingegen diejenige, welche nur das Intereſſe der Wiſſenſchaft zu beſorgen hat, die untere genannt wird, weil dieſe es mit ihren Sätzen halten mag, wie ſie es gut findet. Die Regierung aber intereſſirt das am allermeiſten, wodurch ſie ſich den ſtärkſten und daurendſten Einfluß aufs Volk verſchaft, und dergleichen ſind die Gegenſtände der oberen Facultäten. Daher behält ſie ſich das Recht vor, die Lehren der oberen ſelbſt zu ſanctioniren; die der untern überläßt ſie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks. — Wenn ſie aber gleich Lehren ſanctionirt, ſo lehrt ſie (die Regierung) doch nicht ſelbſt; ſondern will nur, daß gewiſſe Lehren von den reſpectiven Facultäten in ihren öffentlichen Vortrag aufgenommen, und die ihnen entgegengeſetzten davon ausgeſchloſſen werden ſollen. Denn ſie lehrt nicht, ſondern befehligt nur die, welche lehren, (mit der Wahrheit mag es bewandt ſeyn wie es wolle) weil ſie ſich bei Antretung ihres Amts *) durch einen Vertrag mit

---

*) Man muß es geſtehen, daß der Grundſatz des großbrittaniſchen Parlaments: Die Rede ihres Königes vom Thron ſey als ein Werk ſeines Miniſters anzuſehen (da es der Würde eines Monarchen zuwider ſeyn würde, ſich Irrthum, Unwiſſenheit oder Unwahrheit vorrücken zu laſſen, gleichwohl aber das Haus über ihren Inhalt zu urtheilen, ihn zu prüfen und anzufechten berechtigt ſeyn muß) daß, ſage ich, die-

der Regierung dazu verſtanden haben. — Eine Regierung, die ſich mit den Lehren, alſo auch mit der Erweiterung oder Verbeſſerung der Wiſſenſchaften befaßte, mithin ſelbſt, in höchſter Perſon, den Gelehrten ſpielen wollte, würde ſich durch dieſe Pedanterei nur um die ihr ſchuldige Achtung bringen, und es iſt unter ihrer Würde, ſich mit dem Volk (dem Gelehrtenſtande deſſelben) gemein zu machen, welches keinen Scherz verſteht, und alle, die ſich mit Wiſſenſchaften bemengen, über einen Kamm ſchiert.

Es muß zum gelehrten gemeinen Weſen durchaus auf der Univerſität noch eine Facultät geben, die in Anſehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig *), keine Befehle zu geben, aber doch alle

---

ſer Grundſatz ſehr fein und richtig ausgedacht ſey. Eben ſo muß auch die Auswahl gewiſſer Lehren, welche die Regierung zum öffentlichen Vortrage ausſchließlich ſanctionirt, der Prüfung der Gelehrten ausgeſetzt bleiben, weil ſie nicht als das Produkt des Monarchen, ſondern eines dazu befehligten Staatsbeamten, von dem man annimmt, er könne auch wohl den Willen ſeines Herrn nicht recht verſtanden oder auch verdreht haben, angeſehen werden müſſe.

*) Ein franzöſiſcher Miniſter berief einige der angeſehenſten Kaufleute zu ſich, und verlangte von ihnen Vorſchläge, wie dem Handel aufzuhelfen ſey: gleich als ob er darunter den beſten zu wählen verſtände. Nachdem Einer dies, der Andere das, in Vorſchlag gebracht hatte, ſagte ein alter Kaufmann, der ſo lange geſchwiegen hatte: Schaft gute Wege, ſchlagt gut

zu beurtheilen, die Freiheit habe, die mit dem wiſſenſchaftlichen Intereſſe, d. i. mit dem der Wahrheit, zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu ſprechen berechtigt ſeyn muß; weil ohne eine ſolche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung ſelbſt) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei iſt, und keine Befehle etwas für wahr zu halten (kein crede ſondern nur ein freies credo) annimmt. — Daß aber eine ſolche Facultät, unerachtet dieſes großen Vorzugs (der Freiheit), dennoch die untere genannt wird, davon iſt die Urſache in der Natur des Menſchen anzutreffen: daß nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines andern iſt, ſich doch vornehmer dünkt, als ein anderer, der zwar frei iſt, aber niemanden zu befehlen hat.

Geld, gebt ein preuſſiſches Wechſelrecht u. d. gl., überhaupt aber „laßt uns machen." Dies wäre ungefähr die Antwort, welche die philoſophiſche Facultät, wenn die Regierung ſie um die Lehren befrägt, die ſie den Gelehrten überhaupt vorzuſchreiben habe: Den Fortſchritt der Einſichten und Wiſſenſchaften nur nicht zu hindern.

I.

Vom Verhältniſſe der Facultäten.

Erſter Abſchnitt.

Begriff und Eintheilung der obern Facultäten.

Man kann annehmen, daß alle künſtliche Einrichtungen, welche eine Vernunftidee (wie die von einer Regierung iſt) zum Grunde haben, die ſich an einem Gegenſtande der Erfahrung (dergleichen das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrſamkeit) praktiſch beweiſen ſoll, nicht durch blos zufällige Aufſammlung und willkührliche Zuſammenſtellung vorkommender Fälle, ſondern nach irgend einem in der Vernunft, wenn gleich nur dunkel liegenden Princip, und darauf gegründetem Plan verſucht worden ſind, der eine gewiſſe Art der Eintheilung nothwendig macht.

Aus dieſem Grunde kann man annehmen, daß die Organiſation einer Univerſität in Anſehung ihrer Klaſſen und Facultäten nicht ſo ganz vom Zufall abgehangen habe, ſondern daß die Regierung, ohne deshalb eben ihr frühe Weisheit und Gelehrſamkeit anzudichten, ſchon durch ihr eignes gefühltes Bedürfniß (vermittelſt gewiſſer Lehren aufs Volk zu wirken) a priori auf ein Princip der Eintheilung, was ſonſt empiriſchen Urſprungs zu ſeyn ſcheint, habe kommen können, das mit dem jetzt angenommenen glücklich zuſammentrifft; womit ich ihr darum, als ob ſie fehlerfrei ſey, nicht das Wort reden will.

Nach der Vernunft (d. h. objectiv) würden die Triebfedern, welche die Regierung zu ihrem Zweck (auf das Volk Einfluß zu haben) benutzen kann, in folgender Ordnung ſtehen: zuerſt eines jeden ewiges Wohl, dann das bürgerliche als Glied der Geſellſchaft, endlich das Leibeswohl (lange leben und geſund ſeyn). Durch die öffentlichen Lehren in Anſehung des erſten kann die Regierung ſelbſt auf das Innere der Gedanken, und die verſchloſſenſten Willensmeynungen der Unterthanen, jene zu entdecken, dieſe zu lenken, den größten Einfluß haben; durch die, ſo ſich aufs zweite beziehen, ihr äußeres Verhalten unter dem Zügel öffentlicher Geſetze halten; durch die dritte ſich die Exiſtenz eines ſtarken und zahlreichen Volks ſichern, welches ſie zu ihren Abſichten brauchbar findet. — — Nach der Vernunft würde alſo wohl die gewöhnlich angenommene Rangordnung unter den obern Facultäten Statt finden; nämlich zuerſt die theologiſche, darauf die der Juriſten und zuletzt die mediciniſche Facultät. Nach dem Naturinſtinct hingegen würde dem Menſchen der Arzt der wichtigſte Mann ſeyn, weil dieſer ihm ſein Leben friſtet, früher, darauf allererſt den Rechtserfahrnen, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verſpricht und nur zuletzt (faſt nur wenn es zum Sterben kommt), ob es zwar um die Seligkeit zu thun iſt, der Geiſtliche geſucht werden; weil auch dieſer ſelbſt, ſo ſehr er auch die Glückſeligkeit der künftigen Welt preiſet, doch, da er nichts von ihr vor ſich ſieht, ſehnlich wünſcht, von dem Arzt in dieſem Jammerthal immer noch einige Zeit erhalten zu werden.

* * *

Alle drei obere Facultäten gründen die ihnen von der Regierung anvertraute Lehren auf Schrift, welches im Zuſtande eines durch Gelehrſamkeit geleiteten Volks auch nicht anders ſeyn kann, weil ohne dieſe es keine beſtändige, für jedermann zugängliche Norm, darnach es ſich richten könnte, geben würde. Daß eine ſolche Schrift (oder Buch) Statute, d. i. von der Willkühr eines Obern ausgehende (für ſich ſelbſt nicht aus der Vernunft entſpringende) Lehren enthalten müſſe, verſteht ſich von ſelbſt; weil dieſe ſonſt nicht als von der Regierung ſanctionirt, ſchlechthin Gehorſam fordern könnte, und dieſes gilt auch von dem Geſetzbuche, ſelbſt in Anſehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden könnten, auf deren Anſehen aber jenes keine Rückſicht nimmt, ſondern den Befehl eines äußern Geſetzgebers zum Grunde legt. — Von dem Geſetzbuche, als dem Canon, ſind diejenigen Bücher, welche als (vermeintlich) vollſtändiger Ausvon dem Geiſte des Geſetzbuchs zum faßlicheren Begriff und ſicherern Gebrauch des gemeinen Weſens (der Gelehrten und Ungelehrten) von den Fakultäten abgefaßt werden, wie etwa die ſymboliſchen Bücher, gänzlich unterſchieden. Sie können nur verlangen als Organon, um den Zugang zu jenem zu erleichtern, angeſehen zu werden und haben gar keine Autorität; ſelbſt dadurch nicht, daß ſich etwa die vornehmſten Gelehrten von einem gewiſſen Fache darüber geeinigt haben, ein ſolches Buch ſtatt Norm für ihre Fakultät gelten zu laſſen, wozu ſie gar nicht befugt ſind, ſondern ſie einſtweilen als Lehrmethode einzuführen, die aber nach Zeitumſtänden veränderlich bleibt, und überhaupt auch nur das Formale des Vortrags betreffen kann, im Materialen der Geſetzgebung aber ſchlechterdings nichts ausmacht.

Daher ſchöpft der bibliſche Theolog (als zur obern Fakultät gehörig) ſeine Lehren nicht aus der Vernunft, ſondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, ſondern aus dem Landrecht, der Arzneigelehrte ſeine ins Publikum gehende Heilmethode nicht aus der Phyſik des menſchlichen Körpers, ſondern aus der Medicinalordnung. — So bald eine dieſer Fakultäten etwas als aus der Vernunft entlehntes einzumiſchen wagt: ſo verletzt ſie die Autorität der durch ſie gebietenden Regierung und kommt ins Gehege der philoſophiſchen, die ihr alle glänzende von jener geborgte Federn ohne Verſchonen abzieht, und mit ihr nach dem Fuß der Gleichheit und

Freiheit verfährt. — Daher müſſen die obern Fakultäten am meiſten darauf bedacht ſeyn, ſich mit der untern ja nicht in Mißheirath einzulaſſen, ſondern ſie fein weit in ehrerbietiger Entfernung von ſich abzuhalten, damit das Anſehen ihrer Statute nicht durch die freien Vernünfteleien der letzteren Abbruch leide.

A.

Eigenthümlichkeit der theologiſchen Fakultät.

Daß ein Gott ſey, beweiſet der bibliſche Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat, wovon dieſe auch von ſeiner Natur (ſelbſt bis dahin, wo die Vernunft mit der Schrift nicht Schritt halten kann, z. B. vom unerreichbaren Geheimniß ſeiner dreifachen Perſönlichkeit) ſpricht. Daß aber Gott ſelbſt durch die Bibel geredet habe, kann und darf, weil es eine Geſchichtsſache iſt, der bibliſche Theolog, als ein ſolcher nicht beweiſen; denn das gehört zur philoſophiſchen Fakultät. Er wird es alſo als Glaubensſache auf ein gewiſſes (freilich nicht erweisliches oder erklärliches) Gefühl der Göttlichkeit derſelben, ſelbſt für den Gelehrten, gründen, die Frage aber wegen dieſer Göttlichkeit (im buchſtäblichen Sinne genommen) des Urſprungs derſelben im öffentlichen Vortrage ans Volk gar nicht aufwerfen müſſen; weil dieſes ſich darauf als eine Sache der Gelehrſamkeit doch gar nicht verſteht und hiedurch nur in vorwitzige Grübeleien und Zweifel verwickelt werden würde; da man hingegen hierin weit ſicherer auf das Zutrauen rechnen kann, was das Volk in ſeine Lehrer ſetzt. — Den Sprüchen der

Schrift einen mit dem Ausdruck nicht genau zuſammentreffenden, ſondern etwa moraliſchen Sinn unterzulegen, kann er auch nicht befugt ſeyn, und, da es keinen von Gott autoriſirten menſchlichen Schriftausleger giebt, muß der bibliſche Theolog eher auf übernatürliche Eröffnung des Verſtändniſſes durch einen in alle Wahrheit leitenden Geiſt rechnen, als zugeben, daß die Vernunft ſich darin menge und ihre (aller höhern Autorität ermangelnde) Auslegung geltend mache. — Endlich was die Vollziehung der göttlichen Gebote an unſerem Willen betrift, ſo muß der bibliſche Theolog ja nicht auf die Natur, d. i. das eigne moraliſche Vermögen des Menſchen (die Tugend), ſondern auf die Gnade (eine übernatürliche, dennoch zugleich moraliſche Einwirkung) rechnen, deren aber der Menſch auch nicht anders, als vermittelſt eines innigſt das Herz umwandelnden Glaubens theilhaftig werden, dieſen Glauben ſelbſt aber doch wiederum von der Gnade erwarten kann. — Bemengt der bibliſche Theolog ſich in Anſehung irgend eines dieſer Sätze mit der Vernunft, geſetzt, daß dieſe auch mit der größten Aufrichtigkeit und dem größten Ernſt auf daſſelbe Ziel hinſtrebete, ſo überſpringt er, (wie der Bruder des Romulus) die Mauer des allein ſeligmachenden Kirchenglaubens, und verläuft ſich in das offene freie Feld der eigenen Beurtheilung und Philoſophie, wo er, der geiſtlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgeſetzt iſt. — Man muß aber wohl merken, daß ich hier vom reinen (purus, putus) bibliſchen Theologen rede, der von dem verſchrieenen

Freiheitsgeiſt der Vernunft und Philoſophie noch nicht angeſteckt iſt. Denn, ſo bald wir zwei Geſchäfte von verſchiedener Art vermengen und in einander laufen laſſen, können wir uns von der Eigenthümlichkeit jedes einzelnen derſelben keinen beſtimmten Begriff machen.

B.

Eigenthümlichkeit der Juriſtenfacultät.

Der ſchriftgelehrte Juriſt ſucht die Geſetze der Sicherung des Mein und Dein (wenn er, wie er ſoll, als Beamter der Regierung verfährt) nicht in ſeiner Vernunft, ſondern im öffentlich gegebenen und höchſten Orts ſanctionirten Geſetzbuch. Den Beweis der Wahrheit und Rechtmäßigkeit derſelben, imgleichen die Vertheidigung wider die dagegen gemachte Einwendung der Vernunft, kann man billigerweiſe von ihm nicht fordern. Denn die Verordnungen machen allererſt, daß etwas recht iſt und nun nachzufragen, ob auch die Verordnungen ſelbſt recht ſeyn mögen, muß von den Juriſten als ungereimt gerade zu abgewieſen werden. Es wäre lächerlich, ſich dem Gehorſam gegen einen äußern und oberſten Willen, darum, weil dieſer, angeblich, nicht mit der Vernunft übereinſtimmt, entziehen zu wollen. Denn darin beſteht eben das Anſehen der Regierung, daß ſie den Unterthanen nicht die Freiheit läßt, nach ihren eigenen Begriffen, ſondern nach Vorſchrift der geſetzgebenden Gewalt über Recht und Unrecht zu urtheilen.

In einem Stücke aber iſt es mit der Juriſtenfacultät für die Praxis doch beſſer bewandt, als mit der theologiſchen; daß nämlich jene einen ſichtbaren Ausleger der Geſetze hat, nämlich entweder an einem Richter, oder, in der Appellation von ihm, an einer Geſetzcommiſſion und (im höchſten) am Geſetzgeber ſelbſt, welches, in Anſehung der auszulegenden Sprüche eines heiligen Buchs, der theologiſchen Facultät nicht ſo gut wird. Doch wird dieſer Vorzug andererſeits durch einen nicht geringeren Nachtheil aufgewogen, nämlich, daß die weltlichen Geſetzbücher der Veränderung unterworfen bleiben müſſen, nachdem die Erfahrung mehr oder beſſere Einſichten gewähret, dahingegen das heilige Buch keine Veränderung (Verminderung oder Vermehrung) ſtatuirt, und für immer geſchloſſen zu ſeyn behauptet. Auch findet die Klage der Juriſten, daß es beinah vergeblich ſey, eine genau beſtimmte Norm der Rechtspflege (ius certum) zu hoffen, beim bibliſchen Theologen nicht ſtatt. Denn dieſer läßt ſich den Anſpruch nicht nehmen, daß ſeine Dogmatik nicht eine ſolche klare und auf alle Fälle beſtimmte Norm enthalte. Wenn überdem die juriſtiſchen Practiker, (Advokaten oder Juſtizcommiſſarien) die dem Clienten ſchlecht gerathen und ihn dadurch in Schaden verſetzt haben, darüber doch nicht verantwortlich ſeyn wollen (ob consilium nemo tenetur), ſo nehmen es doch die theologiſchen Geſchäftsmänner (Prediger und Seelſorger) ohne Bedenken auf ſich und ſtehen dafür, nämlich dem Tone nach, daß alles ſo auch in der künftigen Welt werde abgeurtheilt werden, als ſie es in dieſer abgeſchloſſen haben; obgleich, wenn ſie aufgefordert würden, ſich förmlich zu erklären, ob ſie für die

Wahrheit alles deſſen, was ſie auf bibliſche Autorität geglaubet wiſſen wollen, mit ihrer Seele Gewähr zu leiſten ſich getraueten, ſie wahrſcheinlicher Weiſe ſich entſchuldigen würden. Gleichwohl liegt es doch in der Natur der Grundſätze dieſer Volkslehrer, die Richtigkeit ihrer Verſicherung keinesweges bezweifeln zu laſſen, welches ſie freilich um deſto ſicherer thun können, weil ſie in dieſem Leben keine Widerlegung derſelben durch Erfahrung befürchten dürfen.

C.

Eigenthümlichkeit der mediciniſchen Fakultät.

Der Arzt iſt ein Künſtler, der doch, weil ſeine Kunſt von der Natur unmittelbar entlehnt und um deswillen von einer Wiſſenſchaft der Natur abgeleitet werden muß, als Gelehrter irgend einer Fakultät untergeordnet iſt, bei der er ſeine Schule gemacht haben und deren Beurtheilung er unterworfen bleiben muß. — Weil aber die Regierung an der Art, wie er die Geſundheit des Volks behandelt, nothwendig großes Intereſſe nimmt; ſo iſt ſie berechtigt durch eine Verſammlung ausgewählter Geſchäftsleute dieſer Fakultät (praktiſcher Aerzte) über das öffentliche Verfahren der Aerzte durch ein Oberſanitätskollegium und Medicinalverordnungen Aufſicht zu haben. Die letzteren aber beſtehen, wegen der beſondern Beſchaffenheit dieſer Fakultät, daß ſie nämlich ihre Verhaltungsregeln nicht, wie die vorigen zwei obern, von Befehlen eines Oberen, ſondern aus der Natur der

Dinge ſelbſt hernehmen muß — weshalb ihre Lehren auch urſprünglich der philoſophiſchen Fakultät, im weiteſten Verſtande genommen, angehören müßten — nicht ſo wohl in dem, was die Aerzte thun, als was ſie unterlaſſen ſollen: nämlich erſtlich, daß es fürs Publikum überhaupt Aerzte, zweitens, daß es keine Afterärzte gebe (kein ius impune occidendi, nach dem Grundſatz: fiat experimentum in corpore vili). Da nun die Regierung nach dem erſten Prinzip für die öffentliche Bequemlichkeit, nach dem zweiten für die öffentliche Sicherheit (in der Geſundheitsangelegenheit des Volks) ſorgt, dieſe zwei Stücke aber eine Polizei ausmachen, ſo wird alle Medicinalordnung eigentlich nur die medicinische Polizei betreffen.

Dieſe Fakultät iſt alſo viel freier als die beiden erſten unter den Obern, und der philoſophiſchen ſehr nahe verwandt; ja was die Lehren derſelben betrifft, wodurch Aerzte gebildet werden, gänzlich frei, weil es für ſie keine durch höchſte Autorität ſanctionirte, ſondern nur aus der Natur geſchöpfte Bücher geben kann, auch keine eigentlichen Geſetze, (wenn man darunter den unveränderlichen Willen des Geſetzgebers verſteht) ſondern nur Verordnungen (Edikte), welche zu kennen nicht Gelehrſamkeit iſt, als zu der ein ſyſtematiſcher Inbegriff von Lehren erfordert wird, den zwar die Fakultät beſitzt, welchen aber (als in keinem Geſetzbuch enthalten) die Regierung zu ſanctioniren nicht Befugniß hat, ſondern jener überlaſſen muß, indeſſen ſie, durch Diſpenſatorien und Lazaretanſtalten, den Geſchäftsleuten derſelben ihre Praxis im öffentlichen Gebrauch nur zu befördern bedacht iſt. — Dieſe Geſchäftsmänner (die Aerzte) aber bleiben in Fällen, welche, als die mediciniſche Polizei betreffend, die Regierung intereſſiren, dem Urtheile ihrer Fakultät unterworfen.

Zweiter Abſchnitt.

Begriff und Eintheilung der untern Fakultät.

Man kann die **untere Fakultät** diejenige Klaſſe der Univerſität nennen, die, oder **ſo fern ſie**, ſich nur mit Lehren beſchäftigt, welche nicht auf den Befehl eines Oberen zur Richtſchnur angenommen werden. Nun kann es zwar geſchehen, daß man eine praktiſche Lehre aus Gehorſam befolgt, ſie aber darum, weil es befohlen iſt (de par le Roi) für wahr anzunehmen, iſt nicht allein objektiv (als ein Urtheil, das nicht ſeyn *ſollte*), ſondern auch ſubjektiv (als ein ſolches, welches kein Menſch fällen *kann*) ſchlechterdings unmöglich. Denn der irren will, wie er ſagt, irrt wirklich nicht, und nimmt das falſche Urtheil nicht in der That für wahr an, ſondern giebt nur ein Fürwahrhalten fälſchlich vor, das in ihm doch nicht anzutreffen iſt. — Wenn alſo von der *Wahrheit* gewiſſer Lehren, die in öffentlichen Vortrag gebracht werden ſollen, die Rede iſt, ſo kann der Lehrer desfalls nicht auf höchſten Befehl berufen, noch der Lehrling vorgeben, ſie auf Befehl geglaubt zu haben, ſondern nur wenn vom *Thun* geredet wird. Alsdenn aber muß er doch, daß ein ſolcher Befehl wirklich ergangen, imgleichen, daß er ihm zu gehorchen verpflichtet oder wenigſtens befugt ſey, durch ein *freies* Urtheil erkennen, widrigenfalls ſeine Annahme ein leeres Vorgeben und Lüge iſt. Nun nennt man das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäß) zu urtheilen, die Vernunft. Alſo wird die philoſophiſche Fakultät darum, weil ſie für die Wahrheit der Lehren, die ſie aufnehmen, oder auch nur einräumen ſoll, ſtehen muß, in ſo fern als frei und nur unter der Geſetzgebung der Vernunft, nicht der Regierung ſtehend, gedacht werden müſſen.

Auf einer Univerſität muß aber auch ein ſolches Departement geſtiftet, d. i. es muß eine philoſophiſche Fakultät ſeyn. In Anſehung der drei obern dient ſie dazu, ſie zu controlliren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf Wahrheit (der weſentlichen und erſten Bedingung der Gelehrſamkeit überhaupt) alles ankommt; die Nützlichkeit aber, welche die oberen Fakultäten zum Behuf der Regierung verſprechen, nur ein Moment vom zweiten Range iſt. — Auch kann man allenfalls der theologiſchen Fakultät den ſtolzen Anſpruch, daß die philoſophiſche ihre Magd ſey, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob dieſe ihrer gnädigen Frau, die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt); wenn man ſie nur nicht verjagt, oder ihr den Mund zubindet; denn eben dieſe Anſpruchloſigkeit, blos frei zu ſeyn, aber auch frei zu laſſen, blos die Wahrheit, zum Vortheil jeder Wiſſenſchaft auszumitteln und ſie zum beliebigen Gebrauch der oberen Fakultäten hinzuſtellen, muß ſie der Regierung ſelbſt als unverdächtig ja als unentbehrlich empfehlen.

Die philoſophiſche Fakultät enthält nun zwei Departemente, das eine der hiſtoriſchen Erkenntniß (wozu Geſchichte, Erdbeſchreibung, gelehrte Sprachkenntniß, Humaniſtik mit allem gehört, was die Naturkunde von empiriſchem Erkenntniß darbietet); das andere der reinen Vernunftkenntniſſe (reinen Mathematik und der reinen Philoſophie, Metaphyſik der Natur und der Sitten) und beide Theile der Gelehrſamkeit in ihrer wechſelſeitigen Beziehung auf einander. Sie erſtreckt ſich eben darum auf alle Theile des menſchlichen Wiſſens (mithin auch hiſtoriſch über die obern Fakultäten), nur daß ſie nicht alle (nämlich die eigenthümlichen Lehren oder Gebote der Obern) zum Inhalte, ſondern zum Gegenſtande ihrer Prüfung und Kritik, in Abſicht auf den Vortheil der Wiſſenſchaften macht.

Die philoſophiſche Fakultät kann alſo alle Lehren in Anſpruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. Sie kann von der Regierung, ohne daß dieſe ihrer eigentlichen, weſentlichen Abſicht zuwider handle, nicht mit einem Interdict belegt werden, und die obern Fakultäten müſſen ſich ihre Einwürfe und Zweifel, die ſie öffentlich vorbringt, gefallen laſſen, welches jene zwar allerdings läſtig finden dürften, weil ſie ohne ſolche Kritiker, in ihrem, unter welchem Titel es auch ſey, einmal inne habenden Beſitz ungeſtört ruhen und dabei noch despotiſch hätten befehlen können. — Nur den Geſchäftsleuten jener oberen Fakultäten (den Geiſtlichen, Rechtsbeamten und Aerzten) kann es allerdings verwehrt werden, daß ſie den ihnen in

Führung ihres reſpectiven Amts von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren nicht öffentlich widerſprechen, und den Philoſophen zu ſpielen ſich erkühnen; denn das kann nur den Fakultäten, nicht den von der Regierung beſtellten Beamten erlaubt ſeyn: weil dieſe ihr Wiſſen nur von jenen her haben. Die letztern nämlich, z. B. Prediger und Rechtsbeamte, wenn ſie ihre Einwendungen und Zweifel gegen die geiſtliche oder weltliche Geſetzgebung ans Volk zu richten ſich gelüſten ließen, würden es dadurch gegen die Regierung aufwiegeln; dagegen die Fakultäten ſie nur gegen einander, als Gelehrte, richten, wovon das Volk practiſcherweiſe keine Notiz nimmt, ſelbſt wenn ſie auch zu ſeiner Kenntniß gelangen, weil es ſich ſelbſt beſcheidet, daß Vernünfteln nicht ſeine Sache ſey, und ſich daher verbunden fühlt, ſich nur an dem zu halten, was ihm durch die dazu beſtellten Beamten der Regierung verkündigt wird. — Dieſe Freiheit aber, die der untern Fakultät nicht geſchmälert werden darf, hat den Erfolg, daß die obern Fakultäten (ſelbſt beſſer belehrt) die Beamten immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen, welche dann, ihrer Seits, auch über ihre Pflicht beſſer aufgeklärt, in der Abänderung des Vortrags keinen Anſtoß finden werden: da er nur ein beſſeres Verſtändniß der Mittel zu eben demſelben Zweck iſt, welches, ohne polemiſche und nur Unruhe erregende Angriffe auf bisher beſtandene Lehrweiſen, mit völliger Beibehaltung des Materialen derſelben gar wohl geſchehen kann.

Dritter Abſchnitt.

Vom geſetzwidrigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren.

Geſetzwidrig iſt ein öffentlicher Streit der Meinungen, mithin ein gelehrter Streit, entweder der Materie wegen; wenn es gar nicht erlaubt wäre, über einen öffentlichen Satz zu ſtreiten, weil es gar nicht erlaubt iſt, über ihn und ſeinen Gegenſatz öffentlich zu urtheilen; oder blos der Form wegen; wenn die Art, wie er geführt wird, nicht in objektiven Gründen, die auf die Vernunft des Gegners gerichtet ſind; ſondern in ſubjektiven, ſein Urtheil durch Neigung beſtimmenden Bewegurſachen beſteht, um ihn durch Liſt (wozu auch Beſtechung gehört) oder Gewalt (Drohung) zur Einwilligung zu bringen.

Nun wird der Streit der Fakultäten um den Einfluß aufs Volk geführt, und dieſen Einfluß können ſie nur bekommen, ſo fern jede derſelben das Volk glauben machen kann, daß ſie das Heil deſſelben am beſten zu befördern verſtehe, dabei aber doch in der Art, wie ſie dieſes auszurichten gedenken, einander gerade entgegengeſetzt ſind.

Das Volk aber ſetzt ſein Heil zu oberſt nicht in der Freiheit, ſondern in ſeinen natürlichen Zwecken, alſo in dieſen drei Stücken: nach dem Tode ſelig, im Leben unter andern Mitmenſchen des Seinen, durch öffentliche Geſetze geſichert, endlich des phyſiſchen Genuſſes des Lebens an ſich ſelbſt (d. i. der Geſundheit und des langen Lebens) gewärtig zu ſeyn.

Die philoſophiſche Fakultät aber, die ſich auf alle dieſe Wünſche nur durch Vorſchriften, die ſie aus der Vernunft entlehnt, einlaſſen kann, mithin dem Princip der Freiheit anhänglich iſt, hält ſich nur an das, was der Menſch ſelbſt hinzuthun kann und ſoll: rechtſchaffen zu leben, keinem Unrecht zu thun, ſich mäßig im Genuſſe und duldend in Krankheiten, und dabei vornämlich auf die Selbſthülfe der Natur rechnend zu verhalten; zu welchem Allem es freilich nicht eben großer Gelehrſamkeit bedarf, wobei man dieſer aber auch größtentheils entbehren kann, wenn man nur ſeine Neigungen bändigen und ſeiner Vernunft das Regiment anvertrauen wollte, was aber, als Selbſtbemühung, dem Volk gar nicht gelegen iſt.

Die drei obern Facultäten werden nun vom Volk (das in obigen Lehren für ſeine Neigung zu genießen, und Abneigung ſich darum zu bearbeiten ſchlechten Ernſt findet) aufgefordert, ihrerſeits Propoſitionen zu thun, die annehmlicher ſind: und da lauten die Anſprüche an die Gelehrten, wie folgt. — Was ihr Philoſophen da ſchwatzet, wußte ich längſt von ſelbſt; ich will aber von euch als Gelehrten wiſſen: wie, wenn ich auch ruchlos gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Thorſchluſſe mir ein Einlaßbillet ins Himmelreich verſchaffen, wie, wenn ich auch Unrecht habe, ich doch meinen Prozeß gewinnen, und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzensluſt benutzt und mißbraucht hätte, ich doch geſund bleiben und lange leben könne. Dafür habt ihr ja ſtudiert, daß ihr mehr wiſſen müßt als unſer einer (von euch Idioten genannt), der auf nichts weiter, als auf geſunden Verſtand Anſpruch macht. — Es iſt aber hier, als ob das Volk zu dem Gelehrten, wie zum Wahrſager und Zauberer ginge, der mit übernatürlichen Dingen Beſcheid weiß; denn der Ungelehrte macht ſich von einem Gelehrten, dem er etwas zumuthet, gern übergroße Begriffe. Daher iſt es natürlicherweiſe vorauszuſehen, daß, wenn ſich jemand für einen ſolchen Wundermann auszugeben nur dreuſt genug iſt, ihm das Volk zufallen, und die Seite der philoſophiſchen Facultät mit Verachtung verlaſſen werde.

Die Geſchäftsleute der drei obern Facultäten ſind aber jederzeit ſolche Wundermänner, wenn der philoſophiſchen nicht erlaubt wird, ihnen öffentlich entgegen zu arbeiten, nicht um ihre Lehren zu ſtürzen, ſondern nur der magiſchen Kraft, die ihnen und den damit verbundenen Obſervanzen das Publicum abergläubiſch beilegt, zu widerſprechen, als wenn ſie bei einer paſſiven Uebergebung an ſolche kunſtreiche Führer ſich alles Selbſtthuns überhoben, und mit großer Gemächlichkeit durch ſie zu Erreichung jener angelegenen Zwecke ſchon werde geleitet werden.

Wenn die oberen Fakultäten ſolche Grundſätze annehmen, (welches freilich ihre Beſtimmung nicht iſt)

ſo

ſo ſind und bleiben ſie ewig im Streit mit der unteren; dieſer Streit aber iſt auch geſetzwidrig, weil ſie die Uebertretung der Geſetze nicht allein als kein Hinderniß, ſondern wohl gar als erwünſchte Veranlaſſung anſehen, ihre große Kunſt und Geſchicklichkeit zu zeigen, alles wieder gut, ja noch beſſer zu machen, als es ohne dieſelbe geſchehen würde.

Das Volk will geleitet, d. i. (in der Sprache der Demagogen) es will betrogen ſeyn. Es will aber nicht von den Facultätsgelehrten, (denn deren Weisheit iſt ihm zu hoch) ſondern von den Geſchäftsmännern derſelben, die das Machwerk (ſavoir faire) verſtehen, von den Geiſtlichen, Juſtizbeamten, Aerzten geleitet ſeyn, die, als Practiker, die vortheilhafteſte Vermuthung für ſich haben; dadurch dann die Regierung, die nur durch ſie aufs Volk wirken kann, ſelbſt verleitet wird, den Facultäten eine Theorie aufzudringen, die nicht aus der reinen Einſicht der Gelehrten derſelben entſprungen, ſondern auf den Einfluß berechnet iſt, den ihre Geſchäftsmänner dadurch aufs Volk haben können, weil dieſes natürlicherweiſe dem am meiſten anhängt, wobei es am wenigſten nöthig hat, ſich ſelbſt zu bemühen und ſich ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen, und wo am beſten die Pflichten mit den Neigungen in Verträglichkeit gebracht werden können; z. B. im theologiſchen Fache, daß buchſtäblich „glauben, ohne zu unterſuchen (ſelbſt ohne einmal recht zu verſtehen) was geglaubt werden ſoll, für ſich heilbringend ſey, und daß durch Begehung gewiſſer vorſchriftmäßigen Formalien unmittelbar Verbrechen können abgewaſchen werden: oder im juriſtiſchen, daß die Befolgung des Geſetzes nach den Buchſtaben der Unterſuchung des Sinnes des Geſetzgebers überhebe.

Hier iſt nun ein weſentlicher nie beizulegender geſetzwidriger Streit zwiſchen den obern und der untern Facultät, weil das Princip der Geſetzgebung für die erſtere, welches man der Regierung unterlegt, eine von ihr autoriſirte Geſetzloſigkeit ſelbſt würde. — Denn da Neigung, und überhaupt das, was jemand ſeiner Privatabſicht zuträglich findet, ſich ſchlechterdings nicht zu einem Geſetze qualificirt, mithin auch nicht, als ein ſolches, von den obern Facultäten vorgetragen werden kann, ſo würde eine Regierung, welche dergleichen ſanctionirte, indem ſie wider die Vernunft ſelbſt verſtößt, jene obere Facultäten mit der philoſophiſchen in einen Streit verſetzen, der gar nicht geduldet werden kann, indem er dieſe gänzlich vernichtet, welches freilich das kürzeſte, aber auch (nach dem Ausdruck der Aerzte) ein in Todesgefahr bringendes heroiſches Mittel iſt, einen Streit zu Ende zu bringen.

Vierter Abſchnitt.

Vom geſetzmäßigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren.

Welcherlei Inhalts auch die Lehren immer ſeyn mögen, deren öffentlichen Vortrag die Regierung durch ihre Sanction den obern Facultäten aufzulegen befugt ſeyn mag, ſo können ſie doch nur als Statute, die von ihrer Willkühr ausgehen, und als menſchliche Weisheit, die nicht unfehlbar iſt, angenommen und verehrt werden. Weil indeſſen die Wahrheit derſelben ihr durchaus nicht gleichgültig ſeyn darf, in Anſehung welcher ſie der Vernunft, (deren Intereſſe die philoſophiſche Facultät zu beſorgen hat) unterworfen bleiben müſſen, dieſes aber nur durch Verſtattung völliger Freiheit einer öffentlichen Prüfung derſelben möglich iſt, ſo wird, weil willkührliche, ob zwar höchſten Orts ſanctionirte, Satzungen mit den durch die Vernunft als nothwendig behaupteten Lehren nicht ſo von ſelbſt immer zuſammenſtimmen dürften, erſtlich zwiſchen den obern Facultäten und der untern der Streit unvermeidlich, zweitens aber auch geſetzmäßig ſeyn, und dieſes nicht blos als Befugniß, ſondern auch als Pflicht der letzteren, wenn gleich nicht die ganze Wahrheit öffentlich zu ſagen, doch darauf bedacht zu ſeyn, daß alles was, ſo geſagt, als Grundſatz aufgeſtellt wird, wahr ſey.

Wenn die Quelle gewiſſer ſanctionirten Lehren hiſtoriſch iſt, ſo mögen dieſe auch noch ſo ſehr als heilig dem unbedenklichen Gehorſam des Glaubens anempfohlen werden; die philoſophiſche Facultät iſt berechtigt, ja verbunden, dieſem Urſprunge mit critiſcher Bedenklichkeit nachzuſpühren. Iſt ſie rational, ob ſie gleich im Tone einer hiſtoriſchen Erkenntniß (als Offenbarung) aufgeſtellt worden, ſo kann ihr (der untern Facultät) nicht gewehrt werden, die Vernunftgründe der Geſetzgebung aus dem hiſtoriſchen Vortrage herauszuſuchen, und überdem, ob ſie techniſch- oder moraliſch-practiſch ſind, zu würdigen. Wäre endlich der Quell der ſich als Geſetz ankündigenden Lehre gar nur äſthetiſch, d. i. auf ein mit einer Lehre verbundenes Gefühl gegründet, (welches, da es kein objectives Princip abgiebt, nur als ſubjectiv gültig, ein allgemeines Geſetz daraus zu machen untauglich, etwa frommes Gefühl eines übernatürlichen Einfluſſes ſeyn würde) ſo muß es der philoſophiſchen Facultät frei ſtehen, den Urſprung und Gehalt eines ſolchen angeblichen Belehrungsgrundes mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen und zu würdigen, ungeſchreckt durch die Heiligkeit des Gegenſtandes, den man zu fühlen vorgiebt, und entſchloſſen dieſes vermeinte Gefühl auf Begriff zu bringen. — Folgendes enthält die formalen Grundſätze der Führung eines ſolchen Streits, und die ſich daraus ergebenden Folgen.

1) Dieſer Streit kann und ſoll nicht durch friedliche Uebereinkunft (amicabilis compoſitio) beigelegt werden, ſondern bedarf (als Prozeß) einer Sentenz, d. i. des rechtskräftigen Spruchs eines Richters (der Vernunft); denn es könnte nur durch Unlauterkeit, Verheimlichung der Urſachen, des Zwiſtes und Beredung geſchehen, daß er beigelegt würde, dergleichen Maxime aber dem Geiſte einer philoſophiſchen Facultät, als der auf öffentliche Darſtellung der Wahrheit geht, ganz zuwider iſt.

2) Er kann nie aufhören, und die philoſophiſche Facultät iſt diejenige, die dazu jederzeit gerüſtet ſeyn muß. Denn ſtatutariſche Vorſchriften der Regierung in Anſehung der öffentlichen vorzutragenden Lehren werden immer ſeyn müſſen, weil die unbeſchränkte Freiheit, alle ſeine Meinungen ins Publicum zu ſchreien, theils der Regierung, theils aber auch dieſem Publikum ſelbſt gefährlich werden müßte. Alle Satzungen aber, weil ſie von Menſchen ausgehen, wenigſtens von dieſen ſanctionirt werden, bleiben jederzeit der Gefahr des Irrthums oder der Zweckwidrigkeit unterworfen; mithin ſind ſie es auch in Anſehung der Sanctionen der Regierung, womit dieſe die oberen Facultäten verſieht. Folglich kann die philoſophiſche Facultät ihre Rüſtung gegen die Gefahr, womit die Wahrheit, deren Schutz ihr aufgetragen iſt, bedrohet wird, nie ablegen, weil die oberen Facultäten ihre Begierde zu herrſchen nie ablegen werden.

3) Dieſer Streit kann dem Anſehen der Regierung nie Abbruch thun. Denn er iſt nicht ein Streit

der Facultäten mit der Regierung, ſondern einer Facultät mit der andern, dem die Regierung ruhig zuſehen kann; weil, ob ſie zwar gewiſſe Sätze der obern in ihren beſondern Schutz genommen hat, ſo fern ſie ſolche der letzteren ihren Geſchäftsleuten zum öffentlichen Vortrage vorſchreibt, ſo hat ſie doch nicht die Facultäten, als gelehrte Geſellſchaften, wegen der Wahrheit dieſer ihrer öffentlich vorzutragenden Lehren, Meinungen und Behauptungen, ſondern nur wegen ihres (der Regierung) eigenen Vortheils in Schutz genommen, weil es ihrer Würde nicht gemäß ſeyn würde, über den innern Wahrheitsgehalt derſelben zu entſcheiden, und ſo ſelbſt den Gelehrten zu ſpielen. — Die oberen Facultäten ſind nämlich der Regierung für nichts weiter verantwortlich, als für die Inſtruction und Belehrung, die ſie ihren Geſchäftsleuten zum öffentlicher Vortrage geben; denn die laufen ins Publicum, als bürgerliches gemeines Weſen, und ſind daher, weil ſie dem Einfluß der Regierung auf dieſes Abbruch thun könnten, dieſer ihrer Sanction unterworfen. Dagegen gehen die Lehren und Meinungen, welche die Facultäten unter dem Namen der Theoretiker unter einander abzumachen haben, in eine andere Art von Publicum, nämlich in das eines gelehrten gemeinen Weſens, welches ſich mit Wiſſenſchaften beſchäftigt; wovon das Volk ſich ſelbſt beſcheidet, daß es nichts davon verſteht, die Regierung aber mit gelehrten Händeln ſich zu befaſſen, für ſich nicht anſtändig findet *). Die Claſſe

---

*) Dagegen, wenn der Streit vor dem bürgerlichen gemeinen Weſen (öffentlich z. B. auf Kanzeln) geführt

der obern Facultäten (als die rechte Seite des Parlaments der Gelahrtheit) vertheidigt die Statute der Regierung, indeſſen daß es, in einer ſo freien Verfaſſung, als die ſeyn muß, wo es um Wahrheit zu thun iſt, auch eine Oppoſitionsparthei (die linke Seite) geben muß, welche die Bank der philoſophiſchen Facul-

---

würde, wie es die Geſchäftsleute (unter dem Namen der Practiker) gern verſuchen, ſo wird er unbefugterweiſe vor den Richterſtuhl des Volks (dem in Sachen der Gelehrſamkeit gar kein Urtheil zuſteht) gezogen, und hört auf, ein gelehrter Streit zu ſeyn; da dann jener Zuſtand des geſetzwidrigen Streits, wovon oben Erwähnung geſchehen, eintritt, wo Lehren, den Neigungen des Volks angemeſſen vorgetragen werden, und der Saame des Aufruhrs und der Factionen ausgeſtreut, die Regierung aber dadurch in Gefahr gebracht wird. Dieſe eigenmächtig ſich ſelbſt dazu aufwerfende Volkstribunen treten ſo fern aus dem Gelehrtenſtande, greifen in die Rechte der bürgerlichen Verfaſſung (Welthändel) ein; und ſind eigentlich die **Neologen**, deren mit Recht verhaßter Name aber ſehr mißverſtanden wird, wenn er jede Urheber einer Neuigkeit in Lehren und Lehrformen trift. (Denn warum ſollte das Alte eben immer das Beſſere ſeyn.) Dagegen diejenigen eigentlich damit gebrandmarkt zu werden verdienen, welche eine ganz andere Regierungsform, oder vielmehr eine Regierungsloſigkeit (Anarchie) einführen, indem ſie das, was eine Sache der Gelehrſamkeit iſt, der Stimme des Volks zur Entſcheidung übergeben, deſſen Urtheil ſie durch Einfluß auf ſeine Gewohnheiten, Gefühle und Neigungen nach Belieben lenken, und ſo einer geſetzmäßigen Regierung den Einfluß abgewinnen können.

tät iſt, weil ohne deren ſtrenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr ſelbſt erſprießlich oder nachtheilig ſeyn dürfte, nicht hinreichend belehrt werden würde. — Wenn aber die Geſchäftsleute der Facultäten in Anſehung der für den öffentlichen Vortrag gegebenen Verordnung für ihren Kopf Aenderungen machen wollten, ſo kann die Aufſicht der Regierung dieſe als Neuerer, welche ihr gefährlich werden könnten, in Anſpruch nehmen, und doch gleichwohl über ſie nicht unmittelbar, ſondern nur nach dem von der obern Facultät eingezogenen allerunterthänigſten Gutachten abſprechen, weil dieſe Geſchäftsleute nur durch die Facultät von der Regierung zu dem Vortrage gewiſſer Lehren haben angewieſen werden können.

4) Dieſer Streit kann ſehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Weſens in Maximen zuſammen beſtehen, deren Befolgung einen beſtändigen Fortſchritt beider Klaſſen von Fakultäten zu größerer Vollkommenheit bewirken muß, und endlich zur Entlaſſung von allen Einſchränkungen der Freiheit des öffentlichen Urtheils durch die Willkühr der Regierung vorbereitet.

Auf dieſe Weiſe könnte es wohl dereinſt dahin kommen, daß die Letzten die Erſten (die untere Fakultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Berathung des Machthabenden, (der Regierung) als welche in der Freiheit der philoſophiſchen Fakultät und der ihr daraus erwachſenden Einſicht, beſſer als in ihrer eigenen abſoluten Autorität, Mittel zu Erreichung ihrer Zwecke antreffen würde.

Reſultat.

Dieſer Antagonism, d. i. Streit zweier mit einander zu einem gemeinſchaftlichen Endzweck vereinigter Parteien, (concordia discors, discordia concors), iſt alſo kein Krieg, d. i. keine Zwietracht aus der Entgegenſetzung der Endabſichten in Anſehung des gelehrten Mein und Dein, welches, ſo wie das politiſche, aus Freiheit und Eigenthum beſteht, wo jene, als Bedingung, nothwendig vor dieſem vorhergehen muß; folglich den oberen Facultäten kein Recht verſtattet werden kann, ohne daß es der unteren zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über daſſelbe an das gelehrte Publikum zu bringen.

Anhang

einer Erläuterung des Streits der Fakultäten durch das Beiſpiel desjenigen zwiſchen der theologiſchen und philoſophiſchen.

1.

Materie des Streits.

Der bibliſche Theolog iſt eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten, d. i. auf Geſetzen beruht, die aus der Willkühr eines andern ausfließen, dagegen iſt der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen, der auf innern Geſetzen beruht, die ſich aus jedes Menſchen eigener Vernunft entwickeln laſſen. Daß dieſes ſo ſey, d. i. daß Religion nie auf Satzungen (ſo hohen Urſprungs ſie immer ſeyn mögen) gegründet werden könne, erhellet ſelbſt aus dem Begriffe der Religion. Nicht der Jnbegriff gewiſſer Lehren als göttlicher Offenbarungen, (denn der heißt Theologie) ſondern der aller unſerer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote (und ſubjektiv der Maxime ſie als ſolche zu befolgen) iſt Religion. Religion unterſcheidet ſich nicht der Materie, d. i. dem Objekt nach in irgend einem Stücke von der Moral, denn ſie geht auf Pflichten überhaupt, ſondern ihr Unterſchied von dieſer iſt blos formal, d. i. eine Geſetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieſer ſelbſt erzeugten Idee von Gott auf den menſchlichen Willen zu Erfüllung aller ſeiner Pflichten Einfluß zu geben. Darum iſt ſie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht verſchiedene Religionen, aber wohl verſchiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren ſtatutariſchen Lehren, die nicht aus der Vernunft entſpringen können, d. i. verſchiedene Formen der ſinnlichen Vorſtellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüther zu verſchaffen, unter denen das Chriſtenthum, ſo viel wir wiſſen, die ſchicklichſte Form iſt. Dies findet ſich nun in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zuſammengeſetzt, dem einen, welches den Canon, dem andern, was das Organon oder Vehikel der Religion enthält, wovon der erſte, der reine Religionsglaube, (ohne Statuten auf bloßer Vernunft gegründet) der andere der Kirchenglaube der ganz auf Statuten beruht, genannt werden kann, die einer Offenbarung bedurften, wenn ſie für heilige Lehre und Lebensvorſchriften gelten ſollten. — Da aber auch dieſes Leitzeug zu jenem Zweck zu gebrauchen Pflicht iſt, wenn dafür göttliche Offenbarung angenommen werden darf, ſo läßt ſich daraus erklären, warum der ſich auf Schrift gründende Kirchenglaube bei Nennung des Religionsglaubens gemeiniglich mit verſtanden wird.

Der bibliſche Theolog ſagt: ſuchet in der Schrift, wo ihr meinet das ewige Leben zu finden. Dieſes aber, weil die Bedingung deſſelben keine andere als die moraliſche Beſſerung des Menſchen iſt, kann kein Menſch in irgend einer Schrift finden, als wenn er ſie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundſätze eigentlich nicht von irgend einem andern gelernt, ſondern nur bei Veranlaſſung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müſſen. Die Schrift aber enthält noch mehr, als was an ſich ſelbſt zum ewigen Leben erforderlich iſt, was nämlich zum Geſchichtsglauben gehört und in Anſehung des Religionsglaubens als bloßes ſinnliches Vehikel zwar (für dieſe oder jene Perſon, für dieſes oder jenes Zeitalter) zuträglich ſeyn kann, aber nicht nothwendig dazu gehöret. Die bibliſch-theologiſche Fakultät dringt nun darauf als göttliche Offenbarung in gleichem Maaße, als wenn der Glaube deſſelben zur Religion gehörte. Die philoſophiſche aber widerſtreitet jener in Anſehung dieſer Vermengung und deſſen, was jene über die eigentliche Religion wahres in ſich enthält.

Zu dieſem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Apoſteln ſelbſt überlaſſen, und nicht als göttliche Offenbarung betrachten darf, ſondern beziehungsweiſe auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἄνθρωπον) und nicht als Lehrſtücke an ſich ſelbſt (κατ' ἀλήθειαν) geltend annehmen kann, und zwar entweder negativ als bloße Zulaſſung gewiſſer damals herrſchender an ſich irriger Meinungen, um nicht gegen einen herrſchenden, doch im Wefentlichen gegen die Religion nicht ſtreitenden damaligen Wahn zu verſtoßen, (z. B. das von den Beſeſſenen, oder auch poſitiv, um ſich der Vorliebe eines Volks für ihren alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben ſollte, zu bedienen, um den neuen zu introduciren. Z. B. die Deutung der Geſchichte des alten Bundes als Vorbilder von dem was im neuen geſchah, welche als Judaism, wenn ſie irrigerweiſe in die Glaubenslehre als ein Stück derſelben aufgenommen wird, uns wohl den Seufzer ablocken kann: nunc istae reliquiae nos exercent. *Cicero.*)

Um deswillen iſt eine Schriftgelehrſamkeit des Chriſtenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunſt unterworfen, über die und deren Prinzip die obere Fakultät (der bibliſche Theolog) mit der unteren in Streit gerathen muß, indem die erſtere als für die theoretiſche bibliſche Erkenntniß vorzüglich beſorgt, die letztere in Verdacht zieht, alle Lehren, die als eigentliche Offenbarungslehren und alſo buchſtäblich angenommen werden müßten, wegzuphiloſophiren und ihnen einen beliebigen Sinn unterzuſchieben, dieſe aber als mehr aufs Praktiſche, d. i. mehr auf Religion als auf Kirchenglauben ſehend, umgekehrt jene beſchuldigt durch ſolche Mittel den Endzweck, der als innere Religion moraliſch ſeyn muß und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen zu bringen. Daher die letztere, welche die Wahrheit zum Zweck hat, mithin die Philoſophie, im Falle des Streits über den Sinn einer Schriftſtelle, ſich das Vorrecht anmaßt, ihn zu beſtimmen. Folgendes ſind die philoſophiſchen Grundſätze der Schriftauslegerei, wodurch nicht verſtanden werden will, daß die Auslegung philoſophiſch (zur Erweiterung der Philoſophie abzielt), ſondern daß blos die Grundſätze der Auslegung ſo beſchaffen ſeyn müſſen: weil alle Grundſätze, ſie mögen nun eine hiſtoriſch- oder grammatiſch-kritiſche Auslegung betreffen, jederzeit, hier aber beſonders, weil, was aus Schriftſtellen für die Religion (die blos ein Gegenſtand der Vernunft ſeyn kann) auszumitteln ſey, auch von der Vernunft dictirt werden müſſen.

II.

Philoſophiſche Grundſätze der Schriftauslegung zu Beilegung des Streits.

I. Schriftſtellen, welche gewiſſe theoretiſche für heilig angekündigte aber allen (ſelbſt den moraliſchen) Vernunftbegriff überſteigende Lehren enthalten, dürfen: diejenigen aber, welche der praktiſchen Vernunft widerſprechende Sätze enthalten, müſſen zum Vortheil der letzteren ausgelegt werden. — Folgendes enthält hiezu einige Beiſpiele.

a) Aus der Dreieinigkeitslehre nach den Buchſtaben genommen, läßt ſich ſchlechterdings nichts fürs Praktiſche machen, wenn man ſie gleich zu verſtehen glaubte, noch weniger aber wenn man inne wird, daß ſie gar alle unſere Begriffe überſteigt. — Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Perſonen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Perſonen (Hypoſtaſen) gar keinen Begriff hat, noch mehr aber weil er aus dieſer Verſchiedenheit für ſeinen Lebenswandel gar keine verſchiedene Regeln ziehen kann. Dagegen wenn man in Glaubensſätzen einen moraliſchen Sinn hereinträgt, (wie ich es: Religion innerhalb den Gränzen ꝛc. verſucht habe) er nicht einen folgeleeren, ſondern auf unſere moraliſche Beſtimmung bezogenen verſtändlichen Glauben enthalten würde. Eben ſo iſt es mit der Lehre der Menſchwerdung einer Perſon der Gottheit bewandt. Denn wenn dieſer Gottmenſch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menſchheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moraliſchen Vollkommenheit*), (Ebendaſ. S. 73 ff.) ſondern, als die in einem wirklichen Menſchen „leibhaftig wohnende“ und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgeſtellt wird; ſo iſt aus dieſem Geheimniſſe gar nichts Praktiſches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gotte gleich thun ſollen, er alſo in ſo fern kein Beiſpiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn ſolche Vereinigung einmal möglich iſt, die Gottheit nicht alle Menſchen derſelben hat theilhaftig werden laſſen, welche alsdenn unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären. — Ein Aehnliches kann von der Auferſtehungs- und Himmelfahrtsgeſchichte eben deſſelben geſagt werden.

---

*) Die Schwärmerei des Poſtellus in Venedig über dieſen Punkt im 16ten Jahrhundert iſt von ſo originaler Art, und dient ſo gut zum Beiſpiel, in welche Verirrungen, und zwar mit Vernunft zu raſen, man gerathen kann, wenn man die Verſinnlichung einer reinen Vernunftidee in die Vorſtellung eines Gegenſtandes der Sinne verwandelt. Denn, wenn unter jener Idee nicht das Abſtractum der Menſchheit, ſondern ein Menſch verſtanden wird, ſo muß dieſer von irgend einem Geſchlecht ſeyn. Iſt dieſer von Gott gezeugte männlichen Geſchlechts, (ein Sohn) hat die Schwachheit der Menſchen getragen und ihre Schuld auf ſich genommen, ſo ſind die Schwachheiten ſowohl als die Uebertretungen des anderen Geſchlechts doch von denen des männlichen ſpecifiſch unterſchieden und man wird, nicht ohne Grund, verſucht anzunehmen,

Ob wir künftig blos der Seele nach leben, oder ob dieſelbe Materie, daraus unſer Körper hier beſtand, zur Identität unſerer Perſon in der andern Welt erforderlich, die Seele alſo keine beſondere Subſtanz ſey, unſer Körper ſelbſt müſſe auferweckt werden, das kann uns in praktiſcher Abſicht ganz gleichgültig ſeyn; denn wem iſt wohl ſein Körper ſo lieb, daß er ihn gern in Ewigkeit mit ſich ſchleppen möchte, wenn er ſeiner entübrigt ſeyn kann. Des Apoſtels Schluß alſo „iſt Chriſtus nicht auferſtanden (dem Körper nach lebendig gewor-

---

daß dieſes auch ſeine beſondere Stellvertreterinn (gleichſam eine göttliche Tochter) als Verſöhnerin werde bekommen haben; und dieſe glaubte Poſtell in der Perſon einer frommen Jungfrau in Venedig gefunden zu haben.

geworden) ſo werden wir auch nicht auferſtehen (nach dem Tode gar nicht mehr leben, iſt nicht bündig. Er mag es aber auch nicht ſeyn, (denn dem Argumentiren wird man doch nicht auch eine Inſpiration zum Grunde legen) ſo hat er doch hiemit nur ſagen wollen, daß wir Urſache haben zu glauben, Chriſtus lebe noch und unſer Glaube ſey eitel, wenn ſelbſt ein ſo vollkommner Menſch nicht nach dem (leiblichen) Tode leben ſollte, welcher Glaube, den ihm (wie allen Menſchen die Vernunft eingab, ihn zum hiſtoriſchen Glauben an eine öffentliche Sache bewog, die er treuherzig für wahr annahm und ſie zum Beweisgrunde eines moraliſchen Glaubens des künftigen Lebens brauchte, ohne inne zu werden, daß er ſelbſt dieſer Sage ohne den letzteren ſchwerlich würde Glauben beigemeſſen haben. Die moraliſche Abſicht wurde hiebei erreicht, wenn gleich die Vorſtellungsart das Merkmal der Schulbegriffe an ſich trug, in denen er war erzogen worden. — Uebrigens ſtehen jener Sache wichtige Einwürfe entgegen: die Einſetzung des Abendmals (einer traurigen Unterhaltung) zum Andenken an ihn, ſieht einem förmlichen Abſchied (nicht blos aufs baldige Wiederſehen) ähnlich. Die klagende Worte am Kreuz drücken eine fehlgeſchlagene Abſicht aus, (die Juden noch bei ſeinem Leben zur wahren Religion zu bringen) da doch eher das Frohſeyn über eine vollzogne Abſicht hätte erwartet werden ſollen. Endlich der Ausdruck der Jünger bei dem Lukas: „wir dachten er ſolle Iſrael erlöſen“ läßt auch nicht abnehmen, daß ſie an ein in drei Tagen erwartetes Wiederſehen vorbereitet waren, noch weniger, daß ihnen von ſeiner Auferſtehung etwas zu Ohren gekommen ſey. — Aber warum ſollten wir wegen einer Geſchichtserzählung, die wir immer an ihren Ort (unter die Adiaphora) geſtellt ſeyn laſſen ſollen, uns in ſo viel gelehrte Unterſuchungen und Streitigkeiten verflechten, wenn es um Religion zu thun iſt, zu welcher der Glaube in praktiſcher Beziehung, den die Vernunft uns einflößt, ſchon für ſich hinreichend iſt.

b) In der Auslegung der Schriftſtellen, in welchen der Ausdruck unſerm Vernunftbegriff von der göttlichen Natur und ſeinem Willen widerſtreitet, haben bibliſche Theologen ſich längſt zur Regel gemacht, daß, was menſchlicherweiſe (ανθρωποπαθως) ausgedruckt iſt, nach einem Gottwürdigen Sinne (θεοπρεπως) müſſe ausgelegt werden: wodurch ſie dann ganz deutlich das Bekenntniß ablegten, die Vernunft ſey in Religionsſachen die oberſte Auslegerin der Schrift. — Daß aber ſelbſt, wenn man dem heil. Schriftſteller keinen andern Sinn, den er wirklich mit ſeinen Ausdrücken verband, unterlegen kann, als einen ſolchen, der mit unſerer Vernunft gar in Widerſpruche ſteht, die Vernunft ſich doch berechtigt fühle, ſeine Schriftſtelle ſo auszulegen, wie ſie es ihren Grundſätzen gemäß findet und nicht dem Buchſtaben nach auslegen ſolle, wenn ſie jenen nicht gar eines Irrthums beſchuldigen will, das ſcheint ganz und gar wider die oberſten Regeln der Interpretation zu verſtoßen, und gleichwohl iſt es noch immer mit Beifall von den belobteſten Gottesgelehrten geſchehen. — So iſt es mit St. Paulus Lehre von der

Gnadenwahl gegangen, aus welcher aufs deutlichſte erhellet, daß ſeine Privatmeinung die Prädeſtination im ſtrengſten Sinne des Worts geweſen ſeyn muß, welche darum auch von einer großen proteſtantiſchen Kirche in ihren Glauben aufgenommen worden, in der Folge aber von einem großen Theil derſelben wieder verlaſſen, oder ſo gut wie man konnte anders gedeutet worden iſt, weil die Vernunft ſie mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen, und ſo mit der ganzen Moral unvereinbar findet. — Auch wo der Schriftglaube in keinen Verſtoß gewiſſer Lehren wider ſittliche Grundſätze, ſondern nur wider die Vernunftmaxime in Beurtheilung phyſiſcher Erſcheinungen geräth, haben Schriftausleger mit faſt allgemeinem Beifall manche bibliſche Geſchichtserzählungen, z. B. von den Beſeſſenen (dämoniſchen Leuten) ob ſie zwar in demſelben hiſtoriſchen Tone, wie die übrige heil. Geſchichte in der Schrift vorgetragen worden und faſt nicht zu zweifeln iſt, daß ihre Schriftſteller ſie buchſtäblich für wahr gehalten haben, doch ſo ausgelegt, daß die Vernunft dabei beſtehen könnte (um nicht allem Aberglauben und Betrug freien Eingang zu verſchaffen) ohne daß man ihnen dieſe Befugniß beſtritten hat.

II. Der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich haben offenbart werden müſſen, wenn ſie haben gekannt werden ſollen, hat an ſich kein **Verdienſt** und der Mangel deſſelben, ja ſo gar der ihm entgegenſtehende Zweifel iſt an ſich keine **Verſchuldung**, ſondern alles kommt in der Religion aufs **Thun** an und dieſe Endabſicht mithin auch ein dieſer gemäßer Sinn muß allen bibliſchen Glaubenslehren untergelegt werden.

Unter Glaubensſätzen verſteht man nicht, was geglaubt werden ſoll (denn das Glauben verſtattet keinen Imperativ), ſondern das was in praktiſcher (moraliſcher) Abſicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich iſt, mithin nur geglaubt werden kann. Nehme ich das Glauben ohne dieſe moraliſche Rückſicht blos in der Bedeutung eines theoretiſchen Fürwahrhaltens, z. B. deſſen was ſich auf dem Zeugniß anderer geſchichtmäßig gründet, oder auch weil ich mir gewiſſe gegebene Erſcheinungen nicht anders als unter dieſer oder jener Vorausſetzung erklären kann, zu einem Prinzip an, ſo iſt ein ſolcher Glaube, weil er weder einen beſſeren Menſchen macht noch einen ſolchen beweiſet, gar kein Stück der Religion; ward er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünſtelt, ſo iſt er der Aufrichtigkeit, mithin auch der Religion zuwider. — Lauten alſo Spruchſtellen ſo als ob ſie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an ſich verdienſtlich anſähen, ſondern wohl gar über moraliſch-gute Werke erhöben, ſo müſſen ſie ſo ausgelegt werden, als ob nur der moraliſche die Seele durch Vernunft beſſernde und erhebende Glaube dadurch gemeint ſey; geſetzt auch der buchſtäbliche Sinn, z. B. wer da glaubet und getaufet wird, wird ſelig ꝛc. lautete dieſer Auslegung zuwider. Der Zweifel über jene ſtatutariſche Dogmen und ihre Authenticität kann alſo eine moraliſche wohlgeſinnte Seele nicht beunruhigen. — Eben dieſelben Sätze können gleichwohl als weſentliche Erforderniſſe zum Vortrag eines gewiſſen Kirchenglaubens angeſehen werden, der aber, weil er nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an ſich veränderlich iſt und einer allmähligen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letzteren fähig bleiben muß, nicht zum Glaubensartikel ſelbſt gemacht, ob zwar doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuß übergangen werden darf, weil er unter der Gewahrſam der Regierung ſteht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt, indeſſen daß es des Lehrers Sache iſt davor zu warnen, ihm nicht eine für ſich beſtehende Heiligkeit beizulegen, ſondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen.

III. Das Thun muß als aus des Menſchen eigenem Gebrauch ſeiner moraliſchen Kräfte entſpringend, und nicht als Wirkung vom Einfluß einer äußeren höheren wirkenden Urſache, in Anſehung deren der Menſch ſich leidend verhielte, vorgeſtellt werden; die Auslegung der Schriftſtellen, welche buchſtäblich das letztere zu enthalten ſcheinen, muß alſo auf die Uebereinſtimmung mit dem erſteren Grundſatze abſichtlich gerichtet werden.

Wenn unter Natur das im Menſchen herrſchende Princip der Beförderung ſeiner Glückſeligkeit, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche moraliſche Anlage, d. i. das Princip der reinen Sittlichkeit verſtanden wird, ſo ſind Natur und Gnade nicht allein von einander unterſchieden, ſondern auch oft gegen einander in Widerſtreit. Wird aber unter Natur (in praktiſcher Bedeutung) das Vermögen aus eigenen Kräften überhaupt gewiſſe Zwecke auszurichten verſtanden, ſo iſt Gnade nichts anders als Natur des Menſchen, ſo fern er durch ſein eigenes inneres aber überſinnliches Princip (die Vorſtellung ſeiner Pflicht) zu Handlungen beſtimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wiſſen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht ſelbſt gegründet haben, mithin als Gnade vorgeſtellt wird. — Die Sünde nämlich (die Bösartigkeit in der menſchlichen Natur) hat das Strafgeſetz (gleich als für Knechte) nothwendig gemacht, die Gnade aber (d. i. durch den Glauben an die urſprüngliche Anlage zum Guten in uns und die durch das Beiſpiel der Gott wohlgefälligen Menſchheit, an dem Sohne Gottes lebendig werdende Hoffnung der Entwickelung dieſes Guten) kann und ſoll in uns (als Freien) noch mächtiger werden, wenn wir ſie nur in uns wirken, d. h. die Geſinnungen eines jenem heil. Beiſpiel ähnlichen Lebenswandels thätig werden laſſen. — Die Schriftſtellen alſo, die eine blos paſſive Ergebung an eine äußere in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten ſcheinen, müſſen ſo ausgelegt werden, daß daraus erhelle, wir müſſen an der Entwickelung jener moraliſchen Anlage in uns ſelbſt arbeiten, ob ſie zwar ſelber eine Göttlichkeit eines Urſprungs beweiſet, der höher iſt als alle Vernunft (in der theoretiſchen Nachforſchung der Urſache) und daher, ſie beſitzen, nicht Verdienſt ſondern Gnade iſt.

IV. Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menſchen vor ſeinem eigenen (ſtrenge richtenden) Gewiſſen nicht zulangt, da iſt die Vernunft befugt allenfalls eine übernatürliche Ergänzung ſeiner mangelhaften Gerechtigkeit, (auch ohne daß ſie beſtimmen darf, worin ſie beſtehe,) gläubig anzunehmen.

Dieſe Befugniß iſt für ſich ſelbſt klar: denn was der Menſch nach ſeiner Beſtimmung ſeyn ſoll, (nämlich dem heil. Geſetz angemeſſen, das muß er auch werden können, und iſt es nicht durch eigene Kräfte natürlicherweiſe möglich, ſo darf er hoffen, daß es durch äußere göttliche Mitwirkung (auf welche Art es auch ſey) geſchehen werde. — Man kann noch hinzuſetzen, daß der Glaube an dieſe Ergänzung ſeligmachend ſey, weil er dadurch allein zum gottwohlgefälligen Lebenswandel (als der einzigen Bedingung der Hoffnung der Seligkeit) Muth und feſte Geſinnung faſſen kann, daß er am Gelingen ſeiner Endabſicht (Gott wohlgefällig zu werden) nicht verzweifelt. — Daß er aber wiſſen und beſtimmt müſſe angeben können, worin das Mittel dieſes Erſatzes (welches am Ende doch überſchwenglich, und bei allem, was uns Gott darüber ſelbſt ſagen möchte, für uns unbegreiflich iſt) beſtehe, das iſt eben nicht nothwendig, ja, auf dieſe Kenntniß auch nur Anſpruch zu machen, Vermeſſenheit. — Die Schriftſtellen alſo, die eine ſolche ſpecifiſche Offenbarung zu enthalten ſcheinen, müſſen ſo ausgelegt werden, daß ſie nur das Vehikel jenes moraliſchen Glaubens für ein Volk, nach deſſen bisher bei ihm im Schwang geweſenen Glaubenslehren betreffen, und nicht Religionsglauben (für alle Menſchen), mithin blos den Kirchenglauben (z. B. für Judenchriſten) angehen, welcher hiſtoriſcher Beweiſe bedarf, deren nicht jedermann theilhaftig werden kann; ſtatt deſſen Religion (als auf moraliſche Begriffe gegründet) für ſie vollſtändig und zweifelsfrei ſeyn muß.

* * *

Aber ſelbſt wider die Idee einer philoſophiſchen Schriftauslegung höre ich die vereinigte Stimme der bibliſchen Theologen ſich erheben: ſie hat, ſagt man, Erſtlich eine naturaliſtiſche Religion, und nicht Chriſtenthum zur Abſicht. Antwort: das Chriſtenthum iſt die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet, und ſo fern natürlich ſeyn muß. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derſelben unter Menſchen, die Bibel: deren Urſprung für übernatürlich gehalten wird, die (ihr Urſprung mag ſeyn welcher er wolle) ſo fern ſie den moraliſchen Vorſchriften der Vernunft in Anſehung ihrer öffentlichen Ausbreitung und inniger Belebung beförderlich iſt, als Vehikel zur Religion gezählt werden kann, und als ein ſolches auch für übernatürliche Offenbarung angenommen werden mag. Nun kann man eine Religion nur naturaliſtiſch nennen, wenn ſie es zum Grundſatze macht, keine ſolche Offenbarung einzuräumen. Alſo iſt das Chriſtenthum darum nicht eine naturaliſtiſche Religion, obgleich es blos eine natürliche iſt, weil es nicht in Abrede iſt, daß die Bibel nicht ein übernatürliches Mittel der Introduction der letzteren, und der Stiftung einer ſie öffentlich lehrenden und bekennenden Kirche ſeyn möge, ſondern nur auf dieſen Urſprung, wenn es auf Religionslehre ankommt, nicht Rückſicht nimmt.

III.

Einwürfe und Beantwortung derſelben, die Grundſätze der Schriftauslegung betreffend.

Wider dieſe Auslegungsregeln höre ich ausrufen: erſtlich: das ſind ja insgeſammt Urtheile der philoſophiſchen Facultät, welche ſich alſo in das Geſchäft des bibliſchen Theologen Eingriffe erlaubt. — Antwort: zum Kirchenglauben wird hiſtoriſche Gelehrſamkeit, zum Religionsglauben blos Vernunft erfordert. Jenen als Vehikel des letzteren auszulegen, iſt freilich eine Forderung der Vernunft, aber wo iſt eine ſolche rechtmäßiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas Anderem als Endzweck (dergleichen die Religion iſt) einen Werth hat, und giebt es überall wohl ein höheres Princip der Entſcheidung, wenn über Wahrheit geſtritten wird, als die Vernunft. Es thut auch der theologiſchen Facultät keinesweges Abbruch, wenn die philoſophiſche ſich der Statuten derſelben bedient, ihre eigene Lehre durch Einſtimmung mit derſelben zu beſtärken; man ſollte vielmehr denken, daß jener dadurch eine Ehre wiederfahre. Soll aber doch, was die

Schriftauslegung betrift, durchaus Streit zwiſchen beiden ſeyn, ſo weiß ich keinen andern Vergleich als dieſen: wenn der bibliſche Theolog aufhören wird, ſich der Vernunft zu ſeinem Behuf zu bedienen, ſo wird der philoſophiſche auch aufhören zu Beſtätigung ſeiner Sätze die Bibel zu gebrauchen. Ich zweifle aber ſehr, daß der erſtere ſich auf dieſen Vertrag einlaſſen dürfte. — Zweitens: jene Auslegungen ſind allegoriſch-myſtiſch, mithin weder bibliſch noch philoſophiſch. Antwort: Es iſt gerade das Gegentheil, nämlich, daß wenn der bibliſche Theolog die Hülle der Religion für die Religion ſelbſt nimmt, er z. B. das ganze alte Teſtament für eine fortgehende Allegorie (von Vorbildern und ſymboliſchen Vorſtellungen) des noch kommenden Religionszuſtandes erklären muß, wenn er nicht annehmen will, das wäre damals ſchon wahre Religion geweſen, wodurch dann das neue (die doch nicht noch wahrer als wahr ſeyn kann) entbehrlich gemacht würde. Was aber die vorgebliche Myſtik der Vernunftauslegungen betrifft, wenn die Philoſophie in Schriftſtellen einen moraliſchen Sinn aufſpähet, ja gar ihn dem Texte aufdringt, ſo iſt dieſe gerade das einzige Mittel, die Myſtik (z. B. eines Swedenborgs) abzuhalten. Denn die Phantaſie verläuft ſich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Ueberſchwengliche, wenn ſie das Ueberſinnliche (was in allem, was Religion heißt, gedacht werden muß) nicht an beſtimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moraliſchen ſind, knüpft und führt zu einem Illuminatism innerer

Offenbarungen, deren ein jeder alsdenn ſeine eigene hat und kein öffentlicher Probierſtein der Wahrheit mehr Statt findet.

Es giebt aber noch Einwürfe, die die Vernunft ihr ſelbſt gegen die Vernunftauslegung der Bibel macht, die wir nach der Reihe oben angeführter Auslegungsregeln kürzlich bemerken und zu heben ſuchen wollen. a) Einwurf: Als Offenbarung muß die Bibel aus ſich ſelbſt und nicht durch die Vernunft gedeutet werden; denn der Erkenntnißquell ſelbſt liegt anderswo als in der Vernunft. Antw.: Eben darum, weil jenes Buch als göttliche Offenbarung angenommen wird, muß ſie nicht blos nach Grundſätzen der Geſchichtslehren (mit ſich ſelbſt zuſammen zu ſtimmen) theoretiſch, ſondern nach Vernunftbegriffen praktiſch ausgelegt werden; denn, daß eine Offenbarung göttlich ſey, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand giebt, eingeſehen werden. Ihr Charakter (wenigſtens als conditio sine qua non) iſt immer die Uebereinſtimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anſtändig erklärt. — b) Einwurf: Vor allem Praktiſchen muß doch immer eine Theorie vorhergehen, und, da dieſe als Offenbarungslehre vielleicht Abſichten des Willens Gottes, die wir nicht durchdringen können, für uns aber verbindend ſeyn dürften, ſie zu befördern, enthalten könnten, ſo ſcheint das Glauben an dergleichen theoretiſche Sätze für ſich ſelbſt eine Verbindlichkeit, mithin das Bezweifeln derſelben eine Schuld zu enthalten. Antw.: Man kann dieſes einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede iſt, bei dem es auf keine andere Praxis als die der angeordneten Gebräuche angeſehen iſt, wo die, ſo ſich zu einer Kirche zu bekennen, zum Fürwahrnehmen nichts mehr, als daß die Lehre nicht unmöglich ſey, bedürfen; dagegen zum Religionsglauben Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich iſt, welche aber durch Statute (daß ſie göttliche Sprüche ſind) nicht beurkundigt werden kann, weil, daß ſie es ſind, nur immer wiederum durch Geſchichte bewieſen werden müßte, die ſich ſelbſt für göttliche Offenbarung auszugeben nicht befugt iſt. Daher bei dieſem, der gänzlich auf Moralität des Lebenswandels, aufs Thun, gerichtet iſt, das Fürwahrhalten hiſtoriſcher, obſchon bibliſcher Lehren an ſich keinen moraliſchen Werth oder Unwerth hat, und unter die Adiaphora gehört. — c) Einwurf: Wie kann man einem Geiſtlichtodten das „ſtehe auf und wandle" zurufen, wenn dieſen Zuruf nicht zugleich eine übernatürliche Macht begleitet, die Leben in ihn hineinbringt? Antwort: Der Zuruf geſchieht an den Menſchen durch ſeine eigene Vernunft, ſofern ſie das überſinnliche Princip des moraliſchen Lebens in ſich ſelbſt hat. Durch dieſes kann der Menſch zwar vielleicht nicht ſofort zum Leben und um von ſelbſt aufzuſtehen, aber doch ſich zu regen und zur Beſtrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden (wie einer, bei dem die Kräfte nur ſchlafen, aber darum nicht erloſchen ſind) und das iſt ſchon ein Thun, welches keines äußeren Einfluſſes bedarf, und, fortgeſetzt, den beabſichtigten Wandel bewirken kann. — d) Einwurf: Der Glaube an eine uns unbekannte Ergänzungsart des Mangels unſerer eigenen Gerechtigkeit, mithin als Wohlthat eines Anderen, iſt eine umſonſt angenommene Urſache (petitio principii) zu Befriedigung des uns gefühlten Bedürfniſſes. Denn was wir von der Gnade eines Oberen erwarten, davon können wir nicht, als ob es ſich von ſelbſt verſtände, annehmen, daß es uns zu Theil werden müſſe, ſondern nur, wenn es uns wirklich verſprochen worden, und daher nur durch Acceptation eines uns geſchehenen beſtimmten Verſprechens, wie durch einen förmlichen Vertrag. Alſo können wir, wie es ſcheint, jene Ergänzung nur ſofern ſie durch göttliche *Offenbarung* wirklich zugeſagt worden, und nicht auf gut Glück hin, hoffen und vorausſetzen. *Antw.*: Eine unmittelbare göttliche Offenbarung, in dem tröſtenden Ausſpruch: „dir ſind deine Sünden vergeben,“ wäre eine überſinnliche Erfahrung, welche unmöglich iſt. Aber dieſe iſt auch in Anſehung deſſen, was (wie die Religion) auf moraliſchen Vernunftgründen beruht, und dadurch a priori, wenigſtens in praktiſcher Abſicht gewiß iſt, nicht nöthig. Von einem heiligen und gütigen Geſetzgeber kann man ſich die Decrete in Anſehung gebrechlicher, aber Alles, was ſie für Pflicht erkennen, nach ihrem ganzen Vermögen zu befolgen ſtrebender Geſchöpfe nicht anders denken und ſelbſt der Vernunftglaube und das Vertrauen auf eine ſolche Ergänzung, ohne daß eine beſtimmte empiriſch ertheilte Zuſage dazu kommen darf, beweiſet mehr die ächte moraliſche Geſinnung, und hiemit die Empfänglichkeit für jene gehoffte Gnadenbezeigung, als es ein empiriſcher Glaube thun kann.

* * *

Auf ſolche Weiſe müſſen alle Schriftauslegungen, *ſo fern ſie die Religion betreffen*, nach dem Princip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden, und ſind ohne das entweder practiſch leer oder gar Hinderniſſe des Guten. — Auch ſind ſie alsdann nur eigentlich *authentiſch*, d. i. der Gott in uns iſt ſelbſt der Ausleger, weil wir niemand verſtehen, als den, der durch unſern eigenen Verſtand und unſere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre alſo durch nichts, als durch Begriffe *unſerer* Vernunft, ſo ferne ſie rein-moraliſch, und hiemit untrüglich ſind, erkannt werden kann.

Allgemeine Anmerkung.

Von Religionsſecten.

In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Sectenverſchiedenheit geben, (denn ſie iſt einig, allgemein und nothwendig, mithin unveränderlich) wohl aber in dem, was den Kirchenglauben betrift, er mag nun blos auf die Bibel, oder auf Tradition gegründet ſeyn: ſo fern der Glaube an das, was blos Vehikel der Religion iſt, für Artikel derſelben gehalten wird.

Es wäre Herculiſche und dabei undankbare Arbeit, nur blos die Secten des *Chriſtenthums*, wenn man unter ihm den *meſſianiſchen* Glauben verſteht, alle aufzuzählen; denn da iſt jenes blos eine Secte *) des

---

*) Es iſt eine Sonderbarkeit des deutſchen Sprachgebrauchs (oder Misbrauchs), daß ſich die Anhänger unſerer Religion Chriſten *nennen*; gleich als ob es mehr als einen Chriſtus gebe, und jeder Gläubige ein Chriſtus wäre. Sie müßten ſich *Chriſtianer* nennen. — Aber dieſer Name würde ſo fort wie ein Sectenname angeſehen werden, von Leuten, denen man (wie in Peregrinus Proteus geſchieht) viel Uebels nachſagen kann: welches in Anſehung des Chriſten nicht Staat findet — So verlangte ein Recenſent in der Halliſchen gel. Zeitung, daß der Name

letztern, ſo, daß es dem Judenthum in engerer Bedeutung (in dem letzten Zeitpunkt ſeiner ungetheilten Herrſchaft über das Volk) entgegengeſetzt wird, wo die Frage iſt: „biſt du es, der da kommen ſoll, oder ſollen wir eines Anderen warten?“ wofür es auch anfänglich die Römer nahmen. In dieſer Bedeutung aber würde das Chriſtenthum ein gewiſſer, auf Satzungen und Schrift gegründeter Volksglaube ſeyn, von dem man nicht wiſſen könnte, ob er gerade für alle Menſchen gültig oder der letzte Offenbarungsglaube ſeyn dürfte, bei dem es forthin bleiben müßte, oder ob nicht künftig andere göttliche Statuten, die dem Zweck noch näher träten, zu erwarten wären.

Um alſo ein beſtimmtes Schema der Eintheilung einer Glaubenslehre in Secten zu haben, können wir nicht von empiriſchen Datis, ſondern wir müſſen von Verſchiedenheiten anfangen, die ſich a priori durch die Vernunft denken laſſen, um in der Stufenreihe der Unterſchiede der Denkungsart in Glaubensſachen die Stufe auszumachen, in der die Verſchiedenheit zuerſt einen Sectenunterſchied begründen würde.

In Glaubensſachen iſt das Princip der Eintheilung, nach der angenommmenen Denkungsart, entweder Religion oder Superſtition oder Heidenthum (die einander wie A und non A entgegen ſind).

Jehovah durch Jahwoh ausgeſprochen werden ſollte. Aber dieſe Veränderung würde eine bloße Nationalgottheit, nicht den Herrn der Welt, zu bezeichnen ſcheinen.

ſind). Die Bekenner der erſteren werden gewöhnlich Gläubige, die des zweiten Ungläubige genannt. Religion iſt derjenige Glaube, der das Weſentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menſchen ſetzt: Heidenthum, der es nicht darin ſetzt; entweder, weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moraliſchen Weſens mangelt (Ethnicismus brutus) oder weil er etwas Anderes, als die Geſinnung eines ſittlich wohlgeführten Lebenswandels, alſo das Nichtweſentliche der Religion, zum Religionsſtück macht (Ethnicismus speciosus.)

Glaubensſätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden ſollen, ſind nun entweder blos ſtatutariſch, mithin für uns zufällig und Offenbarungslehren, oder moraliſch, mithin mit dem Bewußtſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, und a priori erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens. Der Inbegriff der erſteren Lehren macht den Kirchen-, der anderen aber den reinen Religionsglauben aus *).

Allgemeinheit für einen Kirchenglauben zu fordern (catholicismus hierarchicus) iſt ein Widerſpruch, weil unbedingte Allgemeinheit Nothwendigkeit voraus ſetzt, die nur da Statt findet, wo die Vernunft ſelbſt die Glaubensſätze hinreichend begründet, mithin dieſe nicht bloße Statute ſind. Dagegen hat der reine Reli-

---

*) Dieſe Eintheilung, welche ich nicht für präcis, und dem gewöhnlichen Redegebrauch angemeſſen ausgebe, mag einſtweilen hier gelten.

gionsglaube rechtmäßigen Anſpruch auf Allgemeingültigkeit (catholicismus rationalis). Die Sectirerei in Glaubensſachen wird alſo bei dem letztern nie Statt finden, und wo ſie angetroffen wird, da entſpringt ſie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens: ſeine Statute (ſelbſt göttliche Offenbarungen) für weſentliche Stücke der Religion zu halten, mithin den Empiriſm in Glaubensſachen dem Rationaliſm unterzuſchieben, und ſo das blos Zufällige für an ſich nothwendig auszugeben. Da nun in zufälligen Lehren es vielerlei einander widerſtreitende, theils Satzungen, theils Auslegung von Satzungen, geben kann: ſo iſt leicht einzuſehen, daß der bloße Kirchenglaube, ohne durch den reinen Religionsglauben geläutert zu ſeyn, eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubensſachen ſeyn werde.

Um dieſe Läuterung, worin ſie beſtehe, beſtimmt anzugeben, ſcheint mir der zum Gebrauch ſchicklichſte Probierſtein der Satz zu ſeyn: ein jeder Kirchenglaube ſo fern er blos ſtatutariſche Glaubenslehren für weſentliche Religionslehren ausgiebt, hat eine gewiſſe Beimiſchung von Heidenthum; denn dieſes beſteht darin, das Aeußerliche (Außerweſentliche) der Religion für weſentlich auszugeben. Dieſe Beimiſchung kann gradweiſe ſo weit gehen, daß die ganze Religion darüber in einen bloßen Kirchenglauben, Gebräuche für Geſetze auszugeben, übergeht, und alsdann baares Heidenthum wird *), wider welchen Schimpfnamen es

---

*) Heidenthum (Paganismus) iſt, der Worterklärung nach, der religiöſe Aberglaube des Volks in

nichts verſchlägt zu ſagen, daß jene Lehren doch göttliche Offenbarungen ſeyen; denn nicht jene ſtatutariſche Lehren und Kirchenpflichten ſelbſt, ſondern der unbedingte ihnen beigelegte Werth (nicht etwa blos Vehikel, ſondern ſelbſt Religionsſtücke zu ſeyn, ob ſie zwar keinen inneren moraliſchen Gehalt bei ſich führen, alſo nicht die Materie der Offenbarung, ſondern die Form ihrer Aufnahme in ſeine praktiſche Geſinnung) iſt das, was auf eine ſolche Glaubensweiſe den Namen des Heidenthums mit Recht fallen läßt. Die kirchliche Autorität, nach einem ſolchen Glauben ſelig zu ſprechen oder zu verdammen, würde das Pfaffenthum genannt werden, von welchem Ehrennamen ſich ſo nennende Proteſtanten nicht auszuſchließen ſind, wenn ſie das Weſentliche ihrer Glaubenslehre in Glauben an Sätze und Obſervanzen, von denen ihnen die Vernunft nichts ſagt, und welche zu bekennen und zu beobachten der ſchlechteſte nichtswürdigſte Menſch in eben demſelben Grade tauglich iſt als der beſte, zu ſetzen bedacht ſind: ſie mögen auch einen noch ſo großen Nachtrab von Tugenden, als die aus der wundervollen Kraft der erſte-

Völkern (Heiden), d. i. einer Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfaſſung, mithin ohne öffentliches Geſetz iſt. Juden aber, Mohammedaner und Indier halten das für kein Geſetz, was nicht das ihrige iſt, und benennen andere Völker, die nicht eben dieſelbe kirchliche Obſervanzen haben, mit dem Titel der Verwerfung (Goj, Dſchaur, u. ſ. w.) nämlich der Ungläubigen.

ren entſprängen (mithin ihre eigene Wurzel nicht haben) anhängen, als ſie immer wollen.

Von dem Puncte alſo, wo der Kirchenglaube anfängt, für ſich ſelbſt mit Autorität zu ſprechen, ohne auf ſeine Rectification durch den reinen Religionsglauben zu achten, hebt auch die Sectirerei an; denn da dieſer (als practiſcher Vernunftglaube) ſeinen Einfluß auf die menſchliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewußtſeyn der Freiheit verbunden iſt, indeſſen daß der Kirchenglaube über die Gewiſſen Gewalt ausübt: ſo ſucht ein jeder etwas für ſeine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen.

Dieſe Gewalt veranlaßt entweder bloße Abſonderung von der Kirche (Separatism), d. i. Enthaltung von der öffentlichen Gemeinſchaft mit ihr, oder öffentliche Spaltung der in Anſehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob ſie zwar der Materie nach ſich zu eben derſelben bekennen (Schismatiker), oder Zuſammentretung der Diſſidenten in Anſehung gewiſſer Glaubenslehren in beſondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht ſanktionirte Geſellſchaften (Sectirer), deren einige noch beſondere, nicht fürs große Publikum gehörende, geheime Lehren aus eben demſelben Schatz her holen (gleichſam Clubbiſten der Frömmigkeit), endlich auch falſche Friedensſtifter, die durch die Zuſammenſchmelzung verſchiedener Glaubensarten allen genug zu thun meinen (Syncretiſten); die dann noch ſchlimmer ſind als Sectirer, weil Gleichgültigkeit in Anſehung der Religion überhaupt zum Grunde liegt, und weil einmal doch ein Kirchenglaube im Volk ſeyn müſſe, einer ſo gut wie der andere ſey, wenn er ſich nur durch die Regierung zu ihren Zwecken gut handhaben läßt; ein Grundſatz, der im Munde des Regenten, als eines ſolchen, zwar ganz richtig, auch ſogar weiſe iſt, im Urtheile des Unterthanen ſelbſt aber, der dieſe Sache aus ſeinem eigenen und zwar moraliſchen Intereſſe zu erwägen hat, die äußerſte Geringſchätzung der Religion verrathen würde; indem, wie ſelbſt das Vehikel der Religion beſchaffen ſey, was jemand in ſeinen Kirchenglauben aufnimmt, für die Religion keine gleichgültige Sache iſt.

In Anſehung der Sectirerei (welche auch wohl ihr Haupt bis zur Vermannigfaltigung der Kirchen erhebt, wie es bei den Proteſtanten geſchehen iſt) pflegt man zwar zu ſagen: es iſt gut, daß es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubensarten) in einem Staate giebt, und ſo fern iſt dieſes auch richtig, als es ein gutes Zeichen iſt: nämlich daß Glaubensfreiheit dem Volke gelaſſen worden; aber das iſt eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An ſich aber iſt ein ſolcher öffentlicher Religionszuſtand doch nicht gut, deſſen Princip ſo beſchaffen iſt, daß es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der weſentlichen Glaubensmaximen bei ſich führt und den Streit, der von dem Außerweſentlichen herrührt, nicht von jenem unterſcheidet. Der Unterſchied der Meinungen, in Anſehung der größeren oder minderen Schicklichkeit oder Unſchicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieſer als Endabſicht ſelbſt (nämlich die Menſchen moraliſch zu beſſern), mag alſo allenfalls Verſchiedenheit der Kirchenſecten, darf aber darum nicht Verſchiedenheit der Religionsſecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion (alſo der unſichtbaren Kirche) gerade zuwider iſt. Aufgeklärte Katholiken und Proteſtanten werden alſo einander als Glaubensbrüder anſehen können, ohne ſich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu dieſem Zweck): daß die Zeit, unter Begünſtigung der Regierung, nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freilich alsdann nicht ein Glaube ſeyn muß, Gott ſich durch etwas anders, als durch reine moraliſche Geſinnung günſtig zu machen oder zu verſöhnen) der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion ſelbſt, näher bringen werde. — Selbſt in Anſehung der Juden iſt dieſes, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung *) (zum Chriſtenthum als einem *meſſi*-

---

*) Moſes Mendelsſohn wies dieſes Anſinnen auf eine Art ab, die ſeiner *Klugheit* Ehre macht (durch eine argumentatio ad hominem). So lange (ſagt er) als nicht Gott vom Berge Sinai eben ſo feierlich unſer Geſetz aufhebt, als er es (unter Donner und Blitz) gegeben, d. i. bis zum Nimmertag, ſind wir daran gebunden; womit er wahrſcheinlicher Weiſe ſagen wollte: Chriſten, ſchafft ihr erſt das Judenthum aus *Eurem* eigenen Glauben weg: ſo werden wir auch das unſrige verlaſſen — daß er aber ſeinen eignen Glaubensgenoſſen durch dieſe harte Forderung die Hoffnung zur mindeſten Erleichterung der ſie drücken-

aniſchen Glauben) möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geſchieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen, und das Kleid des nunmehro zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgeſinnung verdrängenden, alten Cultus abwerfen. Da ſie nun ſo lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt iſt, ſie alſo gewiſſe Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck in ihrer jetzigen Lage am angemeſſenſten wäre, bedürfen: ſo kann man den Gedanken eines ſehr guten Kopfs dieſer Nation, Bendavid's, die Religion Jeſu (vermuthlich mit ihrem Vehikel dem Evangelium) öffentlich anzunehmen, nicht allein für ſehr glücklich, ſondern auch für den einzigen Vorſchlag halten, deſſen Ausführung dieſes Volk, auch ohne ſich mit andern in Glaubensſachen zu vermiſchen, bald als ein gelehrtes, wohlgeſittetes, und aller Rechte des bürgerlichen Zuſtandes fähiges Volk, deſſen Glaube auch von der Regierung ſanctionirt werden könnte, bemerklich machen; wobei freilich ihr die Schriftauslegung (der Thora und des Evangeliums) frei gelaſſen werden müßte, um die Art wie Jeſus, als Jude zu Juden, von der Art wie er als moraliſcher Lehrer zu Menſchen überhaupt redete, zu unterſcheiden. — Die Euthanaſie des Judenthums iſt die reine moraliſche Religion, mit Ver-

den Laſten abſchnitt, ob er zwar wahrſcheinlich die wenigſten derſelben für weſentlich ſeinem Glauben angehörig hielt, ob das ſeinem guten Willen Ehre mache, mögen dieſe ſelbſt entſcheiden.

laſſung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Chriſtenthum (als meſſianiſchen Glauben) noch zurück behalten bleiben müſſen: welcher Sectenunterſchied endlich doch auch verſchwinden muß, und ſo das, was man als den Beſchluß des großen Drama des Religionswechſels auf Erden nennt, (die Wiederbringung aller Dinge) wenigſtens im Geiſte herbeiführt, da nur ein Hirt und eine Heerde Statt findet.

* * *

Wenn aber gefragt wird: nicht blos: was Chriſtenthum ſey, ſondern wie es der Lehrer deſſelben anzufangen habe, damit ein ſolches in den Herzen der Menſchen wirklich angetroffen werde (welches mit der Aufgabe einerlei iſt: was iſt zu thun, damit der Religionsglaube beſſere Menſchen mache?) ſo iſt der Zweck zwar einerlei, und kann keinen Sectenunterſchied veranlaſſen, aber die Wahl des Mittels zu demſelben kann dieſen doch herbei führen, weil zu einer und derſelben Wirkung ſich mehr wie eine Urſache denken läßt, und ſofern alſo Verſchiedenheit und Streit der Meinungen, ob das eine oder das andere demſelben angemeſſen und göttlich ſey, mithin eine Trennung in Principien bewirken kann, die ſelbſt das Weſentliche (in ſubjectiver Bedeutung) der Religion überhaupt angehen.

Da die Mittel zu dieſem Zwecke nicht empiriſch ſeyn können, — weil dieſe allenfalls wohl auf die That, aber nicht auf die Geſinnung hinwirken — ſo muß für den, der alles Ueberſinnliche zugleich für übernatürlich hält, die obige Aufgabe ſich in die Frage verwandeln: wie iſt die Wiedergeburt (als die Folge der Bekehrung, wodurch jemand ein anderer, neuer Menſch wird) durch göttlichen unmittelbaren Einfluß möglich, und was hat der Menſch zu thun, um dieſen herbei zu ziehen? Ich behaupte, daß, ohne die Geſchichte zu Rathe zu ziehen, (als welche zwar Meinungen, aber nicht die Nothwendigkeit derſelben vorſtellig machen kann) man a priori einen unausbleiblichen Sectenunterſchied, den blos dieſe Aufgabe bei denen bewirkt, welchen es eine Kleinigkeit iſt, zu einer natürlichen Wirkung übernatürliche Urſachen herbei zu rufen, vorher ſagen kann, ja daß dieſe Spaltung auch die einzige ſey, welche zur Benennung zweier verſchiedener Religionsſecten berechtigt; denn die anderen, welche man fälſchlich ſo benennt, ſind nur Kirchenſecten, und gehen das Innere der Religion nicht an. — Ein jedes Problem aber beſteht erſtlich aus der Quäſtion der Aufgabe, zweitens der Auflöſung, und drittens dem Beweis, daß das Verlangte durch die letztere geleiſtet werde. Alſo:

1) Die Aufgabe (die der wackere Spener mit Eifer allen Lehrern der Kirche zurief) iſt: der Religionsvortrag muß zum Zweck haben, aus uns andere, nicht blos beſſere Menſchen, (gleich als ob wir ſo ſchon gute, aber nur dem Grade nach vernachläſſigte wären) zu machen. Dieſer Satz ward den Orthodoxiſten (ein nicht übel ausgedachter Name) in den Weg ge-

worfen, welche in dem Glauben an die reine Offenbarungslehre und den von der Kirche vorgeſchriebenen Obſervanzen (dem Beten, dem Kirchengehen, und den Sacramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Uebertretungen untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art ſetzten, Gott wohlgefällig zu werden. — Die Aufgabe iſt alſo ganz in der Vernunft gegründet.

2) Die Auflöſung aber iſt völlig myſtiſch ausgefallen: ſo wie man es vom Supernaturalism in Principien der Religion erwarten konnte, der, weil der Menſch von Natur in Sünden todt ſey, keine Beſſerung aus eigenen Kräften hoffen laſſe, ſelbſt nicht aus der urſprünglichen unverfälſchbaren moraliſchen Anlage in ſeiner Natur, die, ob ſie gleich überſinnlich iſt, dennoch Fleiſch genannt wird, darum weil ihre Wirkung nicht zugleich übernatürlich iſt, als in welchem Falle die unmittelbare Urſache derſelben allein der Geiſt (Gottes) ſeyn würde. — Die myſtiſche Auflöſung jener Aufgabe theilt nun die Gläubigen in zwei Secten des Gefühls übernatürlicher Einflüſſe: die eine, wo das Gefühl als von herzzermalmender (zerknirſchender), die andere, wo es von herzzerſchmelzender (in die ſelige Gemeinſchaft mit Gott ſich auflöſender) Art ſeyn müſſe, ſo, daß die Auflöſung des Problems (aus böſen Menſchen gute zu machen) von zwei entgegengeſetzten Standpunkten ausgeht („wo das Wollen zwar gut iſt, aber das Vollbringen mangelt“). In der einen Secte kommt es nämlich nur

darauf an, um von der Herrſchaft des Böſen in ſich *los zu kommen*, worauf dann das gute Princip ſich von ſelbſt einfinden würde: in der Andern das gute Princip in ſeine Geſinnung aufzunehmen, worauf vermittelſt eines übernatürlichen Einfluſſes das Böſe für ſich keinen Platz mehr finde, und das Gute allein herrſchend ſeyn würde.

Die Idee von einer moraliſchen, aber nur durch übernatürlichen Einfluß möglichen, Metamorphoſe des Menſchen mag wohl ſchon längſt in den Köpfen der Gläubigen *rumort* haben: ſie iſt aber in neueren Zeiten allererſt recht zur Sprache gekommen, und hat den *Spener-Frankiſchen* und den *Mähriſch-Zinzendorfſchen* Sectenunterſchied (den Pietiſm und Moravianiſm) in der Bekehrungslehre hervorgebracht.

Nach der *erſteren* Hypotheſe geſchieht die Scheidung des Guten vom Böſen (womit die menſchliche Natur amalgamirt iſt) durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirſchung und Zermalmung des Herzens in der *Buße*, als einem nahe an Verzweiflung gränzenden, aber doch auch nur durch den Einfluß eines himmliſchen Geiſtes in ſeinem nöthigen Grade erreichbaren *Gram* (moeror animi) um welchen der Menſch ſelbſt bitten müſſe, indem er ſich ſelbſt darüber grämt, daß er ſich nicht genug grämen (mithin das Leidſeyn ihm doch nicht ſo ganz von Herzen gehen) kann. Dieſe „Höllenfahrt des Selbſterkenntniſſes bahnt nun, wie der ſel. *Haman* ſagt, den Weg zur Vergötterung.“

Nämlich, nachdem dieſe Glut der Buße ihre größte Höhe erreicht hat, geſchehe der Durchbruch, und der Regulus des Wiedergebornen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. — Dieſe radicale Veränderung fängt alſo mit einem Wunder an, und endigt mit dem, was man ſonſt als natürlich anzuſehen pflegt, weil es die Vernunft vorſchreibt, nämlich mit dem moraliſch-guten Lebenswandel. Weil man aber, ſelbſt beim höchſten Fluge einer myſtiſch-geſtimmten Einbildungskraft, den Menſchen doch nicht von allem Selbſtthun losſprechen kann, ohne ihn gänzlich zur Maſchine zu machen, ſo iſt das anhaltende inbrünſtige Gebet das, was ihm noch zu thun obliegt (wofern man es überhaupt für ein Thun will gelten laſſen) und wovon er ſich jene übernatürliche Wirkung allein verſprechen kann; wobei doch auch der Scrupel eintritt: daß, da das Gebet, wie es heißt, nur ſofern erhörlich iſt, als es im Glauben geſchieht, dieſer ſelbſt aber eine Gnadenwirkung iſt, d. i. etwas, wozu der Menſch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann, er mit ſeinen Gnadenmitteln im Cirkel geführt wird, und am Ende eigentlich nicht weiß, wie er das Ding angreifen ſolle.

Nach der zweiten Secte Meinung, geſchieht der erſte Schritt, den der ſich ſeiner ſündigen Beſchaffenheit bewußt werdende Menſch zum Beſſeren thut, ganz natürlich, durch die Vernunft, die, indem ſie ihm im moraliſchen Geſetz den Spiegel vorhält, worin er ſeine Verwerflichkeit erblickt, die moraliſche Anlage zum Guten benutzt, um ihn zur Entſchließung zu bringen, es fortmehro zu ſeiner Maxime zu machen: Aber die Ausführung dieſes Vorſatzes iſt ein Wunder. Er wendet ſich nämlich von der Fahne des böſes Geiſtes ab, und begiebt ſich unter die des Guten, welches eine leichte Sache iſt. Aber nun bei dieſer zu beharren, nicht wieder ins Böſe zurück zu fallen, vielmehr im Guten immer mehr fortzuſchreiten, das iſt die Sache, wozu er natürlicher Weiſe unvermögend ſey, vielmehr nichts Geringeres als Gefühl einer übernatürlichen Gemeinſchaft, und ſogar das Bewußtſeyn eines continuirlichen Umganges mit einem himmliſchen Geiſte, erfordert werde; wobei es zwiſchen ihm und dem letzteren zwar auf einer Seite nicht an Verweiſen, auf der andern nicht an Abbitten, fehlen kann; doch ohne daß eine Entzweiung oder Rückfall (aus der Gnade) zu beſorgen iſt: wenn er nur darauf Bedacht nimmt, dieſen Umgang, der ſelbſt ein continuirliches Gebet iſt, ununterbrochen zu cultiviren.

Hier iſt nun eine zwiefache myſtiſche Gefühlstheorie zum Schlüſſel der Aufgabe: ein neuer Menſch zu werden, vorgelegt; wo es nicht um das Objekt und den Zweck aller Religion (den Gott gefälligen Lebenswandel, denn darüber ſtimmen beide Theile überein), ſondern um die ſubjektiven Bedingungen zu thun iſt, unter denen wir allein Kraft dazu bekommen, jene Theorie in uns zur Ausführung zu bringen; wobei dann von Tugend (die ein leerer Name ſey) nicht die

Rede ſeyn kann, ſondern nur von der Gnade, weil beide Partheyen darüber einig ſind, daß es hiemit nicht natürlich zugehen könne, ſich aber wieder darin von einander trennen, daß der eine Theil den fürchterlichen Kampf mit dem böſen Geiſte, um von deſſen Gewalt los zu kommen, beſtehen muß, der andere aber dieſes gar nicht nöthig, ja als Werkheiligkeit verwerflich findet, ſondern geradezu mit dem guten Geiſte Allianz ſchließt, weil die vorige mit dem Böſen (als pactum turpe) gar keinen Einſpruch dagegen verurſachen kann; da dann die Wiedergeburt, als einmal für allemal vorgehende übernatürliche und radicale Revolution im Seelenzuſtande auch wohl äußerlich einen Sectenunterſchied aus ſo ſehr gegen einander abſtechenden Gefühlen beider Partheyen, kennbar machen dürfte *).

---

*) Welche Nationalphyſionomie möchte wohl ein ganzes Volk, welches (wenn dergleichen möglich wäre) in einer dieſer Secten erzogen wäre, haben? Denn, daß eine ſolche ſich zeigen würde, iſt wohl nicht zu zweifeln: weil oft wiederholte, vornämlich widernatürliche, Eindrücke aufs Gemüth ſich in Gebehrdung und Ton der Sprache äußeren, und Mienen endlich ſtehende Geſichtszüge werden. Beate, oder wie ſie Hr Nicolai nennt, gebenedeyete Geſichter würden es von anderen geſitteten und aufgeweckten Völkern (eben nicht zu ihrem Vortheil) unterſcheiden; denn es iſt Zeichnung der Frömmigkeit in Carricatur. Aber nicht die Verachtung der Frömmigkeit iſt es, was den Namen der Pietiſten zum Sectennamen gemacht hat, (mit dem immer eine gewiſſe Verachtung verbunden iſt), ſondern die phantaſtiſche, und, bei allem Schein der Demuth, ſtolze Anmaßung ſich als übernatürlich-begünſtigte Kinder des

3) Der Beweis: daß wenn, was Nr. 2. verlangt worden, geſchehen, die Aufgabe Nr 1. dadurch aufgelöſet ſeyn werde. — Dieſer Beweis iſt unmöglich. Denn der Menſch müßte beweiſen, daß in ihm eine übernatürliche Erfahrung, die an ſich ſelbſt ein Widerſpruch iſt, vorgegangen ſey. Es könnte allenfalls eingeräumt werden, daß der Menſch in ſich eine Erfahrung (z. B. von neuen und beſſeren Willensbeſtimmungen) gemacht hätte, von einer Veränderung, die er ſich nicht anders als durch ein Wunder zu erklären weiß, alſo von etwas Uebernatürlichen. Aber eine Erfahrung, von der er ſich ſo gar nicht einmal, daß ſie in der That Erfahrung ſey, überführen kann, weil ſie (als übernatürlich) auf keine Regel der Natur unſeres Verſtandes zurückgeführt, und dadurch bewährt werden kann, iſt eine Ausdeutung gewiſſer Empfindungen, von denen man nicht weiß, was man aus ihnen machen ſoll, ob ſie als zum Erkenntniß gehörig einen wirklichen Gegenſtand haben, oder bloße Träumereien ſeyn mögen. Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit als einer ſolchen fühlen wollen, iſt, weil die Idee von dieſer blos in der Vernunft liegt, eine ſich ſelbſt widerſprechende Anmaßung. — Alſo iſt hier eine Aufgabe ſammt ihrer Auflöſung ohne irgend einen möglichen Beweis; woraus denn auch nie etwas Vernünftiges gemacht werden wird.

Himmels auszuzeichnen, wenn gleich ihr Wandel, ſo viel man ſehen kann, vor dem der von ihnen ſo benannten Weltkinder, in der Moralität nicht den mindeſten Vorzug zeigt.

Es kommt nun noch darauf an, nachzuſuchen, ob die Bibel nicht noch ein anderes Princip der Auflöſung jenes Speneriſchen Problems, als die zwei angeführten ſectenmäßigen enthalte, welches die Unfruchtbarkeit des kirchlichen Grundſatzes der bloßen Orthodoxie erſetzen könne. In der That iſt nicht allein in die Augen fallend, daß ein ſolches in der Bibel anzutreffen ſey, ſondern auch überzeugend gewiß, daß nur durch daſſelbe, und das in dieſem Princip enthaltene Chriſtenthum dieſes Buch ſeinen ſo weit ausgebreiteten Wirkungskreis und dauernden Einfluß auf die Welt hat erwerben können, eine Wirkung, die keine Offenbarungslehren, (als ſolche), kein Glaube an Wunder, keine vereinigte Stimme vieler Bekenner, je hervorgebracht hätte, weil ſie nicht aus der Seele des Menſchen ſelbſt geſchöpft geweſen wäre, und ihm alſo immer hätte fremd bleiben müſſen.

Es iſt nämlich etwas in uns, was zu bewundern wir niemals aufhören können, wenn wir es einmal ins Auge gefaßt haben, und dieſes iſt zugleich dasjenige, was die *Menſchheit* in der Idee zu einer Würde erhebt, die man am *Menſchen*, als Gegenſtande der Erfahrung, nicht vermuthen ſollte. Daß wir den moraliſchen Geſetzen unterworfene und zu deren Beobachtung ſelbſt mit Aufopferung aller ihnen widerſtreitenden Lebensannehmlichkeiten durch unſere Vernunft beſtimmte Weſen ſind, darüber wundert man ſich nicht, weil es objectiv in der natürlichen Ordnung der Dinge als Object der reinen Vernunft liegt, jenen Geſetzen zu gehorchen: ohne daß es dem gemeinen und geſunden Verſtande nur einmal einfällt, zu fragen, woher uns jene Geſetze kommen mögen, um vielleicht, bis wir ihren Urſprung wiſſen, die Befolgung derſelben aufzuſchieben, oder wohl gar ſeine Wahrheit zu bezweifeln. — Aber daß wir auch das Vermögen dazu haben, der Moral mit unſerer ſinnlichen Natur ſo große Opfer zu bringen, daß wir das auch können, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, daß wir es ſollen, dieſe Ueberlegenheit des überſinnlichen Menſchen in uns über den ſinnlichen, desjenigen, gegen den der letztere (wenn es zum Widerſtreit kommt) nichts iſt, ob dieſer zwar in ſeinen eigenen Augen Alles iſt, dieſe moraliſche, von der Menſchheit unzertrennliche Anlage in uns, iſt ein Gegenſtand der höchſten Bewunderung, die, je länger man dieſes wahre (nicht erdachte) Ideal anſieht, nur immer deſto höher ſteigt: ſo daß diejenigen wohl zu entſchuldigen ſind, welche, durch die Unbegreiflichkeit deſſelben verleitet, dieſes Ueberſinnliche in uns, weil es doch practiſch iſt, für übernatürlich, d. i. für etwas, was gar nicht in unſerer Macht ſteht, und uns als eigen zugehört, ſondern vielmehr für den Einfluß von einem andern und höheren Geiſte halten; worin ſie aber ſehr fehlen; weil die Wirkung dieſes Vermögens alsdann nicht unſere That ſeyn, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu alſo nicht das unſrige ſeyn würde. Die Benutzung der Idee dieſes uns unbegreiflicher Weiſe beiwohnenden Vermögens und die Ansherzlegung derſelben, von der früheſten Jugend an und fernerhin im öffentlichen Vortrage, enthält nun die ächte Auflöſung jenes Problems (vom neuen Menſchen), und ſelbſt die Bibel ſcheint nichts anders vor Augen gehabt zu haben, nämlich nicht auf übernatürliche Erfahrungen und ſchwärmeriſche Gefühle hinzuweiſen, die, ſtatt der Vernunft, dieſe Revolution bewirken ſollten: ſondern auf den Geiſt Chriſti, um ihn, ſo wie er ihn in Lehre und Beiſpiel erwies, zu dem unſrigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der urſprünglichen moraliſchen Anlage ſchon in uns liegt, ihm nur Raum zu verſchaffen. Und ſo iſt, zwiſchen dem ſeelenloſen Orthodoxism und dem vernunfttödtenden Myſticism, die bibliſche Glaubenslehre, ſo wie ſie vermittelſt der Vernunft aus uns ſelbſt entwikkelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menſchen Herzen zur gründlichen Beſſerung hinwirkende, und ſie in einer allgemeinen (obzwar unſichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem Criticism der practiſchen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.

* * *

Das aber, worauf es in dieſer Anmerkung eigentlich ankommt, iſt die Beantwortung der Frage: ob die Regierung wohl einer Secte des Gefühlglaubens die Sanction einer Kirche könne angedeihen laſſen: oder ob ſie eine ſolche zwar dulden und ſchützen, mit jenem Prärogativ aber nicht beehren könne, ohne ihrer eigenen Abſicht zuwider zu handeln?

Wenn man annehmen darf (wie man es denn mit Grunde thun kann), daß es der Regierung Sache gar nicht ſey, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen, und ihnen den Weg dazu anzuweiſen, (denn das muß ſie wohl dieſen ſelbſt überlaſſen, wie denn auch der Regent ſelbſt ſeine eigene Religion gewöhnlicher Weiſe vom Volk und deſſen Lehren her hat): ſo kann ihre Abſicht nur ſeyn, auch durch dieſes Mittel (den Kirchenglauben) lenkſame und moraliſch-gute Unterthanen zu haben.

Zu dem Ende wird ſie erſtlich keinen Naturalism (Kirchenglauben ohne Bibel) ſanctioniren, weil es bei dem gar keine, dem Einfluß der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Vorausſetzung widerſpricht. — Die bibliſche Orthodoxie würde alſo das ſeyn, woran ſie die öffentlichen Volkslehrer bände, in Anſehung deren dieſe wiederum unter der Beurtheilung der Facultäten ſtehen würden, die es angeht, weil ſonſt ein Pfaffenthum, d. i. eine Herrſchaft der Werkleute des Kirchenglaubens entſtehen würde, das Volk nach ihren Abſichten zu beherrſchen. Aber den Orthodoxism, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion würde ſie durch ihre Autorität nicht beſtätigen; weil dieſe die natürliche Grundſätze der Sittlichkeit zur Nebenſache macht, da ſie vielmehr die Hauptſtütze iſt, worauf die Regierung muß rechnen können, wenn ſie in ihr Volk Vertrauen ſetzen ſoll *). Endlich kann ſie

---

*) Was den Staat in Religionsdingen allein intereſſiren darf, iſt: wozu die Lehrer derſelben anzuhalten ſind, damit er nützliche Bürger, gute Soldaten, und

am wenigſten den Myſticism als Meinung des Volks, übernatürlicher Inſpiration ſelbſt theilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben, weil er gar nichts öffentliches iſt, und ſich alſo dem Einfluß der Regierung gänzlich entzieht.

überhaupt getreue Unterthanen habe. Wenn er nun dazu die Einſchärfung der Rechtgläubigkeit in ſtatutariſchen Glaubenslehren, und eben ſolcher Gnadenmittel wählt, ſo kann er hiebei ſehr übel fahren. Denn da das Annehmen dieſer Statute eine leichte, und dem ſchlechtdenkendſten Menſchen weit leichtere Sache iſt, als dem Guten, dagegen die moraliſche Beſſerung der Geſinnung viel und lange Mühe macht, er aber von der erſteren hauptſächlich ſeine Seligkeit zu hoffen gelehrt worden iſt, ſo darf er ſich eben kein groß Bedenken machen, ſeine Pflicht (doch behutſam) zu übertreten, weil er ein unfehlbares Mittel bei der Hand hat, der göttlichen Strafgerechtigkeit (nur daß er ſich nicht verſpäten muß), durch ſeinen rechten Glauben an alle Geheimniſſe und inſtändige Benutzung der Gnadenmittel, zu entgehen: dagegen, wenn jene Lehre der Kirche geradezu auf die Moralität gerichtet ſeyn würde, das Urtheil ſeines Gewiſſens ganz anders lauten würde: nämlich daß, ſo viel er von dem Böſen, was er that, nicht erſetzen kann, dafür müſſe er einem künftigen Richter antworten, und dieſes Schickſal abzuwenden, vermöge kein kirchliches Mittel, kein durch Angſt herausgedrängter Glaube, noch ein ſolches Gebet (desine fata deûm flecti sperare precando.) — Bei welchem Glauben iſt nun der Staat ſicherer?

Friedensabſchluß

und

Beilegung des Streits der Fakultäten.

In Streitigkeiten, welche blos die reine, aber practiſche Vernunft angehen, hat die philoſophiſche Facultät ohne Widerrede das Vorrecht, den Vortrag zu thun, und, was das Formale betrifft, den Prozeß zu inſtruiren; was aber das Materiale anlangt, ſo iſt die theologiſche im Beſitz den Lehnſtuhl, der den Vorrang bezeichnet, einzunehmen, nicht weil ſie etwa in Sachen der Vernunft auf mehr Einſicht Anſpruch machen kann, als die übrigen, ſondern weil es die wichtigſte menſchliche Angelegenheit betrifft, und führt daher den Titel der oberſten Facultät (doch nur als prima inter pares). — Sie ſpricht aber nicht nach Geſetzen der reinen und a priori erkennbaren Vernunftreligion (denn da würde ſie ſich erniedrigen, und auf die philoſophiſche Bank herabſetzen), ſondern nach ſtatutariſchen, in einem Buche, vorzugsweiſe Bibel genannt, enthaltenen Glaubensvorſchriften, d. i., in einem Codex der Offenbarung eines vor viel hundert Jahren geſchloſſenen alten und neuen Bundes der Menſchen mit Gott, deſſen Authenticität, als eines Geſchichtsglaubens (nicht eben des moraliſchen; denn der würde auch aus der Philoſophie gezogen werden können), doch mehr von der Wirkung, welche die Leſung der Bibel auf das Herz der Menſchen thun mag, als von mit critiſcher Prüfung der darin enthaltenen Lehren und Erzählungen aufgeſtellten Beweiſen erwartet werden darf, deſſen Auslegung auch nicht der natürlichen Vernunft der Layen, ſondern nur der Scharfſinnigkeit der Schriftgelehrten überlaſſen wird *).

Der bibliſche Glaube iſt ein Meſſianiſcher Geſchichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit

---

*) Im römiſch-catholiſchen Syſtem des Kirchenglaubens iſt, dieſen Punkt, (das Bibelleſen) betreffend, mehr Conſequenz als im proteſtantiſchen. — Der reformirte Prediger, La Coſte, ſagt zu ſeinen Glaubensgenoſſen: „ſchöpft das göttliche Wort aus der Quelle (der Bibel) ſelbſt, wo ihr es dann lauter und unverfälſcht einnehmen könnt; aber ihr müßt ja nichts anders in der Bibel finden, als was wir darin finden. — Nun, lieben Freunde, ſagt uns lieber, was ihr in der Bibel findet, damit wir nicht unnöthiger Weiſe darin ſelbſt ſuchen, und am Ende, was wir darin gefunden zu haben vermeinten, von euch für unrichtige Auslegung derſelben erklärt werde.“ — Auch ſpricht die catholiſche Kirche in dem Satze: „Außer der Kirche (der catholiſchen) iſt kein Heil,“ conſequenter als die proteſtantiſche, wenn dieſe ſagt: daß man auch als Catholik ſelig werden könne. Denn wenn das iſt (ſagt Boſſuet), ſo wählt man ja am ſicherſten, ſich zur erſteren zu ſchlagen. Denn noch ſeliger als ſelig kann doch kein Menſch zu werden verlangen.

Abraham zum Grunde liegt, und beſteht aus einem moſaiſch-meſſianiſchen, und einem evangeliſch-meſſianiſchen Kirchenglauben, der den Urſprung und die Schickſale des Volks Gottes ſo vollſtändig erzählt, daß er von dem, was in der Weltgeſchichte überhaupt das oberſte iſt, und wobei kein Menſch zugegen war, nämlich dem Weltanfang (in der Geneſis) anhebend, ſie bis zum Ende aller Dinge (in der Apocalypſe) verfolgt, — welches freilich von keinem Andern, als einem göttlich inſpirirten Verfaſſer erwartet werden darf; — wobei ſich doch eine bedenkliche Zahlen-Cabala, in Anſehung der wichtigſten Epochen der heiligen Chronologie darbietet, welche den Glauben an die Authenticität dieſer bibliſchen Geſchichtserzählung etwas ſchwächen dürfte *).

---

*) 70 apocalyptiſche Monate (deren es in dieſem Cyclus 4 giebt), jeden zu 29½ Jahren, geben 2065 Jahr. Davon jedes 49ſte Jahr, als das große Ruhejahr, (deren in dieſem Zeitlaufe 42 ſind) abgezogen: bleiben gerade 2023, als das Jahr, da Abraham aus dem Lande Canaan, das ihm Gott geſchenkt hatte, nach Egypten gieng. — Von da an bis zur Einnahme jenes Landes durch die Kinder Iſrael, 70 apocalyptiſche Wochen (= 490 Jahr) — und ſo 4mal ſolcher Jahrwochen zuſammengezählt (= 1960) und mit 2023 addiert, geben, nach P. Petau Rechnung, das Jahr der Geburt Chriſti (= 3983) ſo genau, daß auch nicht ein Jahr daran fehlt. — Siebzig Jahr hernach die Zerſtörung Jeruſalems (auch eine myſtiſche Epoche.) — — Aber *Bengel* in ordine temporum pag. 9. it. p. 218. seqq. bringt

Ein Geſetzbuch des nicht aus der menſchlichen Vernunft gezogenen, aber doch mit ihr, als moraliſch-

3939, als die Zahl der Geburt Chriſti, heraus? Aber das ändert nichts an der Heiligkeit des Numerus ſeptenarius. Denn die Zahl der Jahre vom Rufe Gottes an Abraham, bis zur Geburt Chriſti, iſt 1960, welches 4 apocalyptiſche Perioden austragt, jeden zu 490, oder auch 40 apoc Perioden, jeden zu 7mal 7 = 49 Jahr. Zieh' man nun von jedem neun und vierzigſten das große Ruhejahr und von jedem größten Ruhejahr, welches das 490ſte iſt, eines ab (zuſammen 44), ſo bleibt gerade 1916 — Alſo ſind die Jahrzahlen 3983 und 3939, als das verſchieden angegebene Jahr der Geburt Chriſti, nur darin unterſchieden: daß die letztere entſpringt, wenn in der Zeit der erſteren das, was zur Zeit der 4 großen Epochen gehört, um die Zahl der Ruhejahre vermindert wird. Nach **Bengeln** würde die Tafel der heil. Geſchichte ſo ausſehen:

2023: Verheißung an Abraham, das Land Canaan zu beſitzen;
2502: Beſitzerlangung deſſelben;
2981: Einweihung des erſten Tempels;
3460: Gegebener Befehl zur Erbauung des zweyten Tempels;
3939: Geburt Chriſti.

Auch das Jahr der Sündfluth läßt ſich ſo a priori ausrechnen. Nämlich 4 Epochen zu 490 (= 7. × 70) Jahr machen 1960. Davon jedes 7te (= 280) abgezogen, bleiben 1680. Von dieſen 1680 jedes darin enthaltene 70ſte Jahr abgezogen (= 24), bleiben 1656, als das Jahr der Sündfluth — Auch von dieſer bis zum R. G. an Abraham, ſind 366 volle Jahre, davon eines ein Schaltjahr iſt.

practiſcher Vernunft, dem Endzwecke nach vollkommen einſtimmigen *ſtatutariſchen* (mithin aus einer Offenbahrung hervorgehenden) göttlichen Willens, die Bibel, würde nun das kräftigſte Organ der Leitung des Menſchen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl ſeyn, wenn ſie nur als Gottes Wort beglaubigt und ihre Authenticität documentirt werden könnte. — Dieſem Umſtande aber ſtehen viele Schwierigkeiten entgegen.

Denn wenn Gott zum Menſchen wirklich ſpräche, ſo kann dieſer doch niemals *wiſſen*, daß es Gott ſey, der zu ihm ſpricht. Es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß der Menſch durch ſeine Sinne den Unendlichen faſſen, ihn von Sinnenweſen unterſcheiden, und ihn woran *erkennen* ſolle. — Daß es aber *nicht* Gott ſeyn könne, deſſen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er ſich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn, wenn das, was ihm durch ſie geboten wird, dem moraliſchen Geſetz zuwider iſt, ſo mag die Erſcheinung ihm noch ſo majeſtätiſch, und die ganze Natur überſchreitend dünken: er muß ſie doch für Täuſchung halten *).

Was ſoll man nun hiezu ſagen? Haben die heiligen Zahlen etwa den Weltlauf beſtimmt? *Frank's* Cyclus iobilaeus dreht ſich ebenfalls um dieſen Mittelpunkt der myſtiſchen Chronologie herum.

*) Zum Beiſpiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham, auf göttlichen Befehl, durch Abſchlachtung und Verbrennung ſeines einzigen Sohnes — (das arme Kind trug unwiſſend noch das Holz hinzu)

Die Beglaubigung der Bibel nun, als eines in Lehre und Beiſpiel zur Norm dienenden evangeliſch-meſſianiſchen Glaubens, kann nicht aus der Gottesgelahrtheit ihrer Verfaſſer, (denn der war immer ein dem möglichen Irrthum ausgeſetzter Menſch), ſondern muß aus der Wirkung ihres Inhalts auf die Moralität des Volks, von Lehrern aus dieſem Volk ſelbſt, als Idioten (im Wiſſenſchaftlichen), an ſich, mithin als aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menſchen beiwohnenden Vernunftreligion geſchöpft, betrachtet werden, die eben durch dieſe Einfalt, auf die Herzen deſſelben den ausgebreitetſten und kräftigſten Einfluß haben mußte. — Die Bibel war das Vehikel derſelben, vermittelſt gewiſſer ſtatutariſcher Vorſchriften, welche der Ausübung der Religion in der bürgerlichen Geſellſchaft eine *Form* der Regierung gab, und die Authenticität dieſes Geſetzbuchs, als eines göttlichen (des Inbegriffs aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote) beglaubigt alſo und documentirt ſich ſelbſt, was den Geiſt deſſelben (das Moraliſche) betrifft; was aber den Buchſtaben (das ſtatutariſche) deſſelben anlangt, ſo bedürfen die Satzungen in dieſem Buche keiner Beglaubigung, weil ſie nicht zum Weſentlichen

---

— bringen wollte. Abraham hätte auf dieſe vermeinte göttliche Stimme antworten müſſen: „daß ich meinen guten Sohn nicht tödten ſolle, iſt ganz gewiß; daß aber du, der du mir erſcheinſt, Gott ſeyſt, davon bin ich nicht gewiß, und kann es auch nicht werden, wenn ſie auch vom (ſichtbaren) Himmel herabſchallete.“

(principale), ſondern nur zum Beigeſellten (accessorium) deſſelben gehören — — Den Urſprung aber dieſes Buchs auf Inſpiration ſeiner Verfaſſer (deus ex machina) zu gründen, um auch die unweſentlichen Statute deſſelben zu heiligen, muß eher das Zutrauen zu ſeinem moraliſchen Werth ſchwächen, als es ſtärken.

Die Beurkundung einer ſolchen Schrift, als einer göttlichen, kann von keiner Geſchichtserzählung, ſondern nur von der erprobten Kraft derſelben, Religion in menſchlichen Herzen zu gründen, und wenn ſie durch mancherlei (alte oder neue) Satzungen verunartet wäre, ſie durch ihre Einfalt ſelbſt wieder in ihre Reinigkeit herzuſtellen, abgeleitet werden, welches Werk darum nicht aufhört, Wirkung der Natur und Erfolg der fortſchreitenden moraliſchen Cultur in dem allgemeinen Gange der Vorſehung zu ſeyn, und als eine ſolche erklärt zu werden bedarf, damit die Exiſtenz dieſes Buchs nicht ungläubiſch dem bloßen Zufall, oder abergläubiſch einem Wunder zugeſchrieben werde, und die Vernunft in beiden Fällen auf den Strand gerathe.

Der Schluß hieraus iſt nun dieſer:

Die Bibel enthält in ſich ſelbſt einen, in praktiſcher Abſicht hinreichenden, Beglaubigungsgrund ihrer (moraliſchen) Göttlichkeit, durch den Einfluß, den ſie, als Text einer ſyſtematiſchen Glaubenslehre, von jeher, ſowohl in catechetiſchem als homiletiſchem Vortrage auf das Herz der Menſchen ausgeübt hat, um ſie als Organ, nicht allein der allgemeinen und inneren Vernunftreligion, ſondern auch als Vermächtniß (neues Teſtament) einer ſtatutariſchen, auf unabſehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre, aufzubehalten: es mag ihr auch in theoretiſcher Rückſicht für Gelehrte, die ihren Urſprung theoretiſch und hiſtoriſch nachſuchen, und für die kritiſche Behandlung ihrer Geſchichte an Beweisthümern viel oder wenig abgehen. — Die *Göttlichkeit* ihres moraliſchen Inhalts entſchädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menſchlichkeit der Geſchichtserzählung, die gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleſerlich, durch Accommodationen und Conjecturen im Zuſammenhange mit dem Ganzen müſſen verſtändlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satz: daß die Bibel, *gleich als ob ſie eine göttliche Offenbarung wäre*, aufbewahrt, moraliſch benutzt, und der Religion, als ihr Leitmittel, untergelegt zu werden verdiene.

Die Keckheit der Kraftgenie's, welche dieſem Leitbande des Kirchenglaubens ſich jetzt ſchon entwachſen zu ſeyn wähnen, ſie mögen nun, als Theophilanthropen, in öffentlichen, dazu errichteten Kirchen, oder, als Myſtiker, bei der Lampe innerer Offenbarungen ſchwärmen, würde die Regierung bald ihre Nachſicht bedauren machen, jenes große Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachläßigt, und leichtſinnigen Händen überlaſſen zu haben. — Auch iſt nicht zu erwarten, daß, wenn die Bibel, die wir haben, außer Credit kommen ſollte, eine andere an ihrer Stelle emporkommen würde; denn öffentliche

Wunder machen ſich nicht zum zweitenmale in derſelben Sache: weil das Fehlſchlagen des vorigen, in Abſicht auf die Dauer, dem Folgenden allen Glauben benimmt; — wiewohl doch auch andererſeits auf das Geſchrei der Allarmiſten (das Reich iſt in Gefahr) nicht zu achten iſt, wenn in gewiſſen Statuten der Bibel, welche mehr die Förmlichkeiten, als den inneren Glaubensgehalt der Schrift betreffen, ſelbſt an den Verfaſſern derſelben einiges gerügt werden ſollte: weil das Verbot der Prüfung einer Lehre der Glaubensfreiheit zuwider iſt. — Daß aber ein Geſchichtsglaube Pflicht ſey, und zur Seligkeit gehöre, iſt Aberglaube *).

---

*) Aberglaube iſt der Hang in das, was als nicht natürlicher Weiſe zugehend vermeint wird, ein größeres Vertrauen zu ſetzen, als was ſich nach Naturgeſetzen erklären läßt — es ſey im Phyſiſchen oder Moraliſchen. — Man kann alſo die Frage aufwerfen: ob der Bibelglaube (als empiriſcher), oder ob umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen ſolle: Mit anderen Worten: iſt die Lehre von Gott, weil ſie in der Bibel ſteht, oder ſteht ſie in der Bibel, weil ſie von Gott iſt? — Der erſtere Satz iſt augenſcheinlich inconſequent; weil das göttliche Anſehen des Buchs hier vorausgeſetzt werden muß, um die Göttlichkeit der Lehre deſſelben zu beweiſen. Alſo kann nur der zweite Satz Statt finden, der aber ſchlechterdings keines Beweiſes fähig iſt (Supernaturalium non datur ſcientia). — — Hievon ein Beiſpiel. — Die Jünger des moſaiſch-meſſianiſchen Glaubens, ſahen ihre Hoffnung aus dem Bunde Gottes mit Abraham nach Jeſu Tode ganz ſinken (wir hofften, er würde Iſrael erlöſen); denn nur den Kindern Abra-

Von der bibliſchen Auslegungskunſt (hermeneutica ſacra), da ſie nicht den Laien überlaſſen werden kann (denn ſie betrifft ein wiſſenſchaftliches Syſtem), darf nun, lediglich, in Anſehung deſſen, was in der Religion ſtatutariſch iſt, verlangt werden: daß der Ausleger ſich erkläre, ob ſein Ausſpruch als authentiſch, oder als doctrinal verſtanden werden ſolle. — Im erſteren Falle muß die Auslegung dem Sinne des Verfaſſers buchſtäblich (philologiſch) angemeſſen

---

hams war in ihrer Bibel das Heil verheiſſen. Nun trug es ſich zu, daß, da am Pfingſtfeſte die Jünger verſammelt waren, einer derſelben auf den glücklichen, der ſubtilen jüdiſchen Auslegungskunſt angemeſſenen Einfall gerieth, daß auch die Heyden (Griechen und Römer) als in dieſen Bund aufgenommen betrachtet werden könnten: wenn ſie an das Opfer, welches Abraham Gotte mit ſeinem einzigen Sohne bringen wollte, (als dem Sinnbilde des einigen Opfers des Weltheilandes) glaubeten; denn da wären ſie Kinder Abrahams im Glauben (zuerſt unter, dann aber auch ohne die Beſchneidung. — Es iſt kein Wunder, daß dieſe Entdeckung, die in einer großen Volksverſammlung eine ſo unermeßliche Ausſicht eröfnete, mit dem größten Jubel, und als ob ſie unmittelbare Wirkung des heil. Geiſtes geweſen wäre, aufgenommen und für ein Wunder gehalten wurde, und als ein ſolches in bibliſche (Apoſtel-) Geſchichte kam, bei der es aber gar nicht zur Religion gehört, ſie als Faktum zu glauben, und dieſen Glauben der natürlichen Menſchenvernunft aufzudringen. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorſam in Anſehung eines ſolchen Kirchenglaubens, als zur Seligkeit erforderlich, iſt alſo Aberglaube.

ſeyn; im zweiten aber hat der Schriftſteller die Freiheit, der Schriftſtelle (philoſophiſch) denjenigen Sinn unterzulegen, den ſie in moraliſch-practiſcher Abſicht (zur Erbauung des Lehrlings) in der Exegeſe annimmt; denn der Glaube an einen bloſſen Geſchichtsſatz iſt todt an ihm ſelber. — Nun mag wohl die erſtere für den Schriftgelehrten, und indirect auch für das Volk in gewiſſer pragmatiſchen Abſicht wichtig genug ſeyn, aber der eigentliche Zweck der Religionslehre, moraliſch beſſere Menſchen zu bilden, kann auch dabei nicht allein verfehlt, ſondern wohl gar verhindert werden. — Denn die heiligen Schriftſteller können als Menſchen auch geirret haben (wenn man nicht ein durch die Bibel beſtändig fortlaufendes Wunder annimmt), wie z. B. der h. *Paul* mit ſeiner Gnadenwahl, welche er aus der Moſaiſch-Meſſianiſchen Schriftlehre in die Evangeliſche treuherzig überträgt, ob er zwar über die Unbegreiflichkeit der Verwerfung gewiſſer Menſchen, ehe ſie noch gebohren waren, ſich in großer Verlegenheit befindet, und ſo, wenn man die Hermenevtik der Schriftgelehrten als continuirlich dem Ausleger zu Theil gewordene Offenbarung annimmt, der Göttlichkeit der Religion beſtändig Abbruch thun muß. — Alſo iſt nur die *doctrinale* Auslegung, welche nicht (empiriſch) zu wiſſen verlangt, was der heilige Verfaſſer mit ſeinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, ſondern was die Vernunft (a priori) in moraliſcher Rückſicht bei Veranlaſſung einer Spruchſtelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangeliſch-bibliſche Methode der Belehrung des Volks in der wahren inneren und allgemeinen Religion, die von dem partikulären Kirchenglauben als Geſchichtsglauben — unterſchieden iſt; wobei dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuſchung zugeht, da hingegen das Volk mit einem Geſchichtsglauben, den keiner deſſelben ſich zu beweiſen vermag, Statt des moraliſchen (allein ſeligmachenden), den ein jeder faſt, in ſeiner Abſicht (die es haben muß) getäuſcht, ſeinen Lehrer anklagen kann.

In Abſicht auf die Religion eines Volks, das eine heilige Schrift zu verehren gelehrt worden iſt, iſt nun die doctrinale Auslegung derſelben, welche ſich auf ſein (des Volks) moraliſches Intereſſe — der Erbauung, ſittlichen Beſſerung und ſo der Seligwerdung — bezieht, zugleich die authentiſche: d. i., ſo will Gott ſeinen in der Bibel geoffenbarten Willen verſtanden wiſſen. Denn es iſt hier nicht von einer bürgerlichen, das Volk unter Diſciplin haltenden (politiſchen), ſondern einer auf das Innere der moraliſchen Geſinnung abzweckenden (mithin göttlichen) Regierung die Rede. Der Gott, der durch unſere eigene (moraliſch-praktiſche) Vernunft ſpricht, iſt ein untrüglicher allgemein verſtändlicher Ausleger dieſes ſeines Worts, und es kann auch ſchlechterdings keinen anderen (etwa auf hiſtoriſche Art) beglaubigten Ausleger ſeines Worts geben; weil Religion eine reine Vernunftſache iſt.

* * *

Und ſo haben die Theologen der Fakultät die Pflicht auf ſich, mithin auch die Befugniß, den Bibelglaubelglauben aufrecht zu erhalten: doch unbeſchadet der Freiheit der Philoſophen, ihn jederzeit der Critik der Vernunft zu unterwerfen, welche, im Falle einer Dictatur (des Religionsedikts), die jener oberen etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, ſich durch die ſolenne Formel beſtens verwahren: Provideant consules ne quid Respublica detrimenti capiat.

Anhang bibliſch-hiſtoriſcher Fragen,

über die praktiſche Benutzung und muthmaßliche Zeit der Fortdauer dieſes heiligen Buchs.

Daß es bei allem Wechſel der Meinungen, noch lange Zeit im Anſehen bleiben werde, dafür bürgt die Weisheit der Regierung, als deren Intereſſe, in Anſehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat, hiemit in enger Verbindung ſteht. Aber ihm die Ewigkeit zu verbürgen, oder auch es, chiliaſtiſch, in ein neues Reich Gottes auf Erden übergehen zu laſſen, das überſteigt unſer ganzes Vermögen der Wahrſagung. — Was würde alſo geſchehen, wenn der Kirchenglaube dieſes große Mittel der Volksleitung einmal entbehren müßte?

Wer iſt der Redacteur der bibliſchen Bücher (alten und neuen Teſtaments) und zu welcher Zeit iſt der Canon zu Stande gekommen?

Werden philologiſch-antiquariſche Kenntniſſe immer zur Erhaltung der einmal angenommenen Glaubensnorm nöthig ſeyn, oder wird die Vernunft den Gebrauch derſelben zur Religion dereinſt von ſelbſt und mit allgemeiner Einſtimmung anzuordnen im Stande ſeyn?

Hat man hinreichende Documente der Authenticität der Bibel nach den ſogenannten 70 Dolmetſchern, und von welcher Zeit kann man ſie mit Sicherheit datiren? u. ſ. w.

Die praktiſche, vornämlich öffentliche, Benutzung dieſes Buchs in Predigten, iſt ohne Zweifel diejenige, welche zur Beſſerung der Menſchen und Belebung ihrer moraliſchen Triebfedern (zur Erbauung) beiträgt. Alle andere Abſicht muß ihr nachſtehen, wenn ſie hiemit in Colliſion kommt. — Man muß ſich daher wundern: daß dieſe Maxime noch hat bezweifelt werden können, und eine paraphraſtiſche Behandlung eines Texts der paränetiſchen, wenn gleich nicht vorgezogen, doch durch die erſtere wenigſtens hat in Schatten geſtellt werden ſollen. — Nicht die Schriftgelahrtheit, und was man vermittelſt ihrer aus der Bibel, durch philologiſche Kenntniſſe, die oft nur verunglückte Conjecturen ſind, herauszieht, ſondern was man mit moraliſcher Denkungsart (alſo nach dem Geiſte Gottes) in ſie hineinträgt, und Lehren, die nie trügen, auch nie ohne heilſame Wirkung ſeyn können, das muß dieſem Vortrage ans Volk die Leitung geben: nämlich den Text nur, (wenigſtens hauptſächlich) als Veranlaſſung zu allem Sittenbeſſernden, was ſich dabei denken läßt, zu behandeln, ohne was die heil. Schriftſteller dabei ſelbſt im Sinne gehabt haben möchten, nachforſchen zu dürfen. — Eine auf Erbauung, als Endzweck, gerichtete Predigt, (wie denn das eine jede ſeyn ſoll) muß die Belehrung aus den Herzen der Zuhörer, nämlich der natürlichen moraliſchen Anlage, ſelbſt des unbelehrteſten Menſchen, entwickeln; wenn die dadurch zu bewirkende Geſinnung lauter ſeyn ſoll. Die damit verbundenen Zeugniſſe der Schrift, ſollen auch nicht die Wahrheit dieſer Lehren beſtätigende hiſtoriſche Beweisgründe ſeyn (denn deren bedarf die ſittlich thätige Vernunft hiebei nicht: und das empiriſche Erkenntniß vermag es auch nicht), ſondern blos Beiſpiele der Anwendung der praktiſchen Vernunftprincipien auf Fakta der h. Geſchichte, um ihre Wahrheit anſchaulicher zu machen; welches aber auch ein ſehr ſchätzbarer Vortheil für Volk und Staat auf der ganzen Erde iſt.

Anhang.

Von einer reinen Myſtik in der Religion *).

Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernet, daß Philoſophie nicht etwa eine Wiſſenſchaft der Vorſtellungen, Begriffe und Ideen, oder eine Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften, oder ſonſt etwas ähnliches ſey; ſondern eine Wiſſenſchaft des Menſchen, ſeines Vorſtellens, Denkens und Handelns; — ſie ſoll den Menſchen nach allen ſeinen Beſtandtheilen darſtellen, wie er iſt und ſeyn ſoll, d. h., ſowohl nach ſeinen Naturbeſtimmungen, als auch nach ſeinem Moralitäts- und Freiheitsverhältniß. Hier wies nun die alte Philoſophie

---

*) In einem ſeiner Diſſertation: De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auctore Carol. Arnold. *Willmans*, Bielefelda Guestphalo, Halis Saxonum 1797 beigefügten Briefe, welchen ich, mit ſeiner Erlaubniß, und mit Weglaſſung der Einleitungs- und Schlußhöflichkeitsſtellen, hiemit liefere, und welcher dieſen, jetzt der Arzneiwiſſenſchaft ſich widmenden jungen Mann, als einen ſolchen bezeichnet, von dem ſich auch in anderen Fächern der Wiſſenſchaft viel erwarten läßt. Wobei ich gleichwohl jene Aehnlichkeit meiner Vorſtellungsart mit der ſeinigen unbedingt einzugeſtehen nicht gemeint bin.

dem Menſchen einen ganz unrichtigen Standpunkt in der Welt an, indem ſie ihn in dieſer zu einer Maſchine machte, die, als ſolche, gänzlich von der Welt, oder von den Außendingen und Umſtänden, abhängig ſeyn mußte; ſie machte alſo den Menſchen zu einem beinahe blos *paſſiven* Theile der Welt. — Jetzt erſchien die Kritik der Vernunft, und beſtimmte dem Menſchen in der Welt eine durchaus *active* Exiſtenz. Der Menſch ſelbſt iſt urſprünglich Schöpfer aller ſeiner Vorſtellungen und Begriffe, und ſoll einziger Urheber aller ſeiner Handlungen ſeyn. Jenes „*iſt*,“ und dieſes „*ſoll*,“ führt auf zwei ganz verſchiedene Beſtimmungen am Menſchen. Wir bemerken daher auch im Menſchen zweierlei ganz verſchiedenartige Theile, nämlich auf der einen Seite Sinnlichkeit und Verſtand, und auf der andern Vernunft und freien Willen, die ſich ſehr weſentlich von einander unterſcheiden. In der Natur *iſt* alles; es iſt von keinem *Soll* in ihr die Rede; Sinnlichkeit und Verſtand gehen aber nur immer darauf aus, zu beſtimmen, was und wie es iſt; ſie müſſen alſo für die Natur, für dieſe Erdenwelt, beſtimmt ſeyn, und mithin zu ihr gehören. Die Vernunft will beſtändig ins Ueberſinnliche, wie es wohl über die ſinnliche Natur hinaus beſchaffen *ſeyn möchte*: ſie ſcheint alſo, obzwar ein theoretiſches Vermögen, dennoch gar nicht für dieſe Sinnlichkeit beſtimmt zu ſeyn; der freie Wille aber beſteht ja in einer Unabhängigkeit von den Außendingen; dieſe ſollen nicht Triebfedern des Handlens für den Menſchen ſeyn: er kann alſo noch weniger zur Natur gehören. Aber wohin denn! Der Menſch muß für zwei ganz verſchiedene Welten beſtimmt ſeyn, einmal für das Reich der Sinne und des Verſtandes, alſo für dieſe Erdenwelt: dann aber auch noch für eine andere Welt, die wir nicht kennen, für ein Reich der Sitten.

Was den Verſtand betrifft, ſo iſt dieſer ſchon für ſich durch ſeine Form auf dieſe Erdenwelt eingeſchränkt; denn er beſteht blos aus Categorien, d. h., Aeußerungsarten, die blos auf ſinnliche Dinge ſich beziehen können., Seine Gränzen ſind ihm alſo ſcharf geſteckt. Wo die Categorien aufhören, da hört auch der Verſtand auf; weil ſie ihn erſt bilden und zuſammenſetzen. [Ein Beweis für die blos irrdiſche, oder Naturbeſtimmung des Verſtandes ſcheint mir auch dieſes zu ſeyn, daß wir in Rückſicht der Verſtandeskräfte eine Stufenleiter in der Natur finden, vom klügſten Menſchen bis zum dümmſten Thiere (indem wir doch den Inſtinkt auch als eine Art von Verſtand anſehen können, in ſofern zum bloßen Verſtande der freie Wille nicht gehört.)] Aber nicht ſo in Rückſicht der Moralität, die da aufhört, wo die Menſchheit aufhört, und die in allen Menſchen urſprünglich daſſelbe Ding iſt. Der Verſtand muß alſo blos zur Natur gehören, und wenn der Menſch blos Verſtand hätte, ohne Vernunft, und freien Willen, oder ohne Moralität, ſo würde er ſich in nichts von den Thieren unterſcheiden, und vielleicht blos an der Spitze ihrer Stufenleiter ſtehen, da er hingegen jetzt, im Beſitz der Moralität, als freies Weſen, durchaus und weſentlich von den Thieren verſchieden iſt, auch von dem klügſten, deſſen Inſtinct oft deutlicher und beſtimmter wirkt, als der Verſtand der Menſchen. — Dieſer Verſtand aber iſt ein gänzlich actives Vermögen des Menſchen; alle ſeine Vorſtellungen und Begriſſe ſind blos ſeine Geſchöpfe, der Menſch denkt mit ſeinem Verſtande urſprünglich, und er ſchafft ſich alſo ſeine Welt. Die Außendinge ſind nur Gelegenheitsurſachen der Wirkungen des Verſtandes, ſie reitzen ihn zur Action, und das Product dieſer Action ſind Vorſtellungen und Begriſſe. Die Dinge alſo, worauf ſich dieſe Vorſtellungen und Begriſſe beziehen, können nicht das ſeyn, was unſer Verſtand vorſtellt; denn der Verſtand kann nur Vorſtellungen, und ſeine Gegenſtände, nicht aber wirkliche Dinge ſchaffen, d. h., die Dinge können unmöglich durch dieſe Vorſtellungen und Begriſſe vom Verſtande als ſolche, wie ſie an ſich ſeyn mögen, erkannt werden; die Dinge, die unſere Sinne und unſern Verſtand darſtellen, ſind vielmehr an ſich nur Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände unſerer Sinne und unſeres Verſtandes, die das Product aus dem Zuſammentreffen der Gelegenheitsurſachen, und der Wirkung des Verſtandes ſind, die aber deswegen doch nicht Schein ſind, ſondern die wir im practiſchen Leben für uns als wirkliche Dinge und Gegenſtände unſerer Vorſtellungen anſehen können; eben weil wir die wirklichen Dinge als jene Gelegenheitsurſachen ſupponiren müſſen. Ein Beiſpiel giebt die Naturwiſſenſchaft. Außendinge wirken auf einen actionsfähigen Körper, und reitzen dieſen dadurch zur Action: das Product hievon iſt Leben. — Was iſt aber Leben? Phyſiſches Anerkennen ſeiner Exiſtenz in der Welt, und ſeines Verhältniſſes zu den Außendingen; der Körper lebt dadurch, daß er auf die Außendinge reagirt, ſie als ſeine Welt anſieht, und ſie zu ſeinem Zweck gebraucht, ohne ſich weiter um ihr Weſen zu bekümmern. Ohne Außendinge wäre dieſer Körper kein lebender Körper, und ohne Actionsfähigkeit des Körpers wären die Außendinge nicht ſeine Welt. Eben ſo mit dem Verſtande. Erſt durch ſein Zuſammentreffen mit den Außendingen entſteht dieſe ſeine Welt: ohne Außendinge wäre er todt, — ohne Verſtand aber wären keine Vorſtellungen, ohne Vorſtellungen keine Gegenſtände, und ohne dieſe nicht dieſe ſeine Welt; ſo wie mit einem andern Verſtande auch eine andere Welt da ſeyn würde, welches durch das Beiſpiel von Wahnſinnigen klar wird. Alſo der Verſtand iſt Schöpfer ſeiner Gegenſtände und der Welt, die aus ihnen beſteht; aber ſo, daß wirkliche Dinge die Gelegenheitsurſachen ſeiner Action, und alſo der Vorſtellungen ſind.

Dadurch unterſcheiden ſich nun dieſe Naturkräfte des Menſchen weſentlich von der Vernunft und dem freien Willen. Beide machen zwar auch active Vermögen aus, aber die Gelegenheitsurſachen ihrer Action ſollen nicht aus dieſer Sinnenwelt genommen ſeyn. Die Vernunft, als theoretiſches Vermögen, kann alſo hier gar keine Gegenſtände haben, ihre Wirkungen können nur Ideen ſeyn, d. h., Vorſtellungen der Vernunft, denen keine Gegenſtände entſprechen, weil nicht wirkliche Dinge, ſondern etwa nur Spiele des Verſtandes die Gelegenheitsurſachen ihrer Action ſind. Alſo kann die Vernunft, als theoretiſches ſpekulatives Vermögen, hier in dieſer Sinnenwelt gar nicht gebraucht werden, (und muß folglich, weil ſie doch einmal als ſolches da iſt, für eine andere Welt beſtimmt ſeyn), ſondern nur als practiſches Vermögen, zum Behuf des freien Willens. Dieſer nun iſt blos und allein practiſch; das Weſentliche deſſelben beſteht darin, daß ſeine Action nicht Reaction, ſondern eine reine objective Handlung ſeyn ſoll, oder daß die Triebfedern ſeiner Action nicht mit den Gegenſtänden derſelben zuſammenfallen ſollen; daß er alſo unabhängig von den Vorſtellungen des Verſtandes, weil dieſes eine verkehrte und verderbte Wirkungsart derſelben veranlaſſen würde, als auch unabhängig von den Ideen der ſpeculativen Vernunft handeln ſoll, weil dieſe, da ihnen nichts wirkliches entſpricht, leicht eine falſche und grundloſe Willensbeſtimmung verurſachen könnten. Alſo muß die Triebfeder der Action des freien Willens etwas ſeyn, was im innern Weſen des Menſchen ſelbſt gegründet, und von der Freiheit des Willens ſelbſt unzertrennlich iſt. Dieſes iſt nun das moraliſche Geſetz, welches uns durchaus ſo aus der Natur herausreißt, und über ſie erhebt, daß wir, als moraliſche Weſen, die Naturdinge weder zu Urſachen und Triebfedern der Action des Willens bedürfen, noch ſie als Gegenſtände unſeres Wollens anſehn können, in deren Stelle vielmehr nur die moraliſche Perſon der Menſchheit tritt. Jenes Geſetz ſichert uns alſo eine blos dem Menſchen eigenthümliche, und ihn von allen übrigen Naturtheilen unterſcheidende

Eigenſchaft, die Moralität, vermöge welcher wir unabhängige und freie Weſen ſind, und die ſelbſt wieder durch dieſe Freiheit begründet iſt. — Dieſe Moralität, und nicht der Verſtand, iſt es alſo, was den Menſchen erſt zum Menſchen macht. So ſehr auch der Verſtand ein völlig actives, und in ſofern ein ſelbſtſtändiges Vermögen iſt, ſo bedarf er doch zu ſeiner Action der Außendinge, und iſt auch zugleich auf ſie eingeſchränkt; da hingegen der freie Wille völlig unabhängig iſt, und einzig durch das innere Geſetz beſtimmet werden ſoll: d. h., der Menſch blos durch ſich ſelbſt, ſofern er ſich nur zu ſeiner urſprünglichen Würde und Unabhängigkeit von allem, was nicht das Geſetz iſt, erhoben hat. Wenn alſo dieſer unſer Verſtand ohne dieſe ſeine Außendinge nichts, wenigſtens nicht dieſer Verſtand ſeyn würde, ſo bleiben Vernunft und freier Wille dieſelben, ihr Wirkungskreis ſey, welcher er wolle. (Sollte hier der freilich hyperphyſiſche Schluß wohl mit einiger Wahrſcheinlichkeit gemacht werden können: „daß mit dem Tode des Menſchenkörpers auch dieſer ſein Verſtand ſtirbt und verloren geht, mit allen ſeinen irrdiſchen Vorſtellungen, Begriffen und Kenntniſſen; weil doch dieſer Verſtand immer nur für irdiſche, ſinnliche Dinge, brauchbar iſt, und, ſobald der Menſch ins Ueberſinnliche ſich verſteigen will, hier ſogleich aller Verſtandesgebrauch aufhört, und der Vernunftgebrauch dagegen eintritt?“ Es iſt dieſes eine Idee, die ich nachher auch bei den Myſtikern, aber nur dunkel gedacht, nicht behauptet, gefunden habe, und die gewiß zur Beruhigung, und vielleicht auch moraliſchen Verbeſſerung vieler Menſchen beitragen würde. Der Verſtand hängt ſo wenig, wie der Körper, vom Menſchen ſelbſt ab. Bei einem fehlerhaften Körperbau beruhigt man ſich, weil man weiß, er iſt nichts weſentliches — ein gutgebaueter Körper hat nur hier auf der Erde ſeine Vorzüge. Geſetzt, die Idee würde allgemein, daß es mit dem Verſtande eben ſo wäre, ſollte das nicht für die Moralität der Menſchen erſprieslich ſeyn? Die neuere Naturlehre des Menſchen harmonirt ſehr mit dieſer Idee, indem ſie den Verſtand blos als etwas vom Körper abhängiges, und als ein Produkt der Gehirnwirkung anſieht. S. Reils phyſiologiſche Schriften. Auch die ältern Meinungen von der Materialität der Seele ließen ſich hierdurch auf etwas Reales zurückbringen.) —

Der fernere Verlauf der kritiſchen Unterſuchung der menſchlichen Seelenvermögen ſtellte die natürliche Frage auf: hat die unvermeidliche und nicht zu unterdrückende Idee der Vernunft von einem Urheber des Weltalls, und alſo unſerer ſelbſt und des moraliſchen Geſetzes auch wohl einen gültigen Grund, da jeder theoretiſche Grund ſeiner Natur nach untauglich zur Befeſtigung und Sicherſtellung jener Idee iſt? Hieraus entſtand der ſo ſchöne moraliſche Beweis für das Daſeyn Gottes, der jedem, auch wenn er nicht wollte, doch insgeheim auch deutlich und hinlänglich beweiſend ſeyn muß. Aus der durch ihn nun begründeten Idee von einem Weltſchöpfer aber gieng endlich die practiſche Idee hervor, von einem allgemeinen moraliſchen Geſetzgeber für alle unſere

Pflichten, als Urheber des uns inwohnenden moraliſchen Geſetzes. Dieſe Idee bietet dem Menſchen eine ganz neue Welt dar. Er fühlt ſich für ein anderes Reich geſchaffen, als für das Reich der Sinne und des Verſtandes, — nämlich für ein moraliſches Reich, für ein Reich Gottes. Er erkennt nun ſeine Pflichten zugleich als göttliche Gebote, und es entſteht in ihm ein neues Erkenntniß, ein neues Gefühl, nämlich Religion. — So weit, ehrwürdiger Vater, war ich in dem Studio Ihrer Schriften gekommen, als ich eine Claſſe von Menſchen kennen lernte, die man Separatiſten nennt, die aber ſich ſelbſt Myſtiker nennen, bei welchen ich faſt buchſtäblich Ihre Lehre in Ausübung gebracht fand. Es hielt freilich anfangs ſchwer, dieſe in der myſtiſchen Sprache dieſer Leute wieder zu finden; aber es gelang mir nach anhaltendem Suchen. Es fiel mir auf, daß dieſe Menſchen ganz ohne Gottesdienſt lebten; alles verwarfen, was Gottes-Dienſt heißt, und nicht in Erfüllung ſeiner Pflichten beſteht; daß ſie ſich für religiöſe Menſchen, ja für Chriſten hielten, und doch die Bibel nicht als ihr Geſetzbuch anſahen, ſondern nur von einem inneren, von Ewigkeit her in uns einwohnenden, Chriſtenthum ſprachen. — Ich forſchte nach dem Lebenswandel dieſer Leute, und fand (räudige Schafe ausgenommen, die man in jeder Heerde, ihres Eigennutzes wegen, findet) bei ihnen reine moraliſche Geſinnungen und eine beinahe ſtoiſche Conſequenz in ihren Handlungen. Ich unterſuchte ihre Lehre und ihre Grundſätze, und fand im Weſentlichen ganz Ihre Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterſchiede, daß ſie das innere Geſetz, wie ſie es nennen, für eine innere Offenbarung, und alſo beſtimmt Gott für den Urheber deſſelben halten. Es iſt wahr, ſie halten die Bibel für ein Buch, welches auf irgend eine Art, worauf ſie ſich nicht weiter einlaſſen, göttlichen Urſprungs iſt; aber, wenn man genauer forſcht, ſo findet man, daß ſie dieſen Urſprung der Bibel erſt aus der Uebereinſtimmung der Bibel, der in ihr enthaltenen Lehren, mit ihrem inneren Geſetze ſchließen: denn wenn man ſie z. B. fragt, warum? ſo iſt ihre Antwort: ſie legitimiert ſich in meinem Inneren, und ihr werdet es eben ſo finden, wenn ihr der Weiſung eures inneren Geſetzes oder den Lehren der Bibel Folge leiſtet. Eben deswegen halten ſie ſie auch nicht für ihr Geſetzbuch, ſondern nur für eine hiſtoriſche Beſtätigung, worin ſie das, was in ihnen ſelbſt urſprünglich gegründet iſt, wiederfinden. Mit einem Worte, dieſe Leute würden (verzeihen Sie mir den Ausdruck) wahre Kantianer ſeyn, wenn ſie Philoſophen wären. Aber ſie ſind größtentheils aus der Klaſſe der Kaufleute, Handwerker und Landbauern; doch habe ich hin und wieder auch in höheren Ständen und unter den Gelehrten einige gefunden; aber nie einen Theologen, denen dieſe Leute ein wahrer Dorn im Auge ſind, weil ſie ihren Gottesdienſt nicht von ihnen unterſtützt ſehen, und ihnen doch, wegen ihres exemplariſchen Lebenswandels und Unterwerfung in jede bürgerliche Ordnung, durchaus nichts anhaben können. Von den Quäkern unterſcheiden ſich dieſe Separatiſten nicht in ihren Religionsgrundſätzen, aber wohl in der Anwendung derſelben aufs gemeine Leben. Denn ſie kleiden ſich z. B. wie es gerade Sitte iſt, und bezahlen alle ſowohl Staats- als kirchliche Abgaben. Bei dem gebildeten Theile derſelben habe ich nie Schwärmerei gefunden, ſondern freies vorurtheilloſes Räſonnement und Urtheil über religiöſe Gegenſtände.

Inhalt

der vorhergehenden Abhandlungen von S. 389. — 574.; unter gemeinſamen Titel: Streit der Fakultäten.

Vorrede. . . . . Seite 461.

Einleitung. . . 473.

Eintheilung der Facultäten überhaupt. . . 475.

Vom Verhältniſſe der Fakultäten. 479.

Erſter Abſchnitt. Begriff und Eintheilung der obern Facultäten. . . . 479.

Eigenthümlichkeit der theologiſchen Facultät. 481.

Eigenthümlichkeit der Juriſtenfacultät. . . 485.

Eigenthümlichkeit der mediciniſchen Facultät. 487.

Zweiter Abſchnitt. Begriff und Eintheilung der unteren Fakultät. . . 490.

Dritter Abſchnitt. Vom geſetzwidrigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren. . 494.

Vierter Abſchnitt. Vom geſetzmäßigen Streit der obern Facultäten mit der unteren. . 499.

Reſultat. . . . . 505.

A.

Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der theologiſchen, als Anhang einer Erläuterung des Streits der Facultäten, durch das Beiſpiel desjenigen zwiſchen der theologiſchen und philoſophiſchen.

I. Materie des Streits. . . . 506.

II. Philoſophiſche Grundſätze der Schriftauslegung zur Beilegung des Streits. . . . 510.

III Einwürfe und Beantwortung derſelben, die Grundſätze der Schriftauslegung betreffend S. 321.
Allgemeine Anmerkung Von Religionsſecten. 327.
Friedens-Abſchluß und Beilegung des Streits der Facultäten . . . 349.
Anhang bibliſch-hiſtoriſcher Fragen, über die practiſche Benutzung und muthmaßliche Zeit der Fortdauer dieſes heiligen Buchs 361.
Anhang von einer reinen Myſtik in der Religion. 364.

B.

Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der juriſtiſchen.

Erneuerte Frage: Ob das menſchliche Geſchlecht im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſern ſey. . . . 429. — 456.
Beſchluß . . . 455.

C.

Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der mediciniſchen.

Von der Macht des Gemüths durch den bloſſen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſeyn — Ein Antwortſchreiben an Hrn. Hofr. und Prof. Hufeland. . 389. — 438.
Grundſätze der Diätetik. . . 398.
Beſchluß. . . . 412.
Nachſchrift. . . . 488.

Schlettwein *) an Kant.

Eine
literariſche Herausforderung.

---

*) Ehedem Profeſſor in Gieſſen und Heſſendarmſtädtiſcher Regierungsrath, welcher ſonſt auch Vieles im ökonomiſchen Fache, beſonders für das phyſiokratiſche Syſtem, geſchrieben hat. — Die Anmerkungen unter dem Briefe des H. Schlettweins ſind von dem H. D. Bieſter (S. Berliniſche Blätter Septbr. 1797.) Jeder vernünftige Leſer wird ſie mit Beifall leſen und gegründet finden. (T.)

Greiſswalde, d. 11. Mai 1797.

„Ich ſchreibe Ihnen, berühmter Mann! weil mich der feurigſte Drang meines Herzens dazu auffordert. Ich habe Ihre Kritik der reinen Vernunft, und alle übrige größere und kleinere philoſophiſche Werke die Sie der Welt ſeit der Erſcheinung der erſteren geſchenkt haben, mit der anhaltendſten Aufmerkſamkeit geleſen, und zu wiederhohlten Malen geleſen, und über den ganzen Inhalt derſelben ernſtlich und tief nachgedacht. Ich bekenne Ihnen aber frei, mein Theurer! daß Sie dadurch noch zur Zeit weder meinen Geiſt noch mein Herz haben anziehen können, um in Ihrer Geſellſchaft den Fußſteig den Sie betreten haben, nach Ihrem Wunſche zur Heeresſtraße machen zu helfen. Ich will Ihnen mit redlicher Offenheit Alles darüber ſagen, was der Menſch dem Menſchen ſagen, und der Menſch vom Menſchen gern anhören ſoll, wenn Einer wie der Andere die Menſchheit achtet, und wenn Einer gegen den Andern von wahrer Bruderliebe glühet.

Erſtlich ſind Ihre Schriften allzuvoll von den ſtolzeſten Anmaßungen einer Superiorität Ihrer Denkkraft über die Denkkräfte der größten Menſchen aller Zeitalter; und oft machen Sie Sich ſchuldig der auffallendſten Ungerechtigkeiten und der unverzeihlichſten liebloſeſten Geringſchätzung und Verhöhnung würdiger Männer unſerer Zeit. Sie werden, wenn Sie eine redliche ernſtliche Prüfung Ihrer Selbſt als wahrer Philoſoph anſtellen wollen, unmöglich läugnen können, daß eine unbegränzte Selbſtſucht, ein faſt unermeßliches Wohlgefallen an Ihrer perſönlichen Eigenheit durchaus Ihre Feder geführt hat. Dies aber, mein lieber Kant! iſt gerade der Charakter, der mein Herz in Abſicht meiner Brüder welche ihn an ſich tragen, tief betrübt, weil ich völlig überzeugt bin daß der unendliche Urheber aller unſerer Talente und Fähigkeiten, von deſſen Daſeyn ich die unwankelbarſte Gewißheit habe, durch nichts mehr entehrt wird als durch ſolche eitle egoiſtiſche Geſinnungen ſeiner Menſchen. Die wahre Weisheit erfordert nur reine Einfalt des Herzens, und fliehet Stolz und Eitelkeit als ihre feindſeligſten Widerſacher. Zuverläſſig verwickelt der Menſch, ſo groß auch die Kräfte ſeines Geiſtes immer ſeyn mögen, ſich in Grübeleien Grillen und Irrthümer, wenn er ſeine Werke mit ſolch' einem eitlen Stolze, mit ſolch' einer praleriſchen Selbſtgefälligkeit, und mit ſolcher Arroganz zu treiben beginnt, wie Sie es mein armer bedauernswürdiger Kant! wirklich gethan haben.

Warum ſagten Sie das was Sie für wahr und für wichtig hielten, nicht mit edler Simplicität, ohne ſo oft Sich Selbſt zu erheben und die Fähigkeiten und Bemühungen anderer Denker herunter zu ſetzen, und gleichſam ganz für Nichts zu erklären? Warum ſprachen Sie — Wahrheit hat ja ſo etwas nicht nöthig — warum ſprachen Sie ſo viel von Ihrer Selbſtheit in dem deziſiven Töne eines Allwiſſenden, wenigſtens alle Ihre Brüder weit überſehenden Diktators? Sie waren fähig eine Philoſophie nach Ihrem eigenen Plane zu entwerfen, oder ein Syſtem der Philoſophie als Ihr eigenes Fabrikat anzukündigen; Sie hatten auch ein Recht dazu. Aber Sie hatten nicht die Fähigkeit einer Infallibilität, auch nicht das Recht ſich ſolche zuzueignen. — Nicht einmal das ſollten Sie ſich eingebildet haben, oder noch einbilden, mein lieber Kant! daß Ihre Fähigkeiten ein Syſtem der Philoſophie auf Ihre eigene Art zu fabriziren, größer wäre als die Fähigkeiten aller Ihrer Vorgänger geweſen ſind das Gleiche zu thun. Sie konnten alſo wohl Ihre kritiſche Philoſophie als eine ſolche ankündigen, vor welcher noch kein philoſophiſches Syſtem auf dieſe Art wie das Ihrige, fabrizirt worden ſey. Sie konnten auch laut ſagen daß nach Ihrer Vorſtellungsart, und nach dem ganzen Inbegriff des dermaligen Gebietes Ihrer Vorſtellungen, alle vorherige Fabrikate eines philoſophiſchen Syſtems nicht die erforderliche Vollkommenheit hätten. Allein Sie wußten doch nicht und wiſſen noch nicht gewiß, und dürfen es auch nicht mit Gewißheit ſagen, daß Ihre Vorſtellungsweiſe an Vollkommenheit die Vorſtellungsweiſe aller derer übertreffe die philoſophiſche Syſteme vor Ihnen entworfen haben, und daß das Gebiet der Vorſtellungen Ihrer Vorgänger kleiner geweſen ſey als das dermalige der Ihrigen, und daß alſo Sie ein beſſeres und richtigeres philoſophiſches Syſtem fabrizirt haben müßten als Ihre Vorgänger.

Dies war und bleibt alſo die unverzeihlichſte Arroganz: daß Ihr Fabrikat der Philoſophie — ich bediene mich dieſer Worte Fabrikat und Fabriziren, die mir für das Feld der Wiſſenſchaften ſonſt ſehr mißfällig ſind, bloß um Ihnen, der Sie dieſe Sprache zu Ihrer eigenen gemacht haben, recht verſtändlich zu ſeyn *) —

---

*) Freilich! was thut man nicht der Verſtändlichkeit wegen, gleichſam aus Mitleid gegen den mit welchem man ſpricht! — Aber wo hat denn Hr. Kant „dieſe Worte oder Sprache ſich zu eigen gemacht?" Das hätte uns Hr. Schlettwein wohl ſagen mögen. Im Gegentheil, affektirte ein vornehmer Mann über das Formale in unſrer Erkenntniß (worauf die kritiſche Philoſophie ſo ſehr dringt) auf wegwerfende Art abzuſprechen, und es als Pedanterei unter dem Namen einer „Formgebungsmanufaktur" verſchreien zu können. Hr Kant ſagte ein paar treffende Worte über dies unſchickliche Bild von Fabriken und Manufakturen, Berl. Monatsſchrift 1796 Mai. S. oben S. 301 f.) Hat Hr. Schlettwein

mit der deziſiven Behauptung angekündiget wurde, es habe vor demſelben noch gar keine Philoſophie gegeben. Die Vernunft läßt es nicht zu daß der welcher eine Wiſſenſchaft, es ſey Theologie, Jurisprudenz, Arzeneiwiſſenſchaft, oder ſonſt eine, nach ſeinem eigenen Plan entwirft, und als ſein eignes Fabrikat ankündigt, mit entſcheidender Gewißheit ſagen könne, es habe vor dieſem ſeinen Fabrikat noch gar keine ſolche Wiſſenſchaft, keine Theologie, keine Rechtswiſſenſchaft, keine Arzeneiwiſſenſchaft u. ſ. w. gegeben. Nur dies darf er der Vernunft zu Folge ſagen, es ſey vor ihm die Wiſſenſchaft die er behandelt, noch nie nach einem ſolchen Plane als der ſeinige ſey, bearbeitet und fabrizirt worden; ob aber ſein Plan und ſeine Fabrikazionsweiſe beſſer ſey als alle Plane und Fabrikazionsarten ſeiner Vorgänger, und ob er dadurch die Wiſſenſchaft allererſt zur wahren Wiſſenſchaft erhoben habe: das habe er zwar gewünſcht zu bewirken, allein er müſſe und

dieſes ſo ganz mißverſtanden? Oder hat etwa aus andern Urſachen der Aufſatz worin dies geſchah, Hrn. Schlettwein (wie Andere) zu neuer Fehde gegen die kritiſche Philoſophie veranlaßt? Der Titel jenes Aufſatzes trift wenigſtens Ihn nicht; denn er hieß: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen „Ton in der Philoſophie." Vornehm iſt der Schlettweiniſche Ton gewiß nicht; die Leſer werden wohl ſchon die rechte Benennung dafür gefunden haben. Dieſer Ton braucht nicht in eigenen Bemerkungen entwickelt zu werden; es iſt bloß nöthig daß man den welcher ihn führt, ihn ſelbſt vor den Ohren des Publikums anſtimmen laſſe. B.

wolle es der ſtrengen Prüfung heimgeſtellt ſeyn laſſen ob ſeine Vorſtellungsweiſe die allgemein richtige für die Menſchen ſey, oder ob auch in ihr Mängel und Irrthümer ſich finden laſſen wie er in der Vorſtellungsweiſe ſeiner Vorgänger nach ſeinem dermaligen Gedankenkreiſe glaube gefunden zu haben. Ihr Stolz, mein Kant! übertrifft in Wahrheit Alles was bisher Gelehrtenſtolz hieß. —

Zweitens kann ich es nach meinem Gefühl ſchlechterdings nicht mit der wahren Rechtſchaffenheit zuſammen reimen, daß Sie mein Lieber! bei dem bis zum wirklichen Skandal ausgebrochenen und immer weiter um ſich greifenden Streite der nach Ihnen ſich ſo nennenden kritiſchen Philoſophen über den Sinn und Geiſt Ihrer Schriften, nicht öffentlich hervortreten, und beſtimmt herausſagen welcher von dieſen Schriftſtellern Ihren Sinn wirklich getroffen hat und welcher nicht: ob Reinhold, ob Fichte, ob Beck, oder wer ſonſt es iſt. Ich halte es für die ſtrengſte Pflicht der Rechtſchaffenheit, für die unnachläßlichſte Pflicht die das höchſte Vernunftgeſetz im ganzen Geiſterreiche, die reine Liebe, vorſchreibt, daß Sie dies ſchon längſt hätten thun ſollen, ehe es mit der ärgerlichen Anarchie unter denen die ſich von Ihrem Namen Kantianer nennen, ſo weit kam als es gekommen iſt, und daß Sie es wenigſtens nun noch ohne Verzug thun, da Beck ſo große Schwierigkeiten in den Geiſt Ihrer Kritik einzudringen aufſtellt, Reinholden weitläuftig widerlegt, und ſich des einzig möglichen Standpunktes die Kritik der reinen Vernunft zu verſtehn bemeiſtert zu haben vorgiebt. Die Männer die ſich ſo über den *Sinn* und Geiſt Ihrer Schriften zanken, verderben mit dieſem unnützen Kriege die edle Zeit, die ſie zu beſſern Zwecken und zu gemeinnützigen Geſchäften für das wahre Wohl unſerer Mitmenſchen anwenden könnten, und ſollten. Sie erwecken und nähren gehäſſige Geſinnungen wider einander ſelbſt, entehren die Menſchheit, und machen ſich des Namens wahrer Philoſophen unwürdig. Daran aber ſind *Sie* mein Kant! allein Schuld; und Sie vergrößern Ihre Schuld von Tag zu Tage mehr, wenn Sie nicht frei heraus bekannt machen welcher von den Streitern Ihre Schriften, *wenigſtens die Hauptpunkte*, wirklich verſteht wie Sie ſolche *verſtanden wiſſen wollen*. Thun Sie es nicht, ſo führen Sie in Ihrer kritiſchen Philoſophie einen neuen Thurm zu Babel auf, an welchem der unendliche Weltrichter nicht nur die Sprache ſondern auch den Geiſt Ihrer Mitarbeiter zum Wehe der menſchlichen Geſellſchaft — welch' eine Verantwortung für Sie!! — noch gänzlich verwirren und der wahren Weisheit unfähig machen wird, wie es leider! der Anfang bereits zeigt.

Drittens kann man eben daraus, daß es Ihnen bisher nicht möglich war, durch Ihre kritiſche Schriften Ihre Anhänger und Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinſchaftliche Abſicht der kritiſchen Philoſophie erreicht werden ſollte, einhellig zu machen, nach *Ihrem eigenen*, im Anfange der Vorrede zur zweiten

Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft geäußerten Urtheile *), immer überzeugt ſeyn: daß Ihr kritiſches

---

*) Daß es mit Hrn. Schlettweins Allegaten immer auf Mißverſtand hinausläuft, kann man ſchon von ſelbſt überzeugt ſeyn: ich will indeß die Stelle, welche er im Sinne hat, hieher ſetzen. Kant fängt mit der Bemerkung an: daß einige Wiſſenſchaften bereits feſt gegründet ſind, andere nicht; zu dieſen letztern gehört die Metaphyſik, welche einer kritiſchen Reviſion ihrer Prinzipien gar ſehr bedarf. Kann etwas wahrer ſeyn? Es ſagt hierüber Folgendes, S. VII. „Ob „die Bearbeitung der Erkenntniſſe, welche zum Vernunftgeſchäfte gehören, den ſichern Gang einer Wiſſenſchaft gehe oder nicht: das läßt ſich bald aus dem „Erfolg beurtheilen. Wenn ſie nach vielen gemachten Anſtalten und Zurüſtungen, ſobald es zum „Zweck kömmt, in Stecken geräth, oder, um dieſen zu erreichen, öfter wieder zurückgehn, und einen andern Weg einſchlagen muß; imgleichen, wenn „es nicht möglich iſt, die verſchiednen Mitarbeiter in „der Art, wie die gemeinſchaftliche Abſicht erfüllt „werden ſoll, einhellig zu machen: ſo kann man immer überzeugt ſeyn, daß ein ſolches Studium bei „weitem noch nicht den ſichern Gang einer Wiſſenſchaft „eingeſchlagen, ſondern ein bloßes Herumtappen ſey: „und es iſt ſchon ein Verdienſt um die Vernunft, dieſen Weg wo möglich ausfindig zu machen, ſollte „auch Manches als vergeblich aufgegeben werden müſſen, was in dem ohne Ueberlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war.“ Er entwirft hierauf gleichſam eine kurze Geſchichte von der Logik, der Mathematik, und der Naturwiſſenſchaft: und geht dann zur Metaphyſik über, um zu zeigen wie ſchwan-

ſches Studium bei weitem noch nicht den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft eingeſchlagen, ſondern ein bloßes Herumtappen ſey.

Dieſe drei Urſachen wären ſchon hinlänglich geweſen, mir alles Vertrauen auf Ihre kritiſche Arbeiten zu benehmen, und mir Abneigung zu machen in Ihrer Geſellſchaft, mein Kant' den Weg der Wahrheit zu ſuchen und zu durchwandern.

Allein ich glaube *

Viertens im Stande zu ſeyn, Ihr ganzes philoſophiſches Syſtem, ſo weit es Ihr eignes iſt, beides den theoretiſchen und praktiſchen Theilen nach, völlig umzuſtürzen, weil die erſten Gründe deſſelbigen unhaltbar ſind, auch nach meinem inneren Gefühl von Ihnen ſelbſt niemal ſo diktatoriſch würden behauptet worden ſeyn, wenn Sie Sich nicht hätten durch Ihre allenthalben ſo deutlich ſich offenbarende allzueitle Ab-

*

ſend dieſe bisher war, und wie „verdienſtlich auch „hier die Bemühung ſey, den rechten Weg ausfindig „zu machen," welcher aber nicht im Dogmatismus, ſondern im Kritizismus beſtehen kann. — Wie läßt ſich nun, was ſo überzeugend von den Wiſſenſchaften geſagt worden, auf die Kritik ſelbſt verbrechen? Dieſe (ebendaſ. S. XXII.) „iſt ein Traktat von der Methode, nicht ein Syſtem der Wiſſenſchaft ſelbſt; „(S. XXIII.) durch ſie kann und ſoll die Metaphyſik „nur in den ſichern Gang einer Wiſſenſchaft gebracht „werden." G.

ſichten bei Ihren philoſophiſchen Arbeiten, und durch die daraus entſtandene unmäßige Vorliebe für Ihre eigenen Begriffe, und die aus dieſer Vorliebe entſprungene Vernachläſſigung der nöthigen Aufmerkſamkeit auf die Wirkungen des menſchlichen Geiſtes, täuſchen laſſen.

Ich wünſchte nun allerdings recht ſehr, mein wertheſter, mein brüderlichgeliebter Kant! daß Sie Selbſt Sich dazu bequemen möchten, wie Sie es thun zu wollen, Sich vormal in den Prolegomenen zur Metaphyſik erklärten, mit mir in philoſophiſche Verhandlungen über meine ausführliche Prüfung Ihrer Kritik der reinen Vernunft einzugehn *). Wenn Sie es aber, wie

---

*) Hr. Schlettwein kann keine andre Stellen des genannten Buchs meinen, als S. 195. und 213. Daſelbſt wird der mit der Kritik unzufriedne Dogmatiker aufgefordert, „nur einen einzigen ſynthetiſchen „zur Metaphyſik gehörigen Satz auf dogmatiſche „Art a priori zu beweiſen;“ und „wenn er dieſes „leiſtet, will der Verfaſſer ihm einräumen, daß er „wirklich die Wiſſenſchaft weiter gebracht habe.“ Ja er verlangt ſogar nur, daß der Dogmatiker „einen (gleichviel welchen) der acht Sätze, die in der Kritik d. r. V. als Theſis und Antitheſis einander gegenüber geſtellt ſind, annehme (auch ohne Beweis), dann aber den von Kant geführten Beweis des Gegenſatzes ſo angreife, daß dieſer ihn nicht retten könne.“ „Keine Forderung kann“ (um mit Kant ſelbſt weiter zu reden) „gemäßigter und billiger ſeyn.“ Warum hat denn aber Hr. Schlettwein dieſen bereits vor 11 Jahren gethanen Vorſchlag nicht angenommen, nicht ausgeführt? Doch thue er es noch itzt! Nur,

es aus der Vorrede zur zweiten Auflage Ihrer Kritik zu erſehen, oder doch zu vermuthen iſt, nicht ſo wollen *), ſo ſagen Sie mir, welchen von Ihren Schülern

was bedarf es dazu eines Briefwechſels? —— Hr. Schlettwein hat doch aber auch ein paar Seiten in den Prolegomenen weiter geleſen? Faſt ſcheint es nicht ſo, wegen der ungeheuren Vorwürfe, welche er in ſeinem Briefe dem edlen Manne macht. Dieſer ſagt S. 220: „Indeß iſt meine Meinung nicht, irgend Jemanden eine bloße Befolgung meiner Sätze „zuzumuthen, oder mir auch nur mit der Hofnung „derſelben zu ſchmeicheln: ſondern es mögen ſich, wie „es zutrift, Angriffe, Wiederholungen, Einſchränkungen, oder auch Beſtätigung, Ergänzung und „Erweiterung dabei zutragen; wenn die Sache nur „von Grund aus unterſucht wird, ſo kann es itzt „nicht mehr fehlen, daß nicht ein Lehrgebäude, wenn „gleich nicht das meinige, dadurch zu Stande kommen — u. ſ. w.“

Aus der wunderlichen Wortſtellung im Texte, möchte man wohl gar ſchließen: Hr. Kant habe ſich namentlich über Hrn. Schlettweins dereinſtige Antikritik erklärt. Davon ſteht aber in den Prolegomenen kein Wort. Ich finde im ganzen Buche nichts, was irgend Bezug auf denſelben hätte, als die Stellen S. 71. über die Schwärmer und die Träumer, und S. 145. über die Herumpfuſcher in der Metaphyſik.

B.

---

*) Nicht blos zu vermuthen, ſondern wirklich zu erſehen. In dieſer vor 10 Jahren geſchriebenen Vorrede S. XLIII. ſagt nämlich Hr. Kant: „Meinerſeits kann ich mich auf Streitigkeiten von nun an

oder Anhängern Sie für den halten, der Ihre Stelle in Abſicht auf die Vertheidigung Ihres Syſtems am vollkommenſten vertreten kann, damit ich mich an dieſen wende. Meine Briefe an Sie, über den Nutzen, den Sie der Welt von Ihrer kritiſchen Philoſophie verheißen, über die Einleitung Ihrer Kritik der reinen Vernunft, über Ihre Aeſthetik, und über einen großen Theil der tranſzendentalen Logik, liegen nun fertig da, um an Sie abgeſandt werden zu können. Aber ich mögte dies nur erſt alsdann thun, wenn Sie mir vorher die Verſicherung geben, Selbſt, oder durch Ihren vertrauteſten Freund und Schüler, von welchem Sie mit Gewißheit beſtimmt ſagen können, daß er Ihr Syſtem ſich ganz zu eigen gemacht habe, ſo viel wenigſtens den Zentralpunkt deſſelben betrift, mir eine Antwort zu ertheilen, und mit mir die wichtigen philoſophiſchen Materien ſoweit zu behandeln, bis wir einander, entweder Sie mir, oder ich Ihnen, vollkommen beizuſtimmen genöthigt ſeyn werden. Ich gebe Ihnen das heiligſte Verſprechen, immer nur ſtreng bei der Sache zu bleiben, nichts Fremdes einzumiſchen, mit

„nicht einlaſſen; ob ich zwar auf alle Winke, es ſei „von Freunden oder Gegnern, ſorgfältig achten werde, „um ſie in der künftigen Ausführung des Syſtems „dieſer Propädeutik gemäß zu benutzen. Da ich während dieſer Arbeiten ſchon ziemlich tief ins Alter „fortgerückt bin, in dieſem Monate (April) ins 64ſte „Jahr; ſo muß ich ... mit der Zeit ſparſam verfahren — u. ſ. w." — Wenn Hr. Schlettwein dieſe Stelle geleſen hatte, wozu denn der ganze angedrohte Briefwechſel? B.

reiner Simplizität durchaus zu Werke zu gehen, keinem ſpöttelnden Witz über Sie oder über Ihre Behauptungen Raum zu laſſen, und vom Anfange bis ans Ende, die durch die Gerechtigkeit ſelbſt gebotene Beſcheidenheit und Achtung gegen Sie zu beobachten. Mir liegt Alles daran, die Wahrheit zu erkennen, und unter meinen Mitmenſchen auszubreiten. Wenn Sie nun, mein lieber Kant! von der ächten Liebe zur Wahrheit ebenfalls belebt ſind, wie ich herzlich wünſche, und ſolches von Ihnen ſo gern glauben möchte; ſo habe ich das völlige Vertrauen zu Ihrem und zu meinem Eifer, zu Ihren und zu meinen Kräften, daß wir durch unſre gegenſeitige Verhandlungen für die wahre Philoſophie die wichtigſten Dienſte leiſten werden.

Wenn Sie meine Einwürfe wider Ihr Syſtem gründlich auflöſen, und mich von Ihren Begriffen und Behauptungen überzeugen ſollten, ſo werde ich der redlichſte Mitarbeiter in dem Felde Ihrer kritiſchen Philoſophie werden. Ich lege nächſtens mein ſechsundſechzigſtes Jahr zurück, und beinahe funfzig Jahre hindurch, auch ſelbſt neben und in den öffentlichen Geſchäften, die mir meine Aemter auflegten, habe ich meinen Geiſt emſig mit der Philoſophie und mit Anſtrengung beſchäftiget. Sie werden alſo auf den angenommenen Fall zuverläſſig einen weit ſtärkern und glücklicheren Vertheidiger, und Ausbreiter Ihres Syſtems haben, als Sie jetzt an ſo vielen aufbrauſenden Jünglingen und jugendlichen Männern haben, die als ſich ſo nennende Kantianer zwar mit ſtolzer Unbeſcheidenheit auch den größten Gei ſtern Hohn ſprechen, gleichwohl aber, wie ihre Schriften nur allzudeutlich zeigen, im Selbſtdenken gar zu wenig geübt ſind, und mit jugendlicher Dreiſtigkeit und Selbſtgenügſamkeit das, was ſie ihrem Lehrer blos nachbeten, für eigne Geiſtesprodukte aufſtellen, und, da ſie aus Mangel des Selbſtdenkens in den Geiſt ihres Führers nicht tief genug eindringen können, mit einander ſelbſt die entehrendſten Streitigkeiten führen, und ſich und die Welt verwirren.

Wenn aber auf der andern Seite ich Sie von der Unrichtigkeit Ihrer kritiſchen Philoſophie überführen werde *), ſo werden Sie, wie ich es von Ihnen hoffe, zum Beſten der Menſchen widerrufen, was Sie bisher ſchrieben; und dagegen werden Sie noch vor Ihrem wahrſcheinlich nicht mehr fernen Abſchiede aus dieſer Welt den ſchmalen Weg zu der wahren feſten Philoſophie ſelbſt betreten, und ſo lange Sie noch leben, berei-

---

*) Es wird erlaubt ſeyn, auf die kleinen Züge aufmerkſam zu machen; denn ſie verſchwinden beinahe ganz unter den mächtigen Schlägen, welche vor- und nachher fallen. Einen ſolchen Zug finde ich in der Wendung, womit es S. 346. hieß: „Wenn Sie meine Einwendungen auflöſen, und mich überzeugen ſollten;" und nun hier heißt: „Wenn ich Sie aber „überführen werde." Dahin gehört es auch, daß Hr. Schlettwein kurz zuvor Kanten ſagte: „Wenn „Sie von Wahrheitsliebe belebt ſind, wie ich nicht glaube, oder hoffe; ſondern — „herzlich wünſche, „und von Ihnen ſo gern glauben möchte." B.

ter machen helfen. Die wahre Philoſophie bildet die unwiderſprechlichſte Theorie von der Realität einer unendlichen Allkraft, von dem produktiven Kräften der Natur, und von den bewunderungswürdigen und erhabenen Eigenſchaften und Fähigkeiten des phyſiſchen und des geiſtigen Menſchen; und in ihrem praktiſchen Theile will ſie nicht durch einen liebloſen despotiſchen kategoriſchen Imperativ, der ſelbſt dem Weſen der Vernunft ganz zuwider iſt, ſondern durch die ſanften allmächtigen Seile der allbelebenden Liebe, die Menſchen — nicht einem bloßen Ideal des höchſten Guten, ſondern dem realſten Weſen aller Weſen, Gotte, immer näher bringen. Dieſe Philoſophie, mein lieber alter Bruder Kant! wird die vielen unruhigen Wünſche, Begierden und Strebungen Ihrer unmäßigen Selbſtſucht ſtillen, und Ihnen einen innern unausſprechlichen himmliſchen Frieden verſchaffen; welches Ihre, in ſo vielen Bagatellen und Nichtswürdigkeiten ſich herumtreibende Philoſophie nie vermag.

Hier ſchließe ich nun meinen Brief, lieber Kant! Ich ſchrieb ihn als Ihr redlicher Mitmenſch und Bruder, weil es mich innig ſchmerzte, Sie auf einem Wege wandeln zu ſehen, der zu Ihrer eigenen Seele und zu ſo vieler Menſchen Verderben führet. Gott verzeihe es jenen niedrigen und unwürdigen Schmeichlern, die bisher ſich nicht ſchämten, aus Unverſtand Sie der Welt zum Abgott aufzuſtellen, und dadurch Ihre arme allzu eigenſüchtige Seele aufs höchſte zu reizen, ſich Ihrer Selbſtheit ganz zu überheben! Ich bitte Sie um eine baldige, meinen Wünſchen entſprechende Antwort, und bleibe ſtets Ihr aufrichtiger Bruder, und in Hinſicht auf Ihre Talente und Thätigkeit

Ihr

wahrer Verehrer

Johann Auguſt Schlettwein.

Halle,

gedruckt, bei Johann Gottfried Ruff.

Immanuel Kant's

vermiſchte Schriften.

Vierter Band.

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

Aechte und vollſtändige Ausgabe.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius
1807.

Sammlung
einiger bisher unbekannt gebliebenen
kleinen
Schriften

von

Immanuel Kant.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Zweyte sehr vermehrte Auflage.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius
1807.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Inhalt.

I.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, und der damit verknüpften Folgerungen in den erſten Gründen der Naturwiſſenſchaft. Seite 7

Ein Programm zu Ankündigung ſeiner Sommervorleſungen im Jahr 1758. Königsberg, bey Drieſt. 4.

II.

Gedanken bey dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedr. v. Funk, in einem Sendſchreiben an deſſen Mutter. Königsb. bey Drieſt, 1760. 4. S. 24

III.

Verſuch über die Krankheiten des Kopfes. S. 34

Abgedruckt in den Königsbergiſchen gelehrten und politiſchen Zeitungen vom Jahr 1764. Stück 4 bis 8.

IV.

Nachricht von der Einrichtung ſeiner Vorleſungen in dem Winterhalbenjahre von 1765 ⸗ 1766. Königsb. bey J. J. Kanter. 8. S. 56

V.

Von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume. Seite 71

Abgedruckt in den wöchentlichen Königsbergiſchen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten vom Jahr 1768. Stück 6 bis 8.

VI.

Unterſuchung der Frage, welche von der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin zum Preiſe für das Jahr 1754. aufgegeben worden. S. 81

Aus den Königsbergiſchen wöchentlichen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten vom J. 1754. Stück 23 und 24.

VII.

Die Frage: Ob die Erde veralte? phyſikal. erwogen. S. 91

Aus den Königsberg. wöchentlichen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten vom J. 1754. Nr. 32 — 37.

VIII.

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. Diss. hab. Ao. 1755. S. 121

Neue Erklärung der erſten Grundſätze der metaphyſiſchen Erkenntniß. (Ueberſetzung der vorſtehenden Abhandlung.) S. 171

IX.

Betrachtung der ſeit einiger Zeit wahrgenommenen Erderſchütterungen. S. 249

Aus den Königsberg. wöchentlichen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten vom J. 1756. Nr. 15 und 16.

X. Mona-

X.

Monadologia physica. Diss. hab. Ao. 1756. S. 261

Phyſiſche Monadologie. (Ueberſetzung der vorſtehenden Abhandlung.) S. 285

XI.

Einige Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde. S. 317

Ein Programm zu Ankündigung ſeiner Sommervorleſungen im Jahr 1756. Königsberg bey Drieſt. 4.

XII.

Entwurf und Ankündigung eines Collegii der phyſiſchen Geographie nebſt dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Weſtwinde in unſern Gegenden darum feucht ſeyn, weil ſie über ein groſſes Meer ſtreichen. S. 336

XIII.

Verſuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. S. 351

Ein Programm zu Ankündigung ſeiner Vorleſungen für das Winterhalbejahr 1759.

XIV.

Brief an **** über Swedenborg 1758. S. 362

XV.

Urtheil über Schulzens fataliſtiſche Moral. S. 371

(Raiſonnirendes Bücherverzeichniß. Königsberg bey Hartung. Jahrg. 1783. Nr. 7. S. 97.)

XVI. Ueber

XVI.

Ueber Schwärmerey und die Mittel dagegen. S. 379
(Aus der Schrift „Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abentheuer unsers Jahrhunderts; seine Geschichte, nebst Raisonnement über ihn und den schwärmerischen Unfug seiner Zeit überhaupt.“ 1ſte Aufl. S. 160. f. 2te Aufl. S. 186. f. Königsberg bey Hartung.)

XVII.

Recensionen. S. 381
1) Allgemeine Literaturzeitung 1785. 1ſter Bd. S. 17.
2) Allgemeine Literaturzeitung 1786. 2ter Bd. S. 113.)

XVIII.

Schreiben an den im April 1805 verſtorbenen königlichen Hofprediger Wilhelm Crichton in Königsberg. S. 413

Es könnte auffallen, daß, nachdem zwey auf Vollſtändigkeit Anſpruch machende Sammlungen der kleinen Schriften des Stifters der critiſchen Philoſophie erſchienen ſind, deren eine ſogar Kant's eigne Auctorität zu ihrem Beſten auf dem Titel geltend macht, hier dennoch das Publicum ein Supplement von fünf andern kleinen Schriften deſſelben Verfaſſers erhält, die bisher nicht zur allgemeinern Kunde kamen. Die ſehr natürlichen Urſachen jenes Mangels und dieſer Ergänzung ſind: die beſondre Seltenheit dieſer Aufſätze, von denen zwey ſogar in getrennten kleinern Parthieen, hieſigen Wochen- und Flugblättern einverleibt, ſo wie die Vergeſſenheit, in die ſie, wegen ſeiner mehreren Abhandlungen der Art, bey dem Verfaſſer ſelbſt gerathen waren. Daß keine vorſätzliche Vernachläſſigung ihre frühere Erſcheinung in einem neuen Abdrucke hinderte, ergiebt ſich, wenigſtens aus den meiſten dieſer kleinen Schriften, ſchon von ſelbſt, daher es hiezu meiner beſondern Verſicherung nicht einmal bedürfte.

Vielleicht deucht es Einen oder den Andern, daß der zweyte der hier folgenden Aufſätze, ich meyne die Gedanken bey dem frühzeitigen Ableben des Hrn. v. Funk, füglich hätten wegbleiben können. Indeſſen bin ich gewiß, daß wieder ein anderer Theil des Publicums ungerne dieſen Aufſatz würde vermißt haben, da der Verfaſſer hier faſt mehr, als ſonſt irgendwo, aus der Schule in das bürgerliche Leben übertritt, und dadurch gewiſſe Geſichtspunkte zur liebenswürdigſten Charakterſchilderung ſeiner ſelbſt eröffnet, ohne dabey, was er ſonſt iſt, im mindeſten weniger zu ſeyn.

Der Herausgeber.

Inhalt.

I.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, und der damit verknüpften Folgerungen in den erſten Gründen der Naturwiſſenſchaft.

Ein Programm zu Ankündigung ſeiner Sommervorleſungen i. J. 1758. Königsberg, bey Drieſt. 4.

II.

Gedanken bey dem frühzeitigen Ableben des Herrn Joh. Fried. v. Funk, in einem Sendſchreiben an deſſen Mutter. Königsb. bey Drieſt, 1760. 4.

III.

Verſuch über die Krankheiten des Kopfes.

Abgedruckt in den Königsbergiſchen Gelehrten und politiſchen Zeitungen vom Jahr 1764. Stück 4 bis 8.

IIII.

Nachricht von der Einrichtung ſeiner Vorleſungen in dem Winterhalbenjahre v. 1765 - 1766. Königsberg, bey J. J. Kanter. 8.

V.

Von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume.

Abgedruckt in den Wöchentlichen Königsbergiſchen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten vom J. 1768. Stück 6 bis 8.

I.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, und der damit verknüpften Folgerungen in den erſten Gründen der Naturwiſſenſchaft.

Wenn in einer philoſophiſchen Frage, das einſtimmige Urtheil der Weltweiſen ein Wall wäre, über welchen zu ſchreiten, es für ein gleichſträfliches Verbrechen mit demjenigen, welches Remus beging, müßte gehalten werden, ſo würde ich mir den Vorwitz wohl vergehen laſſen, meinen Einfällen wider das entſcheidende Gutachten des ehrwürdigen großen Haufens diejenige Freyheit zu erlauben, die durch nichts weiter als durch die geſunde Vernunft gerechtfertiget iſt. Ich würde, wenn es mir einfiele, ein Geſetz zu beſtreiten, welches nach dem Rechte des Herkommens, einen unangefochtenen Beſitz in den Lehrbüchern der Weltweiſen, ſchon ſeit Jahrhunderten her behauptet hat, mich ſelbſt bald beſcheiden, daß ich entweder hätte eher kommen oder damit zurück bleiben ſollen. Nun ich aber eine große Menge ſolcher unternehmenden Köpfe um mich erblicke, die mit dem Geſetze des Anſehens nichts wollen zu ſchaffen haben, und gegen die man doch ſo viel Nachſicht hat ihre Meinungen wohl gar zu prüfen und ihnen nachzudenken, ſo wage ich es auf ein gleichgünſtiges Schickſal mich unter ſie zu mengen, und die Begriffe der Bewegung und der Ruhe, imgleichen der mit der letztern verbundenen Trägheitskraft zu unterſuchen und zu verwerfen; ob ich gleich weiß, daß diejenigen Herren, welche gewohnt ſind, alle Gedanken als Spreu wegzuwerfen, die nicht auf die Zwangmühle des Wolfiſchen oder eines andern berühmten Lehrgebäudes aufgeſchüttet werden, bey dem erſten Anblick die Mühe der Prüfung für unnöthig, und die ganze Betrachtung für unrichtig erklären werden.

Neue Begriffe der Bewegung und Ruhe.

Ich wünſche, daß ſich meine Leſer, auf einen Augenblick in diejenige Verfaſſung des Gemüths verſetzen könnten, welche Cartes für ſo unumgänglich nöthig zur Erlangung richtiger Einſichten hält, und worin ich mich jetzo befinde, nemlich ſich ſo lange, als dieſe Betrachtung währet, aller erlernten Begriffe vergeſſen zu machen, und den Weg zur Wahrheit ohne einen andern Führer als die bloße geſunde Vernunft von ſelber anzutreten.

In dieſer Stellung erkenne ich, daß die Bewegung die Veränderung des Orts ſey. Ich begreife aber auch bald: daß der Ort eines Dinges durch die Lage, durch die Stellung, oder durch die äußere Beziehung deſſelben gegen andere, die um ihn ſind, erkannt werde. Nun kann ich einen Körper in Beziehung auf gewiſſe äußere Gegen-

Gegenſtände, die ihn zunächſt umgeben, betrachten, und dann werde ich, wenn er dieſe Beziehung nicht ändert, ſagen, er ruhe. So bald ich ihn aber in Verhältniß auf eine Sphäre von weiterem Umfange anſehe, ſo iſt es möglich, daß eben der Körper zuſammt ſeinen nahen Gegenſtänden ſeine Stellung in Anſehung jener ändert, und ich werde ihm aus dieſem Geſichtspunkte eine Bewegung mittheilen. Nun ſtehts mir frey, meinen Geſichtskreis ſo ſehr zu erweitern als ich will, und meinen Körper in Beziehung auf immer entferntere Umkreiſe zu betrachten, und ich begreiſe, daß mein Urtheil von der Bewegung und der Ruhe dieſes Körpers niemals beſtändig ſey, ſondern ſich bey neuen Ausſichten immer verändern könne. Setzet z. E. ich befinde mich in einem Schiffe, welches auf dem Pregel an der Rhede liegt. Ich habe eine Kugel vor mir auf dem Tiſche liegen; ich betrachte ſie in Anſehung des Tiſches, der Wände und anderer Theile des Schiffs, und ſage, ſie ruhe. Bald darauf ſehe ich aus dem Schiffe nach dem Ufer hin, und merke, daß das Thau, womit es befeſtiget war, aufgeknüpft ſey, und das Schiff langſam den Strohm herabtreibe; ich ſage alsbald, die Kugel bewegt ſich, und zwar von Morgen gegen Abend nach der Richtung des Fluſſes. Jemand ſagt mir aber, die Erde drehe ſich in der täglichen Bewegung mit viel größerer Geſchwindigkeit von Abend gegen Morgen, alsbald werde ich anderes Sinnes, und lege der Kugel eine ganz entgegengeſetzte Bewegung bey, mit einer Geſchwindigkeit, die aus der Sternenwiſſenſchaft leicht beſtimmet wird. Aber man erinnert mich, daß die ganze Kugel der Erde in Anſehung des Planetengebäudes von Abend gegen Morgen in einer noch ſchnellern Bewegung ſey. Ich bin genöthigt dieſelbe meiner Kugel beyzulegen, und ändere die Geſchwindigkeit, die ich ihr vorher gab. Zuletzt lehrt mich Bradley, daß das ganze Planetengebäude zuſammt der Sonne wahrſcheinlicher Weiſe eine Verrückung in Anſehung des Fixſternenhimmels erleide. Ich frage, nach welcher Seite und mit welcher Geſchwindigkeit? Man antwortet mir nicht. Und nun werde ich ſchwindlicht, ich weiß nicht mehr, ob meine Kugel ruhe oder ſich bewege, wohin und mit welcher Geſchwindigkeit. Jetzt fange ich an einzuſehen, daß mir in dem Ausdrucke der Bewegung und Ruhe etwas fehlet. Ich ſoll ihn niemals in abſolutem Verſtande bräuchen, ſondern immer reſpective. Ich ſoll niemals ſagen: Ein Körper ruhet, ohne dazu zu ſetzen, in Anſehung welcher Dinge er ruhe, und niemals ſprechen, er bewege ſich, ohne zugleich die Gegenſtände zu nennen, in Anſehung deren er ſeine Beziehung ändert. Wenn ich mir auch gleich einen mathematiſchen Raum leer von allen Geſchöpfen als ein Behältniß der Körper einbilden wollte, ſo würde mir dieſes doch nichts helfen. Denn wodurch ſoll ich die Theile deſſelben und die verſchiednen Plätze unterſcheiden, die von nichts körperlichem eingenommen ſind?

Nun nehme ich zwey Körper an, deren der eine B in Anſehung aller mir zunächſt bekannten Gegenſtände ruhet, der andere A aber gegen ihn mit einer beſtimmten Geſchwindig-

Geſchwindigkeit anrückt. Die Kugel B mag nun in einer noch ſo unveränderten Beziehung gegen andere äußere Gegenſtände beharren, ſo iſt ſie darin doch nicht, wenn man ſie in Anſehung der bewegten Kugel A betrachtet. Denn ihre Beziehung iſt gegenſeitig, die Veränderung derſelben alſo auch. Die Kugel B, welche in Anſehung gewiſſer Objekte ruhend genannt wird, nimmt an der Veränderung der gegenſeitigen Relationen mit der Kugel A gleichen Antheil, ſie kommen beyde einander näher. Warum ſoll ich denn trotz allem Eigenſinn der Sprache nicht ſagen: Die Kugel B, die zwar in Anſehung anderer äußerlichen Gegenſtände in Ruhe iſt, befindet ſich doch in Anſehung der bewegten Kugel A in gleichmäßiger Bewegung?

Ihr werdet mir zugeſtehen: daß, wenn von der Wirkung, die die beyden Körper im Zuſammenſtoße gegen einander ausüben, die Rede iſt, die Beziehung auf andere äußere Dinge hiebey nichts zu ſchaffen habe. Wenn man alſo die Veränderung, die hier vorgeht, bloß in Anſehung der beyden Körper A und B betrachten muß, und man ziehet ſeine Gedanken von allen äußeren Gegenſtänden ab, ſo ſage man mir: ob man aus dem, was zwiſchen beyden vorgeht, abnehmen könne, daß einer von beyden ruhe und bloß der andere ſich bewege, und welcher von ihnen ruhe oder ſich bewege? Wird man die Bewegung nicht beyden und zwar beyden in gleichem Maaße beylegen müſſen? Die Annäherung derſelben gegen einander kommt einem ſo gut als dem andern zu.

Sehet,

Setzet, daß eine Kugel A von 3 ℔ Maſſe ſich gegen eine andere B von 2 ℔, welche in Anſehung des umgebenden Raums ruhet, bewege; der Raum von 5 Fuß, der zwiſchen beyden war, wird in einer Sekunde zurückgelegt. Und wann ich alſo bloß auf die Veränderung, die zwiſchen beyden Körpern vorgeht, ſehe, ſo kann ich nichts weiter ſagen, als 3 ℔ Maſſe und 2 ℔ Maſſe kommen einander in einer Sekunde um 5 Fuß näher. Da ich nun nicht die geringſte Urſache habe, dem einen von dieſen Körpern vor dem andern einen größeren Antheil an dieſer Veränderung beyzulegen, ſo werde ich, um auf beyden Seiten eine vollkommene Gleichheit zu erhalten, die Geſchwindigkeit von 5 Fuß in einer Sekunde in umgekehrter Verhältniß der Maſſen vertheilen müſſen, d. i. der Körper von 3 ℔ wird 2 Grade Geſchwindigkeit, der von 2 ℔ aber 3 Grade zu ſeinem Antheile bekommen, und mit dieſen Kräften werden ſie wirklich bey dem Stoße in einander wirken. Unerachtet aller Ruhe alſo, darinn der Körper B in Anſehung der andern nächſten Gegenſtände des Raumes ſeyn mag, hat er dennoch eine wahrhafte Bewegung in Anſehung eines jeden Körpers, der gegen ihn anrückt, und zwar eine Bewegung, die jenes ſeiner gleich iſt; ſo daß beyder Bewegungen Summe derjenigen gleich iſt, die in dem Körper A allein gedacht werden muß, wenn man ſich B als in abſoluter Ruhe vorſtellt.

Wollte man ſich dieſem ungeachtet den Eigenſinn der Sprache anfechten laſſen, ſo gebe ich auf zu bedenken, ob man auch wo[illegible] einerley Rede bleiben werde.

Wenn

Wenn eine 12pfündige Kanonenkugel in der Gegend von Paris vom Morgen gegen Abend wider eine Mauer geſchoſſen wird, ſo ſagt ſelbſt der Philoſoph, ſie bewege ſich mit 600 Fuß in einer Sekunde Geſchwindigkeit, ob er gleich zugeſtehet: daß, weil die Erde in dieſer Breite beynahe eben die Bewegung von Abend gegen Morgen hat, die Kraft des Pulvers eigentlich nichts anders gethan hat, als nur dieſe Bewegung der Kugel aufzuheben; gleichwohl, und ohne ſich durch die tägliche oder jährliche Bewegung der Erde irren zu laſſen, geſteht man heimlich: daß die Verhältniſſe, die die Kugel und die Mauer in Anſehung des nahe oder weit umher umgebenen Raumes haben, hier nichts zur Sache thun, ſondern es bloß auf die Beziehung ankomme, die dieſe zwey Körper gegen einander haben. Bey ſolchem Geſtändniſſe aber, welchem von beyden wollte man reſpective auf den andern die Ruhe beylegen? da das Phänomenon der Veränderung nichts anders zu erkennen giebt, als daß beyde einander genähert werden, wenn man nicht vielmehr zugiebt, daß beyde ſich gegen einander bewegen, die Kugel gegen die Mauer und die Mauer gegen die Kugel, und zwar eine mit ſo viel Kraft als die andere.

Man ſehe nemlich den Raum, der zwiſchen beyden Körpern zurückgeleget wird, dividirt durch die Zeit, als die Summe der beyderſeitigen Geſchwindigkeiten an; man ſpreche: wie ſich verhält die Summe der Maſſen A und B zu der Maſſe des Körpers A, ſo verhält ſich die gegebene Geſchwindigkeit zu der Geſchwindigkeit des Körpers

B; welche, wenn man ſie von der gedachten Totalgeſchwindigkeit abzieht, die Geſchwindigkeit von A übrig läßt. Alsdenn wird man die ganze vorgegangene Veränderung unter beyde Körper gleich vertheilt haben und mit dieſen gleichen Kräften werden ſie einander auch im Stoße treffen. Ich ziehe hieraus zu meinem Zwecke nur folgende 2 Corollarien.

1) Ein jeder Körper, in Anſehung deſſen ſich ein anderer bewegt, iſt auch ſelber in Anſehung jenes in Bewegung, und es iſt alſo unmöglich, daß ein Körper gegen einen anlaufen ſollte, der in abſoluter Ruhe iſt.

2) Wirkung und Gegenwirkung iſt in dem Stoße der Körper immer gleich.

Von der Trägheitskraft.

Es würde vielleicht niemals einem Menſchen eingefallen ſeyn vorzugeben: daß ein Körper, der, ſo lange ein gegen ihn anlaufender Körper ihn noch nicht berührt, völlig ruhig, oder wenn man es ſo will, im Gleichgewichte der Kraft iſt, dennoch im Augenblicke des Stoßes plötzlich eine Bewegung gegen den Stoßenden von ſelber annehmen, oder ſich in ein Uebergewicht verſetzen ſollte, um in ihm eine entgegengeſetzte Kraft aufzuheben, wenn nicht aus der Erfahrung erhellete, daß in einem Zuſtande, den ein jeder für den Zuſtand der Ruhe hält, der Körper in einen jeglichen handelnden mit gleichem Grade entgegen wirkte. Nun ich aber bewieſen habe, daß, was

man

man fälſchlich für eine Ruhe in Anſehung des ſtoßenden Körpers gehalten hat, in der That Beziehungsweiſe auf ihn eine Bewegung ſey; ſo leuchtet von ſelber ein, daß dieſe Trägheitskraft ohne Noth erdacht ſey und bey jedem Stoße eine Bewegung eines Körpers gegen einen andern mit gleichem Grade ihm entgegen bewegten angetroffen werde, welches die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, ohne eine beſondere Art der Naturkraft erdenken zu dürfen, ganz leicht und begreiflich erkläret. Gleichwohl dienet dieſe angenommene Kraft ungemein geſchickt dazu, alle Bewegungsgeſetze ſehr richtig und leicht daraus herzuleiten. Aber hiezu dient ſie nur eben ſo, wie die newtoniſche Anziehungskraft aller Materie zu Erklärung der großen Bewegungen des Weltbaues, nemlich nur als das Geſetz einer durch die Erfahrung erkannten allgemeinen Erſcheinung, wovon man die Urſache nicht weiß, und welche folglich man ſich nicht übereilen muß ſogleich auf eine dahin zielende innere Naturkraft zu ſchieben.

Ich kann, ohne etwas von dem Rechte meines Lehrgebäudes zu vergeben, in dieſem Verſtande ganz wohl zugeſtehen: daß alle Körper in Anſehung der gegen ſie bewegten eine Trägheitskraft haben, d. i. eine Kraft, der Handlung in gleichem Grade entgegen zu wirken, denn dieſes iſt nichts als ein Erfahrungsgeſetz: allein ſie ſcheinen nur ſie in völliger Ruhe als eine innere Kraft an ſich zu haben, denn ſie haben ſie in der That bloß darum, weil ſie gegen den Anlaufenden in wirklicher und gleicher

Be-

Bewegung ſeyn, und ſie haben ſolche nimmer, in ſo ferne ſie ſich reſpective auf ihn in Ruhe befinden.

Es kann auch gar nicht ſchwer fallen, die angenommenen Begriffe der Trägheitskraft aus andern Gründen zu widerlegen.

Denn 1) es mag ein Körper noch ſo viel Kräfte haben, wenn er in Ruhe iſt, ſo müſſen ſie doch alsdenn gewiß in ihm im Gleichgewichte ſeyn. Wie ſoll es denn zugehen, daß, ſo bald der ſtoßende Körper dieſen ruhenden berührt, der letztere ſich plötzlich ſelber in eine gegen die Seite, des Anlaufenden überwiegende Bewegung oder Beſtrebung verſetzen ſoll, um in ihm einen Theil ſeiner Kraft zu vertilgen? Denn, würde ſeine innere Kraft ſelbſt im Augenblicke des Stoßes noch immer im Gleichgewichte ſeyn, ſo würde ſie dieſer mit nichts Widerſtand leiſten. Und geſetzt auch, daß

2) dieſe plötzlich entſtandene Beſtrebung möglich wäre, ſo würde der leidende Körper ſelbſt von dem Stoße keine Bewegung bekommen; denn der Stoß und die Gegenwirkung würden ſich einander aufheben, und es würde daraus nichts mehr folgen, als daß beyde Körper aufhöreten in einander zu wirken, nicht aber, daß der Geſtoßene ſich nach dieſem bewegen ſollte. Und außer dieſem, weil die Trägheitskraft eine natürliche Kraft iſt, ſo müßte ſie, wenn gleich das Gleichgewicht durch den Stoß aufgehoben worden, ſich doch den Augenblick drauf von ſelber wieder herſtellen: d. i. der geſtoßene Körper müßte alsbald nach dem Stoße wieder ruhig ſeyn.

Ich enthalte mich noch weit mehrerer Gründe, die ich wider den Begriff der Trägheitskraft in Bereitſchaft habe anzuführen. Ich würde eben ſo wohl die metaphyſiſchen Beweiſe beleuchten können, die man davon vor ſich findet. Allein ich habe hier nicht ein Buch, ſondern einen Bogen zu ſchreiben, in deſſen kleinen Inbegriff ſich dieſe fruchtbare Materie muß beſchränken laſſen.

Von dem Geſetze der Continuität, in ſo ferne es von dem Begriffe der Trägheitskraft unzertrennlich iſt.

Was die Vertheidiger des gemeinen Begriffes von der Bewegung am meiſten in Verlegenheit ſetzen muß, iſt dieſes, daß ſie nicht umhin können, ſich ein anderes willkührliches Geſetz wider ihren Willen aufdringen zu laſſen, wenn ſie die Bewegungsgeſetze nach ihrem Lehrbegriffe erklären wollen. Dieſe hülfleiſtende Hypotheſe iſt das Geſetz der Continuität, wovon vielleicht die wenigſten Mechaniker bemerket haben mögen, daß, ſo ſehr ſie auch ſelbigem entgegen ſeyn wollen, ſie es doch heimlich annehmen müſſen, wenn ſie den Stoß der Körper aus den angenommenen Begriffen der Bewegung erklären wollen. Ich verſtehe aber hierunter nur das phyſiſche Geſetz der Continuität, welches ſich niemals beweiſen, aber wohl widerlegen läßt; denn was das im logiſchen Sinne *) anlangt, ſo iſt es eine ſehr ſchöne und richtige

---

*) Ich will, ohne die Formel dieſer Regel hier hinzuſetzen, nur einige Beyſpiele davon anführen. Was da überhaupt gilt, wenn

richtige Regel zum Urtheilen; ſie thut aber zu gegenwärtigem Vorwurfe nichts. Im phyſiſchen Verſtande würde ſie nach Leibnitzens Meinung alſo lauten: Ein Körper theilt dem andern keine Kraft auf einmal mit, ſondern ſo, daß er durch alle unendlich kleine Zwiſchengrade von der Ruhe an bis zur beſtimmten Geſchwindigkeit in ihm ſeine Kraft überträgt. Nun vernehme man, wie alle diejenigen, die die Geſetze des Stoßes nach den angenommenen Begriffen der Bewegung erklären wollen, dieſer Leibnitziſchen Regel ſich durchaus bedienen müſſen. Warum bringt ein völlig harter Körper in einen andern Gleichartigen und Gleichen, nicht ſeine ganze Kraft durch den Stoß, warum nur immer die Hälfte, wie dieſes aus der Statik bekannt iſt? Man ſagt, es geſchehe, weil der ſtoßende Körper ſo lange den in ſeinem Wege liegenden drückt und treibet, bis beyde gleiche Geſchwindigkeit, nemlich, wenn beyde Maſſen gleich ſeyn, bis jeglicher die Hälfte von der Geſchwindigkeit des Stoßenden hat, denn alsdenn fliehet der geſtoßene Körper alle fernere Handlung des Stoßenden. Allein ſetzt man hiebey nicht voraus: daß alle Wirkung des Anlaufenden, in den Ruhen-

wenn ein Körper auf einen andern Bewegten anſtößt, das gilt auch, wenn er einen Ruhenden trifft, denn die Ruhe iſt als eine unendlich kleine Bewegung anzuſehen. Wenn ein Kräftenmaaß von den wirklichen Bewegungen überhaupt gilt, ſo muß es auch vom bloßen Drucke gelten; denn der Druck kann als eine wirkliche Bewegung durch einen unendlich kleinen Raum angeſehen werden. Ich behalte mir vor, dieſe logiſche Regel der Continuität ein andermal ausführlich zu erläutern, und in ihr gehöriges Licht zu ſetzen.

Ruhenden nach und nach vermittelſt einer Folge von unendlich vielen kleinen Momenten der Drückung geſchehe? Denn würkte jener mit ſeiner ganzen Kraft auf einmal, ſo würde er ſeine ganze Bewegung dieſem ertheilen, und ſelbſt in Ruhe bleiben, welches wider das Geſetz des Stoßes vollkommen harter Körper ſtreitet. Der ruhende Körper liegt ja der ganzen Bewegung des Stoßenden im Wege; wenn dieſer alſo mit ſeiner ganzen Kraft auf einmal wirken kann, ſo wird er es gewiß thun, und was von der ganzen Kraft gilt, das gilt auch von der Hälfte, dem Viertheil ꝛc. derſelben; alſo wird er mit gar keiner endlichen Kraft auf einmal wirken, ſondern nur durch alle unendlich kleine Momente nach und nach, welches das Geſetz der Continuität beſagt.

Da wir hieraus ſehen: daß man das Geſetz der Continuität durchaus annehmen müſſe, wenn man ſich nicht des gemeinen Begriffes von der Bewegung und Ruhe entladen will, ſo will ich nur kürzlich zeigen, warum dennoch die berühmteſten Naturkundiger daſſelbe nicht einmal als eine Hypotheſe wollen gelten laſſen; denn vor etwas beſſers kann man es nimmer ausgeben, weil man es nicht beweiſen kann.

Wenn ich vorgebe: daß ein Körper in einen andern niemals mit einem Grade Kraft auf einmal wirken könne, ohne alle mögliche kleine Zwiſchengrade vorhero durchzugehen, ſo ſage ich werde er in ihn gar nicht wirken können. Denn es mag noch ſo ein unendlich kleines

Moment ſeyn, womit er in einem Augenblicke wirkt, und welches ſich in einem beſtimmten Zeittheilchen zu einer gegebenen Geſchwindigkeit häuft, ſo iſt dieſes Moment immer eine plötzliche Wirkung, die nach dem Geſetze der Continuität erſtlich hätte durch alle unendliche Grade der geringeren Momente durchgehen ſollen und auch können; denn es läßt ſich immer von einem gegebenen Moment ein anderes kleineres denken, aus deſſen Summirung jenes erwachſen iſt. Z. E. das Moment der Schwere iſt gewiß unendlich kleiner als das Moment der Handlung bey dem Stoße der Körper, weil dieſe in einer ganz unmerklichen Zeit große Grade Geſchwindigkeit zuwege bringen kann, welche die Schwere in weit längerer nur erzeugen könnte. Alſo iſt ſelbſt das Moment der Wirkung beym Stoße plötzlich und dem Geſetze der Continuität zuwider. Man darf auch nicht vorwenden, es gebe gar keine vollkommene harte Körper in der Natur. Denn es iſt hier genug ſie nur zu gedenken und die Bewegungsgeſetze derſelben zu beſtimmen, weil nur vermittelſt derſelben diejenigen, nach welchen biegſame Körper einander ſtoßen, gefunden werden können. Und überdem hat doch ein jeglicher weicher Körper einen gewiſſen Grad des Zuſammenhanges, mit welchem er in Anſehung des ihm gleichen oder kleinern Moments in der Kraft des Stoßenden als ein harter Körper kann angeſehen werden; und wenn nur in Anſehung dieſes eine plötzliche Wirkung möglich iſt, ſo wird ſie auch in Anſehung größerer Grade ſtatt finden können.

Schlüſſel

Schlüſſel zur Erläuterung der Geſetze des Stoßes nach dem neuen Begriffe der Bewegung und Ruhe.

Was in dem Stoße zwiſchen den beyden gegenſeitig wirkenden Körpern vorgeht, iſt nach unſerm Lehrbegriffe aus dem vorigen ſchon klar. Es beſteht nemlich bloß darinn: daß Wirkung und Gegenwirkung beyderſeitig gleich ſeyn, und daß beyde Körper nach dem Stoße Beziehungsweiſe auf einander ruhen, wenn ſie einander nemlich geradezu getroffen haben und man von aller Federkraft abſtrahiret. Allein unter der Benennung von Bewegungsgeſetzen verſteht man nicht bloß die Regeln der Beziehung, die die ſtoſſenden Körper einer in Anſehung des andern bekommen, ſondern vornehmlich auch die Veränderung ihres äußeren Zuſtandes in Abſicht auf den Raum, darin ſie ſich befinden. Dieſes iſt, eigentlich zu reden, nur das äußere Phänomenon deſſen, was unmittelbar zwiſchen ihnen vorgegangen iſt; und dieſes verlangt man zu wiſſen.

Zu dem Ende nehme man erſtlich zwey Körper A und B, den erſtern von 3 ℔ Maſſe, den zweyten von 2 ℔, und dieſen letztern in Anſehung des Raums, darin er ſich befindet, als ruhend, den erſtern aber in Abſicht auf dieſen Raum als bewegt mit einer Geſchwindigkeit von 5 Graden an in einem geraden Anlaufe auf den Körper B. Weil man nun dem Körper B nach unſern Sätzen Beziehungsweiſe auf A eine Geſchwindigkeit von 3 Graden, dem A aber gegen B von 2 Graden beylegen muß, ſo werden durch den Stoß dieſe zwey gleichen Kräfte einander aufheben, und beyde werden gegen einander reſpektive ruhen. Weil aber B, welches Beziehungsweiſe auf die andern Gegenſtände ruhete, dieſem zufolge eine reſpektive Bewegung von 2 Graden auf A hat, ſo wird eben dieſe auch dem umgebenden Raume parallel und in gleicher Geſchwindigkeit mit dem Körper B müſſen zuerkannt werden. Nun hebt der Stoß von A dieſe Bewegung von 2 Graden in B auf, nicht aber in dem umgebenden Raume, als in welchem nicht gewirkt wird, alſo wird dieſer fortfahren ſich nach der vorigen Richtung des Körpers B zu bewegen, oder welches einerley iſt, der Körper B wird in entgegengeſetzter Richtung, nemlich in der Richtung des ſtoßenden A, mit 2 Graden Geſchwindigkeit, in Anſehung des umgebenden Raumes nach dem Stoße fortrücken, mithin auch der Körper A in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, weil er in Anſehung B ruhet. Alſo werden beyde Körper nach dem Stoße mit 2 Graden Geſchwindigkeit fortlaufen. Man ſiehet hieraus: daß eine in einem Körper aufgehobene Geſchwindigkeit, welche nur reſpektive auf den Anlaufenden Körper in dem Geſtoßenen geſetzt worden, und die er nicht in Anſehung des Raums hatte, in ihm eigentlich einen gleichen Grad der Bewegung in Abſicht auf den Raum in der Richtung des Stoßes hervor bringt.

Wenn zwey Körper A und B von den Maſſen wie vorher, A aber mit 3 Graden und B mit 2 in entgegengeſetzter Richtung gegen einander anlaufen, ſo müſſen, wenn man nur die gegenſeitige Verhältniß der Bewegung

dieſer

dieſer Körper gegen einander betrachtet, die Geſchwindigkeiten 3 und 2 ſummirt werden, und nach dem obigen dieſer Summe unter ſie in umgekehrter Verhältniß der Maſſen vertheilt werden, ſo daß A 2 Grade Geſchwindigkeit, B aber 3 bekommt, womit ſie ſich folglich durch die Gleichheit der entgegengeſetzten Kräfte in reſpektive Ruhe gegen einander verſetzten. Weil nun durch die reſpektive Bewegung der beyden Körper gegen einander in B eine Geſchwindigkeit 3 geſetzt wurde, die B Beziehungsweiſe auf den äußern Raum nicht gänzlich, ſondern nur davon 2 Grade hat, ſo wird nach dem kurz zuvor Angemerkten, die Aufhebung einer Geſchwindigkeit, die in dem Körper nicht in Anſehung des Raumes anzutreffen war, eine Bewegung in entgegengeſetzter Richtung in Anſehung eben deſſelben Raumes feſtſetzen, d. i. B wird mit einem Grade Geſchwindigkeit, und A gleichfalls mit dieſem Grade, weil es reſpektive auf B ruhet, in der Richtung, darin A den Stoß that, fortbewegt werden.

Es wäre leicht, die Geſetze der Bewegung bey dem Stoße der Körper, die mit ungleicher Geſchwindigkeit nach einerley Richtung fortlaufen, imgleichen die Regeln des Stoßes elaſtiſcher Körper aus den zum Grunde gelegten Begriffen herzuleiten. Es wäre auch noch nöthig, das Vorgetragene durch mehrere Erläuterungen in ein großes Licht zu ſetzen. Dieſes alles könnte geſchehen, wenn in einer ſo reichen Materie, und bey ſo engen Gränzen des Raumes es möglich wäre, vollſtändig in dem Inhalte und doch auch wortreich im Ausdrucke zu ſeyn.

II.

Gedanken

bey dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk,

in einem Sendſchreiben an die Frau Agnes Eliſabeth
verwittw. Frau Rittmeiſterin von Funk, gebohrne von
Dorthöſen, Erbfrau der Kaywenſchen und Kahrenſchen
Güter in Curland, des ſelig Verſtorbenen Hochbetrübten
Frau Mutter.

von

M. Immanuel Kant,

Lehrer der Weltweisheit auf der Academie zu Königsberg.

Wenn die Menſchen unter das Getümmel ihrer Geſchäfte und Zerſtreuungen gewohnt wären bisweilen ernſthafte Augenblicke der lehrreichen Betrachtungen zu mengen, dazu ſie das tägliche Beyſpiel der Eitelkeit unſerer Abſichten in dem Schickſale ihrer Mitbürger auffodert: ſo würden ihre Freuden vielleicht weniger rauſchend ſeyn, aber die Stelle derſelben würde eine ruhige Heiterkeit der Seele einnehmen, der keine Zufälle mehr unerwartet ſind,

und

und ſelbſt die ſanfte Schwermuth, dieſes zärtliche Gefühl, davon ein edles Herz aufſchwillt, wenn es in einſamer Stille die Nichtswürdigkeit desjenigen erwäget, was bey uns gemeiniglich für groß und wichtig gilt, würde mehr wahre Glückſeligkeit enthalten, als die ungeſtüme Beluſtigung des Leichtſinnigen, und das laute Lachen des Thoren.

So aber menget ſich der größte Haufen der Menſchen ſehr begierig in das Gedränge derjenigen, die auf der Brücke, welche die Vorſehung über einen Theil des Abgrundes der Ewigkeit geſchlagen hat, und die wir Leben heißen, gewiſſen Waſſerblaſen nachlaufen, und ſich keine Mühe nehmen, auf die Fallbretter Acht zu haben, die einen nach dem andern, neben ihnen, in die Tiefe herabſinken laſſen, deren Maaß Unendlichkeit iſt, und wovon ſie ſelbſt, endlich mitten in ihrem ungeſtümen Laufe verſchlungen werden. Ein gewiſſer alter Dichter *) bringet in das Gemälde des menſchlichen Lebens einen rührenden Zug, indem er den kaum gebohrnen Menſchen abſchildert. Das Kind, ſpricht er, erfüllet alsbald die Luft mit traurigem Winſeln, wie es einer Perſon zuſtehet, die in eine Welt treten ſoll, wo ſo viel Drangſale auf ſie warten. Allein in der Folge der Jahre verbindet dieſer Menſch mit der Kunſt, ſich elend zu machen, noch diejenige, es vor ſich ſelbſt zu verbergen, durch die Decke, die er auf die traurigen Gegenſtände des Lebens wirft, und befleißigt ſich einer leichtſinnigen Achtloſig-

---

*) Lucrez.

keit bey der Menge der Uebel, die ihn umgeben, und die ihn gleichwohl unwiderſetzlich zu einem weit ſchmerzhaftern Gefühl endlich zurück führen. Ob ihn gleich unter allen Uebeln vor dem Tode am meiſten grauet, ſo ſcheinet er doch auf das Beyſpiel deſſelben bey ſeinen Mitbürgern ſehr wenig Acht zu haben, außer wenn nähere Verbindungen ſeine Aufmerkſamkeit vorzüglich erwecken. Zu einer Zeit, da ein wütender Krieg die Riegel des ſchwarzen Abgrundes eröffnet, um alle Trübſale über das menſchliche Geſchlecht hervorbrechen zu laſſen, da ſieht man wohl, wie der gewohnte Anblick der Noth und des Todes denen, die ſelbſt mit beyden bedroht werden, eine kaltſinnige Gleichgültigkeit einflößt, daß ſie auf das Schickſal ihrer Brüder wenig Acht haben. Allein wenn in der ruhigen Stille des bürgerlichen Lebens, aus dem Cirkel derer, die uns entweder nahe angehen, oder die wir lieben, die ſo viel oder mehr verſprechende Hoffnungen hatten als wir, die mit eben dem Eifer ihren Abſichten und Entwürfen nachhingen, als wir thun, wenn dieſe, ſage ich, nach dem Rathſchluſſe deſſen, der Allmächtig über alles gebietet, mitten in dem Laufe ihrer Beſtrebungen ergriffen werden, wenn der Tod in feyerlicher Stille ſich dem Siechbette des Kranken nähert, wenn dieſer Rieſe, vor dem die Natur ſchaudert, mit langſamen Tritt herankommt, um ihn in eiſernen Armen einzuſchlieſſen, alsdenn erwachet wohl das Gefühl derer, die es ſonſt in Zerſtreuungen erſticken. Ein ſchwermüthiges Gefühl ſpricht aus dem Inwendigen des Herzens dasjenige, was in einer Verſammlung der

Römer

Römer einsmals mit ſo viel Beyfall gehört wurde, weil es unſerer allgemeinen Empfindung ſo gemäß iſt: Ich bin ein Menſch, und was Menſchen wiederfährt, kann auch mich treffen. Der Freund oder auch der Verwandte ſpricht zu ſich ſelbſt: Ich befinde mich im Getümmel von Geſchäften und im Gedränge von Lebenspflichten, und mein Freund befand ſich vor kurzem auch in denſelben, ich genieße meines Lebens ruhig und unbekümmert; aber wer weiß wie lange? Ich vergnüge mich mit meinen Freunden und ſuche ihn unter denſelben,

Ihn aber hält am erſten Orte,
Der nichts zurücke läßt,
Die Ewigkeit mit ſtarken Armen feſt.

Haller.

Zu dieſen ernſthaften Gedanken erhebe mich, Gnädige Frau, das frühzeitige Abſterben Dero würdigen Herrn Sohnes, welches Sie anjetzt ſo billig beweinen. Ich empfinde, als einer ſeiner ehmaligen Lehrer, dieſen Verluſt mit ſchmerzlichem Beyleid, ob ich gleich freylich die Größe der Betrübniß ſchwerlich ausdrücken kann, die diejenigen betreffen muß, welche mit dieſem hoffnungsvollen jungen Herrn durch nähere Bande verknüpft waren. Ew. Gnaden werden mir erlauben, daß ich zu dieſen wenigen Zeilen, dadurch ich die Achtung auszudrücken trachte, die ich vor dieſen meinen ehmaligen Zuhörer gehegt habe, noch einige Gedanken beyfüge, welche bey dem gegenwärtigen Zuſtande meines Gemüths in mir aufſteigen.

Ein

Ein jeder Menſch machet ſich einen eigenen Plan ſeiner Beſtimmung auf dieſer Welt. Geſchicklichkeiten, die er erwerben will, Ehre und Gemächlichkeit, die er ſich davon aufs künftige verſpricht, dauerhafte Glückſeligkeiten im ehelichen Leben und eine lange Reihe von Vergnügen oder von Unternehmungen machen die Bilder der Zauberlaterne aus, die er ſich ſinnreich zeichnet und lebhaft nach einander in ſeinen Einbildungen ſpielen läßt; der Tod, der dieſes Schattenſpiel ſchließt, zeiget ſich nur in dunkeler Ferne und wird durch das Licht. das über die angenehmeren Stellen verbreitet iſt, verdunkelt und unkenntlich gemacht. Während dieſen Träumereyen führet uns unſer wahres Schickſal ganz andere Wege. Das Loos, das uns wirklich zu Theil wird, ſieht demjenigen ſelten ähnlich, was wir uns verſprachen, wir finden uns bey jedem Schritte, den wir thun, in unſeren Erwartungen getäuſcht; indeſſen verfolgt gleichwohl die Einbildung ihr Geſchäfte, und ermüdet nicht neue Entwürfe zu zeichnen, bis der Tod, der noch immer ferne zu ſeyn ſcheint, plötzlich dem ganzen Spiele ein Ende macht. Wenn der Menſch aus dieſer Welt der Fabeln, davon er durch Einbildungen ſelbſt Schöpfer iſt, und darin er ſich ſo gerne aufhält, in diejenige durch den Verſtand zurückgeführet wird, darin ihn die Vorſehung wirklich geſetzt hat, ſo wird er durch einen wunderſamen Widerſpruch in Verwirrung geſetzt, den er daſelbſt antrifft, und der ſeine Plane gänzlich zu nichte macht, indem er ſeiner Einſicht unauflösliche Räthſel vorlegt. Aufkeimende Verdienſte einer hoffnungsvollen Jugend verwelken oft früh-

zeitig

zeitig unter der Laſt ſchwerer Krankheiten, und ein unwillkommener Tod durchſtreicht den ganzen Entwurf der Hoffnung, darauf man gerechnet hatte. Der Mann von Geſchicklichkeit, von Verdienſten, von Reichthum, iſt nicht immer derjenige, welchem die Vorſehung das weiteſte Ziel des Lebens geſteckt hat, um die Früchte von allen dieſen recht zu genieſſen. Die Freundſchaften, die die Zärtlichſten ſind, die Ehen, die die meiſten Glückſeligkeiten verſprechen, werden oft durch den früheſten Tod unerbittlich zerriſſen; indeſſen daß Armuth und Elend gemeiniglich an dem Rocken der Parzen einen langen Faden ziehen, und viele nur ſcheinen ſich oder Andern zur Plage ſo lange zu leben. In dieſem ſcheinbaren Widerſpruche theilet gleichwohl der oberſte Beherrſcher einem jeden das Loos ſeines Schickſals mit weiſer Hand aus. Er verbirgt das Ende unſerer Beſtimmung auf dieſer Welt in unerforſchliche Dunkelheit, machet uns durch Triebe geſchäftig, durch Hoffnung getroſt, und durch die glückſelige Unwiſſenheit des Künftigen, eben ſo befliſſen auf Abſichten und Entwürfe zu ſinnen, wenn ſie bald alle ſollen ein Ende haben, als wenn wie uns im Anfange derſelben befänden;

Daß jeder ſeinen Kreis vollende, den ihm der Himmel auserſehn.
Pope.

Unter dieſen Betrachtungen richtet der Weiſe (aber wie ſelten findet ſich ein ſolcher) die Aufmerkſamkeit vornehmlich auf ſeine groſe Beſtimmung jenſeit dem Grabe. Er verlieret die Verbindlichkeit nicht aus den Augen, die ihm der Poſten auferlegt, auf welchen ihn hier die Vorſehung geſetzt hat. Vernünftig in ſeinen Entwürfen, aber ohne Eigenſinn, zuverſichtlich auf die Erfüllung ſeiner Hoffnung, aber ohne Ungeduld, beſcheiden in Wünſchen, ohne vorzuſchreiben, vertrauend, ohne zu pochen, iſt er eifrig in Leiſtung ſeiner Pflichten, aber bereit mit einer chriſtlichen Reſignation ſich in den Befehl des Höchſten zu ergeben, wenn es ihm gefällt, mitten unter allen dieſen Beſtrebungen ihn von der Bühne abzurufen, worauf er geſtellet war. Wir finden die Wege der Vorſehung allemal weiſe und anbetungswürdig in denen Stücken, wo wir ſie einigermaßen einſehen können; ſollten ſie es da nicht noch weit mehr ſeyn, wo wir es nicht können? Ein frühzeitiger Tod derer, von denen wir uns viel ſchmeichelnde Hoffnung machten, ſetzt uns in Schrecken; aber wie oft mag nicht dieſes eben die größte Gunſt des Himmels ſeyn! Beſtand nicht manches Menſchen Unglück vornehmlich in der Verzögerung des Todes, der gar zu ſäumig war, nach den rühmlichſten Auftritten des Lebens, zu rechter Zeit einen Abſchnitt zu machen?

Es ſtirbt der hoffnungsvolle Jüngling, und wie viel glauben wir nicht abgebrochener Glückſeligkeit, bey ſo frühem Verluſte zu vermiſſen? Allein im Buche der Schickſale lautet es vielleicht anders. Verführungen, die ſich ſchon von ferne erhoben, um eine noch nicht ſehr bewährte Tugend zu ſtürzen, Trübſale und Widerwärtigkeiten, womit die Zukunft drohete, allem dieſem entflohe dieſer Glückſelige, den ein früher

Tod

Tod in einer geſegneten Stunde hinweg führete; indeſſen daß Freunde und Verwandte, unwiſſend des Künftigen, den Verluſt derjenigen Jahre beweinen, von denen ſie ſich einbilden, daß ſie das Leben ihres Angehörigen dereinſt rühmlich würden gekrönet haben. Ich will, ehe ich dieſe wenige Zeilen ſchließe, eine kleine Zeichnung von dem Leben und dem Charakter des ſelig Verſtorbenen entwerfen. Das, was ich anführe, iſt mir aus der Nachricht ſeines getreuen Herrn Hofmeiſters, der ihn zärtlich beweinet, und aus meiner eigenen Kenntniß bekannt. Wie viel gute Eigenſchaften giebt es nicht noch, die nur derjenige kennet, der ins Innerſte der Herzen ſieht, und die um deſto edler ſind, je weniger ſie beſtrebt ſind, öffentlich in die Augen zu fallen!

Herr Johann Friedrich von Funk war den 4. Octob. 1738. aus einem vornehmen Adlichen Hauſe in Curland gebohren. Er hat von Kindheit an niemals einer vollkommenen Geſundheit genoſſen. Er wurde mit groſſer Sorgfalt erzogen, bezeigte viel Fleiß im Studieren und hatte ein Herz, welches von Natur dazu gemacht war, um zu edlen Eigenſchaften gebildet zu werden. Er kam den 15. Junii 1759. nebſt ſeinem jüngern Herrn Bruder unter der Anführung ihres Herrn Hofmeiſters auf hieſige Akademie. Er unterwarf ſich mit aller Bereitwilligkeit dem Examen des damaligen Herrn Dekanus, und machte ſeinem Fleiſſe und der Unterweiſung ſeines Herrn Hofmeiſters Ehre. Er wohnete den Vorleſungen des Herrn Conſiſtorialraths und Profeſſors Teske, jetziger Zeit Rectoris Magnifici der Univer-

ſität,

ſteckt, imgleichen denen des Herrn Doct. der Rechtsgelehrſamkeit Funk und den meinigen, mit einer Unverdroſſenheit bey, die zum Muſter diente. Er lebte eingezogen und ſtill, wodurch Er auch die wenigen Kräfte ſeines zur Abzehrung geneigten Körpers noch erhielt, bis Er gegen das Ende des Februars dieſes Jahres davon nach und nach ſo angegriffen wurde, daß Ihn weder die Pflege und Sorgfalt, die an Ihn gewandt war, noch der Fleiß eines geſchickten Arztes länger erhalten konnte; ſo daß Er den 4. May dieſes Jahres, nachdem Er ſich mit der Standhaftigkeit und feurigen Andacht eines Chriſten zu einem erbaulichen Ende vorbereitet hatte, unter dem Beyſtande ſeines getreuen Seelſorgers ſanft und ſelig verſchied, und in der hieſigen Cathedralkirche ſtandesmäßig beerdigt ward.

Er war von ſanfter und gelaſſener Gemüthsart, leutſelig und beſcheiden gegen jedermann, gütig und zum allgemeinen Wohlwollen geneigt, eifrig befliſſen, um ſich zur Zierde ſeines Hauſes und zum Nutzen ſeines Vaterlandes gehörig auszubilden. Er hat niemalen jemand wodurch anders betrübt, als durch ſeinen Tod. Er befliß ſich einer ungeheuchelten Frömmigkeit. Er wäre ein rechtſchaffener Bürger vor die Welt geworden; allein der Rathſchluß des Höchſten wollte, daß er einer im Himmel werden ſollte. Sein Leben iſt ein Fragment, welches uns das Uebrige hat wünſchen laſſen, deſſen uns ein früher Tod beraubt hat.

Es würde verdienen denenjenigen zum Muſter vorgeſtellt zu werden, die die Jahre ihrer Erziehung und

Jugend rühmlich zurückzulegen denken, wenn ein ſtilles Verdienſt auf flatterhafte Gemüther eben den Eindruck der Nacheiferung würkte, als die falſch ſchimmernden Eigenſchaften derjenigen thun, deren Eitelkeit nur auf den Schein der Tugend gehet, ohne ſich um das Weſen derſelben zu bekümmern. Er iſt von denen, welchen er angehörete, von ſeinen Freunden, und allen denen, die Ihn kannten, ſehr bedauert worden.

Dieſes ſind, Gnädige Frau, die Züge von dem Charakter Dero vormals im Leben mit Recht ſo geliebten Herren Sohns, welche, ſo ſchwach ſie auch entworfen worden, gleichwohl viel zu ſehr die Wehmuth erneuern werden, die Sie über ſeinen Verluſt empfinden. Aber eben dieſe bedauerte Eigenſchaften ſind es, die in ſolchem Verluſte zu nicht geringem Troſte gereichen; denn nur denen, welche die wichtigſte unter allen Abſichten leichtſinnig aus den Augen ſetzen, kann es gleich viel ſeyn, in welchem Zuſtande ſie die Ihrigen der Ewigkeit überliefern. Ich überhebe mich der Bemühung, Ew. Gnaden weitläuftige Troſtgründe in dieſer Betrübniß darzulegen. Die demüthige Entſagung unſerer eigenen Wünſche, wenn es der weiſeſten Vorſehung gefällt, ein anderes zu beſchließen, und die chriſtliche Sehnſucht nach einerley ſeligem Ziele, zu welchem Andere vor uns gelanget ſind, vermögen mehr zur Beruhigung des Herzens, als alle Gründe einer trockenen und kraftloſen Beredtſamkeit. Ich habe die Ehre ꝛc.

Königsberg, den 6. Jun. 1760.

J. Kant.

III.

Verſuch

über die Krankheiten des Kopfes.

Die Einfalt und Gnügſamkeit der Natur fordert und bildet an dem Menſchen nur gemeine Begriffe und eine plumpe Redlichkeit, der künſtliche Zwang und die Ueppigkeit der bürgerlichen Verfaſſung hecket Witzlinge und Vernünftler, gelegentlich aber auch Narren und Betrüger aus, und gebieret den weiſen oder ſittſamen Schein, bey dem man ſo wohl des Verſtandes als der Rechtſchaffenheit entbehren kann, wann nur der ſchöne Schleyer dichte genug gewebt iſt, den die Anſtändigkeit über die geheimen Gebrechen des Kopfes oder des Herzens ausbreitet. Nach dem Maaße, als die Kunſt hoch ſteigt, werden Vernunft und Tugend endlich das allgemeine Loſungswort, doch ſo, daß der Eifer von beyden zu ſprechen, wohl unterwieſene und artige Perſonen überheben kann, ſich mit ihrem Beſitze zu beläſtigen. Die allgemeine Achtung; darinn beyde geprieſene Eigenſchaften ſtehen, machet gleichwohl dieſen merklichen Unterſchied, daß jedermann weit eiferſüchtiger auf die Verſtandesvorzüge, als auf die guten Eigenſchaften des Willens iſt, und daß in der Vergleichung zwiſchen Dummheit und Schelmerey Niemand einen Augenblick anſteht, ſich zum Vortheil der letzteren zu erklären; welches auch gewiß ſehr wohl ausgedacht iſt, weil, wenn alles überhaupt auf Kunſt ankömmt, die feine Schlauigkeit nicht kann entbehret werden, wohl aber die Redlichkeit, die in ſolchem Verhältniſſe nur hinderlich iſt. Ich lebe unter weiſen und wohlgeſitteten Bürgern, nemlich unter denen, die ſich darauf verſtehen ſo zu ſcheinen, und ich ſchmeichle mir, man werde ſo billig ſeyn, mir von dieſer Feinigkeit auch ſo viel zuzutrauen, daß, wenn ich gleich in dem Beſitze der bewährteſten Heilungsmittel wäre, die Krankheiten des Kopfes und des Herzens aus dem Grunde zu heben, ich doch Bedenken tragen würde dieſen altväteriſchen Plunder dem öffentlichen Gewerbe in den Weg zu legen, wohlbewußt, daß die beliebte Modecur des Verſtandes und des Herzens ſchon in erwünſchtem Fortgange ſey, und daß vornemlich die Aerzte des erſteren, die ſich Logiker nennen, ſehr gut dem allgemeinen Verlangen Gnüge leiſten, ſeit dem ſie die wichtige Entdeckung gemacht haben: daß der menſchliche Kopf eigentlich eine Trommel ſey, die nur darum klingt, weil ſie leer iſt. Ich ſehe demnach nichts beſſeres für mich, als die Methode der Aerzte nachzuahmen, welche glauben, ihrem Patienten ſehr viel genutzt zu haben, wenn ſie ſeiner Krankheit einen Namen geben, und entwerfe eine kleine Onomaſtik der Gebrechen des Kopfes, von der Lähmung deſſelben an in der Blödſinnigkeit bis zu deſſen Verzuckungen in der Tollheit; aber um dieſe ekelhafte Krankheiten in ihrer allmählichen Abſtammung zu erkennen, finde ich nöthig, zum voraus die milderen Grade derſelben, von der Dummköpfigkeit an bis zur Narrheit zu erläutern, weil dieſe Eigenſchaften im bürgerlichen Verhältniſſe gangbarer ſind und dennoch zu den erſteren führen.

Der ſtumpfe Kopf ermangelt des Witzes, der Dummkopf des Verſtandes. Die Behendigkeit etwas zu faſſen und ſich zu erinnern, imgleichen die Leichtigkeit, es geziemend auszudrücken, kommen gar ſehr auf den Witz an; daher derjenige, welcher nicht dumm iſt, gleichwohl ſehr ſtumpf ſeyn kann, in ſoferne ihm ſchwerlich etwas in den Kopf will, ob er es gleich nachhero mit gröſſerer Reife des Urtheils einſehen mag, und die Schwierigkeit ſich ausdrücken zu können, beweiſet nichts minder als die Verſtandesfähigkeit, ſondern nur, daß der Witz nicht genugſame Beyhülfe leiſte, den Gedanken in die mancherley Zeichen einzukleiden, deren einige ihm am geſchickteſten anpaſſen. Der berühmte Jeſuit Clavius wurde als unfähig aus den Schulen gejagt, (denn nach der Verſtandesprobe der Orbile iſt ein Knabe zu gar nichts nütze, wenn er weder Verſe noch Schulchrien machen kann,) er gerieth nachher zufälliger Weiſe auf die Mathematik, das Spiel änderte ſich, und ſeine vormaligen Lehrer waren gegen ihn nur Dummköpfe. Das praktiſche Urtheil über Sachen, ſo wie es der Landmann, der Künſtler oder Seefahrer ꝛc. bedarf, iſt von demjenigen ſehr unterſchieden, welches man über die Handgriffe fället, wonach ſich Menſchen unter einander behandeln. Das letztere iſt nicht ſo wohl Verſtand, als vielmehr Verſchmitztheit, und der liebenswürdige Mangel dieſer ſo ſehr geprieſenen Fähigkeit, heißt

Ein-

Einfalt. Iſt die Urſache derſelben in der Schwäche der Urtheilskraft überhaupt zu ſuchen, ſo heißt ein ſolcher Menſch ein Tropf, Einfaltspinſel ꝛc. Da die Ränke und falſche Kunſtgriffe in der bürgerlichen Geſellſchaft allmählich zu gewöhnlichen Maximen werden und das Spiel der menſchlichen Handlungen ſehr verwickeln, ſo iſt es kein Wunder, wenn ein ſonſt verſtändiger und redlicher Mann, dem entweder alle dieſe Schlauigkeit zu verächtlich iſt, als daß er ſich damit beſchäftige, oder der ſein ehrliches und wohlwollendes Herz nicht dazu bewegen kann, ſich von der menſchlichen Natur einen ſo verhaßten Begriff zu machen, unter Betrügern allerwärts in Schlingen gerathen und ihnen viel zu lachen geben müſſe, ſo daß zuletzt der Ausdruck, ein guter Mann, nicht mehr auf eine verblümte Art, ſondern ſo gerade zu, einen Einfaltspinſel, gelegentlich auch einen H — — bedeute; denn in der Schelmenſprache iſt Niemand ein verſtändiger Mann, als der alle andere für nichts beſſers hält, als was er ſelbſt iſt, nemlich für Betrüger.

Die Triebe der menſchlichen Natur, welche. wenn ſie von viel Graden ſind, Leidenſchaften heißen, ſind die Bewegkräfte des Willens; Der Verſtand kommt nur dazu, ſo wohl das ganze Facit der Befriedigung aller Neigungen insgeſammt aus dem vorgeſtellten Zweck zu ſchätzen, als auch die Mittel zu dieſem auszufinden. Iſt etwa eine Leidenſchaft beſonders mächtig, ſo hilft die Verſtandesfähigkeit dagegen nur wenig; denn der bezauderte Menſch ſiehet zwar die Gründe wider ſeine Lieblingsneigung ſehr gut, allein er fühlet ſich ohnmächtig, ihnen den thätigen Nachdruck zu geben. Wenn dieſe Neigung an ſich gut iſt, wenn die Perſon übrigens vernünftig iſt, nur daß der überwiegende Hang die Ausſicht in Anſehung der ſchlimmen Folgen verſchließt, ſo iſt dieſer Zuſtand der gefeſſelten Vernunft Thorheit. Ein Thor kann viel Verſtand haben, ſelbſt in dem Urtheil über diejenigen Handlungen, darinnen er thöricht iſt, er muß ſo gar ziemlich viel Verſtand und ein gut Herz beſitzen, damit er zu dieſer gemilderten Benennung ſeiner Ausſchweifungen berechtigt ſey. Der Thor kann allenfalls einen vortreflichen Rathgeber für Andere abgeben, wenn gleich ſein Rath bey ihm ſelbſt ohne Wirkung iſt. Er wird nur durch Schaden oder durch Alter geſcheut, welches aber öfters nur eine Thorheit verdränget, um einer andern Platz zu machen. Die verliebte Leidenſchaft, oder ein großer Grad der Ehrbegierde haben von je her viele vernünftige Leute zu Thoren gemacht. Ein Mädchen nöthiget den furchtbaren Alcides den Faden am Rocken zu ziehen, und Athens müßige Bürger ſchicken durch ihr läppiſches Lob den Alexander an das Ende der Welt. Es giebt auch Neigungen von minderer Heftigkeit und Allgemeinheit, welche gleichwohl nicht ermangeln ihre Thorheit zu erzeugen: der Baugeiſt, die Bilderneigung, die Bücherſucht. Der ausgeartete Menſch iſt aus ſeiner natürlichen Stelle gewichen und wird von allem gezogen und von allem gehalten. Dem Thoren iſt der geſcheute Mann entgegengeſetzt; wer

aber

oder ohne Thorheit iſt, iſt ein Weiſer. Dieſer Weiſe kann etwa im Monde geſucht werden; vielleicht, daß man daſelbſt ohne Leidenſchaft iſt und unendlich viel Vernunft hat. Der Unempfindliche iſt durch ſeine Dummheit wider Thorheit geſichert; vor gemeinen Augen aber hat er die Miene eines Weiſen. Pyrrho ſahe auf einem Schiffe im Sturm, da jedermann ängſtlich beſchäftigt war, ein Schwein ruhig aus ſeinem Troge freſſen und ſagte, indem er auf daſſelbe wies: „ſo ſoll „die Ruhe eines Weiſen ſeyn.“ Der Unempfindliche iſt der Weiſe des Pyrrho.

Wenn die herrſchende Leidenſchaft an ſich ſelbſt haſſenswürdig, und zugleich abgeſchmackt genug iſt, um dasjenige, was der natürlichen Abſicht derſelben gerade entgegen geſetzt iſt, für die Befriedigung derſelben zu halten, ſo iſt dieſer Zuſtand der verkehrten Vernunft Narrheit. Der Thor verſteht die wahre Abſicht ſeiner Leidenſchaft ſehr wohl, wenn er gleich ihr eine Stärke einräumet, welche die Vernunft zu feſſeln vermag. Der Narr aber iſt dadurch zugleich ſo dumm gemacht, daß er alsdenn nur glaubt im Beſitze zu ſeyn, wenn er ſich des Begehrten wirklich beraubt. Pyrrhus wußte ſehr wohl, daß Tapferkeit und Macht allgemeine Bewunderung erwerben; er befolgte den Trieb der Ehrſucht ganz richtig und war nichts weiter, als wofür ihn Cyneas hielte, nemlich ein Thor. Wenn aber Nero ſich dem öffentlichen Geſpötte ausſetzet, indem er von einer Bühne elende Verſe ablieſt, um den Dichterpreiß zu erlangen, und noch am Ende ſeines Lebens ſagt: quantus artifex morior! ſo ſehe ich an dieſem gefürchteten und ausgelachten Beherrſcher von Rom nichts beſſeres, als einen Narren. Ich halte dafür, daß alle Narrheit eigentlich auf zwo Leidenſchaften gepfropft ſey, den Hochmuth und den Geitz. Beyde Neigungen ſind ungerecht und werden daher gehaſſet, beyde ſind ihrer Natur nach abgeſchmackt und ihr Zweck zerſtöhrt ſich ſelbſt. Der Hochmüthige äußert eine unverdeckte Anmaßung des Vorzuges vor Anderen durch eine deutliche Geringſchätzung derſelben. Er glaubt geehrt zu ſeyn, indem er ausgepfiffen wird, denn es iſt nichts klärer, als daß die Verachtung Anderer dieſer ihre eigene Eitelkeit gegen den Anmaßer empöre. Der Geitzige hat ſeiner Meinung nach ſehr viel nöthig, und kann unmöglich das mindeſte ſeiner Güter entbehren; er entbehrt indeſſen wirklich ihrer aller, indem er durch Kargheit einen Beſchlag auf dieſelben legt. Die Verblendung des Hochmuthes macht theils alberne, theils aufgeblaſene Narren, nachdem entweder läppiſche Flatterhaftigkeit oder ſteife Dummheit in dem leeren Kopfe Beſitz genommen hat. Die filzige Habſucht hat von je her zu viel lächerlichen Geſchichten Anlaß gegeben, die ſchwerlich wunderlicher können ausgeſonnen werden, als ſie wirklich geſchehen. Der Thor iſt nicht weiſe, der Narr iſt nicht klug. Der Spott, den der Thor auf ſich ziehet, iſt luſtig und ſchonend, der Narr verdient die ſchärfeſte Geißel des Satyrs; allein er fühlt ſie gleichwohl nicht. Man darf nicht gänzlich verzweifeln, daß ein Thor noch einmal

ge-

geſcheut werden könne, wer aber einen Narren klug zu machen gedenkt, wäſchet einen Mohren. Die Urſache iſt, daß bey jenem doch eine wahre und natürliche Neigung herrſchet, welche die Vernunft allenfalls nur feſſelt, bey dieſem aber ein albernes Hirngeſpenſt, das ihre Grundſätze umkehret. Ich überlaſſe es Andern auszumachen, ob man wirklich Urſache habe über die wunderliche Wahrſagung des Holbergs bekümmert zu ſeyn: daß nemlich der tägliche Anwachs der Narren bedenklich ſey und fürchten laſſe, ſie könnten es ſich wohl noch in den Kopf ſetzen, die fünfte Monarchie zu ſtiften. Geſetzt aber, daß ſie dieſes auch im Schilde führeten, ſo dürften ſie ſich gleichwohl nicht ſo ſehr beeifern; denn einer könnte dem andern füglich ins Ohr ſagen, was der bekannte Poſſenreißer eines benachbarten Hofes, als er in Narrenkleidern durch eine pohlniſche Stadt ritt, den Studenten zurief, die ihm nachlieſen: „Ihr Herren ſeyd „fleißig, lernet etwas, denn wenn unſer zu viel ſind, ſo „können wir nimmermehr alle Brod haben."

Ich komme von den Gebrechen des Kopfes, welche verachtet und gehöhnet werden, zu denen, die man gemeiniglich mit Mitleiden anſiehet, von denen, welche die freye bürgerliche Gemeinſchaft nicht aufheben, zu denenjenigen, deren ſich die obrigkeitliche Vorſorge annimmt, und um welcher willen ſie Verfügungen macht. Ich theile dieſe Krankheiten zwiefach ein, in die der Ohnmacht und in die der Verkehrtheit. Die erſteren ſtehen unter der allgemeinen Benennung der Blödſinnigkeit, die zweyte unter dem Namen des geſtöhrten Gemüths. Der Blödſinnige befindet ſich in einer großen Ohnmacht des Gedächtniſſes, der Vernunft und gemeiniglich auch ſo gar der ſinnlichen Empfindungen. Dieſes Uebel iſt mehrentheils unheilbar; denn wenn es ſchwer iſt die wilden Unordnungen des geſtöhrten Gehirns zu heben, ſo muß es beynahe unmöglich ſeyn in ſeine erſtorbenen Organen ein neues Leben zu gießen. Die Erſcheinungen dieſer Schwachheit, welche den Unglücklichen niemals aus dem Stande der Kindheit herausgehen läßt, ſind zu bekannt, als daß es nöthig wäre ſich dabey lange aufzuhalten.

Die Gebrechen des geſtöhrten Kopfes laſſen ſich auf ſo viel verſchiedene Hauptgattungen bringen, als Gemüthsfähigkeiten ſind, die dadurch angegriffen worden. Ich vermeine ſie insgeſammt unter folgende drey Eintheilungen ordnen zu können; erſtlich die Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe, in der Verrückung, zweytens die in Unordnung gebrachte Urtheilskraft zunächſt bey dieſer Erfahrung, in dem Wahnſinn, drittens die in Anſehung allgemeinerer Urtheile verkehrt gewordene Vernunft, in dem Wahnwitze. Alle übrige Erſcheinungen des kranken Gehirns können, wie mich dünkt, entweder als verſchiedene Grade der erwähnten Zufälle, oder als eine unglückliche Vereinbarung dieſer Uebel unter einander, oder endlich als die Einpfropfung derſelben auf mächtige Leidenſchaften angeſehen, und den angeführten Claſſen untergeordnet werden.

Was

Was das erſte Uebel, nemlich die Verrückung anlangt, ſo erläutere ich die Erſcheinungen derſelben auf folgende Art. Die Seele eines jeden Menſchen iſt, ſelbſt in dem geſundeſten Zuſtande geſchäftig, allerley Bilder von Dingen, die nicht gegenwärtig ſeyn, zu mahlen, oder auch an der Vorſtellung gegenwärtiger Dinge einige unvollkommene Aehnlichkeit zu vollenden, durch einen oder andern chimäriſchen Zug, den die ſchöpferiſche Dichtungsfähigkeit mit in die Empfindung einzeichnet. Man hat gar nicht Urſache zu glauben: daß in dem Zuſtande des Wachens unſer Geiſt hiebey andere Geſetze befolge als im Schlafe, es iſt vielmehr zu vermuthen, daß nur die lebhaften ſinnlichen Eindrücke in dem erſten Falle die zärteren Bilder der Chimären verdunkeln und unkenntlich machen, anſtatt daß dieſe im Schlafe ihre ganze Stärke haben, in welchem allen äußerlichen Eindrücken der Zugang zu der Seele verſchloſſen iſt. Es iſt daher kein Wunder, daß Träume, ſo lange ſie dauren, für wahrhafte Erfahrungen wirklicher Dinge gehalten werden. Denn, da ſie alsdenn in der Seele die ſtärkſten Vorſtellungen ſeyn, ſo ſind ſie in dieſem Zuſtande eben das, was im Wachen die Empfindungen ſind. Man ſetze nun, daß gewiſſe Chimären, durch welche Urſache es auch ſey, gleichſam eine oder andere Organe des Gehirnes verletzt hatten, dermaßen, daß der Eindruck auf dieſelben eben ſo tief und zugleich eben ſo richtig geworden wäre, als ihn eine ſinnliche Empfindung nur machen kann, ſo wird dieſes Hirngeſpenſt ſelbſt im Wachen bey guter geſunder Vernunft dennoch für eine wirkliche Erſahrung gehalten werden müſſen. Denn es wäre umſonſt, einer Empfindung, oder derjenigen Vorſtellung, die ihr an Stärke gleich kömmt, Vernunftgründe entgegen zu ſetzen, weil von wirklichen Dingen die Sinne weit größere Ueberzeugung geben als ein Vernunftſchluß; zum wenigſten kann derjenige, den dieſe Chimäre bezaubert, niemals durch Vernünfteln dahin gebracht werden, an der Wirklichkeit ſeiner vermeinten Empfindung zu zweifeln. Man findet auch: daß Perſonen, die in andern Fällen gnug reife Vernunft zeigen, gleichwohl feſt darauf beharren mit aller Achtſamkeit wer weiß was für Geſpenſtergeſtalten und Fratzengeſichter geſehen zu haben, und daß ſie wohl gar fein genug ſind, ihre eingebildete Erfahrung mit manchem ſubtilen Vernunfturtheil in Zuſammenhang zu bringen. Dieſe Eigenſchaft des Geſtöhrten, nach welcher er ohne einen beſonders merklichen Grad einer heftigen Krankheit im wachenden Zuſtande gewohnt iſt, gewiſſe Dinge als klar empfunden ſich vorzuſtellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig iſt, heißt die Verrückung. Der Verrückte iſt alſo ein Träumer im Wachen. Iſt das gewöhnliche Blendwerk ſeiner Sinne nur zum Theil eine Chimäre, größten Theils aber eine wirkliche Empfindung, ſo iſt der, ſo im höheren Grade zu ſolcher Verkehrtheit aufgelegt iſt, ein Phantaſt. Wenn wir nach dem Erwachen in einer läſſigen und ſanften Zerſtreuung liegen, ſo zeichnet unſere Einbildung die unregelmäßigen Figuren etwa der Bettvorhänge, oder gewiſſer Flecke einer nahen Wand zu Menſchengeſtalten aus, mit einer ſcheinbaren Richtigkeit, welche uns auf eine nicht unangenehme Art unterhält, wovon wir aber das Blendwerk den Augenblick, wenn wir wollen, zerſtreuen. Wir träumen alsdenn nur zum Theil und haben die Chimäre in unſerer Gewalt. Geſchieht etwas dem ähnliches in einem höheren Grade, ohne daß die Aufmerkſamkeit des Wachenden das Blendwerk in der täuſchenden Einbildung abzuſondern vermag, ſo läßt dieſe Verkehrtheit einen Phantaſten vermuthen. Dieſer Selbſtbetrug in den Empfindungen iſt übrigens ſehr gemein, und ſo lange er nur mittelmäßig iſt, wird er mit einer ſolchen Benennung verſchonet, ob zwar, wenn eine Leidenſchaft hinzukommt, dieſelbe Gemüthsſchwäche in würkliche Phantaſterey ausarten kann. Sonſten ſehen durch eine gewöhnliche Verblendung die Menſchen nicht, was da iſt, ſondern was ihnen ihre Neigung vormahlt, der Naturalienſammler im Florentinerſtein Städte, der Andächtige im gefleckten Marmor die Paſſionsgeſchichte, jene Dame durch ein Seherohr im Monde die Schatten zweyer Verliebten, ihr Pfarrer aber zwey Kirchthürme. Der Schrecken macht aus den Strahlen des Nordlichts Spieße und Schwerdter und bey der Dämmerung aus einem Wegweiſer ein Rieſengeſpenſt.

Die phantaſtiſche Gemüthsbeſchaffenheit iſt nirgends gemeiner als in der Hypochondrie. Die Chimären, welche dieſe Krankheit ausheckt, täuſchen eigentlich nicht die äußeren Sinne, ſondern machen nur dem Hypochondriſten ein Blendwerk von einer Empfindung ſeines eige-

eigenen Zuſtandes, entweder des Körpers oder der Seele, die größtentheils eine leere Grille iſt. Der Hypochondriſt hat ein Uebel, das, an welchem Orte es auch ſeinen Hauptſitz haben mag, dennoch wahrſcheinlicher Weiſe das Nervengewebe in allerley Theilen des Körpers unſtätig durchwandert. Es ziehet aber vornehmlich einen melancholiſchen Dunſt um den Sitz der Seele, dermaßen, daß der Patient das Blendwerk faſt aller Krankheiten, von denen er nur höret, an ſich ſelbſt fühlt. Er redet daher von nichts lieber als von ſeiner Unpäßlichkeit, lieſet gerne mediciniſche Bücher, findet allenthalben ſeine eigenen Zufälle, in Geſellſchaft wandelt ihn auch wohl unvermerkt ſeine gute Laune an, und alsdann lachet er viel, ſpeiſet gut, und hat gemeiniglich das Anſehen eines geſunden Menſchen. Die innere Phantaſterey deſſelben anlangend, ſo bekommen die Bilder in ſeinem Gehirne öfters eine Stärke und Dauer, die ihm beſchwerlich iſt. Wenn ihm eine lächerliche Figur im Kopfe iſt, (ob er ſie gleich ſelber nur für ein Bild der Phantaſie erkennet,) wenn dieſe Grille ihm ein ungeziemendes Lachen in Anderer Gegenwart ablockt, ohne daß er die Urſache davon anzeigt, oder wenn allerhand finſtere Vorſtellungen in ihm einen gewaltſamen Trieb rege machen, irgend etwas Böſes zu ſtiften, vor deſſen Ausbruch er ſelbſt ängſtlich beſorgt iſt; und der gleichwohl niemals zur That kommt; alsdann hat ſein Zuſtand viel ähnliches mit dem eines Verrückten, allein es hat keine Noth. Das Uebel iſt nicht tief gewurzelt und hebet ſich, in ſo weit es das Gemüth angehet, gemeiniglich entweder von ſelbſt,

ſelbſt, oder durch einige Arzeneymittel. Einerley Vorſtellung wirkt nach dem verſchiedenen Gemüthszuſtande der Menſchen in ganz unterſchiedlichen Graden auf die Empfindung. Es giebt daher eine Art von Phantaſterey, die jemanden bloß deswegen beygemeſſen wird, weil der Grad des Gefühls, dadurch er von gewiſſen Gegenſtänden gerührt wird, vor die Mäßigung eines geſunden Kopfes ausſchweifend zu ſeyn geurtheilt wird. Auf dieſen Fuß iſt der Melancholicus ein Phantaſt in Anſehung der Uebel des Lebens. Die Liebe hat überaus viel phantaſtiſche Entzückungen, und das feine Kunſtſtück der alten Staaten beſtand darinn, die Bürger für die Empfindung der öffentlichen Wohlfahrt zu Phantaſten zu machen. Wer durch eine moraliſche Empfindung als durch einen Grundſatz mehr erhitzt wird, als es Andere nach ihrem matten und öfters unedlen Gefühl ſich vorſtellen können, iſt in ihrer Vorſtellung ein Phantaſt. Ich ſtelle den Ariſtides unter Wucherer, den Epiktet unter Hofleute und den Johann Jacob Rouſſeau unter die Doktoren der Sorbonne. Mich deucht, ich höre ein lautes Hohngelächter, und hundert Stimmen rufen: Welche Phantaſten! Dieſer zweydeutige Anſchein von Phantaſterey in an ſich guten moraliſchen Empfindungen, iſt der Enthuſiasmus, und es iſt niemals ohne denſelben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden. Ganz anders iſt es mit dem Fanatiker (Viſionär, Schwärmer) bewandt. Dieſer iſt eigentlich ein Verrückter von einer vermeinten unmittelbaren Eingebung, und einer großen Vertraulichkeit

mit

mit den Mächten des Himmels. Die menſchliche Natur kennet kein gefährlicheres Blendwerk. Wenn der Ausbruch davon neu iſt, wenn der betrogene Menſch Talente hat und der große Haufe vorbereitet iſt dieſes Gährungsmittel innigſt aufzunehmen, alsdenn erduldet bisweilen ſo gar der Staat Verzuckungen. Die Schwärmerey führet den Begeiſterten auf das äußerſte, den Mahomet auf den Fürſtenthron, und den Johann von Leiden aufs Blutgerüſte. Ich kann noch in gewiſſer Maaße zu der Verkehrtheit des Kopfes, ſo ferne dieſelbe die Erfahrungsbegriffe betrifft, das geſtöhrte Erinnerungsvermögen zählen. Denn dieſes täuſchet den Elenden, der damit angefochten iſt, durch eine chimäriſche Vorſtellung, wer weiß was für eines vormaligen Zuſtandes, der wirklich niemals geweſen iſt. Derjenige, welcher von den Gütern redet, die er ehedem beſeſſen haben will, oder von dem Königreiche, das er gehabt hat, und ſich übrigens in Anſehung ſeines jetzigen Zuſtandes nicht merklich betrügt, iſt ein Verrückter in Anſehung der Erinnerung. Der bejahrte Murrkopf, welcher feſt glaubt, daß in ſeiner Jugend die Welt viel ordentlicher und die Menſchen beſſer geweſen wären, iſt ein Phantaſt in Anſehung der Erinnerung.

Bis dahin nun iſt in dem geſtöhrten Kopf die Verſtandeskraft eigentlich nicht angegriffen, zum wenigſten iſts nicht nothwendig, daß ſie es ſey; denn der Fehler ſteckt eigentlich nur in den Begriffen, die Urtheile ſelber, wenn man die verkehrte Empfindung als wahr annehmen wollte,

wollte, können ganz richtig, ja ſo gar ungemein vernünftig ſeyn. Eine Stöhrung des Verſtandes dagegen beſtehet darinn: daß man aus allenfalls richtigen Erfahrungen ganz verkehrt urtheilt: und von dieſer Krankheit iſt der erſte Grad der Wahnſinn, welcher in den nächſten Urtheilen aus der Erfahrung der gemeinen Verſtandesregel entgegen handelt. Der Wahnſinnige ſiehet oder erinnert ſich der Gegenſtände ſo richtig wie jeder Geſunde, nur er deutet gemeiniglich das Betragen anderer Menſchen durch einen ungereimten Wahn auf ſich aus, und glaubet daraus wer weiß was für bedenkliche Abſichten leſen zu können, die jenen niemals in den Sinn kommen. Wenn man ihn hört, ſo ſollte man glauben, die ganze Stadt beſchäftige ſich mit ihm. Die Marktleute, welche mit einander handeln und ihn etwa anſehen, ſchmieden Anſchläge wider ihn, der Nachtwächter rufet ihn zum Poſſen, und kurz, er ſiehet nichts als eine allgemeine Verſchwörung wider ſich. Der Melancholiſche, welcher in Anſehung ſeiner traurigen oder kränkenden Vermuthungen wahnſinnig iſt, iſt ein Trübſinniger. Es giebt aber auch allerley ergötzender Wahnſinn, und die verliebte Leidenſchaft ſchmeichelt oder quälet ſich mit manchen wunderlichen Deutungen, die dem Wahnſinn ähnlich ſind. Ein Hochmüthiger iſt in gewiſſer Maaße ein Wahnſinniger, welcher aus dem Betragen Anderer, die ihn ſpöttiſch angaffen, ſchließt, daß ſie ihn bewundern. Der zweyte Grad des in Anſehung der oberen Erkenntnißkraft geſtöhrten Kopfes iſt eigentlich die in Unordnung gebrachte Vernunft, in ſo ferne ſie ſich in eingebildeten feineren Urtheilen über allgemeine Begriffe auf eine ungereimte Art verirret, und kann der Wahnwitz genannt werden. In dem höheren Grade dieſer Stöhrung ſchwärmen durch das verbrannte Gehirn allerley angemaaßte überfeine Einſichten: die erfundene Länge des Meeres, die Auslegung von Prophezeyungen, oder wer weiß was für ein Miſchmaſch von unkluger Kopfbrecherey. Wenn der Unglückliche hiebey zugleich die Erfahrungsurtheile vorbey geht, ſo heißet er aberwitzig. In dem Falle aber, daß er viele richtige Erfahrungsurtheile zum Grunde liegen habe, nur daß ſeine Empfindung durch die Neuigkeit und Menge der Folgen, die ſein Witz ihm darbietet, dergeſtalt berauſchet iſt, daß er nicht mehr auf die Richtigkeit der Verbindung Acht hat, ſo entſpringt daraus öfters ein ſehr ſchimmernder Anſchein von Wahnwitz; welcher mit einem großen Genie zuſammen beſtehen kann, in ſo ferne die langſame Vernunft den empörten Witz nicht mehr zu begleiten vermag. Der Zuſtand des geſtöhrten Kopfes, der ihn gegen die äußeren Empfindungen fühllos macht, iſt Unſinnigkeit; dieſe, ſo ferne der Zorn darinn herrſcht, heißt die Raſerey. Die Verzweifelung iſt ein vorübergehender Unſinn eines Hoffnungsloſen. Die brauſende Heftigkeit eines Geſtöhrten heißt überhaupt die Tobſucht. Der Tobſüchtige, in ſo ferne er unſinnig iſt, iſt toll.

Der Menſch im Zuſtande der Natur kann nur wenig Thorheiten und ſchwerlich einiger Narrheit unterworfen ſeyn.

ſeyn. Seine Bedürfniſſe halten ihn jederzeit nahe an der Erfahrung, und geben ſeinem geſunden Verſtande eine ſo leichte Beſchäftigung, daß er kaum bemerkt, er habe zu ſeinen Handlungen Verſtand nöthig. Seinen groben und gemeinen Begierden giebt die Trägheit eine Mäßigung, welche der wenigen Urtheilskraft, die er bedarf, Macht genug läßt, über ſie, ſeinem größeſten Vortheile gemäß, zu herrſchen. Wo ſollte er wohl zur Narrheit Stoff hernehmen, da er um Anderer Urtheil unbekümmert weder eitel noch aufgeblaſen ſeyn kann? Indem er von dem Werthe ungenoſſener Güter gar keine Vorſtellung hat, ſo iſt er für die Ungereimtheit der filzigen Habſucht geſichert, und weil in ſeinen Kopf niemals einiger Witz Eingang findet, ſo iſt er eben ſo wohl gegen allen Aberwitz gut verwahret. Gleichergeſtalt kann die Stöhrung des Gemüths in dieſem Stande der Einfalt nur ſelten Statt finden. Wenn das Gehirn des Wilden einigen Anſtoß erlitten hätte, ſo weiß ich nicht, wo die Phantaſterey herkommen ſollte, um die gewöhnlichen Empfindungen, die ihn allein unabläſſig beſchäftigen, zu verdrängen. Welcher Wahnſinn kann ihm wohl anwandeln, da er niemals Urſache hat, ſich in ſeinem Urtheile weit zu verſteigen? Der Wahnwitz aber iſt gewiß ganz und gar über ſeine Fähigkeit. Er wird, wenn er im Kopfe krank iſt, entweder blödſinnig oder toll ſeyn, und auch dieſes muß höchſt ſelten geſchehen, denn er iſt mehrentheils geſund, weil er frey iſt und Bewegung hat. In der bürgerlichen Verfaſſung finden ſich eigentlich die Gährungsmittel zu allem dieſem Verderben, die, wenn ſie es gleich nicht hervorbringen, gleichwohl es zu unterhalten und zu vergrößeren dienen. Der Verſtand, in ſo ferne er zu den Nothwendigkeiten und den einfältigen Vergnügungen des Lebens zureicht, iſt ein geſunder Verſtand; in wie ferne er aber zu der gekünſtelten Ueppigkeit, es ſey im Genuſſe oder in den Wiſſenſchaften, erfordert wird, iſt der feine Verſtand. Der geſunde Verſtand des Bürgers wäre alſo ſchon ein ſehr feiner Verſtand für den natürlichen Menſchen, und die Begriffe, die in gewiſſen Ständen einen feinen Verſtand vorausſetzen, ſchicken ſich nicht mehr für diejenigen, welche der Einfalt der Natur, zum wenigſten in Einſichten, näher ſind, und machen, wenn ſie zu dieſen übergehen, aus ihnen gemeiniglich Narren. Der Abt Terraſſon unterſcheidet irgendwo die von geſtöhrtem Gemüthe in ſolche, welche aus falſchen Vorſtellungen richtig ſchließen, und in diejenigen, die aus richtigen Vorſtellungen auf eine verkehrte Art ſchließen. Dieſe Eintheilung ſtimmet mit den vorgetragenen Sätzen wohl überein. Bey denen von der erſteren Art, den Phantaſten, oder Verrückten, leidet der Verſtand eigentlich nicht, ſondern nur das Vermögen, welches in der Seele die Begriffe erweckt, deren die Urtheilskraft nachhero ſich bedienet, um ſie zu vergleichen. Dieſen Kranken kann man ſehr wohl Vernunfturtheile entgegenſetzen, wann gleich nicht ihr Uebel zu heben, dennoch wenigſtens es zu mildern. Da aber bey denen, von der zweyten Art, den Wahnſinnigen und Wahnwitzigen, der Verſtand ſelbſt angegriffen iſt, ſo iſt es nicht allein thöricht, mit ihnen zu ver-

vernünfteln, (weil ſie nicht wahnſinnig ſeyn würden, wenn ſie dieſe Vernunftgründe faſſen könnten,) ſondern es iſt auch höchſt ſchädlich. Denn man giebt ihrem verkehrten Kopfe nur dadurch neuen Stoff, Ungereimtheiten auszuhecken; der Widerſpruch beſſert ſie nicht, ſondern erhitzt ſie, und es iſt durchaus nöthig, in dem Umgange gegen ſie, ein kaltſinniges und gütiges Weſen anzunehmen, gleich, als wenn man gar nicht bemerkte, daß ihrem Verſtande etwas fehle.

Ich habe die Gebrechen der Erkenntnißkraft Krankheiten des Kopfes genannt, ſo wie man das Verderben des Willens eine Krankheit des Herzens nennet. Ich habe auch nur auf die Erſcheinungen derſelben im Gemüthe Acht gehabt, ohne die Wurzel derſelben ausſpähen zu wollen, die eigentlich wohl im Körper liegt, und zwar ihren Hauptſitz mehr in den Verdauungstheilen, als im Gehirne, haben mag, wie die beliebte Wochenſchrift, die unter dem Namen des Arztes allgemein bekannt iſt, es im 150. 151. 152ten Stücke wahrſcheinlich darthut. Ich kann mich ſo gar auf keinerley Weiſe überreden: daß die Stöhrung des Gemüths, wie man gemeiniglich glaubt, aus Hochmuth, Liebe, aus gar zu ſtarkem Nachſinnen, und wer weiß, was für einem Misbrauch der Seelenkräfte entſpringen ſolle. Dieſes Urtheil, welches dem Kranken aus ſeinem Unglücke einen Grund zu ſpöttiſchen Vorwürfen macht, iſt ſehr lieblos und wird durch einen gemeinen Irrthum veranlaſſet, nach welchem man Urſache und Wirkung zu verwechſeln pflegt. Wenn man nur ein wenig auf die Beyſpiele Acht hat, ſo wird man gewahr: daß zuerſt der Körper leide, daß im Anfange, da der Keim der Krankheit ſich unvermerkt entwickelt, eine zweydeutige Verkehrtheit geſpühret wird, die noch keine Vermuthung einer Stöhrung des Gemüths giebt, und die ſich in wunderlichen Liebesgrillen, oder einem aufgeblaſenen Weſen, oder in vergeblichem tiefſinnigem Grübeln äußert. Mit der Zeit bricht die Krankheit aus, und giebt Anlaß, ihren Grund in dem nächſtvorhergehenden Zuſtande des Gemüths zu ſetzen. Man ſollte aber vielmehr ſagen, der Menſch ſey hochmüthig geworden, weil er ſchon in einigem Grade geſtöhrt war, als, er ſey geſtöhrt worden, weil er ſo hochmüthig geweſen iſt. Dieſe traurigen Uebel, wenn ſie nur nicht erblich ſind, laſſen noch eine glückliche Geneſung hoffen, und derjenige, deſſen Beyſtand man hiebey vornehmlich zu ſuchen hat, iſt der Arzt. Doch möchte ich ehrenhalber den Philoſophen nicht gerne ausſchließen, welcher die Diät des Gemüths verordnen könnte; nur unter dem Beding, daß er hiefür, wie für ſeine mehreſte andere Beſchäftigung, keine Bezahlung fordere. Zur Erkenntlichkeit würde der Arzt ſeinen Beyſtand dem Philoſophen auch nicht verſagen, wenn dieſer bisweilen die große, aber immer vergebliche Cur der Narrheit verſuchte. Er würde z. E. in der Tobſucht eines gelehrten Schreyers in Betrachtung ziehen: ob nicht cathartiſche Mittel, in verſtärkter Doſe genommen, dagegen etwas verſangen ſollten. Denn da nach den Beobachtungen des Swifts ein ſchlechtes Gedicht bloß eine Reinigung des Gehirns iſt, durch welches viele ſchädliche Feuchtigkeiten, zur Erleichterung des kranken Poeten, abgezogen werden, warum ſollte eine elende grübleriſche Schrift nicht auch dergleichen ſeyn? In dieſem Falle aber wäre es rathſam, der Natur einen andern Weg der Reinigung anzuweiſen, damit das Uebel gründlich und in aller Stille abgeführet werde, ohne das gemeine Weſen dadurch zu beunruhigen.

IIII.

M. Immanuel Kants
Nachricht
von der
Einrichtung ſeiner Vorleſungen
in dem
Winterhalbenjahre, von 1765-1766.

Alle Unterweiſung der Jugend hat dieſes Beſchwerliche an ſich, daß man genöthigt iſt, mit der Einſicht den Jahren vorzueilen, und ohne die Reife des Verſtandes abzuwarten, ſolche Erkenntniſſe ertheilen ſoll, die nach der natürlichen Ordnung nur von einer geübteren und verſuchten Vernunft könnten begriffen werden. Daher entſpringen die ewigen Vorurtheile der Schulen, welche hartnäckigter und öfters abgeſchmackter ſind als die gemeinen, und die frühkluge Geſchwätzigkeit junger Denker, die blinder iſt, als irgend ein anderer Eigendünkel, und unheilbarer als die Unwiſſenheit. Gleichwohl iſt dieſe Beſchwerlichkeit nicht gänzlich zu vermeiden, weil in dem Zeitalter einer ſehr ausgeſchmückten bürgerlichen Verfaſſung die feineren Einſichten zu den Mitteln des Fortkommens gehören, und Bedürfniſſe werden, die ihrer

Natur

Natur nach eigentlich nur zur Zierde des Lebens und gleichſam zum Entbehrlichſchönen deſſelben gezählet werden ſollten. Indeſſen iſt es möglich, den öffentlichen Unterricht auch in dieſem Stücke nach der Natur mehr zu bequemen, wo nicht mit ihr gänzlich einſtimmig zu machen. Denn da der natürliche Fortſchritt der menſchlichen Erkenntniß dieſer iſt, daß ſich zuerſt der Verſtand ausbildet, indem er durch Erfahrung zu anſchauenden Urtheilen und durch dieſe zu Begriffen gelangt, daß darauf dieſe Begriffe in Verhältniß mit ihren Gründen und Folgen durch Vernunft und endlich in einem wohlgeordneten Ganzen vermittelſt der Wiſſenſchaft erkannt werden, ſo wird die Unterweiſung eben denſelben Weg zu nehmen haben. Von einem Lehrer wird alſo erwartet, daß er an ſeinem Zuhörer erſtlich den verſtändigen, dann den vernünftigen Mann, und endlich den Gelehrten bilde. Ein ſolches Verfahren hat den Vortheil, daß, wenn der Lehrling gleich niemals zu der letzten Stufe gelangen ſollte, wie es gemeiniglich geſchieht, er dennoch durch die Unterweiſung gewonnen hat, und wo nicht für die Schule, doch für das Leben geübter und klüger geworden.

Wenn man dieſe Methode umkehrt, ſo erſchnappet der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verſtand an ihm ausgebildet wurde, und trägt erborgte Wiſſenſchaft, die an ihm gleichſam nur geklebt und nicht gewachſen iſt, wobey ſeine Gemüthsfähigkeit noch ſo unfruchtbar wie jemals, aber zugleich durch den Wahn von Weisheit viel verderbter geworden iſt. Dieſes iſt die Urſache, weswegen man nicht ſelten Gelehrte (eigentlich Studierte) antrifft, die wenig Verſtand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeſchmackte Köpfe in die Welt ſchicken als irgend ein anderer Stand des gemeinen Weſens.

Die Regel des Verhaltens alſo iſt dieſe: zuförderſt den Verſtand zu zeitigen und ſeinen Wachsthum zu beſchleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurtheilen übt, und auf dasjenige achtſam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen ſeiner Sinne lehren können. Von dieſen Urtheilen oder Begriffen ſoll er zu den höheren und entlegnern keinen kühnen Schwung unternehmen, ſondern dahin durch den natürlichen und gebähnten Fußſteig der niedrigern Begriffe gelangen, die ihn allgemach weiter führen; alles aber derjenigen Verſtandesfähigkeit gemäß, welche die vorhergehende Uebung in ihm nothwendig hat hervorbringen müſſen, und nicht nach derjenigen, die der Lehrer an ſich ſelbſten wahrnimmt, oder wahrzunehmen glaubt, und die er auch bey ſeinem Zuhörer fälſchlich vorausſetzt. Kurz, er ſoll nicht Gedanken ſondern denken lernen; man ſoll ihn nicht tragen ſondern leiten, wenn man will, daß er in Zukunft von ſich ſelbſten zu gehen geſchickt ſeyn ſoll.

Eine ſolche Lehrart erfordert die der Weltweisheit eigene Natur. Da dieſe aber eigentlich nur eine Beſchäftigung vor das Mannesalter iſt, ſo iſt kein Wunder, daß ſich Schwierigkeiten hervorthun, wenn man ſie der

un-

ungeübteren Jugendfähigkeit bequemen will. Der den Schulunterweiſungen entlaſſene Jüngling war gewohnt zu lernen. Nunmehro denkt er, er werde Philoſophie lernen, welches aber unmöglich iſt, denn er ſoll jetzt philoſophiren lernen. Ich will mich deutlicher erklären. Alle Wiſſenſchaften, die man im eigentlichen Verſtande lernen kann, laſſen ſich auf zwey Gattungen bringen: die hiſtoriſchen und mathematiſchen. Zu den erſtern gehören, außer der eigentlichen Geſchichte, auch die Naturbeſchreibung, Sprachkunde, das poſitive Recht ꝛc. ꝛc. Da nun in allem, was hiſtoriſch iſt, eigene Erfahrung oder fremdes Zeugniß, in dem aber, was mathematiſch iſt, die Augenſcheinlichkeit der Begriffe und die Unfehlbarkeit der Demonſtration etwas ausmachen, was in der That gegeben und mithin vorräthig und gleichſam nur aufzunehmen iſt: ſo iſt es in beyden möglich zu lernen, d. i. entweder in das Gedächtniß, oder den Verſtand dasjenige einzudrücken, was als eine ſchon fertige Diſciplin uns vorgeleget werden kann. Um alſo auch Philoſophie zu lernen, müßte allererſt eine wirklich vorhanden ſeyn. Man müßte ein Buch vorzeigen und ſagen können: ſehet, hie iſt Weisheit und zuverläſſige Einſicht; lernet es verſtehen und faſſen, bauet künftighin darauf, ſo ſeyd ihr Philoſophen. Bis man mir nun ein ſolches Buch der Weltweisheit zeigen wird, worauf ich mich berufen kann, wie etwa auf den Polyb, um einen Umſtand der Geſchichte, oder auf den Euclides, um einen Satz der Größenlehre zu erläutern, ſo erlaube man mir zu ſagen: daß man des Zutrauens

trauens des gemeinen Weſens mißbrauche, wenn man, anſtatt die Verſtandesfähigkeit der anvertrauten Jugend zu erweitern, und ſie zur künftig reifern *eigenen* Einſicht auszubilden, ſie mit einer, dem Vorgeben nach, ſchon fertigen Weltweisheit hintergeht, die ihnen zu gute von Andern ausgedacht wäre, woraus ein Blendwerk von Wiſſenſchaft entſpringt, das nur an einem gewiſſen Orte und unter gewiſſen Leuten für ächte Münze gilt, allerwärts ſonſten aber verrufen iſt. Die eigenthümliche Methode des Unterrichtes in der Weltweisheit iſt *zetetiſch*, wie ſie einige Alte nannten (von ζητεῖν) d. i. *forſchend* und wird nur bey ſchon geübterer Vernunft in verſchiedenen Stücken *dogmatiſch*, d. i. *entſchieden*. Auch ſoll der philoſophiſche Verfaſſer, den man etwa bey der Unterweiſung zum Grunde legt, nicht wie das Urbild des Urtheils, ſondern nur als eine Veranlaſſung ſelbſt über ihn, ja ſo gar wider ihn zu urtheilen, angeſehen werden, und die Methode *ſelbſt* nachzudenken und zu ſchließen, iſt es, deren Fertigkeit der Lehrling eigentlich ſucht, die ihm auch nur allein nützlich ſeyn kann, und wovon die etwa zugleich erworbenen entſchiedenen Einſichten als zufällige Folgen angeſehen werden müſſen, zu deren reichem Ueberfluſſe er nur die fruchtbare Wurzel in ſich zu pflanzen hat.

Vergleichet man hiemit das davon ſo ſehr abweichende gemeine Verfahren, ſo läſſet ſich verſchiedenes begreifen, was ſonſten befremdlich in die Augen fällt. Als z. E. warum es keine Art Gelehrſamkeit vom Handwerke giebt, darinn ſo viele **Meiſter** angetroffen werden, als in der Philoſophie, und, da viele von denen, welche Geſchichte, Rechtsgelahrtheit, Mathematik u. d. m. gelernet haben, ſich ſelbſt beſcheiden, daß ſie gleichwohl noch nicht gnug gelernet hätten, um ſolche wiederum zu lehren; warum andererſeits ſelten einer iſt, der ſich nicht in allem Ernſte einbilden ſollte, daß, außer ſeiner übrigen Beſchäftigung, es ihm ganz möglich wäre, etwa Logik, Moral u. d. gl. vorzutragen, wenn er ſich mit ſolchen Kleinigkeiten bemengen wollte. Die Urſache iſt, weil in jenen Wiſſenſchaften ein gemeinſchaftlicher Maaßſtab da iſt, in dieſer aber ein jeder ſeinen eigenen hat. Imgleichen wird man deutlich einſehen, daß es der Philoſophie ſehr unnatürlich ſey, eine Brodkunſt zu ſeyn, indem es ihrer weſentlichen Beſchaffenheit widerſtreitet, ſich dem Wahne der Nachfrage und dem Geſetze der Mode zu bequemen, und daß nur die Nothdurft, deren Gewalt noch über die Philoſophie iſt, ſie nöthigen kann, ſich in die Forme des gemeinen Beyfalls zu ſchmiegen.

Diejenigen Wiſſenſchaften, welche ich in dem jetzt angefangenen halben Jahre durch Privatvorleſungen vorzutragen und völlig abzuhandeln gedenke, ſind folgende:

1) **Metaphyſik.** Ich habe in einer kurzen und eilfertig abgefaßten Schrift *) zu zeigen geſucht: daß dieſe Wiſſenſchaft, unerachtet der großen Bemühun-

---

*) Die zweyte von denen Abhandlungen, welche die K. A. d. W. in **Berlin** bey Gelegenheit des Preiſes auf das Jahr 1763 herausgegeben hat.

gen der Gelehrten um deswillen noch ſo unvollkommen und unſicher ſey, weil man das eigenthümliche Verfahren derſelben verkannt hat, indem es nicht ſynthetiſch, wie das von der Mathematik, ſondern analytiſch iſt. Dieſem zufolge iſt das einfache und allgemeinſte in der Größenlehre auch das leichteſte, in der Hauptwiſſenſchaft aber das ſchwerſte; in jener muß es ſeiner Natur nach zuerſt, in dieſer zuletzt vorkommen. In jener fängt man die Doctrin mit den Definitionen an, in dieſer endigt man ſie mit denſelben und ſo in andern Stücken mehr. Ich habe ſeit geraumer Zeit nach dieſem Entwurfe gearbeitet, und indem mir ein jeglicher Schritt auf dieſem Wege die Quellen der Irrthümer und das Richtmaaß des Urtheils entdeckt hat, wodurch ſie einzig und allein vermieden werden können, wenn es jemals möglich iſt, ſie zu vermeiden; ſo hoffe ich in kurzem dasjenige vollſtändig darlegen zu können, was mir zur Grundlegung meines Vortrages in der genannten Wiſſenſchaft dienen kann. Bis dahin aber kann ich ſehr wohl durch eine kleine Biegung den Verfaſſer, deſſen Leſebuch ich vornehmlich um des Reichthums und der Präciſion ſeiner Lehrart willen gewählt habe, den A. G. Baumgarten, in denſelben Weg lenken. Ich fange demnach, nach einer kleinen Einleitung von der empiriſchen Pſychologie an, welche eigentlich die metaphyſiſche Erfahrungswiſſenſchaft vom Menſchen iſt; denn was den Ausdruck der Seele betrifft, ſo iſt es in dieſer Abtheilung noch nicht erlaubt, zu behaupten, daß er eine habe. Die zweyte Abtheilung, die von der körperlichen Natur überhaupt handeln ſoll,

ſoll, entlehne ich aus denen Hauptſtücken der Coſmologie, da von der Materie gehandelt wird, die ich gleichwohl durch einige ſchriftliche Zuſätze vollſtändig machen werde. Da nun in der erſteren Wiſſenſchaft (zu welcher, um der Analogie willen, auch die empiriſche Zoologie, d. i. die Betrachtung der Thiere, hinzugefügt wird), alles Leben, was in unſere Sinne fällt, in der zweyten aber alles Lebloſe überhaupt erwogen werden, und da alle Dinge der Welt unter dieſe zwo Claſſen gebracht werden können; So ſchreite ich zu der Ontologie, nemlich zur Wiſſenſchaft von den allgemeinern Eigenſchaften aller Dinge, deren Schluß den Unterſchied der geiſtigen und materiellen Weſen, imgleichen beyder Verknüpfung oder Trennung, und alſo die rationale Pſychologie enthält. Hier habe ich nunmehro den großen Vortheil, nicht allein den ſchon geübten Zuhörer in die ſchwerſte unter allen philoſophiſchen Unterſuchungen zu führen, ſondern auch, indem ich das Abſtrakte bey jeglicher Betrachtung in demjenigen Concreto erwäge, welches mir die vorhergegangenen Diſciplinen an die Hand geben, alles in die größeſte Deutlichkeit zu ſtellen, ohne mir ſelbſt vorzugreifen, d. i. etwas zur Erläuterung anführen zu dürfen, was allererſt künftig vorkommen ſoll, welches der gemeine und unvermeidliche Fehler des ſynthetiſchen Vortrages iſt. Zuletzt kommt die Betrachtung der Urſache aller Dinge, das iſt, die Wiſſenſchaft von Gott und der Welt. Ich kann nicht umhin, noch eines Vortheils zu gedenken, der zwar nur auf zufälligen Urſachen beruht, aber gleichwohl nicht

ge-

gering zu ſchätzen iſt, und den ich aus dieſer Methode zu ziehen gedenke. Jedermann weiß, wie eifrig der Anfang der Collegien von der muntern und unbeſtändigen Jugend gemacht wird, und wie darauf die Hörſäle allmälig etwas geräumiger werden. Setze ich nun, daß dasjenige, was nicht geſchehen ſoll, gleichwohl alles Erinnerns ungeachtet, künftig noch immer geſchehen wird; ſo behält die gedachte Lehrart, eine ihr eigene Nutzbarkeit. Denn der Zuhörer, deſſen Eifer auch ſelbſt ſchon gegen das Ende der empiriſchen Pſychologie ausgedunſtet wäre, (welches doch bey einer ſolchen Art des Verfahrens kaum zu vermuthen iſt,) würde gleichwohl etwas gehöret haben, was ihm durch ſeine Leichtigkeit faßlich, durch das Intereſſante annehmlich, und durch die häufigen Fälle der Anwendung im Leben brauchbar wäre; da im Gegentheil, wenn die Ontologie, eine ſchwer zu faſſende Wiſſenſchaft, ihn von der Fortſetzung abgeſchreckt hätte, das, was er etwa möchte begriffen haben, ihm zu gar nichts weiterhin nutzen kann.

2) **Logik.** Von dieſer Wiſſenſchaft ſind eigentlich zwey Gattungen. Die von der erſten iſt eine Critik und Vorſchrift des geſunden Verſtandes; ſo wie derſelbe einerſeits an die groben Begriffe, und die Unwiſſenheit, anderer Seits aber an die Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit angrenzt. Die Logik von dieſer Art iſt es, welche man im Anfange der akademiſchen Unterweiſung aller Philoſophie voranſchicken ſoll, gleichſam die Quarantaine (wofern es mir erlaubt iſt, mich alſo auszudrücken),

drücken), welche der Lehrling halten muß, der aus dem Lande des Vorurtheils und des Irrthums in das Gebiete der aufgeklärteren Vernunft und der Wiſſenſchaften übergehen will. Die zweyte Gattung von Logik iſt die Critik und Vorſchrift der eigentlichen Gelehrſamkeit, und kann niemals anders als nach den Wiſſenſchaften, deren Organon ſie ſeyn ſoll, abgehandelt werden, damit das Verfahren regelmäßiger werde, welches man bey der Ausübung gebraucht hat, und die Natur der Diſciplin, zuſammt den Mitteln ihrer Verbeſſerung eingeſehen werde. Auf ſolche Weiſe füge ich zu Ende der Metaphyſik eine Betrachtung über die eigenthümliche Methode derſelben bey, als ein Organon dieſer Wiſſenſchaft, welches im Anfange derſelben nicht an ſeiner rechten Stelle ſeyn würde, indem es unmöglich iſt die Regeln deutlich zu machen, wenn noch keine Beyſpiele bey der Hand ſind, an welchen man ſie in concreto zeigen kann. Der Lehrer muß freylich das Organon vorher inne haben, ehe er die Wiſſenſchaft vorträgt, damit er ſich ſelbſt darnach richte, aber dem Zuhörer muß er es niemals anders als zuletzt vortragen. Die Critik und Vorſchrift der geſammten Weltweisheit, als eines Ganzen, dieſe vollſtändige Logik, kann alſo ihren Platz bey der Unterweiſung nur am Ende der geſammten Philoſophie haben, da die ſchon erworbenen Kenntniſſe derſelben und die Geſchichte der menſchlichen Meynungen es einzig und allein möglich machen, Betrachtungen über den Urſprung ihrer Einſichten ſowohl, als ihrer Irrthümer anzuſtellen, und den genauen Grundriß zu entwerfen, nach welchem ein ſolches Gebäude der Vernunft dauerhaft und regelmäßig ſoll aufgeführt werden.

Ich werde die Logik von der erſten Art vortragen, und zwar nach dem Handbuche des Hrn. Prof. Meier; weil dieſer die Grentzen der jetzt gedachten Abſichten wohl vor Augen hat, und zugleich Anlaß giebt, neben der Cultur der feineren und gelehrten Vernunft die Bildung des zwar gemeinen, aber thätigen und geſunden, Verſtandes zu begreifen, jene vor das betrachtende, dieſe vor das thätige und bürgerliche Leben. Wobey zugleich die ſehr nahe Verwandtſchaft der Materien Anlaß giebt, bey der Critik der Vernunft einige Blicke auf die Critik des Geſchmacks, d. i. die Aeſthetik zu werfen, davon die Regeln der einen jederzeit dazu dienen, die der andern zu erläutern, und ihre Abſtechung ein Mittel iſt, beyde beſſer zu begreifen.

3) **Ethik.** Die moraliſche Weltweisheit hat dieſes beſondere Schickſal, daß ſie noch eher wie die Metaphyſik, den Schein der Wiſſenſchaft und einiges Anſehen von Gründlichkeit annimmt, wenn gleich keine von beyden bey ihr anzutreffen iſt; wovon die Urſache darinnen liegt: daß die Unterſcheidung des Guten und Böſen in den Handlungen, und das Urtheil über die ſittliche Rechtmäßigkeit, gerade zu, und ohne den Umſchweif der Beweiſe von dem menſchlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennet, leicht und richtig erkannt werden kann; daher, weil die Frage mehrentheils ſchon vor den Vernunftgründen entſchieden iſt, welches in der Meta-

phyſik

phyſik ſich nicht ſo verhält, kein Wunder iſt, daß man ſich nicht ſonderlich ſchwierig bezeigt, Gründe, die nur einigen Schein der Tüchtigkeit haben, als tauglich durchgehen zu laſſen. Um deswillen iſt nichts gemeiner, als der Titel eines Moralphiloſophen, und nichts ſeltener, als einen ſolchen Namen zu verdienen.

Ich werde für jetzt die allgemeine praktiſche Weltweisheit und die Tugendlehre, beyde nach Baumgarten vortragen. Die Verſuche des Shaftsbury, Hutcheſon und Hume, welche, ob zwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weiteſten in der Aufſuchung der erſten Gründe aller Sittlichkeit gelanget ſind, werden diejenige Präciſion und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt, und indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige hiſtoriſch und philoſophiſch erwäge, was geſchieht, ehe ich anzeige, was geſchehen ſoll, ſo werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menſchen ſtudiren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Geſtalt, welche ihm ſein zufälliger Zuſtand eindrückt, entſtellt, und als ein ſolcher ſelbſt von Philoſophen faſt jederzeit verkannt werden; ſondern die Natur des Menſchen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wiſſe, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weiſen Einfalt angemeſſen ſey, was dagegen die Vorſchrift ſeines Verhaltens ſey, wenn er, indem er aus beyderley Grenzen herausgeht, die höchſte Stufe der phyſiſchen oder moraliſchen

Vortreflichkeit zu berühren trachtet, aber von beyden mehr oder weniger abweicht. Dieſe Methode der ſittlichen Unterſuchung iſt eine ſchöne Entdeckung unſerer Zeiten, und iſt, wenn man ſie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt geweſen.

4) **Phyſiſche Geographie.** Als ich gleich zu Anfange meiner akademiſchen Unterweiſung erkannte, daß eine groſſe Vernachläßigung der ſtudirenden Jugend vornehmlich darinn beſtehe, daß ſie frühe vernünfteln lernet, ohne gnugſame hiſtoriſche Kenntniſſe, welche die Stelle der Erfahrenheit vertreten können, zu beſitzen; ſo faßte ich den Anſchlag, die Hiſtorie von dem jetzigen Zuſtande der Erde, oder die Geographie im weiteſten Verſtande zu einem angenehmen und leichten Inbegriff desjenigen zu machen, was ſie zu einer praktiſchen Vernunft vorbereiten und dienen könnte, die Luſt rege zu machen, die darinnen angefangenen Kenntniſſe immer mehr auszubreiten. Ich nannte eine ſolche Diſciplin, von demjenigen Theile, worauf damals mein vornehmſtes Augenmerk gerichtet war: phyſiſche Geographie. Seitdem habe ich dieſen Entwurf allmählig erweitert, und jetzt gedenke ich, indem ich diejenige Abtheilung mehr zuſammen ziehe, welche auf die phyſiſchen Merkwürdigkeiten der Erde geht, Zeit zu gewinnen, um den Vortrag über die andern Theile derſelben, die noch gemeinnütziger ſind, weiter auszubreiten. Dieſe Diſciplin wird alſo eine phyſiſch-moraliſch- und politiſche Geographie ſeyn, worinn zuerſt die Merkwürdigkeiten der Natur durch ihre drey Reiche an-

angezeigt werden, aber mit der Auswahl derjenigen, unter unzählich andern, welche ſich durch den Reiz ihrer Seltenheit, oder auch durch den Einfluß, welchen ſie vermittelſt des Handels und der Gewerbe auf die Staaten haben, vornehmlich der allgemeinen Wißbegierde darbieten. Dieſer Theil, welcher zugleich das natürliche Verhältniß aller Länder und Meere und den Grund ihrer Verknüpfung enthält, iſt das eigentliche Fundament aller Geſchichte, ohne welche ſie von Märchenerzählungen wenig unterſchieden iſt: die zweyte Abtheilung betrachtet den Menſchen nach der Mannigfaltigkeit ſeiner natürlichen Eigenſchaften, und dem Unterſchiede desjenigen, was an ihm moraliſch iſt, auf der ganzen Erde; eine ſehr wichtige und eben ſo reizende Betrachtung, ohne welche man ſchwerlich allgemeine Urtheile vom Menſchen fällen kann, und wo die, unter einander und mit dem moraliſchen Zuſtande älterer Zeiten geſchehene Vergleichung, uns eine große Charte des menſchlichen Geſchlechtes vor Augen legt. Zuletzt wird dasjenige, was als eine Folge aus der Wechſelwirkung beyder vorher erzählten Kräfte angeſehen werden kann, nemlich der Zuſtand der Staaten und Völkerſchaften auf der Erde erwogen, nicht ſowohl wie er auf den zufälligen Urſachen der Unternehmung und des Schickſals einzelner Menſchen, als etwa der Regierungsfolge, den Eroberungen oder Staatsränken beruhet, ſondern in Verhältniß auf das, was beſtändiger iſt, und den entfernten Grund von jenen enthält, nemlich die Lage ihrer Länder, die Produkte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung. Selbſt die Verjüngung, wenn ich es ſo nennen ſoll, einer Wiſſenſchaft von ſo weitläuftigen Ausſichten nach einem kleineren Maaßſtabe, hat ihren großen Nutzen, indem dadurch allein die Einheit der Erkenntniß, ohne welche alles Wiſſen nur Stückwerk iſt, erlanget wird. Darf ich nicht auch in einem geſelligen Jahrhunderte, als das jetzige iſt, den Vorrath, den eine große Mannigfaltigkeit angenehmer und belehrender Kenntniſſe von leichter Faßlichkeit zum Unterhalt des Umganges darbietet, unter den Nutzen rechnen, welchen vor Augen zu haben, es für die Wiſſenſchaft keine Erniedrigung iſt? Zum wenigſten kann es einem Gelehrten nicht angenehm ſeyn, ſich öfters in der Verlegenheit zu ſehen, worinn ſich der Redner Iſokrates befand, welcher, als man ihn in einer Geſellſchaft aufmunterte, doch auch etwas zu ſprechen, ſagen mußte: was ich weiß, ſchickt ſich nicht, und was ſich ſchickt, weiß ich nicht.

Dieſes iſt die kurze Anzeige der Beſchäftigungen, welche ich für das angefangene halbe Jahr der Akademie widme, und die ich nur darum nöthig zu ſeyn erachtet, damit man ſich einigen Begriff von der Lehrart machen könne, worinn ich jetzo einige Veränderung zu treffen, nützlich gefunden habe. Mihi ſic uſus eſt: Tibi, quod opus eſt facto, face. *Terentius.*

V.

Von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume.

Der berühmte Leibnitz beſaß viel wirkliche Einſichten, wodurch er die Wiſſenſchaften bereicherte, aber noch viel größere Entwürfe zu ſolchen, deren Ausführung die Welt von ihm vergebens erwartet hat. Ob die Urſache darinn zu ſetzen: daß ihm ſeine Verſuche noch zu unvollendet ſchienen, eine Bedenklichkeit, welche verdienſtvollen Männern eigen iſt, und die der Gelehrſamkeit jederzeit viel ſchätzbare Fragmente entzogen hat, oder ob es ihm gegangen iſt, wie Boerhave von großen Chemiſten vermuthet, daß ſie öfters Kunſtſtücke vorgaben, als wenn ſie im Beſitze derſelben wären, da ſie eigentlich nur in der Ueberredung und dem Zutrauen zu ihrer Geſchicklichkeit ſtanden, daß ihnen die Ausführung derſelben nicht mislingen könnte, wenn ſie einmal dieſelbe übernehmen wollten, das will ich hier nicht entſcheiden. Zum wenigſten hat es den Anſchein, daß eine gewiſſe mathematiſche Diſciplin, welche er zum voraus Analysin ſitus betitelte, und deren Verluſt unter andern Büffon bey Erwägung der Zuſammenfaltungen der Natur in den Keimen bedauert hat, wohl niemals etwas mehr als ein Gedankending geweſen ſey. Ich weiß nicht genau, in wie fern der Gegenſtand, den ich mir hier zur Betrachtung vorſetze, demjenigen verwandt ſey, den der gedachte große Mann im Sinne hatte; allein, nach der Wortbedeutung zu urtheilen, ſuche ich hier philo-

philoſophiſch den erſten Grund der Möglichkeit desjenigen, wovon er die Größen mathematiſch zu beſtimmen vorhabens war. Denn die Lagen der Theile des Raums in Beziehung auf einander ſetzen die Gegend voraus, nach welcher ſie in ſolchem Verhältniß geordnet ſeyn, und im abgezogenſten Verſtande beſteht die Gegend nicht in der Beziehung eines Dinges im Raume auf das andere, welches eigentlich der Begriff der Lage iſt, ſondern in dem Verhältniſſe des Syſtems dieſer Lagen zu dem abſoluten Weltraume. Bey allem Ausgedehnten iſt die Lage ſeiner Theile gegen einander aus ihm ſelbſt hinreichend zu erkennen, die Gegend aber, wohin dieſe Ordnung der Theile gerichtet iſt, beziehet ſich auf den Raum außer demſelben, und zwar nicht auf deſſen Oerter, weil dieſes nichts anders ſeyn würde, als die Lage eben derſelben Theile in einem äußeren Verhältniß, ſondern auf den allgemeinen Raum als eine Einheit, wovon jede Ausdehnung wie ein Theil angeſehen werden muß. Es iſt kein Wunder, wenn der Leſer dieſe Begriffe noch ſehr unverſtändlich findet, die ſich auch alle[illegible]t im Fortgange aufklären ſollen; ich ſetze daher nichts weiter hinzu, als daß mein Zweck in dieſer Abhandlung ſey, zu verſuchen, ob nicht in den anſchauenden Urtheilen der Ausdehnung, dergleichen die Meßkunſt enthält, ein evidenter Beweis zu finden ſey: daß der abſolute Raum unabhängig von dem Daſeyn aller Materie und ſelbſt als der erſte Grund der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung eine eigene Realität habe. Jedermann weiß, wie vergeblich die Bemühungen der Philoſophen geweſen ſind, dieſen Punkt, vermittelſt der abgezogenſten Urtheile der Metaphyſik, einmal außer allen Streit zu ſetzen, und ich kenne keinen Verſuch, dieſes gleichſam a poſteriori auszuführen, (nemlich vermittelſt anderer unläugbaren

Sätze,

Sätze, die ſelbſt zwar außer dem Bezirke der Metaphyſik liegen, aber doch durch deren Anwendung in Concreto einen Probierſtein von ihrer Richtigkeit abgeben können) als die Abhandlung des berühmten **Eulers** des ältern in der Hiſtorie der K. Acad. d. W. zu Berl. vom Jahr 1748; die dennoch ihren Zweck nicht völlig erreicht, weil ſie nur die Schwierigkeiten zeigt, denen allgemeinſten Bewegungsgeſetzen eine beſtimmte Bedeutung zu geben, wenn man keinen andern Begriff des Raumes annimmt, als denjenigen, der aus der Abſtraktion von dem Verhältniß wirklicher Dinge entſpringt, allein die nicht minderen Schwierigkeiten unberührt läßt, welche bey der Anwendung gedachter Geſetze übrig bleiben, wenn man ſie nach dem Begriffe des abſoluten Raumes in Concreto vorſtellen will. Der Beweis, den ich hier ſuche, ſoll nicht den Mechanikern, wie Herr **Euler** zur Abſicht hatte, ſondern ſelbſt den Meßkünſtlern einen überzeugenden Grund an die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres abſoluten Raumes behaupten zu können. Ich mache dazu folgende Vorbereitung.

In dem körperlichen Raume laſſen ſich, wegen ſeiner drey Abmeſſungen, drey Flächen denken, die einander insgeſammt rechtwinklicht ſchneiden. Da wir alles, was außer uns iſt, durch die Sinne nur in ſo ferne kennen, als es in Beziehung auf uns ſelbſt ſtehet, ſo iſt kein Wunder, daß wir von dem Verhältniß dieſer Durchſchnittsflächen zu unſerem Körper den erſten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen. Die Fläche, worauf die Länge unſeres Körpers ſenkrecht ſtehet, heißt in Anſehung unſer Horizontal; und dieſe Horizontalfläche giebt Anlaß zu dem Unterſchiede der Gegenden, die wir durch **Oben** und **Unten** bezeichnen. Auf dieſer Fläche können zween andere ſenkrecht ſtehen, und ſich zugleich rechtwinklicht durchkreuzen, ſo daß die Länge des menſchlichen Körpers in der Linie des Durchſchnitts gedacht wird. Die eine dieſer Vertikalflächen theilet den Körper in zwey äußerlich ähnliche Hälften, und giebt den Grund des Unterſchiedes der rechten und linken Seite ab, die andere, welche auf ihr Perpendikular ſtehet, machet, daß wir den Begriff der vorderen und hinteren Seite haben können. Bey einem beſchriebenen Blatte z. E. unterſcheiden wir zuerſt die obere von der untern Seite der Schrift, wir bemerken den Unterſchied der vorderen und hinteren Seite, und dann ſehen wir auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte, oder umgekehrt. Hier iſt immer eben dieſelbe Lage der Theile, die auf der Fläche geordnet ſeyn, gegen einander, und in allen Stücken einerley Figur, man mag das Blatt drehen wie man will, aber der Unterſchied der Gegenden kommt bey dieſer Vorſtellung ſo ſehr in Anſchlag, und iſt mit dem Eindrucke, den der ſichtbare Gegenſtand macht, ſo genau verbunden, daß eben dieſelbe Schrift, auf ſolche Weiſe geſehen, [illegible] alles von der Rechten gegen die Linke gekehret wird, was vorher die entgegengeſetzte Gegend hielt, unkenntlich wird.

Sogar ſind unſere Urtheile von den Weltgegenden dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben, in ſo ferne ſie in Verhältniß auf die Seiten unſeres Körpers beſtimmt ſeyn. Was wir ſonſten am Himmel und auf der Erde unabhängig von dieſem Grundbegriffe an Verhältniſſen erkennen, das ſind nur Lagen der Gegenſtände unter einander. Wenn ich auch noch ſo gut die Ordnung der Abtheilungen des Horizonts weiß, ſo kann ich doch die Gegenden darnach nur beſtimmen, indem ich mir bewußt bin, nach welcher Hand dieſe Ordnung fortlaufe, und die allergenaueſte

Himmelskarte, wenn außer der Lage der Sterne unter einander nicht noch, durch die Stellung des Abriſſes gegen meine Hände, die Gegend determinirt würde, ſo genau wie ich ſie auch in Gedanken hätte, würde mich doch nicht in den Stand ſetzen, aus einer bekannten Gegend, z. E. Norden, zu wiſſen, auf welcher Seite des Horizonts ich den Sonnenaufgang zu ſuchen hätte. Eben ſo iſt es mit Geographiſchen, ja mit unſerer gemeinſten Kenntniß der Lage der Oerter bewandt, die uns zu nichts hilft, wenn wir die ſo geordneten Dinge und das ganze Syſtem der wechſelſeitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unſeres Körpers nach den Gegenden ſtellen können. Sogar beſtehet ein ſehr namhaftes Kennzeichen der Naturerzeugungen, welches gelegentlich ſelbſt zum Unterſchiede der Arten Anlaß geben kann, in der beſtimmten Gegend, wornach die Ordnung ihrer Theile gekehrt iſt, und wodurch zwey Geſchöpfe können unterſchieden werden, obgleich ſie ſowohl in Anſehung der Größe als auch der Proportion und ſelbſt der Lage der Theile unter einander völlig überein kommen möchten. Die Haare auf dem Wirbel aller Menſchen ſind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen windet ſich von der Linken gegen die Rechte um ſeine Stange; die Bohnen aber nehmen eine entgegengeſetzte Wendung. Faſt alle Schnecken, nur etwa drey Gattungen ausgenommen, haben ihre Drehung, wenn man von oben herab, d. i. von der Spitze zur Mündung gehet, von der Linken gegen die Rechte. Dieſe beſtimmte Eigenſchaft wohnet eben derſelben Gattung von Geſchöpfen unveränderlich bey, ohne einiges Verhältniß auf die Halbkugel, woſelbſt ſie ſich befinden, und auf die Richtung der täglichen Sonnen- und Mondsbewegung, die uns von der Linken gegen die Rechte, unſern Antipoden aber dieſem entgegen läuft; weil bey den angeführten Naturprodukten die Urſache der Win-

Windung in den Saamen ſelbſt liegt, dahingegen, wo eine gewiſſe Drehung dem Laufe dieſer Himmelskörper zugeſchrieben werden kann, wie Mariotte ein ſolches Geſetz an den Winden will beobachtet haben, die vom neuen zum vollen Lichte gerne von der Linken zur Rechten den ganzen Compaß durchlaufen, da muß dieſe Kreißbewegung auf der andern Halbkugel nach der andern Hand herumgehen, wie es auch wirklich Don Ulloa durch ſeine Beobachtungen auf dem ſüdlichen Meere beſtätigt zu finden meynet.

Da das verſchiedene Gefühl der rechten und linken Seite zum Urtheil der Gegenden von ſo großer Nothwendigkeit iſt, ſo hat die Natur es zugleich an die mechaniſche Einrichtung des menſchlichen Körpers geknüpft, vermittelſt deren die eine, nemlich die rechte Seite, einen ungezweifelten Vorzug der Gewandtheit, und vielleicht auch der Stärke vor der Linken hat. Daher alle Völker der Erde rechts ſind, (wenn man einzelne Ausnahmen bey Seite ſetzt, welche, ſo wie die des Schielens, die Allgemeinheit der Regel nach der natürlichen Ordnung nicht umſtoßen können.) Man bewegt ſeinen Körper leichter von der Rechten gegen die Linke, als dieſem entgegen, wenn man aufs Pferd ſteigt, oder über einen Graben ſchreitet. Man ſchreibt allerwärts mit der rechten Hand, und mit ihr thut man alles, wozu Geſchicke und Stärke erfordert wird. So wie aber die rechte Seite vor der Linken den Vortheil der Bewegkraft zu haben ſcheint, ſo hat die Linke ihn vor der Rechten in Anſehung der Empfindſamkeit, wenn man einigen Naturforſchern glauben darf, z. E. dem Borelli und Bonnet, deren der erſtere von dem linken Auge, der andere auch vom linken Ohre behauptet: daß der Sinn in ihnen ſtärker ſey, als der an den gleichnamigen Werkzeugen der rechten Seite.

Seite. Und ſo ſind die beyden Seiten des menſchlichen Körpers, ungeachtet ihrer groſſen äuſſeren Aehnlichkeit, durch eine klare Empfindung gnugſam unterſchieden, wenn man gleich die verſchiedene Lage der inwendigen Theile, und das merkliche Klopfen des Herzens bey Seite ſetzt, indem dieſer Muskel bey ſeinem jedesmaligen Zuſammenziehen mit ſeiner Spitze in ſchiefer Bewegung an die linke Seite der Bruſt anſtößt.

Wir wollen alſo darthun: daß der vollſtändige Beſtimmungsgrund einer körperlichen Geſtalt nicht lediglich auf dem Verhältniß und der Lage ſeiner Theile gegen einander beruhe, ſondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen abſoluten Raum, ſo wie ihn ſich die Meßkünſtler denken, doch ſo, daß dieſes Verhältniß nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, aber wohl diejenigen Unterſchiede der Körper, die einzig und allein auf dieſem Grunde beruhen. Wenn zwey Figuren, auf einer Ebene gezeichnet, einander gleich und ähnlich ſind, ſo decken ſie einander. Allein mit der körperlichen Ausdehnung, oder auch den Linien und Flächen, die nicht in einer Ebene liegen, iſt es oft ganz anders bewandt. Sie können völlig gleich und ähnlich, jedoch an ſich ſelbſt ſo verſchieden ſeyn, daß die Grenzen der einen nicht zugleich die Grenzen der andern ſeyn können. Ein Schraubengewinde, welches um ſeine Spille von der Linken gegen die Rechte geführet iſt, wird in eine ſolche Mutter niemals paſſen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen; obgleich die Dicke der Spindel, und die Zahl der Schraubengänge in gleicher Höhe einſtimmig wären. Ein ſphäriſcher Triangel kann einem andern völlig gleich und ähnlich ſeyn, ohne ihn doch zu decken. Doch das gemeinſte und kläreſte Beyſpiel haben wir an den Gliedmaßen des menſchlichen Körpers, welche gegen die Vertikaltikalſläche deſſelben ſymmetriſch geordnet ſind. Die rechte Hand iſt der linken ähnlich und gleich, und, wenn man bloß auf eines derſelben allein ſieht, auf die Proportion und Lage der Theile unter einander, und auf die Größe des Ganzen, ſo muß eine vollſtändige Beſchreibung der einen, in allen Stücken auch von der andern gelten.

Ich nenne einen Körper, der einem andern völlig gleich und ähnlich iſt, ob er gleich nicht in eben denſelben Grenzen kann beſchloſſen werden, ſein incongruentes Gegenſtück. Um nun deſſen Möglichkeit zu zeigen: ſo nehme man einen Körper an, der nicht aus zwey Hälften beſtehet, die ſymmetriſch gegen eine einzige Durchſchnittsfläche geordnet ſeyn, ſondern etwa eine Menſchenhand. Man fälle aus allen Punkten ihrer Oberfläche auf eine gegen ihr übergeſtellte Tafel Perpendikellinien, und verlängere ſie eben ſo weit hinter derſelben, als dieſe Punkte vor ihr liegen, ſo machen die Endpunkte der ſo verlängerten Linien, wenn ſie verbunden werden, die Fläche einer körperlichen Geſtalt aus, die das incongruente Gegenſtück des vorigen iſt, d. i. wenn die gegebene Hand eine rechte iſt, ſo iſt deren Gegenſtück eine Linke. Die Abbildung eines Objekts im Spiegel beruhet auf eben denſelben Gründen. Denn es erſcheinet jederzeit eben ſo weit hinter demſelben, als es vor ſeiner Fläche ſtehet, und daher iſt das Bild einer rechten Hand in demſelben jederzeit eine Linke. Beſtehet das Objekt ſelber aus zwey incongruenten Gegenſtücken, wie der menſchliche Körper, wenn man ihn vermittelſt eines Vertikaldurchſchnitts von vorne nach hinten theilet, ſo iſt ſein Bild ihm congruent, welches man leicht erkennet, wenn man es in Gedanken eine halbe Drehung machen läßt; denn das Gegenſtück vom Gegenſtücke eines Objekts iſt dieſem nothwendig congruent.

So viel mag gnug ſeyn, um die Möglichkeit völlig ähnlicher und gleicher, und doch incongruenter Räume zu verſtehen. Wir gehen jetzt zur philoſophiſchen Anwendung dieſer Begriffe. Es iſt ſchon aus dem gemeinen Beyſpiele beyder Hände offenbar: daß die Figur eines Körpers, der Figur eines andern völlig ähnlich, und die Größe der Ausdehnung ganz gleich ſeyn könne, ſo daß dennoch ein innerer Unterſchied übrig bleibt, nemlich der: daß die Oberfläche, die den einen beſchließt, den andern unmöglich einſchließen könne. Weil dieſe Oberfläche den körperlichen Raum des einen begrenzt, die dem andern nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden wie man will, ſo muß dieſe Verſchiedenheit eine ſolche ſeyn, die auf einem inneren Grunde beruhet. Dieſer innere Grund der Verſchiedenheit aber kann nicht auf die unterſchiedene Art der Verbindung der Theile des Körpers unter einander ankommen; denn, wie man aus dem angeführten Beyſpiele ſiehet, ſo kann in Anſehung deſſen alles völlig einerley ſeyn. Gleichwohl wenn man ſich vorſtellet: das erſte Schöpfungsſtück ſolle eine Menſchenhand ſeyn, ſo iſt es nothwendig, entweder eine Rechte oder eine Linke, und, um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der ſchaffenden Urſache nöthig, als die, wodurch ihr Gegenſtück gemacht werden konnte.

Nimmt man nun den Begriff vieler neueren Philoſophen, vornehmlich der Deutſchen an, daß der Raum nur in dem äußeren Verhältniſſe der neben einander befindlichen Theile der Materie beſtehe, ſo würde aller wirkliche Raum in dem angeführten Falle nur derjenige ſeyn, den dieſe Hand einnimmt. Weil aber gar kein Unterſchied in dem Verhältniſſe der Theile derſelben unter ſich Statt findet, ſie mag eine Rechte oder Linke ſeyn, ſo würde dieſe Hand in Anſehung einer ſolchen Eigenſchaft

gänz-

gänzlich unbeſtimmt ſeyn, d. i. ſie würde auf jede Seite des menſchlichen Körpers paſſen, welches unmöglich iſt.

Es iſt hieraus klar: daß nicht die Beſtimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, ſondern dieſe Folgen von jenen ſeyn, und daß alſo in der Beſchaffenheit der Körper Unterſchiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterſchiede, die ſich lediglich auf den abſoluten und urſprünglichen Raum beziehen; weil nur durch ihn das Verhältniß körperlicher Dinge möglich iſt, und daß, weil der abſolute Raum kein Gegenſtand einer äußeren Empfindung, ſondern ein Grundbegriff iſt, der alle dieſelbe zuerſt möglich macht, wir dasjenige, was in der Geſtalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angehet, nur durch die Gegenhaltung mit andern Körpern vernehmen können.

Ein nachſinnender Leſer wird daher den Begriff des Raumes, ſo wie ihn der Meßkünſtler denkt, und auch ſcharfſinnige Philoſophen ihn in den Lehrbegriff der Naturwiſſenſchaft aufgenommen haben, nicht für ein bloßes Gedankending anſehen, obgleich es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die dieſen Begriff umgeben, wenn man ſeine Realität, welche dem innern Sinne anſchauend genug iſt, durch Vernunftideen faſſen will. Aber dieſe Beſchwerlichkeit zeiget ſich allerwärts, wenn man über die erſten Data unſerer Erkenntniß noch philoſophiren will, aber ſie iſt niemals ſo entſcheidend, als diejenige, welche ſich hervorthut, wenn die Folgen eines angenommenen Begriffs der augenſcheinlichſten Erfahrung widerſpricht.

J. K.

VI.

Unterſuchung der Frage, welche von der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin zum Preiſe für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden.

Das Urtheil wird in kurzem bekannt werden, welches die Königl. Akademie der Wiſſenſchaften über diejenigen Schriften fällen wird, die bey Gelegenheit ihrer Aufgabe auf dieſes Jahr um den Preis geſtritten haben. Ich habe über dieſen Vorwurf Betrachtungen angeſtellet, und da ich nur die phyſikaliſche Seite deſſelben erwogen, ſo habe ich meine Gedanken darüber kürzlich entwerfen wollen, nachdem ich eingeſehen, daß er ſeiner Natur nach auf dieſer Seite unfähig iſt, zu demjenigen Grade der Vollkommenheit gebracht zu werden, welche diejenige Abhandlung haben muß, die den Preis davon tragen ſoll.

Die Aufgabe der Akademie beſtehet in folgendem: **Ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achſe, wodurch ſie die Abwechſelung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung ſeit den erſten Zeiten ihres Urſprungs erlitten habe; welches die Ur-**

ſache davon ſey, und woraus man ſich ihrer verſichern könne? Man kann dieſer Frage hiſtoriſch nachſpüren, indem man die Denkmale des Alterthums aus den entfernteſten Zeiten, von der Gröſſe ihres Jahres und den Einſchaltungen, deren ſie ſich haben bedienen müſſen, um zu verhindern, daß der Anfang deſſelben nicht durch alle Jahreszeiten beweglich ſey, mit der Länge des in unſeren Tagen beſtimmten Jahres vergleichet, um zu ſehen, ob jenes in den älteſten Zeiten mehr oder weniger Tage oder Stunden in ſich gehalten habe als jetzt; in welchem erſten Falle die Schnelligkeit der Achſendrehung verringert, im dem zweyten aber bis anjetzt vermehret worden. Ich werde in meinem Vorwurfe nicht durch die Hülfsmittel der Geſchichte Licht zu bekommen ſuchen. Ich finde dieſe Urkunde ſo dunkel, und ihre Nachrichten in Anſehung der gegenwärtigen Frage ſo wenig zuverläſſig; daß die Theorie, die man ſich erdenken möchte, um ſie mit den Gründen der Natur übereinſtimmend zu machen, vermuthlich ſehr nach Erdichtungen ſchmecken würde. Ich will mich alſo deßhalb unmittelbar an die Natur halten, deren Verbindungen den Erfolg deutlich bezeichnen und Anlaß geben können, die Bemerkungen aus der Geſchichte auf die rechte Seite zu lenken.

Die Erde wälzet ſich unaufhörlich um ihre Achſe, mit einer freyen Bewegung, die, nachdem ſie ihr einmal zugleich mit ihrer Bildung eingedrückt worden, fortan unverändert und mit gleicher Geſchwindigkeit und Rich-

Richtung in alle unendliche Zeiten fortdauern würde, wenn keine Hinderniſſe oder äußerliche Urſachen vorhanden wären, ſie zu verzögern, oder zu beſchleunigen. Ich unternehme mir darzuthun, daß die äußerliche Urſache wirklich vorhanden ſey, und zwar eine ſolche, die die Bewegung der Erde nach und nach verringert, und ihren Umſchwung in unermeßlich langen Perioden gar zu vernichten trachtet. Dieſe Begebenheit, die ſich dereinſt zutragen ſoll, iſt ſo wichtig und wunderſam, daß, obgleich der fatale Zeitpunkt ihrer Vollendung ſo weit hinausgeſetzet iſt, daß ſelber die Fähigkeit der Erdkugel bewohnt zu ſeyn, und die Dauer des menſchlichen Geſchlechts vielleicht nicht an den zehnten Theil dieſer Zeit reichet; dennoch auch nur die Gewißheit dieſes bevorſtehenden Schickſals, und die ſtätige Annäherung der Natur zu demſelben ein würdiger Gegenſtand der Bewunderung und Unterſuchung iſt.

2) Wenn der Himmelsraum mit einer einigermaßen widerſtehenden Materie erfüllet wäre, ſo würde der tägliche Umſchwung der Erde an derſelben eine unaufhörliche Hinderniß antreffen, wodurch ſeine Schnelligkeit ſich nach und nach verzehren und endlich erſchöpfen müßte. Nun iſt aber dieſer Widerſtand nicht zu beſorgen, nachdem Newton auf eine überzeugende Art dargethan hat, daß der Himmelsraum, der ſogar den leichten kometiſchen Dünſten eine freye ungehinderte Bewegung verſtattet, mit unendlich wenig widerſtehender Materie erfüllet ſey. Außer dieſer nicht zu vermuthenden Hin-

derniß iſt keine äußere Urſache, die auf die Bewegung der Erde einen Einfluß haben kann, als die Anziehung des Mondes und der Sonne, welche, da ſie das allgemeine Triebwerk der Natur iſt, woraus Newton ihre Geheimniſſe auf eine ſo deutliche als ungezweifelte Art entwickelt hat, einen zuverläßigen Grund allhier abgiebt, an dem man eine ſichere Prüfung anſtellen kann.

Wenn die Erde eine ganz feſte Maſſe ohne alle Flüſſigkeiten wäre, ſo würde die Anziehung weder der Sonne noch des Mondes etwas thun, ihre freye Achſendrehung zu verändern; denn ſie ziehet die öſtlichen ſowohl als die weſtlichen Theile der Erdkugel mit gleicher Kraft und verurſacht dadurch keinen Hang weder nach der einen, noch der andern Seite, folglich läßt ſie die Erde in völliger Freyheit, dieſe Umdrehung, ſo wie ohne allen äußerlichen Einfluß, ungehindert fortzuſetzen. In dem Falle aber, daß die Maſſe eines Planeten eine beträchtliche Quantität des flüſſigen Elements in ſich faſſet, ſo werden die vereinigten Anziehungen des Mondes und der Sonne, indem ſie dieſe flüſſige Materie bewegen, der Erde einen Theil dieſer Erſchütterung eindrücken. Die Erde iſt in ſolchen Umſtänden. Das Gewäſſer des Oceans bedecket wenigſtens den dritten Theil ihrer Oberfläche, und iſt durch die Attraktion der gedachten Himmelskörper in unaufhörlicher Bewegung, und zwar nach einer Seite, die der Achſendrehung gerade entgegengerichtet iſt. Es verdienet alſo erwogen zu werden, ob dieſe Urſache nicht der Umwälzung einige Veränderung

zu-

zuzuziehen vermögend ſey. Die Anziehung des Mondes, welche den gröſten Antheil an dieſer Wirkung hat, hält das Gewäſſer des Oceans in unaufhörlicher Aufwallung, dadurch es zu denen, gerade unterm Mond, ſowohl auf der ihm zu- als von ihm abgekehrten Seite hinzuzufließen und ſich zu erheben bemühet iſt, und weil dieſe Punkte der Aufſchwellung von Morgen gegen Abend fortrücken; ſo theilen ſie dem Weltmeere eine beſtändige Fortſtrömung nach eben dieſer Gegend in ſeinem ganzen Inhalte mit. Die Erfahrung der Seefahrenden hat ſchon längſt dieſe allgemeine Bewegung außer Zweifel geſetzt, und ſie wird am deutlichſten in den Meerengen und Meerbuſen bemerket, wo das Gewäſſer, indem es durch eine enge Straße laufen muß, ſeine Geſchwindigkeit vermehret. Da dieſe Fortſtrömung nun der Drehung der Erde gerade entgegengeſetzet iſt, ſo haben wir eine Urſache, auf die wir ſicher rechnen können, daß ſie jene, ſo viel an ihr iſt, unaufhörlich zu ſchwächen und zu vermindern bemühet iſt.

Es iſt wahr, wenn man die Langſamkeit dieſer Bewegung mit der Schnelligkeit der Erde, die Geringſchätzigkeit der Quantität des Gewäſſers mit der Größe dieſer Kugel, und die Leichtigkeit der erſten zu der Schwere der letztern zuſammen hält, ſo könnte es ſcheinen, daß ihre Wirkung für nichts könne gehalten werden. Wenn man aber dagegen erwäget: daß dieſer Antrieb unabläſſig iſt, von je her gedauert hat, und immer währen wird, daß die Drehung der Erde eine freye Bewegung iſt, in welcher die geringſte Quantität, die ihr benommen wird, ohne Erſetzung verloren bleibt, dagegen die vermindernde Urſache unaufhörlich in gleicher Stärke wirkſam bleibet, ſo wäre es ein einem Philoſophen ſehr unanſtändiges Vorurtheil, eine geringe Wirkung für nichtswürdig zu erklären, die durch eine beſtändige Summirung dennoch auch die größte Quantität endlich erſchöpfen muß.

Damit wir die Größe der Wirkung, welche die beſtändige Bewegung des Oceans von Morgen gegen Abend der Achſendrehung der Erde entgegenſetzet, einigermaßen ſchätzen können: ſo wollen wir nur den Anfall, den das Weltmeer gegen die morgendlichen Küſten des feſten Landes von Amerika thut, ausrechnen, indem wir deſſen Erſtreckung bis zu beyden Polen verlängern, dadurch, daß wir, was daran fehlet, durch die hervorragende Spitze von Afrika und durch die orientaliſchen Küſten Aſiens mehr als überflüſſig erſetzen. Laßt uns die Geſchwindigkeit der angeführten Meeres-Bewegung unter dem Aequator 1 Fuß in einer Secunde, und nach den Polen, eben ſo wie die Bewegung der Parallelcirkel, abnehmend ſetzen; endlich mag die Höhe derjenigen Fläche, die das feſte Land dem Anfalle des Waſſers darbietet, in ſenkrechter Tiefe geſchätzet, 100 Toiſen (Franzöſiſche ſechsfüßigte Ruthen) angenommen werden: ſo werden wir die Gewalt, womit das Meer durch ſeine Bewegung dieſe ihr entgegenſtehende Fläche drücket, dem Gewichte eines Waſſerkörpers gleich finden, deſſen

Baſis der ganzen gedachten Fläche von einem Pol zum andern; die Höhe aber $\frac{1}{12}$ Fuß gleich iſt. Dieſer Waſſerkörper, welcher eilfmal hunderttauſend Cubiktoiſen begreifet, wird von der Gröſſe der Erdkugel 123 Bimillionenmal übertroffen, und indem das Gewichte dieſes Waſſerkörpers der Bewegung der Erde immer entgegen drücket, ſo kann man leicht finden, wie viel Zeit verflieſſen müßte, bis dieſe Hinderniß der Erde ihre ganze Bewegung erſchöpfte. Es würden 2 Millionen Jahre dazu erfordert werden, wenn man die Geſchwindigkeit des fluthenden Meeres bis ans Ende gleich, und den Erdklumpen von gleicher Dichtigkeit mit der Materie der Gewäſſer annähme. Auf dieſen Fuß würde in mäßigen Perioden, da die gedachte Verminderung noch nicht viel beträgt, z. E. in einer Zeit von zweytauſend Jahren, die Verzögerung ſo viel austragen, daß ein Jahreslauf nach dieſem 8 ½ Stunden weniger als vorher in ſich halten müßte, weil die Achſendrehung um ſo viel langſamer geworden.

Nun leidet zwar die Abnahme der täglichen Bewegung dadurch groſſe Einſchränkungen: daß 1) die Dichtigkeit der ganzen Erdmaſſe nicht, wie hier vorausgeſetzt worden, der ſpecifiſchen Schwere des Waſſers gleich iſt. 2) Die Geſchwindigkeit des fluthenden Meeres in deſſen offener Weite ungleich geringer als auf ein Fuß in einer Secunde zu ſeyn ſcheinet; dagegen aber wird dieſer Mangel überflüſſig erſetzet, dadurch, daß 1) die Kraft der Erdkugel, die hier als in fortſchieſſender Bewegung mit der Geſchwindigkeit eines Punkts unter dem Aequator berechnet worden, nur eine Achſendrehung iſt, die ungleich geringer iſt, über dieſes auch die Hinderniß, welche auf der Oberfläche einer ſich umdrehenden Kugel angebracht iſt, den Vortheil des Hebels durch ſeinen Abſtand vom Mittelpunkte an ſich hat, welche beyde Urſachen zuſammen genommen die Verminderung durch den Anlauf der Gewäſſer um 9⅓ vermehren; 2tens aber, welches das vornehmſte iſt, dieſe Wirkung des bewegten Oceans nicht lediglich gegen die über den Meeresgrund hervorragenden Unebenheiten, das feſte Land, die Inſeln und Klippen geſchiehet, ſondern auf dem ganzen Meeresgrunde ausgeübet wird, die zwar in jedem Punkte ungleich weniger als beym ſenkrechten Anlaufe der erſtern Berechnung austrägt, dagegen aber durch die Größe des Umfanges, in welchem ſie geſchiehet, der die vorerwähnte Fläche über 8 Millionenmal übertrift, mit einem erſtaunlichen Ueberfluſſe erſetzt werden muß.

Man wird dieſemnach ferner nicht zweifeln können, daß die immerwährende Bewegung des Weltmeeres von Abend gegen Morgen, da ſie eine wirkliche und nahmhafte Gewalt, auch immer etwas zu Verminderung der Achſendrehung der Erde beytrage, deren Folge in langen Perioden unfehlbar merklich werden muß. Nun ſollten billig die Zeugniſſe der Geſchichte herbeygeführt werden, um die Hypotheſe zu unterſtützen; allein ich muß geſtehen, daß ich keine Spuren einer ſo wahrſchein-

lich

ſich zu vermuthenden Begebenheit antreffen kann, und andern daher das Verdienſt überlaſſe dieſen Mangel wo möglich zu ergänzen.

Wenn die Erde ſich dem Stillſtande ihrer Umwälzung mit ſtätigen Schritten nähert, ſo wird die Periode dieſer Veränderung alsdenn vollendet ſeyn, wenn ihre Oberfläche in Anſehung des Mondes in reſpektiver Ruhe ſeyn wird, d. i. wenn ſie ſich in derſelben Zeit um die Achſe drehen wird, darin der Mond um ſie läuft, folglich ihm immer dieſelbe Seite zukehren wird. Dieſer Zuſtand wird ihr durch die Bewegung der flüſſigen Materie verurſachet, die einen Theil ihrer Oberfläche nur bis auf eine gar geringe Tiefe bedecket. Wenn ſie bis in den Mittelpunkt durch und durch flüſſig wäre, ſo würde die Anziehung des Mondes in gar kurzer Zeit ihre Achſenbewegung bis zu dieſem abgemeſſenen Ueberreſt bringen. Dieſes leget uns auf einmal die Urſache deutlich dar; die den Mond genöthigt hat, in ſeinem Umlaufe um die Erde ihr immer dieſelbe Seite zuzukehren. Nicht ein Uebergewicht der zugekehrten Theile über die abgewandte, ſondern eine wirklich gleichförmige Umwendung des Mondes um ſeine Achſe, gerade in der Zeit da er um die Erde läuft, bringet dieſe immerwährende Darbietung derſelben Hälfte zuwege. Hieraus läßt ſich mit Zuverläßigkeit ſchließen, daß die Anziehung, welche die Erde an dem Monde ausübet, zur Zeit ſeiner urſprünglichen Bildung, als ſeine Maſſe noch flüſſig war, die Achſendrehung, die dieſer Nebenplanet damals vermuthlich mit größerer Geſchwindigkeit gehabt haben mag, auf die angeführte Art bis zu dieſem abgemeſſenen Ueberreſte gebracht haben müßte. Woraus auch zu erſehen, daß der Mond ein ſpäterer Himmelskörper ſey, der der Erde hinzugegeben worden, nachdem ſie ſchon ihre Flüſſigkeit abgelegt und einen feſten Zuſtand überkommen hatte; ſonſt würde die Anziehung des Mondes ſie unfehlbar demſelben Schickſale in kurzer Zeit unterworfen haben, das der Mond von unſerer Erde erlitten hat. Man kann die letztere Bemerkung als eine Probe einer Naturgeſchichte des Himmels anſehen, in welcher der erſte Zuſtand der Natur, die Erzeugung der Weltkörper und die Urſachen ihrer ſyſtematiſchen Beziehungen, aus den Merkmalen, die die Verhältniſſe des Weltbaues an ſich zeigen, mußten beſtimmt werden. Dieſe Betrachtung, die dasjenige im Großen oder vielmehr im Unendlichen iſt, was die Hiſtorie der Erde im Kleinen enthält, kann in ſolcher weiten Ausdehnung eben ſo zuverläßig begriffen werden, als man [illegible] in Anſehung unſerer Erdkugel in unſern Tagen zu entwerfen bemüht geweſen. Ich habe dieſem Vorwurfe eine lange Reihe Betrachtungen gewidmet, und ſie in einem Syſtem verbunden, welches unter dem Titel: *Cosmogonie, oder Verſuch, den Urſprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper, und die Urſachen ihrer Bewegung, aus den allgemeinen Bewegungsgeſetzen der Materie, der Theorie des Newtons gemäß herzuleiten*, in kurzem öffentlich erſcheinen wird.

VII.

Die Frage:
Ob die Erde veralte?
phyſikaliſch erwogen.

Wenn man wiſſen will, ob ein Ding alt, ob es ſehr alt, oder noch jung zu nennen ſey, ſo muß man es nicht nach der Anzahl der Jahre ſchätzen, die es gedauert hat, ſondern nach dem Verhältniß, das dieſe zu derjenigen Zeit haben, die es dauern ſoll. Eben dieſelbe Dauer, die für eine Art von Geſchöpfen ein hohes Alter kann genannt werden, iſt es nicht für eine andere. In derſelben Zeit, da ein Hund veraltet, hat der Menſch kaum ſeine Kindheit überſchritten, und die Eichen und Cedern auf dem Libanon ſind noch nicht in ihrer männlichen Stärke, wenn die Linden oder Tannen alt werden und verdorren. Am meiſten fehlet der Menſch, wenn er, in dem Großen der Werke Gottes, zum Maßſtabe des Alters die Reihe der menſchlichen Geſchlechter anwenden will, welche in dieſer Zeit verfloſſen ſind. Es iſt zu beſorgen, daß es mit ſeiner Art zu urtheilen bewandt ſey, wie mit der Roſen ihrer beym Fontenelle, welche von dem Alter ihres Gärtners muthmaßeten. Unſer Gärtner, ſagten ſie, iſt ein ſehr alter Mann,

Mann, ſeit Roſen gedenken iſt er derſelbe, der er immer geweſen, in der That er ſtirbt nicht, er verändert ſich nicht einmal. Wenn man die Dauerhaftigkeit erwäget, die bey den Anſtalten der Schöpfung an den großen Gliedern ihres Inbegriffes angetroffen wird, und welche einer Unendlichkeit nahe kommt, ſo wird man bewogen zu glauben, daß ein Ablauf von 5 oder 6000 Jahren für die der Erde beſtimmte Dauer vielleicht noch nicht dasjenige ſey, was ein Jahr in Anſehung des Lebens eines Menſchen iſt.

Die Wahrheit zu geſtehen, wir haben keine Merkmale in der Offenbarung, woraus wir abnehmen können, ob die Erde anjetzt jung oder alt, als in der Blüthe ihrer Vollkommenheit, oder in dem Verfall ihrer Kräfte begriffen, könne angeſehen werden. Sie hat uns zwar die Zeit ihrer Ausbildung und den Zeitpunkt ihrer Kindheit entdecket, aber wir wiſſen nicht, welchem von den beyden Endpunkten ihrer Dauer, dem Punkte ihres Anfanges oder Unterganges ſie anjetzt näher ſey. Es ſcheint in der That ein der Unterſuchung würdiger Vorwurf zu ſeyn, zu beſtimmen, ob die Erde veralte und ſich durch eine allmählige Abnahme ihrer Kräfte dem Untergange nähere, ob ſie jetzt in der Periode dieſes abnehmenden Alters, oder ob ihre Verfaſſung annoch im Wohlſtande ſey, oder wohl gar die Vollkommenheit, zu der ſie ſich entwickeln ſoll, noch nicht völlig erreicht, und ſie alſo ihre Kindheit vielleicht noch nicht überſchritten habe.

Wenn

Wenn wir die Klagen bejahrter Leute hören, ſo vernehmen wir, die Natur ältere merklich, und man könne die Schritte verſpüren, die ſie zu ihrem Verfalle thue. Die Witterungen, ſagen ſie, wollen nicht mehr ſo gut wie vormals einſchlagen. Die Kräfte der Natur ſind erſchöpft, ihre Schönheit und Richtigkeit nimmt ab. Die Menſchen werden weder ſo ſtark noch ſo alt mehr als vormals. Dieſe Abnahme, heißt es, iſt nicht allein bey der natürlichen Verfaſſung der Erde zu bemerken, ſie erſtrecke ſich auch bis auf die ſittliche Beſchaffenheit. Die alten Tugenden ſind erloſchen, an deren Statt finden ſich neue Laſter. Falſchheit und Betrug haben die Stelle der alten Redlichkeit eingenommen. Dieſer Wahn, welcher nicht verdient widerlegt zu werden, iſt nicht ſowohl eine Folge des Irrthums als der Eigenliebe. Die ehrlichen Greiſe, welche ſo eitel ſind, ſich zu überreden, der Himmel habe die Sorgfalt für ſie gehabt ſie in den blühendſten Zeiten an das Licht zu ſtellen, können ſich nicht überreden, daß es nach ihrem Tode noch eben ſo gut in der Welt hergehen ſolle, als es zuging ehe ſie geboren waren. Sie möchten ſich gerne einbilden, die Natur veralte zugleich mit ihnen, damit es ſie nicht reuen dürfe eine Welt zu verlaſſen, die ſchon ſelber ihrem Untergange nahe iſt.

So ungegründet wie dieſe Einbildung iſt, das Alter und die Dauerhaftigkeit der Natur nach dem Maßſtabe eines einzigen Menſchenalters meſſen zu wollen, ſo ſcheinet doch eine andere Vermuthung dem erſten Anblicke

nach

noch nicht eben ſo ungereimt, daß in einigen tauſend Jahren vielleicht eine Veränderung in der Verfaſſung des Erdbodens merklich werden könne. Es iſt hier nicht genug mit Fontenellen anzumerken, daß die Bäume vor Alters nicht größer geworden als jetzt, daß die Menſchen weder älter noch ſtärker geweſen als ſie es jetzt ſind, es iſt, ſage ich, dieſes noch nicht genug, um daraus zu ſchließen, daß die Natur nicht veralte. Dieſe Beſchaffenheiten haben ihre, durch die weſentlichen Beſtimmungen ihnen feſtgeſetzte Schranken, welche auch die vortheilhafteſte Beſchaffenheit der Natur und der blühendſte Wohlſtand derſelben nicht weiter treiben können. In allen Ländern iſt in Anſehung deſſen kein Unterſchied; die fetten und in den beſten Himmelsgegenden liegenden Länder, haben vor den magern und unfruchtbaren hierin keinen Vorzug; allein ob, wenn man zwiſchen zuverläſſigen Nachrichten alter Zeiten und den genauen Beobachtungen der gegenwärtigen eine Vergleichung anſtellen könnte, nicht einiger Unterſchied in der Fruchtbarkeit derſelben würde zu bemerken ſeyn, ob die Erde nicht etwa ehedem weniger Wartung bedurft hat, dem menſchlichen Geſchlechte den Unterhalt darzureichen, dieſes ſcheinet, wenn es entſchieden werden könnte, ein Licht in der vorhabenden Aufgabe zu verſprechen. Es würde gleichſam die erſten Glieder einer langen Progreſſion vor Augen legen, an welchen man erkennen könnte, welchem Zuſtande die Erde ſich in langen Zeitläuften ihres Alters allgemach nähere. Dieſe Vergleichung aber iſt ſehr ungewiß, oder vielmehr unmöglich.

Der

Der Menſchen Fleiß thut ſo viel zur Fruchtbarkeit der Erde, daß man ſchwerlich wird ausmachen können, ob an der Verwüſtung und Verödung derjenigen Länder, die vordem blühende Staaten waren und jetzt faſt gänzlich entvölkert ſeyn, die Nachläſſigkeit der erſtern, oder die Abnahme der letztern am meiſten Schuld ſey. Ich will dieſe Unterſuchung denjenigen empfehlen, die mehr Geſchicklichkeit und Neigung haben dieſe Frage nach beſondern Bedingungen in den Denkmalen der Geſchichte zu prüfen; ich will ſie lediglich als ein Naturkundiger abhandeln, um, wo möglich, von dieſer Seite zu einer gründlichen Einſicht zu gelangen.

Die Meinung der meiſten Naturforſcher, welche Theorien der Erde entworfen haben, gehet dahin, daß die Fruchtbarkeit der Erde allmählig abnehme, daß ſie ſich dem Zuſtande mit langſamen Schritten nähere, unbewohnter und wüſt zu werden, und daß es nur Zeit brauche, um die Natur gänzlich veraltet und in der Ermattung ihrer Kräfte erſtorben zu ſehen. Dieſe Frage iſt wichtig, und es verlohnt ſich wohl der Mühe ſich mit Behutſamkeit dieſem Schluſſe zu nähern.

Laſſet uns aber vorher den Begriff beſtimmen, den man ſich von dem Veralten eines ſich durch natürliche Kräfte zur Vollkommenheit ausbildenden, und durch die Kräfte der Elemente modificirenden Körpers zu machen hat.

Das Verhalten eines Weſens iſt in dem Ablauf ſeiner Veränderungen nicht ein Abſchnitt, der äußere

und

und gewaltſame Urſachen zum Grunde hat. Eben dieſelben Urſachen, durch welche ein Ding zur Vollkommenheit gelanget und darin erhalten wird, bringen es durch unmerkliche Stufen der Veränderungen ſeinem Untergange wieder nahe. Es iſt eine natürliche Schattirung in der Fortſetzung ſeines Daſeyns, und eine Folge eben derſelben Gründe, dadurch ſeine Ausbildung bewirket worden, daß es endlich verfallen und untergehen muß. Alle Naturdinge ſind dieſem Geſetze unterworfen, daß derſelbe Mechanismus, der im Anfange an ihrer Vollkommenheit arbeitete, nachdem ſie den Punkt derſelben erreicht haben, weil er fortfähret das Ding zu verändern, ſelbiges nach und nach wieder von den Bedingungen der guten Verfaſſung entfernet, und dem Verderben mit unvermerkten Schritten endlich überliefert. Dieſes Verfahren der Natur zeiget ſich deutlich an der Oekonomie des Pflanzen- und Thierreichs. Eben derſelbe Trieb, der die Bäume wachſen macht, bringet ihnen den Tod, wenn ſie ihr Wachsthum vollendet haben. Wenn die Faſern und Röhren keiner Ausdehnung mehr fähig ſind, ſo fängt der nährende Saft, indem er fortfähret ſich den Theilen einzuverleiben, das Inwendige die Gänge an zu verſtopfen und zu verdichten, und das Gewächs durch die gehemmte Bewegung der Säfte endlich abſterben und verdorren zu machen. Eben der Mechanismus, wodurch das Thier oder der Menſch lebt und aufwächſt, bringt ihm endlich den Tod, wenn das Wachsthum vollendet iſt. Denn, indem die Nahrungsſäfte, welche zu deſſen Un-

ter-

terhalte dienen, die Canäle, an die ſie ſich anſetzen, nicht mehr zugleich erweitern und in ihrem Inhalte vergrößern, ſo verengen ſie ihre inwendige Höle, der Kreislauf der Flüſſigkeiten wird gehemmt, das Thier krümmt ſich, veraltet und ſtirbt. Eben ſo iſt der allmähliche Verfall der guten Verfaſſung der Erde ebenfalls in die Folge der Abänderungen, welche ihre Vollkommenheit anfänglich bewirkten, ſo eingeflochten, daß er nur in langen Zeitläuften kenntlich werden kann. Wir müſſen daher auf die veränderlichen Scenen, welche die Natur von ihrem Anfange an bis zur Vollendung ſpielet, einen flüchtigen Blick werfen, um die ganze Kette der Folgen zu überſehen, darin das Verderben das letzte Glied iſt.

Die Erde, als ſie ſich aus dem Chaos erhob, war unfehlbar vorher in flüſſigem Zuſtande. Nicht allein ihre runde Figur, ſondern vornehmlich die ſphäroidiſche Geſtalt, da die Oberfläche, gegen die durch die Kraft der Umdrehung veränderte Richtung der Schwere, in allen Punkten eine ſenkrechte Stellung annahm, beweiſen, daß ihre Maſſe die Fähigkeit gehabt hat, ſich zu der Figur, die das Gleichgewicht in dieſem Falle erfordert, von ſelber zu bequemen. Sie ging aus dem flüſſigen Zuſtande in den feſten über; und zwar ſehen wir unverwerfliche Spuren, daß die Oberfläche ſich zuerſt gehärtet hat, indeſſen daß das Inwendige des Klumpens, in welchem die Elemente nach den Geſetzen des Gleichgewichts ſich annoch ſchieden, die untermengten Partikeln des elaſtiſchen Luftelements unter die gehärtete Rinde

immer

immer hinauf ſchickte und weite Hölen unter ihr zubereitete, worin dieſelbe mit mannigfaltigen Einbeugungen hinein zu ſinken, die Unebenheiten der Oberfläche, das feſte Land, die Gebirge, die geräumigen Vertiefungen des Meeres, und die Scheidung des Trockenen von dem Gewäſſer hervorzubringen veranlaßt wurde. Wir haben eben ſo ungezweifelte Denkmale der Natur, welche zu erkennen geben, daß dieſe Umſtürzungen in langen Zeitläuften nicht völlig aufgehöret haben. welches der Größe eines flüſſigen Klumpens, wie das Inwendige unſerer Erde damals war und lange blieb, gemäß iſt, in der die Scheidung der Elemente und die Abſonderung der im gemeinen Chaos vermengten Luft nicht ſobald vollendet iſt, ſondern die erzeugten Hölungen nach und nach vergrößert, und die Grundfeſten der weiten Wölbungen aufs neue wankend gemacht und eingeſtürzt, eben dadurch aber ganze Gegenden, die unter der Tiefe des Meeres begraben waren, entblößet und andere dagegen verſenkt wurden. Nachdem das Inwendige der Erde einen feſtern Stand überkommen und die Ruinen aufgehöret hatten, wurde die Oberfläche dieſer Kugel ein wenig ruhiger, allein ſie war noch von dem Zuſtande einer vollendeten Ausbildung weit entfernt; den Elementen mußten noch erſt ihre gewiſſe Schranken feſtgeſetzt werden, welche durch Verhinderung aller Verwirrung die Ordnung und Schönheit auf der ganzen Fläche erhalten könnten. Das Meer erhöhete ſelber die Ufer des feſten Landes mit dem Niederſatz der hinaufgetragenen Materien, durch deren Wegführung es ſein eigenes Bette ver-

ver-

vertiefte; es warf Dünen und Dämme auf, die den Ueberſchwemmungen vorbeugten. Die Ströme, welche die Feuchtigkeiten des feſten Landes abführen ſollten, waren noch nicht in gehörige Fluthbetten eingeſchloſſen, ſie überſchwemmten noch die Ebenen, bis ſie ſich ſelber endlich in abgemeſſene Canäle beſchränkten, und einen einförmigen Abhang von ihrem Urſprunge an bis zu dem Meere zubereiteten. Nachdem die Natur dieſen Zuſtand der Ordnung erreicht und ſich darin befeſtigt hatte, ſo waren alle Elemente auf der Oberfläche der Erde im Gleichgewichte. Die Fruchtbarkeit breitete ihre Reichthümer auf allen Seiten aus, ſie war friſch, in der Blüthe ihrer Kräfte oder, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, in ihrem männlichen Alter.

Die Natur unſerer Erdkugel hat in dem Fortſchritte ihres Alters in allen ihren Theilen nicht eine gleiche Stufe erreicht. Einige Theile derſelben ſind jung und friſch, indeſſen daß ſie in andern abzunehmen und zu veralten ſcheint. In gewiſſen Gegenden iſt ſie roh und nur halb gebildet, da andere in der Blüthe ihres Wohlſtandes ſich befinden, und noch andere nach Zurücklegung ihrer glücklichen Periode ſich ſchon allgemach dem Verfall nähern. Ueberhaupt ſind die hohen Gegenden des Erdbodens die älteſten, die zuerſt aus dem Chaos erhoben und zur Vollendung der Ausbildung gelanget ſind; die niedrigen ſind jünger, und haben die Stufe ihrer Vollkommenheit ſpäter erreicht. Nach dieſer Ordnung wird daher jene das Loos zuerſt treffen ſich dem Verderben wiederum zu nähern, indeſſen daß dieſe von ihrem Schickſale noch weit entfernt ſind.

Die Menſchen haben die höchſten Gegenden des Erdbodens zuerſt bewohnt; ſie ſind nur ſpät in die Ebenen hinabgeſtiegen und haben ſelbſt Hand anlegen müſſen die Ausarbeitung der Natur zu beſchleunigen, welche für die ſchnelle Vermehrung derſelben zu langſam in ihrer Ausbildung war. Aegypten, dieſes Geſchenk des Nilſtroms, war in ſeinem oberſten Theile bewohnt und volkreich, als das halbe Unterägypten, das ganze Delta, und die Gegend, da der Nil durch Abſetzung des Schlammes den Boden ſeines Auslaufs erhöhete, und ſich die Ufer eingeſchränkter Fluthbetten aufwarf, noch ein unbewohnter Moraſt war. Jetzt ſcheint die Gegend des alten Thebais wenig mehr von derjenigen ausnehmenden Fruchtbarkeit und Blüthe an ſich zu haben, die ſeinen Wohlſtand ſo außerordentlich machte; dagegen iſt die Schönheit der Natur in die niedrigen und jüngern Theile des Landes hinabgeſtiegen, welche anjetzt den Vorzug der Fruchtbarkeit vor den hohen behaupten. Die Gegend von Niederdeutſchland, die eine Zeugung des Rheins iſt, die platteſten Theile von Niederſachſen, der Theil von Preußen, da die Weichſel ſich in ſo viel Arme theilet und gleichſam auf ihr ewiges Recht erpicht, die Länder oft unter ihrem Gewäſſer zu bedecken trachtet, die der Menſchen Fleiß ihm zum Theil abgewonnen hat, ſcheinen jünger, fetter und blühender zu ſeyn, als die höchſten Gegenden des Urſprungs dieſer

Flüſſe, die ſchon bewohnt waren, als die letztern noch Moräſte und Meerbuſen waren.

Dieſe Veränderung der Natur iſt einer Erläuterung würdig. Die Flüſſe fanden nicht gleich anfangs, als das Trockne vom Meere befreyet wurde, fertige Schläuche, und einen zubereiteten einförmigen Abhang ihres Laufes. Sie traten noch an vielen Orten über und machten ſtehende Gewäſſer, die das Land unbrauchbar machten. Nach und nach höhlten ſie ſich in dem friſchen und weichen Erdreiche Canäle aus, und mit dem weggeſpülten Schlamme, damit ſie angefüllet waren, bildeten ſie zu beyden Seiten ihres ſtärkſten Zuges eigene Ufer, welche bey niedrigem Waſſer ihren Strom faſſen und einſchränken konnten, bey ſtärkerer Aufſchwellung aber durch das Uebertreten nach und nach erhöhet wurden, bis ihre vollkommen ausgebildeten Fluthbetten in den Stand geſetzt waren, das Waſſer, welches die umliegenden Länder ihnen lieferten, mit einförmigem gemäßigten Abhange bis ins Meer abzuführen. Die höchſten Gegenden ſind die erſten, die dieſer nöthigen Auswickelung der Natur ſich zu erfreuen hatten, und wurden daher auch zuerſt bewohnt, indeſſen daß die niedrigen eine Zeitlang mit der Verwirrung ſtritten, und ſpäter zur Vollkommenheit gelangten. Seitdem bereichern ſich die niedrigen Länder mit dem Raube der hohen Gegenden. Die Flüſſe, die zu der Zeit, da ſie hoch anſchwellen, mit dem abgeſpülten Schlamme trächtig ſind, ſetzen bey ihren Ueberſtrömungen nahe an dem Ausfluſſe der-

derſelben fließen ab, erhöhen den Boden, über den ſie ſich ausbreiten, und bilden das Trockene, welches, nachdem der Fluß ſeine Ufer bis zur gehörigen Höhe vermehret hat, bewohnbar, und durch die Fettigkeit der hohen Gegenden gedünget, fruchtbarer als dieſe wird.

Durch dieſe fortſchreitende Bildung und die Veränderung, die die Geſtalt der Erde erleidet, werden die tiefern Gegenden bewohnbar, wenn die Höhen es bisweilen aufhören zu ſeyn. Allein dieſer Wechſel betrifft nur vornehmlich einige Länder, die nämlich Mangel an dem Waſſer des Himmels erleiden, und daher ohne das periodiſche Ueberſchwemmen der nöthigen Feuchtigkeit entbehren, und eine unbewohnte Wüſte bleiben müſſen, wenn die Flüſſe durch eigene Erhöhung ihrer Ufer dieſer Ueberſchwemmung Schranken geſetzt haben. Aegypten iſt das deutlichſte Beyſpiel von dieſer Veränderung, welches ſo ſehr in ſeiner Beſchaffenheit verändert wurde, daß, da das ganze Land, nach dem Zeugniſſe des Herodot, 900 Jahre vor ſeiner Zeit ganz überſchwemmet worden, wenn der Fluß nur 8 Fuß angewachſen, zu ſeiner Zeit 15 Fuß hoch ſteigen mußte, um es gänzlich zu bedecken, da nunmehr zu unſerer Zeit ſchon 24 Fuß Anwachs dazu erfordert wird. Woraus das dieſem Lande durch eine ſtätige Annäherung mehr und mehr drohende Verderben zu erſehen iſt.

Weil aber dieſe Abänderung der Natur, inſoweit ſie an einigen Theilen des Erdbodens allein haftet, unerheblich und gering iſt, ſo muß die Frage von dem

Ver-

Veralten der Erde im Ganzen beſtimmt werden, und zu dem Ende ſind die Urſachen zuförderſt zu prüfen, denen die meiſten Naturforſcher dieſe Wirkung beymeſſen, und daraus den Verfall der Natur dieſer Kugel vorher zu verkündigen hinlänglich erachtet haben.

Die erſte Urſache fließet aus der Meinung derjenigen, welche die Salzigkeit des Meeres den Flüſſen zuſchreiben, die das aus dem Erdreich ausgelaugte Salz, das der Regen in ihre Ströme bringet, mit ſich ins Meer führen, woſelbſt es bey der beſtändigen Ausdünſtung des ſüßen Waſſers zurückbleibt, ſich häuft, und auf dieſe Art dem Meere alle das Salz verſchaffet hat, das es noch in ſich hält. Es iſt hieraus leicht abzunehmen, daß, da das Salz das vornehmſte Triebwerk des Wachsthums und die Quelle der Fruchtbarkeit iſt, nach dieſer Hypotheſe, die ihrer Kraft nach und nach beraubte Erde in einen todten und unfruchtbaren Zuſtand mußte verſetzt werden.

Die zweyte Urſache iſt in der Wirkung des Regens und der Flüſſe in Anſehung der Abſpülung des Erdreichs und Wegführung deſſelben in das Meer zu ſetzen, welches dadurch immer mehr und mehr ausgefüllet zu werden ſcheint, indeſſen daß die Höhe des feſten Landes ſich beſtändig verringert: ſo, daß zu beſorgen ſtehet, das Meer müßte, indem es nimmer mehr erhoben wird, endlich genöthigt werden das Trockene wiederum zu überſteigen, welches ehedem ſeiner Herrſchaft entzogen worden.

Die dritte Meinung iſt die Vermuthung derjenigen, welche, indem ſie gewahr werden, daß das Meer ſich von den meiſten Ufern in langen Zeiten merklich zurückzieht, und große Strecken, die vor dem im Grunde des Meeres lagen, in trocken Land verwandelt, entweder eine wirkliche Verzehrung dieſes flüſſigen Elements durch eine Art der Transformation in einen feſten Zuſtand beſorgen, oder andere Urſachen befürchten, die den Regen, der aus deſſen Ausdünſtungen beſtehet, hindern wiederum dahin zurückzukehren, woher er erhoben worden.

Die vierte und letzte Meinung kann derjenigen ihre ſeyn, die einen allgemeinen Weltgeiſt, ein unfühlbares, aber überall wirkſames Principium als das geheime Triebwerk der Natur annehmen, deſſen ſubtile Materie durch unaufhörliche Zeugungen beſtändig verzehret würde, daher die Natur in Gefahr ſtände, bey deſſen Verminderung in einer [illegible]mähligen Ermattung alt zu werden und zu erſterben.

Dieſe Meinungen ſind es, die ich zuförderſt kürzlich prüfen und dann diejenige gründen will, welche mir die wahre zu ſeyn dünket.

Wofern es mit der erſten Meinung ſeine Richtigkeit hätte, ſo würde folgen, daß alles Salz, womit die Gewäſſer des Oceans und aller mittelländiſchen Meere geſchwängert ſind, vordem mit dem Erdreich, welches das feſte Land bedecket, vermiſcht geweſen, und, indem es durch den Regen aus demſelben ausgewaſchen, durch die Flüſſe dahin abgeführet worden, auch beſtändig auf

die

die gleiche Art noch hineingebracht werde. Allein zum Glücke für die Erde und zum Widerſpiel für diejenigen, die vermittelſt einer ſolchen Hypotheſe die Salzigkeit des Meeres durch eine leichte Erklärung begreiflich zu machen gedenken, findet man bey genauer Prüfung dieſe Vermuthung ungegründet. Denn vorausgeſetzt: daß die mittlere Quantität des Regenwaſſers, was in einem Jahr auf die Erde fällt, 18 Zoll hoch ſey, welches diejenige Menge iſt, die in der temperirten Zone beobachtet worden, und daß alle Flüſſe von dem Regenwaſſer entſpringen und genähret werden, ingleichen, daß von dem Regen; der auf das feſte Land fällt, nur Zweydrittel durch die Flüſſe wiederum ins Meer komme, ein Drittel aber theils verdünſtet, theils zum Wachsthum der Pflanzen angewandt wird, endlich: daß das Meer nur die Hälfte der Oberfläche der Erde einnehme, welches das mindeſte iſt, das man annehmen kann; ſo wird man die angeführte Meinung in die vortheilhafteſter Bedingungen verſetzt haben, und dennoch werden alle Ströme des Erdbodens in das Meer in einem Jahre nur 1 Schuh Waſſer hineinbringen, und würden es, wenn man die mittlere Tiefe deſſelben auch nur hundert Klaftern annimmt, dennoch allererſt in 600 Jahren voll machen, nachdem die Ausdünſtung ſelbiges in eben ſo viel Jahren völlig ausgetrocknet hätte. Nach dieſer Rechnung wäre der Ocean durch den Einfluß aller Bäche und Ströme nun ſchon ſeit der Schöpfung zehnmal voll geworden; das Salz aber, das von dieſen Flüſſen nach der Ausdünſtung zurück geblieben, könnte nur zehnmal ſo viel austragen, als dasjenige, womit es natürlicher Weiſe beraubt iſt; woraus folgen müßte: daß, um den Grad der Salzigkeit des Meeres heraus zu bekommen, man einen Cubikſchuh Flußwaſſer nur zehnmal dürfte abdünſten laſſen, worauf deſſen zurückgebliebenes Salz eben ſo viel, als eine gleiche Quantität Meerwaſſer nach einer einzelnen Abdünſtung zurück läßt, austragen würde; welches gar zu weit von der Wahrſcheinlichkeit entfernt iſt, als daß es auch nur einem Unwiſſenden überreden könnte, weil nach Wallerii Rechnung das Waſſer in der Nordſee, an den Orten, wo wenige Flüſſe ins Meer fallen, den zehnten, bisweilen den ſiebenten, im Bothniſchen Meerbuſen, wo ſelbiges ſehr mit dem ſüßen Flußwaſſer verdünnet iſt, dennoch den vierzigſten Theil Salz in ſich enthält. Die Erde iſt alſo auf dieſem Fuß hinlänglich geſichert, durch den Regen und die Flüſſe ihr Salz und Fruchtbarkeit nicht zu verlieren. Es iſt vielmehr zu vermuthen, daß das Meer, anſtatt das feſte Land ſeiner ſalzigen Theile zu berauben, ſelbigem eher von dem Seinigen mittheile; denn, obgleich die Ausdünſtung das grobe Salz zurück läßt, ſo erhebe es doch einen Theil desjenigen, das flüchtig geworden, welches zuſammt den Dünſten über das feſte Land geführet wird, und dem Regen diejenige Fruchtbarkeit ertheilet, dazu dieſer, ſelbſt vor dem Fließwaſſer, vorzüglich geſchickt iſt.

Die andere Meinung hat einen größern Grad der Glaubwürdigkeit, und ſtimmet mit ſich ſelber viel beſſer überein. **Manfred**, der ſie in dem Commentario

des

des Bologneſer Inſtituts ſo gelehrt als vorſichtig abgehandelt, und deſſen Ausführung in dem allgemeinen Magazin der Natur zu finden iſt, mag bey Prüfung derſelben ihr allein das Wort reden. Er bemerket: daß der alte Fußboden der Cathedralkirche zu Ravenna, welcher unter dem neuen mit Schutt bedeckt angetroffen wird, 8 Zoll niedriger als die Waſſerwage des Meeres ſey, wenn ſelbiges Fluth hat, und daher zu der Zeit ihrer Erbauung, wenn das Meer damals nicht niedriger als jetzt geweſen, bey jeder Fluth hätte müſſen unter Waſſer geſetzt werden, weil die alten Zeugniſſe beweiſen, daß das Meer dazumal bis an dieſe Stadt gegangen ſey. Er führet zur Beſtätigung ſeiner Meinung, daß die Höhe des Meeres beſtändig zugenommen habe, den Fußboden der St. Marcus-Kirche zu Venedig an, der jetzt ſo niedrig iſt: daß, wenn die Lagune angeſchwollen, ſowohl der St. Marcus-Platz bisweilen überſchwemmet, als auch er ſelber unter Waſſer geſetzt wird; da doch nicht zu vermuthen ſtehet, daß bey ihrer Erbauung es ſchon alſo bewandt geweſen ſeyn werde. Zugleichen beruft er ſich auf die marmornene Bank, die um das Rathhaus St. Marci geführet worden, vermuthlich den Schiffahrenden zu Gute, um zu Fuße in ihre Fahrzeuge zu kommen, welche zu dieſem Zweck nunmehr beynahe untauglich geworden, weil ſie zur Zeit der ordentlichen Fluth einen halben Schuh tief unter Waſſer ſtehet, daß alſo aus den angeführten Merkmalen erhelle, das Meer müſſe anjetzt eine größere Höhe als in vorigen Zeiten erlangt haben. Dieſe Meinung zu erklären, behauptet er: daß die Flüſſe den Schlamm, womit ſie zur Zeit ihres Anſchwellens angefüllet ſind, und den die Regenbäche von den Höhen des feſten Landes abgeſpület haben, in das Meer ſchleppen, und dadurch den Boden deſſelben erhöhen, wodurch daſſelbe genöthigt werde ſich zu erheben, nach dem Maße als ſein Bette allmählig ausgefüllet werden. Um das Maß dieſer Erhöhung des Meeres mit derjenigen, die die wirklichen Merkmale an die Hand geben, einſtimmig zu machen, ſuchte er die Quantität des Schlammes zu ſchätzen, die die Ströme, wenn ſie trüb fließen, mit ſich führen, indem er gegen das Ende des Hornungs das Waſſer des Stroms, der bey Bononien fließet, ſchöpfte, und nachdem er die Erde ſich hatte ſetzen laſſen, ſie $\frac{1}{174}$ des Waſſers, welches ſelbige in ſich gehalten, befand. Hieraus, und aus der Menge des Waſſers, welches die Ströme in einem Jahre ins Meer führten, beſtimmte er die Höhe, auf welche das Meer durch dieſe Urſache allmählig ſteigen ſollte, ſo, daß es in 348 Jahren auf 5 Zoll müßte höher befunden werden.

Durch die Betrachtung, welche wir von der marmornen Bank um das St. Marcus-Rathhaus zu Venedig angeführet haben, und durch das Verlangen ein Maß zu haben, die Größe ſeiner übrigen Bemerkungen dadurch zu beſtimmen, wurde Manfred bewogen, die vorerwähnte Erhöhung der Meeresfläche ſo weit zu vermehren, daß ſie in 230 Jahren ein Fuß austrüge, weil, wie er behauptet, die Flüſſe außer der zarten Erde, die

ihre

ihre Waſſer trübe macht, noch viel Sand, Steine u. d. gl. mit ſich ins Meer ſchleppen. Auf dieſen Fuß würde das Unglück der Erde mit ziemlich ſchnellen Schritten herbeyrücken, obgleich er doch noch mit ihr behutſamer handelte als Hartſoecker, der aus dergleichen Beobachtung beym Rheinſtrom der Erde das Schickſal ankündigte, daß innerhalb 10000 Jahren ihr bewohnbarer Theil müſſe weggeſpült ſeyn, das Meer alles bedecken, und nichts als die kahlen Felſen aus denſelben hervorragen; woraus man ſich auf den Grad des Verfalls in einer, etwas mindern Zeit, z. E. von 2000 Jahren, leichtlich die Rechnung machen kann.

Der wahre Fehler dieſer Meinung beſteht nur in dem mehr oder weniger; ſonſten iſt ſie im Grunde richtig. Es iſt andem, daß der Regen und die Flüſſe das Erdreich abſpülen, und ins Meer führen; allein es iſt weit gefehlt, daß ſie es in ſo großem Grade thun ſollten, als der Verfaſſer vermuthet. Er nahm willkürlich an, daß die Ströme das ganze Jahr über ſo trübe fließen, als ſie es in denjenigen Tagen thun, da der von den Gebirgen abthauende Schnee die heftigen Gießbäche verurſacht, welche das Erdreich anzugreifen die volle Gewalt haben, und da das Erdreich ſelber völlig durchnäßt und durch die vorige Winterkälte mürbe genug geworden, um ſo leicht als möglich weggeſpült zu werden. Wenn er dieſe Behutſamkeit zugleich mit der Aufmerkſamkeit verbunden hätte, die er auf den Unterſchied der Flüſſe hätte haben ſollen, deren diejenigen, die von Gebirgen

unter-

unterhalten werden, wegen der Gewalt der Gießbäche, welche ſich in ſie vergießen, mehr geraubte Erde als andere, die von dem platten Lande ernährt werden, in ſich halten, ſo würde ſich ſeine Rechnung ſo ſehr verringert haben, daß er den Anſchlag vermuthlich hätte fahren laſſen, die Erklärung der beobachteten Veränderungen darauf zu gründen. Wenn man endlich hierbey noch erwägt, daß das Meer durch eben dieſe Bewegung, weswegen man ihm beymißt, daß es nichts Todtes bey ſich leide, nämlich durch die beſtändige Abführung aller Materie, die nicht gleichen Grad der Beweglichkeit hat, an die Ufer, dieſen Schlamm nicht auf ſeinem Grunde ſich häufen laſſe, ſondern ihn unverzüglich an das feſte Land abſetze und es damit vermehre; ſo würde die Furcht, den Schlauch des Meeres damit ausgefüllet zu ſehen, ſich in eine gegründete Hofnung verwandelt haben, durch den Raub der hohen Gegenden an den Seeufern beſtändig neues Land zu überkommen; denn in der That, in allen Meerbuſen, z. E. in demjenigen, ſo den Namen des rothen Meeres führet, ingleichen in Venetianiſchen Golfo ziehet ſich das Meer von der Spitze allmählig zurück, und das trockene Land macht an dem Reiche des Neptuns beſtändig neue Erwerbungen; anſtatt daß wenn die Vermuthung des erwähnten Naturforſchers gegründet wäre, ſich das Gewäſſer immer mehr über die Ufer ausbreiten und das trockene Erdreich unter dem naſſen Elemente begraben würde.

Was aber die Urſache der Erniedrigung der Gegenden am Ufer des adriatiſchen Meeres betrift, ſo

würde

wollte ich (wofern es wirklich damit ſeine Richtigkeit hat, daß es nicht immer ſo geweſen), deshalb mich lieber an eine Beſchaffenheit des Landes wenden, die Italien vor vielen andern beſonders hat. Wir wiſſen nämlich: daß die Grundfeſte dieſes Landes unterwölbt ſey, und daß die Erdbeben, ob ſie gleich vornehmlich in dem untern Italien wüthen, dennoch auch bey dem obern ihre Gewalt auslaſſen, und durch ihre Erſtreckung in weite Gegenden, ja ſogar bis unter die Meere hinweg, die zuſammenhängenden unterirdiſchen Hölungen zu erkennen geben. Wenn nun die Erſchütterung der unterirdiſchen Entzündungen die Grundfeſte derſelben zu bewegen vermögend iſt und ſie ſchon oft bewegt hat, iſt es nicht zu vermuthen, daß die Rinde nach vielen heftigen Anfällen einigermaßen ſich geſenkt habe, und in Anſehung der Meeresfläche länge niedriger geworden ſeyn?

Die **dritte Meinung**, welche die Vermehrung des trocknen Landes und Verringerung der Gewäſſer auf dem Erdboden als einen Vorboten ihres Verderbens anſieht, hat eben ſowohl anſcheinende Gründe aus der Beobachtung als die vorige, aber weniger begreifliche Urſache ſie zu erklären. Denn es iſt gewiß, daß, obgleich es ſcheinen möchte, das Meer, wenn es an einer Seite das feſte Land gleich allmählig trocknen läßt, bemächtige ſich dafür wieder anderer Gegenden, in welche es ſich hineinarbeitet, und halte ſich im Ganzen ſchadlos, dennoch, wenn man es genau erwägt, weit größere Strecken von dem Meere entblößt werden, als diejenigen ſind, über die es ſich ausbreitet. Vornehmlich verläßt das Meer die niedrigen Gegenden und nagt an den hohen Ufern, weil dieſe ſeinem Anfall vornehmlich ausgeſetzt ſind und die erſtern ſelbigen durch eine gelinde Abſchüſſigkeit vereiteln. Dieſes allein könnte einen Beweis abgeben, daß die Meeresfläche ſich überhaupt nicht mehr und mehr erhebe; denn man würde den Unterſchied am deutlichſten an den Ufern ſpüren, wo das Land mit geringem Abfall ſich zum Boden des Meeres allmählig erniedrigt; daſelbſt würden 10 Fuß Erhöhung des Waſſers dem feſten Lande viel abgewinnen, da es ſich vielmehr ganz entgegen verhält, und, indem das Meer diejenigen Dämme, die es vordem aufgeworfen hat, und über die es ohne Zweifel damals weggegangen iſt, nun nicht mehr erreicht, dieß beweiſet, daß es ſeitdem niedriger geworden; wie z. E. die zwey preußiſchen Nährungen, die Dünen an den holländiſchen und engliſchen Küſten nichts anders als Sandhügel ſind, die das Meer ehedem aufgetrieben hat, die aber anjetzt als Schutzwehren wider daſſelbe dienen, nachdem ſolches die Höhe nicht mehr erreichet ſie zu überſteigen.

Soll man aber, um dieſes Phänomen in ſeiner vollen Gültigkeit zu laſſen, zu einer wirklichen Verſchwindung des flüſſigen Elements und Verwandlung deſſelben in einen feſten Zuſtand, oder zu einer Verſiegung des Regenwaſſers in das Innere der Erde, oder zu einer ſtets zunehmenden Vertiefung des Bettes der See durch deſſen unaufhörliche Bewegung ſeine Zuflucht nehmen?

Bibl. Univers. Lips.

nehmen? Der erſtere Grund würde wohl den mindeſten Antheil an einer merklichen Veränderung haben, ob er gleich nicht ſo ſehr, wie es ſcheinet, einer geſunden Naturwiſſenſchaft widerſtreitet. Denn, gleichwie andere flüſſige Materien bisweilen einen feſten Stand annehmen, ohne dennoch ihr Weſen zu verlieren, z. E. Queckſilber, welches in den Verſuchen des Boerhaave die Geſtalt eines rothen Pulvers annimmt, die Luft, die Hales in allen vegetabiliſchen Produkten, vornehmlich dem Weinſtein, als einen feſten Körper angetroffen hat, ſo thut ohne Zweifel dieſes das Waſſer gleichfalls, deſſen Theile in der Bildung der Pflanzen ihre Flüſſigkeit abzulegen ſcheinen, ſo, daß das allerausgetrocknetſte zerriebene Holz bey chymiſcher Auflöſung doch immer Waſſer von ſich giebt, woraus es nicht unwahrſcheinlich wird, daß ein Theil der Gewäſſer des Erdbodens zu der Bildung der Gewächſe verwandt wird und nimmer in das Meer zurückkehrt. Allein zum wenigſten kann dieſe Abnahme nicht merklich werden. Der zweyte Grund kann gleichfalls in abſolutem Verſtande nicht in Abrede gezogen werden. Das Regenwaſſer, welches die Erde in ſich ziehet, ſinket zwar in dieſer nur vornehmlich ſo tief, bis es etwas dichtere Schichten findet, die es nicht durchlaſſen und es nöthigen nach dem Abhange derſelben einen Ausgang zu ſuchen und Quellen zu unterhalten. Allein es wird jederzeit etwas von demſelben durch alle Schichten bis zu den feſtigten ſich hinterſeigen, und auch in dieſen durch ihre Ritze dringen und diejenigen unterirdiſchen Waſſer ſammeln, welche bey Gelegenheit einiger Erdbeben zuweilen hervorgebrochen ſind und Länder überſchwemmt haben *). Dieſer Verluſt des Meerwaſſers könnte vielleicht nicht unbeträchtlich ſeyn, und verdiente genauer erwogen zu werden. Allein der dritte Grund ſcheinet wohl den größeſten und unſtreitigſten Antheil an der verminderten Höhe des Meeres zu haben, welche immer abnehmen muß je tiefer dieſes ſein Bette ausarbeitet, wiewohl auf dieſe Art nicht der geringſte Schritt zum Verderben der Erde zu beſorgen iſt.

Welches iſt denn das Reſultat der Prüfung, die über die bisher vorgetragenen Meinungen angeſtellt werden? Wir haben die drey erſtern verneinend entſchieden. Das Erdreich verliert ſeine Salzigkeit durch das Abſpülen des Regens und der Bäche; die fette Erde wird nicht durch die Flüſſe mit unerſetzlichem Verluſt in das Meer geſchleppet, um es endlich auszufüllen und die Gewäſſer deſſelben über das bewohnte Land wiederum zu erheben. Sie führen in der That demſelben den Raub der hohen Gegenden zu; allein dieſes bedienet ſich deſſelben, um ihn wiederum an den Ufern des feſten Landes abzuſetzen, und die Unterhaltung und Bildung der Vegetabilien koſtet dem Meere einen wirklichen Aufwand ausgedunſteten Waſſers, wovon ein nahmhafter Theil den flüſſigen Zuſtand abzulegen und das Erdreich wegen ſeines Verluſts ſchadlos zu halten ſcheinet. Endlich hat die Vermuthung von der wirklichen Abnahme der Gewäſſer des

Oceans,

---

*) Siehe der Königl. Akad. der Wiſſenſch. zu Paris phyſiſche Abhandlungen; von Steinwehrſche Ueberſ. eter Bd. p. 246.

Oceans, ungeachtet ihrer Wahrſcheinlichkeit, doch noch nicht genugſam gegründete Zuverläßigkeit, um in einer ſichern Hypotheſe einen entſcheidenden Ausſpruch zu veranlaſſen. Es bleibt alſo in Anſehung der Veränderung der Geſtalt der Erde eine einzige Urſache übrig, worauf man mit Gewißheit rechnen kann, welche darin beſtehet: daß der Regen und die Bäche, indem ſie das Erdreich beſtändig angreifen und von den hohen Gegenden in die niedern abſpülen, die Höhen nach und nach eben zu machen und ſo viel an ihnen iſt, die Geſtalt der Erde ihrer Unebenheiten zu berauben trachten. Dieſe Wirkung iſt gewiß und zuverläßig. Das Erdreich iſt dieſer Veränderung auch ſo lange unausgeſetzt unterworfen, ſo lange es an dem Abhange der hohen Theile Materien giebt, welche von dem Regenwaſſer angegriffen und weggeſpült werden können, und die Erde wird von derſelben nicht eher frey ſeyn, als bis nach weggeſpülten lockeren Schichten die felſigten Grundlagen derſelben die einzigen Höhen ausmachen werden, die keine Veränderung mehr erleiden. Dieſe Veränderung iſt nicht allein wegen der Verſetzung der Schichten, davon die fruchtbarſten unter den Todten verſenkt und begraben werden, ſondern vielmehr wegen der Aufhebung der nützlichen Eintheilung des feſten Landes in Thäler und Höhen die beſorgliche Urſache ihres bevorſtehenden Verderbens. Wenn man die gegenwärtige Einrichtung des feſten Landes anſiehet, ſo wird man mit Bewunderung eine regelmäßige Beziehung der erhabenen Gegenden gegen die Tiefen gewahr: daß das Erdreich in weiten Strecken ſich mit gemäßigtem Abhange nach dem Schlauche eines Fluſſes neiget, der die größte Tiefe des Thals einnimmt, und nach deſſen Erſtreckung eine ebenmäßig fortgehende Abſchüſſigkeit bis zu dem Meere hin hat, darin ſolcher ſein Waſſer ausleeret. Dieſe wohlgeordnete Verfaſſung, die das feſte Land von dem Ueberfluſſe des Regenwaſſers befreyet, beruhet ſehr auf dem Grad ihrer Größe, damit weder ein gar zu großer Abfall das Waſſer, welches zur Fruchtbarkeit angewandt werden ſoll, zu ſchnell abführe, noch eine gar zu geringe Abſchüſſigkeit es zum Schaden derſelben zu lange darauf ruhen und ſich häufen laſſe. Allein dieſe vortheilhafte Beſtimmung leidet durch die ſtetswährende Wirkung des Regens beſtändigen Abbruch; indem derſelbe die Höhen vermindert, und dadurch, daß er die abgeriſſenen Materien in die niedrigen Gegenden führet, die Geſtalt der Erde allmählig der Beſchaffenheit nähert, die ſie haben würde, wenn alle Ungleichheiten der Oberfläche verſchwunden wären, und das ohne Abzug ſich häufende Waſſer, das der Regen über den Erdboden führet, den Schooß derſelben durchweichen, und die bewohnbare Verfaſſung zernichten würde. Ich habe ſchon angemerkt: daß die Vollendung des Veraltens der Erde, ob ſie gleich in langen Zeiten kaum merklich werden kann, dennoch ein gegründeter und wiſſenswürdiger Vorwurf der philoſophiſchen Betrachtung ſey, darin das Geringe nicht mehr gering oder nichtswürdig iſt, welches durch unaufhörliche Summirungen eine wichtige Veränderung beſtändig näher herbeyführet, und in der das Verderben nichts anders als Zeit brauchet um vollſtändig zu werden.

den. Man kann indeſſen nicht ſagen, daß die Schritte zu dieſer Veränderung ganz und gar nicht zu merken wären. Wenn die Höhen beſtändig abnehmen, ſo wird der Zuſchuß des Waſſers in die niedern Gegenden, welcher Landſeen oder auch Ströme unterhält, immer vermindert werden. Dieſe werden an der Abnahme ihrer Größe die Zeugniſſe ſolcher Veränderung mit ſich führen. In der That wird man an allen Landſeen Merkmale finden, daß ſie ſich vordem weiter erſtreckt haben. Der hohe Theil von Preußen iſt ein rechtes Land voll Seen. Man wird nicht leicht einen von denſelben ſehen, da man nicht neben ihnen große anſtoßende Ebenen ſollte gewahr werden, die ſo waſſergleich ſind, daß man nicht zweifeln kann, ſie hätten vordem auch zu dem See gehöret und ſeyn nur nach und nach trocken gelaſſen worden, nachdem dieſer ſich weiter zurückgezogen, weil ſein Gewäſſer ſich allmählig verringert hat. Um ein Beyſpiel anzuführen: ſo hat, nach ſichern Zeugniſſen, vor Alters der Drauſenſee bis an die Stadt Preußiſch-Holland gereichet und Gelegenheit zur Schifffahrt daſelbſt gegeben, der anjetzt ſich auf eine Meile davon zurückgezogen hat, aber ſein vormaliges Bette durch eine lange Ebene, die beynahe waſſergleich iſt, und deren vormalige erhöhete Ufer zu beyden Seiten geſehen werden, annoch deutlich bezeichnet. Dieſe allmählige Veränderung iſt alſo ſo zu reden ein Theil eines fortſchreitenden Verhältniſſes, deſſen letztes Glied faſt unendlich weit von dem Anfange abſteht und vielleicht niemals erreicht wird, weil die Offenbarung der Erde, die wir bewohnen, ein plötzliches

Schickſal vorher verkündigt, deſſen Ausführung ihre Dauer mitten im Wohlſtande unterbrechen und ihr nicht Zeit laſſen ſoll, durch unmerkliche Stufen der Abänderung zu veralten, und ſo zu reden, einen natürlichen Tod zu leiden.

Ich bin indeſſen den verſchiedenen Meinungen, die man von dem Veralten der Erde aufwerfen kann, noch die Beurtheilung der vierten ſchuldig: ob ſich nicht die ſtets wirkſame Kraft, welche gewiſſermaßen das Leben der Natur macht, und die, wiewohl ſie nicht ſichtbar in die Augen fällt, dennoch bey allen Zeugungen und der Oekonomie aller drey Naturreiche geſchäftig iſt, nach und nach erſchöpfe, und dadurch das Veralten der Natur verurſache. Diejenige, die in dieſem Verſtande einen allgemeinen Weltgeiſt annehmen, verſtehen darunter keine unmateriell[illegible]raft, keine Seele der Welt, oder plaſtiſche Naturen, die Geſchöpfe der kühnen Einbildungskraft, ſondern eine ſubtile, aber überall wirkſame Materie, die bey den Bildungen der Natur das active Principium ausmacht, und als ein wahrer Proteus bereit iſt, alle Geſtalten und Formen anzunehmen. Eine ſolche Vorſtellung iſt einer geſunden Naturwiſſenſchaft und der Beobachtung nicht ſo ſehr entgegen als man wohl denken ſollte. Wenn man erwäget: daß die Natur in dem Pflanzenreiche den kräftigſten und geiſtigen Theil in ein gewiſſes Oel gelegt hat, deſſen Zähigkeit ſeine Flüchtigkeit befeſtiget, und deſſen Beraubung entweder durch die Ausdünſtung oder chymiſche Kunſtgriffe

keinen

keinen merklichen Verluſt des Gewichtes verurſacht, obgleich das Zurückgebliebene alsdenn nichts als eine todte Maſſe iſt; wenn man dieſen Spiritus Rector, wie ihn die Chymici nennen, dieſe fünfte Eſſenz, die das ſpecifiſche Unterſcheidungszeichen eines jeden Gewächſes ausmacht, erwäget, wie er allenthalben gleich leicht durch einerley Nahrungsmittel, nämlich durch reines Waſſer und Luft erzeuget werde, wenn man die ſo berufene flüchtige Säure, die allenthalben in der Luft ausgebreitet iſt, die das active Principium in den meiſten Arten der Salze, den weſentlichen Theil des Schwefels und das vornehmſte in dem Brennbaren des Feuers ausmacht, deren Anziehungs- und Zurückſtoßungskräfte ſich bey der Elektricität ſo deutlich offenbaren, welche ſo geſchickt iſt die Federkraft der Luft zu bezwingen und Bildungen zu veranlaſſen, wenn man dieſen Proteus der Natur erwäget, ſo wird man bewogen eine überall wirkſame ſubtile Materie, einen ſogenannten Weltgeiſt mit Wahrſcheinlichkeit zu vermuthen, aber auch zu beſorgen: daß die unaufhörlichen Zeugungen vielleicht immer mehr von demſelben verzehren, als die Zerſtörung der Naturbildungen zurückliefert, und daß die Natur vielleicht durch den Aufwand derſelben beſtändig etwas von ihrer Kraft einbüße.

Wenn ich den Trieb der alten Völker zu großen Dingen, den Enthuſiaſmus der Ehrbegierde, der Tugend und der Freyheitsliebe, der ſie mit hohen Begriffen begeiſterte, und ſie über ſich ſelbſt erhob, mit der gemäßigten und kaltſinnigen Beſchaffenheit unſerer Zeiten vergleiche: ſo finde ich zwar Urſache unſern Jahrhunderten zu einer ſolchen Veränderung Glück zu wünſchen, welche der Sittenlehre ſowohl als den Wiſſenſchaften gleich einträglich iſt, aber ich gerathe doch in Verſuchung zu vermuthen: daß vielleicht dieſes Merkmale einer gewiſſen Erfaltung desjenigen Feuers ſeyn, welches die menſchliche Natur belebte, und deſſen Heftigkeit eben ſo fruchtbar an Ausſchweifungen als ſchönen Wirkungen war. Wenn ich dagegen in Erwägung ziehe, wie großen Einfluß die Regierungsart, die Unterweiſung und das Exempel in die Gemüthsverfaſſung und die Sitten habe, ſo zweifle ich, ob dergleichen zweydeutige Merkmale Beweisthümer einer wirklichen Veränderung der Natur abgeben können.

Ich habe demnach die aufgeworfene Frage von dem Veralten der Erde nicht entſcheidend, wie es der unternehmende Geiſt eines kühnen Naturforſchers erheiſchen würde, ſondern prüfend, wie es die Beſchaffenheit des Vorwurfs ſelber mit ſich bringet, abgehandelt. Ich habe den Begriff richtiger zu beſtimmen geſucht, den man ſich von dieſer Veränderung zu machen hat. Es können noch andere Urſachen ſeyn, die durch einen plötzlichen Umſturz der Erde ihren Untergang zuwege bringen könnten. Denn, ohne der Cometen zu gedenken, deren man ſich zu allen außerordentlichen Schickſalen ſeit einiger Zeit bequem zu bedienen gewußt hat, ſo ſcheinet in dem Inwendigen der Erde ſelber das Reich des Vulkans und ein großer Vorrath entzündeter und feuriger Materie verborgen zu ſeyn, welche unter der oberſten Rinde vielleicht immer mehr und mehr überhand nimmt, die Feuerſchätze häufet, und an der Grundfeſte der oberſten Gewölber naget, deren etwa verhängter Einſturz das flammende Element über die Oberfläche führen, und ihren Untergang im Feuer verurſachen könnte. Allein dergleichen Zufälle gehören eben ſo wenig zu der Frage des Veraltens der Erde, als man bey der Erwägung, durch welche Wege ein Gebäude veralte, die Erdbeben oder Feuersbrünſte in Betrachtung zu ziehen hat.

VIII.

PRINCIPIORVM PRIMORVM COGNITIONIS METAPHYSICAE NOVA DILVCIDATIO

QVAM
CONSENSV AMPLISSIMAE FACVLTATIS
PHILOSOPHICAE
DISSERTATIONE PVBLICA
IN AVDITORIO PHIL.
DIE XXVII. SEPTEMBR. HORIS VIII-XII.
HABENDA
PRO RECEPTIONE IN EANDEM
DEFENDET

M. IMMANVEL KANT,
REGIOM.

RESPONDENTE
CHRISTOPHORO ABRAHAMO BORCHARD,
HEILIGENB. BOR.
S. S. THEOL. CVLTORE,

OPPONENTIBVS
JOHANNE GODOFREDO MÖLLER,
REGIOM.
S. S. THEOL. STVD.
FRIDERICO HENRICO SAMVELE LYSIO,
REGIOM. I. V. C.
ET
JOHANNE REINHOLDO GRVBE,
REGIOM. I. V. C.

ANNO MDCCLV.

RATIO INSTITUTI.

Primis cognitionis nostrae principiis lucem ut spero aliquam allaturus, cum, quae super hac re meditatus fuerim, paucissimis quibus fieri potest pagellis exponere stet sententia, prolixis studiose supersedeo ambagibus, non nisi nervos ac artus argumentorum exserens, lepore omni ac venustate sermonis velut veste detracta. In quo negotio sicubi a clarorum virorum sententia discedere, eosque interdum etiam nominatim notare mearum partium duxero, ita mihi de aequa illorum judicandi ratione bene persuasum est, ut honori, qui meritis eorum debetur, hoc nihil admodum detrahere, ab ipsisque neutiquam in malam partem accipi posse confidam. Quandoquidem in sententiarum divortio suo cuique sensu abundare licet, aliorumque etiam argumenta, dummodo acerbitas absit et litigandi pruritus, modesto examine perstringere vetitum non est, neque hoc officiis et urbanitatis et observantiae adversum judicari, ab aequis rerum arbitris, uspiam animadverto.

Primo itaque quae de principii contradictionis supremo et indubitato supra omnes veritates principatu confidentius vulgo quam verius perhibentur, ad trutinam curatioris indaginis exigere, deinde quid in hoc capite rectius sit statuendum, brevibus exponere conabor. Tum de lege rationis sufficientis, quaecunque ad

emen-

emendatiorem ejusdem et sensum et demonstrationem pertinent, una cum iis quae ipsam infestare videntur difficultatibus allegabo, et allegatis quantum per ingenii mediocritatem licet argumentorum robore occurram. Postremo pedem aliquanto ulterius promoturus, duo nova statuam, non contemnendi ut mihi quidem videtur momenti cognitionis metaphysicae principia, non primitiva illa quidem et simplicissima, verum ideo usibus etiam accommodatiora, et si quicquam aliud latissime sane patentia. In quo quidem conatu cum haud calcatum tramitem ingredienti admodum proclive sit errore quodam labi, omnia aequa judicandi ratione in meliorem partem accepturum lectorem benevolum, mihi persuadeo.

SECTIO I.

De principio Contradictionis.

MONITUM.

Cum in praesentibus brevitati potissimum mihi studendum sit, satius duco, quas pervulgata cognitione stabilitas et rectae rationi consonas habemus definitiones et axiomata, huc non denuo transscribere, neque eorum morem imitando consectari, qui nescio qua methodi lege serviliter adstricti, nisi ab ovo usque ad mala omnia quaecunque in scriniis philosophorum inveniunt percensuerint, non sibi videntur via ac ratione processisse. Quod ne mihi consulto facienti vitio vertatur, lectorem antea monere aequum judicavi.

PROP. I.

Veritatum omnium non datur principium UNICUM, absolute primum, catholicon.

Principium primum, et vere unicum, propositio simplex sit necesse est, alias plures tacite complexa propositiones unici principii speciem tantummodo mentiretur. Si itaque est propositio vere simplex, necesse est ut sit vel affirmativa, vel negativa. Contendo autem, si sit alterutrum, non posse esse universale, omnes omnino veritates sub se complectens; nempe si dicas esse *affirmativum* non posse esse, veritatum negantium principium absolute primum, si *negativum*, non posse inter positivas agmen ducere.

Pone enim esse propositionem negativam; quia omnium veritatum e principiis suis consequentia est vel directa vel indirecta, primo, *directa* concludendi ratione e principio negativo non nisi negativa consectaria deduci posse, quis est qui non videat? deinde si *indirecte* propositiones affirmativas inde fluere postules, hoc non nisi mediante propositione: *Cujuscumque oppositum est falsum illud est verum*, fieri posse confitebere. Quae propositio, cum ipsa sit affirmativa, directa argumentandi ratione e principio negativo fluere non poterit, multo vero minus indirecte, quia sui ipsius suffragio egeret, hinc nulla prorsus ratione e principio negative enunciato pendebit. Ideoque cum affirmantibus propositionibus e solo negativo principio et unico proficisci liberum non sit, hoc Catholicon nominari non poterit. Similiter si principium tuum cardinale statuas propositionem affirmativam, negativae certe illinc directe non pendebunt; indirecte autem opus erit propositione: si oppositum alicujus est verum, ipsum est falsum; hoc est, si oppositum alicujus affirmatur, ipsum negatur; quae cum sit propositio negativa, iterum nullo modo, nec directe, quod per se patet, nec indirecte, nisi per sui ipsius petitionem, e principio affirmativo deduci poterit.

poterit. Utcunque igitur tecum statueris, non detrectabis quam in fronte propositionis postulavi propositionem: omnium omnino veritatum dari non posse principium unicum, ultimum, catholicon.

PROP. II.

Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio *quicquid est est*, alterum veritatum negantium, nempe propositio *quicquid non est non est*. Quae ambo simul vocantur communiter principium identitatis.

Iterum provoco ad bina veritates demonstrandi genera, directum nempe et indirectum. Prior concludendi ratio ex convenientia notionum subjecti et praedicati veritatem colligit, et semper hanc regulam fundamenti loco substernit: Quandocunque subjectum, vel in se vel in nexu spectatum, ea ponit quae notionem praedicati involuunt, vel ea excludit, quae per notionem praedicati excluduntur, hoc illi competere statuendum est; et idem paulo explicatius: quandocunque identitas subjecti inter ac praedicati notiones reperitur, propositio est vera; quod terminis generalissimis, ut principium primum decet, expressum ita audit: *Quicquid est est et quicquid non est non est.* Directae ergo argumentationi omni certe praesidebit principium identitatis, q. e. primum.

Si de indirecta concludendi ratione quaeras, idem reperies ultimo substratum principium geminum. Etenim semper provocandum est in hasce binas propositiones, 1) cujuscunque oppositum est falsum illud est verum, hoc est, cujuscunque oppositum negatur, illud affir-

affirmandum est, 2) cujuscunque oppositum est verum, illud est falsum. Quarum prima propositiones affirmativas, altera negativas pro consectariis habet. Priorem propositionem si terminis simplicissimis efferas, ita habebis: *Quicquid non non est illud est*, (quippe oppositum exprimitur per particulam *non*, remotio itidem per particulam *non*). Posteriorem sequenti ratione informabis: *Quicquid non est non est*, (nempe hic iterum vox oppositi effertur per particulam *non*, et vox falsitatis s. remotionis pariter per eandem particulam). Si nunc, lege Characteristica ita exigente, vocum priore propositione contentarum vim exsequaris, quia una particula *non* indicat alteram esse tollendam, utraque deleta tibi prodibit propositio *quicquid est est*. Altera autem, cum audiat *quicquid non est non est*, patet et in indirecta demonstratione principium identitatis geminum primas obtinere, consequenter omnis omnino cognitionis ultimum esse fundamentum.

SCHOLION. En specimen, tenue illud quidem, at non plane contemnendum, in arte Characteristica combinatoria; simplicissimi enim termini, quibus in principiis his enodandis utimur, a Characteribus nihil propemodum differunt. Ut de hac arte, quam postquam Leibnitius inventam venditabat, eruditi omnes eodem cum tanto viro tumulo obrutam conquesti sunt, quid sentiam hac occasione aperiam, fateor me in hoc magni Philosophi effato patris illius Aesopici testamentum animadvertere, qui cum animam jam jam efflaturus aperuisset liberis, se thesaurum alicubi in agro abscondidisse, cum, antequam locum indicasset, subito extingueretur, filiis occasionem dedit agrum impigerrime subvertendi et fodiendo subigendi, donec spe frustrati, foecunditate agri haud dubie ditiores facti sunt.

Quem

Quem certe fructum unicum sane a celebrati illius artificii indagine, si qui sunt qui ipsi adhuc operam navare sustineant, expectandum esse autumo. Sed si quod res est aperte fateri fas est, vereor, ne, quod acutissimus Boerhaavius in Chemia alicubi de Alchymistarum praestantissimis artificibus suspicatur, eos nempe post multa et singularia arcana detecta, tandem nihil non in ipsorum potestate futurum putasse, dum primum manum applicuissent, et velocitate quadam praevidendi ea pro factis narrasse quae fieri posse, imo quae fieri debere colligebant, simulac animum adverterent ad ea perficienda, idem quoque Viro incomparabili fato evenerit. Equidem si ad principia absolute prima peruentum est, non inficior aliquem artis Characteristicae usum licere, cum notionibus atque adeo terminis etiam simplicissimis seu signis utendi copia sit, verum ubi cognitio composita characterum ope exprimenda est, omnis ingenii perspicacia repente velut in scopulo haeret et inextricabili difficultate impeditur. Reperio etiam magni nominis Philosophum ill. Daries principium contradictionis characterum ope explicatum reddere tentasse, affirmativam notionem signo $+ A$, negativam signo $- A$ exprimens, unde prodit aequatio $+ A - A = 0$, h. e. idem affirmare et negare est impossibile s. nihil. In quo quidem conatu, quod pace tanti viri dixerim, petitionem principii haud dubie animadverto. Etenim si signo negativae notionis eam tribuis vim, ut affirmativam ipsi junctam tollat, aperte principium contradictionis supponis, in quo statuitur, notiones oppositas semet invicem tollere. Nostra vero explanatio propositionis; *cujuscunque oppositum est falsum, illud est verum* ab hac labe immunis est. Simplicissimis enim terminis enunciata, cum ita audiat: *quicquid non*

non est, illud est, particulas *non* tollendo, nihil agimus quam ut simplicem earum significatum exsequamur, et prodit ut necesse erat principium identitatis, *quicquid est, est*.

P R O P. III.

Principii identitatis ad obtinendum in veritatum subordinatione principatum prae principio contradictionis praeferentiam ulterius stabilire.

Quae omnium veritatum absolute summi et generalissimi principii nomen sibi arrogat propositio, primo sit simplicissimis, deinde et generalissimis terminis enunciata; quod in principio identitatis gemino haud dubie animadvertere mihi videor. Omnium enim terminorum affirmantium simplicissimus est vocula *est*, negantium vocula *non est*. Deinde notionibus simplicissimis nihil etiam magis universale concipi potest. Quippe magis compositae a simplicibus lucem mutuantur, et quia his sunt determinatiores adeo generales esse non possunt.

Principium contradictionis, quod effertur propositione: *Impossibile est idem simul esse ac non esse*, re ipsa non est nisi definitio *impossibilis*, quicquid enim sibi contradicit, s. quod simul esse ac non esse concipitur, vocatur impossibile. Quo vero pacto statui potest, omnes veritates ad hanc definitionem velut ad lapidem Lydium revocari oportere? Neque enim necesse est ut quamlibet veritatem ab oppositi impossibilitate vindices, neque ut verum fatear hoc per se sufficit; non enim datur ab oppositi impossibilitate transitus ad veritatis assertionem, nisi mediante dicto: *Cujuscunque oppositum est falsum illud est verum*, quod itaque cum principio contradictionis divisum habet imperium, prouti ostensum in antecedentibus.

Postremo propositioni negativae potissimum in regione veritatum primas demandare, et omnium caput ac firmamentum salutare, quis est cui non duriusculum et aliquanto etiam pejus quam paradoxon videatur, cum non pateat cur negativa veritas prae affirmativa hoc jure potita sit? Nos potius, cum sint bina veritatum genera, binis ipsis etiam statuimus principia prima, alterum affirmans, alterum negans.

SCHOLION. Poterat forte cuipiam haec disquisitio, sicuti subtilis et operosa, ita etiam supervacanea et ab omni utilitate derelicta videri. Et si corollariorum foecunditatem spectes, habes me assentientem. Mens enim quanquam tale principium non edocta non potest non ubivis sponte et naturae quadam necessitate eodem uti. Verum nonne ideo digna erit disquisitione materia, catenam veritatum ad summum usque articulum sequi? Et certe hac ratione legem argumentationum mentis nostrae penitius introspicere non vilipendendum est. Quippe ut unicum tantummodo allegem, quia omnis nostra ratiocinatio in praedicati cum subjecto vel in se vel in nexu spectati identitatem detegendam resolvitur, ut ex regula veritatum ultima patet, hinc videre est: Deum non egere ratiocinatione, quippe, cum omnia obtutui ipsius liquidissime pateant, quae conveniant vel non conveniant idem actus repraesentationis intellectui sistit, neque indiget Analysi, quemadmodum, quae nostram intelligentiam obumbrat nox, necessario requirit.

SECTIO II.

De principio rationis determinantis vulgo sufficientis.

DEFINITIO.

PROP. IV.

Determinare, est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subjectum respectu praedicati cujusdam dicitur *ratio*. *Ratio* distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem. *Antecedenter* determinans est, cujus notio praecedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile *). *Consequenter* determinans est quae non poneretur nisi jam aliunde posita esset notio quae ab ipso determinatur. Priorem rationem etiam rationem *Cur* s. rationem essendi vel fiendi vocare poteris, posteriorem rationem *Quod* s. cognoscendi.

Adstructio realitatis definitionis.

Notio rationis secundum sensum communem subjectum inter ac praedicatum aliquod nexum efficit et colligationem. Ideo desiderat semper subjectum et quod ipsi uniat praedicatum. Si quaeras rationem circuli, plane non intelligo ecquid sit quod quaeris, nisi addas

---

*) Huic annumerare licet rationem *identicam*, ubi notio subjecti per suam cum praedicato perfectam identitatem hoc determinat. e. g. Triangulum habet tria latera; ubi determinati notio notionem determinantis nec sequitur nec praecedit,

praedicatum, e. g. quod sit omnium figurarum isoperimetrarum capacissima. Quaerimus v. c. rationem malorum in mundo. Habemus itaque propositionem: Mundus continet plurima mala; Ratio Quod, seu cognoscendi non quaeritur, quia experientia ipsius vicem sustinet, sed ratio Cur s. fiendi indicanda, h. e. qua posita intelligibile est, mundum antecedenter respectu hujus praedicati non esse indeterminatum, sed qua praedicatum malorum ponitur cum exclusione oppositi. Ratio igitur ex indeterminatis efficit determinata. Et quoniam omnis veritas determinatione praedicati in subjecto efficitur, ratio determinans veritatis non modo criterium sed et fons est, a quo si discesseris, possibilia quidem quam plurima, nihil omnino veri reperietur. Ideo indeterminatum nobis est, utrum Planeta Mercurius circa axem revolvatur nec ne, siquidem ratione caremus quae alterutrum ponat cum exclusione oppositi; utrumque tamdiu possibile manet, neutrum verum respectu cognitionis nostrae efficitur.

Ut discrimen rationum *antecedenter* et *consequenter* determinantium exemplo illustrem: Eclipses satellitum Jovialium nuncupo quas dico *rationem cognoscendi* suppeditare successivae et celeritate assignabili factae propagationis lucis. Verum haec ratio est consequenter tantum determinans hanc veritatem; si enim vel maxime nulli adforent Iovis satellites, nec eorum per vices facta occultatio, tamen lux perinde in tempore moveretur, quanquam cognitum forsitan nobis non esset, s. ut ad definitionem datam propius applicem, phaenomena satellitum Jovialium successivum lucis motum probantia, supponunt hoc ipsum lucis ingenium, sine quo ita contingere non possent, ideoque consequenter tantum hanc veritatem determinant. Ratio autem fiendi, s.

cui

cur motus lucis cum assignabili temporis dispendio junctus sit, (si sententiam Cartesii amplecteris, in elasticitate globulorum aëris elasticorum ponitur, qui secundum leges elasticitatis ictui aliquantulum concedentes, quod in quovis globulo absorbent punctum tempusculi, per seriem immensam concatenatam summando, perceptibile tandem faciunt. Haec foret ratio antecedenter determinans, s. qua non posita determinato locus plane non esset. Si enim globuli Aetheris perfecte duri forent, per distantias quantum libet immensas nullum; emissionem inter et appulsum lucis, perciperetur temporis intervallum.

Illustris Wolfii definitio, quippe insigni nota laborans, hic mihi emendatione egere visa est. Definit enim rationem per id, unde intelligi potest cur aliquid potius sit quam non sit. Ubi haud dubie definitum immiscuit definitioni. Etenim quantumvis vocula *cur* satis videatur communi intelligentiae accommodata, ut in definitione sumi posse censenda sit, tamen tacite implicat iterum notionem rationis. Si enim recte excusseris, reperies idem quod, *quam ob rationem*, significare. Ideo substitutione rite facta, definitio Wolfiana audiet: Ratio est id ex quo intelligi potest *quam ob rationem* aliquid potius sit quam non sit.

Pariter enunciationi *rationis sufficientis* vocem rationis *determinantis* surrogare satius duxi, et habeo ill. Crusium assentientem. Quippe ambigua vox est *sufficientis*, ut idem abunde commonstrat; quia, quantum sufficiat, non statim apparet; determinare autem cum sit ita ponere, ut omne oppositum excludatur, denotat id quod certo sufficit ad rem ita non aliter concipiendam.

PROP. V.

Nihil est verum sine ratione determinante.

Omnis propositio vera indicat subjectum respectu praedicati esse determinatum, i. e. hoc poni cum exclusione oppositi: in omni itaque propositione vera oppositum praedicati competentis excludatur necesse est. Excluditur autem praedicatum, cui ab alia notione posita repugnatur, vi princip. contrad. Ergo exclusio locum non habet, ubi non adest notio, quae repugnat opposito excludendo. In omni itaque veritate est quiddam quod excludendo praedicatum oppositum veritatem propositionis determinat. Quod cum nomine rationis determinantis veniat: nihil verum esse sine ratione determinante statuendum est.

Idem aliter.

E notione rationis intelligi potest, quodnam praedicatorum oppositorum subjecto tribuendum sit, quodnam removendum. Pone quicquam verum esse sine ratione determinante, nihil afforet ex quo appareret, utrum oppositorum tribuendum sit subjecto, utrum removendum; neutrum itaque excluditur, et subjectum est respectu utriusque praedicatorum indeterminatum, hinc non locus veritati, quae tamen quum fuisse sumta sit, aperta patet repugnantia.

SCHOLION. Veritatis cognitionem rationis semper intuitu niti communi omnium mortalium sensu stabilitum est. Verum nos saepenumero ratione consequenter determinante contenti sumus, cum de certitudine nobis tantum res est; sed dari semper rationem antecedenter determinantem s. si mavis geneticam aut saltem identicam, e theoremate allegato et definitione

junctim

junctim spectatis facile apparet, siquidem ratio consequenter determinans veritatem non efficit sed explanat. Sed pergamus ad rationes *existentiam* determinantes.

P R O P. VI.

Existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est.

Quicquid enim rationem existentiae alicujus rei in se continet, hujus causa est. Pone igitur aliquid esse quod existentiae suae rationem haberet in se ipso, tum sui ipsius causa esset. Quoniam vero causae notio natura sit prior notione causati, et haec illa posterior: idem se ipso prius simulque posterius esset, quod est absurdum.

COROLLARIUM. Quicquid igitur absolute necessario existere perhibetur, id non propter rationem quandam existit, sed quia oppositum cogitabile plane non est. Haec oppositi impossibilitas est ratio cognoscendi existentiam, sed ratione antecedenter determinante plane caret. *Existit*; hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit.

SCHOLION. Equidem invenio in recentiorum Philosophorum placitis subinde recantari hanc sententiam: Deum rationem existentiae suae in se ipso habere positam, verum egomet assensum ipsi praebere nolim. Duriusculum enim bonis hisce viris quodammodo videtur, Deo ceu rationum et causarum ultimo et consummatissimo principio sui rationem denegare; ideoque, quia non extra se ullam agnoscere licet, in se ipso reconditam habere autumant, quo sane vix quicquam aliud magis a recta ratione remotum reperiri potest. Ubi enim in rationum catena ad principium perveneris, gradum sisti et quaestionem plane aboleri consummatione responsionis, per se patet. Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse existentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur. Notionem tibi formas entis cujusdam, in quo est omnitudo realitatis; per hunc conceptum te ipsi et existentiam largiri oportere confitendum est. Igitur ita procedit argumentatio: si in ente quodam realitates omnes sine gradu unitae sunt, illud existet; si unitae tantum concipiuntur, existentia quoque ipsius in ideis tantum versatur. Ergo ita potius informanda erat sententia: notionem entis cujusdam nobis formantes, quod Deum appellamus, eo modo illam determinavimus, ut existentia ipsi inclusa sit. Si vera igitur praeconcepta notio, verum quoque illum existere. Et haec quidem in eorum gratiam dicta sint qui argumento Cartesiano assensum praebent.

PROP. VII.

Datur ens cujus existentia praevertit ipsam, et ipsius, et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur. Vocatur Deus.

Cum possibilitas nonnisi notionum quarundam junctarum non repugnantia absolvatur, adeoque possibilitatis notio collatione resultet; in omni vero collatione quae sint conferenda suppetant necesse sit, neque, ubi nihil omnino datur, collationi, et quae huic respondet possibilitatis notioni, locus sit: sequitur quod nihil tanquam possibile concipi possit, nisi quicquid est in omni possibili notione reale existat, et quidem, (quoniam, si ab hoc discesseris, nihil omnino possibile, h. e. non nisi impossibile foret,) existet ab-

solute

solute necessario. Porro omnimoda haec realitas in ente unico adunata sit necesse est.

Pone enim haec realia, quae sunt possibilium omnium conceptuum velut materiale, in pluribus rebus existentibus reperiri distributa, quodlibet harum rerum haberet existentiam certa ratione limitatam, hoc est privationibus nonnullis junctam; quibus cum absoluta necessitas non perinde ac realitatibus competat, interim ad omnimodam rei determinationem, absque qua res existere nequit, pertineant, realitates hac ratione limitatae existerent contingenter. Ad absolutam itaque necessitatem requiritur, ut absque omni limitatione existant, hoc est, ens constituant infinitum. Cujus entis cum pluralitas, si quam fingas, sit aliquoties facta repetitio, hinc contingentia absolutae necessitati opposita, non nisi unicum absolute necessario existere statuendum est. Datur itaque Deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium.

SCHOLION. En demonstrationem existentiae Divinae, quantum ejus maxime fieri potest essentialem, et quamvis geneticae locus proprie non sit, tamen documento maxime primitivo ipsa nempe rerum possibilitate comprobatam. Hinc patet: si Deum sustuleris, non existentiam omnem rerum solam, sed et ipsam possibilitatem internam prorsus aboleri. Quanquam enim essentias, (quae consistunt in interna possibilitate,) vulgo absolute necessarias vocitent, tamen, *rebus absolute necessario competere*, rectius dicerentur. Etenim essentia trianguli, quae consistit in trium laterum consertione, non est per se necessaria; quis enim sanae mentis contenderet, necessarium in se esse, ut tria semper latera conjuncta concipiantur; verum triangulo hoc necessarium esse concedo, h. e. si cogitas triangulum, cogitas necessàrio tria latera, quod idem est ac si diceres: si quid est, est. Quo autem pacto eveniat, ut cogitationi laterum, spatii comprehendendi, cet. notiones suppetant, hoc est, ut sit in genere quod cogitari possit, unde resultet postea combinando, limitando, determinando, notio quaevis rei cogitabilis, id, nisi in Deo, omnis realitatis fonte, quicquid est in notione reale existeret, concipi plane non posset. Cartesium equidem novimus existentiae divinae argumentum ex ipsa sui interna notione depromtum dedisse, in quô vero quomodo eventu frustratus sit in scholio paragraphi prioris videre est. Deus omnium entium unicum est, in quo existentia prior est, vel si mavis identicâ cum possibilitate. Et hujus nulla manet notio simul atque ab existentia ejus discesseris.

P R O P. VIII.

Nihil contingenter existens potest carere ratione existentiam antecedenter determinante.

Pone carere. Nihil erit quod ut existens determinet, praeter ipsam rei existentiam. Quoniam igitur nihilo minus existentia determinata est, h. e. ponitur ita, ut quodlibet oppositum omnimodae suae determinationis plane exclusum sit; non alia erit oppositi exclusio quam quae a positione existentiae proficiscitur. Quae vero exclusio cum sit identica, (quippe nihil aliud vetat rem non existere, quam quod non existentia remota sit,) oppositum existentiae per se ipsum exclusum, h. e. absolute impossibile erit; h. e. res existet absolute necessario, quod repugnat hypothesi.

COROLLARIUM. E demonstratis itaque liquet, non nisi contingentium existentiam rationis determi-

nantis

nantis firmamento egere, unicum absolute necessarium hac lege exemtum esse; hinc non adeo generali sensu principium admittendum esse, ut omnium possibilium universitatem imperio suo complectatur.

SCHOLION. En demonstrationem principii rationis determinantis, tandem, quantum equidem mihi persuadeo, omni certitudinis luce collustratam. Perspicacissimos nostri aevi Philosophos, inter quos ill. Crusium honoris caussa nomino, semper de parum solida hujus principii demonstratione, quam in omnibus hujus materiae scriptis venalem reperimus, conquestos esse satis constat. De cujus mali medela usque adeo Vir magnus desperavit, ut vel demonstratione plane incapacem esse hanc propositionem serio contenderet, si vel maxime vera esse concedatur. Verum cur non tam prompta et expedita mihi fuerit hujus principii demonstratio, ut unico, sicut vulgo tentatum est, argumento totam absolverem, sed quodam anfractu plena demum certitudine potiri necesse fuerit, ratio mihi reddenda est.

Primo enim inter rationem veritatis et existentiae studiose mihi distinguendum erat; quanquam videri poterat, universalitatem principii rationis determinantis in regione veritatum, eandem pariter supra existentiam extendere. Etenim si verum nihil est, h. e. si subjecto non competit praedicatum, sine ratione determinante, praedicatum existentiae absque hac nullum fore etiam consequitur. Verum ad veritatem firmandam non ratione antecedenter determinante opus esse, sed identitatem praedicatum inter atque subjectum intercedentem sufficere constat. In existentibus vero de ratione antecedenter determinante quaestio est, quae si nulla est, ens absolute necessario existit, si existentia

est

est contingens, eam non posse non praecedere evictum dedi. Haec veritas ex ipsis fontibus arcessita, meo quidem judicio purior emersit.

Celeberrimus quidem Crusius existentia quaedam per suam ipsorum actualitatem ita determinari putat, ut vanum autumet ultra quicquam requirere. Titius libera volitione agit; quaero cur hoc potius egerit quam non egerit; respondet quia voluit. Cur vero voluit? Haec inepte interrogari autumat. Si quaeris cur non potius aliud egit? respondet, quia hoc jam agit. Ideo putat liberam volitionem actu determinatam esse per existentiam suam, non antecedenter per rationes existentia sua priores; et sola positione actualitatis omnes oppositas determinationes excludi, hinc ratione determinante opus non esse contendit. Verum rem contingentem nunquam, si a ratione antecedenter determinante discesseris, sufficienter determinatam, hinc nec existentem esse posse, si libuerit etiam alio argumento probabo. Actus liberae volitionis existit, haec existentia excludit oppositum hujus determinationis; verum, cum olim non extiterit, et existentia per se non determinat, utrum olim fuerit vel non fuerit, per existentiam hujus volitionis haec quaestio, utrum antea jam extiterit an non extiterit, manet indeterminata; quia vero in determinatione omnimoda haec quoque una omnium est, utrum ens inceperit an minus, ens eatenus erit indeterminatum, neque determinari poterit, nisi praeter ea quae existentiae internae competunt, arcessantur notiones quae independenter ab existentia ipsius sunt cogitabiles. Cum vero id quod entis existentis antecedentem non existentiam determinat, praecedat notionem existentiae, idem vero quod determinat ens existens antea non extitisse, simul a non existentia ad existentiam deter-

determinaverit, (quia propositiones: quare quod jam existit olim non extiterit, et quare quod olim non extiterit jam existat, revera sunt identicae,) h. e. ratio sit existentiam antecedenter determinans, sine hac etiam omnimodae entis illius quod ortum esse concipitur determinationi, hinc nec existentiae locum esse posse abunde patet. Haec si demonstratio propter profundiorem notionum Analysin cuiquam subobscura esse videatur, praecedentibus contentus esse poterit.

Postremo, cur in demonstratione, ab ill. Wolfio et sectatoribus usurpata, acquiescere detrectaverim, brevius expediam. Illustris hujus Viri demonstratio, ut a perspicacissimo Baumgartenio enodatius exposita reperitur, ad haec, ut paucis multa complectar, redit. Si quid non haberet rationem, nihil esset ejus ratio; ergo nihil aliquid, quod absurdum. Verum ita potius informanda erat argumentandi ratio: si enti non est ratio, ratio ipsius nihil est i. e. non ens. Hoc vero ambabus manibus largior, quippe si ratio nulla est, conceptus ipsi respondens erit non entis, hinc si enti non poterit assignari ratio, nisi cui nullus plane conceptus respondet, ratione plane carebit, quod redit ad supposita. Hinc non sequitur absurdum, quod inde fluere opinabantur. Exemplum expromam in sententiae meae testimonium. Demonstrare ausim secundum hanc concludendi rationem: Primum hominem adhuc a patre quodam esse genitum. Pone enim non esse genitum. Nihil foret quod ipsum genuerit: Genitus igitur foret a nihilo; quod cum contradicat, eum a quodam genitum esse confitendum est. Haud difficile est captionem argumenti declinare. Si non genitus est nihil ipsum progenuit. Hoc est qui ipsum genuisse putaretur nihil est vel non ens, quod quidem certum est

quam

quam quod certissimum: Sed praepostere conversa propositio pessime detortum nanciscitur sensum.

PROP. IX.

Enumerare et diluere difficultates, quae principium rationis determinantis vulgo sufficientis premere videntur.

Inter impugnatores hujus principii agmen ducere, et solus omnium vicem sustinere posse jure putandus est *) S. R. et acutissimus Crusius, quem inter Germaniae, non dicam Philosophos, sed Philosophiae promotores, profiteor vix cuiquam secundum. Cujus mihi dubiorum si bene ceciderit discussio, (quod bonae causae patrocinium spondere videtur,) omnem difficultatem superasse mihi videbor. Primo formulae hujus principii exprobrat ambiguitatem et instabilem sensum. Quippe rationem cognoscendi, rationem itidem moralem et alias ideales, pro realibus et antecedenter determinantibus subinde usurpari recte notat, ita, ut utram subintelligi velis, saepenumero aegre intelligi queat, Quod telum quia nostra asserta non ferit, declinandum nobis non est. Qui haec qualiscunque nostra examinaverit, videbit me rationem veritatis a ratione actualitatis sollicite distinguere. In priori solum de ea praedicati positione agitur, quae efficitur per notionum, quae subjecto, vel absolute vel in nexu specta-

to,

---

*) Nihil hic ill. Darjes detraxisse cupio, cujus argumenta, imo etiam nonnullorum aliorum magni quidem ad gravandum rationis determinantis principium momenti esse profiteor, sed quoniam haece a laudato D. Crusio allegandis admodum affinia esse videntur, me responsionem dubiorum ad haec potissimum adstringere posse, haud invitis magnis alioquin viris autumo.

to, involvuntur, cum praedicato identitatem, et praedicatum, quod jam adhaeret subjecto, tantum detegitur. In posteriori circa ea quae inesse ponuntur, examinatur non utrum sed *unde* existentia ipsorum determinata sit: si nihil adest quod excludat oppositum, praeter absolutam rei illius positionem per se et absolute necessario existere statuenda est, si vero contingenter existere sumitur, adsint necesse est alia, quae ita non aliter determinando, existentiae oppositum jam antecedenter excludant. Et haec quidem de demonstratione nostra generatim.

Majus certe periculum defensoribus hujus principii imminet ab objectione illa Clarissimi Viri, qua immutabilis rerum omnium necessitatis et fati stoici postliminio revocati, imo libertatis omnis atque moralitatis elevatae culpam diserte nobis et haud contemnendo argumentorum robore impingit. Argumentum ipsius, quanquam non omnino novum, explicatius tamen et validius ab ipso traditum, quantum ejus fieri potest enucleate, illibato tamen ipsius robore allegabo.

Si quicquid fit non aliter fieri potest, nisi ut habeat rationem antecedenter determinantem, sequitur ut *quicquid non fit etiam fieri non possit*, quia videlicet nulla adest ratio sine qua tamen fieri omnino non potest. Quod quia de omnibus rationum rationibus retrogrado ordine est concedendum, sequitur 'omnia naturali colligatione ita conserte contexteque fieri, ut, qui oppositum eventus cujusdam vel etiam actionis liberae optat, impossibilia voto concipiat, quandoquidem non adest, quae ad illud producendum requiritur ratio. Et ita resumendo eventuum indeclinabilem catenam, quae, ut ait Chrysippus, semel voluit et implicat per aeter-

nos

nes consequentiae ordines, tandem in primo mundi statu, qui immediate Deum auctorem arguit omnis sistitur eventuum ultima et tot consectariorum ferax ratio, qua posita, alia ex aliis in secutura postmodum secula stabili semper lege derivantur. Tritam illam inter necessitatem absolutam et hypotheticam distinctionem, qua veluti rima elabi arbitrantur adversarii, impugnat Vir Clar.: quae videlicet ad infringendam necessitatis vim et efficacitatem nullius plane momenti est. Quid enim attinet, utrum eventus, per antecedentes rationes praecise determinati, si per se spectetur, oppositum repraesentabile sit, cum nihilo secius hoc oppositum realiter fieri non possit, quum non adsint, quibus ipsi ad existendum opus est, rationes, imo adsint in contrarium? Oppositum sic separatim sumti eventus potest tamen cogitari, ideoque possibile est. Sed quid tum? Non potest tamen fieri, quia ne unquam actu fiat per rationes jam existentes satis cautum est. Accipe exemplum? Cajus imposturam fecit. Cajo per determinationes suas primitivas, quatenus scilicet homo est, non repugnavit sinceritas; largior. Sed uti jam est determinatus repugnat utique, quippe adsunt in ipso rationes quae ponunt contrarium, et sinceritas tribui ipsi nequit, nisi turbato omni rationum implicatarum ordine usque ad primum mundi statum. Nunc audiamus quae porro inde concludit Vir illustris. Ratio determinans non efficit modo ut haec potissimum actio eveniat, sed ut ejus loco alia contingere non possit. Ergo quicquid in nobis accidit ejus consecutioni ita a Deo prospectum est, ut plane non possit aliud consequi. Ergo imputatio factorum nostrorum ad nos non pertinet; sed una omnium causa Deus est, qui eis nos legibus adstrinxit ut sortem destinatam utcunque adimpleamus. Nonne sic efficitur ut nullum peccatum

Deo

Deo displicere possit? quod ubi contingit, eo simul testatur, stabilitam a Deo rerum implicitarum seriem aliud non admittere. Quidnam igitur Deus peccatores increpat de actionibus, quas ut perpetrent, jam inde usque a mundi satu atque ortu cautum est?

Confutatio dubiorum.

Quando necessitatem hypotheticam, in specie moralem distinguimus, ab absoluta, non hic de vi atque efficacia necessitatis agitur, utrum nempe res alterutro casu magis vel minus sit necessaria, sed de principio necessitante quaestio est, *unde* nempe res sit necessaria. Equidem lubens concedo, hic nonnullos Philosophiae Wolfianae sectatores quodammodo a veri sensu deflectere, ut, quod per rationum semel hypothetice determinantium catenam positum est, adhuc a necessitate completa remotum aliquantulum sibi persuadeant, quia absoluta caret necessitate. Ego vero in hisce illustri antagonistae assentior, decantatam omnium ore distinctionem vim necessitatis atque certitudinem determinationis parum elevare. Quemadmodum enim *vero* nihil *verius* et *certo* nihil *certius*, sic nec *determinato* quicquam *determinatius* concipi potest. Eventus mundani ita certo determinati sunt, ut praescientia divina falli nescia pari certitudine et eorum futuritionem, et oppositi impossibilitatem nexu rationum conformiter. perspiciat, ac si absoluto eorum conceptu oppositum excluderetur. Hic vero, non *quantopere*, sed *unde* necessaria sit contingentium futuritio, cardo est quaestionis. Actum creationis mundi in Deo non ambiguum, sed ita certo determinatum esse, ut oppositum Deo indignum, h. e. competere plane non possit, quis est qui dubitet? Nihilo tamen secius libera est actio, quia iis rationibus determinatur, quae motiva intelligentiae suae infinitae, quatenus voluntatem certo certius inclinant, includunt, non a coeca quadam naturae efficacia proficiscuntur. Ita etiam in actionibus hominum liberis, quatenus spectantur ut determinatae, oppositum excluditur quidem, sed non excluditur rationibus extra subjecti appetitum et spontaneas inclinationes positis, quasi homo vel invitus inevitabili quadam necessitate ad patrandas actiones adigeretur; sed in ipsa volitionum appetituumque propensione, quatenus allectamentis repraesentationum lubenter obtemperat, nexu, certissimo illo quidem, at voluntario, actiones stabili lege determinantur. Quod actiones physicas et libertate morali gaudentes intercedit discrimen, non nexus atque certitudinis differentia absolvitur, quasi hae solae ancipiti futuritione laborantes rationumque colligatione exemtae vaga et ambigua oriundi ratione fruerentur; hoc enim pacto parum commendabiles forent entium intelligentium praerogativis. Verum modus quo certitudo earum rationibus suis determinatur, omnem paginam facit ad libertatis notam tuendam; nempe non nisi per motiva intellectus voluntati applicata eliciuntur, cum contra in brutis, s. Physico-mechanicis actionibus omnia sollicitationibus et impulsibus externis conformiter, absque ulla arbitrii spontanea inclinatione, necessitentur. Potestatem quidem actionis patrandae ad utramvis partem indifferenter se habere, sola autem beneplaciti ad allectamenta repraesentationibus oblata inclinatione determinari in confesso est. Quo huic legi certius alligata est hominis natura, eo libertate magis gaudet, neque vago nisu quaquaversum in objecta ferri est libertate uti. Non aliam *ais* ob rationem egit; quam quia ita potissimum *lubuit*. Jam teneo nec te tua ipsius confessione constrictum. Quid enim est lubitus nisi voluntatis pro allectamento objecti ad hanc potius quam oppositam partem facta inclinatio; ergo tuum *lubet* s. volupe est actionem per internas rationes determinatam innuit. Lubitus enim ex tua sententia actionem determinat; est vero non nisi voluntatis in objecto, pro ratione allectamenti; quo voluntatem invitat, acquiescentia. Ergo est determinatio respectiva, in qua si voluntas aequaliter ponitur allectari, alterum magis volupe esse, idem est, ac aequaliter simulque inaequaliter placere, quod implicat repugnantiam. Accidere autem potest casus, ubi, quae ad alterutram partem inclinent voluntatem rationes, conscientiam plane fugiant, nihilo minus tamen alterutrum deligatur; verum tum res a superiori mentis facultate ad inferiorem rediit, et pro repraesentationis obscurae alterutram partem versus suprapondium, (cujus in sequentibus uberiorem injiciemus commemorationem) aliquorsum mens dirigitur.

Brevi, si ita commodum fuerit dialogo, Cajum inter, indifferentiae aequilibrii defensorem, et Titium rationis determinantis patronum, controversiam pervulgatam illustrare liceat.

CAJUS: Vitae anteactae curriculum morsus mihi quidem conscientiae exagitat, sed hoc unicum superest solatii, si tuis placitis credere fas est, in me non cadere admissorum facinorum culpam, quippe rationum inde usque a mundi incunabulis se invicem determinantium nexu devinctus, quaecunque egi, non potui non agere et quicunque nunc mihi exprobrat vitia, aliudque vitae genus a me iniri debuisse nequicquam increpat, inepte agit, pariter ac si me temporis fluxum sistere oportuisse postulet. Titius, Cedo! quaenam est illa rationum series, qua te adstrictum fuisse conquereris? Nonne quaecunque egisti libenter egisti? Nonne conscientiae tacita dehortatio et formido Dei perperam intus admonens obstrepuit peccaturo? Nonne nihilo secius magis arrisit compotari, ludere, veneri litare et quae sunt id genus alia? An unquam invitus ad peccandum protractus est? *Caj.* Haec vero minime inficias eo. Probe sentio me non renitentem et allectamentis strenue obluctantem velut obtorto collo in transversum abreptum esse. Sciens et lubens me vitiis mancipavi. Verum haec voluntatis ad deteriorem partem facta inclinatio unde mihi obtigit? Nonne antequam contigerit, cum quidem et divinae et humanae leges in partes suas invitarent haesitantem, jam determinatum erat rationum consummatione, ut inflecterer in malam potius quam bonam partem? Nonne, posita ratione jam omnibus numeris absoluta, rationatum impedire, idem est, ac factum infectum reddere? Quaelibet vero voluntatis meae inclinatio ex tua sententia antecedenti ratione perfecte determinata est, et haec porro priori, atque hunc in modum usque ad caput rerum omnium. *Tit.* Jam vero scrupulum tibi eximam. Rationum implicatarum series in quolibet actionis patrandae articulo motiva utrinque prolectantia suppeditavit, eorum alterutri temet lubens dedidisti, propterea quia volupe erat ita potius quam aliter agere. At ais, jam determinatum erat rationum consummatione ut inclinarer in partem destinatam. Sed velim cogites numne ad rationem consummatam actionis requiratur tuae voluntatis secundum allectamenta objecti spontanea propensio. *Caj.* Cave spontaneam dixeris; non potuit non in hanc partem propendere. *Tit.* hoc quidem spontaneitatem tantum abest ut tollat ut potius certissitissimam reddat, dummodo recto sensu sumatur. Etenim *spontaneitas* est actio a *principio interno* profecta. Quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur *Libertas*. Quo certius huic legi obtemperare quisque dicitur, quo itaque positis omnibus ad volendum motivis est determinatior, eo homo est liberior. Ex tua argumentatione non fluit, libertatem infringi rationum antecedenter determinantium vi. Satis enim te redarguit confessio, quod non invitus sed lubens egeris. Hinc non *inevitabilis* fuit actio tua, ut tu quidem subopinari videris, neque enim evitare studuisti, sed *infallibilis* fuit secundum appetitus tui ad circumstantias ita informatas propensionem. Et hoc quidem majorem tibi culpam impingit. Ita enim vehementer appetiisti, ut ab instituto dimoveri non passus sis. Sed tuo te telo jugulabo. Cedo! quanam ratione libertatis notionem commodius ex sententia tua putas informari debere. *Caj.* Ego quidem arbitror, si abigeres illud quicquid est rationum semet stabili eventu determinantium concatenationis, si concederes hominem in quavis libera actione versus utramque partem indifferenter se habere, et, positis omnibus quodcunque finxeris rationibus aliquo determinantibus, tamen quidvis pro quovis eligere posse, tum tandem bene de libertate actum esse confiterer. *Tit.* Deus meliora! Si quod te numen hoc voto potiri pateretur, quam infelix esses omnium horarum homo. Fac te virtutis tramitem ingredi apud animum tuum statuisse. Fac mentem et religionis praeceptis, et quaecunque sunt alia ad firmandum consilium efficacia, probe jam esse communitam. Nunc agendi obtingit occasio. Protinus in deteriorem partem prolaberis, neque enim quae te invitant rationes determinant.

Quantum te videor mihi audire adhuc plures querimonias jactantem? Ah; quod me sinistrum fatum a salutari consilio subito depulit! Quid opus est praeceptis virtutis navare operam, per sortem fiunt actiones, non determinantur rationibus? Non equidem iniquis accuso invitam fati cujusdam me abripientis coactionem, sed illud, nescio quid, lapsum mihi in pessimam partem concilians abominor. Pro pudor! unde mihi detestandus ille appetitus praecise in deterrimam partem, qui aeque facile in oppositam potuit inclinari. *Caj.* Ergo de omni libertate perinde conclamatum est. *Tit.* Vides quam in arctum coegerim copias tuas. Noli spectra comminisci idearum; sentis enim te liberum, hujus vero libertatis noli notionem confingere parum rectae rationi constantem. Libere agere est appetitui suo conformiter et quidem cum conscientia agere. Et hoc quidem rationis determinantis lege exclusum non est. *Caj.* Quanquam vix habeam quod tibi regeram, tamen internus sensus, sententiae tuae mihi videtur obloqui. Da enim casum non magni momenti, si mihi ipsi attentus sum liberum mihi esse animadverto utrinque inclinari, ita ut satis persuasus sim, actionis meae directionem antecedenti rationum serie determinatam non fuisse. *Tit.* Aperiam tibi tacitam mentis imposturam, quae indifferentiae aequilibrii ludibrium tibi facit. Vis naturalis appetitiva menti humanae insita non in objecta solum, verum etiam in repraesentationes varias intellectui sistendas fertur. Quatenus itaque repraesentationum quae electionis in casu dato motiva contineret; nos ipsos sentimus auctores esse, ita ut attentioni ipsis applicandae, suspendendae, aut aliorsum vertendae egregie sufficiamus, consequenter non solum in objecta appetitui nostro conformiter tendere,

sed

sed etiam ipsas rationes objectivas varie pro lubitu permutare posse conscii sumus, eatenus vix possumus nobis temperare, quin voluntatis nostrae applicationem omni lege exemtam et determinatione stabili privatam arbitremur. Verum si recte sentire allaboramus, quod in casu dato haec non alia fiat attentionis in repraesentationum combinationem tendentia, quare, allicientibus ab aliqua parte rationibus, subinde ut libertatis saltem periculum faciamus, attentionem in oppositam partem convertendo, huic suprapondium conciliemus, quod adeoque appetitus *sic non aliter dirigatur*, rationes certe quae determinant adesse debere facile convincemur. *Caj.* Multis fateor difficultatibus me implicasti, sed te haud minoribus impediti certus sum. Quomodo putas determinatam malorum futuritionem, quorum Deus tandem ultima et determinans causa est, bonitati et sanctitati ipsius conciliari posse? *Ti.* Ne tempus vanis disceptationibus in cassum teramus, quae te suspensum tenent dubitationes, eas paucis expromam, nodosque solvam dubiorum. Cum eventuum omnium tam physicorum quam actionum liberarum determinata sit certitudo, consequentia in antecedentibus, antecedentia in ulterius praecedentibus et ita nexu concatenato in citerioribus semper rationibus, donec primus mundi status, qui immediate Deum auctorem arguit, sit veluti fons et scaturigo, ex quo omnia fallere nescia necessitate prono alveo derivantur; hinc putas Deum mali machinatorem haud obscure designari, neque, quam ipse telam orsus est, quaeque primo suo exemplari conformiter in futura sequentis aevi secula pertexitur, odisse posse, peccataque operi intexta tanta quanta per sanctitatem fas est indignatione prosequi posse videtur, siquidem recidente tandem in ipsum primum

moli-

molitorem malorum omnium culpa. Haec sunt quae te premunt dubia; nunc eorum nebulas discutiam. Deus, universitatis rerum primordia capessendo, seriem inchoavit, quae stabili rationum conserte contexteque colligatarum nexu etiam mala moralia, et quae his respondent, physica includit. Verum inde non sequitur, actiones moraliter pravas Deum auctorem incusare posse. Si, quemadmodum fit in mechanicis, entia intelligentia passiva tantum ratione se ad ea haberent, quae ad determinationes et mutationes certas impellunt, non inficior omnium culpam ultimam in Deum machinae architectum devolvi posse. Verum quae per entium intelligentium et semet ipsa sponte determinandi potestate praeditorum voluntatem confiunt, ex interno sane principio, e consciis appetitibus, et electione alterutrius partis secundum arbitrii licentiam profecta sunt. Hinc, quantumvis rerum statu ante actus liberos aliqua ratione constituto, ens illud intelligens tali circumstantiarum implicitum sit nexu, ut mala moralia certo certius ab ipso futura esse constet et praevidere liceat, tamen haec futuritio determinatur talibus rationibus, in quibus voluntaria ipsorum ad pravam partem directio cardo est? et quae ideo peccantibus agere maxime volupe fuit, eorum causam ipsos dicere oportere, et illicitae voluptatis poenam dare aequitati quam perfectissime convenit. Quod autem ad aversationem attinet, qua Deum a peccatis abhorrere sanctitate ipsius procul dubio dignum est, sed parum videtur cum decreto mundi conditi stare posse, quod harum malorum futuritionem incluserit, etiam hic non insuperabilis est quae quaestionem circumdat difficultas. Sic enim habeto.

Bonitas Dei infinita in rerum creatarum maximam, quanta quanta in illas cadit, perfectionem, mundique spiritualis felicitatem tendit. Eodem vero infinito se manifestandi conatu, non perfectioribus tantum, quae postmodum propullularent rationum ordine, eventuum seriebus dedit operam, sed ne quicquam etiam minoris gradus bonorum deesit, ut rerum universitas immensitate sua, a summo, qui in finita cadit, perfectionis gradu ad inferiores omnes et ad nihilum usque, ut ita dicam, omnia complecteretur, etiam ea delineationem suam irrepere passus est, quae admistis quamplurimis malis saltem quicquam boni quod Dei sapientia inde eliceret, ad manifestationem divinae gloriae infinita varietate distinguendam suppeditarent. In hoc ambitu ne desideraretur historia generis humani ut ut lugubris; tamen ad divinam bonitatem celebrandam etiam in ipsa malorum colluvione infinita testimonia secum gerens, et sapientiam et potentiam et bonitatem perbelle decuit. Neque vero ideo mala ipsa operi inchoato intexta intendisse et consulto elicuisse putandus est. Quippe bona ob oculos habuit, quae subductis rationibus nihilo minus remanere cognovit, quaeque una cum infelici lolio eradicare summa sapientia indignum fuit. Ceterum voluntario et ex intimo mentis affectu a mortalibus peccatum est, rationum antecedentium ordine non invitos urgente et abripiente, sed allectante, quorum irritamentis quanquam certo obsecundatum iri praecognitum fuerit, tamen, cum in interno semet determinandi principio resederit malorum origo, ipsis peccatoribus imputanda esse aperte patet. Neque ideo divinum numen minus a peccatis abhorrere reputandus est, quia iis, concedendo, quodammodo annuerit. Nam ea ipsa malorum, quorum licentia facta erat, strenua allaboratione in melius reducendorum compensatio, quam monendo, minitando, invitando, media suppeditando obtinere annititur, est proprie ille finis quem ob oculos habuit divinus artifex, quibus usque cum malorum fruticantes ramos amputet, et, quantum salva libertate hominum fieri potest, reprimat, hoc ipso semet pravitatis omnis osorem, quanquam perfectionum, quae nihilo minus elici inde possunt, amatorem patefecit. Sed in viam redeo, ab instituti ratione longius aliquantulum quam par erat divagatus.

Additamenta Problematis IX.

Praescientiae divinae respectu actionum liberarum locus non est, nisi determinata eorum rationibus suis futuritio admittatur.

Qui principio nostro subscribunt, semper hoc argumentum valide contra impugnatores urserunt. Quare hac opera supersedens, ad ea tantum quae perspicacissimus Crusius in contrarium affert respondere satago. Iis qui ita sentiunt, objicit indignam Deo sententiam, quasi eum ratiociniis uti sibi persuadeant. In qua quidem opinione, si qui sunt qui secus autumant, lubens in ill. adversarii partes transeo. Etenim ratiociniorum anfractus divini intellectus immensitatem parum decere concedo. Neque enim abstractione notionum universalium, earumque combinatione et ad eruendas consequentias facta collatione infinitae intelligentiae opus est. Verum hic asserimus, Deum praevidere ea non posse, quorum antecedenter determinata non est futuritio, non propter inopiam subsidiorum, quibus haud indigere concedimus: sed quoniam impossibilis per se est prae-

cognitio

cognitio futuritionis, quae plane nulla est, si existentia omnino, et per se, et antecedenter est indeterminata. Per se enim esse indeterminatam, ex contingentia concluditur; antecedenter esse pariter indeterminatam antagonistae contendunt, ergo plane determinationis h. e. futuritionis expers et in se est et a divino intellectu repraesentari necesse est.

Tandem ingenue fatetur laudatus adversarius, hic non nihil remanere incomprehensibile, quod vero, cum ad infinitum contemplatio rediit, cum objecti eminentia probe consentit. Verum quantumvis fatear adyta quaedam reconditioris intelligentiae remanere humano intellectui nunquam reseranda, si in interiorem cognitionem descendere aveas, tamen hic non de modo agitur, sed utrum res ipsa locum habeat, cujus, cum oppositae partis sententia, repugnantiam inspicere, mortali cognitioni admodum sane proclive est.

Instantiarum confutatio, quas indifferentiae aequilibrii defensores in subsidium vocant.

Provocant adversae partis patroni, ut exemplis satisfaciamus, quae adeo aperte voluntatis humanae ad quasvis actiones liberas indifferentiam testari videntur, ut vix quicquam apertius esse posse videatur. Cum *par impar* luditur, et fabae manu reconditae conjectando lucrandae sunt, alterutrum proloquimur plane absque consilio et absque ulla deligendi ratione. Hisce gemina, in casu principis, nescio cujus proferunt, qui alicui pyxidum duarum, ponderis, figurae, et speciei per omnia similium, liberam fecit electionem, quarum altera plumbum, altera aurum recondidit, ubi non nisi citra rationem fieri potuit ad alterutram capessendam determinatio. Similia de pedis dextri aut sinistri indifferenti ad promovendum libertate dictitant. Omnibus uno verbo et quod quidem mihi videtur affatim respondebo. Quando in principio nostro de rationibus determinantibus sermo est, non hic unum vel aliud rationum genus intelligitur, e. g. in actionibus liberis rationes intellectui conscio obversantes, sed utcunque determinetur actio, tamen ratione quadam determinata sit necesse est, si eam fieri opus est. Rationes objectivae in arbitrii determinatione plane deesse possunt, et motivorum cum conscientia repraesentatorum perfectum potest esse aequilibrium, nihilo tamen minus rationibus adhuc permultis locus superest, quae mentem determinare possunt. Hoc enim ancipiti tali dubitatione solum efficitur, ut res a superiori facultate ad inferiorem, a repraesentatione cum conscientia conjuncta ad obscuras redeat, in quibus ab utravis parte omnis perfecte indentica esse vix statuendum est. Tendentia appetitus insiti in ulteriores perceptiones in eodem statu diu haerere mentem non patitur. Variato itaque statu internarum repraesentationum mentem aliquorsum inclinari necesse est.

P R O P. X.

Corollaria quaedam genuina principii rationis determinantis exponere.

1) *Nihil est in rationato quod non fuerit in ratione.* Nihil enim est sine ratione determinante, adeoque nihil in rationato quod non arguat rationem sui determinantem.

Objici posset, quod, cum rebus creatis adhaererent limites, inde consequeretur, Deo qui ipsarum caucontineri rationem eos pariter adhaerere. Respondeo: quae rebus finitis adhaerent limites pariter limitatam sui rationem in actione creationis divinae arguunt. Limitata enim est actio Dei creatrix, pro ratione entis limitati producendi. Haec autem actio cum sit determinatio Dei respectiva, quam rebus producendis respondere necesse est, non interna et absolute in ipso intelligibilis, limitationes has Deo interne non competere patet.

2) *Rerum quae nihil commune habent una non potest esse ratio alterius.* Ad propositionem praemissam redit.

3) *Non amplius est in rationato quam est in ratione.* Ex eadem liquet regula.

CONSECTARIUM. Quantitas realitatis absolutae in mundo *naturaliter* non mutatur, nec augescendo nec decrescendo.

DILUCIDATIO. Hujus regulae in corporum mutationibus evidentia facillime elucescit. Si e. g. Corpus A alterum B percutiendo propellat, vis quaedam per consequens realitas *) huic accedit. Verum par motus quantitas corpori impingenti detracta est; igitur virium summa in effectu aequiparatur viribus causae. In incursu quidem corporis minoris elastici in majus, lex allegata videtur erroris teneri. Sed nequaquam. Corpus enim elasticum *minus* a *majori* in quod incurrit repercussum, vim quandam in partes oppositas nanciscitur, quae si addatur illi quam

in

---

*) Hic secundum sensum communem vim impressam, tanquam illorum realitatem, quanquam proprie non sit nisi quaedam realitatis insitae limitatio s. directio, concipere licet.

in majus transtulit, summam majorem quidem efficit quantitate incurrentis, ut constat e Mechanicis, at, quae hic dicitur vulgo absoluta, verius respectiva nominanda est. Vires enim hae tendunt in partes diversas; ideoque ex effectibus, quas machinae conjunctim applicatae, adeoque et in universo summatim spectatae exserere possunt, aestumatae, summa virium cognoscitur, subtrahendo motus in partes contrarias, quippe eatenus semet utcunque tandem destructuros, et remanet motus centri gravitatis, qui, ut notum ex staticis, post conflictum idem est cum eo qui fuit ante eundem. Quod omnem motus per resistentiam materiae destructionem attinet, haec regulam dictam tantum abest ut elevet, ut potius stabiliat. Quae enim causarum consensu e quiete orta est vis, tantundem, quantum accepit, in impedimentorum renitentiam absumendo, ad quietem iterum reducitur, et res manet ut ante. Hinc et motus mechanici perpetuitas inexhausta impossibilis; quippe resistentiis semper aliquam vis suae partem impendens, ut nihilo secius ad semet restaurandum illibata permaneat potestas, regulae huic et sanae rationi pariter adversaretur.

Saepenumero vires ingentes oriri videmus ex Infinite parvo causae principio. Scintilla pulveri pyrio injecta, quam immensam vim expansivam conciliat? seu etiam alibi avido alimento recepta, quanta incendia, urbium ruinas, et ingentium sylvarum diuturnas devastationes producit? Quantam corporum compagem solvit itaque parvula scintillulae unius sollicitatio; sed hic, quae intus in corporum compage recondita fovetur immensarum virium efficax causa, materia nempe elastica, vel aëris ut in pulvere pyrio,

rio, (secundum Halesii experimenta) vel materiae igneae, ut in combustibili quovis corpore, manifestatur verius minuta sollicitatione quam producitur. Elastra compressa intus conduntur, et tantillum sollicitata, vires exserunt reciproco attractionis et repercussionis nisui proportionales.

Vires certe spirituum, et earum ad ulteriores perfectiones perennatura progressio hac lege exemtae esse videntur. Sed, quod mihi quidem persuasum est, eidem adstrictae sunt. Procul dubio infinita, quae semper animae interne praesto est, quanquam obscura admodum totius universi perceptio, quicquid cogitationibus postmodum majore luce perfundendis inesse debet realitatis, jam in se continet, et mens attentionem tantummodo postmodum quibusdam advertendo, dum aliquibus parum detrahit gradum, illas intensiori lumine collustrans, majori indies potitur cognitione, non ambitum quidem realitatis absolutae extendens, (quippe materiale idearum omnium e nexu cum universo profectum manet idem) sed formale, quod consistit in notionum combinatione et earum vel diversitati vel convenientiae applicata attentione, varie certe permutatur: quemadmodum paria in corporum vi insita animadvertimus. Motus enim, si recte excutiantur, cum sint, non realitates sed phaenomena, vis autem insita, corporis externi impactu modificata, cum tantundem ex interno efficaciae principio resistat incursui, quantum acquirit in directione impellentis virium, omne, in phaenomeno motus, virium reale aequipollet illi, quod corpori quiescenti jam insitum erat, quanquam, quae in quiete respectu directionis indeterminata erat interna potestas, impulsu externo tantum dirigatur,

Quae

Quae hactenus de impermutabili realitatis absolutae in universo quantitate allegata sunt; ita intelligi debent, quatenus secundum naturae ordinem omnia accidunt. Per Dei enim operam et mundi materialis perfectio fatiscens instaurari, intelligentiis coelitus purius, quam per naturam licet, lumen affundi, omniaque in altius perfectionis fastigium evehi posse, quis est qui ambigere ausit.

P R O P. XI.

Corollaria quaedam adulterina, e principio rationis determinantis parum legitime deducta, allegare ac refellere.

1) *Nihil esse sine rationato*; s. quodcunque est, tali habere consequentiam. Vocatur principium consequentiae. Quod, quantum ego quidem scio, Baumgartenium metaphysicorum coryphaeum auctorem agnoscit. A quo, quia eadem ratione qua principium rationis demonstratum est, pari etiam cum illo ruina concidit. Hujus principii, si de rationibus cognoscendi sermo tantum est, veritas est salva. Etenim entis cujuslibet notio vel est generalis, vel individualis. Si prius, quae de generica notione statuuntur omnibus inferioribus sub eadem complexis competere, hinc illam horum rationem continere concedendum est. Si posterius quae in nexu quodam huic subjecto competunt praedicata, iisdem positis rationibus semper competere debere concludi potest, et ex casu hoc determinat veritatem in similibus, hinc habet rationata cognoscendi. Verum si rationata existendi hic subintelligimus, entia hicce in infinitum feracia non esse, vel ex postrema hujus commentationis sectione videre licebit, ubi permutationis omnis expertem,

tem, substantiae cujuslibet, quae nexu cum aliis exemta est, statum, rationibus invictis adstruemus.

2) *Rerum totius universitatis nullam alii per omnia esse similem.* Vocatur principium indiscernibilium, quod latissimo ut fit sensu sumtum a vero quam longissime discedit. Duplici potissimum ratione demonstratur. Prior argumentandi ratio admodum praeceps levi saltu objectum transilit, et ideo vix in censum venire meretur. Hae sunt illae argutiae: quaecunque notis omnibus perfecte conveniunt, neque ullo discrimine dignoscuntur, pro uno eodemque ente habenda videntur. Hinc omnia perfecte similia non esse nisi unum idemque ens, cui plura loca assignentur, quod cum sanae rationi adversetur, hanc sententiam secum ipsa pugnare contendunt. Sed quis est qui fucum argutiarum non animadvertat? Ad perfectam duarum rerum identitatem omnium notarum s. determinationum, tam internarum quam externarum, requiritur identitas. Ab hac omnimoda determinatione, ecquisnam exceperit locum? Ideoque non unum idemque ens sunt, quae, utcunque notis internis convenientia, loco saltem discernuntur. Sed quae principio rationis sufficientis falso accepta fertur demonstratio, hic nobis potissimum excutienda est.

Nihil subesse dictitant rationis, cur Deus duabus substantiis diversa assignaverit loca, si per omnia alia perfecte convenirent. Quales ineptiae! Mirum gravissimos viros hisce rationum crepundiis delectari. Substantiam unam voca A, alteram B. Fac A locum τῷ B occupare, tum, quia notis internis A plane non discrepat a B, etiam locum ipsius obtinens per omnia cum ipso erit identicum, et vocandum erit B, quod antea vocatum est A; cui vero prius nomen erat B, nunc in locum τῷ A translatum voeandem erit A. Haec enim characterum differentia diversitatem tantum locorum notat. Cedo igitur utrum Deus aliud quicquam egerit, si secundum tuam sententiam loca determinaverit? Utrumque perfecte est idem; ideoque permutatio a te conficta nulla est; sed nihili nullam esse rationem perbelle mea quidem sententia convenit.

Adulterina haec lex tota rerum universitate et sapientiae etiam divinae decoro egregie confutatur. Corpora enim quae dicuntur similaria, aquam, argentum vivum, aurum, salia simplicissima, cet. homogeneis et internis notis perfecte congruere in partibus suis primitivis, et convenit identitati usus atque functionis cui praestandae sunt destinata, et ex effectibus videndum est, quos semper similes ab iisdem absque ullo notabili discrimine proficisci deprehendimus. Neque hic decet reconditam quandam et sensus effugientem suspicari diversitatem, quasi ut Deus habeat, quo operis sui partes ipse dignoscat, hoc enim esset nodos in scirpo quaerere.

Leibnizium hujus principii auctorem in fabrica corporum organicorum vel in aliorum a simplicitate maxime remotorum textura notabilem semper diversitatem animadvertisse, et recte in omnibus ejus generis praesumere posse, concedimus. Neque enim, ubi plura admodum ad componendum quiddam consentire necesse est, non pares semper determinationes resultare posse patet. Inde foliorum ejusdem arboris vix par perfecte simile reperias. Sed hic universalitas principii hujus metaphysica tantum repudiatur. Caeterum et in figuris corporum naturalium identitatem exemplaris saepenumero reperiri vix inficiandum videtur. In crystallisationibus v. g. inter infinita diversa non unum atque alterum reperiri per-

perfecta similitudine aliud exscribens, quis est qui contendere ausit.

SECTIO III.

Bina principia cognitionis Metaphysicae, consectariorum feracissima aperiens, e principio rationis determinantis fluentia.

I.

Principium successionis.

PROP. XII.

Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat.

Hinc substantia simplex omni nexu externo exemta, sibique adeo solitario relicta, per se plane est immutabilis.

Porro, nexu etiam cum aliis complexa, si haec relatio non mutatur, nulla etiam interni status in ipsa contingere potest permutatio. In mundo itaque motus omnis experte (quippe motus est nexus permutati phaenomenon) nihil reperietur omnino successionis etiam in interno substantiarum statu.

Hinc nexu substantiarum plane abolito, successio et tempus pariter facessunt.

DEMONSTRATIO.

Fac substantiam aliquam simplicem nexu aliarum solutam solitario existere; dico nullam status interni permutationem ipsi contingere posse. Cum enim quae jam competunt substantiae internae determinationes, rationibus internis ponantur cum exclusione oppositi, si aliam determinationem succedere vis, alia tibi ratio ponenda est, cujus cum oppositum sit in internis, et nulla externa ratio accedat, per supposita, illam enti induci non posse aperte liquet.

Idem aliter. Quaecunque ratione determinante ponuntur, ea simul cum ipsa poni necesse est; posita enim ratione determinante non poni rationatum absurdum est. Quaecunque itaque in statu aliquo substantiae simplicis sunt determinantia, cum iis omnia omnino determinata simul sint necesse est. Quia vero mutatio est determinationum successio, s. ubi determinatio quaedam oritur, quae antea non fuit, adeoque ens determinatur ad oppositum cujusdam quae ipsi competiit determinationis, haec per ea, quae in substantia intrinsecus reperiuntur, contingere nequit. Si igitur contingit, e nexu externo eam proficisci necesse est.

Adhuc quodammodo aliter. Fac oriri nominatis sub conditionibus mutationem; quia existere incipit cum antea non fuerit, h. e. cum substantia determinata esset ad oppositum, neque accedere sumantur praeter interna quae aliunde substantiam determinent, iisdem rationibus, quibus certo modo substantia determinata habetur, determinabitur ad oppositum, quod est absurdum.

DILUCIDATIO.

Hanc veritatem, quanquam ab adeo facili et fallere nescia rationum pendeat catena, adeo non animadverterunt qui Philosophiae Wolfianae nomen dant, ut potius substantiam simplicem e principio activitatis interno continuis mutationibus fieri obnoxiam contendant. Equidem ipsorum argumenta probe novi, sed

sed quam ficulnea sint haud minus mihi persuasum est. Ubi enim arbitrariam definitionem Vis ita informarunt, ut id quod rationem continet *mutationum* significet, cum potius rationem continere *determinationum* statuenda sit, pronum certe ipsis erat in errorem prolabi.

Si quis porro scire averet, quonam tandem pacto mutationes, quarum in universo reperitur vicissitudo, oriantur, cum ex internis substantiae cujuslibet solitario consideratae non fluant, is ad ea, quae per nexum rerum, h. e. mutuam ipsarum in determinationibus dependentiam consequuntur, animum velim advertat. Ceterum quia haec fusius hic explicare aliquanto prolixius foret cancellis dissertationis nostrae, rem aliter certe se habere non posse, demonstratione nostra assertum esse sufficit.

USUS.

1) Realem corporum existentiam, quam contra idealistas non alia nisi probabilitatis via tueri hucusque sanior philosophia potuit, ex assertis nostri principii primo liquidissime consequi reperio. Anima nempe internis mutationibus est obnoxia, (per sensum internum) quae cum e natura ipsius solitario et extra nexum cum aliis spectata oriri non possint, p. demonstrata: plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit. Pariter etiam motui externo conformiter perceptionum vicissitudinem contingere ex iisdem apparet, et quia inde consequitur, nos corporis cujusdam non habituros fore repraesentationem varie determinabilem, nisi adesset revera, cujus cum anima commercium conformem sibi repraesentationem ipsi induceret, dari compositum quod corpus nostrum vocamus inde facile concludi potest.

2) Harmoniam praestabilitam Leibnizianam funditus evertit, non, quod plerumque fit, per rationes finales, quae Deum dedecere putantur, quae instabile haud raro subsidium suppeditant, sed interna sui ipsius impossibilitate. Animam quippe humanam, reali rerum externarum nexu exemtam, mutationum interni status plane expertem fore, ex demonstratis immediate consequitur.

3) Sententia corporis cujusdam organici omnibus omnino spiritibus finitis tribuendi inde magnum sortitur certitudinis documentum.

4) Dei immutabilitatem essentialem non e ratione cognoscendi, quae ab infinita ipsius natura deprompta est, sed e genuino sui principio deducit. Summum enim numen omnis omnino dependentiae exsors, cum, quae ipsi competunt determinationes, nullo plane externo respectu stabiliantur, status mutatione plane vacare abunde ex assertis elucet.

SCHOLION. Poterat fortasse cuipiam principium adductum pravitatis suspectum videri, propter indissolubilem nexum, quo anima humana hoc pacto in functionibus internis cogitationum obeundis alligata materiae est, quod a materialistarum perniciosa opinione non longe remotum videtur. Verum ideo statum repraesentationum animae non adimo, quanquam immutabilem et sibi jugiter simillimum profitear, si nexu externo soluta plane foret. Et quam mihi impingere fortasse quisquam conaretur litem, eam in recentiorum partes ablego, qui conspirante consensu necessariam animae cum corpore quodam organico colligationem uno veluti ore profitentur. Quorum ut unum testem appellem, ill. Crusium nomino, quem in sententiam meam ita penitus euntem animadverto, ut animam illi legi adstrictam aperte asserat, qua co-

natus

natus in repraesentationes cum conatu substantiae suae in motum quendam externum semper conjuncta sit, adeoque hoc per impedimenta sufflato illum quoque impediri. Quanquam vero hanc legem non ita arbitratur necessariam, ut ea solui Deo ita volente non possit, tamen quia naturam suam ipsi adstrictam esse concedit, etiam hanc transcreari oportere confitendum ipsi foret.

II.

Principium coexistentiae.

P R O P. XIII.

Substantiae finitae per solam ipsarum existentiam nullis se relationibus respiciunt, nulloque plane commercio continentur, nisi quatenus a communi existentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformata sustinentur.

DEMONSTRATIO. Substantiae singulae, quarum neutra est causa existentiae alterius, existentiam habent separatam, h. e. absque omnibus aliis prorsus intelligibilem. Posita igitur cujuslibet existentia simpliciter, nihil ipsi inest quod arguat existentiam aliarum a se diversarum. Quoniam vero relatio est determinatio respectiva, h. e. in ente absolute spectato haud intelligibilis, haec pariter ac ratio ejus determinans per existentiam substantiae in se positam intelligi nequit. Si praeter hanc igitur nihil insuper accesserit, nulla inter omnes relatio nullumque plane commercium foret. Quum ergo quatenus substantiarum singulae independentem ab aliis habent existentiam, nexui earum mutuo locus non sit, in finita vero utique non cadat substantiarum aliarum causas esse, nihilo tamen minus omnia in universo mutuo nexu colligata reperiantur, relationem hanc a communione causae nempe Deo, existentium generali principio, pendere confitendum est. Quoniam vero inde, quia Deus simpliciter ipsarum stabiliverit existentiam, mutuus inter easdem respectus etiam non consequitur, nisi idem quod existentiam dat intellectus divini schema, quatenus existentias ipsarum correlatas concepit, eorum respectus firmaverit, universale rerum omnium commercium hujus divinae ideae conceptui soli acceptum ferri, liquidissime apparet.

DILUCIDATIO.

Coexistentiam substantiarum universi ad nexum inter eas stabiliendum non sufficere, sed communionem quandam originis et harmonicam ex hoc dependentiam insuper requiri, primus evidentissimis rationibus adstruxisse mihi videor. Etenim ut nervum demonstrationis aliquantulum resumam: Si substantia A existit, et existit praeterea B, haec ideo in A nihil ponere censeri potest. Fac enim in A aliquod determinare, hoc est rationem continere determinationis C; quia haec est praedicatum quoddam relativum, non intelligibile nisi praeter B adsit A, substantia B, per ea quae sunt ratio τȣ C, supponet existentiam substantiae A. Quoniam vero si substantia B sola existat, per ipsius existentiam plane sit indeterminatum, utrum quoddam A existere debeat nec ne, ex existentia ipsius sola non intelligi potest quod ponat quicquam in aliis a se diversis, hinc nulla relatio nullumque plane commercium. Si igitur Deus praeter substantiam A alias B, D, E, in infinitum creavit, tamen e data ipsarum existentia non protinus sequitur mutua ipsarum in determinationibus dependentia.

dentia. Neque enim, quia praeter A existit etiam B, D, E, et sit A quomodocunque in se determinatum, inde sequitur ut B, D, E, huic conformes habeant existendi determinationes. Adeoque in modo communis a Deo dependentiae adsit necesse est ratio dependentiae etiam ipsarum mutuae. Et qua ratione id efficiatur intellectu proclive est. Schema intellectus divini, existentiarum origo, est actus perdurabilis, conservationem appellitant, in quo si substantiae quaevis solitario et absque determinationum relatione a Deo conceptae sunt, nullus inter eas nexus nullusque respectus mutuus oriretur; si vero in ipsius intelligentia respective concipiantur, huic ideae in continuatione existentiae conformiter postea determinationes semet semper respiciunt, h. e. agunt reaguntque, statusque quidam singulorum externus est, qui, si ab hoc principio discesseris, per solam ipsarum existentiam nullus esse posset.

U S U S.

1) Quoniam locus, situs, spatium, sunt relationes substantiarum, quibus alias a se realiter distinctas determinationibus mutuis respiciunt, hacque ratione nexu externo continentur; quoniam porro per demonstrata innotuit, solam substantiarum existentiam per se nexum cum aliis non involuere, patet, si plures substantias existere ponas, inde non simul locum et situm et, quod hisce relationibus omnimodis conflatur, spatium determinari. Sed quia nexus substantiarum mutuus, requirit intellectus divini in efficaci repraesentatione respective conceptam delineationem, haec vero repraesentatio deo plane arbitraria est, adeoque admitti pro ipsius beneplacito pariter ac omitti potest: sequitur substantias existere posse ea lege, *ut nullo sint in loco*, nullaque plane, respectu rerum universitatis nostrae, relatione.

2) Quoniam substantiae tales universitatis nostrae nexu solutae, pro lubitu divino plures esse possunt, quae nihilo secius inter se determinationum quodam nexu colligatae sint, hinc locum, situm et spatium efficiant, mundum component, illius cujus partes nos sumus ambitu exemtum, i. e. solitarium. Hacque ratione plures esse posse mundos etiam sensu metaphysico, si Deo ita volupe fuerit, haud absonum est.

3) Cum itaque existentia substantiarum simpliciter ad commercium mutuum et determinationum respectus plane sit insufficiens, adeoque nexu externo arguat communem omnium causam, in qua respective informata sit earum existentia, neque sine hac principii communione nexus universalis concipi possit, evidentissimum inde depromitur summae rerum omnium causae, i. e. Dei, et quidem unius, testimonium, quod mea quidem sententia demonstrationem illam contingentiae longe antecellere videtur.

4) Insana etiam Manichaeorum opinio, qui duo principia pariter prima atque a se haud dependentia mundi imperio praeficiebant, nostro principio funditus evellitur. Non enim potest substantia cum rebus universi quicquam habere commercii, nisi vel earum communis sit causa, vel ab eadem cum his causa profecta sit. Ideoque si horum principiorum alterutrum substantiarum omnium causam dictites, alterum nullo modo quicquam in ipsis determinare potest; si alterutrum aliquarum saltem causa, hae cum reliquis nihil habere possunt commercii. Aut tibi statuendum est unum horum principiorum vel ab altero, vel utrumque a communi causa pendere, quod pariter contrariatur hypothesi.

5) Porro, cum determinationes substantiarum se invicem respiciant, h. e. substantiae a se diversae mutuo agant, (quippe una in altera nonnulla determinat)

spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur, cum quibus reactionem semper junctam esse necesse est. Cujus actionis et reactionis universalis per omnem spatii in quo corpora se respiciunt ambitum, si phaenomenon externum sit mutua ipsorum appropinquatio, dicitur *attractio*, quae cum per solam compraesentiam efficiatur, in distantias quaslibet pertingit, et est *attractio Newtoniana* s. universalis gravitas; quam adeoque eodem substantiarum nexu effici probabile est, quo spatium determinant, hinc maxime primitivam, cui materia adstricta est, naturae legem esse, quae non nisi Deo immediato statore jugiter durat, secundum ipsam eorum sententiam qui se Newtoni asseclas profitentur.

6) Cum substantiarum omnium, quatenus spatio eodem continentur, sit mutuum commercium, *hinc dependentia* mutua in determinationibus, actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus inde intelligi potest. Verum quia quaelibet substantia non per ea, quae ipsi interne competunt, potestatem habet alias a se diversas determinandi, (p. demonstr.) sed tantum vi nexus, quo in idea entis infiniti colligantur, quaecunque in quavis reperiuntur determinationes et mutationes semper respiciunt quidem externa, sed Influxus Physicus proprie sic dictus excluditur, et est rerum *harmonia* universalis. Neque tamen *praestabilita* illa *Leibniziana*, quae proprie *consensum* non *dependentiam* mutuam substantiis inducit, inde progignitur, nec enim artificiorum technis in rationum concinnatarum seriē adaptatis ad conspirationem substantiarum efficiendam deus utitur, neque porro specialis semper Dei influxus, i. e. commercium substantiarum per *causas occasionales Malebranchii* hic statuitur, eadem enim, quae substantias existentes reddit et conservat individua actio, mutuam ipsis universalemque dependentiam conciliat, ita ut divinae actioni

non aliter atque aliter pro circumstantiis determinari opus sit; sed est realis substantiarum in se invicem facta actio, s. commercium per causas vere efficientes, quoniam idem quod existentiam rerum stabilit principium, ipsas huic legi alligatas exhibet, hinc per eas, quae existentiae suae origini adhaerent, determinationes, mutuum commercium sit stabilitum, quare eodem jure mutationes externae causis efficientibus produci hoc pacto dici possunt, quo, quae in internis accidunt, internae substantiae vi adscribuntur, quanquam hujus naturalis efficacia non minus ac illud relationum externarum firmamentum divina nitatur sustentatione. Interim systema universalis substantiarum commercii ita informatum, pervulgato illo *Influxus Physici* aliquanto certe est emendatius, originem scilicet ipsam aperiens, mutui rerum nexus extra substantiarum solitarie consideratarum principium quaerendam, in quo tritum illud causarum efficientium systema [illegible]ssimum a vero aberravit.

SCHOLION. En igitur Lector benevole principia duo cognitionis metaphysicae reconditioris, quorum ope in regione veritatum haud contemnenda ditione potiri licet. Qua quidem ratione si haec scientia solerter colatur, non adeo sterile deprehendetur ipsius solum, et quod ipsi intentatur a contemtoribus otiosae et umbraticae subtilitatis opprobrium, cognitionis nobilioris larga messe redarguetur. Sunt quidem qui depravatarum consequentiarum in scriptis acerrimi venatores, e sententiis aliorum semper quoddam virus elicere docti sunt. Hos vero fortasse etiam in his nostris nonnulla in pejorem sensum detorquere posse, quanquam non iverim inficias, eos tamen sensu suo abundare passus, mearum partium esse reor, non quod cuipiam fortasse perperam judicare libeat curare, sed in recto indaginis atque doctrinae tramite pergere, in quo conamine ut faveant quicunque de litteris ingenuis bene cupiunt, quanta decet observantia rogo.

Neue

Erklärung

der

erſten Grundſätze der metaphyſiſchen Erkenntniß,
welche
mit Bewilligung der wohllöbl. philoſophiſchen Facultät
in öffentlicher Diſputation,
die im philoſophiſchen Hörſal zum 27ſten September in den
Stunden von 8 bis 10 Uhr gehalten werden ſoll, um die
Aufnahme in dieſe Facultät zu erwerben,
vertheidigen wird

M. Immanuel Kant,
aus Königsberg.

Reſpondent wird ſeyn
Chriſtoph Abraham Borchard,
aus Heiligenbeil in Preuſſen.
der Gottesgelahrtheit Befliſſener.

Opponenten werden ſeyn
Johann Gottfried Müller,
aus Königsberg,
der Gottesgelahrtheit Befliſſener;
Friedrich Heinrich Samuel Lyſius,
aus Königsberg,
der Rechte Befliſſener;
Johann Reinhold Grube,
aus Königsberg,
der Rechte Befliſſener.

Im Jahr 1755.

Plan der Abhandlung.

In Hoffnung, über die erſten Gründe unſerer Erkenntniß, wie ich wünſche, einiges Licht zu verbreiten, muß ich, um gemäß meinem Entſchluß die Reſultate meines Nachdenkens über den Gegenſtand dieſer Schrift auf möglichſt wenigen Seiten darzulegen, mich aller entbehrlichen Ausführlichkeit, und, zufrieden, die Hauptgedanken mit ihren Beweiſen im Zuſammenhang dargeſtellt zu haben, alles Schmuckes und aller gefallenden Einkleidung des Vortrags gefliſſentlich enthalten. Wenn ich hierbey von der Meinung berühmter Männer abzuweichen, oder auch dieſelben bisweilen namentlich zu widerlegen dem Zweck meines Vorhabens angemeſſen finde, ſo bin ich von ihrer billigen Denkart und richtigen Beurtheilung überzeugt, daß ſie dadurch der ihren Verdienſten gebührenden Hochachtung keinesweges etwas entzogen glauben, und deshalb mit mir nicht unzufrieden ſeyn werden. Denn im Fall verſchiedener Meinungen über dieſelbe Sache, muß es jedem erlaubt ſeyn, ſeiner eigenen Anſicht derſelben und ſeinen Vorſtellungen davon zu folgen, auch die Meinung und Beweiſe anderer einer neuen Prüfung und Sichtung zu unterwerfen, ſofern

dieſe.

dieſe ohne alle Bitterkeit und ohne Streitſucht unternommen wird. Ich finde nicht, daß ein ſo beſcheidenes Verfahren von billigen Richtern jemals für unverträglich mit den Pflichten des Wohlſtandes und der ſchuldigen Ehrerbietung wäre geachtet worden.

Ich werde alſo 1) das, was über **den Satz des Widerſpruchs**, als den erſten Satz der Philoſophie, und deſſen unbezweifelte Herrſchaft über alle Wahrheiten gewöhnlich mit mehr Zuverſicht als Wahrheit vorgetragen wird, einer ſorgfältigern Schätzung und Abſonderung unterwerfen, und zugleich, was diesfalls für wahr zu halten ſey, kürzlich darzulegen mich bemühen. Ich werde 2) von dem **Satz des zureichenden Grundes** handeln, und nicht allein alles, was deſſen Sinn zu berichtigen oder den Beweis deſſelben zu befeſtigen dient, ſondern auch die Schwierigkeiten, welche ihn zu entkräften ſcheinen, aufführen, und dieſe durch hinreichende Gründe, wie weit ich dazu fähig bin, widerlegen. Zuletzt werde ich 3), um einen Schritt wenigſtens weiter zu gehen, zwey neue Grundſätze der metaphyſiſchen Erkenntniß, die nach meinem Dafürhalten von nicht unbedeutendem Gewicht ſind, aufſtellen: Sie ſind zwar weder urſprüngliche noch ganz einfache Sätze, aber gerade deswegen deſto brauchbarer und mehr umfaſſend als irgend ein anderer Satz. Da ich bey dieſem Unternehmen einen unbetretenen Weg gehe, wo es ſo leicht iſt in Irrthum zu fallen; ſo darf ich verſichert ſeyn, der geneigte Leſer werde alles mit Billigkeit beurtheilen und günſtig aufnehmen.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Satz des Widerſpruchs.

Erinnerung.

Da ich mich hier hauptſächlich der Kürze befleißigen muß, ſo finde ich es gerathener, die in den bekannten Theorien bereits hinlänglich begründeten und dabey ganz vernunftmäßigen Definitionen und Lehrſätze nicht nochmals herzuſchreiben: denn ich mag nicht nach der Weiſe derer handeln, welche aus ſclaviſcher Anhänglichkeit an einer, der Himmel weiß welcher, Regel der Methode nicht in gehöriger Ordnung zu verfahren meinen, wenn ſie nicht vom Anfang bis zum Ende alles erörtern und beleuchten, was ſie in den Büchern und Heften der Philoſophen über ihren Gegenſtand geſagt finden. Ich habe dem Leſer im voraus ſagen wollen, daß ich alles dieſes vorſätzlich weglaſſe, damit es mir nicht als Fehler angerechnet werde.

Erſter Satz.

Einen einzigen Grundſatz aller Wahrheiten, welcher dabey ſchlechthin der erſte und allgemein wäre, giebt es nicht.

Ein erſter Grundſatz, welcher in Wahrheit *einzig* iſt, muß nothwendig ein einfacher Satz ſeyn; denn ſonſt begreift er in ſich mehrere Sätze, und hat nur die trügeriſche Geſtalt eines einzigen Grundſatzes. Iſt er nun ein einfacher Satz, ſo iſt er nothwendig nur eins von zweyen, bejahend oder verneinend. Und nun behaupte ich, daß, wenn er eins von beyden iſt, er nicht allgemein ſey, oder nicht alle Wahrheiten unter ſich begreife: denn ſagt man, es ſey ein bejahender Satz, ſo kann dieſer nicht ſchlechthin erſter Grundſatz der verneinenden Wahrheiten ſeyn; ſoll er ſelbſt verneinend ſeyn, ſo kann er nicht an die Spitze der bejahenden geſtellt werden.

Denn man ſetze, er ſey ein verneinender Satz: weil die Ableitung oder Folgerung aller Wahrheiten aus ihren Grundſätzen entweder direct (unmittelbar,) oder indirect (mittelbar) iſt; wer ſieht nicht, daß aus einem verneinenden Grundſatz durch die directe Folgerungsweiſe blos und allein verneinende Folgeſätze abgeleitet werden können? Will man, daß (wenigſtens) indirecter Weiſe bejahende Sätze daraus gefolgert werden können, ſo wird man geſtehen müſſen, daß dieſes nicht anders als mittelſt des Satzes geſchehen könne: wovon das Gegentheil falſch iſt, das iſt wahr. Dieſer Satz aber kann, da er ſelbſt bejahend iſt, aus einem verneinenden Grundſatz durch directe Folgerung nicht fließen, weit weniger durch indirecte, weil er, (da es zu ſeiner Ableitung aus dem Grundſatz an einem vermittelnden Satze gebricht) für ſich ſelbſt zeugen und ſich ſelbſt beweiſen müßte; er wird alſo von einem verneinend ausgedrückten Grundſatz auf keine Weiſe abhängig ſeyn. Folglich kann ein verneinender Grundſatz, da es nicht angehen will, einzig und allein aus demſelben bejahende Sätze abzuleiten, nicht allgemein genannt werden. Auf gleiche Weiſe werden, wenn man einen bejahenden Satz

zum

zum Grundſatz aufſtellt, die negativen Sätze nicht directerweiſe davon abhangen; indirecterweiſe aber wird der Mittelſatz nöthig ſeyn: wenn das Gegentheil eines Satzes wahr iſt, ſo iſt dieſer falſch; das heißt, das Gegentheil eines Satzes bejahen, heißt dieſen Satz ſelbſt verneinen. Weil aber auch dieſer Satz verneinend iſt, ſo kann er aus einem bejahenden Grundſatz, weder, welches an ſich klar iſt, directer- noch indirecterweiſe anders als mit Vorausſetzung, daß er ſchon bewieſen ſey oder ſich ſelbſt beweiſe, abgeleitet werden. Man mag ſich alſo für das eine oder das andere erklären, ſo wird man die Wahrheit des von mir anfänglich aufgeſtellten Satzes nicht in Zweifel ziehen können: daß für alle Wahrheiten ohne Ausnahme ein einziger Grundſatz, der zugleich der höchſte und allgemein wäre, nicht gefunden werden kann.

Zweyter Satz.

Für alle Wahrheiten giebt es zwey ſchlechthin erſte Grundſätze: einen für die bejahenden Wahrheiten, nehmlich den Satz: was iſt iſt: einen für die verneinenden, nehmlich den Satz: was nicht iſt, iſt nicht. Beyde ſind zuſammen unter dem Namen des Identitätsſatzes begriffen.

Ich berufe mich wieder auf die zwey Arten, Wahrheiten darzuthun, die directe nehmlich und die indirecte. Die erſtere Beweisart folgert aus der Uebereinſtimmung des Subjects und Prädicats in einem Satz die Wahrheit deſſelben, und verfährt jederzeit nach dieſer Grundregel:

Wenn das Subject, an ſich oder im Zuſammenhang betrachtet, das vorausſetzt, was den Begriff des Prädicats enthält, oder wenn es das ausſchließt, was durch den Begriff des Prädicats ausgeſchloſſen iſt, ſo muß man ſagen, daß dieſes Prädicat jenem Subject zukomme; oder, um das nehmliche deutlicher zu ſagen: wenn ſich in den Begriffen des Subjects und Prädicats eines Satzes Einerleyheit findet, ſo iſt dieſer Satz wahr. Dieſes wird in den allgemeinſten Ausdrücken, wie ſie in einem erſten Grundſatz ſeyn ſollen, ſo ausgeſprochen: Was iſt, iſt; was nicht iſt, iſt nicht. Demnach wird die directe Beweisart ganz gewiß von dem Identitätsprincip ausgehen, welches der erſte Satz iſt.

Iſt die Rede von der indirecten Beweisart, ſo wird ſich finden, daß derſelben ebenfalls das erwähnte doppelte Princip zu Grunde liege. Denn immer wird man ſich auf einen von dieſen zwey Sätzen berufen müſſen: 1) wovon das Gegentheil falſch iſt, das iſt wahr, das heißt, wovon ich das Gegentheil läugne, das bejahe ich; 2) wovon das Gegentheil wahr iſt, das iſt falſch. Von dieſen zwey Grundſätzen hat der erſte die bejahenden, der andere die verneinenden Sätze zu Folgerungen. Der erſtere Satz wird, mit den einfachſten Worten ausgedrückt, ſo lauten: Was nicht nicht iſt, das iſt (indem das Gegentheil, und eben ſo die Abſonderung durch das Wörtchen Nicht angedeutet wird). Den letztern Satz wird man alſo bilden müſſen: Was nicht iſt, das iſt nicht, (indem auch hier anſtatt des Worts Gegentheil, und eben

ſo

ſo anſtatt des Worts Falſch, oder der Abſonderung die Partikel: Nicht geſetzt iſt). Wenn man nun, wie es die Regel der Bezeichnung verlangt, nach der in den Worten des erſtern Satzes enthaltenen Anweiſung verfährt, ſo wird, weil die eine Partikel Nicht anzeigt, daß die andere weggenommen werden ſoll, nachdem beyde weggenommen ſind, der Satz hervorgehen: Was iſt, iſt. Da nun der letztere Satz wörtlich ſo lautet: Was nicht iſt, iſt nicht, ſo erhellet, daß auch bey der indirecten Beweisart das doppelte Identitätsprincip zu Grunde liege, folglich der letzte Grund aller Erkenntniß überhaupt ſey.

Anmerkung. Hier hat man zugleich eine zwar geringe, doch nicht ganz zu verachtende Probe von der combinatoriſchen Bezeichnungskunſt; denn die völlig einfachen Ausdrücke, deren ich mich bey der Entwickelung dieſer Grundſätze bediene, ſind von den combinatoriſchen Zeichen (Characteren) faſt gar nicht verſchieden. Damit ich bey dieſer Gelegenheit eröffne, was ich von dieſer Kunſt, welche Leibnitz erfunden zu haben ſich rühmte, und welche, wie alle Gelehrte klagen, mit dieſem großen Mann begraben worden iſt, denke; ſo bekenne ich, daß mir dieſe Lehre des großen Philoſophen vorkommt, wie das Teſtament jenes Vaters beym Aeſop, welcher ſterbend ſeinen Kindern entdeckte, er habe irgendwo in ſeinem Felde einen Schatz vergraben, und, ehe er noch den Ort angezeigt, den Geiſt aufgab, durch dieſe Entdeckung ſeine Söhne veranlaßte, den ganzen Acker mit größtem Fleiß umzugraben und umzuarbeiten, ſo daß ſie zwar in ihrer Hoffnung getäuſcht, dennoch durch die vermehrte Fruchtbarkeit reicher wurden. Dies iſt nach meiner Vermuthung der einzige Nutzen, welcher von der weitern Forſchung über dieſe ſo berühmte ſinnreiche Erfindung, wenn etwa einige ſich damit zu beſchäftigen geneigt ſeyn ſollten, erwartet werden kann. Darf ich aber ſagen, was an der Sache iſt, ſo fürchte ich, daß dem unvergleichlichen Manne das nehmliche begegnet iſt, was der ſcharfſinnige Boerhave irgendwo in ſeiner Chemie von den vortreflichen Künſtlern der Alchymiſten vermuthet, daß nemlich, nachdem ſie viele und beſondere Geheimniſſe entdeckt, ſie endlich ſich eingebildet, ſobald es ihnen Hand anzulegen beliebet, weniger nicht als alles zu vermögen, daß ſie ſogar durch einen ſchnellen Blick in die Zukunft das als bereits geſchehen erzählt, was nach ihrer Vorſtellung geſchehen könnte, was ſogar geſchehen müßte, ſobald ſie den Gedanken faßten, ſolches ins Werk zu richten. Zwar läugne ich nicht, daß, wenn man bis auf ſchlechthin erſte Grundſätze gekommen iſt, von der Leibnitziſchen Bezeichnungskunſt (ars characteristica) einige Anwendung zuläſſig ſey, da man hier Freiheit hat, einfache Begriffe, ſogar die einfachſten Worte gleich Zeichen zu gebrauchen; allein, wenn ein zuſammengeſetztes Erkenntniß durch Hülfe der Zeichen ausgedrückt werden ſoll, dann ſteht aller Scharfſinn plötzlich wie vor einer Klippe, und wird durch unüberwindliche Schwierigkeiten aufgehalten. Auch finde ich, daß ein Philoſoph von großem Namen, Daries, den Verſuch gemacht hat, den Satz des Widerſpruchs

durch

durch Hülfe der Charactere deutlich auszudrücken, indem er einen bejahenden Begriff mit dem Zeichen $+ A$ einen verneinenden mit dem Zeichen $- A$ andeutet, wodurch die Gleichung möglich wird $+ A - A = 0$, das heißt, dieſelbe Sache zugleich bejahen und verneinen iſt unmöglich oder nichts. In dieſem Verſuch aber finde ich, mit Erlaubniß des Hrn. Daries, ganz deutlich petitionem principii, oder als Beweis gebraucht, was eben erſt bewieſen werden ſollte. Denn wenn das Zeichen des verneinenden Begriffs die Bedeutung haben ſoll, daß es den mit ihm verknüpften bejahenden aufhebe, ſo ſetzt man offenbar den Satz des Widerſpruchs voraus, in welchem gerade dieſes behauptet wird, daß entgegengeſetzte Begriffe einander gegenſeitig aufheben. Unſere Entwickelung des Satzes aber: *wovon das Gegentheil falſch iſt, das iſt wahr*: hat dieſen Fehler nicht. Denn da dieſer Satz mit den einfachſten Worten ausgedrückt alſo lautet: *Was nicht nicht iſt, das iſt*: ſo thun wir, indem wir dieſes doppelte *Nicht* wegnehmen, damit weiter nichts, als was die einfache Bedeutung dieſer Partikel verlangt, und ſo geht, wie es nicht anders ſeyn konnte, das Identitätsprincip hervor: *Was iſt, iſt.*

Dritter Satz.

Ausführlicher zu beweiſen, daß das Identitätsprincip ſich zu dem Rang eines ſchlechthin erſten Grundſatzes im Syſtem der Wahrheiten weit mehr eigne, als der Satz des Widerſpruchs.

Ein Satz, welcher des Namens eines ſchlechthin höchſten und allgemeinen Princips für alle Wahrheiten würdig ſeyn ſoll, muß zuerſt in den einfachſten, und dann in den allgemeinſten Worten ausgedrückt ſeyn. Dieſe Erforderniſſe finden ſich nach meiner Ueberzeugung in dem doppelten Identitätsprincip ganz ungezweifelt. Denn unter allen bejahenden Ausdrücken iſt das Wörtchen iſt, unter den verneinenden das Wörtchen iſt nicht der allereinfachſte. Worte von mehr zuſammengeſetzten Begriffen, erhalten ihr Licht von den einfachen, und können, weil ſie beſtimmter ſind als dieſe, nicht ſo allgemein ſeyn.

Der Satz des Widerſpruchs in dieſen Worten ausgedrückt: Unmöglich iſt, daß etwas zugleich ſeyn und nicht ſeyn: iſt in der Sache ſelbſt nichts weiter als die Definition des Unmöglichen; denn unmöglich wird eben genannt was ſich ſelbſt widerſpricht, oder was zugleich ſeyn und nicht ſeyn ſoll. Mit welchem Recht aber kann man behaupten, daß alle Wahrheiten an dieſer Definition als an einem Probierſtein gehalten und geprüft werden müſſen? Denn es iſt nicht nothwendig, jede Wahrheit durch die Unmöglichkeit des Gegentheils zu beweiſen, auch iſt dieſes, die Wahrheit zu geſichen, an ſich zum Beweis nicht hinreichend; denn von der Unmöglichkeit des Gegentheils eines Satzes gilt kein Schluß auf die Wahrheit deſſelben, als allein mittelſt des Satzes: Wovon das Gegentheil falſch iſt, das iſt wahr; folglich theilt dieſer Satz die

Herr-

Herrſchaft mit dem Satz des Widerſpruchs, wie im vorhergehenden gezeigt worden.

Endlich einem verneinenden Satz im Reiche der Wahrheiten den erſten Rang anzuweiſen, denſelben Grund- und höchſten Beweisſatz zu nennen, wem ſollte dieſes nicht hart und gewiſſermaßen ſchlimmer als paradox vorkommen, da man gar keinen Grund ſieht, warum gerade ein verneinender Satz mehr als ein bejahender dieſen Rang und Vorzug verdienen ſoll? Richtiger ſetzen wir, da zwey Arten von Wahrheiten ſind, für dieſelben auch zwey erſte Grundſätze, einen bejahenden, einen verneinenden.

Anmerkung. Leicht könnte jemanden dieſe Unterſuchung ſo wie ſpitzfindig und mühſam, ſo auch überflüſſig und völlig unnütz vorkommen. Und ſieht man auf die Fruchtbarkeit derſelben an Folgeſätzen, ſo ſtimme ich gern bey. Denn die Vernunft des Menſchen befolgt im Denken ein ſolches Princip, obſchon davon nicht unterrichtet, in allen Fällen unvermeidlich von ſelbſt vermöge einer innern Nothwendigkeit ihrer Natur. Allein, iſt es nicht gerade deswegen ein der Unterſuchung würdiger Gegenſtand, die Kette aller Wahrheiten bis auf das oberſte Glied zu verfolgen? Und allerdings iſt es keine geringfügige Bemühung, auf dieſe Weiſe das Denkgeſetz unſeres Geiſtes näher kennen zu lernen. Denn weil, um nur dieſen einzigen Nutzen zu erwähnen, unſer Urtheilen und Schließen am Ende darauf hinausläuft, die genaue Uebereinſtimmung des Prädicats mit dem

Subject entweder an ſich oder im Zuſammenhang betrachtet zu entdecken; ſo kann man daraus ſehen, daß Gott keines Urtheilens und Schließens bedarf, indem, da ſeinem Anſchauen alles ganz deutlich vorliegt, derſelbe Act der Vorſtellung dem göttlichen Verſtande darſtellt, was übereinſtimmt oder nicht übereinſtimme, folglich bey ihm die Analyſe nicht nöthig iſt, welche die Dunkelheit, die unſern Verſtand umnebelt, zum unvermeidlichen Bedürfniß macht.

Zweyter Abſchnitt.

Von dem Satz des beſtimmenden, gewöhnlich ſogenannten hinreichenden Grundes.

Definition.

Vierter Satz.

Etwas beſtimmen (determinare), heißt ein Prädicat deſſelben ſo ſetzen, daß das Gegentheil des letztern ausgeſchloſſen ſey. Das, was ein Subject in Rückſicht eines gewiſſen Prädicats beſtimmt, wird der Beſtimmungsgrund genannt. Dieſen Grund theilt man ein in den vorher (antecedenter), und den nachher (consequenter) beſtimmenden. Vorher beſtimmend iſt der Grund, deſſen Vorſtellung dem vorhergeht, was dadurch beſtimmt wird, das heißt, ohne deſſen Vorausſetzung das dadurch Beſtimmte nicht begreif-

begreiflich iſt *). Nachher beſtimmend iſt der Grund, welcher nicht geſetzt würde, wenn nicht der Begriff, welcher durch ihn beſtimmt wird, ſchon anders woher geſetzt wäre. Den erſtern Grund kann man auch das Warum, oder den Grund des Seyns oder Werdens, den letztern das Weil (Quod), oder den Erkenntnißgrund nennen.

Erweis der Realität dieſer Definition.

Der Begriff des Grundes bewirkt nach dem gemeinen Wahrheitsgefühl einen Zuſammenhang, eine Verknüpfung zwiſchen einem Subject und einem gewiſſen Prädicat. Es iſt alſo dazu jederzeit ein Subject und ein Prädicat, welches mit jenem verknüpft werde, erforderlich. Fragſt du mich nach dem Grund des Cirkels, ſo verſtehe ich nicht einmal, was das wohl ſey, wornach du fragſt, wenn du nicht ein Prädicat hinzuſetzeſt, z. B., daß er unter allen gleichſeitigen Figuren den größten Raum einſchließe. Wir fragen z. B. nach dem Grund von den Uebeln in der Welt. Hier haben wir alſo den Satz: die Welt enthält Uebel, nach dem Weil (Quod), oder dem Erkenntnißgrund, wird nicht gefragt, denn die Erfahrung vertritt deſſen Stelle, ſondern das Warum oder

---

*) Hieher kann man den Identitätsgrund rechnen, wenn der Begriff des Subjects durch ſeine vollkommene Einerleyheit mit dem Prädicat dieſes beſtimmt. Z. B. Ein Triangel hat drey Seiten; denn hier geht der Begriff deſſen, was beſtimmt, dem Begriff des Beſtimmenden weder nach noch vor.

oder der Grund des Werdens muß angezeigt werden, das heißt der Grund, durch deſſen Setzung begreiflich wird, daß die Welt in Anſehung dieſes Prädicats vorher (antecedenter) nicht beſtimmt ſey, ſondern wiefern das Prädicat der Uebel mit Ausſchließung des Gegentheils geſetzt wird. Folglich macht der Beſtimmungsgrund aus unbeſtimmten Sätzen beſtimmte. Und weil jede Wahrheit durch Beſtimmung des Prädicats in ſeinem Subject bewirkt wird, ſo iſt der Beſtimmungsgrund nicht allein das Merkmal (criterium), ſondern auch die Quelle der Wahrheit, ſo daß, ſobald man denſelben verläßt, zwar ſehr vieles möglich, aber durchaus nichts Wahres gefunden wird. Daher iſt es z. B. für uns unbeſtimmt, ob der Planet Mercurius ſich um ſeine Axe bewege oder nicht, denn es gebricht uns ein Grund, wodurch eins von beyden mit Ausſchließung des Gegentheils geſetzt würde; beydes bleibt bis jetzt möglich, keins von beyden wird in Anſehung unſerer Erkenntniß ausſchließend wahr.

Um den Unterſchied des vorher und nachher beſtimmenden Grundes durch ein Beyſpiel zu erläutern, nenne ich die Bedeckungen (eclipses) der Jupiterstrabanten, und ſage, daß ſolche den Erkenntnißgrund von der fortſchreitenden und mit bemerkbarer Geſchwindigkeit vor ſich gehenden Verbreitung des Lichts abgeben. Allein dieſer Grund iſt für dieſe Wahrheit nur nachher (consequenter) beſtimmend; denn wenn auch ſogar keine Jupiterstrabanten exiſtirten, oder die nach Zeiten ab-

abwechſelnde Bedeckung derſelben nicht wäre, ſo würde ſich dennoch das Licht zeitmäßig bewegen, ob wir ſchon davon vielleicht nichts wüßten; oder um die gegebene Definition auf dieſes Beyſpiel näher anzuwenden, ſo ſetzen die Erſcheinungen der Jupiterstrabanten, wiefern ſie die fortſchreitende Bewegung des Lichtes beweiſen, dieſe Eigenſchaft des Lichts, ohne welche ſie ſelbſt nicht möglich ſeyn würden, ſchon voraus, beſtimmen alſo dieſe Wahrheit nur nachher (als Grund unſerer Erkenntniß von dieſer Bewegung). Der Grund des Werdens (Entſtehens) aber, warum nehmlich die Bewegung des Lichts mit einem bemerkbaren Aufwand von Zeit verknüpft ſey, beſteht, wenn man der Meinung des Carteſius beyſtimmen will, in der Schnellkraft der elaſtiſchen Lufttheilchen, welche nach den Geſetzen der Elaſticität dem Stoß etwas nachgeben, und das kleine Theilchen Zeit, welcher mit dem Anſtoßen eines Lichttheilchens vorbey geht, durch die eine unermeßliche und ununterbrochene Reihe hindurch fortgeſetzte Wiederholung endlich bemerklich macht. Dies wäre der vorher beſtimmende Grund, ohne deſſen Vorausſetzung das dadurch Beſtimmte gar nicht Statt finden könnte. Denn wären die Theilchen des Aethers vollkommen hart, ſo würde auch in einer noch ſo unermeßlichen Entfernung zwiſchen dem Ausfluß und dem Anſtoßen des Lichtes ſchlechterdings kein Zeitraum wahrgenommen werden können.

Die Definition des berühmten Wolf ſchien mir, weil ſie einen bedeutenden Fehler hat, einer Verbeſſerung zu bedürfen. Denn er definirt den Grund durch das, woraus erkannt werden kann, warum etwas vielmehr ſey als nicht ſey. Ungezweifelt hat er das Definitum (was er eben definiren wollte) in die Definition eingehen laſſen. Denn obſchon das Wörtchen Warum dem gemeinen Verſtande ſo angemeſſen zu ſeyn ſcheint, daß man glauben ſollte, es könne in die Definition aufgenommen werden, ſo enthält es dennoch den Begriff des Grundes in ſich. Denn wenn man ſolches in ſeine Theile zerlegt, ſo heißt es eben ſo viel, als: aus welchem Grunde. Setzt man nun dieſe Worte anſtatt jenes Worts Warum, ſo wird die Wolfiſche Definition lauten: Grund iſt dasjenige, woraus man ſehen kann, aus welchem Grunde etwas vielmehr ſey, als nicht ſey.

Eben ſo habe ich es rathſamer gefunden, anſtatt des Ausdrucks: zureichender Grund, das Wort beſtimmender Grund zu gebrauchen, und habe diesfalls die Beyſtimmung des berühmten Cruſius. Denn das Wort zureichend iſt ſchwankend, wie derſelbe hinlänglich zeigt, weil man nicht ſogleich ſieht, wie viel zureichend ſey. Das Wort beſtimmen aber, da es etwas ſo ſetzen heißt, daß das Gegentheil davon ausgeſchloſſen werde, bezeichnet genau das, was völlig und gewiß zureicht, ſich die Sache ſo und nicht anders vorzuſtellen.

Fünfter Satz.

Ohne einen beſtimmenden Grund iſt nichts wahr.

Jeder wahre Satz zeigt an, daß das Subject in Rückſicht des Prädicats beſtimmt ſey; das heißt, daß

dieſes

dieſes geſetzt werde mit Ausſchließung ſeines Gegentheils; demnach muß in jedem wahren Satz das Gegentheil des ihm zukommenden Prädicats nothwendig ausgeſchloſſen ſeyn. Nun wird aber, vermöge des Princips des Widerſpruchs ein Prädicat dadurch ausgeſchloſſen, daß ein anderer Begriff geſetzt iſt, welcher ihm widerſtreitet. Folglich iſt das Ausſchließen nicht möglich, wenn nicht ein anderer Begriff da iſt, welcher dem Gegentheil, das eben ausgeſchloſſen werden ſoll, widerſtreitet. Folglich iſt in jedem wahren Satz etwas, welches dadurch, daß es das entgegengeſetzte Prädicat ausſchließt, die Wahrheit des Satzes beſtimmt. Da nun dieſes mit dem Namen des beſtimmenden Grundes angedeutet wird; ſo muß man ſagen, daß ohne einen beſtimmenden Grund nichts wahr ſey.

Daſſelbe auf andere Weiſe.

Aus dem Begriff des Grundes kann man erkennen, welches von zwey entgegengeſetzten Prädicaten dem Subject beyzulegen, welches davon zu trennen ſey. Man ſetze, daß etwas wahr ſey ohne einen beſtimmenden Grund, ſo würde nichts da ſeyn, woraus erhellet, welches von entgegengeſetzten Prädicaten dem Subject beyzulegen, welches davon zu trennen ſey; folglich wird keins von beyden ausgeſchloſſen, und das Subject iſt in Rückſicht beyder Prädicate unbeſtimmt; daher kann der Satz nicht wahr ſeyn, folglich erſcheint hier, weil die Wahrheit des Satzes vorausgeſetzt wurde, ein offenbarer Widerſtreit.

Anmerkung. Daß die Erkenntniß der Wahrheit ohne Ausnahme auf der Kenntniß ihres Grundes beruhe, dies iſt eine durch den gemeinen Wahrheitsſinn aller Menſchen ausgemachte Sache. Allein ſehr oft begnügen wir uns, weil es uns bloß um Gewißheit zu thun iſt, mit dem *nachher* beſtimmenden Grunde: daß aber in jedem Fall ein *vorher* beſtimmender, oder, wem der Ausdruck beſſer gefällt, *genetiſcher*, wenigſtens ein identiſcher Grund vorhanden ſey, dies erhellet leicht, wenn man den gegebenen Lehrſatz und die Definition zuſammen in Vergleichung betrachtet; indem der *nachher* beſtimmende Grund die Wahrheit nicht bewirkt, ſondern blos erklärt. Doch wir gehen fort zu den Gründen, welche das Daſeyn beſtimmen.

Sechster Satz.

Daß irgend etwas den Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt enthalte, iſt widerſprechend.

Denn dasjenige, was den Grund von dem Daſeyn eines Dinges enthält, iſt die Urſache dieſes Dinges. Man ſetze alſo, daß ein Ding ſey, welches den Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt enthielte, ſo müßte dieſes Ding Urſache von ſich ſelbſt ſeyn: das heißt, es müßte, weil vermöge der Begriffe von Urſache und Wirkung die Urſache früher iſt als die Wirkung, und dieſe ſpäter als jene, daſſelbe Ding zugleich früher und ſpäter ſeyn als es ſelbſt iſt, welches widerſprechend iſt.

Zuſatz. Ein Weſen demnach, welches ſchlechthin nothwendigerweiſe exiſtiren ſoll, das exiſtirt nicht

durch

durch oder wegen eines Grundes, ſondern blos deswegen, weil das Gegentheil ſeines Daſeyns gar nicht gedenkbar iſt. Dieſe Unmöglichkeit des Gegentheils iſt allerdings Erkenntnißgrund von dem Daſeyn dieſes Weſens, aber ein dieſes Daſeyn vorher beſtimmender Grund fehlt gänzlich. *Dieſes Weſen exiſtirt*: dies einzige genügt uns von ihm zu ſagen und zu denken.

Anmerkung. Ich finde in den Schriften der neuern Philoſophen von Zeit zu Zeit den Satz wiederholt, daß Gott den Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt habe; allein ich an meinem Theil mag demſelben meine Beyſtimmung nicht geben. Es ſcheint nämlich dieſen guten Männern etwas hart, daß man Gott dem letzten und vollkommenſten Princip aller Gründe und Urſachen einen Grund ſeines Daſeyns abſpreche; weil ſie nun geſtehen müſſen, daß dieſer Grund nicht auſſer Gott ſeyn könne, ſo gerathen ſie auf den Gedanken, daß Gott dieſen Grund in ſich ſelbſt habe, und gleichwohl läßt ſich kaum etwas finden, das den Geſetzen der Vernunft mehr widerſpräche. Denn ſobald man in der Kette der Gründe bis zum höchſten Grund gekommen iſt, ſo iſt es an ſich offenbar, daß man dabey ſtehen bleiben und die durch die letzte Antwort vollendete Unterſuchung niederſchlagen müſſe. Ich weiß zwar, daß man ſich auf unſern Begriff von der Gottheit beruft und will, daß dadurch das Daſeyn derſelben beſtimmt ſey: allein, daß dieſes blos in der Vorſtellung geſchehe, ohne ſich in der erkennbaren Wirklichkeit alſo zu verhalten, iſt ſehr leicht einzuſehen. Du bildeſt dir den Begriff eines Weſens, in welchem alle Realitäten vereiniget ſind; und du mußt geſtehen, daß du demſelben vermöge dieſes Begriffs auch das Daſeyn beylegeſt. Mithin folgen die Sätze des Beweiſes alſo: wenn in einem Weſen alle Realitäten ohne Grad vereiniget ſind, ſo exiſtirt daſſelbe in der That; werden ſolche aber bloß in ihm vereiniget gedacht, ſo beſteht auch ſein Daſeyn in der bloßen Vorſtellung. Folglich mußte der Satz ſo geſtellt werden: wir haben den uns von einem Weſen, welches wir Gott nennen, gebildeten Begriff ſo beſtimmt, daß darin das Daſeyn enthalten ſey. Iſt nun dieſer vorgefaßte Begriff wahr, ſo iſt es auch wahr, daß Gott exiſtire. Und dieß mag für die geſagt ſeyn, welche dem Carteſianiſchen Beweis Beyfall geben.

Siebenter Satz.

Es giebt ein Weſen, deſſen Daſeyn der Möglichkeit ſeiner ſelbſt und aller Dinge vorher geht, von dem daher geſagt wird, daß es ſchlechthin nothwendig exiſtire. Es wird Gott genannt.

Da die Möglichkeit bloß darin beſteht, daß einige verknüpfte Begriffe ſich nicht widerſprechen, folglich der Begriff der Möglichkeit aus einer Zuſammenſtellung entſpringt; bey jeder Zuſammenſtellung aber das, was zuſammengeſtellt werden ſoll, nothwendig gegeben ſeyn muß; folglich, wenn nichts gegeben iſt, weder ein Zuſammenſtellen, noch auch das Reſultat deſſelben, der Begriff der Möglichkeit Statt findet: ſo folgt, daß nichts

als

als möglich gedacht werden kann, wenn nicht das Reale, welches in dem Begriff eines jeden Möglichen iſt, exiſtirte, und zwar wird es, (weil ſonſt gar nichts möglich, das heißt, alles unmöglich ſeyn würde) ſchlechthin nothwendig exiſtiren. Ferner muß dieſe allervollkommenſte unbedingte Realität in einem einzigen Weſen vereiniget ſeyn.

Denn man ſetze, daß die Realitäten, welche gleichſam den Inhalt der möglichen Vorſtellungen ausmachen, in mehrern exiſtirenden Dingen vertheilt angetroffen werden, ſo wird jedes dieſer Dinge ein gewiſſermaßen beſchränktes Daſeyn haben, das heißt, verknüpft mit einigen Entbehrungen, und da dieſen die abſolute Nothwendigkeit nicht ſo wie den Realitäten beygelegt werden kann, und ſie gleichwohl zur vollendeten Beſtimmung eines Dinges, ohne welche das Ding nicht exiſtiren kann, gehören, ſo würden die auf dieſe Weiſe beſchränkten Realitäten ein zufälliges Daſeyn haben. Folglich iſt zum ſchlechthin nothwendigen Daſeyn derſelben erforderlich, daß ſie ohne alle Einſchränkung exiſtiren, das heißt, daß ſie in einem unendlichen Weſen vereiniget ſind. Und da die etwa angenommene Mehrheit dieſes Weſens eine öftere Wiederholung deſſelben, folglich eine Zufälligkeit das Gegentheil der abſoluten Nothwendigkeit wäre, ſo muß man ſagen, daß nur ein einziges ſchlechthin nothwendiges Weſen exiſtire. Demnach exiſtirt ein einiger Gott, als das ſchlechthin nothwendige Princip alles Möglichen.

Anmerkung. Hier hat man einen Beweis vom Daſeyn Gottes ſo nothwendig weſentlich, als er hat gegeben werden können, und, obſchon ein genetiſcher Beweis hier eigentlich nicht geſchafft werden kann, dennoch durch ein ganz urſprüngliches Beweisthum, nehmlich durch die Möglichkeit der Dinge ſelbſt, beſtätiget. Hieraus erhellet; daß, wenn das Daſeyn Gottes aufgehoben wird, nicht allein das Daſeyn, ſondern ſogar die innere Möglichkeit der Dinge völlig vernichtet wird. Denn ob man ſchon die Weſenheiten (weſentliche Eigenſchaften der Dinge), welche in der innern Möglichkeit beſtehen, gewöhnlich ſchlechthin nothwendig nennt, ſo würde man doch dafür richtiger ſagen, daß ſie den Dingen ſchlechthin nothwendig zukommen. Denn das Weſen eines Dreyecks, welches in der Verbindung dreyer Seiten beſteht, iſt nicht ſchlechthin nothwendig; denn welcher Menſch von geſunden Sinnen würde behaupten, es ſey an ſich nothwendig, immer drey Seiten verbunden zu denken; ſondern ich gebe nur zu, daß dieſes dem Dreyeck weſentlich ſey, das heißt, wenn man ſich ein Dreyeck vorſtellt, ſo denkt man ſich dabey nothwendig drey Seiten, und das iſt genau nicht mehr, als wenn man ſagt: wenn etwas iſt, ſo iſt es. Auf welche Weiſe es aber zugehen ſoll, daß der Vorſtellung von Seiten, von einem einzuſchließenden Raum u. ſ. w. wahre Begriffe entſprechen, das heißt, daß überhaupt etwas ſey, welches gedacht werden könne, woraus hernach durch Verknüpfung, Beſchränkung, Beſtimmung jeder Begriff eines gedenkbaren Dinges reſul-

reſultire, dieß kann, wenn nicht in Gott, dem Quell aller Realität, das Reale, was in jedem Begriff iſt, exiſtirte, ſchlechterdings nicht begriffen werden. Zwar hat Carteſius, wie wir wiſſen, den Beweis von dem Daſeyn Gottes aus dem innern Begriff von der Gottheit ſelbſt herleiten wollen; allein wie wenig es ihm damit geglückt ſey, kann man in der Anmerkung zum vorigen Paragraphen ſehen. Unter allen Weſen iſt Gott das einzige, deſſen Daſeyn früher iſt als die Möglichkeit, oder bey welchem, wenn man ſo will, jenes mit dieſem identiſch iſt. Von dieſem Weſen bleibt, ſobald man das Daſeyn deſſelben wegnimmt, kein Begriff mehr.

Achter Satz.

Kein zufällig exiſtirendes Ding kann ohne einen ſein Daſeyn vorher beſtimmenden Grund exiſtiren.

Man ſetze, es exiſtire ohne einen ſolchen Grund, dann wird nichts da ſeyn, was ſolches als exiſtirend beſtimmte, außer das Daſeyn dieſes Dinges ſelbſt. Weil nun nichts deſtoweniger das Daſeyn des Dinges beſtimmt iſt, das heißt, daß jedes Gegentheil ſeiner allenthalben vollendeten Beſtimmung ausgeſchloſſen ſey; ſo wird kein anderes Ausſchließen des Gegentheils Statt finden, als das, welches von dem Setzen des Daſeyns herkommt. Weil aber dieſes Ausſchließen (mit dem was ausgeſchloſſen wird) identiſch iſt, (indem nichts anders hindert, daß das Ding nicht exiſtire, als dieſes, daß die Nichtexiſtenz ausgeſchloſſen wurde); ſo wird das Gegentheil der Exiſtenz durch ſich ſelbſt ausgeſchloſſen, das heißt, ſchlechthin unmöglich ſeyn, und dies heißt, das Ding wird ſchlechthin nothwendig exiſtiren, welches der Vorausſetzung (der zufälligen Exiſtenz) widerſpricht.

Zuſatz. Aus den gegebenen Beweiſen ergiebt ſich, daß bloß das Daſeyn zufälliger Dinge eines vorher beſtimmenden Grundes bedarf, daß alſo das ſchlechthin nothwendige Weſen von dieſem Geſetz ausgenommen iſt; deswegen darf man auch den höchſten Grundſatz der Philoſophie nicht in dem ganz allgemeinen Sinne nehmen, daß er die Geſammtheit alles Möglichen unter ſeiner Herrſchaft befaſſe.

Anmerkung. Dieß wäre denn nun der Beweis von dem Grundſatz des beſtimmenden Grundes, und zwar, wie ich wenigſtens überzeugt bin, bis zur völligſten Gewißheit und Deutlichkeit erklärt. Es iſt bekannt, daß die ſcharfſichtigſten Philoſophen unſerer Zeit, unter welchen ich den berühmten Cruſius ehrenhalber nenne, immer über den wenig befriedigenden Beweis dieſes Grundſatzes, wie man ihn in allen Schriften über dieſen Gegenſtand findet, geklagt haben. Und der große Mann zweifelte an der Möglichkeit dieſem Uebel abzuhelfen ſo ſehr, daß er im Ernſt behauptete, dieſer Satz ſey eines Beweiſes unfähig. wenn man auch die Wahrheit deſſelben zugeſtehen müſſe. Warum aber nun der Beweis dieſes Grundſatzes nicht ſo leicht und zuſammenhängend von Statten gegangen ſey, daß ich ſolchen, wie er von andern verſucht worden iſt, durch ein einziges Räſonnement ganz vollendete, ſondern erſt durch einen Umweg

die

die volle Gewißheit habe erreichen können, davon muß ich Rechenſchaft geben.

Ich mußte nehmlich zuerſt den Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Daſeyn genau beſtimmen; obſchon es ſcheinen konnte, daß die Allgemeinheit des Grundſatzes des beſtimmenden Grundes in dem Reiche der Wahrheiten die Herrſchaft deſſelben auch auf das Daſeyn erſtrecke. Denn wenn ohne beſtimmenden Grund nichts wahr iſt, das heißt, wenn ohne ihn das Subject dem Prädicat nicht zukommen kann, ſo kann auch ohne dieſen Grund das Prädicat des Daſeyns nicht Statt finden. Allein es iſt bekannt, daß zum Beweis der Wahrheit an ſich kein vorher beſtimmender Grund nöthig, ſondern dafür die Identität zwiſchen Subject und Prädicat hinreichend iſt. Bey exiſtirenden Dingen aber iſt gerade die Frage nach dem vorher beſtimmenden Grunde. Iſt dieſer Grund (von dem Daſeyn eines Weſens) nicht vorhanden, ſo exiſtirt dieſes Weſen ſchlechthin nothwendig; iſt das Daſeyn eines Weſens zufällig, ſo muß dieſer Grund demſelben vorhergehen, wie ich erwieſen habe. Auf dieſe Weiſe iſt, wenigſtens nach meinem Urtheil, die Wahrheit aus ihren Quellen abgeleitet, gereinigter hervorgegangen.

Zwar meint der berühmte Cruſius, in dem Daſeyn würden einige Erſcheinungen durch ihre eigene Wirklichkeit ſo beſtimmt, daß es vergeblich ſey nach irgend etwas weiter zu fragen. Titius handelt aus freyem Belieben; ich frage, warum er dieſes vielmehr gethan als nicht gethan habe; die Antwort iſt, weil er ſo gewollt hat. Warum hat er aber ſo gewollt? Dieſe Frage, meint Cruſius, iſt unſchicklich. Fragſt du, warum hat er nicht vielmehr etwas anderes gethan? ſo wird geantwortet, weil er jetzt dieſes that. Und ſo meint Cruſius, daß das freye Wollen in jedem Act durch ſein Daſeyn beſtimmt ſey, nicht vorher durch Gründe, die früher wären; und nun behauptet er, daß durch das bloße Setzen der Willensthätigkeit alle entgegengeſetzte Beſtimmungen ausgeſchloſſen werden, folglich ein vorher beſtimmender Grund nicht erforderlich ſey. Allein, daß etwas Zufälliges ohne einen vorher beſtimmenden Grund nie zureichend beſtimmt, folglich auch nicht exiſtent ſeyn könne, dieß will ich, wenn es ſeyn ſoll, auch auf andere Art beweiſen. Ein Act des freyen Wollens exiſtirt, dieſes Daſeyn ſchließt das Gegentheil dieſer Beſtimmung aus; allein da er vorher nicht exiſtirte und das Daſeyn an ſich nicht beſtimmt, ob er vorher geweſen oder nicht geweſen ſey, ſo bleibt durch das Daſeyn dieſes Wollens (Willensact) die Frage, ob es ſchon vorher exiſtirt oder nicht exiſtirt habe, unbeſtimmt; weil aber in der allenthalben vollendeten Beſtimmung auch dieſe eine von allen iſt, ob das Ding angefangen habe zu exiſtiren oder nicht, ſo wird das Ding inſoweit unbeſtimmt ſeyn und nicht beſtimmt werden können, wenn nicht außer dem, was dem Daſeyn in ſich zukommt, noch andere Begriffe zu Hülfe genommen werden, welche unabhängig von dem Daſeyn des Dinges gedenkbar ſind. Da nun das, was eines exiſtirenden Dinges vorhergehende Nichtexiſtenz beſtimmt, dem Begriff der Exiſtenz vorhergeht, daſſelbe aber,

aber, was ein exiſtirendes Ding beſtimmt, daß es vorher nicht exiſtirte, ſolches zugleich von der Nichtexiſtenz zur Exiſtenz beſtimmt hat, (weil die Sätze, warum das, was jetzt exiſtirt, vorher nicht exiſtirte, und warum das, was vorher nicht exiſtirte, jetzt exiſtire, in der That identiſch ſind), das heißt, da ein die Exiſtenz vorher beſtimmender Grund da iſt; ſo erhellet deutlich, daß ohne dieſen Grund die vollendete Beſtimmung eines Dinges das zu ſeyn angefangen haben ſoll, folglich auch das Daſeyn deſſelben nicht Statt finden könne. Sollte jemandem dieſer Beweis wegen der tiefern Entwickelung der Begriffe etwas dunkel vorkommen, ſo wird er ſich mit dem vorhergehenden begnügen können.

Endlich will ich noch kürzlich ſagen, warum ich mich bey dem von dem berühmten Wolf und ſeinen Anhängern gebrauchten Beweis nicht habe beruhigen wollen. Der Beweis dieſes berühmten Mannes, wie er von dem ſcharfſichtigen Baumgarten entwickelter dargeſtellt worden iſt, kommt, damit ich mit wenig Worten alles vortrage, auf dieſe Sätze hinaus. Wenn etwas keinen Grund hätte, ſo würde ein Nichts Grund deſſelben ſeyn, das heißt, ein Nichts von Etwas, welches widerſprechend iſt. Allein dieſe Sätze ſollten vielmehr ſo gebildet worden ſeyn: wenn ein Ding keinen Grund hat, ſo iſt der Grund deſſelben ein Nichts, das heißt, ein Unding. Dieſes aber gebe ich mit beyden Händen zu. Denn wenn kein Grund da iſt, ſo wird die demſelben entſprechende Vorſtellung die eines Undinges ſeyn, wenn alſo einem Dinge kein anderer Grund beygelegt werden kann, als ein ſolcher, dem gar keine Vorſtellung entſpricht, ſo wird es ganz ohne Grund ſeyn, welches auf das Vorausgeſetzte zurück kommt. Nur folgt daraus kein Widerſpruch, wie man meinte. Ich will zum Beleg meiner Behauptung ein Beyſpiel anführen. Nach obiger Art zu ſchließen getraue ich mir zu beweiſen, daß der erſte Menſch von einem Vater erzeugt worden ſeyn müſſe. Man ſetze, er ſey nicht erzeugt worden; dann würde nichts ſeyn, was ihn erzeugt hätte, er würde alſo von einem Nichts erzeugt worden ſeyn. Weil nun dieſes widerſprechend iſt, ſo muß man geſtehen, daß er von einem Vater erzeugt worden ſey. Es iſt nicht ſchwer, dem Verfänglichen dieſer Schlußfolge auszuweichen. Wenn er nicht erzeugt worden iſt, ſo hat ihn nichts erzeugt; das heißt, der, welcher ihn nach der Vorausſetzung erzeugt haben ſoll, iſt ein Nichts oder ein Unding. Dieß iſt ſo gewiß als irgend etwas ſeyn kann, allein eine voreilige Umkehrung des Satzes giebt einen äußerſt verſchobenen Sinn.

Neunter Satz.

Aufgabe.

Die Schwierigkeiten, welchen das Princip des beſtimmenden, oder gewöhnlich ſogenannten zureichenden Grundes unterworfen iſt, aufzuzählen und aufzulöſen.

Unter den Beſtreitern dieſes Grundſatzes kann man als den Anführer und Stellvertreter aller übrigen mit Recht anſehen *), den berühmten und ſcharfſinnigen Cruſius, welcher nach meinem Urtheil unter allen nicht ſowohl Philoſophen, als vielmehr Beförderern der Philoſophie in Deutſchland nicht leicht einem nachſteht. Gelingt es mir, die Zweifel dieſes Mannes zu löſen (und dieß ſcheint die Vertheidigung der guten Sache zu verſprechen), ſo darf ich mir ſchmeicheln, alle Schwierigkeiten beſeitiget zu haben. Zuerſt tadelt er die Zweydeutigkeit und den unſteten Sinn der Formel dieſes Grundſatzes, indem, wie er richtig bemerkt, der Erkenntnißgrund, der moraliſche und andere idealiſche Gründe auch für reale und vorher beſtimmende Gründe gebraucht werden, ſo daß man ſehr oft ſchwerlich abnehmen könne, welcher Grund denn eigentlich gemeint werde. Dieſen Einwurf, welcher meine Behauptungen nicht trift, brauche ich nicht abzuweiſen. Wer die von mir vorgetragenen Sätze prüfen will, wird finden, daß ich den Grund der Wahrheit und den Grund der Wirklichkeit (des Daſeyns) ſorgfältig unterſcheide. Bey dem erſtern iſt bloß die Rede von derjenigen Setzung des Prädi-

---

*) Ich will damit dem berühmten Daries nichts entzogen haben, und bekenne vielmehr, daß die von ihm und einigen andern zur Beſtreitung des Princips des beſtimmenden Grundes vorgebrachten Einwürfe viel Gewicht haben. Allein, weil ſie nach meinem Dafürhalten mit den anzuführenden Gründen des D. Cruſius ſehr verwandt ſind, ſo glaube ich, meine Antwort auf die dagegen erregten Zweifel ohne Mißbilligung anderer großen Männer auf die letztern einſchränken zu können.

Prädicats, welche durch die Identität der Begriffe, welche in dem Subject, entweder an ſich ſchlechthin, oder im Zuſammenhang betrachtet, enthalten ſind, mit dem Prädicat bewirkt wird, und es wird nur ein Prädicat entdeckt, welches in dem Subject bereits liegt. Bey dem letztern wird in Anſehung deſſen, was als vorhanden geſetzt wird, unterſucht, nicht ob, ſondern *woher* das Daſeyn deſſelben beſtimmt ſey. [Und dann ergeben ſich die zwey bereits oben angeführten möglichen Sätze, nehmlich]: Iſt nichts da, wodurch das Gegentheil ausgeſchloſſen wird, als allein das abſolute Setzen deſſelben Dinges, ſo exiſtirt dieſes Ding an ſich und ſchlechthin nothwendig; nimmt man aber ein Ding an, deſſen Daſeyn zufällig iſt, ſo muß etwas anderes vorhanden ſeyn, welches dadurch, daß es das Daſeyn des Dinges ſo und nicht anders beſtimmt, das Gegentheil davon vorher ausſchließt. So viel von meinem Beweis überhaupt.

Eine in der That größere Gefahr haben die Vertheidiger dieſes Grundſatzes von dieſem Einwurfe des berühmten Mannes zu fürchten, wenn er uns ausdrücklich und mit Gründen von nicht unbedeutendem Gewicht Schuld giebt, daß wir durch die Behauptung der unabänderlichen Nothwendigkeit aller Dinge und Wiedereinführung des Stoiſchen Fatums alle ſittliche Freyheit und alle Moralität der Handlungen aufheben. Ich will den Beweis deſſelben, welcher zwar nicht ganz neu, aber doch von ihm ausführlicher und kräftiger vorgetragen worden iſt, ſo entwickelt als möglich, aber ohne ſeiner Stärke etwas zu entziehen, hier anführen.

Wenn

Wenn das, was geſchieht, anders nicht geſchehen kann, als ſo, daß es einen vorher beſtimmenden Grund habe, ſo folgt, daß das, was nicht geſchieht, auch nicht geſchehen könne, weil nehmlich kein Grund da iſt, ohne welchen es nicht geſchehen kann. Weil nun dieſes von allen Gründen der Gründe in rückwärts ſchreitender Ordnung zugegeben werden muß, ſo folgt, daß alles vermöge ſeiner natürlichen Verknüpfung in ſo gedrängter und innigſt zuſammenhängender Ordnung geſchehe, daß, wer das Gegentheil eines Ereigniſſes oder auch einer freyen Handlung wünſcht, etwas Unmögliches wünſcht, indem kein Grund vorhanden iſt, welcher zur Bewirkung dieſes Gegentheils erforderlich iſt. Und auf dieſe Weiſe wird, wenn man die unvermeidlich nothwendige Kette der Ereigniſſe durchläuft, endlich in den allererſten Zuſtand der Welt, deſſen Urheber Gott unmittelbar iſt, der letzte und an Folgen ſo fruchtbare Grund aller Ereigniſſe geſetzt, und nun, nachdem er geſetzt iſt, ein Ereigniß aus dem andern in alle künftige Zeiten hinaus nach einem ſteten und unabänderlichen Geſetz abgeleitet. Die bekannte Unterſcheidung zwiſchen abſoluter und hypothetiſcher Nothwendigkeit, wodurch die Freunde dieſes Grundſatzes zu entkommen hoffen, beſtreitet der berühmte Mann ſo, daß dadurch die Kraft und Wirkſamkeit der Nothwendigkeit nicht im geringſten geſchwächt wird. Denn was thut es zur Sache, ob das Gegentheil eines durch vorhergehende Gründe genau beſtimmten Ereigniſſes an ſich betrachtet, gedenkbar ſey, da nichts deſtoweniger dieſes Gegentheil nicht geſchehen kann,

indem

indem die zum Daſeyn deſſelben nöthigen Gründe nicht da ſind, ſondern ſogar Gründe, warum es nicht geſchehen kann? Gleichwohl kann, ſagſt du, das Gegentheil eines Ereigniſſes, wenn man dieſes an ſich betrachtet, gedacht werden, iſt folglich möglich. Allein was folgt daraus? dennoch kann es nicht geſchehen, es iſt durch bereits vorhandene Gründe hinlänglich dafür geſorgt, daß es nie in der That geſchehe. Nimm ein Beyſpiel. Cajus hat einen Betrug begangen. In dem Cajus war, vermöge ſeiner urſprünglichen Beſtimmungen, die ihm als Menſchen zukommen, die Redlichkeit [das Gegentheil jenes Betrugs] nicht unmöglich. Ich gebe dieſes zu, aber ſo wie er jetzt beſtimmt iſt, iſt ſie allerdings unmöglich, denn es ſind in ihm Gründe vorhanden, welche das Gegentheil ſetzen, und Redlichkeit kann man ihm jetzt nicht als möglich zugeſtehen, ohne die Ordnung aller verketteten Gründe bis zu dem erſten Zuſtand der Welt hinauf zu ſtören. Und nun höre man, was der berühmte Mann daraus noch weiter folgert. Der beſtimmende Grund bewirkt nicht bloß, daß gerade dieſe Handlung erfolge, ſondern auch, daß keine andere anſtatt derſelben geſchehen kann. Was alſo in uns vorgeht, deſſen Erfolg hat Gott ſo geordnet, daß etwas anderes gar nicht erfolgen konnte. Folglich findet Zurechnung unſerer Handlungen bey uns nicht Statt; ſondern Gott iſt die einzige Urſache aller derſelben, weil er uns an ſolche Geſetze gebunden hat, daß wir das uns beſtimmte Loos ſchlechterdings erreichen müſſen. Folgt nun hieraus nicht, daß keine Pflichtverletzung Gott mißſollen könne? Denn geſchieht ſie, ſo iſt ihr Daſeyn der Beweis, daß die von Gott feſtbegründete Reihe der verknüpften Ereigniſſe etwas anderes nicht geſtatte. Wie kann alſo Gott die Sünder wegen ihrer Handlungen ſchelten, da es von dem Urſprung und Erſchaffung der Welt an ſo geordnet iſt, daß ſie ſolche begehen müſſen?

Widerlegung dieſer Zweifel.

Wenn wir die hypothetiſche, beſonders die moraliſche Nothwendigkeit von der abſoluten unterſcheiden, ſo wird hier nicht von der Kraft und Wirkſamkeit der Nothwendigkeit gehandelt, ob nehmlich ein Ding in einem von zwey Fällen mehr oder minder nothwendig ſey, ſondern die Frage iſt von dem nöthigenden Grunde, woher nehmlich das Ding nothwendig ſey. Und hier geſtehe ich gern, daß einige Anhänger der Wolfiſchen Philoſophie von dem Sinn des Wahren gewiſſermaßen darin abweichen, daß ſie das, was durch eine Kette von Gründen, die einander hypothetiſch beſtimmen, geſetzt iſt, von der vollendeten Nothwendigkeit noch etwas entfernt zu ſeyn wähnen, weil es noch der abſoluten Nothwendigkeit ermangele. Auch hierin ſtimme ich meinem berühmten Gegner bey, daß die von allen wiederholte Unterſcheidung die Kraft der Nothwendigkeit und die Gewißheit der Beſtimmung wenig ſchwäche. Denn gleichwie außer dem Wahren nicht noch etwas, das noch wahrer, außer dem Gewiſſen nicht etwas Gewiſſeres, eben ſo kann außer dem Beſtimmten nicht etwas noch Beſtimmteres gedacht werden.

Die

Die Ereigniſſe in der Welt ſind ſo gewiß beſtimmt, daß die ſich zu trügen unfähige Vorſicht der Gottheit mit gleicher Gewißheit ſowohl das künftige Entſtehen derſelben, als auch die Unmöglichkeit des Gegentheils vermöge der Verknüpfung der Gründe eben ſo gleichförmig erkennt, als wenn durch den abſoluten Begriff derſelben das Gegentheil ausgeſchloſſen würde. Allein hier iſt die Hauptfrage nicht wie ſehr, ſondern woher das künftige Entſtehen zufälliger Dinge nothwendig ſey. Daß der Act der Erſchaffung der Welt in Gott nicht unbeſtimmt, ſondern ſo völlig gewiß beſtimmt geweſen, daß das Gegentheil derſelben der Gottheit unwürdig iſt, das heißt, derſelben gar nicht zukommen kann, wer wird hieran zweifeln? Nichts deſtoweniger aber iſt dieſer Act der Gottheit eine freye Handlung, weil er durch ſolche Gründe beſtimmt wird, welche Motiven ihres unendlichen Verſtandes, wiefern ſie den Willen mit vollkommenſter Gewißheit regieren, einſchließen, und nicht von einer blinden Wirkſamkeit der Natur herkommen. Eben ſo wird bey den freyen Handlungen der Menſchen, wiefern ſie als beſtimmt betrachtet werden, das Gegentheil zwar ausgeſchloſſen, aber es wird nicht durch Gründe ausgeſchloſſen, die außer dem Begehren und den freywilligen Neigungen vorhanden wären, gleich als wenn der Menſch auch wider ſeinen Willen durch eine unwiderſtehliche Nothwendigkeit gewiſſe Handlungen zu begehen getrieben würde; ſondern in der Hinneigung des Wollens und Begehrens ſelbſt, wiefern ſie den Reizungen der Außendinge gern folgt, werden die Handlungen

zwar

zwar durch eine völlig gewiſſe, aber dennoch willkührliche Verknüpfung, gemäß einem ſteten Geſetz beſtimmt. Der Unterſchied zwiſchen phyſiſchen Thätigkeiten und ſittlich freyen Handlungen beſteht nicht in der Verſchiedenheit des Zuſammenhangs und der Gewißheit, als wenn die letztern allein, ungewiß in Anſehung ihres künftigen Entſtehens und entblößt von aller Verknüpfung der Gründe, einen ſchwankenden und ungewiſſen Entſtehungsgrund hätten; denn auf dieſe Weiſe würden ſie für die Würde vernünftiger Weſen wenig Empfehlendes haben: ſondern die eigene Art, wie die Gewißheit derſelben durch ihre Gründe beſtimmt wird, dieſe allein macht die Hauptſache bey Vertheidigung der ſittlichen Freyheit aus, ſie werden nehmlich bloß und allein durch Beweggründe der Vernunft, welche dem Willen vorgeſtellt werden, erzeugt, da im Gegentheil bey den thieriſchen, das heißt, phyſiſch-mechaniſchen Thätigkeiten alles durch den innern Trieb und äußern Stoß, durch beyde gleichförmig ohne alle freywillige Neigung der Willkühr, unwiderſtehlich beſtimmt wird. Daß zwar die Fähigkeit und Möglichkeit einer zu begehenden Handlung auf beyden Seiten gleich ſey, und bloß durch die Neigung der freyen Willkühr gegen die den Vorſtellungen dargebotenen Reizungen beſtimmt werde, dieß iſt unwiderſprechliche Wahrheit [nach dem Zeugniß der innern Erfahrung]. Jemehr die Natur des Menſchen an dieſes Geſetz gebunden iſt, deſtomehr Freyheit genießt ſie, und ohne beſtimmte Tendenz nach jeder Richtung hin gegen die Objecte bewegt werden, heißt nicht frey ſeyn. Ja, ſagſt du, er handelt aus keinem andern Grunde alſo, als weil es ihm gerade alſo beliebte. Jetzt halte ich dich bey deinem eigenen Bekenntniß. Denn was iſt das Belieben anders, als nach Maßgabe der durch ein Object verurſachten Reizung eine Neigung des Willens mehr auf die eine als auf die andere Seite; folglich bezeichnet dein: es beliebt, oder es gefällt mir ſo: eine durch innere Gründe beſtimmte Handlung. Denn nach deinem Geſtändniß beſtimmt das Belieben die Handlung; dieſes aber iſt nichts anders, als das Zufriedenſeyn des Willens mit einem Object, nach Maßgabe der Reizung, wodurch es den Willen einladet. Es iſt alſo hier eine reſpective der Natur des Willens ganz eigenthümliche Beſtimmung des Wollens, und ſetzt man, daß der Wille auf beyden Seiten gleich ſtark gereizt werde, ſo heißt alsdann behaupten, daß ihm das eine beliebe oder mehr gefalle, ſagen, daß es zu gleicher Zeit gleich und auch nicht gleich gefalle, welches einen Widerſpruch einſchließt. Es kann aber der Fall vorkommen, daß die Gründe, welche den Willen auf eine von beyden Seiten hinneigen könnten, gerade nicht im Bewußtſeyn ſind, und nichts deſtoweniger eins von beyden gewählt wird. Allein in einem ſolchen Fall iſt anſtatt des obern, ein niederes Seelenvermögen thätig, und die Seele wird nach Maßgabe des Uebergewichtes einer dunkeln Vorſtellung nach einer von beyden Seiten (von welchem ich im Folgenden umſtändlicher handeln werde) gegen die eine Seite hin, getrieben.

Es ſey mir erlaubt, dieſe berüchtigte Streitigkeit durch ein kurzes Geſpräch zwiſchen Cajus, als einem Vertheidiger des Gleichgewichts der gegen beyde Seiten gleichgültigen Willkühr (aequilibrium indiſferentiae), und Titius, als einem Freund des beſtimmenden Grundes, zu erläutern.

Cajus. Das Nachdenken über den Lauf meines zurückgelegten Lebens erregt mir zwar Gewiſſensbiſſe, aber ich habe doch noch den einzigen Troſt, wenn ich anders deinen Lehren glauben darf, daß die Schuld der von mir begangenen Thaten nicht auf mich fallen kann, weil ich, gebunden durch den Zuſammenhang von Gründen, die ſich einander vom Anfang der Welt an beſtimmen, alles was ich gethan, ſchlechterdings habe thun müſſen, und wer mir jetzt meine Fehler vorwirſt, und, daß ich einen andern Lebenswandel hätte führen ſollen, behauptet, der handelt eben ſo thöricht, als wenn er mir zumuthete, ich hätte den Lauf der Zeit aufhalten ſollen. Titius. Sage doch, welches iſt die Reihe von Gründen, durch welche du gebunden geweſen zu ſeyn klagſt? Haſt du nicht alles, was du thateſt, gern gethan? Hat nicht die innere Abmahnung deines Gewiſſens und die Furcht vor Gott, dir, wenn du ſündigen wollteſt, Einhalt gethan? Hat es dir nicht deſſen ungeachtet beſſer geſchienen, zu zechen, zu ſpielen, der Wolluſt zu huldigen, und was dergleichen Thaten mehr ſind? Biſt du jemals wider deinen Willen zu einer Sünde fortgezogen worden? Cajus. Alles dieſes läugne ich nicht. Ich weiß wohl, daß ich nicht widerſtanden, den Reizen von außen nicht widerſtrebt habe, und nicht gezwungen auf ſchlechten Wegen fortgeriſſen worden bin. Freywillig und wiſſentlich habe ich mich den Laſtern ergeben. Aber dieſe Geneigtheit des Willens gegen die ſchlechtere Seite, woher iſt ſie mir geworden? War es nicht, ehe ich noch handelte, als ich noch unentſchloſſen war und göttliche und menſchliche Geſetze mich ermahnten ihnen zu gehorchen, bereits durch eine vollendete Reihe von Gründen beſtimmt, daß ich mich mehr auf die ſchlechte als die gute Seite neigen müßte; heißt, etwas durch ſeinen allenthalben vollendeten Grund ſchon Begründetes hindern wollen, nicht eben ſo viel, als etwas Geſchehenes ungeſchehen machen wollen? Nun iſt aber nach deiner Lehre jede Neigung meines Willens durch einen vorhergehenden Grund vollkommen beſtimmt, dieſer wieder durch einen frühern Grund, und auf dieſe Weiſe alles bis zum erſten Anfang aller Dinge. **Titius.** Jetzt will ich dir deinen Zweifel benehmen. Die Reihe verknüpfter Gründe gab dir bey jeder Handlung, die du begehen wollteſt, blos Motiven an die Hand, welche dich auf beyde Seiten hinzogen, auf eine von beyden haſt du dich freywillig hingeneigt, weil es dir ſo beliebte, eher das eine als das andere zu thun. Aber, ſagſt du, es war ſchon durch die vollendete Reihe der Gründe beſtimmt, daß ich mich auf die beſtimmte Seite neigen würde. Allein bedenke, ob nicht zu einem vollendeten Grund einer Handlung auch die freywillige, ſelbſtthätige Neigung deines Willens nach Maßgabe der Reizungen des Objects gehöre? **Cajus.** Nenne ſie ja nicht freywillig und ſelbſtthätig; mein Wille konnte nicht anders,

als

als ſich auf dieſe Seite neigen. Titius. Dieß hebt den freywilligen Entſchluß ſo wenig auf, daß es ſolchen vielmehr völlig gewiß macht, ſobald man es in dem rechten Sinn nimmt. Denn freyer Entſchluß [Freyheit des Entſchluſſes], Selbſtthätigkeit, iſt eine durch ein inneres Princip erzeugte Thätigkeit. Wird dieſe durch die Vorſtellung deſſen, was zu thun das beſte iſt, und dieſer gemäß beſtimmt, ſo heißt ſie Freyheit. Je gewiſſer und ausnahmloſer ein Menſch dieſem Geſetz [der Vorſtellung deſſen was recht und gut iſt, der Vorſtellung des Beſſern] folgt, je mehr alſo ſein Entſchluß durch alle gegebene Beweggründe des Wollens beſtimmt wird, deſto freyer iſt der Menſch. Aus deiner Art zu ſchließen folgt nicht, daß die Freyheit durch die Kraft der vorher beſtimmenden Gründe geſchwächt werde. Denn dein eigenes Geſtändniß widerlegt dich, daß du nicht wider deinen Willen, ſondern freywillig gehandelt haſt. Folglich war deine Handlung nicht unvermeidlich [unwiderſtehlich], wie du zu meinen ſcheinſt, denn du haſt dich nicht bemüht ſie zu vermeiden, ſondern nur unfehlbar nach der Neigung deines Begehrens unter alſo beſtimmten Umſtänden. Und eben dieß vermehret deine Schuld. Denn du haſt ſo heftig begehrt, daß du dich von deinem Vorſatz nicht haſt abbringen laſſen. Und nun gebrauche ich deine eigenen Waffen wider dich. Sage, auf welche Weiſe glaubſt du, daß nach deiner Meinung der Begriff der Freyheit beſſer beſtimmt werden könne. Cajus. Ich meine ſo, wenn du das, was du von der Verkettung der einander mit feſtem Erſolg beſtimmenden Gründe ſagſt, weg ließeſt, wenn du zugäbeſt, daß der Menſch bey jeder freyen Handlung ſich auf keine von beyden Seiten mehr neige, und, obſchon alle Gründe, ſo viel du wiſſt, die ihn für das eine beſtimmen könnten, gegeben ſind, dennoch das eine eben ſo wohl als das andere wählen könne, dann würde ich bekennen, daß es mit der Sache der Freyheit gut ſtehe. **Titius.** Gott bewahre! Wenn eine Gottheit dir dieſen Wunſch gewährte, wie unglücklich würdeſt du ſeyn, du von jeder Stunde abhängiger Menſch. Nimm an, du ſeyſt feſt entſchloſſen den Weg der Tugend zu wandeln; nimm an, du ſeyſt durch die Vorſchriften der Religion und durch alles, was dich in dieſem Entſchluß zu befeſtigen wirkſam iſt, gehörig vorbereitet. Nun kommt dir eine Gelegenheit zu handeln. Sogleich verfällſt du auf die ſchlimmere Seite, denn die Gründe, welche dir das Beſſere rathen, beſtimmen dich nicht. Wie viel andere Klagen höre ich dich nun vorbringen? Ach! wie ſchnell hat mich das widrige Schickſal von meinem heilſamen Entſchluß abgebracht! zu was ſoll es nützen, den Vorſchriften der Tugend folgen zu wollen? Durch zufälliges Geſchick erfolgen die Handlungen, durch Gründe werden ſie nicht beſtimmt. Zwar, ſagſt du, beklage ich mich nicht über den unwiderſtehlichen Zwang eines mich mit ſich fortreißenden Schickſals, ſondern ich verabſcheue das mir Unbekannte, was mich gerade auf die ſchlechtere Seite hinzieht. O Schande! woher habe ich dieſes abſcheuliche Begehren gerade nach dem Schlechtern, da es ſich eben ſo leicht zu dem Beſſern neigen konnte. **Cajus.**

Auf

Auf dieſe Weiſe ſcheint es um die Freyheit völlig gethan zu ſeyn. Titius. Du ſiehſt alſo, wie ſehr ich dich in die Enge getrieben habe. Sprich nicht von Vorſtellungen, die doch nur erdichtet ſind; du fühlſt dich frey, aber mache dir von dieſer deiner Freyheit keinen Begriff, welcher der richtig denkenden Vernunft nicht zuſagt. Frey handeln heißt weiter nichts, als mit Bewußtſeyn der jedesmaligen Neigung gemäß handeln. Und dieß iſt durch das Geſetz des beſtimmenden Grundes nicht ausgeſchloſſen. Cajus. Ob ich ſchon kaum etwas dir entgegen zu ſetzen habe, ſo ſcheint mir doch der innere Sinn deiner Behauptung zu widerſprechen. Denn ſetze einen nicht viel bedeutenden Fall, wenn ich auf mich ſelbſt genau Acht gebe, ſo finde ich, daß es in meiner Gewalt ſteht mich auf die eine Seite eben ſowohl als auf die andere zu neigen, ſo daß ich mich vollkommen überzeuge, die Richtung meiner Handlung ſey durch eine vorhergehende Reihe von Gründen nicht beſtimmt worden. Titius. Ich will dir die Täuſchung deiner Vernunft aufdecken, welche dir ein gewiſſes Gleichgewicht der unentſchiedenen, gleichgültigen Neigung gegen beyde Seiten (aequilibrium indifferentiae) vorſpiegelt. Das der Seele des Menſchen angebohrne Begehrungsvermögen wird nicht allein auf Objecte, ſondern auch auf mancherley Vorſtellungen, die ſich dem Verſtande darbieten, geleitet. Wiefern wir in einem gegebenen Fall durch den Einfluß der Vorſtellungen, welche die Beweggründe der Wahl enthalten, empfinden, daß wir ſelbſt Urheber davon ſind, ſo daß wir unſere Aufmerkſamkeit darauf zu richten, davon abzulenken, oder anders wohin zu richten allerdings fähig genug ſind, wiefern wir folglich uns bewußt ſind, daß wir uns nicht blos unſerm Begehren gemäß gegen die Objecte neigen, ſondern auch die objectiven Gründe ſelbſt nach Belieben verſchiedentlich verändern können, inſofern können wir uns kaum enthalten zu glauben, daß die Thätigkeit unſers Willens an gar kein Geſetz gebunden, und ohne alle feſte Beſtimmung ſey. Allein, wenn wir uns beſtreben richtig wahrzunehmen, ſo werden wir feſt überzeugt werden, daß in dem gegebenen Fall gerade dieſe und keine andere Richtung der Aufmerkſamkeit auf die Verknüpfung der Vorſtellungen erfolgt, warum wir nämlich, indem die Gründe auf einer Seite reizen, um wenigſtens mitunter einen Verſuch zu machen, ob wir frey ſind, dadurch, daß wir die Aufmerkſamkeit auf die entgegengeſetzte Seite lenken, dieſer ein Uebergewicht verſchaffen, daß alſo, warum das Begehren *gerade dieſe und keine andere Richtung bekommt*, ganz gewiß Gründe, welche dieſe Richtung beſtimmen, da ſeyn müſſen. **Cajus.** Du haſt mich, ich geſtehe es, in viele Schwierigkeiten verwickelt, aber ich bin gewiß, daß dir nicht geringere entgegen ſtehen. Wie, glaubſt du, daß die feſtbeſtimmte Entſtehung des Böſen, von welchem auf dieſe Weiſe Gott die letzte und beſtimmende Urſache iſt, mit der Güte und Heiligkeit deſſelben werde vereiniget werden können? **Titius.** Ich will, damit wir nicht die Zeit mit unnützem Streit verbringen, die Zweifel, welche deine Ueberzeugung hindern, kürzlich prüfen und auflöſen. Da die

die Gewißheit ſowohl aller phyſiſchen Ereigniſſe, als auch der freyen Handlungen beſtimmt iſt, da das Nachfolgende im Vorhergehenden, das Vorhergehende im weiter vorhergehenden, und ſo im ununterbrochenen Zuſammenhang alles in frühern Urſachen gegründet und beſtimmt iſt, bis endlich der allererſte Zuſtand der Welt, von welchem Gott unmittelbar der Urheber iſt, gleichſam als Quelle und Urſprung erſcheint, aus welchem mit unfehlbarer Nothwendigkeit alle Ereigniſſe abgeleitet werden: ſo glaubſt du, werde Gott nicht undeutlich als Urheber des Böſen angedeutet, und es ſcheint dir, daß derſelbe das Gewebe, welches er ſelbſt angefangen, und welches ſeinem erſten Plan gemäß durch alle Perioden der Folgezeit fortgewebt wird, nicht haſſen, daß er alſo die in ſein Werk verwebten Sünden nicht mit dem ſeiner Heiligkeit gemäßen Unwillen anſehen könne, indem die Schuld alles Böſen auf ihn ſelbſt als den erſten Urheber deſſelben zurück falle. Dieß ſind die Zweifel, welche dich drücken: nun will ich die Nebel derſelben zerſtreuen. Gott hat allerdings durch Erſchaffung des erſten Zuſtandes des Weltalls die Reihe angefangen, welche in ihrem feſten Zuſammenhang ununterbrochen aufeinander folgender und verwebter Urſachen auch das moraliſche Uebel, und, welches dieſem entſpricht, das phyſiſche Uebel einſchließt. Allein daraus folgt nicht, daß die moraliſch-böſen Handlungen Gott als ihren Urheber anklagen können. Wenn, wie dieß bey Maſchinen der Fall iſt, vernünftige Weſen ſich bloß leidend gegen das verhielten was ſie zu gewiſſen Beſtimmungen und Veränderungen antreibt, ſo könnte, wie ich nicht läugne, die Schuld alles Böſen zuletzt Gott, dem Erbauer dieſer Maſchine, beygemeſſen werden. Hingegen das, was zugleich durch den Willen vernünftiger und mit dem Vermögen ſich ſelbſt ſelbſtthätig zu beſtimmen begabter Weſen geſchieht, das iſt allerdings aus einem innern Princip, aus bewußten Begehrungen, aus Wahl eines von zweyen nach dem freyen Belieben der Willkühr entſtanden. Ob alſo gleich der den freyen Handlungen vorausgehende Zuſtand der Dinge einigermaßen feſt beſtimmt, und jenes vernünftige Weſen in einen ſolchen Zuſammenhang von Umſtänden verwickelt iſt, daß es völlig gewiß iſt und ſogar vorausgeſehen werden kann, es werde von ihm moraliſch Böſes geſchehen, ſo wird doch dieſes künftige Geſchehen des Böſen durch ſolche Gründe beſtimmt, unter welchen die freywillige Richtung des Willens auf die ſchlechtere Seite der hauptſächlichſte iſt. Was daher den Sündern zu thun vor allem andern beliebte, davon muß man ſie ſelbſt die Urheber nennen, und es iſt der Billigkeit vollkommen gemäß, daß ſie die Strafe ihres unerlaubten Gelüſtens leiden. Was aber den Abſcheu betrifft, welchen Gott vor den Sünden vermöge ſeiner Heiligkeit haben muß, welcher ſich aber mit dem Plan der Welt, in welchen das künftige Geſchehen dieſes Böſen eingeſchloſſen war, nicht zu vertragen ſcheint, ſo iſt auch hier die Schwierigkeit, welcher dieſe Unterſuchung unterworfen iſt, nicht unüberſteiglich. Du darfſt nur die Sache ſo nehmen.

Die unendliche Güte Gottes bezweckt die größtmöglichſte Vollkommenheit der erſchaffenen Dinge, welcher ſie empfänglich ſind, und die Glückſeligkeit der Geiſterwelt. Aber mit eben derſelben unendlichen Tendenz ſich zu offenbaren, hat er nicht allein die vollkommenen Reihen von Ereigniſſen, welche ſich in der Folgezeit nach der Ordnung der Gründe begeben ſollten, angeordnet, ſondern damit kein Gut von geringerem Grad fehlen möchte, damit vielmehr das Weltall in ſeiner Unermeßlichkeit von dem höchſten Grade der Vollkommenheit, deſſen endliche Weſen fähig ſind, zu allen untern, ſogar bis auf das Nichts herab, ſo zu ſagen, alles in ſich befaßte, auch alles das in ſeinen Plan eingehen laſſen, was, obſchon mit ſehr vielen Uebeln vermiſcht, wenigſtens etwas Gutes enthielte, welches die göttliche Weisheit daraus ziehen könnte um ſeine Ehre durch die unendliche Verſchiedenheit der Dinge deſtomehr zu offenbaren. In dieſem Umfang des Weltplans war es der Weisheit und Macht und Güte der Gottheit ſehr anſtändig, daß auch die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts, ſo traurig ſie iſt, nicht vermißt würde, weil ſie doch ſelbſt bey einem unendlichen Zuſammenfluß von Uebeln, Beweiſe zur Verherrlichung der Güte Gottes bey ſich führt. Deswegen darf man aber doch nicht glauben, daß Gott die in den Plan ſeines Werks verwebten Uebel eigentlich gewollt und abſichtlich daraus gezogen habe. Denn er beabſichtete nur das Gute, welches nach Abzug des Uebels dennoch übrig bleiben mußte, und welches mit dem Unkraut zugleich auszurotten der höchſten Weisheit unwürdig war. Uebrigens iſt von den Sterblichen aus freywilligem und innerem Antrieb ihrer Seele geſündiget worden, indem die Ordnung der vorhergehenden Gründe ſie nicht wider ihren Willen trieb und fortriß, ſondern blos reizte: und obſchon Gott vorher geſehen hat, daß ſie dieſen Reizungen ganz gewiß nachgeben würden, ſo iſt dennoch offenbar, daß der Urſprung des moraliſch Böſen, weil er in einem innern Princip der Selbſtbeſtimmung gegründet iſt, den Sündern ſelbſt zugerechnet werden müſſe. Auch darf man deswegen, daß die Gottheit dadurch, daß ſie das ſittlich Böſe geſchehen läßt, gewiſſermaßen darein willigt, nicht glauben, daß ſie ſolches weniger verabſcheue. Denn eigentlich iſt die Vergütung der durch ununterbrochenes Bemühen verbeſſerlichen Uebel, welche zu begehen dem Menſchen Freyheit gegeben iſt, dieſe Vergütung, welche Gott durch Ermahnung, Drohung, vorgehaltene Belohnungen, Verleihung der Beſſerungsmittel zu bewirken trachtet, der eigentliche Zweck, welchen ſich der göttliche Baumeiſter vorſetzte: da er nun die üppigen Auswüchſe des Böſen verſchneidet, und dieſes, ſo weit es der Freyheit des Menſchen unbeſchadet geſchehen kann, unterdrückt, ſo beweiſt er ſich damit ſelbſt als den Haſſer alles ſittlich Böſen, zugleich aber auch als den Liebhaber alles Guten und Vollkommenen, welches nichts deſtoweniger daraus gezogen werden kann. Allein ich kehre auf meinen Weg zurück, nachdem ich mich von meinem Vorhaben etwas lange entfernt hatte.

Zuſätze zu der neunten Aufgabe.

In Rückſicht des göttlichen Vorherwiſſens finden freye Handlungen nicht Statt, wenn man nicht das durch ihre Gründe beſtimmte künftige Begeben derſelben (futuritio) zugeſteht.

Die, welche unſern Grundſatz unterſchreiben, haben dieſen Beweis wider ihre Gegner immer mit Erfolg gebraucht. Daher überhebe ich mich dieſer Mühe, und bemühe mich blos, das zu beantworten, was der ſcharfſinnige Cruſius für das Gegentheil anführt. Er wirft denen, welche alſo denken, eine der Gottheit unwürdige Meinung vor, als wenn ſie glaubten, daß Gott in Schlüſſen denke. In Rückſicht dieſer Meinung trete ich, ſollten auch einige anders darüber denken, gern auf die Seite meines berühmten Gegners. Denn daß die Umwege und Wendungen der Schlußfolgen einem unendlichen Verſtande nicht anſtändig ſind, gebe ich zu. Einem ſolchen Verſtande kann weder das Abziehen allgemeiner Begriffe, noch die Verknüpfung, noch die Vergleichung derſelben, um Schlußfolgen daraus abzuleiten, nöthig ſeyn. Allein wir behaupten hier blos dieſes, daß Gott dasjenige nicht vorausſehen könne, deſſen künftiges Entſtehen nicht vorher beſtimmt iſt, nicht wegen eines Mangels an Mitteln dazu, deren die Gottheit, wie wir geſtehen, nicht bedarf: ſondern weil das Vorherſehen eines künftigen Ereigniſſes, welches, wenn deſſen Daſeyn überhaupt ſowohl an ſich als auch im voraus unbeſtimmt iſt, gar nicht Statt finden kann, an ſich un-

möglich

möglich iſt. Denn daß es an ſich unbeſtimmt ſey, folgt aus der Zufälligkeit deſſelben, daß es im voraus nicht beſtimmt ſey, dieß behaupten die Gegner: folglich iſt es ohne alle Beſtimmung, das heißt, ohne künftiges Entſtehen (futuritio) an ſich, und muß nothwendig von dem göttlichen Verſtande alſo gedacht werden.

Endlich geſteht unſer genannter Gegner offen, daß hier noch etwas unbegreiflich bleibe: dieſes aber ſtimmt, ſobald man auf die Betrachtung des Unendlichen gekommen iſt, mit der Erhabenheit des Gegenſtandes völlig zuſammen. Allein ob ich ſchon geſtehe, daß noch einige Geheimniſſe der tiefern Erkenntniß übrig bleiben, welche der menſchliche Verſtand nie aufſchließen wird, wenn man in die innere Erkenntniß einzudringen auch noch ſo begierig iſt; ſo iſt doch hier nicht die Rede von der Art wie, ſondern davon, ob die Sache ſelbſt Statt finde, und dießfalls iſt es, den Widerſtreit derſelben mit der Behauptung der Gegner einzuſehen, dem menſchlichen Verſtande ſehr leicht.

Widerlegung der Inſtanzen, auf welche die Vertheidiger des Gleichgewichts dergleichen Geneigtheit des Willens gegen beyde Seiten (aequilibrii indifferentiae) ſich berufen.

Die Freunde der entgegengeſetzten Meinung berufen ſich, damit wir ihnen auch dießfalls Genüge thun, auf Beyſpiele, welche die gleiche Geneigtheit des menſchlichen Willens zu allen [einander entgegengeſetzten] freyen Handlungen ſo offenbar zu bezeugen ſcheinen, daß kaum

etwas

etwas offenbarer ſeyn könne. Wenn das: Gleich oder Ungleich? geſpielt wird, und die in der Hand verborgenen Bohnen durch Errathen gewonnen werden ſollen, ſo ſprechen wir eins von beyden aus ohne alle Ueberlegung, und ohne irgend einen Grund, eins von beyden zu wählen. Das Seitenſtück darzu nehmen ſie von einem gewiſſen, ich weiß nicht, welchem Fürſten her, welcher jemanden zwiſchen zwey Büchſen, welche einander an Gewicht, Geſtalt und Anſehen völlig gleich waren, und von welchen er heimlich die eine mit Bley, die andere mit Gold füllte, freye Wahl geſtattete, in welchem Fall die Willensbeſtimmung für die Wahl einer von beyden nicht anders als ohne allen Grund erfolgen konnte. Etwas ähnliches ſagt man von der völlig gleichen Freyheit mit dem rechten oder dem linken Fuß auszuſchreiten. Auf alle dieſe Beyſpiele will ich mit einem Wort und, wie es mir wenigſtens ſcheint, zur Genüge antworten. Wenn in unſerm Grundſatz von beſtimmenden Gründen die Rede iſt, ſo wird nicht die eine oder die andere Art von Gründen ausſchließend verſtanden, z. B. bey freyen Handlungen nicht blos die dem Bewußtſeyn vorſchwebenden Gründe, ſondern eine Handlung mag beſtimmt werden wie ſie wolle, ſo muß ſie, wenn ſie geſchehen ſoll, ſchlechterdings durch irgend einen Grund beſtimmt werden. *Objective* Gründe können bey der Beſtimmung der Willkühr ganz fehlen, auch können die mit Bewußtſeyn vorgeſtellten Gründe im vollkommenen Gleichgewicht ſeyn, nichts deſtoweniger können dennoch ſehr viele Statt finden, wodurch die Seele beſtimmt

werden

werden kann. Denn in dieſem Fall der Unentſchloſſenheit wird [wenn die Handlung gleichwohl geſchehen ſoll oder muß] durch einen ſolchen Zweifel blos dieſes bewirkt, daß die Sache von dem obern Seelenvermögen zu dem niedern, von der Vorſtellung mit Bewußtſeyn zu dunkeln Ideen gelangt, und von dieſen wird man kaum behaupten können, daß ſie ſich auf die eine Seite eben ſo ſehr als auf die andere neigen, und in dieſer Neigung alles völlig gleich ſey. Das Streben des angebohrnen Begehrens nach neuen Wahrnehmungen läßt die Seele nicht lange in demſelben Zuſtand beharren. Iſt nun der Zuſtand der innern Vorſtellungen verändert, ſo muß ſich die Seele nothwendig auf eine von beyden Seiten neigen.

Zehnter Satz.

Einige ächte Zuſätze aus dem Grundſatz des beſtimmenden Grundes darzuſtellen.

1) In dem Begründeten iſt nichts, was nicht in dem Grund geweſen.

Denn nichts iſt ohne beſtimmenden Grund, folglich nichts in dem Begründeten, was das Daſeyn des daſſelbe beſtimmenden Grundes nicht bewieſe.

Man könnte einwenden, daß, weil die erſchaffenen Dinge Gränzen haben, auch Gott, welcher den Grund dieſer Dinge enthält, vermöge nothwendiger Folge ebenfalls Gränzen haben müſſe. Ich antworte: die den endlichen Dingen anhängenden Gränzen haben ebenfalls ihren begränzten Grund in dem Act der göttlichen Schöp-

Schöpfung. Denn die erſchaffende Handlung Gottes iſt begränzt nach Maßgabe des begränzten Weſens, welches erſchaffen werden ſoll. Da aber dieſe Handlung nur eine Beſtimmung Gottes in gewiſſer Beziehung iſt, welche nehmlich den zu erſchaffenden Dingen entſprechen muß, da ſie alſo nicht innerlich und in Gott ſchlechthin gedenkbar iſt, ſo erhellet, daß dieſe Begränzungen [der Dinge] der Gottheit innerlich nicht zukommen können.

2) Von zwey Dingen, welche nichts mit einander gemein haben, kann keins der Grund des andern ſeyn. Dieß kommt auf den vorigen Satz zurück.

3) In dem Begründeten kann nicht mehr ſeyn, als was in dem Grunde iſt. Iſt aus derſelben Regel klar.

Folgeſatz. Die Summe der abſoluten Realität in der Welt, wird *natürlich* nicht verändert, weder durch Vermehrung noch durch Verminderung.

Erklärung. Die Wahrheit dieſer Regel erhellet aus den Veränderungen der Körper ſehr leicht. Wenn z. B. ein Körper A einen andern B ſtößt und forttreibt, ſo bekommt der letztere einige Kraft, folglich einige Realität mehr *). Aber eine gleiche Quantität Bewegung

iſt

---

*) Es ſey mir hier erlaubt, in der Sprache des gemeinen Verſtandes die mitgetheilte Kraft als eine gegebene Realität darzuſtellen, ob ſie ſchon eigentlich nichts anderes iſt, als eine gewiſſe Beſchränkung oder Richtung der eigenthümlichen Realität.

iſt dem anſtoßenden Körper entgangen; folglich iſt die Summe der Kräfte in der Wirkung den Kräften der Urſache gleich. Zwar ſcheint die angeführte Regel in dem Fall, wo ein kleinerer elaſtiſcher Körper auf einen größern ſtößt, nicht zuzutreffen und unrichtig zu ſeyn. Aber keineswegs, denn der kleinere elaſtiſche Körper erhält dadurch, daß er von dem größern, den er anſtößt, zurück geſtoßen wird, eine größere Kraft nach der entgegengeſetzten Richtung, welche zu der, die er dem größern mittheilte, hinzugeſetzt, zwar in der Quantität des anſtoßenden Körpers eine größere Summe bewirkt, wie aus der Mechanik bekannt iſt, aber die Realität, welche hier gewöhnlich abſolut heißt, muß richtiger reſpectiv genannt werden. Denn dieſe Kräfte ſtreben nach verſchiedenen Richtungen: folglich wird, wenn man dieſelben aus den Wirkungen, welche zwey zuſammen gebrauchte, und alſo im Ganzen in einer Summe betrachtete Maſchinen hervorbringen können, beurtheilt, die wahre Summe der Kräfte dadurch erkannt, daß man die Bewegungen nach entgegengeſetzten Richtungen, die ſich inſofern am Ende auf irgend eine Weiſe ſelbſt vernichten müſſen, abzieht; dann bleibt blos die Bewegung des Schwerpuncts, welche, wie aus der Statik bekannt iſt, nach dem Zuſammenſtoßen genau ſo iſt, wie ſie vor demſelben war. Was die völlige Vernichtung der Bewegung durch den Widerſtand der Materie betrifft, ſo entkräftet ſie die gegebene Regel ſo wenig, daß ſie ſolche vielmehr befeſtiget. Denn die Kraft, welche durch das Zuſammenkommen von Urſachen aus der Ruhe entſtan-

den

den iſt, wird dadurch, daß ſie bey dem Widerſtand gegen die Hinderniſſe eben ſo viel verliert als ſie erhalten hat, wieder zur Ruhe gebracht, und die Sache bleibt wie vorher. Deswegen iſt auch das immerwährende nie erſchöpfte Fortgehen einer mechaniſchen Bewegung perpetuum mobile) unmöglich: denn da ſie an dem jedesmaligen Widerſtand immer einen Theil ihrer Kraft verwendet, ſo widerſtreitet es obiger Regel und der geſunden Vernunft gleich ſehr, daß ſie nichts deſtoweniger die unverminderte Kraft, ſich ſelbſt die vorige Stärke zu geben, behalten ſoll.

Sehr oft ſehen wir ſehr groſſe Wirkungen aus einer unendlich kleinen erſten Urſache entſtehen. Ein einziger Feuerfunke in Schießpulver geworfen, welche unendliche ausdehnende Kraft theilt er mit? oder kommt er anderswo auf feuerfangende Materie, welche Feuersbrünſte, welchen Untergang von Städten, welche fortwährende Verwüſtung groſſer Wälder veranlaßt er nicht? Welch' eine groſſe Maſſe feſter Körper löſt alſo der unbedeutende Reiz eines einzigen Funkens auf? Allein in ſolchen Fällen wird die ſtets wirkſame Urſache unermeßlicher Kräfte, welche in dem Innern der feſten Körper eingeſchloſſen ſchläft, nehmlich die elaſtiſche Materie entweder der Luft, wie (nach Hales' Verſuchen) in dem Schießpulver, oder des Feuerſtoffs, wie in jedem verbrennbaren Körper, durch den kleinen Reiz eines Funkens nur veroffenbart, nicht eigentlich erzeugt. Die elaſtiſche Materie iſt innerlich zuſammengepreßt und verſchloſſen, und äußert bey dem kleinſten Reiz Kräfte, welche dem gegenſeitigen Streben der Anziehung und Zurückſtoßung verhältnißmäßig ſind.

Die Kräfte der Geiſter und ihr immerwährendes Fortſchreiten zu größern Vollkommenheiten, ſcheinen von obiger Regel ausgenommen zu ſeyn. Nach meiner Ueberzeugung aber ſind ſie derſelben ebenfalls unterworfen. Ohne Zweifel enthält die unendliche, obſchon ſehr dunkele Wahrnehmung des ganzen Weltalls, welche der Seele ſtets innerlich vorſchwebt, alle die Realitäten, welche in den nach und nach mehr aufzuklärenden Gedanken ſeyn können, bereits in ſich, und die Seele erlangt bloß dadurch, daß ſie hernach ihre Aufmerkſamkeit auf einige beſonders richtet, und dieſe, indem ſie andern einen gleichen Grad derſelben entzieht, mit einem ſtärkern Licht erhellet, nach und nach immer größere Erkenntniß, erweitert aber dadurch nicht den Umfang der abſoluten Realität, (weil das Materielle aller Vorſtellungen, da es aus dem Zuſammenhang mit dem Weltall herkommt, immer daſſelbe bleibt), ſondern es wird bloß die Form der Erkenntniß, welche in dem Zuſammenhalten der Begriffe und in der auf die Verſchiedenheit oder Aehnlichkeit und Zuſammenſtimmung derſelben gerichteten Aufmerkſamkeit beſteht, auf mancherley Weiſe verändert. Das Nämliche bemerken wir auch an der den Körpern eigenthümlichen Kraft. Denn da die Bewegungen, genau genommen, nicht Realitäten, ſondern Erſcheinungen (phaenomena) ſind, und da die eigene Kraft des Körpers, wenn ſie durch dey Anſtoß eines andern Körpers modificirt wird, dieſem Stoß vermöge ihres innern Prin-

Princips der Wirkſamkeit mit eben ſo viel Gewalt widerſteht, als ſie durch die Richtung des anſtoßenden Körpers erhält; ſo iſt in der Erſcheinung der Bewegung das geſammte Reale der Kräfte völlig dem gleich, welches dem Körper im Zuſtande der Ruhe eigen war, und das innere Vermögen [der Bewegung], welches während der Ruhe in Rückſicht ſeiner Richtung unbeſtimmt war, erhält durch einen Stoß von außen weiter nichts, als eine Richtung.

Was ich biſher von der unveränderlichen Quantität der abſoluten Realität in dem Weltall geſagt habe, muß alſo verſtanden werden, wiefern alles nach der Ordnung der Natur erfolgt. Denn wer wollte es wagen zu zweifeln, daß durch die Kraft Gottes die abnehmende Vollkommenheit der Welt wieder hergeſtellt, den vernünftigen Weſen ein reineres Licht, als ſie von Natur haben können, vom Himmel herab mitgetheilt, und alles auf einen höhern Grad der Vollkommenheit gebracht werden könne.

Eilfter Satz.

Einige unächte Zuſätze, welche aus dem Grundſatz des beſtimmenden Grundes mit Unrecht abgeleitet werden, anzugeben und zu widerlegen.

1) Daß kein Grund ohne etwas Begründetes ſey; oder, daß alles was iſt, ſeine Folge habe. Man nennt dieſes den Satz der Conſequenz. Und davon iſt meines Wiſſens Baumgarten, der Anführer der Metaphyſiker, Urheber. Und weil von demſelben dieſer Satz

auf die nehmliche Weiſe, wie der Satz des Grundes bewieſen worden iſt, ſo muß er mit demſelben auf einerley Weiſe fallen. Iſt blos von den Gründen des Erkennens die Rede, ſo iſt die Wahrheit dieſes Satzes unbezweifelt. Denn der Begriff eines jeden Dinges iſt entweder generiſch oder individuell. Im erſtern Fall muß man zugeben, daß alles, was von dem generiſchen Begriff der Sache behauptet wird, allen untergeordneten, darunter begriffenen zukomme, daß alſo jener den Grund von dieſen enthalte. In dem letztern Fall kann man ſchlieſſen, daß die Prädicate, welche in einem gewiſſen Zuſammenhang dieſem Subject zukommen, demſelben unter Vorausſetzung der nehmlichen Gründe jederzeit zukommen müſſen; es beſtimmt alſo aus dem gegebenen Fall die Wahrheit in ähnlichen, hat alſo ein begründetes der Erkenntniß. Allein, wenn wir hierunter auch das Begründete der Exiſtenz mit verſtehen, ſo wird man, daß die wirklichen Dinge dergleichen nicht ins Unendliche erzeugen, ſelbſt aus dem letzten Abſchnitt dieſer Abhandlung ſehen können, wo wir, daß der Zuſtand einer jeden Subſtanz, welche außer allen Zuſammenhang mit allen andern Dingen geſetzt iſt, gar keiner Veränderung fähig ſey, mit unwiderleglichen Gründen darthun werden.

2) Unter allen Dingen des Weltalls, iſt keins dem andern in allen Stücken ähnlich. Dieſen Satz nennt man den Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden, welcher, wie gewöhnlich geſchieht, in dem weiteſten Sinn genommen, ſich von der Wahr-

heit

heit ſehr weit entfernt. Man beweiſt denſelben hauptſächlich auf doppelte Weiſe. Der erſte Beweis davon iſt äuſſerſt ſeicht, und überſpringt ſein Object mit leichtem Schritt, iſt daher kaum einer Widerlegung werth. Dieß ſind jene Spitzfindigkeiten: Dinge, welche nach allen Merkmalen völlig übereinkommen und durch kein einziges Merkmal zu unterſcheiden ſind, ſcheinen für ein und daſſelbe Ding gehalten werden zu müſſen. Daher könne nicht alles vollkommen ähnlich ſeyn, als in einem und demſelben Weſen, dem nur mehrere Orte angewieſen wären; da nun dieſes der geſunden Vernunft widerſtreite, ſo ſtreite, behaupten ſie, dieſe Meinung mit ſich ſelbſt. Allein, wer ſollte nicht den Nebel dieſer Spitzfindigkeiten durchſchauen? Zur vollkommenen Einerleyheit zweyer Dinge in allen ihren Merkmalen oder Beſtimmungen, ſowohl der innern als der äuſſern, iſt Identität erforderlich. Wer wird denn aber von der allenthalben vollendeten Beſtimmung eines Dinges den Ort ausnehmen. Folglich ſind zwey Dinge, welche, ob ſie ſchon nach allen innern Merkmalen völlig gleich ſind, wenigſtens durch den Ort, wo ſie ſind, unterſchieden, nicht ein und daſſelbe Ding. Jedoch müſſen wir vornehmlich den Beweis, welcher dem Grundſatz des zureichenden Grundes unrichtig beygemeſſen wird, widerlegen.

Es iſt, ſagt man, kein Grund zu finden, warum Gott zwey Subſtanzen verſchiedene Orte angewieſen habe, wenn ſie in allen andern Stücken völlig überein kämen. Welche Thorheiten! Ich wundere mich, daß die ernſthafteſten Männer an ſolchen Spielereyen mit Gründen Vergnügen finden. Die eine Subſtanz nenne ich A. die andere B. Man ſetze, daß das A den Ort des B einnehme, ſo wird alsdann, weil den innern Merkmalen nach A von B gar nicht verſchieden iſt und nun auch den Ort deſſelben einnimmt, jenes mit dieſem in allen Stücken einerley ſeyn und nun B genannt werden müſſen, was vorher A hieß; und was vorher den Namen B hatte, das wird, nachdem es in den Ort des A gekommen iſt, ebenfalls A genannt werden müſſen. Denn dieſe Verſchiedenheit der Bezeichnung bedeutet blos die Verſchiedenheit des Orts. Sage alſo, ob Gott etwas anderes gethan haben würde, wenn er die Orte nach deiner Meinung beſtimmt hätte? Beydes iſt vollkommen daſſelbe, und deswegen iſt die von dir erdichtete Verwechſelung nichts, daß aber ein Nichts keinen Grund habe, dieß paßt nach meiner Meinung ſehr gut.

Dieſes unächte Geſetz wird auch durch das ganze Univerſum der Dinge, und durch das, was der göttlichen Weisheit ziemt, vollkommen widerlegt. Denn daß Waſſer, Queckſilber, Gold, einfache Salze u. ſ. w. den gleichartigen und innern Merkmalen nach in ihren urſprünglichen Beſtandtheilen völlig gleich ſind, dieß beſtätigt ſich durch die Einerleyheit des Gebrauchs und der Anwendung, zu welcher ſie beſtimmt werden, und kann auch aus ihren Wirkungen geſehen werden, welche der Erfahrung zufolge jederzeit gleich ohne einigen bemerkbaren Unterſchied von ihnen hervorgebracht werden.

Auch kann es nicht zuläßig ſeyn, hier eine verborgene und den Sinnen unzugängliche Verſchiedenheit zu vermuthen, als wenn doch Gott noch ein Merkmal hätte, woran er die Theile ſeines Werks unterſcheiden könnte; denn das hieße etwas ſuchen, was nicht zu finden iſt.

Daß Leibnitz, der Urheber dieſes Princips, in der Einrichtung organiſcher, und in dem Gewebe anderer von der Einfachheit entfernter Körper eine bemerkbare Verſchiedenheit wahrgenommen habe und man ſolche bey allen Dingen dieſer Art vermuthen dürfe, geben wir zu. Denn wo zur Zuſammenſetzung eines Ganzen ſehr viele verſchiedenartige Theile in Harmonie gebracht werden müſſen, da können nicht immer gleiche Beſtimmungen hervorgehen. Daher wird man an dem nämlichen Baum kaum zwey einander völlig gleiche Blätter finden. Allein hier wird blos die metaphyſiſche Allgemeinheit dieſes Grundſatzes verworfen. Uebrigens wird man ſchwerlich läugnen können, daß in den Geſtalten der natürlichen Körper öfters völlige Gleichheit zweyer Exemplare gefunden werde. Daß z. B. bey Kryſtalliſationen unter unzählig verſchiedenen nicht auch eine oder die andere gefunden werde, welche einer andern vollkommen gleich iſt, wer wollte dieſes behaupten?

Dritter Abſchnitt.

Welcher zwey an Folgeſätzen äußerſt fruchtbare, aus dem Grundſatz des beſtimmenden Grundes fließende Principien der metaphyſiſchen Erkenntniß aufdeckt.

I.

Der Grundſatz der [unmittelbaren] Aufeinanderfolge [des Beſtimmenden und des Beſtimmten].

Zwölfter Satz.

In den Subſtanzen kann keine Veränderung vorgehen, als wiefern ſie mit andern im Zuſammenhang ſind, ſo daß die gegenſeitige Abhängigkeit derſelben von einander die wechſelſeitige Aenderung ihres Zuſtandes beſtimmt.

Daher iſt eine einfache Subſtanz außer aller Verbindung mit andern und ſich ſelbſt lediglich überlaſſen, an ſich ſchlechthin unveränderlich.

Eben ſo kann ferner, wenn ſie auch mit andern in Verbindung iſt, ſo lange dieſes Verhältniß unverändert bleibt, in ihr keine Veränderung ihres innern Zuſtandes ſich begeben. In einer Welt alſo, wo gar keine Bewegung wäre, kann (weil die Bewegung blos die Erſcheinung [phaenomenon] des veränderten Zuſammenhangs iſt) auch gar keine Aufeinanderfolge, nicht einmal in dem innern Zuſtande der Subſtanzen, gefunden werden.

Daher

Daher muß, ſobald alle Verbindung der Subſtanzen aufgehoben wird, auch ſogleich die Aufeinanderfolge und die Zeit verſchwinden.

Beweis.

Nimm an, daß eine einfache Subſtanz auſſer aller Verbindung mit andern ganz abgeſondert exiſtire: ſo ſage ich, daß eine Veränderung ihres innern Zuſtandes nicht möglich ſey. Denn da die der Subſtanz bereits zukommenden innern Beſtimmungen durch innere Gründe mit Ausſchließung des Gegentheils geſetzt ſind, ſo mußt du, wenn eine andere Beſtimmung derſelben nachfolgen ſoll, einen andern Grund ſetzen, welcher aber, da deſſen Gegentheil in dem Innern der Subſtanz iſt, und da vermöge der Vorausſetzung kein äußerer Grund hinzukommt, derſelben ganz offenbar nicht beygelegt werden kann.

Derſelbe Beweis anders. Was durch einen beſtimmenden Grund geſetzt wird, das muß nothwendig mit dieſem zugleich geſetzt werden; denn es iſt widerſprechend, daß mit dem beſtimmenden Grund nicht auch das Begründete geſetzt werde. Was daher in einem gewiſſen Zuſtand einer einfachen Subſtanz Beſtimmendes iſt, mit demſelben muß auch alles Beſtimmte ohne Ausnahme nothwendig zugleich ſeyn. Weil aber Veränderung eine Aufeinanderfolge der Beſtimmungen iſt, wo nämlich eine gewiſſe Beſtimmung entſteht, welche vorher nicht da war, und folglich die Subſtanz für das Gegentheil einer ihr zukommenden Beſtimmung beſtimmt wird; ſo kann dieſe durch das, was in der Subſtanz inner-

innerlich zu finden iſt, ſich nicht begeben. Begiebt ſie ſich alſo, ſo muß ſie nothwendig von der äußern Verbindung mit andern Dingen herkommen.

Derſelbe Beweis noch anders. Setze, eine Veränderung entſtehe unter den genannten Bedingungen: weil ſie zu exiſtiren anfängt, da ſie vorher nicht war, das heißt, da die Subſtanz für das Gegentheil beſtimmt war, und da auch nicht angenommen wird, daß außer dem Innern etwas hinzukomme, was die Subſtanz anders woher beſtimme; ſo wird die Subſtanz durch dieſelben Gründe, wodurch ſie auf eine gewiſſe Weiſe beſtimmt angenommen wird, für das Gegentheil [der vorigen Beſtimmung] beſtimmt werden, welches widerſprechend iſt.

Erklärung.

Dieſe Wahrheit, ob ſie ſchon von einer ſo leicht begreiflichen und unfehlbaren Verkettung der Gründe abhängt, haben die Anhänger der Wolfiſchen Philoſophie ſo ganz nicht wahrgenommen, daß ſie vielmehr behaupten, eine einfache Subſtanz ſey blos vermöge ihres innern Princips der Wirkſamkeit beſtändig Veränderungen unterworfen. Ich kenne ihre Beweiſe ſehr wohl; bin aber nicht weniger überzeugt, wie hölzern dieſelben ſind. Nachdem ſie den willkührlichen Begriff der Kraft ſo gebildet haben, daß ſie das bedeuten ſoll, was den *Grund von Veränderungen* enthält, da man doch richtiger ſagen muß, daß ſie den *Grund von Beſtim-*

mungen enthalte, ſo war es unvermeidlich, in Irrthum zu fallen.

Wenn ferner jemand zu wiſſen wünſchte, auf welche Weiſe die Veränderungen, deren Wechſel in dem Weltall gefunden wird, entſtehen können, da ſie aus den innern Beſtimmungen einer jeden Subſtanz, wenn man ſie abgeſondert denkt, nicht fließen ſollen, der richte ſeine Aufmerkſamkeit auf das, was vermöge des Zuſammenhangs der Dinge, das heißt, vermöge der wechſelſeitigen Abhängigkeit derſelben in ihren Beſtimmungen erfolgen muß. Uebrigens iſt es, weil eine ausführliche Erörterung dieſer Sache die Gränzen dieſer Abhandlung überſchreiten würde, genug, in meinem Beweis dargethan zu haben, daß die Sache ſich nicht anders verhalten könne.

Nutzen.

1) Ich finde zuerſt, daß das reale Daſeyn der Körper, welches die gereinigtere Philoſophie gegen die Idealiſten zeither nicht anders als auf dem Weg der Wahrſcheinlichkeit vertheidigen konnte, aus den Folgeſätzen dieſes unſers Princips ganz deutlich und offenbar folgt. Die menſchliche Seele nämlich iſt (nach dem Zeugniß des innern Sinnes) innerlichen Veränderungen unterworfen; da nun dieſe aus der Natur der Seele ſelbſt, wenn man ſie abgeſondert und außer aller Verbindung mit andern Dingen betrachtet, vermöge des Bewieſenen nicht entſtehen können: ſo müſſen nothwendig mehrere Weſen außer der Seele vorhanden ſeyn, mit welchen ſie

in gegenſeitiger Verbindung ſich befinde. Auf gleiche Weiſe erhellet aus denſelben, daß der Wechſel der Vorſtellungen der äußern Bewegung gemäß erfolgt, und es kann, weil daraus folgt, daß die Seele die verſchiedentlich beſtimmbare Vorſtellung von irgend einem Körper nicht haben würde, wenn dieſer Körper nicht wirklich da wäre und durch ſeinen Einfluß auf die Seele in dieſer eine ihm entſprechende Vorſtellung hervorbrächte, hieraus leicht geſchloſſen werden, daß es ein Zuſammengeſetztes gebe, welches wir unſern Leib nennen.

2) Das von mir Bewieſene vernichtet die Leibnitziſche vorherbeſtimmte Harmonie von Grund aus, nicht wie gemeiniglich geſchiehet durch Endurſachen, welche Gottes unwürdig ſeyn ſollen, ob ſie ſchon nicht ſelten ein unſicheres Hülfsmittel abgeben, ſondern durch ſeine innere Unmöglichkeit. Aus dem Bewieſenen nämlich folgt unmittelbar, daß die menſchliche Seele, wenn ſie von aller realen Verbindung mit Dingen außer ſich abgeſondert wäre, gar keine Veränderung ihres innern Zuſtandes erfahren könnte.

3) Die Meinung, allen endlichen Geiſtern einen gewiſſen organiſchen Körper beyzulegen, bekommt hieraus einen Beweis und hohen Grad von Gewißheit.

4) Wird dadurch die weſentliche Unveränderlichkeit Gottes nicht aus einem Erkenntnißgrund, welcher von der unendlichen Natur deſſelben hergenommen iſt, ſondern aus ihrem ächten Princip abgeleitet. Denn da die Gottheit frey von aller Abhängigkeit iſt, da alſo die ihr

zukommenden Beſtimmungen durch gar kein Verhältniß mit Dingen außer ihr begründet werden, ſo ergiebt ſich, daß gar keine Veränderung ihres Zuſtandes möglich ſey, aus dem Bewieſenen mit vollkommenſter Klarheit.

Anmerkung. Vielleicht könnte jemanden das angeführte Princip eines ſchädlichen Irrthums verdächtig zu ſeyn ſcheinen, wegen der unzertrennlichen Verknüpfung, mit welcher auf dieſe Weiſe die menſchliche Seele bey den innern Thätigkeiten ihrer Gedanken an die Materie gebunden iſt, welches von der ſchädlichen Meinung der Materialiſten nicht weit entfernt zu ſeyn ſcheint. Allein ich hebe damit den Zuſtand der Vorſtellungen der Seele nicht auf, ob ich ſchon unter der Vorausſetzung, wenn ſie mit Dingen außer ihr außer aller Verbindung wäre, behaupte, daß dieſer ihr Zuſtand unveränderlich und ſich ſelbſt beſtändig gleich ſeyn würde. Und ich kann den Streit, in welchen vielleicht jemand mich zu verwickeln den Verſuch machen wollte, auf die Seite der neuern wälzen, welche in einmüthiger Uebereinſtimmung gleichſam aus einem Munde bekennen, daß der Seele die Vereinigung mit einem organiſchen Körper unentbehrlich ſey. Ich nenne, um von dieſen nur einen als Zeugen anzuführen, den berühmten Cruſius, welcher, wie ich finde, meiner Meinung ſo ſehr beyſtimmt, daß er ganz offen behauptet, die Seele ſey an jenes Geſetz gebunden, vermöge deſſen das Streben nach Vorſtellungen jederzeit mit einem Streben ihrer Subſtanz zu einer gewiſſen Bewegung nach außen verbunden ſey, daß alſo, wenn das

lebletztere durch Hinderniſſe aufgehalten wird, auch das erſtere gehindert werde. Ob er aber ſchon dieſes Geſetz nicht für ſo nothwendig hält, daß es nicht, wenn Gott ſolches wollte, aufgehoben werden könnte, ſo würde, weil er zugiebt, daß ſeine Natur demſelben unterworfen ſey, er bekennen müſſen, daß alsdann auch dieſe umgeſchaffen werden müſſe.

II.

Der Grundſatz der Coexiſtenz.

Dreyzehnter Satz.

Endliche Subſtanzen ſtehen durch ihr bloßes Daſeyn in keinen Beziehungen zu einander und werden durch gar kein Verhältniß vereiniget, außer wiefern ſie von dem gemeinſchaftlichen Princip ihres Daſeyns, nämlich von dem göttlichen Verſtande, zu gegenſeitigen Beziehungen gebildet und beſtimmt ſind.

Beweis. Einzelne Subſtanzen, deren keine Urſache von dem Daſeyn der andern iſt, haben eine abgeſonderte Exiſtenz, das heißt, eine ſolche, welche auch ohne alle andere völlig gedenkbar iſt. Wird nun das Daſeyn einer jeden Subſtanz ſchlechthin an ſich geſetzt, ſo iſt in ihr nichts, was das Daſeyn anderer von ihr verſchiedener vorausſetzt. Weil aber ein Verhältniß eine Beſtimmung [eines Dinges] in Beziehung auf etwas anderes iſt, das heißt, eine ſolche, welche in einem ſchlechthin an ſich betrachteten Weſen nicht gedacht werden kann; ſo kann ſolches eben ſo wenig als deſſen beſtimmender Grund durch das an ſich geſetzte Daſeyn einer

Sub-

Subſtanz erkannt werden. Wenn alſo außer dieſem Daſeyn nichts weiter hinzu käme, ſo würde unter allen Weſen kein Verhältniß und gar kein Verkehr ſeyn. Da nun, wiefern unter allen Subſtanzen jede ein von allen andern unabhängiges Daſeyn hat, eine wechſelſeitige Verbindung derſelben nicht Statt findet, von endlichen Weſen aber allerdings nicht geſagt werden kann, daß ſie Urſache von andern ſind dennoch nichts deſtoweniger in dem Weltall alles durch wechſelſeitige Verbindung zuſammenhangend gefunden wird, ſo muß man zugeſtehen, daß dieſes Verhältniß der Dinge von ihrer gemeinſchaftlichen Urſache, nämlich von Gott, dem allgemeinen Princip exiſtirender Dinge, herkomme und abhange. Weil aber daraus, daß Gott das Daſeyn derſelben ſchlechthin begründete, ebenfalls nicht folgt, daß zwiſchen ihnen wechſelſeitige Beziehungen ſeyn, wenn nicht derſelbe Entwurf des göttlichen Verſtandes, welcher das Daſeyn giebt, wiefern derſelbe das Daſeyn aller Dinge im Verhältniß zu einander gedacht enthielt, die Beziehungen derſelben ebenfalls begründete; ſo erhellet ganz offenbar, daß das allgemeine Verhältniß aller Dinge zu einander, ihr wechſelſeitiger Einfluß auf einander lediglich dem Weltplan in der Vorſtellung der Gottheit zugeſchrieben werden müſſe.

Erklärung.

Daß die Coexiſtenz der Subſtanzen in dem Weltall zur Begründung einer Verbindung zwiſchen denſelben nicht zureichend, ſondern außerdem noch eine gewiſſe Gemeinſchaft des Urſprungs und eine harmoniſche Abhängigkeit von demſelben erforderlich ſey, dieß glaube ich zuerſt durch die einleuchtendſten Gründe dargethan zu haben. Denn, wenn, damit ich den Kern des Beweiſes nochmals kürzlich darlege, eine Subſtanz A exiſtirt, und es exiſtirt außerdem B, ſo kann man deswegen nicht annehmen, daß dieſe in A etwas ſetze. Denn nimm an, daß ſie in A etwas beſtimme, das heißt, den Grund von der Beſtimmung C enthalte; ſo wird, weil dieſe Beſtimmung ein relatives Prädicat und nicht gedenkbar iſt, wenn nicht außer B auch A exiſtirt, die Subſtanz B, vermöge deſſen, was den Grund von C ausmacht, das Daſeyn der Subſtanz A vorausſetzen. Weil aber, wenn die Subſtanz B allein exiſtirt, durch ihre Exiſtenz ganz unbeſtimmt bleibt, ob ein A exiſtiren ſolle oder nicht; ſo kann aus ihrem Daſeyn allein nicht erkannt werden, daß ſie in andern von ihr verſchiedenen irgend etwas ſetze, folglich kein Verhältniß, keine Verbindung mit andern. Wenn alſo Gott außer der Subſtanz A noch andere, B, D, E, ins Unendliche erſchaffen hat, ſo folgt dennoch aus dem gegebenen Daſeyn derſelben allein ſofort noch keine wechſelſeitige Abhängigkeit derſelben von einander in ihren Beſtimmungen. Denn es folgt daraus, weil außer A auch B, D, E exiſtirt, und A in ſich ſelbſt gewiſſermaßen beſtimmt iſt, nicht, daß B, D, E gleichförmige Beſtimmungen zu exiſtiren haben. Folglich muß in der Art ihrer gemeinſchaftlichen Abhängigkeit von Gott nothwendig der Grund ihrer wechſelſeitigen Abhängigkeit von einander vorhanden ſeyn. Und auf welche Weiſe dieſes bewirkt werde, iſt leicht

einzu-

einzuführen. Der Entwurf der Welt in dem göttlichen Verſtande, als der Urſprung alles Daſeyns, iſt eine fortwährende Handlung — man nennt ſie Welterhaltung: ſind in dieſem Entwurf die einzelnen Subſtanzen abgeſondert und ohne Verhältniß ihrer Beſtimmungen gedacht worden, ſo kann zwiſchen ihnen keine Verbindung, keine wechſelſeitige Beziehung entſtehen; wenn ſie aber in dem Verſtande Gottes in Beziehung auf einander gedacht werden, ſo beziehen ſich in Gemäßheit dieſer göttlichen Vorſtellung bey der Fortſetzung des Daſeyns in der Folge immer die Beſtimmungen der Dinge auf einander; das heißt, ſie wirken und wirken zurück, und es iſt nun ein äußerer Zuſtand eines jeden Dinges, welcher, wenn man dieſen Grundſatz verläßt, durch das bloße Daſeyn der Dinge gar nicht Statt finden könnte.

Nutzen.

1) Weil Ort, Lage, Raum, Verhältniſſe der Subſtanzen ſind, mit welchen ſie ſich auf andere von ihnen reell verſchiedene durch wechſelſeitige Beſtimmungen beziehen und auf dieſe Weiſe im äußern Zuſammenhang ſtehen; weil ferner durch das Bewieſene bekannt geworden iſt, daß das bloße Daſeyn der Subſtanzen an ſich eine Verbindung mit andern nicht einſchließe; ſo erhellet, daß, wenn man mehrere Subſtanzen als exiſtierend ſetzt, hieraus nicht zugleich der Ort, die Lage und, was aus dieſen Verhältniſſen aller Art zuſammen entſteht, der Raum beſtimmt werde. Allein, weil der wechſelſeitige Zuſammenhang der Subſtanzen einen in einer wirkſamen Vor-

Vorſtellung mit Beziehung gemachten Entwurf erfordert, dieſe Vorſtellung aber in Gott ganz willkührlich iſt, und folglich nach ſeinem Wohlgefallen, eben ſowohl zugelaſſen als weggelaſſen werden kann: ſo folgt, daß Subſtanzen unter dieſem Geſetz exiſtiren können, daß ſie an keinem Orte ſeyn, und folglich in gar keinem Verhältniß in Beziehung auf unſer Univerſum von Dingen.

2) Weil ſolcher Subſtanzen, die mit unſerm Univerſum außer aller Verbindung ſind, vermöge des göttlichen Beliebens mehrere ſeyn können, welche nichts deſtoweniger durch ein gewiſſes Verhältniß ihrer Beſtimmungen unter ſich verbunden ſeyn können, folglich einen Ort, eine Lage, einen Raum bewirken, eine Welt ausmachen, die von dem Umfang der Welt, deren Theile wir ſind, ausgeſchloſſen, das heißt, für ſich abgeſondert ſey: ſo iſt es auf dieſe Weiſe nicht widerſinnig, zu ſagen, daß auch im metaphyſiſchen Sinne mehrere Welten ſeyn könnten, wenn es Gott ſo beliebte.

3) Da nun alſo das Daſeyn der Subſtanzen an ſich zu einem wechſelſeitigen Verhältniß und Einfluß und zu einer Beziehung ihrer Beſtimmung auf einander ganz unzureichend iſt, und folglich durch den äußern Zuſammenhang der Dinge die gemeinſchaftliche Urſache aller angedeutet wird, in welcher das Daſeyn derſelben mit Beziehung auf einander vorgeſtellt worden ſey, und da ohne dieſes gemeinſchaftliche Princip ein allgemeiner Zuſammenhang aller Dinge nicht gedacht werden kann: ſo wird hieraus das einleuchtendſte Zeugniß für das Daſeyn einer höchſten Urſache aller Dinge, das heißt Gottes,

tes, und zwar eines einzigen hergenommen, welches, wenigſtens nach meinem Dafürhalten, den von der Zufälligkeit der Welt abgeleiteten Beweis weit übertrift.

4) Auch wird die thörichte Meinung der Manichäer, welche die Herrſchaft der Welt zwiſchen zwey von einander nicht abhängige Grundweſen theilten, durch dieſes unſer Princip von Grund aus widerlegt. Denn es iſt nicht möglich, daß eine Subſtanz mit den Dingen in der Welt irgend eine Gemeinſchaft habe, wenn ſie nicht die gemeinſchaftliche Urſache derſelben, oder mit ihnen von derſelben erſten Urſache hergekommen iſt. Wenn du alſo ſagſt, eins von dieſen beyden Grundweſen ſey die Urſache aller Subſtanzen, ſo kann das andere auf keine Weiſe in denſelben etwas beſtimmen: ſoll das andere Grundweſen wenigſtens von einigen Urſache ſeyn, ſo können dieſe mit den übrigen keine Gemeinſchaft haben. Du mußt alſo behaupten, daß entweder eins von dieſen beyden Grundweſen von dem andern, oder daß beyde von einer gemeinſchaftlichen Urſache abhängig ſind, welches gleichfalls der Vorausſetzung widerſtreitet.

5) Ferner, da die Beſtimmungen der Subſtanzen ſich auf einander beziehen, das heißt, da die unter ſich verſchiedenen Subſtanzen wechſelſeitig *auf einander wirken* (indem nämlich jede in der andern etwas beſtimmt); ſo ergiebt ſich der Begriff des Raums aus den in einander verwickelten Wirkungen der Subſtanzen, mit welchen jederzeit Rückwirkung nothwendig verbunden iſt. Wenn nun von dieſer allgemeinen Wirkung und Rückwirkung durch den ganzen Umfang des Raums, in welchem Kör-

per mit einander in Beziehung ſind, die äußerliche Erſcheinung (phaenomenon) die wechſelſeitige Annäherung derſelben iſt — ſie wird Anziehung genannt — welche ſich, da ſie durch die bloße Mitgegenwart beſtimmt wird, auf alle und jede Entfernungen erſtreckt, und die Newtonianiſche Anziehung oder allgemeine Schwere iſt: ſo iſt wahrſcheinlich, daß dieſe durch denſelben Zuſammenhang der Subſtanzen, wodurch ſie den Raum beſtimmen, bewirkt werde, folglich das urſprüngliche Naturgeſetz ſey, dem die Materie unterworfen iſt, und welches nur in Gott, dem unmittelbaren Urheber, gleichmäßig fortdauert, ſelbſt nach der Meinung derer, welche ſich für Newtons Anhänger bekennen.

6) Da zwiſchen allen Subſtanzen, wiefern ſie in demſelben Raum enthalten ſind, Gemeinſchaft, folglich eine wechſelſeitige Abhängigkeit in ihren Beſtimmungen iſt; ſo kann man hieraus die Möglichkeit, wie Geiſter auf Körper, Körper auf Geiſter wirken können, erſehen. Weil aber jede Subſtanz (vermöge des Bewieſenen) nicht durch das, was ihr innerlich zukommt, das Vermögen hat, andere von ihr verſchiedene zu beſtimmen, ſondern bloß vermöge des Zuſammenhangs, in welchem ſie in der Vorſtellung des unendlichen Weſens mit andern verbunden iſt; ſo beziehen ſich zwar alle Beſtimmungen und Veränderungen, die in jeder gefunden werden, auf Dinge außer ihr, aber der eigentlich ſogenannte phyſiſche Einfluß wird ausgeſchloſſen, und es iſt eine allgemeine Harmonie der Dinge. Dennoch wird weder die Leibnitziſche vorherbeſtimmte Harmonie,

welche eigentlich eine Uebereinſtimmung, nicht eine wechſelſeitige Abhängigkeit den Subſtanzen beylegt, Hieraus erzeugt — denn Gott bedient ſich, zur Bewirkung der Zuſammenſtimmung der Subſtanzen nicht der bey einer Reihe zuſammengeſetzter Gründe gewöhnlichen Kunſtgriffe — noch wird hier ferner ein beſonderer Einfluß Gottes in jedem Fall, das heißt, eine Gemeinſchaft der Subſtanzen durch Malebranchens gelegenheitliche Urſachen behauptet — denn dieſelbe Handlung der Gottheit, welche die Subſtanzen zum Daſeyn bringt und Individuen erhält, giebt ihnen auch eine wechſelſeitige und allgemeine Abhängigkeit, ſo daß die göttliche Handlung nicht nöthig hat, nach Umſtänden bald ſo bald anders beſtimmt zu werden; — ſondern es iſt ein reales Einwirken der Subſtanzen auf einander, oder eine Gemeinſchaft durch wirklich bewirkende Urſachen, weil daſſelbe Grundweſen, welches das Daſeyn der Dinge begründet, ſolche an dieſes Geſetz gebunden werden läßt, folglich durch die nämlichen Beſtimmungen, welche ihrem Daſeyn urſprünglich anhängen, die wechſelſeitige Gemeinſchaft begründet iſt: daher kann man auf dieſe Weiſe, daß die äußerlichen Veränderungen durch bewirkende Urſachen hervorgebracht werden, mit demſelben Recht ſagen, womit die innerlichen Veränderungen der innern Kraft der Subſtanz zugeſchrieben werden, obſchon die natürliche Wirkſamkeit von dieſer nicht weniger als die feſte Einrichtung der äußerlichen Verhältniſſe auf der göttlichen Erhaltung beruht. Inzwiſchen iſt das Syſtem der allgemeinen Gemeinſchaft der Subſtanzen auf dieſe Weiſe dargeſtellt, gewiß um vieles berichtigter als jener bekannte phyſiſche Einfluß, indem es nämlich den Urſprung der wechſelſeitigen Verknüpfung der Dinge ſelbſt eröffnet, daß ſolcher außer der erſten Urſache der Subſtanzen, jede abgeſondert und für ſich betrachtet, geſucht werden müſſe, worin eben jenes bekannte Syſtem der bewirkenden Urſachen ſich vornehmlich von der Wahrheit entfernte.

Anmerkung. Hier haſt du, geneigter Leſer, zwey Grundſätze der tiefern metaphyſiſchen Erkenntniß, durch deren Hülfe man ein nicht zu verachtendes Gebiet in dem Reiche der Wahrheiten gewinnen kann. Und wenn dieſe Wiſſenſchaft auf eine ſolche Weiſe mit Ernſt bearbeitet wird. ſo wird man den Boden derſelben nicht ſo unfruchtbar finden, auch wird der Vorwurf einer müßigen und von der Welt abgezogenen Grübeley, welcher ihr von ihren Verächtern gemacht wird, durch eine reiche Ernte einer edlern Erkenntniß widerlegt werden. Zwar giebt es Menſchen, welche gewohnt, in den Schriften anderer fehlerhafte Folgerungen aufzuſpüren, aus den Sätzen anderer immer einiges Gift zu ziehen verſtehen. Ob ich aber ſchon nicht läugnen will, daß dieſe vielleicht einiges in dieſen meinen Sätzen zu einem ſchlimmern Sinn verdrehen können; ſo glaube ich doch, daß es mir, indem ich dieſelben ihrer eigenen Ueberzeugung überlaſſe. gebühre, mich nicht um das zu kümmern, was vielleicht jemanden übel zu deuten beliebt, ſondern auf dem geraden Weg der Forſchung und der Wiſſenſchaft fortzugehen, und bitte mit aller gebührenden Ergebenheit, daß alle die, welche Freunde der edlern Wiſſenſchaften ſind, mich in dieſem Unternehmen begünſtigen wollen.

IX.

Betrachtung der ſeit einiger Zeit wahrgenommenen Erderſchütterungen.

Den 10ten April 1756.

Das Feuer der unterirdiſchen Grüfte iſt noch nicht beruhigt. Die Erſchütterungen währeten nur noch neulich, und erſchreckten Länder, denen dieſes Uebel von jeher unbekannt geweſen. Die Unordnung im Luftkreiſe hat die Jahreszeit auf der Hälfte des Erdkreiſes verändert. Die Allerunwiſſendſten wollen die Urſache davon errathen haben. Man höret Einige ohne Verſtand und Nachdenken ſprechen: die Erde habe ſich verrückt, und ſey, ich weiß nicht um wie viel Grade, der Sonne näher gekommen. Ein Urtheil, welches eines Kindermanns würdig wäre, wenn er wieder aufſtände Träume eines verrückten Kopfs für Beobachtungen zu verkaufen. Dahin gehören auch diejenigen, die die Cometen wieder auf die Bahn bringen, nachdem Whiſton ſelbſt die Philoſophen gelehret hat ſie zu fürchten. Es iſt eine gemeine Ausſchweifung, daß man den Urſprung eines Uebels einige tauſend Meilen weit herholet, wenn man ihn in der Nähe finden kann. So machen es die Türken mit der Peſt; ſo machte man es mit den Heuſchrecken, mit der Viehſeuche, und weiß Gott mit was für andern Uebeln mehr. Man ſchämt ſich blos in der Nähe etwas ſehen zu können. In unendlicher Ferne Urſachen zu erblicken, das iſt erſt ein rechter Beweis eines ſcharfſichtigen Verſtandes.

Unter allen Muthmaßungen, die bey einer großen Abweichung von den Regeln einer richtigen Naturwiſſenſchaft, Einige, die ſie nicht zu prüfen wiſſen, leicht einnehmen können, gehöret der Gedanke, der in den öffentlichen Nachrichten dem Hrn. Profeſſor Profe zu Altona zugeſchrieben wird. Es iſt zwar ſchon lange, daß man bey Wahrnehmung großer Vorfälle auf dem Erdboden deswegen keinen Verdacht mehr auf die Planeten wirft. Die Verzeichniſſe der harten Beſchuldigungen, die unſere lieben Vorfahren die Herren Aſtrologen dieſen Sternen gemacht haben, ſind in das Archiv veralteter Hirngeſpinſte, neben der wahrhaften Geſchichte der Feen, den ſympathetiſchen Wundern des Digby und Vallemonts, und den nächtlichen Begebenheiten des Blocksbergs beygelegt. Aber ſeitdem die Naturwiſſenſchaft von dieſen Grillen geſäubert iſt, ſo hat ein Newton eine wirkliche Kraft entdeckt und durch Erfahrung beſtätigt, welche auch die entfernteſten Planeten gegen einander und gegen unſere Erde ausüben. Allein zu allem Unglück für diejenigen, welche die Anwendung dieſer merkwürdigen Eigenſchaft bis zur Ausſchweifung treiben wollen, iſt das Maaß dieſer Kraft und die Art ihrer Wirkung beſtimmt, und zwar durch eben dieſelbe Beobachtung mit Beyhülfe der Geometrie, welcher wir die Offenbarung derſelben zu danken haben. Man kann uns nun nicht mehr was man will, von ihren Wirkungen weiß machen. Wir haben die Waage in der Hand, an der wir die Wirkungen gegen die vorgegebene Urſache abwiegen können.

Wenn ein Mann, der es ſich einmal hat erzählen laſſen, daß der Mond die Gewäſſer der Erde zieht, und dadurch das Aufſchwellen und Niederſinken des Oceans, die man Ebbe und Fluth nennt, verurſache; ingleichen, daß alle Planeten mit einer ähnlichen Anziehungskraft begabt ſind, und wenn ſie der durch die Erde und Sonne gezogenen geraden Linie ſich nahe befinden, ihre Anziehungskräfte mit des Mondes ſeiner vereinigen, wenn, ſage ich, ein ſolcher, der keinen Beruf hat die Sache genauer zu prüfen, vermuthete, daß dieſe vereinigten Kräfte nicht allein die Gewäſſer der Erde in diejenige gewaltſame Bewegung bringen könnten, die wir am erſten November erſehen haben, ſondern wohl auch durch einen Einfluß in die unterirdiſche Luft, den verborgenen Zunder zu Hervorbringung der Erdbeben reizen könne, ſo kann man nichts weiter von ihm verlangen. Aber von einem Naturkündiger erwartet man mehr. Es iſt nicht genug auf eine Urſache gerathen zu ſeyn, die etwas mit der Wirkung ähnliches hat; ſie muß auch in Anſehung der Größe proportionirt ſeyn. Ich will ein Exempel anführen. Der Doctor Liſt, ein ſonſt geſchicktes Mitglied der Londonſchen Societät, hatte wahrgenommen, daß die Seepflanze, Meerlinſe genannt, eine ungemein ſtarke Ausdünſtung an ſich habe. Er bemerkte, daß

daß ſie ſich häufig an den Küſten der Meere des heißen Erdſtrichs befinde. Weil nun eine ſtarke Ausdünſtung wohl leicht die Luft etwas bewegen kann, ſo ſchloß er: daß der allgemeine Oſtwind, der in dieſen Meeren beſtändig weht, und ſich mehr wie 1000 Meilen weit vom Lande erſtreckt, davon herkomme, vornehmlich weil ſich dieſe Pflanze nach der Sonne drehe. Das Lächerliche dieſer Meinung ſteckt blos darin: daß die Urſache gegen die Wirkung ganz und gar kein Verhältniß hat. Eben ſo iſt es mit der Kraft der Planeten bewandt, wenn man ſie mit der Wirkung vergleicht, die von ihr herkommen ſoll, nämlich die Bewegung der Meere und Erregung der Erdbeben. Man wird vielleicht ſagen: wiſſen wir denn die Größe der Kraft, womit dieſe Himmelskörper auf die Erde wirken können? Ich werde bald darauf antworten.

Herr Bouguer, ein berühmter franzöſiſcher Akademiſt, erzählet, daß bey ſeinem Aufenthalt in Peru ein Gelehrter, welcher Profeſſor der Mathematik auf der Univerſität zu Lima werden wollte, ein Buch unter dem Titel einer aſtronomiſchen Uhr der Erdbeben geſchrieben habe, darin er ſich unternimmt dieſe aus dem Lauf des Mondes vorher zu verkündigen. Man kann leicht rathen, daß ein Prophet in Peru gut habe, Erdbeben vorher zu ſagen, weil ſie ſich daſelbſt faſt täglich zutragen, und nur durch die Stärke unterſchieden werden. Hr. Bouguer ſetzt hinzu, daß ein Menſch, der ohne Nachdenken mit den auf- und abſteigenden Knoten des Mondes, der Erdnähe und Erdferne, der Conjunction und

Oppo-

Oppoſition um ſich wirft, wohl von ungefähr bisweilen etwas ſagen könne, was durch den Ausgang beſtätigt wird, und geſtehet: daß er nicht immer unglücklich geweiſſagt habe. Er vermuthet ſelbſt, daß es nicht gänzlich unwahrſcheinlich ſey, daß der Mond, der die Gewäſſer des Oceans ſo kräftig bewegt, einigen Einfluß auf die Erderſchütterungen haben könne, entweder, indem er das Gewäſſer, welches er außerordentlich erhebt, in gewiſſe Erdſpalten führet, dahin es ſonſt nicht würde gelanget ſeyn, und dieſes die bebende Bewegung in den tiefen Höhlen verurſache, oder durch irgend eine andere Art des Zuſammenhanges.

Wenn man in Erwägung zieht, daß die Anziehungskräfte der Himmelskörper in das Innerſte der Materie wirken, und daher die in den tiefſten und verborgenſten Gängen der Erde verſchloſſene Luft in Bewegung bringen können, ſo kann ſchwerlich dem Monde aller Einfluß in die Erdbeben abgeſprochen werden. Dieſe Kraft würde aber höchſtens nur die in der Erde befindlichen entzündbaren Materien reizen, das übrige, die Erſchütterung, die Waſſerbewegung werden lediglich eine Wirkung dieſer letztern ſeyn.

Wenn man von dem Monde weiter in den Planetenhimmel hinaufſteigt, ſo verſchwindet dieſes Vermögen nach und nach, ſo wie die Entfernungen derſelben zunehmen und die Kräfte aller Planeten mit einander vereinigt, leiſten, wenn man ſie mit der Kraft des einzigen und ſo nahen Mondes vergleicht, nur einen unendlich kleinen Theil derſelben.

Newton

Newton, der das vortrefliche Geſetz der Anziehung entdeckt hat, welches für den glücklichſten Verſuch angeſehen werden muß, den der menſchliche Verſtand in der Erkenntniß der Natur noch gethan hat, lehret die Anziehungskräfte der Planeten, die Monde um ſich haben, ſchätzen und beſtimmt des Jupiters, des größten unter allen Planeten, ſeine etwas geringer als den tauſendſten Theil der Anziehungskraft der Sonne. Das Vermögen, durch dieſe Kraft Veränderungen auf unſerer Erde hervorzubringen, nimmt wie der Würfel der Entfernungen von derſelben umgekehrt ab, und iſt alſo bey dem Jupiter, der mehr wie fünfmal weiter von der Erde entfernet iſt als die Sonne, wenn man das Verhältniß ſeiner Anziehungskraft dazu nimmt, hundert und dreißigtauſendmal kleiner als was die Anziehungskraft der Sonne auf unſerer Erde allein wirken kann. Nun kann aber die Anziehung der Sonne das Waſſer des Oceans ungefähr zwey Fuß hoch erheben, wie die Erfahrung mit der Rechnung vereinigt es bekannt gemacht haben, alſo wird die Anziehung des Jupiters, wenn ſie mit der Sonne ihrer vereinigt iſt, noch den fünf und ſechszigſten Theil eines Decimalſcrupels zu dieſer Höhe hinzu thun, welches ungefähr den dreißigſten Theil einer Haaresbreite ausmachen würde. Wenn man erwägt, daß Mars und Venus ungleich kleinere Körper ſind als Jupiter, und die Anziehungskräfte ihrem Klumpen proportionirt ſeyn, ſo thut man noch zu viel, wenn man beyden zuſammengenommen ungefähr doppelt ſo viel Vermögen durch die Anziehung auf unſerer Erde zu wirken beylegt,

als

als dem Jupiter, weil ſie uns ungefähr dreymal näher ſind als jener, ob ſie gleich viele hundertmal weniger körperlichen Inhalt und mithin Anziehungskraft beſitzen als er. Aber wenn ich auch freygebig wäre, ihre Kraft zehnfach gröſſer zu machen, ſo können ſie doch, wenn ſie ſelbige vereinigen, nicht ein Drittel einer Haaresdicke das Meereswaſſer aufſchwellend machen. Wenn man die übrigen Planeten, den Merkur und Saturn, noch dazu nimmt, und ſie alle in Conjunction betrachtet, ſo wirds offenbar, daß ſie noch lange nicht um eine halbe Haaresbreite die Aufſchwellung der Waſſer, die der Mond und die Sonne gemeinſchaftlich hervorbringen, vermehren können. Iſt es nun nicht lächerlich von der Anziehung des Mondes und der Sonne erſchreckliche Waſſerbewegungen zu beſorgen, wenn die Höhe, zu der ſie das Gewäſſer bringen, um die Hälfte einer Haaresbreite vermehret werden, da ohne dieſe keine Gefahr zu beſorgen wäre. Alle übrige Umſtände widerlegen die angebliche Urſache gänzlich. Gleichwie der Mond nicht allein denſelben Augenblick, wenn er der durch die Sonne und Erde gezogenen geraden Linie am nächſten tritt, ſondern auch einige Tage vor- und nachher die höchſte Fluth macht, ſo ſollten die vereinigten Planeten etliche Tage hintereinander und in dieſen etliche Stunden hindurch Waſſerbewegungen und Erdbeben gemacht haben, wenn ſie einigen Antheil daran gehabt hätten.

Ich muß meine Leſer um Verzeihung bitten, daß ich ſie ſo weit an dem Firmament herumgeführt habe, um von den Begebenheiten richtig urtheilen zu können.

die auf unſerer Erde vorgegangen ſind. Die Mühe, die man anwendet, die Quellen der Irrthümer zu verſtopfen, verſchaffet uns auch ein gereinigtes Erkenntniß. Ich werde nun noch die merkwürdigſten Erſcheinungen der großen Naturbegebenheit in Erwägung ziehen, die ſeit denjenigen vorgegangen ſind, welche ich in einer beſondern Abhandlung zu erklären mich bemühet habe.

Die Planeten ſind vor dem Richterſtuhle der Vernunft von der Anklage losgeſprochen, einigen Antheil an der Urſache der Verwüſtung gehabt zu haben, die uns in den Erdbeben wiederfähret. Forthin ſoll ſie niemand deßwegen weiter in Verdacht halten. Es ſind wohl eher einige Planeten in Verbindung geweſen, und man hat kein Erdbeben gefühlt. Peireſcius ſahe nach dem Zeugniß des Gaſſendus die ſeltene Verbindung der drey obern Planeten im Jahr 1604, die ſich nur in 800 Jahren einmal zuträgt, aber die Erde blieb in Sicherheit. Wenn der Mond, auf den noch einzig und allein die Vermuthung mit einiger Wahrſcheinlichkeit fallen könnte, daran Antheil hätte, ſo müßten die mitwirkenden Urſachen in ſo vollem Maße vorhanden ſeyn, daß auch der ſchwächſte äußere Einfluß den Ausſchlag der Veränderung geben könnte. Denn der Mond kommt oft in die Stellung, darin er die größte Wirkung auf den Erdboden ausübet, aber er erregt nicht eben ſo oft Erdbeben. Das vom erſten November trug ſich bald nach dem letzten Viertheil zu; alsdann aber ſind die Einflüſſe deſſelben die ſchwächſten, wie die Newtoniſche Theorie und die Erfahrung es aus-

ausweiſen. Laſſet uns alſo nur auf unſerm Wohnplatze ſelbſt nach der Urſache fragen, wir haben die Urſache unter unſern Füſſen.

Seit den Erſchütterungen, die vorher ſchon angeführt worden, ſind keine vorgefallen, die ſich in weite Länder erſtreckt hätten, als das Erdbeben vom 18ten Febr. Es wurde in Frankreich, England, Deutſchland und den Niederlanden gefühlt. Es war an den mehreſten Orten, wie aus Weſtphalen, dem Hanöverſchen und Magdeburgiſchen berichtet worden, mehr einer leichten Schaukelung eines durch unterirdiſche heftige Stürme bewegten Erdreichs zu vergleichen, als den Stößen einer entbrannten Materie. Nur die oberſten Etagen in den Gebäuden fühlten die Schwankung, unten auf der Erde ward ſie kaum bemerkt. Schon den 13ten und 14ten vorher wurden in den Niederlanden und den benachbarten Orten Erſchütterungen gefühlet, und in dieſen Tagen, vornehmlich vom 16ten auf den 18ten, wütheten weit und breit in Deutſchland, Polen, England, Orkane, es zeigten ſich Blitze und Ungewitter, kurz, der Luftkreis war in eine Art von Gährung gebracht, welches zur Beſtätigung deſſen dienen kann, was wir ſchon bey anderer Gelegenheit angemerkt haben, nämlich, daß die Erdbeben oder die unterirdiſchen Entzündungen, die ihre Urſache ſeyn, unſere Atmoſphäre verändern, indem ſie fremde Dünſte in dieſelbe ausſtoßen.

Hin und wieder ſind einige Einſinkungen des Erdreichs geſchehen. Es haben ſich Felſenſtücke von den Gebirgen abgeriſſen, und ſind mit fürchterlicher Gewalt in die Thäler gerollt. Dieſe Begebenheiten tragen ſich öfters auch ohne vorgegangene Erdbeben zu. Anhaltende Regen machen, daß die Quelladern von Waſſer angefüllt, öfters die Grundlage eines Stück Landes unterwaſchen, indem ſie das Erdreich hinwegſpülen, und eben ſo Felſenſtücke, vornehmlich wenn Froſt und Näſſe ihre Wirkungen vereinigen, von den Gipfeln der Berge abreißen. Die großen Klüfte und Erdſpalten, die ſich hin und wieder in der Schweiz und anderwärts geöffnet und wieder größtentheils geſchloſſen haben, ſind deutlichere Beweisthümer einer ausdehnenden unterirdiſchen Gewalt, wodurch die Schichten von etwas geringerer Dichtigkeit zerborſten ſind. Wenn wir dieſe Zerbrechlichkeit unſeres Fußbodens, den Vorrath der unterirdiſchen Gluth, die vielleicht allenthalben die entzündbaren Materien, die Steinkohlenlager, die Harz und Schwefel in einem ſtets lodernden Feuer unterhalten mögen, (ſo wie Steinkohlen-Bergwerke öfters, wenn ſie ſich von ſelbſt an der Luft entzündet haben, Jahrhunderte hindurch glühen und um ſich greifen), wenn wir, ſage ich, dieſe Verfaſſung der unterirdiſchen Hölen betrachten, ſcheinet nicht bey denſelben ein Wink genug zu ſeyn um unſere Wölbungen in ganze Meere von glühenden Schwefel zu verſenken, und unſere bewohnten Plätze mit Strömen von brennenden Materien zu verwüſten, ſo wie die ausgegoſſene Lava die Flecken verheerete, die neben dem Fuße des Aetna in einer unbekümmerten Ruhe angebauet waren. Der Herr D. Poß hat Recht, daß er in einer kurzen Abhandlung vom Erdbeben nichts weiter als Waſſer fordert,

dert, um die ſtets glimmende Gluth unter der Erde durch ausgeſpannte Waſſerdünſte in Bewegung und die Erde in Erſchütterung zu bringen, allein, wenn er dem lemeriſchen Experimente, (welches durch eine Miſchung von Schwefel und Feilſtaub vermittelſt Hinzuthuung des Waſſers die Erſchütterungen begreiflich machte , die Tauglichkeit dadurch benehmen will, daß er ſagt. in der Erde werde kein gediegen Eiſen, ſondern bloße Eiſenerde angetroffen, welche bey dieſem Verſuch nicht das Begehrte leiſtet, ſo gebe ich zu überlegen, ob erſtlich nicht die vielfache Urſache der Erhitzung. z. E. die Auswitterung der Schwefelkieſe, die Gährungen durch die Dazukunft des Waſſers, wie nach einem Regen an der ausgegeſſenen Lava, ingleichen an dem immerwährenden Erdbrande von Pietra Mala verſpüret wird, nachdem ſie die tief befindliche Eiſenerde zu gekörnetem Eiſen ausgeſchmolzen, oder auch der Magnetſtein, der der Natur des gediegenen Eiſens ſo nahe kommt, und der ohne Zweifel allenthalben in der Tiefe reichlich angetroffen wird, zu der Ausübung dieſes Experiments im Groſſen nicht hinlängliche Materie liefern können. Die ſehr ſeltſame Bemerkung, die aus der Schweiz berichtet wird, da ein Magnet während des Erdbebens von ſeiner ſenkrechten Richtung zuſammt dem Faden, an dem er aufgehänget war, einige Grade abwich, ſcheinet die Mitwirkung der magnetiſchen Materien beym Erdbeben zu beſtätigen.

Es wäre ein Werk von weitläuftiger Ausführung, alle die Hypotheſen, die ein jeder, um ſich ſelbſt neue Wege der Unterſuchung zu bahnen, aufbringt, und deren eine öfters den Platz der andern wie die Meereswellen einnimmt, anzuführen und zu prüfen. Es giebt auch einen gewiſſen richtigen Geſchmack in der Naturwiſſenſchaft, welcher bald die freye Ausſchweifung einer Neuigkeitsbegierde von den ſichern und behutſamen Urtheilen, welche das Zeugniß der Erfahrung und der vernünftigen Glaubwürdigkeit auf ihrer Seite haben, zu unterſcheiden weiß. Der Pater Bina und nur kürzlich der Hr. Prof. Krüger bringen die Meinung empor, die die Erſcheinungen des Erdbebens mit denen von der Electricität auf gleiche Urſachen ſetzet. Noch eine größere Kühnheit iſt in dem Vorſchlage des Hrn. Prof. Hollmanns, der, nachdem er die Nützlichkeit der Luftöffnungen in einem von entzündeten Materien geängſtigten Erdreiche durch das Exempel der feuerſpeyenden Berge erwieſen, ohne welche die Königreiche Neapel und Sicilien nicht mehr ſeyn würden, haben will, daß man die oberſte Rinde der Erde bis in die tiefſten brennenden Klüfte durchgraben, und dem Feuer dadurch einen Ausgang verſchaffen ſolle. Die entſetzliche Dicke zuſammt der Feſtigkeit der inwendigen Schichten, ohne welche ſolche grauſame Anfälle der Erſchütterungen ein ſolches Land gewiß längſt würden zertrümmert haben, ingleichen das Waſſer, das allen Durchgrabungen bald ein Ziel ſetzt, und endlich das Unvermögen der Menſchen machen dieſen Vorſchlag zu einem ſchönen Traume. Von dem Prometheus der neuern Zeiten dem Hrn. Franklin an, der den Donner entwaffnen wollte, bis zu demjenigen, welcher das Feuer in der Werkſtatt des Vulkans auslöſchen will, ſind alle ſolche Beſtrebungen Beweisthümer von der Kühnheit des Menſchen, die mit einem Vermögen verbunden iſt, welches in gar geringem Verhältniß dazu ſtehet, und führen ihn zuletzt auf die demüthigende Erinnerung, wobey er billig anfangen ſollte, daß er doch niemals etwas mehr als ein Menſch ſey.

X.

METAPHYSICAE CVM GEOMETRIA IVNCTAE
VSVS IN PHILOSOPHIA NATVRALI,
CVIVS
SPECIMEN I.
CONTINET

MONADOLOGIAM
PHYSICAM

QVAM
CONSENTIENTE AMPLISSIMO PHILOSOPHORVM
ORDINE
DISSERTATIONE PVBLICA
PRO LOCO HABENDA
DIE X. APRILIS HORIS VIII-XII.
IN AVDITORIO PHIL.
DEFENDET
M. IMMANVEL KANT,
RESPONDENTE
LVCA DAVIDE VOGEL,
REG. BOR. S. THEOL. CVLTORE.
OPPONENTIBVS
LVDOVICO ERNESTO BOROWSKI,
REG. BOR. S. THEOL. CVLTORE,
GEORGIO LVDOVICO MVEHLENKAMPF,
TREMPIA AD DARKEHMIAM BORVSSO, S. THEOL. CVLTORE,
ET
LVDOVICO JOANNE KRVSEMARCK,
KYRITZENSI MARCHICO, S. THEOL. CVLTORE.

ANNO MDCCLVI.

PRAENOTANDA.

Qui rerum naturalium perscrutationi operam navant, emunctioris naris Philosophi in eo quidem unanimi consensu coaluerunt, sollicite cavendum esse, ut ne quid temere et conjectandi quadam licentia confictum in scientiam naturalem irrepat, neve quicquam absque experientiae suffragio et sine geometria interprete in cassum tentetur. Quo consilio certe nihil philosophiae salutarius atque utilius poterat cogitari. Verum quoniam in linea recta veritatis vix cuiquam liceat mortalium stabili incessu progredi quin in alterutram partem passim exorbitetur, quidam huic legi usque adeo indulserunt, ut in indaganda veritate alto se committere minime ausi, semper littus legere satius duxerint et nihil nisi ea quae experientiae testimonio immediate innotescunt, admiserint. Et hac sane via leges naturae exponere profecto possumus, legum originem et causas non possumus. Qui enim phaenomena tantum naturae consectantur, a recondita causarum primarum intelligentia semper tantundem absunt, neque magis unquam ad scientiam ipsius corporum naturae pertingent, quam qui altius atque altius montis cacumen ascendendo coelum se tandem manu contrectaturos esse sibi persuaderent.

Igitur qua se plerique in rebus Physicis commode vacare posse autumant, sola hic adminiculo est et lumen accendit, Metaphysica. Corpora enim constant partibus; quibus, quomodo sint conflata, utrum sola partium primitivarum compraesentia, an virium mutuo conflictu repleant spatium, haud parvi sane interest ut dilucide exponatur. Sed quo tandem pacto hoc in negotio Metaphysicam Geometriae conciliare licet, cum gryphes facilius equis, quam Philosophia transcendentalis Geometriae jungi posse videantur? Etenim cum illa spatium in infinitum divisibile esse praefracte neget, haec eadem

dem qua cetera solet certitudine asseverat. Haec vacuum spatium ad motus liberos necessarium esse contendit, illa explodit. Haec attractionem s. gravitatem universalem a causis mechanicis vix explicabilem, sed ab insitis corporum in quiete et in distans agentium viribus proficiscentem, commonstrat, illa inter vana imaginationis ludibria ablegat.

Quam litem cum componere haud parvi laboris esse appareat, saltem aliquid operae in eo collocare statui; aliis, quorum vires magis sufficiunt huic negotio, ad ea perficienda invitatis, quae hic solum afficere satagam.

Coronidis loco tantum addo; cum principium omnium internarum actionum s. vim elementorum insitam, motricem esse necesse sit, et extrinsecus quidem applicatam, quoniam illa praesens est externis, nec aliam ad movenda compraesentia vim concipere possimus nisi quae illa vel repellere vel trahere conatur neque porro posita sola vi repellente, elementorum ad componenda corpora colligatio sed dissipatio potius, sola autem attrahente colligatio quidem, non vero extensio definita ac spatium in

telligi

telligi queat, in antecessum jam quodammodo intelligi posse, qui bina haec principia ex ipsa elementorum natura et primitivis affectionibus deducere valet eum ad explanandam interiorem corporum naturam non contemnendi momenti operam contulisse.

Monadologiae Physicae

SECTIO I.

Monadum Physicarum existentiam Geometriae consentaneam declarans.

PROP. I.

DEFINITIO.

Substantia simplex, Monas *) dicta, est quae non constat pluralitate partium, quarum una absque aliis separatim existere potest.

PROP. II.

THEOREMA. Corpora constant monadibus.

Corpora constant partibus, quae a se invicem separatae perdurabilem habent existentiam. Quoniam autem talibus partibus compositio non est nisi relatio, hinc determinatio in se contingens, quae salva ipsa-

---

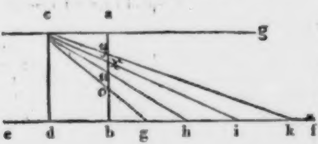
*) Quoniam instituti mei ratio est, non nisi de ea simplicium substantiarum classe commentandi, quae corporum primitivae sunt partes, me inposterum terminis, *substantiarum simplicium, Monadum, elementorum materiae, partium corporis primitivarum*, tanquam synonimis usurum in antecessum moneo.

ipsarum existentia tolli potest, patet, compositionem omnem corporis abrogari posse, superstitibus nihilo secius partibus omnibus quae antea erant compositae. Compositione autem omni sublata, quae supersunt partes plane non habent compositionem, atque adeo pluralitate substantiarum plane sunt destitutae, hinc simplices. Corpus ergo quodvis constat partibus primitivis absolute simplicibus, h. e. monadibus.

SCHOLION. Consulto in demonstratione praesenti celebratum illud rationis principium omittens, institutum e communi, cui nemo non subscribit Philosophorum, notionum adunatione confeci, subveritus, ne quorum animi ab hoc principio sunt alieni, tali ratione minus convincantur.

P R O P. III.

THEOREMA. Spatium quod corpora implent est in infinitum divisibile, neque igitur constat partibus primitivis atque simplicibus



Data linea e f, indefinite producta, h. e. ita, ut ulterius semper pro lubitu produci possit, alia a b, physica, h. e. si ita arridet, partibus materiae primitivis conflata insistat ipsi ad angulos rectos. Ad latus alia

alia erecta sit, c d, priori aequalis et similiter posita, quod fieri posse non solum sensu geometrico sed et physico non inficiaberis. Notentur in linea e f puncta quaelibet, g, h, i, k, et sic in indefinitum. Primo nemo in dubium vocabit inter duo quaevis puncta seu si mavis monades datas lineam rectam Physicam duci posse. Sit itaque ducta c g, et locus, ubi haec intersecat perpendicularem, a b, erit o. Jam ducta concipiatur alia linea Physica inter puncta c et h, et erit locus, u, ambabus lineis c h et a b communis, puncto a propior. Sicque porro, ductis ex eodem puncto c ad quaevis in linea e f in infinitum producta puncta, i, k, cet. semper puncta intersectionis, x, y, cet. propinquiora fient puncto a, ut vel Geometriae plane ignaro per se liquet. Et si putas lineas hasce physicas tandem justo arctiores sibi contiguas fore, ut juxta se consistere non possint, inferiores ductae auferri possunt, et nihilo minus patet loca intersectionis puncto a magis magisque appropinquare debere *) prouti in linea indefinita, e f, longinquius atque longinquius punctum notaveris. Quae vero longinquitas quia in infinitum prorogari potest, appropinquatio etiam intersectionis versus punctum a, infinitis incrementi partibus augescere potest. Neque vero unquam intersectio hoc pacto in punctum a cadet; quippe punctis c et a aequaliter distantibus a linea e f, linea puncta c et a jungens et quousque libet continuata, semper tantundem distabit a subjecta linea e f neque huic unquam occurrere potest, quod contra hypothesin. Adeoque continua divisione

lineae,

*) Neque unquam puncta y et x coincidere possunt, quia alias lineae c y et c x aeque coinciderent, et coincideret linea c k lineae c i, quod contra postulata.

lineae, o a, nunquam pervenitur ad partes primitivas non ulterius dividendas, h. e. spatium est infinitum divisibile, nec constat partibus simplicibus.

SCHOLION. Demonstrationem hanc a permultis Physicorum jam usurpatam huc allegavi, et quantum maxima fieri potuit perspicuitate ad physicum spatium accommodavi, ne qui generali de diversitate spatiorum geometrici et naturalis discrimine utuntur, exceptione quadam elabantur. Sunt quidem et aliae ejusdem sententiae demonstrationes in promtu, quarum ut unicum allegem, triangulum aequilaterum e monadibus si ita arridet constructum concipe, cujus si duo latera producantur in indefinitum, inque hisce sumseris distantias duplo, triplo, quintuplo, centuplo etc. lateribus trianguli dati majores, harum extremitates lineis physicis jungi possunt, quae erunt in eadem ratione ut illae tertio trianguli latere majores tantundemque pluribus particulis simplicissimis constabunt. Quis vero inter quamlibet harum monadum, atque eam quae in vertice anguli constituta est, lineas physicae ductae concipi possunt, hae basin trianguli dati infinities dividunt, adeoque spatii divisibilitatem infinitam egregie tuentur. Sed qui demonstrationem superius allatam absque praejudicatarum opinionum impedimentis perspexerit, omnibus aliis vacare meo quidem judicio potest.

PROP. IV.

THEOREMA. Compositum in infinitum divisibile non constat partibus primitivis s. simplicibus.

Cum in composito in infinitum divisibili nunquam perveniatur dividendo in partes omni compositione exutas, quae autem dividendo non tolli potest

com-

compositio, tolli plane non possit, nisi omnem compositi existentiam abrogaveris; quia vero quae in composito remanent compositione omni sublata partes audiunt simplices Prop. I. compositum infinities divisibile talibus non constare liquet.

SCHOLION. Non alienum fore ab instituti ratione autumavi, post vindicatas corpori cuilibet partes primitivas simplices, et post assertam infinitam spatii sui divisionem, cavere, ne quisquam monades pro infinite parvis corporis particulis habeat. Etenim spatium quod est substantialitatis plane expers, et relationis externae unitarum monadum Phaenomenon, vel in infinitum continuata divisione plane non exhauriri abunde hoc pacto patescit, in quocunque autem composito compositio est non nisi accidens, et sunt substantialia compositionis subjecta, illud infinitam pati divisionem absonum est. Inde enim etiam sequeretur, partem quamlibet corporis primitivam ita esse comparatam, ut nec mille aliis, nec myriadibus, nec millionum millionibus, uno verbo, non quotcunque assignare libuerit, juncta, particulam quamlibet materiae constituat, quod certe haud obscure omnem substantialitatem compositi tollit, neque itaque in corpora naturae cadere potest.

COROLLARIUM. Corpus igitur quodlibet definito constat elementorum simplicium numero.

PROP. V.

THEOREMA. Quodlibet corporis elementum simplex, s. Monas, non solum est in spatio sed et implet spatium, salva nihilo minus ipsius simplicitate.

Cum

Cum corpus quodlibet definito conflatum sit elementorum simplicium numero, spatium vero, quod implet, infinitam patiatur divisionem, quodlibet horum elementorum partem spatii occupabit ulterius adhuc divisibilem, h. e. spatium assignabile implebit.

Cum vero divisio spatii non sit separatio eorum, quorum unum ab alio semotum propriam habet sibique sufficientem existentiam, sed non nisi pluralitatem seu quantitatem quandam in externa relatione arguat, patet non inde pluralitatem partium substantialium consequi, quae cum sola simplicitati Monadis substantiali contrarietur, divisibilitatem spatii simplicitati Monadis non adversari affatim patet.

SCHOLION. Non alia certe in disquisitione elementorum magis obstitit Geometriae cum Metaphysica connubio sententia, quam praeconcepta illa, quamvis non satis examinata opinio, ac si divisibilitas spatii quod elementum occupat, elementi etiam ipsius in partes substantiales divisionem argueret. Quod usque adeo extra dubitationis aleam positum esse vulgo autumatum est, ut, qui spatii realis divisionem infinitam tuentur, a monadibus quoque toto coelo abhorrerent, et qui monadibus subscribunt, spatii Geometrici affectiones pro imaginariis habere suarum partium rati sint. Verum cum e supra demonstratis aperte liqueat, nec Geometram falli, nec quae apud Metaphysicum residet, sententiam a vero aberrare, hanc, quae utrosque diremit opinionem, ac si elementum quoad substantiam absolute simplex spatium salva suâ simplicitate implere non possit, utique falli necesse est. Quae enim spatiolum quoddam bifariam dividit linea aut superficies, partem spatii

unam

unam utique extra aliam existere indigitat. Quia vero spatium non est substantia, sed est quoddam externae substantiarum relationis phaenomenon, unius ejusdemque substantiae relationem bifariam dividi posse simplicitati vel si mavis unitati substantiae non contrariatur. Quod enim est ab utraque lineae dividentis parte, non est quicquam a substantia ita separabile, ut ab ipsa etiam semotum propriam existentiam tueatur, quod ad divisionem realem quae tollit simplicitatem utique requiritur, sed est unius ejusdemque substantiae utrinque exercita actio, s. relatio, in qua quidem aliquam pluralitatem invenire non est substantiam ipsam in partes divellere.

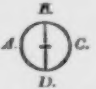
Prop. VI.

THEOREMA. Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium sed sphaera activitatis, qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione.

Cum in Monade non adsit pluralitas substantiarum, interim tamen quaevis solitario posita spatium repleat, per praec. ratio spatii repleti non in positione substantiae sola, sed in ipsius respectu externarum relatione quaerenda erit. Quia vero spatium replendo utrinque sibi immediate praesentes ab ulteriori arcet ad se invicem appropinquatione adeoque in ipsarum positu quicquam determinat mensuram nempe, propinquitatis, ad quam ipsa sibi accedere possunt limitando, actionem exserere patet et quidem in spatio quaquaversum determinato, hinc spatium hoc sphaera activitatis suae replere concedendum est.

PROP. VII.

PROBLEMA. Spatium quod quaelibet monas sphaera activitatis suae occupat salva ipsius simplicitate, ulterius a difficultatibus vindicare.



Si Monas quemadmodum contendimus spatium definitum implet, illud quovis alio finito exprimi poterit. Repraesentet igitur circellus A B C D spatiolum quod Monas occupat activitate sua, erit B D diameter sphaerae hujus activitatis h. e. distantia, ad quam alia ipsi in B et D praesentia arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione. Verum ideo cave dixeris hanc esse diametrum ipsius Monadis quod utique absonum foret. Neque etiam quicquam a sententia nostra magis est alienum. Etenim cum spatium solis externis respectibus absolvatur, quodcunque substantiae est internum h. e. substantia ipsa externarum determinationum subjectum proprie non definitur spatio, sed quae ipsius determinationum ad externa referuntur, ea tantummodo in spatio quaerere fas est. At, ais, in hoc spatiolo adest substantia, et ubique in eodem praesto est, igitur qui dividit spatium dividit substantiam? Respondeo, spatium hoc ipsum est ambitus extérnae hujus elementi praesentiae. Qui itaque dividit spatium, quantitatem extensivam praesentiae suae dividit. At sunt praeter praesentiam externam h. e. determinationes substantiae respectivas aliae internae, quae nisi forent non habe-

rent

rent illae cui inhaererent subjectum. Sed internae non sunt in spatio propterea quia sunt internae. Neque itaque divisione externarum determinationum ipsae dividuntur, adeoque nec subjectum ipsum s. substantia hoc pacto dividitur. Pariter ac si dixeris: Deus omnibus rebus creatis per actum conservationis interne praesto est, qui itaque dividit congeriem rerum creatarum dividit Deum, quia ambitum praesentiae suae dividit; quo magis absonum dici quicquam non potest. Monas itaque quae est elementum corporis primitivum, quatenus spatium implet utique quidem quandam habet quantitatem extensivam, nempe ambitum activitatis, in quo vero non reperies plura, quorum unum ab alio separatum h. e. absque alio sibi solitarium propriam habeat perdurabilitatem. Nam quod in spatio B C D reperitur ab illo quod adest in spatio B A D separari ita non potest, ut quodlibet per se existat; quia utrumque non est nisi determinatio unius ejusdemque substantiae externa; sed accidentia non existunt absque suis substantiis *).

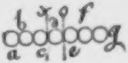
P R O P. VIII.

THEOREMA. Vis qua elementum corporis simplex spatium suum occupat est eadem, quam vocant alias *impenetrabilitatem;* neque si ab illa vi discesseris huic locus esse potest.

---

*) Difficultatum omnium quae sententiae nostrae officere possunt gravissima videtur, quae ab extrapositione determinationum unius ejusdemque substantiae depromta est. Etenim actio Monadis quae est in spatio B C D, est extra actionem quae est in spatio B D A, ergo videntur realiter a se invicem diversa atque extra substantiam reperiunda. Verum rela-

Impenetrabilitas est ea corporis affectio, qua contigua a spatio quod occupat arcet. Cum vero e praecedentibus innotuerit, spatium, quod corpus occupat (si partes ipsius absque vacuo intermixto quam proxime sibi adunatas concipias), conflatum esse spatiolis, quae singula elementa simplicia implent; cum porro ad arcenda irruentia in spatium repletum corpora externa s. ad impenetrabilitatem requiratur renitentia atque adeo vis quaedam, in prioribus autem demonstratum sit, elementa spatium suum definitum replere activitate quadam alia eo penetratura arcendi, patet impenetrabilitatem corporum non ab alia nisi eadem illa naturali elementorum vi pendere. Quod erat primum.



Deinde sit linea a g elementis materiae primitivis, h. e. monadibus conflata, si elementum quodvis d per substantiae suae praesentiam non nisi locum designaret neque occuparet spatium, locus d lineam datam a g bisecaret, et quia itaque notat, ubi dimidium alterum lineae desinit alterumque incipit, erit utrique dimidio lineae communis. Sed non sunt lineae physicae aequales nisi aequali constent elementorum numero et non est par utrinque elementorum numerus nisi in lineis a c et e g, ergo locus monadis d erit lineis a c, e g, communis h. e. lineae dictae immediate sibi in loco nominato occurrent neque itaque ele-

relationes semper sunt et extra se invicem et extra substantiam, quia entia illa, ad quae refertur substantia, sunt a substantia et a se invicem realiter diversa, neque hoc pluralitatem substantialem arguit.

elementum d proximas e et c arcet ab immediato contactu h. e. non erit impenetrabile. Si negas itaque locum a monade d occupatum esse communem lineis a c, e g, erit punctum x, ubi lineae a c et d g sibi immediate occurrunt, et o in quo sibi occurrunt lineae a d et e g, quia itaque locus monadis d diversus est a loco x itemque a loco o, quoniam alias immediato contactui communis semper locus esset, ut antea dictum, habes tria loca diversa x, d, o, quae procul dubio lineam quandam definiunt. Definitur igitur immediata praesentia monadis d linea definita, h. e. in spatio definito praesto est, et quia per solam substantiae positionem non spatium sed locum occupare posset, adsit necesse est aliud quiddam in substantia quod determinat propinquitatis in elementis utrinque contingentibus mensuram et vim quamlibet a propiori accessu elementorum c et e arcet, sed si non potest opponi nisi vis; ergo eadem vis, qua elementum corporis spatium suum occupat, causatur impenetrabilitatem. Quod erat alterum.

SECTIO II.

Affectiones monadum physicarum generalissimas, quatenus in diversis diversae, ad naturam corporum intelligendam faciunt explicans.

PROP. IX.

DEFINITIO.

Contactus est virium impenetrabilitatis plurium elementorum sibi invicem facta applicatio.

SCHOLION. Contactus vulgo per immediatam praesentiam definitur. Sed si vel maxime externam adjiceres, (quoniam sine hoc additamento Deus, qui omnibus rebus immediate, sed intime praesens est, ipsas contingere putandus foret) tamen omnibus numeris absoluta vix erit definitio. Etenim quoniam satis ab aliis evictum, corpora vacuo spatio disterminata nihilominus coexistere posse, ideoque et immediate sibi praesentia esse, quanquam absque contactu mutuo, procul dubio hic vitii tenebitur definitio. Porro non sine magna veri specie a Newtoni schola, immediata corporum etiam a se dissitorum attractio defenditur, quorum tamen compraesentia absque contactu mutuo succederet. Praeterea si definitionem tueris, quae immediatam compraesentiam pro ipsa contactus notione venditat, explicanda tibi primum est praesentiae hujus notio. Si, ut fit, declaras per mutuam actionem; in quonam quaeso consistit actio? procul dubio corpora in se movendo agunt. Vis motrix vero e puncto dato exserta aut repellit alia ab eodem aut trahit. Utra actio in contactu intelligenda sit facile patescit. Corpus enim corpori propius propiusque admovendo tum dicimus invicem se contingere, cum sentitur vis impenetrabilitatis, h. e. repulsionis. Ergo hujus adversus se invicem facta a diversis elementis actio atque reactio genuinam efficit contactus notionem.

PROP. X.

THEOREMA. Corpora per vim solam impenetrabilitatis non gauderent definito volumine, nisi adforet alia pariter insita attractionis cum illa conjunctim limitem definiens extensionis.

Vis impenetrabilitatis est vis repulsiva, externa quaevis ab appropinquatione ulteriori arcens. Cum haec vis est cuilibet elemento ingenita, ex ipsius natura intelligi quidem poterit, cur pro distantiae ad quam extenditur augmentis intensitas actionis diminuatur, quod in distantia quavis data plane nulla sit, intelligi plane per se non potest. Ideoque apud hanc solam si steterit, corporum compages plane nulla foret, quippe repellentibus se modo particulis, corporique nullum constaret volumen definito limite circumscriptum. Necesse igitur est ut opponatur huic conatui alius oppositus, et in data distantia aequalis, limitem spatio occupando determinans. Qui cum repulsioni ex adversum agat, est attractio. Opus igitur est cuilibet elemento praeter vim impenetrabilitatis alia attractiva, a qua si discesseris non resultarent determinata corporum naturae volumina.

SCHOLION. Ambarum virium tam repulsionis quam attractivae quae sint in elementis leges indagare, ardui sane momenti est investigatio et digna quae ingenia exerceat perspicaciora. Mihi hic loci sufficit earum existentiam quantum per brevitatis legem licuit certissime evictam reddidisse. Sed si veluti e longinquo quaedam ad hanc quaestionem pertinentia prospicere arridet, nonne, quum vis repulsiva e puncto intimo spatii ab elemento occupati extrorsum agat, intensitas illius censenda erit secundum spatii in quod extenditur augmentum reciproce debilitari? Non potest enim vis e puncto distributa in sphaera definita efficax deprehendi, nisi totum, quod comprehenditur sub dato diametro spatium, agendo impleat. Quod hac ratione patefit. Si enim vim concipias secundum lineas rectas e data superficie emanantem, ignem, sicuti lucem seu etiam secundum Keilii mentem ipsam vim attractionis, erit vis hac ratione exercita in ratione multitudinis linearum, quae ex hac superficie duci possunt, hoc est in ratione ipsius superficiei agentis. Adeoque si superficies sit infinite parva, erit etiam haec vis infinite parva, et si tandem sit punctum, plane nulla. Ideoque per lineas divergentes e puncto non potest vis diffundi in certa distantia assignabilis. Neque ideo deprehenderetur efficax, nisi implendo totum in quo agit spatium. Sed spatia sphaerica sunt ut cubi distantiarum. Ergo cum eadem vis per majus spatium diffusa diminuatur pro ratione inversa spatiorum, erit vis impenetrabilitatis in ratione triplicata distantiarum a centro procedentis reciproce.

Contra ea cum attractio sit quidem ejusdem elementi actio sed in oppositum versa, erit superficies sphaerica, in quam in data distantia exercetur attractio, terminus a quo, cujus cum punctorum, a quibus in centrum tendentiae lineae duci possunt, multitudo, atque adeo attractionis quantitas definita sit, erit hoc pacto assignabilis, et decrescens in ratione inversa superficierum sphaericarum i. e. in inversa duplicata distantiarum.

Si igitur repulsiva in subtriplicata, adeoque longe majori ratione, decrescere statuatur, in aliquo diametri puncto aequales esse attractionem et repulsionem necesse est. Et hoc punctum determinabit limitem impenetrabilitatis, et contactus externi ambitum s. volumen; victa enim attractione vis repulsiva ulterius non agit.

COROLLARIUM. Si hanc virium insitarum legem ratam habes, agnosces etiam omnium elementorum, quantumvis diversae speciei, aequale volumen. Etenim cum sit in apice, vires repulsionis pariter ac attractivas, vae, quoniam quaelibet definito gaudet intensitatis gradu, in elementis diversis maxime esse posse diversas, hic intensiores alibi remissiores, tamen, quoniam vis dupla repulsionis est in eadem distantia dupla, et vis attractionis itidem, et congruum sit vires omnes elementi motrices quod est specifice duplo fortius, esse in ratione eadem fortiores, semper vires nominatae in eadem distantia aequari, adeoque aequale volumen elementi determinare necesse est, quantumcunque a viribus cognominibus aliorum elementorum gradu differant.

PROP. XI.

THEOREMA. *Vis inertiae* est in quolibet elemento quantitatis definitae, quae in diversis poterit esse maxime diversa.

Corpus motum in aliud incurrens nulla polleret efficacia, et infinite parvo quovis obstaculo redigeretur ad quietem, nisi gauderet vi inertiae, qua in statu movendi perseverare annititur. Est vero vis inertiae corporis, summa virium inertiae omnium elementorum ex quibus conflatum est, (et hanc quidem vocant massam); ergo quodlibet elementum certa celeritate motum, nisi haec multiplicetur per vim inertiae, nulla plane polleret movendi efficacia. Quodcunque autem in aliud multiplicando dat quantum, altero factorum majus, ipsum est quantitas, quae tum major tum minor alia assignari poterit. Ergo si inertiae cujuslibet elementi alia vel major vel minor dari poterit in diversae speciei elementis.

COROLL. I. Dari possunt elementis quibuslibet datis alia, quarum vis inertiae, i. quod diverso respectu idem est, vis motrix, dupla vel tripla major est, h. e. quae et certae celeritati dupla vel tripla

major

majori vi resistunt, et eadem celeritate mota duplo vel triplo majori pollent impetu.

COROLL. II. Cum elementa quaelibet, quantumvis diversae speciei pari tamen volumine pollere constet e Coroll. Prop. praec., adeoque pari spatio exacte repleto parem semper contineri elementorum numerum, hinc recte concluditur: corpora, si vel maxime a vacui admistione discesseris, et totum spatium perfecte adimpletum sumseris, tamen sub eodem volumine diversissimas massas continere posse, quippe elementis majori vel minori vi inertiae praeditis. Nam massa corporum non est nisi ipsorum vis inertiae quantitas, qua vel motui resistunt vel data celeritate mota certo movendi impetu pollent.

Hinc a minore materiae sub dato volumine comprehensae quantitate ad minorem densitatem, et ad majora interstitia vacua intercepta, non semper satis firma valet consequentia. Utrumque corpus potest vel paribus interstitiis vacuis pollere, vel perfecte densum esse, et nihilo minus alterutrum longe majori massa pollere: diversitatis causa plane in ipsa elementorum natura residente.

Prop. XII.

THEOREMA. **Diversitas specifica densitatis corporum in mundo observabilium absque diversitate specifica inertiae ipsorum elementorum explicari plane non potest.**

Si elementa omnia pari gauderent vi inertiae, parique volumine, ad intelligendam corporum raritatis differentiam opus est vacuo absoluto partibus intermisto. Neque enim, secundum Newtoni, Keilii, aliorumque demonstrationes, in medio tali ratione perfecte impleto motui libero locus est. Ideoque ad

ex-

explicandam mediorum infinite diversam densitatem specificam e. g. aetheris, aëris, aquae, auri, indulgendum est *immodicae* conjectandi libidini, qua quae ab hominum intelligentia maxime remota est ipsa elementorum textura temere pro lubitu confingitur, mox bullularum tenuissimarum mox ramorum et spirarum contortarum instar eam libere et audacter concipiendo, quo materiam mitis modis distentam, et exigua materia ingens spatium complexam, cogitare possis. Sed accipe quae adversum pugnant rationes.

Fibrillae illae immensum quantum exiles, aut bullulae, quae sub cuticula immensae tenuitatis ingens pro quantitate materiae vacuum comprehendunt, necesse est ut continuo corporum conflictu et attritione tandem conterantur, et hac ratione comminutarum ramenta spatium vacuum interceptum tandem oppleant. Quo facto spatium mundanum undiquaque perfecte plenum valida inertia obtorpescet, motusque omnes brevi reducentur ad quietem.

Porro cum secundum sententiam talem media specifice rariora partibus maxime distentis et magno volumine praeditis constare opus sit, quo tandem pacto illis interstitia corporum densiorum, quae secundum eandem sententiam arctiora sunt, pervia esse possunt, quemadmodum ignem, fluidum magneticum, electricum corpora permeare facillime constat? Nam particulae majori volumine praeditae quomodo in interstitia ipsis angustiora semet penetrare possint, juxta cum ignarissimis ignoro.

Nisi itaque diversitas specifica ipsorum simplicissimorum elementorum, qua eodem spatio exacte repleto, nunc minor nunc longe major massa construi poterit, concedatur, Physica semper ad hanc difficultatem veluti ad scopulum haerebit.

PROP. XIII.

THEOREMA. Elementa corporis etiam solitario posita, perfecta gaudent vi elastica, in diversis diversa, et constituunt medium in se et absque vacuo admisto primitive elasticum.

Elementa singula simplicia spatium praesentiae suae occupant vi quadam definita, externas substantias ab eodem arcente. Cum vero vis quaelibet finita gradum habeat ab alia majori superabilem, patet huic repulsivae aliam opponi posse fortiorem, cui, cum in eadem distantia arcendae vis elementi ingenita non sufficiat, patet illam in spatium ab ipso occupatum aliquatenus penetraturam. Sed vires quaelibet e puncto definito in spatium exporrectae cum pro distantiae augmento debilitentur, vim hanc repulsivam, quo propius centro acceditur activitatis, eo et fortius reagere patet. Et quoniam vis repellens, quae in data a centro repulsionis distantia finita est, in proportione definita appropinquationum crescit, ad punctum ipsum infinita sit necesse est, patet per nullam vim cogitabilem elementum penitus penetrari posse. Erit igitur perfecte elasticum et plura ejusmodi junctis elasticitatibus constituent medium primitive elasticum. Quod haec elasticitas sit in diversis diversa e Coroll. prop. X. pag. 280. patet.

COROLL. Elementa sunt perfecte impenetrabilia, hoc est, quantacunque vi externa spatio quod occupant, penitus excludi nescia, sed sunt condensibilia, et corpora etiam talia constituunt, quippe concedentia aliquantulum vi externae comprimenti. Hinc origo corporum s. mediorum primitive elasticorum, in quibus aetherem s. materiam ignis in antecessum profiteri liceat.

Nutzen

Nutzen
der Verbindung der Metaphyſik mit der Geometrie in der Natur-Philoſophie,

von welcher

der erſte Verſuch
die
phyſiſche Monadologie
enthält,

welche
mit Bewilligung der wohllöbl. philoſophiſchen Facultät
in einer öffentlichen, um Sitz und Stimme in derſelben
zu erlangen zu haltenden Diſputation,
am 10ten April in den Stunden von 8 bis 12 Uhr
in dem philoſophiſchen Hörſaal,
vertheidigen wird

M. Immanuel Kant,

Reſpondent wird ſeyn

Lucas David Vogel,

aus Königsberg, der Gottesgelahrtheit Beﬂiſſener.

Opponenten werden ſeyn

Ludwig Ernſt Borowsky,

aus Königsberg, der Gottesgelahrtheit Beﬂiſſener;

Georg Ludwig Mühlenkampf,

aus [illegible], der Gottesgelahrtheit Beﬂiſſener.

und

Ludwig Johann Kruſemark,

aus [illegible], der Gottesgelahrtheit Beﬂiſſener.

Im Jahr 1756.

Vorerinnerung.

Die einſichtsvollern Philoſophen, welche ſich mit Erforſchung der natürlichen Dinge beſchäftigen, ſind einſtimmig der Meinung, daß man mit möglichſter Sorgfalt verhüten müſſe, daß nicht etwa grundloſe und auf einer bloßen Sucht Vermuthungen vorzubringen, beruhende Erdichtungen ſich in die Naturwiſſenſchaft einſchleichen, oder daß kein Verſuch ohne Zuſtimmung der Erfahrung und ohne Anweiſung der Geometrie vergebens angeſtellt werde. Allerdings konnte kein der Philoſophie mehr heilſamer und nützlicher Rath ausgedacht werden. Allein, weil es kaum einem unter den Sterblichen möglich iſt, auf dem geraden Weg der Wahrheit mit feſtem Schritt ſo fort zu gehen, daß er nicht bisweilen auf eine von beyden Seiten ausſchweifen ſollte, ſo haben ſich einige an dieſe Regel ſo feſt gebunden, daß ſie bey Erforſchung der Wahrheit es nie wagten, ſich in das offene Meer zu begeben, ſondern es gerathener fanden,

mit

an dem Ufer hin zu ſahren und nichts als wahr zuzugeben, als was durch das Zeugniß der Erfahrung unmittelbar bekannt wird. Auf dieſem Wege iſt es allerdings möglich die Naturgeſetze zu erklären, den Urſprung und die Urſachen der Geſetze aber können wir ſo nicht finden. Denn wer ſich lediglich an die Erſcheinungen hält, der iſt von der verborgenern Erkenntniß der erſten Urſachen immer gleich weit entfernt, und wird die Wiſſenſchaft der Natur der Körper ſelbſt eben ſo wenig erreichen, als der, welcher ſich einbildete, er werde, wenn er den Gipfel eines Berges hinan immer höher und höher ſteige, endlich den Himmel mit der Hand erlangen können.

Demnach iſt die Metaphyſik, welche die meiſten in der Naturlehre recht füglich entbehren zu können wähnen, hier gerade die einzige Hülfe und zündet allein das Licht an. Denn die Körper beſtehen aus Theilen: und es beruht nicht wenig darauf, daß deutlich erklärt werde, wie dieſe zuſammenhangen, ob ſie durch die bloße Mitgegenwart, oder durch einen wechſelſeitigen Kampf der Kräfte den Raum erfüllen. Auf welche Weiſe aber wird es angehen können, bey dieſer Unternehmung die Metaphyſik mit der Geometrie zu verbinden, da es leichter zu ſeyn ſcheint, Greiſe mit Pferden zu vereinigen, als Tranſcendentalphiloſophie mit Geometrie? Denn indem jene die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche ſtandhaft läugnet, behauptet dieſe dieſelbe mit ihrer gewöhnlichen

lichen Gewißheit und Evidenz. Die letztere will, daß zu freyen Bewegungen ein leerer Raum unentbehrlich ſey, die erſtere verwirft ihn ſchlechterdings. Dieſe beweiſt, daß die Anziehung oder allgemeine Schwere aus mechaniſchen Urſachen nicht erklärbar ſey, ſondern von innern, in der Ruhe und in die Entfernung wirkenden Kräften der Körper herkomme; jene verweiſt dieſes unter die leeren Träume der Einbildung.

Da es nun offenbar kein leichtes Unternehmen iſt, dieſen Streit zu ſchlichten, ſo habe ich dießfalls wenigſtens einen Verſuch machen wollen, und lade zugleich andere ein, deren Kräfte dieſer Arbeit mehr gewachſen ſind, zu vollenden, was ich zu leiſten hier den Anfang zu machen mich bemühe.

Schlüßlich ſetze ich hinzu: da das Princip aller innern Thätigkeiten [der Körper], oder die innere Kraft der Elementartheile nothwendig eine bewegende, und zwar, weil ſie ihre Wirkſamkeit auf Außendinge äußert, nach außen zu gerichtete Kraft ſeyn muß; da wir ferner zur Bewegung mitvorhandener Körper keine andere Kraft denken können, als eine ſolche, welche dieſelben entweder zurückzuſtoßen oder anzuziehen ſtrebe; da endlich, wenn man bloß ein zurückſtoßendes Vermögen ſetzt, keine Vereinigung der Elementartheile, wodurch Körper entſtehen könnten, ſondern vielmehr eine Zerſtreuung, wenn man aber bloß ein anziehendes Vermögen derſelben annimmt, zwar eine Vereinigung, aber keine beſtimmte Ausdehnung derſelben, und kein Raum als möglich gedacht werden kann: ſo kann man gewiſſermaßen ſchon im voraus einſehen, daß der, welcher im Stande wäre, dieſe beyden Principien aus der Natur der Elementartheile ſelbſt und aus ihren urſprünglichen Eigenſchaften abzuleiten, keinen unbeträchtlichen Beytrag zur Erklärung der innern Natur der Körper geleiſtet haben würde.

Der phyſiſchen Monadologie

Erſter Abſchnitt,

welcher erklärt, daß das Daſeyn phyſiſcher Monaden mit der Geometrie verträglich iſt.

Erſter Satz.

Definition.

Eine einfache Subſtanz, Monas *) genannt, iſt eine ſolche, welche nicht aus einer Mehrheit ſolcher Theile beſteht, von denen eine ohne die andere abgeſondert exiſtiren kann.

Zweyter Satz.

Lehrſatz. Die Körper beſtehen aus Monaden.

---

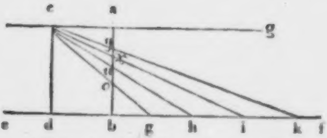
*) Weil mein Vorhaben iſt, bloß von der Claſſe einfacher Subſtanzen zu handeln, welche urſprüngliche Theile der Körper ſind, ſo erinnere ich im voraus, daß ich mich künftig der Ausdrücke: einfache Subſtanzen, Monaden, Elemente, Elementartheile der Materie, urſprüngliche Theile des Körpers: als gleichbedeutender Worte bedienen werde.

Die Körper beſtehen aus Theilen, welche, abgeſondert von einander, ein zur Fortdauer fähiges Daſeyn haben. Weil aber die Zuſammenſetzung ſolcher Theile bloß ein Verhältniß, folglich eine an ſich zufällige Beſtimmung derſelben iſt, welche ihrem Daſeyn unbeſchadet aufgehoben werden kann, ſo erhellet, daß die ganze Zuſammenſetzung eines Körpers vernichtet werden kann und nichts deſtoweniger die Theile bleiben, welche vorher zuſammengeſetzt waren. Iſt aber alle Zuſammenſetzung aufgehoben, ſo haben die übrigbleibenden Theile gar keine Zuſammenſetzung, ſind daher ohne alle Mehrheit der Subſtanzen, folglich einfach. Folglich beſteht jeder Körper aus urſprünglichen ſchlechthin einfachen Theilen, das heißt, aus Monaden.

Anmerk. Abſichtlich habe ich bey dem gegenwärtigen Beweis jenes berühmte Princip des Grundes weggelaſſen, und meinen Lehrſatz durch die gemeine Verknüpfung der Begriffe, welche den Beyfall aller Philoſophen hat, bewieſen, aus Beſorgniß, es möchten die, welche dieſen Grundſatz nicht annehmen, auf ſolche Weiſe weniger überzeugt werden.

Dritter Satz.

Lehrſatz. Der Raum, welchen die Körper erfüllen, iſt ins Unendliche theilbar, beſteht folglich nicht aus urſprünglichen und einfachen Theilen.



Es ſey eine Linie e f in unbeſtimmte Weite, das heißt, ſo verlängert, daß ſie nach Belieben immer noch weiter verlängert werden könne, eine andere phyſiſche a b, das heißt, eine ſolche, welche, wenn man ſo will, aus materiellen Elementartheilen beſtehe, ſey darauf rechtwinklig geſtellt. Zur Seite ſey eine andere c d der erſtern gleich aufgerichtet und eben ſo geſtellt, welches, wie man nicht läugnen wird, nicht allein im geometriſchen, ſondern auch im phyſiſchen Sinne möglich iſt. Man bemerke auf der Linie e f alle Puncte, g, h, i, k, und ſo ins Unbeſtimmte fort. Erſtlich wird niemand in Zweifel ziehen, daß zwiſchen jeden zwey Puncten, oder, wenn man ſo will, zwiſchen zwey gegebenen Monaden eine gerade phyſiſche Linie gezogen werden könne. Sie ſey alſo gezogen c g, ſo wird die Stelle, wo ſie die Perpendicularlinie ſchneidet, o ſeyn. Nun denke man ſich eine andere phyſiſche Linie zwiſchen den Puncten c und h gezogen, ſo wird die Stelle u beyden Linien c h und a b gemein, dem Punct a aber näher ſeyn. Und auf dieſelbe Weiſe werden, wenn man aus demſelben Punct c nach allen Puncten auf der Linie e f ins Unendliche fort Linien i, k, u. ſ. w. zieht, die Durchſchnittspuncte x, y, u. ſ. w. dem Punct a immer näher kommen, wie einem jeden, der auch nichts von Geometrie weiß, an ſich klar iſt. Und wenn du meinſt, daß dieſe phyſiſchen Linien endlich gar zu dicht an einander kommen und ſich berühren werden, ſo daß ſie neben einander nicht beſtehen können, ſo kann man die tiefer gezogenen wegnehmen, und es erhellet nichts deſtoweniger, daß die Stellen des Durchſchneidens dem Puncte a immer näher und näher kommen müſſen *), je nachdem du auf der Linie von unbeſtimmter Länge e f den Punct immer weiter und weiter bemerkſt. Weil aber die Entfernung dieſes Punctes ſich ins Unendliche fortſetzen läßt, ſo kann auch die Annäherung des Einſchnitts gegen den Punct a in unendlichen Theilen des Zunehmens wachſen. Und dennoch wird auf dieſe Weiſe der Einſchnitt niemals auf den Punct a fallen, indem, da die Puncte c und a von der Linie e f gleich weit abſtehen, die Linie, welche die Puncte a und c vereiniget, wenn man ſie nach Belieben verlängert hat, jederzeit eben ſo weit von der Linie e f abſtehen wird, und dieſer niemals begegnen kann, welches wider die Vorausſetzung iſt. Folglich kommt man bey ſtets fortgeſetzter Theilung der Linie o a niemals auf urſprüngliche Theile, die nicht weiter getheilt werden könnten, das heißt, der Raum iſt ins Unendliche

---

*) Und nie können die Puncte x und y auf einander fallen [oder ſich decken], weil ſonſt die Linien c y und c x ebenfalls, folglich auch die Linien c h und c i zuſammen fallen und ſich decken würden, welches wider die Vorausſetzung iſt.

endliche theilbar, und beſteht nicht aus einfachen Theilen.

Anmerk. Dieſen von vielen Phyſikern bereits gebrauchten Beweis habe ich hier ausgeführet und mit der größtmöglichſten Deutlichkeit auf den phyſiſchen Raum angewendet; damit nicht die, welche auf den gemeinen Unterſchied zwiſchen geometriſchem und natürlichem Raum viel Gewicht legen, durch irgend eine Ausflucht ſich entziehen können. Es giebt zwar noch andere Beweiſe deſſelben Satzes: man ſtelle ſich zum Beyſpiel, damit ich nur einen davon anführe, einen aus Monaden, wenn man ſo will, beſtehenden gleichſeitigen Triangel vor, ſo können, wenn man deſſen zwey Seiten in unbeſtimmte Weite verlängert, und in dieſen die Entfernungen um das doppelte, dreyfache, fünffache, hundertfache u. ſ. w. größer als die Seiten des gegebenen Dreyecks annimmt, die Endpuncte dieſer durch phyſiſche Linien verbunden werden, welche in demſelben Verhältniß wie jene größer als die dritte Seite des Dreyecks ſeyn, und aus eben ſo viel einfachen Theilen mehr beſtehen werden. Weil aber zwiſchen jeder dieſer Monaden und der, welche an die Spitze des obern Winkels geſtellt iſt, phyſiſche Linien gezogen angenommen werden können, ſo theilen dieſe die Grundlinie des gegebenen Dreyecks unendliche Male, beſtätigen alſo die unendliche Theilbarkeit des Raums ausnehmend. Allein wer den oben gegebenen Beweis durch keine vorgefaßte Meinung gehindert begriffen hat, der kann nach meinem Dafürhalten alle andere entbehren.

Vierter Satz.

Lehrſatz. Ein ins Unendliche theilbares Zuſammengeſetztes beſteht nicht aus urſprünglichen oder einfachen Theilen.

Da man bey einem ins Unendliche theilbaren Zuſammengeſetzten durch fortgeſetztes Theilen nie auf Theile kommt, die nicht weiter getheilt werden könnten, eine Zuſammenſetzung aber, die durch Theilung nicht aufgehoben werden mag, gar nicht aufgehoben werden kann, wenn man nicht das Daſeyn des Zuſammengeſetzten ganz vernichtet; weil nun die von einem Zuſammengeſetzten nach Aufhebung aller Zuſammenſetzung übrigbleibenden Theile einfache genannt werden (erſter Satz): ſo erhellet, daß ein ins Unendliche theilbares Zuſammengeſetztes aus ſolchen Theilen nicht beſtehe.

Anmerk. Ich habe, nach geführtem Beweis, daß jeder Körper aus urſprünglichen einfachen Theilen beſtehe, und nachdem ich auch die unendliche Theilbarkeit des Raums dargethan, dem Zweck meines Vorhabens gemäß gefunden, zu verhüten, daß niemand die Monaden für unendlich kleine Körpertheile halte. Denn daß der Raum, welcher an ſich ohne alle Subſtantialität und bloß die Erſcheinung (phaenomenon) von dem äußern Verhältniß vereinigter Monaden iſt, auch durch eine ins Unendliche fortgeſetzte Theilung nicht erſchöpft werde, dieß erhellet auf dieſe Weiſe zur Genüge; in jedem Zuſammengeſetzten aber iſt die Zuſammenſetzung nur zufällig, und die weſentlichen Beſtandtheile ſind die Subjecte der Zuſammenſetzung, folglich iſt es widerſprechend, daß ſolches einer unendlichen Theilung fähig ſey. Denn es würde auch daraus folgen, daß jeder urſprüngliche Theil eines Körpers ſo beſchaffen ſey, daß er weder mit tauſend, noch mit zehntauſend, noch mit Millionen andern, mit einem Wort, mit ſo viel andern Theilen als man will, verbunden, jemals den kleinſten Theil von Materie ausmachen könne; dieß würde offenbar alle Subſtantialität eines Zuſammengeſetzten vernichten, kann folglich von den natürlichen Körpern nicht gelten.

Zuſatz. Demnach beſteht jeder Körper aus einer beſtimmten Zahl von einfachen Elementartheilen.

Fünfter Satz.

Lehrſatz. Jeder einfache Elementartheil eines Körpers, oder jede Monas iſt nicht allein im Raum, ſondern erfüllt auch einen Raum, ihrer Einfachheit völlig unbeſchadet.

Da jeder Körper aus einer beſtimmten Anzahl einfacher Elementartheile zuſammengeſetzt iſt, der Raum aber, welchen er einnimmt, eine unendliche Theilung zuläßt, ſo wird jeder dieſer Elementartheile einen noch weiter theilbaren Raum einnehmen, das heißt, einen bemerkbaren [der Bezeichnung fähigen] Raum erfüllen.

Da aber die Theilung des Raums nicht eine Abſonderung von Theilen iſt, von welchen jeder, von dem andern abgeſondert, ein eigenes für ſich beſtehendes Daſeyn hätte, ſondern bloß eine gewiſſe Mehrheit oder Quantität im äußern Verhältniß bezeichnet, ſo erhellet, daß daraus keine Mehrheit der ſubſtantiellen Theile folge; und da dieſe der weſentlichen Einfachheit einer Monas allein zuwider iſt, ſo erhellet vollkommen, daß die Theilbarkeit des Raums der Einfachheit der Monas nicht zuwider iſt.

Anmerk. Bey Unterſuchung der Elementartheile hat keine Behauptung der Vereinigung der Geometrie mit der Metaphyſik mehr entgegen geſtanden, als jene vorgefaßte, aber nicht gehörig geprüfte Meinung, als wenn die Theilbarkeit des Raums, welchen ein Elementartheil einnehme, auch die mögliche Theilung dieſes Elements in ſeine weſentlichen Beſtandtheile bewieſe. Und nach der gewöhnlichen Annahme iſt dieſes ſo ſehr außer allem Zweifel, daß die, welche die Theilung des Raums ins Unendliche vertheidigen, von Monaden ſchlechterdings nichts hören wollen, die hingegen, welche Monaden zugeben, dieſer Annahme getreu die Eigenſchaften des geometriſchen Raums für leere Einbildungen erklären. Da aber aus dem oben Bewieſenen offenbar erhellet, daß weder der Geometer Unrecht hat, noch die dem Metaphyſiker ausgemachte Lehrmeinung ohne Wahrheit iſt, ſo muß die beyde veruneinigende Meinung, als wenn ein ſeiner Subſtanz nach ſchlechthin einfacher Elementartheil ſeiner Einfachheit unbeſchadet keinen Raum einnehmen könne, nothwendig falſch ſeyn. Denn eine Linie oder Fläche, welche einen kleinen Raum in zwey Theile theilt, deutet allerdings an, daß ein Theil des Raums außer dem andern exiſtire. Weil aber der Raum keine Subſtanz, ſondern nur eine Erſcheinung des äußern

Ver-

Verhältniſſes von Subſtanzen iſt; ſo iſt dieſes, daß ein und daſſelbe Verhältniß einer Subſtanz getheilt werden kann, der Einfachheit, oder, wenn man ſo will, der Einheit dieſer Subſtanz nicht zuwider. Denn das, was ſich auf beyden Seiten der theilenden Linie befindet, iſt nicht etwas, das von der Subſtanz ſo abgeſondert werden kann, daß es auch davon abgeſondert ein eigenes Daſeyn habe, welches doch zur realen, die Einfachheit aufhebenden Theilung allerdings erforderlich iſt, ſondern es iſt bloß eine auf zwey Seiten einer und derſelben Subſtanz geäußerte Thätigkeit oder Beziehung, und in dieſer einige Mehrheit finden, heißt nicht die Subſtanz ſelbſt in Theile zerlegen.

Sechster Satz.

Lehrſatz. Eine Monas beſtimmt den kleinen Raum ihrer Gegenwart nicht durch eine Mehrheit ihrer weſentlichen Theile, ſondern durch den Kreis ihrer Wirkſamkeit, mit welcher ſie die äußern ihr allenthalben gegenwärtigen Monaden von einer weitern Annäherung zu ihr abhält.

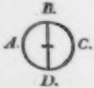
Da in einer Monas keine Mehrheit von Subſtanzen iſt, gleichwohl jede abgeſondert geſetzt, einen Raum einnimmt (aus dem vorigen); ſo darf man den Grund der Raumerfüllung nicht in dem bloßen Setzen der Subſtanz, ſondern in ihrer Beziehung im Verhältniß zu den äußern ſuchen. Weil ſie aber durch Ausfüllung eines Raums die ihr auf allen Seiten unmittelbar gegenwärtigen Monaden von der weitern Annäherung zu ſich ab-

hält,

hält, und folglich in dem Gehen derſelben etwas beſtimmt, indem ſie nämlich das Maß der Nähe begränzt, in welcher dieſelben an ſie kommen können; ſo iſt offenbar, daß ſie eine Thätigkeit äußere, und zwar in einem nach allen Richtungen beſtimmten Raum, folglich muß man zugeben, daß ſie den Raum durch die Sphäre ihrer Wirkſamkeit erfülle.

Siebenter Satz.

Aufgabe. Den Raum, welchen jede Monas durch die Sphäre ihrer Wirkſamkeit ihrer Einfachheit unbeſchadet einnimmt, noch weiter von Schwierigkeiten zu befreyen.



Wenn eine Monas, wie wir behaupten, einen beſtimmten Raum erfüllt, ſo wird dieſer durch jeden andern beſtimmten Raum bezeichnet werden können. Es ſtelle alſo der kleine Kreis A B C D den kleinen Raum vor, welchen eine Monas durch ihre Wirkſamkeit einnimmt, ſo wird B D der Durchmeſſer der Sphäre dieſer Wirkſamkeit ſeyn, das heißt, die Entfernung, bis auf welche ſie andere ihr in B und D gegenwärtige von der weitern Annäherung zu ihr abhält. Aber man ſage deswegen ja nicht, daß dieß der Durchmeſſer der Monade ſey, welches allerdings abgeſchmackt wäre. Auch iſt nichts von unſerer Meinung mehr entfernt. Denn da der Raum lediglich aus äußern Beziehungen [der Subſtanzen] beſteht, ſo wird alles Innere der Subſtanz, das heißt, die Subſtanz ſelbſt als das Subject der äußern Beſtimmungen durch den Raum nicht beſtimmt, ſondern man darf in dem Raum nur das ſuchen, was ſich auf das Aeußere der Beſtimmungen derſelben bezieht. Allein, ſagſt du, in dieſem kleinen Raum exiſtirt eine Subſtanz und iſt in demſelben allenthalben zugegen, wer alſo den Raum theilt, theilt der nicht auch die Subſtanz? Ich antworte, dieſer Raum ſelbſt iſt nur der Umfang der äußerlichen Gegenwart dieſer Monas. Wer alſo den Raum theilt, der theilt die extenſive Quantität ihrer Gegenwart. Allein es giebt außer der äußerlichen Gegenwart, das heißt, außer den [auf andere Subſtanzen] ſich beziehenden Beſtimmungen der Subſtanz auch innere, und wären dieſe nicht, ſo würden jene kein Subject haben, dem ſie anhingen. Die innern ſind nicht deswegen im Raum, weil es die äußern ſind. Folglich werden ſie auch durch die Theilung der äußern Beſtimmungen nicht getheilt, folglich wird auch das Subject derſelben, das heißt, die Subſtanz ſelbſt nicht getheilt. Es wäre dieß gerade ſo, als wenn du ſagteſt: Gott iſt allen erſchaffenen Dingen durch den Act der Erhaltung innerlich zugegen; wer alſo die Maſſe der erſchaffenen Dinge theilt, der theilt Gott, weil er den Umfang ſeiner Gegenwart theilt, und etwas Ungereimteres läßt ſich doch wohl nicht ſagen. Mithin hat zwar die Monas, als der urſprüngliche Elementartheil eines Körpers, wiefern ſie einen

Raum

Raum erfüllt, zwar eine gewiſſe extenſive Quantität, nämlich den Umfang ihrer Wirkſamkeit, aber du wirſt in dieſem nicht mehrere Beſtandtheile finden, von welchen eins, abgeſondert von dem andern, das heißt ohne das andere für ſich und allein, eine eigne Subſiſtenz und Fortdauer habe. Denn was in dem Raum BCD gefunden wird, das kann von dem, was in dem Raum BAD da iſt, nicht ſo abgeſondert werden, daß jedes von beyden für ſich exiſtire, weil beydes bloß eine äußere Beſtimmung einer und derſelben Subſtanz iſt; zufällige Eigenſchaften aber exiſtiren nicht ohne ihre Subſtanzen *).

Achter Satz.

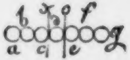
Lehrſatz. Die Kraft, mit welcher ein einfaches Element eines Körpers ſeinen Raum einnimmt, iſt einerley mit der, welche man ſonſt Undurchdringlichkeit nennt, und wenn man jene nicht zugeben will, ſo kann dieſe nicht Statt finden.

Undurch-

---

*) Unter allen Schwierigkeiten, welche unſerer Lehrmeinung entgegen ſtehen können, ſcheint die wichtigſte die zu ſeyn, welche von dem Außereinanderſeyn der Beſtimmungen einer und derſelben Subſtanz hergenommen iſt. Denn die Thätigkeit der Monas in dem Raum B C D iſt außer der Thätigkeit derſelben in dem Raum B D A; ſie ſcheinen alſo reell voneinander verſchieden und außer der Subſtanz befindlich zu ſeyn. Allein Verhältniſſe ſind jederzeit ſowohl außer einander ſelbſt als auch außer der Subſtanz, weil diejenigen Weſen, auf welche die Subſtanz ſich bezieht, von der Subſtanz und von einander reell verſchieden ſind, und dieſes keine ſubſtantielle Mehrheit andeutet.

Undurchdringlichkeit iſt die Eigenſchaft eines Körpers, vermöge welcher er von dem Raum, den er einnimmt, die ihn berührenden Dinge abhält. Da aber aus dem Vorhergehenden bekannt iſt, daß der Raum, den ein Körper einnimmt, (wenn man die Theile deſſelben ohne ein Leeres dazwiſchen ſo dicht als möglich an einander liegend ſich vorſtellt) aus kleinern Räumen zuſammengeſetzt iſt, von welchen jeder durch ein einfaches Element erfüllt wird; da ferner zur Abhaltung der in den erfüllten Raum äußerlich eindringenden Körper, das heißt, zur Undurchdringlichkeit ein gewiſſes Widerſtreben, ſogar eine Kraft erforderlich iſt, in dem vorhergehenden aber bewieſen iſt, daß die Elemente oder Monaden ihren beſtimmten Raum durch eine gewiſſe Thätigkeit, andere Dinge, welche in denſelben eindringen wollen, abzuhalten, erfüllen; ſo erhellet, daß die Undurchdringlichkeit der Körper von keiner andern als derſelben natürlichen Kraft der Körper abhange. Welches das erſte war.



Es ſey ferner die Linie a g aus urſprünglichen Elementartheilen der Materie oder Monaden zuſammengeſetzt. Wenn jedes dieſer Elemente d durch die Gegenwart ſeiner Subſtanz bloß den Ort bezeichnete und keinen Raum einnähme, ſo würde der Ort d die gegebene Linie a g zerſchneiden, und dann wird er, weil er auf dieſe Weiſe andeutet, wo die eine Hälfte der Linie aufhört

und

und die andere anfängt, beyden Hälften gemein ſeyn. Allein phyſiſche Linien ſind nicht gleich, wenn ſie nicht aus einer gleichen Anzahl Elementartheile beſtehen, und die Anzahl der Elemente auf beyden Seiten iſt nicht gleich als in der Linie a c und e g, folglich wird der Ort der Monas d den Linien a c, e g gemein ſeyn, das heißt, die genannten Linien werden ſich an dem angegebenen Ort unmittelbar begegnen, und folglich hält das Element d die nächſten e und c von der unmittelbaren Berührung nicht ab, das heißt, es wird nicht undurchdringlich ſeyn. Sagſt du alſo, der Ort, den die Monas d einnimmt, ſey den Linien a c, e g nicht gemein, ſo wird der Punct x es ſeyn, wo die Linien a c und d g ſich unmittelbar begegnen, und der Punct o, wo die Linien a d und e g einander berühren; weil alſo der Ort der Monas d verſchieden iſt von dem Ort x und eben ſo von dem Ort o, indem ſonſt, wie vorhin geſagt worden, immer eine unmittelbare Berührung Statt ſtünde; ſo haſt du drey verſchiedene Orte x, d, o, welche ohne Zweifel irgend eine Linie beſtimmen. Es wird alſo die beſtimmte Linie durch die unmittelbare Gegenwart der Monas d beſtimmt, das heißt, ſie iſt in dem beſtimmten Raum zugegen, und weil ſie durch das bloße Setzen ihrer Subſtanz nicht einen Raum, ſondern nur einen Ort einnehmen könnte, ſo muß nothwendig noch etwas anderes in der Subſtanz da ſeyn, welches in den dieſelbe auf beyden Seiten berührenden Monaden das Maß der Nähe beſtimmt, und jede Kraft von dem nähern Eindringen der Monaden c und e abhält; einer

Kraft

Kraft aber kann nur eine Kraft entgegengeſetzt werden; folglich bewirkt dieſelbe Kraft, womit eine materielle Monas ihren Raum einnimmt, auch ihre Undurchdringlichkeit. Welches das zweyte war.

Zweyter Abſchnitt,

welcher die allgemeinſten Eigenſchaften der phyſiſchen Monaden erklärt, wiefern ſie in mehrern verſchieden ſind und zum Verſtändniß der Natur der Körper etwas beytragen.

Neunter Satz.

Definition.

Berührung iſt das gegenſeitige Einwirken der Undurchdringlichkeitskräfte mehrerer Elementartheile.

Anmerk. Berührung wird gewöhnlich durch die unmittelbare Gegenwart definirt. Allein, wenn man auch das Wort, *äußere* dazu ſetzte, (weil ohne dieſen Zuſatz Gott, welcher allen Dingen unmittelbar, aber innerlich zugegen iſt, dieſelben berühren müßte); ſo wird die Definition dennoch bey weitem nicht fehlerfrey ſeyn. Denn weil von andern hinlänglich bewieſen worden iſt, daß Körper, die durch leeren Raum von einander entfernt ſind, nichts deſtoweniger coexiſtiren, folglich auch einander unmittelbar gegenwärtig ſeyn können, obſchon ohne gegenſeitige Berührung, ſo iſt die Definition ungezweifelt in ſo weit fehlerhaft. Ferner wird von der Newtoniſchen Schule nicht ohne große Wahrſcheinlichkeit die unmittelbare Anziehung weit von einander entlegener Körper behauptet, deren Mitgegenwart alſo ebenfalls ohne gegenſeitige Berührung erfolgen würde. Ueberdieß mußt du, wenn du die Definition vertheidigſt, welche die unmittelbare Mitgegenwart für den Begriff der Berührung ſelbſt ausgiebt, zuerſt den Begriff dieſer Gegenwart erklären. Erklärſt du ihn wie gewöhnlich durch eine wechſelſeitige Thätigkeit; worin beſteht wohl dieſe Thätigkeit? Ohne Zweifel ſind Körper durch Selbſtbewegung thätig. Die Bewegkraft aber, welche ſich von einem gegebenen Punct aus äußert, ſtößt entweder andere Dinge von demſelben zurück, oder zieht ſie an. Welche von beyden Thätigkeiten bey der Berührung zu verſtehen ſey, iſt an ſich klar. Denn wenn ein Körper einem andern Körper immer näher und näher gebracht wird, ſo ſagen wir dann, daß beyde ſich einander berühren, ſobald die Kraft der Undurchdringlichkeit, das heißt, die zurückſtoßende Kraft empfunden wird. Folglich macht dieſe von verſchiedenen Monaden gegen einander geäußerte Wirkung und Rückwirkung den ächten Begriff der Berührung aus.

Zehnter Satz.

Lehrſatz. Durch die Undurchdringlichkeitskraft allein würden die Körper keinen beſtimmten Umfang (volumen) haben, wenn nicht eine andere gleichfalls urſprüngliche Anziehungskraft mit jener gemeinſchaftlich die Gränze der Ausdehnung beſtimmte.

Die Undurchdringlichkeitskraft iſt eine zurückſtoßende, welche alles Aeußere von weiterer Annäherung abhält. Da dieſe Kraft einem jeden Elementartheil von Natur eigenthümlich iſt, ſo kann zwar aus der Natur derſelben erkannt werden, warum mit zunehmender Entfernung, zu welcher ſie ſich ausdehnt, der Grad ihrer Wirkſamkeit abnehme, daß dieſe aber in einer gegebenen Entfernung ganz aufhöre und null ſey, dieß kann man hieraus an ſich nicht einſehen. Folglich würde, wenn es auf dieſe allein ankäme, gar kein Zuſammenhang der Körper Statt finden, indem die urſprünglichen Theile derſelben ſich bloß zurückſtießen, und ein Körper könnte keinen feſten in eine beſtimmte Gränze eingeſchloſſenen Umfang (volumen) haben. Folglich iſt es nothwendig, daß dieſer Tendenz eine andere Kraft von entgegengeſetzter, und in einer gegebenen Entfernung von gleicher Richtung entgegengeſetzt werde, welche dem einzunehmenden Raum die Gränze beſtimme. Dieſe iſt, da ſie dem Zurückſtoßen entgegen wirkt, die anziehende Kraft. Folglich iſt jeder Monas außer der Undurchdringlichkeitskraft eine anziehende Kraft nothwendig, und ohne dieſe anzunehmen, würde man keine beſtimmten Maſſen (volumina) der natürlichen Körper als möglich erkennen können.

Anmerk. Welches die Geſetze beyder Kräfte, der zurückſtoßenden und anziehenden, in den urſprünglichen Theilen der Körper ſind, dieß zu erforſchen iſt allerdings eine äußerſt wichtige Unterſuchung, und würdig die ſcharfſichtigern Köpfe zu beſchäftigen. Mir iſt es hier genug, das Daſeyn derſelben, ſo weit es wegen der nöthigen Kürze möglich war, mit völliger Gewißheit bewieſen zu haben. Um jedoch einiges zu dieſer Unterſuchung gehörige, wenn es gefällt, hier gleichſam von weitem anzudeuten; wird nicht, da die zurückſtoßende Kraft von dem innerſten Punct des von der Monas eingenommenen Raums aus gegen außen zu wirkt, anzunehmen ſeyn, daß der Grad derſelben in demſelben Verhältniß abnehme, in welchem der Raum, in den ſie ſich ausdehnt, zunimmt? Denn die von einem Punct ausgehende Kraft kann nicht in der beſtimmten Sphäre wirkſam befunden werden, wenn ſie nicht den ganzen unter dem gegebenen Durchmeſſer befindlichen Raum mit ihrer Thätigkeit erfüllt. Dieß erhellet auf dieſe Weiſe. Denn wenn du dir eine von einer gegebenen Fläche nach geraden Linien ausgehende Kraft vorſtellſt, wie zum Beyſpiel das Licht, oder auch nach Keils Meinung die anziehende Kraft ſelbſt, ſo wird die auf dieſe Weiſe in Thätigkeit gebrachte Kraft im Verhältniß der Menge der Linien, welche von dieſer Fläche aus gezogen werden können, das heißt, im Verhältniß der thätigen Fläche ſelbſt ſeyn. Folglich wird, wenn dieſe Fläche unendlich klein iſt, auch dieſe Kraft unendlich klein, und, wenn jene endlich ein Punct iſt, dieſe völlig null ſeyn. Folglich kann durch die von einem Punct aus von einander ablaufenden Linien keine in einer gewiſſen Entfernung einer Bezeichnungfähige Kraft (assignabilis) verbreitet werden. Folglich wird ſie auch nicht wirkſam befunden werden, wenn ſie nicht den ganzen Raum erfüllt, worin ſie thätig iſt.

Aber

Aber die ſphäriſchen Räume verhalten ſich wie die Würfel (cubi) der Entfernungen. Folglich wird, da dieſelbe Kraft durch einen größern Raum verbreitet, ſich im umgekehrten Verhältniß der Räume vermindert, die Undurchdringlichkeitskraft gegenſeitig in dem dreyfachen Verhältniß der Entfernungen ſeyn.

Im Gegentheil wird, da die Anziehung zwar eine Thätigkeit derſelben Monas, aber jener Kraft entgegen gerichtet iſt, die ſphäriſche Fläche, auf welche die Anziehung in einer gegebenen Entfernung ſich thätig äußert, der örtliche Anfang ihrer Thätigkeit (terminus a quo) ſeyn, und dieſe wird, da die Menge der Puncte, von welchen aus gegen den Mittelpunct ihrer Tendenz hin Linien gezogen werden können, und folglich auch das Quantum der Anziehung beſtimmt iſt, auf dieſe Weiſe zu bezeichnen und auszudrücken möglich (assignabilis) und abnehmend ſeyn im umgekehrten Verhältniß der ſphäriſchen Flächen, das heißt, in dem umgekehrten doppelten der Entfernungen.

Wenn man nun annimmt, daß die zurückſtoßende Kraft im dreyfachen (subtriplicata), folglich in einem weit größern Verhältniß abnehme, ſo müſſen in einem gewiſſen Puncte des Durchmeſſers Anziehung und Zurückſtoßung nothwendig gleich ſeyn. Und dieſer Punct wird die Gränze der Undurchdringlichkeit und den Umfang der äußern Berührung, das heißt, den Umfang des Körpers beſtimmen; denn wenn die Anziehung überwunden iſt, ſo wirkt die zurückſtoßende Kraft nicht weiter.

Zuſatz. Wenn man dieſes Geſetz der urſprünglichen Kräfte der Monaden als wahr anerkennt, ſo wird man auch finden, daß der Umfang (volumen) aller Monaden, obſchon von verſchiedener Art und Natur, gleich ſey. Denn da es offenbar iſt, daß ſowohl die zurückſtoßenden als die anziehenden Kräfte, weil jede einen beſtimmten Grad Spannung [Energie] hat, in verſchiedenen Monaden äuſſerſt verſchieden ſeyn können, in einigen von mehr in andern von weniger Spannung; ſo müſſen dennoch, weil die doppelte Kraft der Zurückſtoßung in derſelben doppelten Entfernung iſt, und die Kraft der Anziehung eben ſo, und weil vermöge einer natürlichen Folge alle Bewegkräfte einer Monade, wenn etwas ſtärker iſt als das ſpecifiſch doppelte, in demſelben Verhältniß ſtärker ſind, die genannten Kräfte in derſelben Entfernung jederzeit gleich ſeyn, und folglich einen gleichen Umfang (volumen) der Monas beſtimmen, mögen ſie von den gleichnamigen Kräften anderer Monaden im Grade noch ſo verſchieden ſeyn.

Eilfter Satz.

Lehrſatz. Die Trägheitskraft iſt in jeder Monas von beſtimmter Quantität, ob ſie ſchon in verſchiedenen ſehr verſchieden ſeyn kann.

Ein bewegter, auf einen andern zugehender Körper würde gar keine Wirkſamkeit haben, und durch jedes unendlich kleine Hinderniß in Ruhe gebracht werden, wenn er keine Trägheitskraft hätte, vermöge welcher er in dem Zuſtand der Bewegung zu beharren ſtrebt. Es

iſt

iſt aber die Trägheitskraft eines Körpers die Summe der Trägheitskräfte aller Elementartheile, aus welchen er beſteht (und dieſe nennt man die Maſſe); folglich würde jeder Elementartheil, ob er ſchon mit einer beſtimmten Geſchwindigkeit bewegt werden, wenn dieſe nicht durch die Trägheitskraft multiplicirt würde, gar keine Wirkſamkeit der Bewegung haben. Was aber in ein anderes multiplicirt, ein Quantum giebt, welches gröſſer iſt als einer von den Factoren, das iſt ſelbſt ein Quantum, und es wird ein anderes bald gröſſeres bald kleineres als dieſes angenommen werden können. Folglich wird es in Elementen von anderer Art, entweder eine gröſſere oder kleinere Trägheitskraft geben können, als die eines jeden Elements iſt.

Erſter Zuſatz. Auſſer einer jeden gegebenen Monas kann es andere geben, deren Trägheitskraft, oder, was in anderer Beziehung daſſelbe iſt, Bewegkraft um das Doppelte oder Dreyfache gröſſer iſt, das heißt, welche ſowohl einer gegebenen Geſchwindigkeit mit einer doppelt oder dreyfach gröſſern Kraft widerſtehen, als auch mit derſelben Geſchwindigkeit ſelbſt bewegt, eine doppelt oder dreyfach gröſſere Wirkſamkeit oder Heftigkeit haben.

Zweyter Zuſatz. Da, wie aus dem Zuſatz des vorigen Lehrſatzes bekannt iſt, alle Monaden, obſchon verſchiedener Art, dennoch gleichen Umfang (volumen) haben, und folglich in einem genau erfüllten Raum jederzeit eine gleiche Anzahl Monaden enthalten iſt, ſo wird hieraus richtig geſchloſſen: daß die Körper, wenn man auch annimmt, daß ihnen gar kein Leeres beygemiſcht, und der ganze Raum vollkommen erfüllt ſey, dennoch unter einerley Umfang die verſchiedenſten Maſſen enthalten können, indem ihre Elementartheile eine größere oder geringere Trägheitskraft haben. Denn die Maſſe der Körper iſt bloß die Summe ihrer Trägheitskraft, vermöge welcher ſie entweder der Bewegung widerſtehen, oder ſelbſt mit einer gegebenen Geſchwindigkeit bewegt, eine gewiſſe Heftigkeit der Bewegung haben.

Daher gilt von einem kleinern Quantum einer in einem gegebenen Umfang eingeſchloſſenen Materie nicht immer eine ganz ſichere Folge auf eine geringere Dichtigkeit, und auf größere darin befindliche leere Zwiſchenräume. Denn von zwey Körpern kann jeder entweder gleiche leere Zwiſchenräume haben, oder gleich dicht ſeyn, und nichts deſtoweniger kann einer von beyden eine weit größere Maſſe haben; indem der Grund der Verſchiedenheit ganz in der Natur der Elemente ſelbſt liegt.

Zwölfter Satz.

Lehrſatz. Die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Dichtigkeit der in der Welt wahrzunehmenden Körper, kann ohne eine ſpecifiſche Verſchiedenheit der Trägheit ihrer Elementartheile gar nicht erklärt werden.

Wenn alle Elemente einerley Trägheitskraft und einerley Umfang hätten, so iſt, um die Verſchiedenheit der Lockerkeit der Körper zu verſtehen, ein abſolut Leeres nöthig, welches den Theilen derſelben untermiſcht ſey.

Denn den Beweiſen Newtons, Keils und anderer zufolge, iſt in einem auf ſolche Weiſe vollkommen erfüllten Raum eine freye Bewegung nicht möglich. Folglich muß man ſich, um die unendlich verſchiedene ſpecifiſche Dichtigkeit der Elementarkörper (media), z. B. des Aethers, der Luft, des Waſſers, des Goldes, zu erklären, einer unmäßigen Hypotheſenſucht überlaſſen, wornach das Gewebe der Elementartheile ſelbſt, welches doch der Erkenntniß der Menſchen ganz unzugänglich iſt, ohne Grund nach bloßem Belieben erdichtet wird, indem man ſolches bald als äußerſt dünne Bläschen, bald als zuſammengepreßte Fibern oder Federn frey und kühn vorſtellt, damit nur die auf ſo wunderbar verſchiedene Weiſen ausgedehnte Materie, von welcher ein kleines Quantum einen großen Raum einſchließt, gedacht werden könne. Allein man höre die dagegen ſtreitenden Gründe.

Jene kleinen noch ſo unendlich dünnen Fibern oder jene Bläschen, welche unter einem Häutchen von unendlicher Feinheit eine nach Quantität der Materie große Leere umfaſſen, müſſen nothwendig durch das beſtändige Zuſammenſtoßen und Reiben der Körper endlich zerſtört werden, und auf dieſe Weiſe die von ihrer Zerſtückelung abfallenden Stückchen den zwiſchen ihnen befindlichen leeren Raum ganz erfüllen. Alsdann wird der allenthalben vollkommen erfüllte Raum durch eine übermächtige Trägheit erſtarren, und alle Bewegungen werden in Kurzem in Ruhe gebracht werden.

Da ferner einer ſolchen Behauptung zufolge die ſpecifiſch lockerern Elementarkörper (media) aus Theilen, die ſehr von einander abſtehen und einen großen Umfang haben, beſtehen müſſen, auf welche Weiſe iſt es wohl möglich, daß ihnen die Zwiſchenräume dichterer Körper, welche nach derſelben Meinung enger ſind, durchdringlich ſind, da bekannt iſt, daß das Feuer, das magnetiſche, das electriſche Fluidum feſtere Körper ſehr leicht durchdringen? Denn wie Theilchen von größerem Umfang in engere Zwiſchenräume eingehen ſollen, das weiß ich eben ſo wenig als der Unwiſſendſte.

Wenn man alſo eine ſpecifiſche Verſchiedenheit der einfachſten Elementartheile ſelbſt, vermöge welcher bey vollkommener Erfüllung deſſelben Raums bald eine kleinere bald eine weit größere Maſſe gebildet werden könnt, nicht zugiebt, ſo wird die Phyſik an dieſer Schwierigkeit jederzeit als an einer Klippe hangen.

Dreyzehnter Satz.

Lehrſatz. Die Elementartheile eines Körpers haben, auch abgeſondert und allein geſetzt, eine vollkommene elaſtiſche Kraft, die in verſchiedenen verſchieden iſt, und machen an ſich und ohne alle Beymiſchung einer leere einen urſprünglich elaſtiſchen Elementarkörper (medium) aus.

Jedes einfache Element nimmt den Raum ſeiner Gegenwart durch eine gewiſſe beſtimmte Kraft ein, welche äußere Subſtanzen von demſelben abhält. Da aber jede beſtimmte Kraft einen Grad hat, welcher von einer andern gröſſern übertroffen werden kann, ſo erhellet, daß dieſer zurückſtoßenden Kraft eine andere ſtärkere entgegengeſetzt werden kann; und da, um die letztere in derſelben Entfernung abzuhalten, die urſprüngliche Kraft des Elements nicht hinreicht, ſo erhellet, daß jene ſtärkere Kraft in den von demſelben eingenommenen Raum einigermaßen eindringen werde. Da aber alle Kräfte, welche von einem beſtimmten Punct aus nach einem Raum hin wirken, mit zunehmender Entfernung von ihm [von dem genannten Punct] ſchwächer werden, ſo folgt, daß dieſe zurückſtoßende Kraft, je näher ſie dem Mittelpunct ihrer Wirkſamkeit kommt, deſto ſtärker zurück wirkt. Und weil die zurückſtoßende Kraft, welche in einer gegebenen Entfernung von dem Mittelpunct der Zurückſtoßung begränzt, in einer beſtimmten Proportion der Annäherungen zunimmt, bey dem Mittelpunct ſelbſt nothwendig unbegränzt iſt, ſo erhellet, daß das Element durch keine gedenkbare Kraft völlig durchdrungen werden kann. Es wird alſo vollkommen elaſtiſch ſeyn, und mehrere dieſer Art werden durch die vereinigte Federkraft aller einen urſprünglich elaſtiſchen Elementarkörper (medium) ausmachen. Daß dieſe Federkraft in verſchiedenen verſchieden ſey, erhellet aus dem Zuſatz des zehnten Lehrſatzes.

Zuſatz. Die Elementartheile ſind vollkommen undurchdringlich, das heißt, ſie können durch keine auch noch ſo große Kraft von dem Raum, den ſie einnehmen, völlig

völlig aufgeſchloſſen werden, oder ſie laſſen ſich zuſammendrücken und machen Körper von dieſer Natur aus, indem ſie der äußern auf ſie drückenden Kraft etwas nachgeben. Daher die Entſtehung urſprünglich elaſtiſcher Elementarkörper (media), unter welchen ich den Aether oder den Feuerſtoff im voraus nennen will.

XI.

Einige Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde.

Vorerinnerung.

Man muß ſich den Luftkreis als ein Meer von flüſſiger elaſtiſcher Materie vorſtellen, welches gleichſam aus Schichten von verſchiedener Dichtigkeit, die in größeren Höhen abermal abnimmt, zuſammengeſetzt iſt. Wenn dieſes flüſſige Meer im Gleichgewicht bleiben ſoll, ſo iſt nicht genug, daß die Luftſäulen, die man ſich neben einander vorſtellt, gleich ſchwer ſeyn; ſie müſſen auch gleich hoch ſtehen, d. i. die Schichte von einer gewiſſen Dichtigkeit muß in allen Theilen ihres Umfangs in derſelben Waſſerwage ſtehen; denn nach den Geſetzen der Flüſſigkeit würde in entgegengeſetztem Falle der höhere Theil nothwendig nach der niederen Seite abfließen, und das Gleichgewicht wäre den Augenblick gehoben. Die Urſachen, die das Gleichgewicht aufheben können, ſind entweder die Verminderung der ausſpannenden Kraft durch Kälte und Dampf, die die Federkraft der Luft ſchwächen, oder die Verminderung der Schwere.

Schwere, erſtlich durch die Hitze, womit eine gewiſſe Luftgegend ſtärker als eine andere ausgedehnet wird, und indem ſie dadurch genöthigt iſt, über die Waſſerwage der andern zu ſteigen, abfließt, und eine leichtere Luftſäule ausmacht, und zweytens durch die Zuſammenſtürzung der Waſſerdämpfe, die vorher von der Luft getragen wurden, nun aber, indem ſie ſich von ihr ſcheiden, einen Theil von dem Gewichte derſelben entziehen. In beyden Fällen entſtehet ein Wind nach der Gegend hin, wo die Luft entweder an ihrer Ausdehnungskraft oder Schwere eingebüßt hat; nur mit dem Unterſchiede, daß in dem erſten Falle das Gleichgewicht bald hergeſtellt iſt, wie auch bey der zweyten Urſache des andern Falles, weil zu der Fortdauer des Windes in dieſen Fällen eine Vermehrung der Urſache erfordert wird, welches unmöglich lange währen kann, dagegen die erſte Urſache dieſes letzeren Falles, weil ſie immer nur fortgeſetzt werden darf ohne ſich zu vermehren, eine ſehr tüchtige Quelle anhaltender Winde abgiebt.

Die Urſachen, die entweder wegen Vermehrung der Elaſticität, wie z. E. durch die Wärme, oder zuwachs der Schwere, wie der aus dem ſchmelzenden Schnee befreyeten Luft, die Atmoſphäre bewegen, ſind bey weitem nicht ſo kräftig, weil alsdenn ſowohl die Bewegung gegen eine ruhende Luft geſchiehet, die ihr mit ihrem ganzen Gewichte widerſtehet, als auch ſelbſt die ſich ausbreitende Luftgegend nach oben eben ſo ſtark als nach den Seiten ſich ausdehnet, alſo ihre eigene Gewalt ſchwächet. Daher ein Wind aus dieſen Urſachen unmöglich in groſſen Weiten kann verſpürt werden.

Ich führe alles dieſes nur kurz an, und ſetze voraus, daß das eigene Nachdenken des Leſers das nöthige Licht über das vorgetragene ausbreiten werde. Ich möchte nicht gerne in ſo wenig Blättern ſehr wenig ſagen.

Erſte Anmerkung.

Ein gröſſerer Grad der Hitze, der auf eine Luftgegend mehr als auf eine andere wirkt, macht einen Wind nach dieſer erhitzten Luftgegend hin, der ſo lange anhält, als die vorzügliche Wärme der Gegend fortdauert.

Die vermehrte Hitze nöthigte die Luft mehr Raum einzunehmen. Sie breitet ſich zu den Seiten und eben ſo ſtark in die Höhe aus. In dieſem Augenblicke wird das Gewicht dieſer Luftgegend verändert, weil, indem die oberwärts ſich erhebende Luft überfließt, die Luftſäule fortan weniger Luft enthält. Die benachbarte kühlere, mithin dichtere und ſchwerere Luft, verdrängt ſie wegen der Ueberwucht aus ihrem Platz. Sie wird eben ſo wie die vorige verdünnet und leichter gemacht, und weicht alſo dem Drucke der nächſten, und ſo fortan. Man denke nicht, dieſe erhitzte Luft, da ſie eben ſowohl ſeitwärts ſich auszubreiten beſtrebt iſt, werde einen Wind von der Gegend der Erhitzung in die kühlere Luftgegend machen. Denn erſtlich, weil die Ausbreitung nach allen Seiten gleich ſtark geſchieht, mithin die Ausſpannungskraft, die dieſer umgekehrt proportionirt iſt, wie der Cubus der Entfernung von dem Mittelpuncte gegenſeitig abnimmt, ſo würde die ſich ausbreitende Gewalt eines Platzes von Luft, der 4 Quadratmeilen in ſich enthielte, wenn ſie um den 10ten Theil vermehrt worden, in der Entfernung einer Meile von dieſem erhitzten Platze nur noch den 30ſten Theil dieſer vermehrten Kraft betragen, mithin gar nicht einmal können verſpürt werden. Die Ausbreitung kann aber auch nicht einmal bis dahin reichen. Denn ehe die Luft ſich noch ſo weit erweitert, wird ſie wegen der Verminderung ihres Gewichts dem Druck der dichtern weichen, und ihren Platz derſelben einräumen.

Beſtätigung aus der Erfahrung.

Die angeführte Regel wird ſo ſehr durch alle Erfahrungen beſtätigt, daß man auch nicht eine einzige Ausnahme dagegen aufbringen kann. Alle Inſeln, die im Meere liegen, alle Küſten der Länder in Gegenden, wo die Sonnenhitze ſtark wirkt, empfinden einen anhaltenden Seewind, ſobald die Sonne ſich ſo weit über den Horizont erhoben hat, daß ſie auf die Erde namhaft wirket. Denn da dieſe mehr Erhitzung als das Meer annimmt, ſo wird die Landluft mehr verdünnet als die Seeluft, und weicht daher wegen ihrer Leichtigkeit dem Gewichte der letztern. In dem weitläuftigen äthiopiſchen Ocean iſt der Wind ſehr weit vom feſten Lande, der natürliche allgemeine Oſtwind, aber näher zu den Küſten von Guinea bekommt er eine Wendung von dieſem ſeinen Zuge, und wird genöthigt über Guinea hinzuwehen, welches durch die Sonne mehr als das Weltmeer erhitzet, einen Zug der Luft über ſeinen erwärmeten Boden verurſacht. Man ſehe nur die Karte an, die Jurin bey des Varenius allgemeiner Geographie, oder Muſſchenbrök ſeiner Phyſik beygefügt hat, ſo wird man in einem Augenblick, wenn man den natürlichen allgemeinen Oſtwind und dieſe Regel zugleich vor Augen hat, alle Richtungen des in dem Meere bey Guinea wehenden Windes, die Tornaden und alles übrige völlig einſehen und erklären können. Darum regieren im Norden die Nordwinde zur Winterszeit, wenn die Sonne die Luft in der ſüdlichen Halbkugel verdünnet. Daher heben auch die Winde im Anfange des Frühlings an von dem Aequator nach der nördlichen Halbkugel zu wehen, weil die vermehrte Sonnenwärme in dieſer die Luft verdünnet, und einen Rückzug von dem Aequator zu der nördlichen temperirten Zone hin verurſacht. Dieſer Wind erſtrecket ſich nicht weit in dieſen gemäßigten Erdſtrich hinein, weil die Sonnenwärme zu der Zeit noch nicht viel Wirkung in größerer Entfernung vom Aequator verrichten kann. Um dieſe Zeit, im April- und Maymonate, wehen die Winde aus dem innern Aethiopien über Aegypten hin, welche die Campſin genannt werden, und da ſie von einem erhitzten Boden kommen, eine brennendheiße Luft mit ſich führen; denn die verdünnete Luft in der temperirten Zone nöthiget die Aequatorsluft zurückzutreten, und ſich eine Zeitlang über dieſe Gegend auszubreiten.

Zweyte Anmerkung.

Eine Luftgegend, die ſich mehr als eine andere verkühlet, bringet in der benachbarten einen Wind zuwege, der in den Platz der Verkühlung hineinwehet.

Die Urſache iſt aus der Verminderung der ausdehnenden Kraft, durch die Abnahme der Wärme, leicht begreiflich.

Beſtätigung aus der Erfahrung.

In allen Meeren, nahe bey den Küſten des feſten Landes, oder der Inſeln, die einer ſtarken Sonnenwirkung ausgeſetzt ſind, wehet des Nachts ein anhaltender Landwind. Denn zu der Zeit verlieret die Seeluft ſchneller ihre Wärme als die Landluft, weil der erhitzte Boden in der letztern die Wärme ohne ſonderliche Verminderung erhält, dagegen das Meer, welches wenig Hitze des Tages über eingenommen hat, die über ihm befindliche Luft ſchneller verkühlen läßt. Daher weichet dieſe der Ausſpannungskraft der erſtern, und verſtattet einen Luftzug von dem Lande in die abgekühlte Meeresgegend. Die Südwinde, die, wie Mariotte anmerkt, in Frankreich im Anfange des Novembers wehen, ſind der Verkühlung der Luft im tiefen Norden, da der Winter alsdenn mit aller Strenge anhebt, zuzuſchreiben.

Dritte Anmerkung.

Ein Wind, der vom Aequator nach dem Pole hinwehe, wird immer je länger deſtomehr weſtlich, und der von dem Pole zum Aequator hinziehe verändert ſeine Richtung in eine Collateralbewegung aus Oſten.

Dieſe Regel, welche, ſo viel mir wiſſend iſt, noch niemals angemerkt worden, kann als ein Schlüſſel zur allgemeinen Theorie der Winde angeſehen werden. Der Beweis derſelben iſt ſehr begreiflich und überzeugend. Die Erde drehet ſich von Abend gegen Morgen um ihre Achſe. Ein jeder Ort auf ihrer Oberfläche hat daher deſtomehr Schnelligkeit, je näher er dem Aequator iſt, und deſtoweniger, je weiter er davon entfernet iſt. Die Luft, die zu dem Aequator hingeht, trifft auf ihrem Wege alſo immer Oerter an, die mehr Bewegung vom Abend gegen Morgen haben als ſie ſelber. Sie wird alſo dieſen einen Widerſtand in entgegengeſetzter Richtung, nämlich von Oſten nach Weſten leiſten, und der Wind wird daher in dieſer Collateralrichtung abweichen. Denn es iſt einerley, ob der Boden unter einem flüſſigen Weſen, das nicht in gleicher Schnelligkeit nach derſelben Richtung bewegt wird, fortrückt, oder ob dieſer über den Boden in entgegengeſetzter Direction bewegt wird. Wenn dagegen der Wind vom Aequator zum Pole hinwehet, ſo kommt er immer über Oerter der Erde, die weniger Bewegung vom Abend gegen Morgen haben, als die Luft, die er mit ſich führet; denn dieſe hat eine ſolche, die der Schnelligkeit des Orts gleich iſt, von da er ſich ausgebreitet hat. Er wird alſo über die Oerter, worüber er kommt, von Abend gegen Morgen wegziehen, und ſeine Bewegung zum Pole hin wird mit der Collateralbewegung aus Abend verbunden werden.

Um ſich dieſes deutlich vorzuſtellen, muß man zuerſt vor Augen haben, daß, wenn die Atmoſphäre im Gleichgewicht iſt, ein jeder Theil derſelben mit dem Orte der Oberfläche der Erde, worüber er ſich befindet, gleiche Geſchwindigkeit der Drehung von Abend gegen Morgen habe, und in Anſehung deſſelben in Ruhe ſey. Wenn aber ein Theil des Luftkreiſes in der Richtung des Meridians ſeinen Platz verändert, ſo trifft er auf Stellen des Erdbodens, die ſich mit mehr oder weniger Schnelligkeit von Abend gegen Morgen bewegen, als er von demjenigen Orte noch an ſich hat, von welchem er weggerückt worden. Er wird ſich alſo über die Gegenden, worüber er ziehet, entweder mit einer Abweichung von Abend gegen Morgen bewegen, oder in der Richtung von Morgen gegen Abend der Oberfläche der Erde widerſtehen, welches in beyden Fällen einen Wind macht, der dieſe Collateralrichtung hat. Die Stärke dieſer Seitenbewegung beruhet ſowohl auf der Schnelligkeit des Orts, worüber er bewegt wird, als auch auf dem Unterſchiede der Schnelligkeit der Oerter, von und zu welchen er übergeht. Nun iſt aber die Schnelligkeit der Achſendrehung eines jeden Puncts auf der Oberfläche der Erde dem Coſinus der Breite, und der Unterſchied dieſes Coſinus zweyer ſehr nahe, z. E. einen Grad weit von einander abſtehenden Oerter der Oberfläche dem Sinus der Breite proportionirt; alſo wird das Moment der Geſchwindigkeit, womit er in dem Uebergange aus einem Grade der Breite in den andern ſeitwärts verrückt wird, in zuſammengeſetztem Verhältniß der Sinus und Coſinus der Breiten ſtehen, mithin bey dem 45 Grade am größten, in gleicher Entfernung aber von demſelben gleich ſeyn.

Damit

Damit man ſich von dem Grade dieſer Collateralbewegung einen Begriff machen könne, ſo laſſt uns einen Nordwind nehmen, der von der Breite von 23½ Grad zum Aequator hinwehet. Dieſer hat, wenn er von benanntem Grade angefangen, eine Bewegung, die der ſeines Orts von Abend gegen Morgen gleich iſt. Wenn er 5 Grade näher zum Aequinoctialzirkel gekommen, ſo trifft er einen Erdſtrich an, der ſich ſchneller in der benannten Richtung beweget. Nun findet man durch eine leichte Rechnung, daß der Unterſchied der Schnelligkeit dieſer beyden Parallelzirkel 45 Fuß in einer Secunde austrägt; alſo würde die Luft, wenn ſie aus dem 23ſten Grade in den 18ten angelanget iſt, der Erde in dieſer Gegend einen Gegenwind von Morgen gegen Abend verurſachen, der 45 Fuß in einer Secunde zurückzulegen vermögend wäre, wenn nicht in dem ganzen Wege dieſer 5 Grade der darüber ziehenden Luft durch den Umſchwung der Erde ſchon immer etwas von ihrer Bewegung wäre mitgetheilet worden, ſo daß dieſer Unterſchied im 5ten Grade der Fortrückung bey weitem ſo viel nicht austragen kann. Weil aber doch immer ein Unterſchied übrig bleiben muß, ſo wollen wir ihn nur den 5ten Theil desjenigen, der ohne dieſen Grund Statt haben würde, annehmen, ſo wird die Collateralbewegung dennoch 9 Fuß in einer Secunde austragen, welches genug iſt, um aus einem geraden Nordwinde, welcher 18 Fuß in einer Secunde durchſtreicht, und vom 23ſten Grade anhebt, im 18ten einen Nordoſtwind zu machen. Eben ſo wird ein Südwind, der vom 18ten Grade in den 23ſten mit eben dieſer Schnelligkeit übergegangen, in dem letztern Grade in einen Südweſtwind verändert werden, weil er mit einem eben ſo großen Ueberſchuſſe des Schwunges von Abend gegen Morgen als vorher ausgerechnet worden, in den langſamer bewegten Parallelzirkel übertritt.

Beſtätigung aus der Erfahrung.

Dieſe wird den folgenden Anmerkungen beygefüget werden.

Vierte Anmerkung.

Der allgemeine Oſtwind, welcher den ganzen Ocean zwiſchen den Wendezirkeln beherrſcht, iſt keiner andern Urſache als der, welche aus der erſten mit der dritten verbundenen Anmerkung erhellet, zuzuſchreiben.

Diejenige Meinung, welche den allgemeinen Oſtwind dem Nachbleiben des Luftkreiſes bey der Drehung der Erde von Abend gegen Morgen beymißt, iſt mit gutem Grunde von den Naturkundigen verworfen worden; weil der Luftkreis, wenn er gleich anfänglich bey dem erſten Umſchwunge etwas zurückgeblieben, doch in Kurzem mit gleicher Schnelligkeit muß fortgeführet worden ſeyn. Ich habe dieſen Gedanken aber auf eine vortheilhaftere und richtigere Art angebracht, indem ich beweiſe, daß er gilt, wenn die Luft aus den entlegenern Parallelzirkeln zu dem Aequator tritt; denn alsdenn hat ſie gewiß nicht gleiche Geſchwindigkeit mit der Bewegung dieſes größten Zirkels, und muß ohne Zweifel etwas nachbleiben. Der hieraus entſtehende Oſtwind wird unauf-

unaufhörlich ſeyn, wenn unaufhörlich neue Luft zu dem Aequator von den Seiten hinziehet. denn die vorige würde freylich bald dieſe entgegenſtrebende Bewegung durch die fortgeſetzte Wirkung der Erdfläche verlieren.

Seitdem die erſte Urſache mit allgemeiner Uebereinſtimmung abgeſchafft iſt, ſo iſt man darin übereingekommen, den allgemeinen Oſtwind zwiſchen den Wendezirkeln dem Nachzuge der Luft hinter diejenige, die durch die Sonne von Morgen gegen Abend hin verdünnet werden, zuzuſchreiben. Man würde mit dieſer Erklärung gewiß nicht zufrieden geweſen ſeyn, wenn man eine beſſere gehabt hätte. Wenn die Luft aus der Urſache der erſten Anmerkung zu dem von der Sonnenwirkung erhitzten Platze herbeyziehet, ſo muß es die gegen Abend von der Sonne abſtehende eben ſowohl thun, als die gegen Morgen ſich befindet; ich ſehe alſo nicht, warum um den ganzen Erdboden nichts als Oſtwind ſeyn ſollte. Wenn ſie aber nur wegen der Verkühlung einer einige Zeit vorher erwärmten Luft ſich in ihrem Platz bewegt, ſo muß ſie ſich um deswillen eher von Abend gegen Morgen bewegen, weil die Oerter, die von der Sonne gegen Morgen liegen, ſich mehr verkühlt, und alſo weniger Elaſticität haben, als welche die Sonne länger verlaſſen hat. Kann man ſich aber, wenn ich gleich zugeben wollte, daß alles ſo zuginge als man es verlanget, auf irgend eine vernünftige Art vorſtellen, wie es möglich ſey, daß der Zug der Luft, der, wenn die Sonne im Abendhorizonte iſt, ihr nachgeht, bis 180 Grade davon d. i. 2700

Meilen

Meilen morgenwärts einen Nachzug verurſachen könnte, und muß in ſo erſtaunlichen Entfernungen nicht eine ſo geringe Bewegung gänzlich verſchwinden? Und doch bewegt ſich der Wind in allen Theilen des Wendezirkels, und in alle Tageszeiten gleich ſtark von Morgen gegen Abend. Herr Jurin, der eben dieſelbe Meinung unterſtützet, hat freylich guten Grund, wenn er es nicht beweiſen kann, warum nicht weit von den Wendezirkeln, da doch gewiß die Sonnenwirkung auch nicht unbeträchtlich iſt, eben derſelbe Oſtwind verſpüret werde. Denn in der That, er kann gar nicht aus der angeführten Urſache erklärt werden.

Sehet alſo hier eine andere, welche beſſer mit den bekannteſten Gründen der Naturwiſſenſchaft zuſammen ſtimmt. Die Hitze, die in dem heißen Erdſtriche und neben demſelben ſtärker iſt als anderwärts, erhält die Luft, die ſich über demſelben befindet, in beſtändiger Verdünnung. Die etwas weniger heißen und alſo auch ſchwereren Luftſtriche, die weiter von dem Aequator abſtehen, dringen nach den Geſetzen des Gleichgewichtes in ihren Platz, und weil ſie zu dem Aequator ſich hin bewegen, ſo muß ihre nordliche Richtung nach der dritten Anmerkung in eine Collateralbewegung aus Oſten ausſchlagen. Daher wird der allgemeine Oſtwind zu den Seiten des Aequators eigentlich ein Collateralwind ſeyn, der aber unter der Linie ſelber, wo der Südoſt- und Nordoſtwind von beyden Hemiſphärien gegen einander ſtreben, in einen geraden Oſtwind ausſchlagen muß, je weiter

weiter aber von der Linie deſtomehr nach der Polarrichtung abweichet.

Beſtätigung aus der Erfahrung.

Die Barometerhöhe iſt nach allen einſtimmigen Beobachtungen einen Zoll niedriger nahe zum Aequator, als in den temperirten Zonen. Folget nun hieraus nicht von ſelber, daß die Luft dieſer letztern Erdſtriche nach den Geſetzen des Gleichgewichtes zum Aequator hindringen müſſe, und macht dieſe Bewegung nicht in unſerer Halbkugel einen immerwährenden Nordwind in der heißen Zone? Woher ſchlägt er aber immer mehr und mehr, und endlich unter der Linie gänzlich in einen Oſtwind aus? Die Antwort findet man am Ende der 4ten Anmerkung. Warum aber wird das Gleichgewicht hier niemals völlig wieder hergeſtellt? Weswegen bleibt die Luft in dem brennenden Erdgürtel immer um einen Zoll Queckſilberhöhe leichter, als die in der temperirten Zone? Die immer hier wirkſame Hitze hält alle Luft in einer ſtätigen Ausſpannung und Verdünnung. Wenn alſo auch neue Luft in dieſe Gegend dringt, um das Gleichgewicht herzuſtellen, ſo wird dieſe eben ſowohl wie die vorige ausgebreitet. Die erhöhete Luftſäule ſteiget über die Waſſerwaage der übrigen, und fließt oberwärts nach dieſer Seite ab. Alſo muß die Aequatorsluft, weil ſie niemals höher ſteigen kann als die in den temperirten Zonen, und dennoch eine dünnere Luft in ſich enthält, immer leichter ſeyn als dieſe, und dem Drucke derſelben nachgeben.

Erklärung der Weſtwinde, welche den Ocean in dem Zwiſchenraume zwiſchen dem 28ſten und 40ſten Grade größtentheils beherrſchen.

Die Richtigkeit der Beobachtung ſelber iſt durch die Erfahrung der Seefahrenden ſowohl im ſtillen als atlantiſchen als auch japaniſchen Meere hinlänglich beſtätigt. Zur Urſache bedarf man keines andern Grundſatzes, als desjenigen aus der vorigen Anmerkung. Eigentlich ſollte aus dem daſelbſt angeführten Grunde hier ein gemäßigter Nordoſtwind wehen. Weil aber die Luft, die ſich von beyden Hemiſphärien zu dem Aequator häufet, daſelbſt unaufhörlich überfließt, und ſich in der obern Region unſerer Halbkugel nach Norden ausbreitet, und da ſie von dem Aequator herkommt, beynahe völlig die Bewegung deſſelben überkommen hat, ſo muß ſie mit einer Collateralbewegung von Abend gegen Morgen über die untere Luft in den entfernteren Parallelzirkeln fortrücken, (ſiehe die dritte Anmerkung), ſie wird aber ihre Wirkung nur da auf die niedrige Luft thun, wo die entgegengeſetzte Bewegung derſelben ſchwächer wird, und wo ſie ſelber in die untere Region herabtritt. Dieſes aber muß in einer ziemlich namhaften Entfernung von dem Aequator geſchehen, und daſelbſt werden Weſt- und Collateralwinde herrſchen.

Fünfte Anmerkung.

Die Mouſſons oder periodiſchen Winde, die den arabiſchen, perſiſchen und indiſchen Ocean beherrſchen, werden ganz natürlich aus dem in der dritten Anmerkung erwieſenen Geſetz erkläret.

In

In dieſen Meeren wehen vom April bis in den September Südweſtwinde, eine Zeitlang folgen Windſtillen darauf, und von dem October bis in den März wehen wieder die entgegengeſetzten Nordoſtwinde. Man ſieht durch das vorige vorbereitet in einem Augenblicke die Urſache davon ein. Die Sonne tritt in dem Märzmonat in unſere nordliche Halbkugel hinüber, und erhitzt Arabien, Perſien, Indoſtan, die anliegenden Halbinſeln, ingleichen China und Japan ſtärker, als die zwiſchen dieſen Ländern und dem Aequator befindlichen Meere. Die Luft, die über dieſen Meeren ſtehet, wird durch eine ſolche Verdünnung der nordlichen Luft genöthiget nach dieſer Seite ſich auszubreiten, und wir wiſſen, daß ein Wind, der vom Aequator nach dem Nordpole hingeht, in eine ſüdweſtliche Richtung ausſchlagen muß. Dagegen, ſobald die Sonne das Herbſtäquinoctium überſchritten, und die Luft der ſüdlichen Halbkugel verdünnet, ſo tritt die aus dem nordlichen Theile des heiſſen Erdſtriches hinunter zum Aequator. Nun ſchlägt ein aus den nordlichen Gegenden zur Linie eilender Wind nothwendig, wenn er ſich ſelbſt überlaſſen iſt, in einen Nordoſtwind aus; alſo iſt leicht einzuſehen, warum dieſer den vorigen Südweſtwind ablöſen müſſe.

Man ſiehet auch leicht den Zuſammenhang dieſer Urſachen, inſoweit ſie zur Hervorbringung der periodiſchen Winde zuſammen ſtimmen. Es muß nahe bey dem Wendezirkel ein weit geſtrecktes feſtes Land ſeyn, welches durch die Sonnenwirkung mehr Hitze annimmt, als die Meere, die zwiſchen ihm und dem Aequator begriffen ſeyn, ſo wird die Luft dieſer Meere bald genöthigt werden über dieſe Länder hinzuſtreichen, und einen weſtlichen Collateralwind machen, bald von dieſen Ländern ſich wiederum über die Meere ausbreiten.

Beſtätigung aus der Erfahrung.

In dem ganzen Ocean zwiſchen Madagaſcar und Neuholland wehet der beſtändige, und den Meeren, die dem Wendezirkel des Steinbocks nahe liegen, natürliche Südoſtwind. Allein in der Gegend von Neuholland, in einem weitgeſtreckten Meere neben dieſem Lande ſind die periodiſchen Winde anzutreffen, die vom April bis in den October von Südoſt, und die übrigen Monate von Nordweſt wehen. Denn dieſe letztern Monate hindurch iſt in den Auſtralländern, wovon wir nur die Küſten Neuhollands kennen, Sommer. Die Sonne erhitzt hier das Erdreich weit ſtärker als die benachbarten Meere, und nöthiget die Luft von den Gegenden des Aequators nach dem Südpole hinzuſtreichen, welches nach dem, was in der dritten Anmerkung geſagt worden, einen Nordoſtwind verurſachen muß. In den Monaten vom April bis in den October erhebet ſich die Sonne über das nordliche Hemiſphärium, und alsdenn tritt die ſüdliche Luft wiederum zurück zum Aequator, um in die Gegend der Verdünnung zu ſtrömen, und macht den entgegengeſetzten Südoſtwind. Es iſt nicht zu verwundern, daß die mehreſten Naturforſcher von der periodiſchen Veränderung der Winde in dem gedachten Theile des

ſüd-

ſüdlichen Oceans keinen Grund angeben können, weil das Geſetz ihnen nicht bekannt war, das wir in der dritten Anmerkung ausgeführt haben. Dieſe Einſicht kann ungemein nützlich werden, wenn man ſie zur Entdeckung neuer Länder anwenden will. Wenn ein Seefahrender in der ſüdlichen Halbkugel nicht weit von dem Wendezirkel zu der Zeit, wenn die Sonne denſelben überſchritten hat, einen anhaltenden Nordweſtwind verſpüret, ſo kann dieſes ihm ein beynahe untrügliches Merkmal ſeyn, daß gegen Süden hin ein weitgeſtrecktes feſtes Land ſeyn müſſe, über welches die Sonnenhitze die Aequatorsluft nöthiget zu ſtreichen, und einen mit einer weſtlichen Abweichung verbundenen Nordwind macht. Die Gegend von Neuholland giebt noch den jetzigen Wahrnehmungen noch die größte Vermuthung eines daſelbſt befindlichen weit ausgebreiteten Auſtrallandes. Diejenigen, welche das ſtille Meer befahren, können unmöglich alle Gegenden der ſüdlichen Halbkugel durchſuchen, um daſelbſt neue Länder auszuſpähen. Sie müſſen eine Anleitung haben, die ſie urtheilen läßt. auf welcher Seite ſie ſolche wahrſcheinlicher Weiſe antreffen werden. Dieſe Anleitung könnten ihnen die Nordweſtwinde geben, die ſie daſelbſt in großen Meeresſtrichen zur Sommerszeit antreffen möchten, denn dieſe ſind Merkmale eines nahen Südlandes.

Beſchluß.

Es iſt eine Quelle eines nicht geringen Vergnügens, wenn man durch die obigen Anmerkungen vorbereitet die Karte anſieht, worauf die beſtändigen oder periodi-

ſchen

ſchen Winde aller Meere anzutreffen ſeyn; denn man iſt im Stande mit Hinzuziehung der Regel, daß die Küſten der Länder die Richtung der Winde nahe bey denſelben ihnen parallel machen, von allen Winden Grund anzugeben. Die Zwiſchenzeiten der periodiſchen Winde, die eine Zeitlang eine Gegend durchſtreichen und hernach von entgegengeſetzten abgelöſet werden, die Zwiſchenzeit dieſer Abwechſelung, ſage ich, iſt mit windſtillem Regen, Ungewittern und plötzlichen Orkanen beunruhigt. Denn alsdenn herrſcht ſchon in der obern Luft der entgegengeſetzte Wind, wenn der vorige noch in der untern nicht völlig nachgelaſſen hat, und indem beyde gegen einander treiben, ſo halten ſie ſich endlich im Gleichgewichte auf, verdicken die Dünſte, die ſie mit ſich führen, und richten alle die genannten Veränderungen an. Man kann es auch faſt als eine allgemeine Regel annehmen, daß Ungewitter durch einander entgegenſtrebende Winde zuſammengetrieben werden. Denn man bemerkt gemeiniglich, daß nach dem Gewitter ſich der Wind ändere. Nun war dieſer entgegengeſetzte Wind ſchon wirklich vor dem Ungewitter in der obern Luft anzutreffen, er war auch derjenige, welcher die Wettermaterie zuſammen trieb und die Wetterwolke über den Horizont führte; denn man findet gewöhnlich, daß die Ungewitter dem untern Winde entgegen aufſteigen, das Gewitter entſtand als die Winde ſich im Gleichgewichte aufhielten, und nach demſelben behält der entgegengeſetzte die Oberhand. Die anhaltenden Regen, die oft bey hohem Barometer, als z. E. im vorigen Sommer (1755), wahrgenommen werden, ſind ſolchen ein-

Bibl. Univers. Lips.

einander in zwey Regionen entgegenſtrebenden Luftzügen mit vieler Wahrſcheinlichkeit zuzuſchreiben. Man kann die Bemerkung des Mariotte, daß die Winde, die im neuen Lichte aus Norden zu wehen anfangen, ungefähr in 14 Tagen den ganzen Compaß durchlaufen, ſo daß ſie erſtlich in Nordoſt, dann in Oſten, darauf in Südoſt und ſo ferner herumgehen, ingleichen, daß die Winde niemals den ganzen Zirkel in entgegengeſetzter Richtung vollenden, durch die Regel der dritten Anmerkung vollkommen erklären. Denn der Nordwind ſchlägt natürlicher Weiſe in einen Nordoſtwind aus; dieſer, wenn das Gleichgewicht mit der Gegend, wohin er ziehet, hergeſtellt iſt, wird wegen des Widerſtandes derſelben Luftgegend ganz öſtlich. Alsdenn, weil die in Süden zuſammengedrückte Luft ſich wieder nach Norden ausdehnet, macht dieſes in Verbindung mit dem Oſtwinde eine ſüdöſtliche Abweichung, dieſe wird durch die in der dritten Anmerkung angeführte Urſache erſt ſüdlich, dann ſüdweſtlich, darauf wegen des Widerſtandes der nordlichen ins Gleichgewicht hergeſtellten Luft weſtlich, darauf aus Verbindung mit der ſich wieder ausdehnenden nordlichen Luft nordweſtlich, endlich gänzlich nördlich.

Der Raum, den ich dieſer kurzen Betrachtung beſtimmet habe, ſetzt ihrer weiteren Ausführung Schranken.

XII.

Entwurf und Ankündigung eines Collegii der phyſiſchen Geographie,

nebſt dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage:

Ob die Weſtwinde in unſern Gegenden darum feucht ſeyn, weil ſie über ein großes Meer ſtreichen.

Der vernünftige Geſchmack unſerer aufgeklärten Zeiten iſt vermuthlich ſo allgemein geworden, daß man voraus ſehen kann, es werden nur wenige gefunden werden, denen es gleichgültig wäre, diejenigen Merkwürdigkeiten der Natur zu kennen, die die Erdkugel auch in andern Gegenden in ſich faſſet, welche ſich auſer ihrem Geſichtskreiſe befinden. Es iſt auch für keinen geringen Vorzug anzuſehen, daß die leichtgläubige Bewunderung, die Pflegerin unendlicher Hirngeſpinſte, der behutſamen Prüfung Platz gemacht hat, wodurch wir in den Stand geſetzt werden, aus beglaubigten Zeugniſſen ſichere Kenntniſſe einzuziehen, ohne in Gefahr zu ſeyn, ſtatt der Erlangung einer richtigen Wiſſenſchaft der natürlichen Merkwürdigkeiten uns in einer Welt von Fabeln zu verirren.

Die

Die Betrachtung der Erde iſt vornehmlich dreyfach. Die mathematiſche ſiehet die Erde als einen beynahe kugelförmigen und von Geſchöpfen leeren Weltkörper an, deſſen Größe, Figur und Zirkel, die auf ihm müſſen gedacht werden, ſie erwäget. Die politiſche lehret die Völkerſchaften, die Gemeinſchaft, die die Menſchen unter einander durch die Regierungsform, Handlung und gegenſeitiges Intereſſe haben, die Religion, Gebräuche u. ſ. w. kennen, die phyſiſche Geographie erwägt bloß die Naturbeſchaffenheit der Erdkugel und was auf ihr befindlich iſt: Die Meere, das feſte Land, die Gebirge, Flüſſe, den Luftkreis, den Menſchen, die Thiere, Pflanzen und Mineralien. Alles dieſes aber nicht mit derjenigen Vollſtändigkeit und philoſophiſchen Genauheit in den Theilen, welche ein Geſchäft der Phyſik und Naturgeſchichte iſt, ſondern mit der vernünftigen Neubegierde eines Reiſenden, der allenthalben das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufſucht, ſeine geſammelten Beobachtungen vergleicht, und ſeinen Plan überdenkt.

Ich glaube bemerkt zu haben, daß die erſten zwey Gattungen der Erdbetrachtung Hülfsmittel genug für ſich finden, wodurch ein Lehrbegieriger auf eine ſo bequeme als hinreichende Art fortzukommen im Stande iſt; allein eine vollſtändige und richtige Einſicht in der dritten führet mehr Bemühung und Hinderniſſe mit ſich. Die Nachrichten, die hierzu dienen, ſind in vielen und großen Werken geſtreuet, und es fehlet noch an einem Lehrbuche, vermittelſt deſſen dieſe Wiſſenſchaft zum akademiſchen Gebrauche geſchickt gemacht werden könnte. Daher faßte ich gleich zu Anfange meiner akademiſchen Lehrſtunden den Entſchluß, dieſe Wiſſenſchaft in beſondern Vorleſungen nach Anleitung eines ſummariſchen Entwurfes vorzutragen. Dieſes habe ich in einem halbjährigen Collegio zur Genugthuung meiner Zuhörer geleiſtet. Seitdem habe ich meinen Plan anſehnlich erweitert. Ich habe aus allen Quellen geſchöpft, allen Vorrath aufgeſucht, und außer demjenigen, was die Werke des Varenius, Buffon und Lulofs von den allgemeinen Gründen der phyſiſchen Geographie enthalten, die gründlichſten Beſchreibungen beſonderer Länder von geſchickten Reiſenden, die allgemeine Hiſtorie aller Reiſen, die Göttingiſche Sammlung neuer Reiſen, das Hamburgiſche und Leipziger Magazin, die Schriften der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris und Stockholm u. a. m. durchgegangen, und aus allem, was zu dieſem Zweck gehörte, ein Syſtem gemacht. Ich liefere hier hievon einen kurzen Entwurf. Man wird urtheilen können, ob es, ohne dem Namen eines Gelehrten Abbruch zu thun, erlaubt ſey, in dieſen Dingen unwiſſend zu ſeyn.

Kurzer Abriß der phyſiſchen Geographie.

Vorbereitung.

Die Erde wird kürzlich nach ihrer Figur, Gröſſe, Bewegung und den Zirkeln, die wegen dieſer auf ihr müſſen gedacht werden, betrachtet, doch ohne ſich in diejenige Weitläuftigkeit einzulaſſen, die für die mathematiſche Geographie gehöret. Alles dieſes wird auf dem

dem Globo, und zugleich die Eintheilung in Meere, feſtes Land und Inſeln, die Proportion ihrer Größe, die Climata, die Begriffe der Länge, der Breite, der Tages-Länge und der Jahres-Zeiten kürzlich gewieſen.

Abhandlung.

I. Allgemeiner Theil der phyſiſchen Geographie.

Erſtes Hauptſtück.

Vom Meere.

Deſſen Eintheilung in den Ocean, die mittelländiſchen Meere und die Seen. Von Archipelagis. Von den Buſen, Meerengen, Häfen, Ankerplätzen. Vom Boden des Meeres und deſſen Beſchaffenheit. Von der Tiefe deſſelben in verſchiedenen Meeren gegen einander verglichen. Vom Senkbley und der Taucherglocke. Methoden, verſunkene Sachen in die Höhe zu bringen. Vom Druck des Meerwaſſers. Von ſeiner Salzigkeit. Verſchiedene Meinungen der Urſache derſelben. Zubereitung des Meerſalzes. Methoden, Seewaſſer ſüß zu machen. Von der Durchſichtigkeit, dem Leuchten, der Farbe deſſelben und den Urſachen ihrer Verſchiedenheit. Von der Kälte und Wärme deſſelben in unterſchiedlichen Tiefen. Ob das Weltmeer in allen ſeinen Theilen gleich hoch ſtehe. Warum das Meer von den Flüſſen nicht voller werde. Ob Meere und Seen eine unterirdiſche Gemeinſchaft haben. Bewegung des Meeres durch die Stürme. Wie weit dieſelbe ſich in der Tiefe erſtrecke. Die Meere und Seen, die am unruhigſten ſind. Von der Ebbe und Fluth. Geſetze derſelben und Urſache. Abweichung von dieſen Geſetzen. Allgemeine Bewegung des Meeres. Wie dieſe durch die Küſten und Felſen anders beſtimmt werde. Von den Meerſtrömen. Von Meerſtrudeln. Urſachen derſelben. Von dem Zuge der Waſſer in den Meerengen. Vom Eismeer. Schwimmende Eisfelder. Nordiſches Treibholz. Einige andere Merkwürdigkeiten. Von Klippen und Sandbänken. Von inländiſchen Seen und Moräſten. Merkwürdige Seen, wie der Czirnitzer und andere.

Zweytes Hauptſtück.

Geſchichte des feſten Landes und der Inſeln.

Von den unbekannten Ländern, die es entweder gänzlich oder zum Theil ſeyn. Die Berge, Gebirge, das feſte Land und die Inſeln in einem ſyſtematiſchen Begriffe betrachtet. Von Vorgebirgen, Halbinſeln, Landengen. Vergleichene Höhe der namhafteſten Berge über den ganzen Erdkreis. Allerley Beobachtungen auf ihren Spitzen in verſchiedenen Welttheilen. Vom Gletſcher oder dem ſchweizeriſchen Eismeere. Methoden, ihre Höhe zu meſſen. Von den natürlichen und künſtlichen Hölen und Klüften. Von der Struktur des Erdklumpens. Von den Stratis ihrer Materie, Ordnung und Lage. Von den Erzgängen. Von der Wärme, Kälte, und der Luft in verſchiedenen Tiefen. Hiſtorie der Erdbeben und feuerſpeyenden Berge auf der ganzen Erdkugel. Betrachtung der Inſeln, ſowohl derer, die gewiß als ſolche erkannt werden, als von denen es zweifelhaft iſt.

Drit-

Drittes Hauptſtück.

Geſchichte der Quellen und Brunnen.

Verſchiedene Hypotheſen von ihrem Urſprung. Beobachtungen, daraus derſelbe kann erkannt werden. Quellen, welche periodiſch fließen. Verſteinernde, mineraliſche, heiße und überaus kalte Quellen. Vom Cementwaſſer. Entzündbare Brunnen. Vom Petroleo und Naphta. Von Veränderung, Entſtehen und Vergehen der Quellen. Vom Graben der Brunnen.

Viertes Hauptſtück.

Geſchichte der Flüſſe und Bäche.

Urſprung der Flüſſe. Vergleichung der merkwürdigſten auf der Erde in Anſehung der Länge ihres Laufs, ihrer Schnelligkeit, der Menge ihres Waſſers; von ihrer Richtung, der Größe ihres Abhanges, Aufſchwellung, Ueberſchwemmung, Dämmen und Buhnen, den berühmteſten Canälen. Von Waſſerfällen. Von Flüſſen, die im Lande verſiegen. Von ſolchen, die ſich unter die Erde verbergen und wieder hervorkommen. Von Flüſſen, die Goldſand führen. Methode, es abzuſondern. Von der unterſchiedenen Schwere des Waſſers der Flüſſe.

Fünftes Hauptſtück.

Geſchichte des Luftkreiſes.

Höhe der Atmoſphäre. Die drey Regionen derſelben. Vergleichung der Eigenſchaften der Luft in verſchiedenen Weltgegenden, in Anſehung der Schwere, Trockenheit, Feuchtigkeit, Geſundheit. Betrachtung ihrer Eigenſchaft in groſſen Höhen und Tiefen. Wirkung der Luft auf das Licht der Sterne in verſchiedenen Ländern.

Geſchichte der Winde.

Die vornehmſten und geringern Urſachen derſelben. Ihre Eintheilung nach den Weltgegenden. Winde von verſchiedenen Eigenſchaften, der Trockenheit, Feuchtig, Wärme, Kälte und Geſundheit. Vom Paſſatwinde, deſſen allgemeinen und beſondern Geſetzen, nach Beſchaffenheit der Erdſtriche. Von den Mouſſons. Von den abwechſelnden See- und Landwinden. Von denen, die in einer Gegend die mehreſte Zeit herrſchen. Von der Schnelligkeit der Winde. Von den Windſtillen, den Stürmen, Orkanen, Typhons, der Waſſerhoſe und Wolkenbrüchen, nach den Weltgegenden, worin ſie herrſchen, ihren Geſetzen und Urſachen erwogen. Die Winde in verſchiedenen Erhöhungen von der Erde mit einander verglichen. Kurze Betrachtung einiger beſondern Luftbegebenheiten.

Sechstes Hauptſtück.

Von dem Zuſammenhange der Witterung mit dem Erdſtriche oder den Jahreszeiten in verſchiedenen Ländern.

Worin der Winter in der heiſſen Zone beſteht. Warum nicht in allen Erdſtrichen, die eben daſſelbe Clima haben, der Winter oder Sommer zu gleicher Zeit und

auf

auf gleiche Art geſchiehe. Wohin der heiſſe Erdſtrich bewohnbar ſey. Aufzählung der Länder, die unter einem Himmelsſtriche liegen, und doch in Anſehung der Wärme und Kälte ſehr unterſchieden ſeyn. Von der Kälte im ſüdlichen Ocean und der Urſache derſelben. Von den Gegenden der gröſſeſten Hitze und Kälte auf dem Erdboden, den Graden und Wirkungen derſelben. Von Ländern, darin es niemals, und andern, darin es faſt beſtändig regnet.

Siebentes Hauptſtück.

Geſchichte der groſſen Veränderungen, die die Erde ehedem erlitten hat.

a) Von den Veränderungen, die auf derſelben noch fortdauern.

Wirkung der Flüſſe in Veränderung der Geſtalt der Erde aus den Exempeln des Nils, Amazonenſtroms, Miſſiſippi und anderer. Wirkungen des Regens und der Gießbäche. Ob das feſte Land immer erniedrigt, und das Meer nach und nach erhöhet werde. Von der Wirkung der Winde auf die Veränderung der Erdgeſtalt. Von der Veränderung derſelben durch Erdbeben. Durch den Menſchen. Beſtätigung durch Beyſpiele. Von der fortdauernden Veränderung des feſten Landes in Meer und des Meeres in feſtes Land. Beobachtungen hievon, und Meinungen von den Folgen derſelben. Hypotheſe des Linne'. Ob die Bewegungen der Erde, die tägliche ſowohl als die jährliche, einer Veränderung unterworfen ſeyn.

b) Denkmale der Veränderung der Erde in den älteſten Zeiten.

Alles feſte Land iſt ehedem der Boden des Meeres geweſen. Beweisthümer aus den in der Erde und auf hohen Bergen befindlichen Muſchelſchichten, verſteinerten oder im Steine abgedrückten Seethieren und Seepflanzen. Beweisthümer des Buffons aus der Geſtalt der Gebirge. Daß die Veränderung des feſten Landes in Meer und des Meeres in feſtes Land in langen Perioden oftmals auf einander gefolget ſey; aus den Stratis, welche Ueberbleibſel des Seegrundes enthalten, und mit denen, ſo Producte des feſten Landes in ſich ſchließen, abwechſeln, bewieſen. Von unterirdiſchen Wäldern. Lage ihrer verſchütteten Bäume. Woher in dieſen Erdſchichten mehrentheils von indianiſchen Thieren und Gewächſen Ueberbleibſel anzutreffen ſeyn. Beurtheilung der ſogenannten Spiele der Natur. Von den Steinen, welche eigentlich verſteinerte Theile aus dem Thierreich ſeyn.

c) Theorie der Erde, oder Gründe der alten Geſchichte derſelben.

Ob eine einzige allgemeine Ueberſchwemmung, wie die noachiſche, alle dieſe Veränderungen habe hervorbringen können. Allgemeine Betrachtung der Geſtalt des feſten Landes, der Richtung und des Abhanges der Gebirge, der Landesſpitzen und Inſeln, aus deren Analogie auf die Urſache ihres Urſprungs und ihrer Veränderungen geſchloſſen wird. Folgerung aus der Beſchaffenheit der Erdſchichten, und dem, was ſie in ſich enthalten. Ob

die

die Achſe der Erde ſich ſeit ehedem verändert habe. Beurtheilung der Hypotheſen des Woodward, Burnet, Whiſton, Leibnitz, Buffon u. a. m. Reſultat aus den verglichenen Beurtheilungen.

Achtes Hauptſtück.

Von der Schifffahrt.

Von dem Rhombis, der Loxodromie, der Schiffsroſe; der Schätzung des Weges und Correction derſelben. Von Erfindung der Länge und Breite. Prüfung des Grundes. Andere Merkwürdigkeiten bey der Seefahrt. Von den merkwürdigſten Seereiſen alter und neuer Zeiten. Wahl der Vermuthung neuer Länder, und den Bemühungen, ſie zu entdecken.

II. Der phyſiſchen Geographie beſonderer Theil.

1) Das Thierreich, darin der Menſch nach dem Unterſchiede ſeiner natürlichen Bildung und Farbe in verſchiedenen Gegenden der Erde auf eine vergleichende Art betrachtet wird, Zweytens, die merkwürdigſten Thiere, ſowohl die auf dem Lande als in der Luft und auch im Waſſer ſich aufhalten, die Amphibien und merkwürdigſten Inſekten, nach der Geſchichte ihrer Natur erwogen werden.

2) Das Pflanzenreich, davon alle diejenigen Gewächſe der Erde, die die Aufmerkſamkeit entweder durch ihre Seltſamkeit oder beſondern Nutzen vornehmlich auf ſich ziehen, erkläret werden.

3) Das Mineralreich, deſſen Eigenſchaften und auf den menſchlichen Nutzen oder Vergnügen am meiſten einflieſſende Merkwürdigkeiten auf eine hiſtoriſche und philoſophiſche Art durchgegangen werden.

Ich trage dieſes zuerſt in der natürlichen Ordnung der Claſſen vor, und gehe zuletzt in geographiſcher Lehrart alle Länder der Erde durch, um die Neigungen der Menſchen, die aus dem Himmelsſtriche, darin ſie leben, herflieſſen, die Mannigfaltigkeit ihrer Vorurtheile und Denkungsart, inſofern dieſes alles dazu dienen kann, den Menſchen näher mit ſich ſelbſt bekannt zu machen, einen kurzen Begriff ihrer Künſte, Handlung und Wiſſenſchaft, eine Erzählung der oben ſchon erklärten Landesprodukte an ihren gehörigen Orten, die Luftbeſchaffenheit u. ſ. w. mit einem Worte, alles, was zur phyſiſchen Erdbetrachtung gehöret, darzulegen.

Alles wird in ſchriftlichen ſummariſchen Aufſätzen, welche zur leichteren Wiederholung dieſer ohnedem durch ihre Annehmlichkeit die Aufmerkſamkeit genug unterhaltenden Wiſſenſchaft dienen ſollen, zuſammen gefaßt werden.

* * *

Wenn man die Urſache der Naturbegebenheiten, die von der Himmelsgegend und Beſchaffenheit der Erdſtriche abhangen, einſehen will, ſo läuft man oft Gefahr, ſein Syſtem durch eine nicht vorhergeſehene Inſtanz über den Haufen fallen zu ſehen, wenn man nicht vorher verglichene Erſcheinungen und Beobachtungen anderer Län-

der

der zu Rathe gezogen hat. Es fällt jedermann leicht ein, die naſſe Witterung, die uns die Weſtwinde zuziehen, der Lage unſers Landes zuzuſchreiben, welchem ein großes Meer gegen Abend liegt. Allein dieſe ſo leichte, ſo natürlich ſcheinende Erklärung wird durch Vergleichung mit der Witterung anderer Länder ſehr zweifelhaft gemacht, wo nicht gänzlich aufgehoben. Muſſchenbroek, der ſonſt eben derſelben Meinung zugethan iſt, wird dennoch darin ein wenig ungewiß, wenn er erwäget, daß der Nordwind in den Niederlanden ein trockner Wind ſey, ob er gleich über das große deutſche Meer und ſelbſt über den nordiſchen Ocean ſtreichet. Er ſchreibet ſeine Trockenheit der Kälte deſſelben zu. Allein, wenn im Sommer die Sonne dieſen Ocean hinlänglich erwärmet, ſo fällt dieſer Vorwand weg, und der Wind bleibt demungeachtet trocken. Man findet aber in der phyſiſchen Geographie noch ſtärkere Gründe wider die gemeine Meinung.

In dem ganzen indiſchen Ocean, vom Archipelagus der Philippinen an bis in das arabiſche Meer, herrſchen das Jahr hindurch zwey Wechſelwinde: der Nordoſtwind vom October bis in den May, und der Südweſtwind vom May bis in den October. Der erſte führet eine heitere Luft mit ſich, und der letzte iſt die Urſache der Regenmonate in dieſen Ländern; obgleich einer ſowohl als der andere über große Meere ſtreichet. Bey den philippiniſchen Inſeln in Mindanao und den übrigen, wird dieſes noch ſichtbarer. Der öſtliche Monſſon kommt über das faſt gränzenloſe ſtille Meer her, und bringt den-

dennoch heiter Wetter zuwege. Dagegen der weſtliche Wechſelwind, der über Gegenden ſtreicht, die mit Inſeln und Landerſpitzen beſäet ſind, die Regenzeit mit ſich führet. Kalm führet an, daß auf dem Vorgebirge der guten Hoffnung, ſowohl auf der weſtlichen als öſtlichen dazu gehörigen Gegend, die Oſtwinde das trockene Wetter, die Weſtwinde aber die naſſe Jahreszeit zuwege bringen, obgleich nicht abzuſehen iſt, warum der Weſtwind lediglich feucht ſeyn ſollte; da gegen Oſten ein eben ſo weites Meer als gegen Weſten liegt. In dem mexikaniſchen Meerbuſen an der Landenge von Panama, zu Carthagena und anderwärts wechſeln, ſo wie im indiſchen Meere, die Nordoſt- und Weſtſüdweſtwinde die zwey Jahres-Hälften hindurch. Die erſten, welche man Briſen nennt, ſind trocken, und machen eine heitere Luft. Die letzten, welche man Vendavalen nennt, ſind feucht, und mit ihnen kommt die Regenzeit. Nun kommen aber die Nordoſtwinde über den großen atlantiſchen Ocean, und ſind nichts deſtoweniger trocken. Die Weſtſüdweſtwinde aber können von keinem großen Striche des ſtillen Meeres herkommen, weil in einer mittelmäßigen Entfernung vom feſten Lande beſtändige Oſtwinde dieſe See beherrſchen. Auf der Fahrt, die die maniliſche Gallion von Akapulco nach Manilla anſtellt, und da ſie, um den Oſtwind zu genießen, ſich nicht weit vom Aequator entfernt, findet ſie faſt beſtändig heiteres Wetter. Allein bey der Reiſe von Manilla nach Akapulco, da ſie auf eine gewiſſe Höhe über den nördlichen Wendezirkel ſteuert, führt ſie mit Hülfe der daſelbſt herrſchenden dem Weſtwinde nach Amerika, und iſt ſo gewiß, daſelbſt öftere Regen anzutreffen, daß ſie ſich auf dieſe lange Fahrt nicht einmal mit Waſſer verſorgt, und alle verloren ſeyn würden, wenn ſie ausbleiben ſollten. Nun ſage man mir, wenn man die gemeine Meinung behauptet, eine begreifliche Urſache, warum der Oſtwind, der auf dem ſtillen Meere und zwar in der wärmſten Gegend ſtreicht, allein trocken, der Weſtwind aber, der über denſelben Ocean wehet, feucht und regenhaft ſeyn müſſe.

Mich dünkt, dieſes ſey mehr als zureichend, den Gedanken zum wenigſten zweifelhaft zu machen: daß bey uns die Weſtwinde ihre Feuchtigkeit von dem gegen Weſten gelegenen Meere entlehnen. Es ſcheinet vielmehr, daß die Weſtwinde in allen Gegenden der Erde eine Urſache der feuchten Witterung abgeben, ob ich gleich nicht in Abrede ſeyn will: daß die Beſchaffenheit der Gegenden, darüber ſie ſtreichen, öfters dieſe Eigenſchaft verringern könne; ſo wie in dem ſüdlichen Theile von Perſien geſchieht, da die Südweſtwinde, welche über die verbrannten Gegenden von Arabien ziehen, dürre und heiße Luft mit ſich führen. Die Enge des Raums hindert mich, die Urſache von dieſer Eigenſchaft der Weſtwinde zu erklären. Sollten nicht dieſelben, da ſie dem allgemeinen und natürlichen Zuge der Luft von Morgen gegen Abend, der in dem vierten Capitel der phyſiſchen Geographie erklärt wird, entgegen ſtreichen, eben um deswillen die Dünſte zuſammen treiben und verdicken, womit die Luft jederzeit erfüllt iſt? zum wenigſten, ſſen, wenn man die Luft als ein Auflöſungsmittel (menstruum) der Feuchtigkeit auf der Erde anſieht, ſo iſt es nicht genug, ſie mit dieſer bis zur Sättigung angefüllt anzunehmen, wenn man erklären will, warum ſie dieſelbe fallen laſſe, d. i. warum es regne, ſondern man muß eine Urſache anzeigen, die ſie niederſchlägt (präcipitirt), das iſt, die die Luft nöthigt, ſie aus ihren Zwiſchenräumen fahren zu laſſen, damit die Dünſte ſich vereinigen und herabfallen können.

XIII.

Verſuch einiger Betrachtungen über den Optimiſmus.

Seitdem man ſich von Gott einen geziemenden Begriff gemacht hat, iſt vielleicht kein Gedanke natürlicher geweſen als dieſer: daß, wenn er wählt, er nur das Beſte wähle. Wenn man vom Alexander ſagte, daß er glaubte nichts gethan zu haben, ſo lange für ihn noch etwas zu thun übrig war, ſo wird ſich dieſes mit einer unendlich größeren Richtigkeit von dem gütigſten und mächtigſten unter allen Weſen ſagen laſſen. Leibnitz hat auch damit nichts Neues vorzutragen geglaubt, wenn er ſagte: dieſe Welt ſey unter allen möglichen die beſte, oder welches eben ſo viel iſt: der Inbegriff alles deſſen, was Gott außer ſich hervorgebracht hat, iſt das Beſte, was nur hervor zu bringen möglich war; ſondern das Neue beſtand nur in der Anwendung, um bey den Schwierigkeiten, die man von dem Urſprunge des Böſen macht, den Knoten abzuhauen, der ſo ſchwer aufzulöſen iſt. Ein Gedanke, der ſo leicht, ſo natürlich iſt, den man endlich ſo oft ſagt, daß er gemein wird, und Leute von

zärtl

zärtlichem Geſchmacke verekelt, kann ſich nicht lange im Anſehen erhalten. Was hat man denn für Ehre davon, mit dem großen Haufen mit zu denken, und einen Satz zu behaupten, der ſo leicht zu beweiſen iſt? Subtile Irrthümer ſind ein Reiz für die Eigenliebe, welche die eigene Stärke gerne fühlt; offenbare Wahrheiten hingegen werden ſo leicht, und durch einen ſo gemeinen Verſtand eingeſehen, daß es ihnen endlich ſo geht wie jenen Geſängen, welche man nicht mehr ertragen kann, ſobald ſie aus dem Munde des Pöbels erſchallen. Mit einem Worte: man ſchätzt gewiſſe Erkenntniſſe öfters nicht darum hoch, weil ſie richtig ſind, ſondern weil ſie uns was koſten, und man hat nicht gern die Wahrheit guten Kaufs. Dieſemnach hat man es erſtlich außerordentlich, dann ſchön und endlich richtig gefunden, zu behaupten, daß es Gott beliebt habe, unter allen möglichen Welten dieſe zu wählen, nicht weil ſie beſſer war als die übrigen, die in ſeiner Gewalt waren; ſondern, weil es [illegible] ihm ſo beliebte, und warum beliebte es denn dir du Ewiger, frage ich mit Demuth, das Schlechtere dem Beſſern vorzuziehen? Und Menſchen legen dem Allerhöchſten die Antwort in den Mund: es gefiel mir alſo, und das iſt genug.

Ich entwerfe jetzt mit einiger Eilfertigkeit Anmerkungen, die das Urtheil über die Streitigkeit erleichtern können, welche ſich hierüber erhoben hat. Meine Hrn. Zuhörer werden ſie vielleicht dienlich finden, den Vortrag, den ich über dieſen Artikel in den Vorleſungen halte, in

ſeinem

ſeinem Zuſammenhange beſſer einzuſehen. Ich fange demnach alſo an zu ſchlieſſen.

Wenn keine Welt gedacht werden kann, über die ſich nicht noch eine beſſere denken lieſſe, ſo hat der höchſte Verſtand unmöglich die Erkenntniß aller möglichen Welten haben können; nun iſt das letztere falſch, alſo auch das erſtere. Die Richtigkeit des Oberſatzes erhellet alſo: wenn ich von einer jeden einzelnen Idee, die man ſich nur von einer Welt machen mag, ſagen kann, daß die Vorſtellung einer noch beſſern möglich ſey, ſo kann dieſes auch von allen Ideen der Welten im göttlichen Verſtande geſagt werden; alſo ſind beſſere Welten möglich als alle, die ſo von Gott erkannt werden, und Gott hat nicht von allen möglichen Welten Kenntniß gehabt. Ich bilde mir ein, daß der Unterſatz von jedem Rechtgläubigen werde eingeräumt werden, und ſchlieſſe, daß es falſch ſey zu behaupten, es könne keine Welt gedacht werden, über die ſich nicht noch eine beſſere denken lieſſe, oder welches einerley iſt, es iſt eine Welt möglich, über die ſich keine beſſere denken läßt. Hieraus folgt nun zwar freylich nicht, daß eine unter allen möglichen Welten müſſe die vollkommenſte ſeyn, denn wenn zwey oder mehrere derſelben an Vollkommenheit gleich wären, ſo würde, wenn gleich keine beſſere als eine von beyden könnte gedacht werden, doch keine die beſte ſeyn, weil beyde einerley Grad der Güte haben.

Um dieſen zweyten Schluß machen zu können, ſtelle ich folgende Betrachtung an, die mir neu zu ſeyn ſcheiart. Man erlaube mir zuförderſt, daß ich die abſolute Vollkommenheit *) eines Dinges, wenn man ſie ohne irgend eine Abſicht für ſich ſelbſt betrachtet, in dem Grade der Realität ſetze. Ich habe in dieſer Vorausſetzung die Beyſtimmung der meiſten Weltweiſen auf meiner Seite, und könnte ſehr leicht dieſen Begriff rechtfertigen. Nun behaupte ich, daß Realität und Realität niemals als ſolche können unterſchieden ſeyn. Denn wenn ſich Dinge von einander unterſcheiden, ſo geſchieht es durch dasjenige, was in dem einen iſt, und in dem andern nicht iſt. Wenn aber Realitäten als ſolche betrachtet werden, ſo iſt ein jedes Merkmal in ihnen poſitiv; ſollten ſich nun dieſelben von einander als Realitäten unterſcheiden, ſo müßte in der einen etwas poſitives ſeyn, was in der andern nicht wäre, alſo würde in der einen etwas negatives gedacht werden, wodurch ſie ſich von der andern unterſcheiden ließe, das heißt, ſie würden nicht als Realitäten mit einander verglichen, welches doch gefordert wurde. Demnach unterſcheidet ſich Realität und Realität von einander durch nichts, als durch die einer von

bey-

---

*) Die Vollkommenheit im reſpectiven Verſtande, iſt die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu einer gewiſſen Regel, dieſe mag ſeyn welche ſie wolle. So iſt mancher Betrug, manche Räuberrotte vollkommen in ihrer Art. Allein im abſoluten Verſtande iſt etwas nur vollkommen, inſofern das Mannigfaltige in demſelben den Grund einer Realität in ſich enthält. Die Größe dieſer Realität beſtimmet den Grad der Vollkommenheit. Und weil Gott die höchſte Realität iſt, ſo würde dieſer Begriff mit demjenigen übereintreffen, da man ſagte, es iſt etwas vollkommen, inſofern e. mit den göttlichen Eigenſchaften zuſammen ſtimmet.

beyden anhängenden Negationen, Abweſenheiten, Schranken, das iſt nicht in Anſehung ihrer Beſchaffenheit (qualitate), ſondern Größe (gradu).

Demnach, wenn Dinge von einander unterſchieden ſind, ſo unterſcheiden ſie ſich jederzeit nur durch den Grad ihrer Realität, und unterſchiedliche Dinge können nie einerley Grad der Realität haben. Alſo können ihn auch niemalen zwey unterſchiedene Welten haben; das heißt, es ſind nicht zwey Welten möglich, welche gleich gut, gleich vollkommen wären. Reinhard ſagt in ſeiner Preisſchrift vom Optimismus: eine Welt könne wohl eben die Summe von Realitäten, aber anderer Art haben als die andere, und alsdenn wären es verſchiedene Welten und doch von gleicher Vollkommenheit. Allein er irret in dem Gedanken, als wenn Realitäten von gleichem Grad doch könnten in ihrer Beſchaffenheit (qualitate) von einander unterſchieden ſeyn. Denn, um es nochmals zu ſagen, man ſetze, daß ſie es wären, ſo würde in einer etwas ſeyn was in der andern nicht iſt, alſo würden ſie ſich durch die Beſtimmungen A und non A unterſcheiden, wovon die eine allemal eine wahrhafte Verneinung iſt, mithin durch die Schranken derſelben und den Grad, nicht aber durch ihre Beſchaffenheit; denn die Verneinungen können niemals zu den Qualitäten einer Realität gezählt werden, ſondern ſie ſchränken ſie ein und beſtimmen ihren Grad. Dieſe Betrachtung iſt abſtract, und würde wohl einiger Erläuterungen bedürfen, welche ich aber anderer Gelegenheit vorbehalte.

Wir ſind ſo weit gekommen gründlich einzuſehen, daß unter allen möglichen Welten eine die vollkommenſte ſey, ſo daß ihr weder eine an Treflichkeit vorgehet, noch eine andere ihr gleich kommt. Ob dieſes nun die wirkliche Welt ſey oder nicht, wollen wir bald erwägen; jetzt wollen wir das abgehandelte in ein größeres Licht zu ſetzen ſuchen.

Es giebt Größen, von denen ſich keine denken läßt, daß nicht eine noch größere könnte gedacht werden. Die größeſte unter allen Zahlen, die geſchwindeſte unter allen Bewegungen ſind von dieſer Art. Selbſt der göttliche Verſtand denket ſie nicht, denn ſie ſind, wie Leibnitz anmerkt, betrügliche Begriffe (notiones deceptrices), von denen es ſcheinet, daß man etwas durch ſie denket, die aber in der That nichts vorſtellen. Nun ſagen die Gegner des Optimismus: eine vollkommenſte unter allen Welten, ſey, ſo wie die größeſte unter allen Zahlen, ein widerſprechender Begriff; denn man könne eben ſowohl zu einer Summe der Realität in einer Welt einige mehrere hinzuthun, wie zu der Summe der Einheiten in einer Zahl andere Einheiten können hinzugethan werden, ohne daß jemals was größtes heraus kommt.

Ohne hier zu erwähnen: daß man nicht füglich den Grad der Realität eines Dinges in Vergleichung der kleinern als eine Zahl in Vergleichung mit ihren Einheiten anſehen kann, ſo führe ich nur folgendes an, um zu zeigen, daß die angeführte Inſtanz nicht wohl paſſe. Es iſt gar keine größeſte Zahl möglich, es iſt aber ein

größter

größter Grad der Realität möglich, und dieſer befindet ſich in Gott. Sehet da den erſten Grund, warum man hier ſich fälſchlich der Zahlbegriffe bedienet. Der Begriff einer größeſten endlichen Zahl iſt ein abſtracter Begriff der Vielheit ſchlechthin, welche endlich iſt, zu welcher aber gleichwohl mehr hinzugedacht werden kann, ohne daß ſie aufhöret endlich zu ſeyn; in welcher alſo die Endlichkeit der Größe keine beſtimmte, ſondern nur allgemeine Schranken ſetzt, weswegen keiner von ſolchen Zahlen das Prädikat der größten zukommen kann; denn man mag eine beſtimmte Menge gedenken wie man will, ſo kann dieſe eine jede endliche Zahl ohne Nachtheil der Endlichkeit durch die Hinzuthuung vermehren. Der Grad der Realität einer Welt iſt hingegen etwas durchgängig Beſtimmtes; die Schranken, die der möglich größten Vollkommenheit einer Welt geſetzt ſeyn, ſind nicht bloß allgemein, ſondern durch einen Grad, der nothwendig in ihr fehlen muß, feſtgeſetzt. Die Unabhängigkeit, die Selbſtgenugſamkeit, die Gegenwart an allen Orten, die Macht zu erſchaffen u. ſ. w., ſind Vollkommenheiten, die keine Welt haben kann. Hier iſt es nicht ſo wie bey der mathematiſchen Unendlichkeit, daß das endliche durch eine beſtändig fortgeſetzte und immer mögliche Steigerung mit dem Unendlichen nach dem Geſetze der Continuität zuſammen hängt. Hier iſt der Abſtand der unendlichen Realität und der endlichen durch eine beſtimmte Größe, die ihren Unterſchied ausmacht, feſtgeſetzt. Und die Welt, die ſich auf derjenigen Sproſſe von der Leiter der Weſen befindet, wo die Kluft anhebt,

die

die die unermeßlichen Grade der Vollkommenheit enthält, welche den Ewigen über jedes Geſchöpf erheben, dieſe Welt, ſage ich, iſt das vollkommenſte unter allem was endlich iſt.

Mich beucht, man könne anjetzt mit einer Gewißheit, welcher die Gegner wenigſtens nichts größeres entgegen zu ſetzen haben, einſehen: es ſey unter allem endlichen was möglich war eine Welt von der größten Vortreflichkeit das höchſte endliche Gut, allein würdig von dem Oberſten unter allen Weſen gewählt zu werden, um mit dem Unendlichen zuſammen genommen die größte Summe, die ſeyn kann, auszumachen.

Wenn man mir das oben bewieſene zugiebt, wenn man mit mir einſtimmig iſt: daß unter allen möglichen Welten eine nothwendig die vollkommenſte ſey, ſo verlange ich nicht ferner zu ſtreiten. Nicht alle Ausſchweifung in Meinungen kann uns zu der Bemühung verbindlich machen, ſie mit Sorgfalt zu beantworten. Wenn ſich jemand aufwirft, zu behaupten: die höchſte Weisheit habe das ſchlechtere beſſer finden können als das beſte, oder die höchſte Güte habe ſich ein kleines Gut mehr belieben laſſen als ein größeres, welches eben ſowohl in ihrer Gewalt war, ſo halte ich mich nicht länger auf. Man bedienet ſich der Weltweisheit ſehr ſchlecht, wenn man ſie dazu gebraucht die Grundſätze der geſunden Vernunft umzukehren, und man thut ihr wenig Ehre an, wenn man, um ſolche Bemühungen zu widerlegen, es noch nöthig findet ihre Waffen aufzubieten.

Der-

Derjenige, welchem es zu weitläuftig wäre, ſich in alle die feinen Fragen, die wir bis daher aufgeworfen und beantwortet haben, Stückweiſe einzulaſſen, würde zwar mit etwas weniger Schulgelehrſamkeit, aber vielleicht mit eben ſo bündigem Urtheil eines richtigen Verſtandes von derſelben Wahrheit weit leichter können überzeugt werden. Er würde ſo ſchließen: eine vollkommenſte Welt iſt möglich, weil ſie wirklich iſt, und ſie iſt wirklich, weil ſie durch den weiſeſten und gütigſten Rathſchluß iſt hervorgebracht worden. Entweder, ich kann mir gar keinen Begriff von einer Wahl machen, oder man wählt nach Belieben, was aber beliebt, das gefällt; gefallen aber und für gut halten, vorzüglich belieben, ſich vorzüglich gefallen laſſen, und vorzüglich gut halten, ſind meiner Meinung nach nur Unterſchiede der Worte. Darum, weil Gott dieſe Welt unter allen möglichen die er kannte, allein wählte, muß er ſie für die beſte gehalten haben, und weil ſein Urtheil niemals fehlt, ſo iſt ſie es auch in der That. Wenn es auch möglich wäre, das höchſte Weſen könnte nach der erdichteten Art von Freyheit, die einige auf die Bahn gebracht haben, wählen, und unter viel beſſerem das ſchlechtere vorziehen, durch ich weiß nicht was für ein unbedingtes Belieben, ſo würde es doch dieſes nimmer gethan haben. Man mag ſich ſo etwas von irgend einer Untergottheit der Fabel träumen laſſen, aber dem Gott der Götter geziemet kein Werk, als welches ſeiner würdig iſt, d. i., welches unter allen möglichen das Beſte iſt. Vielleicht iſt die größere Uebereinſtimmung mit den göttlichen Eigenſchaffen der Grund des Rathſchluſſes, der dieſer Welt, ohne ihren beſondern innern Vorzug in Betrachtung zu ziehen, das Daſeyn gab. Wohlan, auch dann iſt noch gewiß, daß ſie vollkommener ſey als alle andere mögliche. Denn weil aus der Wirkung zu ſehen iſt, daß alle andere in geringerer Uebereinſtimmung mit den Eigenſchaften des Willens Gottes geweſen, in Gott aber alles Realität iſt, mit dieſer aber nichts in größerer Harmonie iſt, als worin ſelbſt eine größere Realität anzutreffen, ſo muß die größeſte Realität, die einer Welt zukommen kann, in keiner als in der gegenwärtigen befindlich ſeyn. Es iſt ferner dieſes vielleicht ein Zwang des Willens und eine Nothwendigkeit, welche die Freyheit aufhebt, nicht umhin zu können, dasjenige zu wählen, was man deutlich und richtig fürs Beſte erkennt. Gewiß, wenn das Gegentheil hievon Freyheit iſt, wenn hier zwey Scheidewege in einem Labyrinth von Schwierigkeiten ſeyn, wo ich auf die Gefahr zu irren mich zu einem entſchließen ſoll, ſo beſinne ich mich nicht lange. Dank für eine ſolche Freyheit, die das Beſte unter dem, was zu ſchaffen möglich war, ins ewige Nichts verbannet, um trotz allem Ausſpruche der Weisheit dem Uebel zu gebieten, daß es Etwas ſey. Wenn ich durchaus unter Irrthümern wählen ſoll, ſo lobe ich mir lieber jene gütige Nothwendigkeit, wobey man ſich ſo wohl befindet, und woraus nichts anders als das Beſte entſpringen kann. Ich bin demnach, und vielleicht ein Theil meiner Leſer mit mir überzeugt, ich bin zugleich erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu ſehen, die nicht beſſer

mög-

möglich war. Von dem beſten unter allen Weſen zu dem vollkommenſten unter allen möglichen Entwürfen als ein geringes Glied, an mir ſelbſt unwürdig, und um des ganzen Willen auserleſen, ſchätze ich mein Daſeyn deſto höher, weil ich erkohren ward in dem beſten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geſchöpfe zu, welches ſich nicht ſelbſt unwürdig macht ſo zu heißen: Heil uns, wir ſind! und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen. Unermeßliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwiſſenden die Reichthümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen, ich aber aus dem Geſichtspuncte, worin ich mich befinde, bewaffnet durch die Einſicht, die meinem ſchwachen Verſtande verliehen iſt, werde um mich ſchauen ſo weit ich kann, und immer mehr einſehen lernen: daß das Ganze das Beſte ſey, und alles um des ganzen Willen gut ſey.

XIV.

Brief an **** über (Swedenborg) 1758.

Ich würde mich der Ehre und des Vergnügens nicht ſo lange beraubt haben, dem Befehl einer Dame, die die Zierde ihres Geſchlechts iſt, durch die Abſtattung des erforderten Berichts nachzukommen, wenn ich nicht für nöthig erachtet hätte, zuvor eine vollſtändigere Erkundigung in dieſer Sache einzuziehen. Der Inhalt der Erzählung, zu der ich mich anſchicke, iſt von ganz anderer Art als diejenigen gewöhnlich ſeyn müſſen, denen es erlaubt ſeyn ſoll, mit allen Grazien umgeben, in die Zimmer der Schönen einzudringen. Ich würde es auch zu verantworten haben wenn bey Durchleſung derſelben irgend feyerlicher Ernſt einen Augenblick die Miene der Fröhlichkeit auslöſchen ſollte, womit zufriedene Unſchuld die ganze Schöpfung anzublicken berechtigt iſt, wenn ich nicht verſichert wäre, daß, obgleich dergleichen Bilder einerſeits denjenigen Schauer rege machen, der eine Wiederholung alter Erziehungseindrücke iſt, dennoch die erleuchtete Dame, die dieſes lieſt, die Annehmlichkeit nicht vermiſſen werde, die eine richtige Anwendung dieſer Vorſtellung liefern kann. Erlauben Sie mir, gnädiges Fräulein, daß ich mein Verfahren in dieſer Sache rechtfertige,

fertige, da es ſcheinen könnte, daß ein gemeiner Wahn mich etwa möchte vorbereitet haben, die dahin einſchlagenden Erzählungen aufzuſuchen, und ohne ſorgfältige Prüfung gerne anzunehmen.

Ich weiß nicht, ob jemand an mir eine Spur von einer zum Wunderbaren geneigten Gemüthsart, oder von einer Schwäche, die leicht zum Glauben bewogen wird, ſollte jemals haben wahrnehmen können. So viel iſt gewiß, daß ungeachtet aller Geſchichten von Erſcheinungen und Handlungen des Geiſterreichs, davon mir eine große Menge der wahrſcheinlichſten bekannt iſt, ich doch jederzeit der Regel der geſunden Vernunft am gemäßeſten zu ſeyn erachtet habe, ſich auf die verneinende Seite zu lenken; nicht als ob ich vermeinet, die Unmöglichkeit davon eingeſehen zu haben, [denn wie wenig iſt uns doch von der Natur eines Geiſtes bekannt?] ſondern, weil ſie insgeſammt nicht genugſam bewieſen ſind; übrigens auch, was die Unbegreiflichkeit dieſer Art Erſcheinungen, ingleichen ihre Unnützlichkeit anlangt, der Schwierigkeiten ſo viele ſind, dagegen aber des entdeckten Betrugs und auch der Leichtigkeit betrogen zu werden, ſo mancherley, daß ich, der ich mir überhaupt nicht gerne Ungelegenheit mache, nicht für rathſam hielt, mir deswegen auf Kirchhöfen oder in einer Finſterniß bange werden zu laſſen. Dieß iſt die Stellung, in welcher ſich mein Gemüth von langer Zeit her befand, bis die Geſchichte des Hrn. Swedenborg mir bekannt gemacht wurde.

Dieſe Nachricht hatte ich durch einen däniſchen Officier, der mein Freund und ehemaliger Zuhörer war, welcher an der Tafel des öſterreichiſchen Geſandten Dietrichſtein in Kopenhagen den Brief, den dieſer Herr zu derſelben Zeit von dem Baron von Lützow, mecklenburgiſchem Geſandten in Stockholm, bekam, ſelbſt nebſt andern Gäſten geleſen hatte, wo gedachter von Lützow ihm meldet, daß er in Geſellſchaft des holländiſchen Geſandten bey der Königin von Schweden der ſonderbaren Geſchichte, die Ihnen, gnädigſtes Fräulein, vom Hrn. von Swedenborg ſchon bekannt ſeyn wird, ſelbſt beygewohnt habe. Die Glaubwürdigkeit einer ſolchen Nachricht machte mich ſtutzig; denn, man kann es ſchwerlich annehmen, daß ein Geſandter an einen andern Geſandten eine Nachricht zum öffentlichen Gebrauch überſchreiben ſollte, welche von der Königin des Hofes, wo er ſich befindet, etwas melden ſollte, welches unwahr wäre, und wobey er doch nebſt einer anſehnlichen Geſellſchaft zugegen wollte geweſen ſeyn. Um nun das Vorurtheil von Erſcheinungen und Geſichtern nicht durch ein neues Vorurtheil blindlings zu verwerfen, fand ich es vernünftig, mich nach dieſer Geſchichte näher zu erkundigen. Ich ſchrieb an gedachten Officier nach Kopenhagen, und gab ihm allerley Erkundigungen auf. Er antwortete, daß er nochmals deßfalls den Grafen von Dietrichſtein geſprochen hätte, daß die Sache ſich wirklich ſo verhielte, daß der Profeſſor Schlegel ihm bezeuget habe, es wäre gar nicht daran zu zweifeln. Er rieth mir, weil er damals zur Armee unter dem General

St. Germain abging, an den von Swedenborg ſelbſt zu ſchreiben, um nähere Umſtände davon zu erfahren. Ich ſchrieb demnach an dieſen ſeltſamen Mann, und der Brief wurde ihm von einem engliſchen Kaufmann in Stockholm eingehändiget. Man berichtete hieher, der Hr. von Swedenborg habe den Brief geneigt aufgenommen und verſprochen, ihn zu beantworten. Allein dieſe Antwort blieb aus. Mittlerweile machte ich Bekanntſchaft mit einem feinen Manne, einem Engländer, der ſich verwichenen Sommer hier aufhielt, welchem ich, Kraft der Freundſchaft, die wir zuſammen aufgerichtet hatten, auftrug, bey ſeiner Reiſe nach Stockholm genauere Kundſchaft wegen der Wundergabe des Hrn. von Swedenborg einzuziehen. Laut ſeinem erſten Berichte verhielt es ſich mit der ſchon erwähnten Hiſtorie nach der Ausſage der angeſehenſten Leute in Stockholm genau ſo, wie ich es Ihnen ſonſt erzählt habe. Er hatte damals den Hrn. von Swedenborg nicht geſprochen, hoffte aber ihn zu ſprechen, wiewohl es ihm ſchwer ankam, ſich zu überreden, daß dasjenige alles richtig ſeyn ſollte, was die vernünftigſten Perſonen dieſer Stadt von ſeinem geheimen Umgange mit der unſichtbaren Geiſterwelt erzählen. Seine folgenden Briefe aber lauten ganz anders. Er hat den Hrn. von Swedenborg nicht allein geſprochen, ſondern auch in ſeinem Hauſe beſucht, und iſt in der äußerſten Verwunderung über die ganze ſo ſeltſame Sache. Swedenborg iſt ein vernünftiger, gefälliger und offenherziger Mann; er iſt ein Gelehrter, und mein mehr erwähnter Freund hat mir verſprochen,

einige

einige von ſeinen Schriften mir in kurzem zu überſchicken. Er ſagte dieſem ohne Zurückhaltung, daß Gott ihm die ſonderbare Eigenſchaft gegeben habe, mit den abgeſchiedenen Seelen nach ſeinem Belieben umzugehen. Er berief ſich auf ganz notoriſche Beweisthümer. Als er an meinen Brief erinnert wurde, antwortete er, er habe ihn wohl aufgenommen und würde ihn ſchon beantwortet haben, wenn er ſich nicht vorgeſetzt hätte, dieſe ganze ſonderbare Sache vor den Augen der Welt öffentlich bekannt zu machen. Er würde im May dieſes Jahres nach London gehen, wo er ſein Buch herausgeben würde, darin auch die Beantwortung meines Briefes nach allen Artikeln ſollte anzutreffen ſeyn.

Um Ihnen, gnädigſtes Fräulein, ein Paar Beweisthümer zu geben, wovon das ganze noch lebende Publikum Zeuge iſt, und die der Mann, welcher ſie mir berichtet, unmittelbar an Stelle und Ort hat unterſuchen können, ſo belieben Sie folgende zwey Begebenheiten zu vernehmen.

Madam Harteville, die Wittwe des holländiſchen Envoyé in Stockholm, wurde einige Zeit nach dem Tode ihres Mannes von dem Goldſchmidt Croon um die Bezahlung des Silberſervices gemahnt, welches ihr Gemahl bey ihm hatte machen laſſen. Die Wittwe war zwar überzeugt, daß ihr verſtorbener Gemahl viel zu genau und ordentlich geweſen war, als daß er dieſe Schuld nicht ſollte bezahlt haben, allein ſie konnte keine Quittung aufweiſen. In dieſer Bekümmerniß, und weil der Werth

anſehn-

anſehnlich war, bat ſie den Hrn. von Swedenberg zu ſich. Nach einigen Entſchuldigungen trug ſie ihm vor, daß, wenn er die außerordentliche Gabe hätte, wie alle Menſchen ſagten, mit den abgeſchiedenen Seelen zu reden, er die Gütigkeit haben möchte, bey ihrem Manne Erkundigungen einzuziehen, wie es mit der Forderung wegen des Silberſervices ſtände. Swedenborg war gar nicht ſchwierig, ihr in dieſem Erſuchen zu willfahren. Drey Tage hernach hatte die gedachte Dame eine Geſellſchaft bey ſich zum Kaffee. Hr. von Swedenberg kam hin und gab ihr mit ſeiner kaltblütigen Art Nachricht, daß er ihren Mann geſprochen habe. Die Schuld wäre ſieben Monate vor ſeinem Tode bezahlt worden und die Quittung ſey in einem Schranke, der ſich im obern Zimmer befände. Die Dame erwiederte, daß dieſer Schrank ganz ausgeräumet ſey, und daß man unter allen Papieren dieſe Quittung nicht gefunden hätte. Swedenborg ſagte, ihr Gemahl hätte ihm beſchrieben, daß, wenn man an der linken Seite eine Schublade herauszöge, ein Bret zum Vorſchein käme, welches weggeſchoben werden müßte, da ſich dann eine verborgene Schublade finden würde, worin ſeine geheim gehaltene holländiſche Correſpondenz verwahrt wäre, und auch die Quittung anzutreffen ſey. Auf dieſe Anzeige begab ſich die Dame in Begleitung der ganzen Geſellſchaft in das obere Zimmer. Man eröffnete den Schrank, man verfuhr ganz nach der Beſchreibung und fand die Schublade, von der ſie nichts gewußt hatte, und die angezeigten Papiere darin, zum größten Erſtaunen aller, die gegenwärtig waren.

Die folgende Begebenheit aber ſcheint mir unter allen die größte Beweiskraft zu haben, und benimmt wirklich allem erdenklichen Zweifel die Ausflucht. Es war im Jahr 1756, als Hr. von Swedenberg gegen Ende des Septembermonats am Sonnabend um 4 Uhr Nachmittags aus England ankommend, zu Gothenburg ans Land ſtieg. Hr. William Caſtel hat ihn zu ſich, und zugleich eine Geſellſchaft von funfzehn Perſonen. Des Abends um 6 Uhr war Hr. von Swedenberg herausgegangen, und kam entfärbt und beſtürzt ins Geſellſchaftszimmer zurück. Er ſagte, es ſey eben jetzt ein gefährlicher Brand in Stockholm am Südermalm [Gothenburg liegt von Stockholm über 50 Meilen weit ab], und das Feuer greife ſehr um ſich. Er war unruhig, und ging oft heraus. Er ſagte, daß das Haus einer ſeiner Freunde, den er nannte, ſchon in der Aſche läge, und ſein eigenes Haus in Gefahr ſey. Um 8 Uhr, nachdem er wieder herausgegangen war, ſagte er freudig: Gottlob, der Brand iſt gelöſcht, die dritte Thür von meinem Hauſe! — dieſe Nachricht brachte die ganze Stadt und beſonders die Geſellſchaft in ſtarke Bewegung, und man gab noch denſelben Abend dem Gouverneur davon Nachricht. Sonntags des Morgens ward Swedenborg zum Gouverneur gerufen. Dieſer befragte ihn um die Sache. Swedenborg beſchrieb den Brand genau, wie er angefangen, wie er aufgehört hätte, und die Zeit ſeiner Dauer. Deſſelben Tages lief die Nachricht durch die ganze Stadt, wo es nun, weil der Gouverneur darauf geachtet hatte, eine noch ſtärkere Bewe-

gung

zung verurſachte, da viele wegen ihrer Freunde oder wegen ihrer Güter in Beſorgniß waren. Am Montage Abends kam eine Eſtafette, die von der Kaufmannſchaft in Stockholm während des Brandes abgeſchickt war, in Gothenburg an. In den Briefen ward der Brand ganz auf die erzählte Art beſchrieben. Dienſtags Morgens kam ein königlicher Courier an den Gouverneur mit dem Bericht von dem Brande, vom Verluſt, den er verurſachet, und den Häuſern, die er betroffen, an; nicht im mindeſten von der Nachricht unterſchieden, die Swedenberg zur ſelbigen Zeit gegeben hatte, denn der Brand war um 8 Uhr gelöſchet worden.

Was kann man wider die Glaubwürdigkeit dieſer Begebenheit anführen? Der Freund, der mir dieſes ſchreibt, hat alles das nicht allein in Stockholm, ſondern vor ungefähr zwey Monaten in Gothenburg ſelbſt unterſucht, wo er die anſehnlichſten Häuſer ſehr wohl kennte, und wo er ſich von einer ganzen Stadt, in der ſeit der kurzen Zeit von 1756 die meiſten Augenzeugen noch leben, hat vollſtändig belehren können. Er hat mir zugleich einigen Bericht von der Art gegeben, wie nach der Ausſage des Hrn. von Swedenborg dieſe ſeine Gemeinſchaft mit andern Geiſtern zugehe, ingleichen ſeine Ideen, die er vom Zuſtande abgeſchiedener Seelen giebt. Dieſes Portrait iſt ſeltſam: aber es gebricht mir die Zeit, davon einige Beſchreibung zu geben. Wie ſehr wünſche ich, daß ich dieſen ſonderbaren Mann ſelbſt hätte fragen können: denn mein Freund iſt der Methoden nicht ſo wohl kundig, dasjenige abzufragen, was in einer ſolchen Sache das meiſte Licht geben kann. Ich warte mit Sehnſucht auf das Buch, das Swedenborg in London herausgeben will. Es ſind alle Anſtalten gemacht, daß ich es ſobald bekomme, als es die Preſſe verlaſſen haben wird.

So viel iſt desjenigen, was ich vorjetzt zur Befriedigung Ihrer edlen Wißbegierde melden kann. Ich weiß nicht, gnädigſtes Fräulein! ob Sie das Urtheil zu wiſſen verlangen möchten, was ich mich unterfangen dürfte, über dieſe ſchlüpfrige Sache zu fällen. Viel größere Talente, als der kleine Grad, der mir zu Theil geworden iſt, werden hierüber wenig Zuverläßiges ausmachen können. Allein von welcher Bedeutung mein Urtheil auch ſey, ſo wird Ihr Befehl mich verbinden, daſſelbe, dafern Sie noch lange auf dem Lande verharren und ich mich nicht mündlich darüber erklären könnte, ſchriftlich mitzutheilen. Ich beſorge, die Erlaubniß, an Sie zu ſchreiben, ſchon gemißbraucht zu haben, indem ich Sie mit einer eilfertigen und ungeſchickten Feder ſchon viel zu lange unterhielt. Ich bin mit der tiefſten Verehrung ꝛc.

XV.

Urtheil über Schulzens fataliſtiſche Moral.

Dieſer erſte Theil ſoll nur als Einleitung zu einem (neuen) moraliſchen Syſtem, die pſychologiſchen Grundſätze, auf die in der Folge gebaut werden ſoll, von der Stelle, die der Menſch in der Stufenleiter der Weſen einnimmt, von ſeiner empfindenden, denkenden und durch Willen thätigen Natur, von Freyheit und Nothwendigkeit, vom Leben, dem Tode, und einem künftigen Leben vor Augen ſtellen; — ein Werk, das durch ſeine Freymüthigkeit, und noch mehr durch die, aus den vielen ſehr auffallenden Paradoxen dennoch hervorleuchtende gute Abſicht des ſelbſtdenkenden Verfaſſers bey jedem Leſer ungeduldige Erwartungen erregen muß, wie doch eine auf dergleichen Prämiſſen gegründete Sittenlehre ausfallen werde. — Recenſent wird erſtlich den Gang der Gedanken des Verfaſſers kürzlich verfolgen, und zum Schluſſe ſein Urtheil über das Ganze beyfügen.

Gleich zu Anfange wird der Begriff der Lebenskraft ſo erweitert, daß er auf alle Geſchöpfe ohne Unterſchied gehet, nämlich: blos als der Inbegriff aller in einem Geſchöpfe vorhandenen und zu ſeiner Natur gehörigen Kräfte. Daraus folgt denn ein Geſetz der Stätigkeit aller Weſen, wo auf der großen Stufenleiter ein jedes ſeinen Nebenmann über ſich und unter ſich hat, doch ſo, daß jede Gattung von Geſchöpfen zwiſchen Gränzen ſteht, die dieſe nicht überſchreiten können, ſo lange ſie Mitglieder derſelben Gattung bleiben. Daher giebt es eigentlich — nichts Lebloſes, ſondern nur ein kleineres Leben, und die Gattungen unterſcheiden ſich nur durch Grade der Lebenskraft. Seele, als ein vom Körper unterſchiedenes Weſen, iſt ein bloßes Geſchöpf der Einbildung; der erhabenſte Seraph und der Baum, ſind beyde künſtliche Maſchinen. So viel von der Natur der Seele. — Ein ähnlicher ſtufenartiger Zuſammenhang findet ſich in aller Erkenntniß. Irrthum und Wahrheit ſind nicht der Species nach unterſchieden, ſondern nur wie das Kleinere vom Größern; kein abſoluter Irrthum findet Statt, ſondern jede Erkenntniß, zu der Zeit, da ſie beym Menſchen entſteht, iſt für ihn wahr. Zurechtweiſung iſt nur Hinzuthuung der Vorſtellungen, die vordem noch fehlten, und vormalige Wahrheit wird in der Folge durch den bloßen Fortgang der Erkenntniß in Irrthum verwandelt. Unſere Erkenntniß iſt, gegen die eines Engels, lauter Irrthum: die Vernunft kann nicht irren; jeder Kraft iſt ihr Geleiſe vorgezeichnet. Die Verurtheilung der Vernunft durch ſich ſelbſt geſchieht auch nicht alsdann, wenn man urtheilt, ſondern hinterher, wenn man ſchon auf einer andern Stelle iſt und mehr Kenntniſſe

ſich

ſich erworben hat. Ich ſoll nicht ſagen, ein Kind — irret — ſondern es verſteht es noch nicht ſo gut, als es künftig verſtehen wird; es iſt ein kleineres Urtheil. Weisheit und Thorheit, Wiſſenſchaft und Unwiſſenheit verdienen alſo nicht Lob, nicht Tadel; ſie ſind bloß als allmählige Fortſchritte der Natur anzuſehen, in Anſehung deren ich nicht frey bin. — Was den Willen betrift, ſo ſind alle Neigungen und Triebe in einem einzigen, nämlich der *Selbſtliebe* enthalten, in Anſehung deren aber ein jeder Menſch ſeine beſondere *Stimmung* hat, die doch auch von einer allgemeinen Stimmung niemals abweichen kann. Die Selbſtliebe wird jedesmal durch alle Empfindungen zuſammen beſtimmt, doch ſo, daß entweder die dunklere oder die deutlichere davon den größten Antheil haben. *Es giebt alſo keinen freyen Willen*, ſondern dieſer ſteht unter dem ſtrengen Geſetze der Nothwendigkeit; doch, wenn die Selbſtliebe durch gar keine deutlichen Vorſtellungen, ſondern bloß durch Empfindung beſtimmt wird, ſo nennt man dieß *unfreye* Handlungen. Alle *Reue* iſt nichtig und ungereimt: denn der Verbrecher beurtheilt ſeine That nicht aus ſeiner vorigen, ſondern gegenwärtigen Stimmung, die zwar freylich, wenn ſie damals Statt gefunden hätte, die That würde verhindert haben, wovon aber fälſchlich vorausgeſetzt wird, daß ſie ſolche auch hätte verhindern ſollen, da ſie im vorigen Zuſtande wirklich nicht anzutreffen war. Die Reue iſt bloß eine mißverſtandene Vorſtellung, wie man *künftig beſſer handeln* könne, und in der That hat die Natur hiebey keine andere Abſicht als den Zweck der Beſſerung. Die Auflöſung der Schwierigkeit, wie Gott der Urheber der Sünde seyn könne. — Tugend und Laſter ſind nicht weſentlich unterſchieden. [Hier iſt wieder der ſonſt angenommene ſpecifiſche Unterſchied in bloßen Unterſchied den Graden nach verwandelt.] Tugend ohne Laſter kann nicht beſtehen, und dieſe ſind nur Gelegenheitsgründe, beſſer zu werden [alſo eine Stufe höher zu kommen]. Die Menſchen können ſich über das, was ſie Tugend nennen, nicht vergleichen, außer über die, ohne welche keine menſchliche Wohlfahrt möglich iſt, das iſt die allgemeine Tugend; aber von dieſer abzuweichen, iſt den Menſchen ſchlechterdings unmöglich, und der, ſo davon abweicht, iſt nicht laſterhaft, ſondern aberwitzig. Der Menſch, der ein allgemeines Laſter beginge, würde wider die Selbſtliebe handeln, welches unmöglich iſt. Folglich iſt die Bahn der allgemeinen Tugend ſo eben, ſo gerade und an beyden Seiten ſo verzäunt, daß alle Menſchen ſchlechterdings darauf bleiben müſſen. Es iſt nichts, als die beſondere Stimmung jedes Menſchen, welche unter ihnen hierin einen Unterſchied macht; wenn ſie ihre Standorte verwechſelten, ſo würde einer eben ſo handeln, wie der andere. Moraliſch gut und böſe bedeuten nichts weiter, als einen höhern oder niedrigern Grad von Vollkommenheit. Menſchen ſind in Vergleichung gegen Engel, und dieſe gegen — Gott laſterhaft. Daher, weil keine Freyheit iſt, ſind alle rächenden Strafen ungerecht, vorzüglich Todesſtrafen, an deren Stelle nichts als Erſtattung

und

und Beſſerung, keineswegs aber bloſſe Warnung die Abſicht der Strafgeſetze ausmachen müſſe. Lob wegen einer erſprieslichen That ertheilen, zeigt wenig Menſchenkenntniß an; der Menſch war eben ſo gut dazu beſtimmt und aufgezogen, als der Mordbrenner ein Haus anzuzünden. Lob hat nur die Abſicht, um den Urheber und andere zu ähnlichen guten Thaten aufzumuntern.

Dieſe Lehre von der Nothwendigkeit, nennt der Verfaſſer eine ſelige Lehre, und behauptet, daß durch ſie die Sittenlehre allererſt ihren eigentlichen Werth erhalte, wobey er gelegentlich anmerkt, daß gewiſſe Lehrer, die es ſo leicht vormalen, bey Verbrechen ſich mit Gott zu verſöhnen, in Anſpruch genommen werden ſollten. — Man kann die gute Abſicht des Verfaſſers hiebey nicht verkennen. — Er will die bloß büßende und fruchtloſe Reue, die doch ſo oft als an ſich verſöhnend empfohlen wird, weggeſchafft wiſſen, und an deren Statt feſte Entſchließungen zum beſſeren Lebenswandel eingeführt haben; er ſucht die Weisheit und Gütigkeit Gottes durch den Fortſchritt aller ſeiner Geſchöpfe zur Vollkommenheit und ewigen Glückſeligkeit, obgleich auf verſchiedenen Wegen, als ſonſt geſchieht, zu vertheidigen, — die Religion vom müßigen Glauben zur That zurück zu führen, endlich auch die bürgerlichen Strafen menſchlicher und für das beſondere ſowohl als allgemeine Beſte erſprieslicher zu machen. — Auch wird die Kühnheit ſeiner ſpeculativen Behauptungen demjenigen nicht ſo ſchreckhaft auffallen, dem bekannt iſt, was Prieſtley, ein eben ſo ſehr wegen ſeiner Frömmigkeit als Einſicht hochgeachteter engliſcher Gottesgelehrte mit unſerem Verfaſſer einſtimmig behauptet, ja noch mit mehr Kühnheit ausgedrückt hat, und was nun ſchon mehrere Geiſtliche in England, obgleich weit unter ihm an Talenten, ihm ohne Zurückhaltung nachſprechen; ja was nur neuerlich Hr. Prof. Ehlers von der Freyheit des Willens für einen Begriff gab, nämlich: als einem Vermögen des denkenden Weſens, ſeiner jedesmaligen Ideenlage gemäß zu handeln.

Gleichwohl wird jeder unbefangene und vornehmlich in dieſer Art von Speculation genugſam geübte Leſer nicht unbemerkt laſſen, daß der allgemeine Fataliſmus, der in dieſem Werke das vornehmſte, alle Moral afficirende, gewaltſame Princip iſt, [da er alles menſchliche Thun und Laſſen in ein bloſſes Marionettenſpiel verwandelt,] den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebe — daß dagegen das Sollen oder der Imperatif, der das praktiſche Geſetz vom Naturgeſetz unterſcheidet, uns auch in der Idee gänzlich außerhalb der Naturkette ſetze, indem er, ohne unſern Willen als frey zu denken, unmöglich und ungereimt iſt, vielmehr, uns alsdann nichts übrig bleibt, als abzuwarten und zu beobachten, was Gott vermittelſt der Natururſachen in uns für Entſchließungen wirken werde, nicht aber, was wir von ſelbſt als Urheber thun können und ſollen; woraus dann die gröbſte Schwärmerey entſpringen muß, die allen Einfluß der geſunden Vernunft aufhebt,

deren

deren Rechte gleichwohl der Verfaſſer aufrecht zu erhalten bemühet geweſen. — Der praktiſche Begriff der Freyheit hat in der That mit dem ſpeculativen, der den Metaphyſikern gänzlich überlaſſen bleibt, gar nichts zu thun. Denn woher mir urſprünglich der Zuſtand, in welchem ich jetzt handeln ſoll, gekommen ſey, kann mir ganz gleichgültig ſeyn; ich frage nur, was ich nun zu thun habe, und da iſt die Freyheit eine — nothwendige praktiſche Vorausſetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig anſehen kann. Selbſt der hartnäckigſte Sceptiker geſteht, daß, wenn es zum Handeln kommt, alle ſophiſtiſche Bedenklichkeiten wegen eines allgemein täuſchenden Scheins wegfallen müſſen. Eben ſo muß der entſchloſſenſte Fataliſt, der es iſt, ſo lange er ſich der bloßen Speculation ergiebt, dennoch, ſobald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun iſt, jederzeit ſo handeln, *als ob er frey wäre* — und dieſe Idee bringt auch wirklich die damit einſtimmige That hervor, und kann ſie auch allein hervorbringen. Es iſt ſchwer, den Menſchen ganz abzulegen. Der Verfaſſer, nachdem er jedes Menſchen Handlung, ſo abgeſchmackt ſie auch andern erſcheinen mag, aus dem Grunde ſeiner beſondern Stimmung gerechtfertigt hatte, ſagt S. 137. „Ich will alles ſchlechterdings und ohne Ausnahme, alles, was mich zeitlich und ewig glücklich machen kann, verloren haben, [ein vermeſſener Ausdruck!] wenn du nicht eben ſo abgeſchmackt gehandelt hätteſt als der andere, wenn du nur in ſeinem Standorte geweſen wäreſt.“ Allein, da doch nach ſeinen eigenen Behauptungen die gröſte Ueberzeugung in einem Zeitpuncte davor nicht ſichern kann, daß nicht in einem andern Zeitpuncte, wenn die Erkenntniß weiter fortgerückt iſt, die vorige Wahrheit hintennach Irrthum werde: wie würde es dann mit jener äuſſerſt gewagten Betheurung ausſehen? — Er hat aber im Grunde ſeiner Seele, obgleich er es ſich ſelbſt nicht geſtehen wollte, vorausgeſetzt, daß der Verſtand nach objectiven Gründen, die jederzeit gültig ſind, ſein Urtheil zu beſtimmen, das Vermögen habe, und nicht unter dem Mechanismus der bloß ſubjectiv beſtimmenden Urſachen, die ſich in der Folge ändern können, ſteht; mithin nahm er immer Freyheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft giebt. Eben ſo muß er auch Freyheit des Willens im Handeln vorausſetzen, ohne welche es keine Sitten giebt, wenn er in ſeinem, wie ich nicht zweifele, rechtſchaffenen Lebenswandel den ewigen Geſetzen der Pflicht gemäß verfahren, und nicht ein Spiel ſeiner Inſtincte und Neigungen ſeyn will, ob er ſchon zu gleicher Zeit ſich ſelbſt dieſe Freyheit abſpricht, weil er ſeine praktiſchen Grundſätze mit den ſpeculativen ſonſt nicht in Einſtimmung zu bringen vermag, woran aber, wenn es auch niemanden gelänge, in der That nicht viel verloren ſeyn würde.

XVI.

XVI.

Ueber Schwärmerey und die Mittel dagegen.

Sie fragen mich, wo der Hang zu der jezt ſo überhandnehmenden Schwärmerey herkommen möge, und wie dieſem Uebel abgeholfen werden könne? Beydes iſt für die Seelenärzte eine eben ſo ſchwer zu löſende Aufgabe, als der vor einigen Jahren poſtſchnell ſeinen Umlauf um die Welt machende in Wien ſogenannte ruſſiſche Catarrh [Influenza], der unaufhaltſam viele befiel, aber von ſelbſt bald aufhörte, es für unſere Leibesärzte war, die mit jenen darin viel Aehnliches haben, daß ſie die Krankheiten beſſer beſchreiben, als ihren Urſprung einſehen oder ihnen abhelfen können; glücklich für den Kranken, wenn ihre Vorſchriften nur diätetiſch ſind und reines kaltes Waſſer zum Gegenmittel empfehlen, der gütigen Natur aber das Uebrige zu verrichten überlaſſen.

Wie mich dünkt, iſt die allgemein ausgebreitete Leſeſucht nicht blos das Leitzeug [Vehikel] dieſe Krankheit zu verbreiten, ſondern auch der Giftſtoff [Miasma] ſie zu erzeugen. Der wohlhabendere, mitunter auch vornehmere Stand, der, wo nicht auf Ueberlegenheit, doch wenigſtens auf Gleichheit in Einſichten mit denen

An-

Anſpruch macht, welche ſich dahin auf dem dornichten Wege gründlicher Erlernung bemühen müſſen, begnügt ſich, gleichſam den Rahm der Wiſſenſchaften in Regiſtern und ſummariſchen Auszügen abzuſchöpfen, will aber doch gerne die Ungleichheit unmerklich machen, die zwiſchen einer zehſtzigen Unwiſſenheit und gründlicher Wiſſenſchaft bald in die Augen fällt, und dieſes gelingt am beſten, wenn er unbegreifliche Dinge, von denen ſich nur eine luſtige Möglichkeit denken läßt, als Fakta aufhaſcht, und dann den gründlichen Naturforſcher auffordert, ihm zu erklären, wie er wohl die Erfüllung dieſes oder jenes Traums, dieſer Ahndung, dieſer aſtrologiſchen Vorherſagung oder Verwandlung des Bleyes in Gold u. ſ. w. erklären wolle; denn hiebey iſt, wenn das Faktum eingeräumt wird, [welches er ſich nicht ſtreiten läßt] einer ſo unwiſſend wie der andere. Es war ihm ſchwer, alles zu lernen und zu wiſſen, was der Naturkenner weiß; daher verſucht er es, auf dem leichtern Wege die Ungleichheit verſchwinden zu machen, indem er nämlich Dinge auf die Bahn bringt, davon beyde nichts wiſſen und einſehen, von denen er alſo die Freyheit hat, allerley zu urtheilen, worin es der andere doch nicht beſſer machen kann. — Von da breitet ſich nun die Sucht auch unter andere im gemeinen Weſen aus.

Wider dieſes Uebel ſehe ich kein anders Mittel, als das Vielerleylernen in Schulen auf das Gründlichlernen des Wenigern zurückzuführen, und die Leſebegierde nicht ſowohl auszurotten, als vielmehr dahin zu richten, daß ſie abſichtlich werde; damit dem Wohl-

Wohlunterwieſenen nur das Geleſene, welches ihm baaren Gewinn an Einſicht verſchafft, gefalle, alles übrige aber anekele. — Ein deutſcher Arzt [Hr. Grimm] hält ſich in ſeinen Bemerkungen eines Reiſenden u. ſ. f. über die franzöſiſche Allwiſſenheit, wie er ſie nennt, auf; aber dieſe iſt lange nicht ſo geſchmacklos, als wenn ſie ſich bey einem Deutſchen ereignet, der gemeiniglich daraus ein ſchwerfälliges Syſtem macht, von dem er nachher nicht leicht abzubringen iſt. Indeſſen, daß eine Mesmeriade in Frankreich einmal eine Modeſache iſt, und bald darauf gänzlich verſchwindet.

Der gewöhnliche Kunſtgriff, ſeiner Unwiſſenheit den Anſtrich von Wiſſenſchaft zu geben, iſt, daß der Schwärmende fragt: begreift ihr die wahre Urſache der magnetiſchen Kraft, oder kennt ihr die Materie, die in den elektriſchen Erſcheinungen ſo wunderbare Wirkungen ausübt? — Nun glaubt er mit gutem Grunde von einer Sache, die, ſeiner Meinung nach, der größte Naturforſcher ihrer innern Beſchaffenheit nach eben ſo wenig kennt als er, auch in Anſehung der möglichſten Wirkungen derſelben eben ſo gut mitreden zu können. Aber der letzte läßt nur ſolche Wirkungen gelten, die er vermittelſt des Experiments jederzeit unter Augen ſtellen kann, indem er den Gegenſtand gänzlich unter ſeine Gewalt bringt, indeſſen daß der erſtere Wirkungen aufrafft, die ſowohl bey der beobachtenden, als der beobachteten Perſon, gänzlich von der Einbildung herrühren können, und alſo ſich keinem wahren Experimente unterwerfen laſſen.

Wider dieſen Unfug iſt nun nichts weiter zu thun, als den animaliſchen Magnetismus magnetiſiren und desorganiſiren zu laſſen, ſo lange es ihm und andern Leichtgläubigen gefällt. Der Policey aber es zu empfehlen, daß der Moralität hiebey nicht zu nahe getreten werde, übrigens aber für ſich den einzigen Weg der Naturforſchung durch Experiment und Beobachtung, die die Eigenſchaften des Objects äußern Sinnen kenntlich werden laſſen, ferner zu befolgen. Weitläuftige Widerlegung iſt hier wider die Würde der Vernunft, und richtet auch nichts aus; verachtendes Stillſchweigen iſt einer ſolchen Art von Wahnſinn beſſer angemeſſen, wie denn auch dergleichen Ereigniſſe in der moraliſchen Welt nur eine kurze Zeit dauern, um andern Thorheiten Platz zu machen.

XVII.

Recenſionen.

I.

Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit von Joh. Gottfr. Herder. Quem te Deus esse jussit et humana qua parte locatus es in re disce. Erſter Theil. S. 318. 4. Riga und Leipzig bey Hartknoch 1784.

Der Geiſt unſers ſinnreichen und beredten Verfaſſers zeigt in dieſer Schrift ſeine ſchon anerkannte Eigenthümlichkeit. Sie dürfte alſo wohl eben ſo wenig, als manche andere aus ſeiner Feder gefloſſene, nach dem gewöhnlichen Maßſtabe beurtheilt werden können. Es iſt, als ob ſein Genie nicht etwa blos die Ideen aus dem weiten Felde der Wiſſenſchaften und Künſte ſammelte, um ſie mit andern der Mittheilung fähigen zu vermehren, ſondern, als verwandelte er ſie (um ihm den Ausdruck abzuborgen) nach einem gewiſſen Geſetze der Aſſimilation auf eine ihm eigene Weiſe in ſeine ſpecifiſche Denkungsart, wodurch ſie von denjenigen, dadurch ſich andere Seelen nähren und wachſen (S. 292.), merklich unterſchieden, und der Mittheilung weniger fähig werden; daher möchte wohl, was ihm Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit heißt, etwas ganz anderes ſeyn, als was man gewöhnlich

wöhnlich unter dieſem Namen verſteht; nicht etwa eine logiſche Pünktlichkeit in Beſtimmung der Begriffe, oder ſorgfältige Unterſcheidung und Bewährung der Grundſätze, ſondern ein ſich nicht lange verweilender viel umfaſſender Blick, eine in Auffindungen von Analogien fertige Sagacität, im Gebrauche derſelben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geſchicklichkeit für ſeinen immer in dunkler Ferne gehaltenen Gegenſtand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen, die, als Wirkungen von einem großen Gehalte der Gedanken, oder als vielbedeutende Winke mehr von ſich vermuthen laſſen, als kalte Beurtheilung wohl gerade zu in denſelben antreffen würde. Da indeſſen Freyheit im Denken (die hier in großem Maße angetroffen wird) von einem fruchtbaren Kopfe ausgeübt, immer Stoff zum Denken giebt, ſo wollen wir von den Ideen derſelben, ſo weit es uns glücken will, die wichtigſten und ihm eigenthümlichſten auszuheben ſuchen, und in ſeinem eigenen Ausdrucke darſtellen, zuletzt aber einige Anmerkungen über das Ganze hinzufügen.

Unſer Verfaſſer hebt damit an, die Ausſicht zu erweitern, um den Menſchen ſeine Stelle unter den übrigen Planetenbewohnern unſerer Sonnenwelt anzuweiſen, und ſchließt aus dem mittleren nicht unvortheilhaften Stande des Weltkörpers, den er bewohnt, auf einen blos mittelmäßigen Erdverſtand und eine noch viel zweydeutigere Menſchentugend, darauf er hier zu rechnen habe, die aber doch — da unſere Gedanken und Kräfte offenbar

nur

nur aus unſerer Erdorganiſation kommen, und ſich ſo länge zu verändern und verwandeln ſtreben, bis ſie etwa zur Reinigkeit und Feinheit gediehen ſind, die dieſe unſere Schöpfung gewähren kann, und wenn Analogie unſere Führerin ſeyn darf, es auf andern Sternen nicht änders ſeyn werde: — „vermuthen laſſen, daß der Menſch mit den Bewohnern der letzteren Ein Ziel haben werde, um endlich nicht allein einen Wandelgang auf mehr als einen Stern anzutreten, ſondern vielleicht gar zum Umgange mit allen zur Reife gekommenen Geſchöpfen ſo vieler und verſchiedener Schweſterwelten zu gelangen.“ Von da geht die Betrachtung zu den Revolutionen, welche vor Erzeugung der Menſchen vorher gingen. „Ehe unſere Luft, unſer Waſſer, unſere Erde hervorgebracht werden konnten, waren mancherley einander auflöſende und niederſchlagende Stamina nöthig; und die vielfachen Gattungen der Erde, der Geſteine, der Cryſtalliſationen, ſogar die Organiſation in Muſcheln, Pflanzen, Thieren, zuletzt im Menſchen, wie viel Auflöſungen und Revolutionen des Einen in das Andere ſetzten ſie nicht voraus? Er, der Sohn aller Elemente und Weſen, ihr auserleſenſter Inbegriff und gleichſam die Blüthe der Erdſchöpfung konnte nichts anders als das letzte Schooskind der Natur ſeyn, zu deſſen Bildung und Empfang viele Entwickelungen und Revolutionen vorher gehen mußten.“

In der Kugelgeſtalt der Erde findet er einen Gegenſtand des Erſtaunens über die Einheit, die ſie bey aller erdenklichen Mannigfaltigkeit veranlaßt. „Wer, der dieſe Figur je beherzigt hätte, wäre hingegangen, zu einem Wortglauben in Philoſophie und Religion zu bekehren, oder dafür mit dumpfen aber heiligen Eifer zu werden?" Eben ſo giebt ihm die Schiefe der Ekliptik Anlaß zur Betrachtung der Menſchenbeſtimmung: „unter unſerer ſchräge gehenden Sonne iſt alles Thun der Menſchen Jahresperiode." Die nähere Kenntniß des Luftkreiſes, ſelbſt der Einfluß der Himmelskörper auf denſelben, wenn er näher gekannt ſeyn wird, ſcheint ihm auf die Geſchichte der Menſchheit einen großen Einfluß zu verſprechen. In dem Abſchnitt von der Vertheilung des Landes und der Meere, wird der Erdbau als ein Erklärungsgrund der Verſchiedenheit der Völkergeſchichte aufgeführt. „Aſien iſt ſo zuſammenhängend an Sitten und Gebräuchen, als es dem Boden nach in einem fortgeſtreckt iſt; das kleine rothe Meer ſcheidet dagegen ſchon die Sitten, der kleine perſiſche Meerbuſen noch mehr; aber die vielen Seen, Gebirge und Flüſſe von Amerika und das feſte Land, hatten nicht ohne Grund ſo große Ausbreitung im gemäßigten Himmelsſtriche, und das Bauwerk des alten Continents iſt mit Abſicht auf den erſten Wohnſitz der Menſchen anders als in der neuen Welt von der Natur eingerichtet worden." Das zweyte Buch beſchäftigt ſich mit den *Organiſationen* auf der Erde, und fängt von dem Granit an, auf den Licht, Wärme, eine grobe Luft und Waſſer wirkten, und vielleicht den Kieſel zur Kalkerde beförderten, in der ſich die erſten Lebendigen des Meeres, die Schaalengeſchöpfe, bildeten. Die Vegetation nimmt ferner ihren Anfang. —

Vergleichung der Ausbildung des Menſchen mit der der Pflanzen, und der Geſchlechtsliebe des erſtern mit dem Blühen der letztern. Nutzen des Pflanzenreichs in Anſehung des Menſchen. Thierreich. Veränderung der Thiere und des Menſchen nach den Climaten. Die der alten Welt ſind unvollkommen. „Die Claſſen der Geſchöpfe erweitern ſich, je mehr ſie ſich vom Menſchen entfernen, je näher ihnen, deſtoweniger werden ihrer. — In allen iſt eine Hauptform, ein ähnlicher Knochenbau. — Dieſe Uebergänge machen es nicht unwahrſcheinlich, daß in den lebenden Geſchöpfen, den Pflanzen, ja vielleicht gar in den todtgenannten Weſen eine und dieſelbe Anlage der Organiſation, nur unendlich roher und verworrener herrſchen möge. Im Blick des ewigen Weſens, der alles in einem Zuſammenhange ſieht, hat vielleicht die Geſtalt des Eistheilchens, wie es ſich erzeugt, und der Schneeflocke, die ſich in ihr bildet, noch immer ein analoges Verhältniß mit der Bildung des Embryo im Mutterleibe. — Der Menſch iſt ein Mittelgeſchöpf unter den Thieren, das iſt die ausgebreitetſte Form, in der ſich alle Züge aller Gattungen um ihn her im feinſten Inbegriff ſammeln. — Aus Luft und Waſſer ſehe ich gleichſam die Thiere aus Höhen und Tiefen zu Menſchen kommen, und Schritt vor Schritt ſich ſeiner Geſtalt nähern.“ Dieſes Buch ſchließt: „freue dich deines Standes o Menſch, und ſtudire dich edles Mittelgeſchöpf in allem was um dich lebt.“

Das dritte Buch vergleicht den Bau der Pflanzen und Thiere mit der Organiſation der Menſchen. Wir können ihm hier, da er die Betrachtungen der Naturbeſchreiber zu ſeiner Abſicht nutzt, nicht folgen; nur einige Reſultate: „durch ſolche und ſolche Organen erzeugt ſich das Geſchöpf aus dem todten Pflanzenleben, lebendigen Reiz, und aus der Summe dieſes, durch feine Canäle geläutert, das Medium der Empfindung. Das Reſultat der Reize wird Trieb, das Reſultat der Empfindung Gedanke: ein ewiger Fortgang von organiſcher Schöpfung, der in jedes lebendige Geſchöpf gelegt ward.“ Der Verfaſſer rechnet nicht auf Keime, ſondern eine organiſche Kraft, ſo bey Pflanzen als Thieren. Er ſagt: „ſo wie die Pflanze ſelbſt organiſch Leben iſt, iſt auch der Polyp organiſch Leben. Es ſind daher viele organiſche Kräfte, die der Vegetation, der Muſkelreize, der Empfindung. Je mehr und feinere Nerven, je größer das Gehirn, deſto verſtändiger wird die Gattung. Thierſeele iſt die Summe aller in einer Organiſation wirkenden Kräfte,“ und der Inſtinct nicht eine beſondere Naturkraft, ſondern die Richtung, die die Natur jenen ſämmtlichen Kräften durch ihre Temperatur gab. Je mehr das eine organiſche Principium der Natur, das wir jetzt bildend (im Stein), jetzt treibend (in Pflanzen), jetzt empfindend, jetzt künſtlichbauend nennen, und im Grunde nur eine und dieſelbe organiſche Kraft iſt, in mehr Werkzeuge und verſchiedentliche Glieder vertheilt iſt, je mehr es in denſelben eine eigene Welt hat — deſtomehr verſchwindet der Inſtinct, und ein eigener freyer Gebrauch der Sinne und Glieder (wie etwa beym Menſchen), fängt an.

an. Endlich kommt der Autor zu dem weſentlichen Naturunterſchiede des Menſchen. „Der aufrechte Gang des Menſchen iſt ihm einzig natürlich, ja er iſt die Organiſation zum ganzen Beruf ſeiner Gattung, und ſein unterſcheidender Charakter.“ Nicht weil er zur Vernunft beſtimmt war, ward ihm zum Gebrauch ſeiner Gliedmaßen nach der Vernunft die aufrechte Stellung angewieſen, ſondern er bekam Vernunft durch die aufrechte Stellung, als die natürliche Wirkung eben derſelben Anſtalt, die nöthig war, um ihn blos aufrecht gehen zu laſſen. „Laſſet uns bey dieſem heiligen Kunſtwerk, der Wohlthat, durch die unſer Geſchlecht ein Menſchengeſchlecht ward, mit dankbaren Blicken verweilen, mit Verwunderung, weil wir ſehen, welche neue Organiſation von Kräften in der aufrechten Geſtalt der Menſchheit anfange, und wie allein durch ſie der Menſch ein Menſch ward.“

Im vierten Buch führet der Verfaſſer dieſen Punct weiter aus: „was fehlet dem menſchenähnlichen Geſchöpfe (dem Affen), daß er kein Menſch ward.“ — und wodurch ward dieſer es? durch die Formung des Kopfs zur aufrechten Geſtalt, durch innere und äußere Organiſation zum perpendiculären Schwerpunct; — der Affe hat alle Theile des Gehirns, die der Menſch hat; er hat ſie aber nach der Geſtalt ſeines Schädels in einer zurückgedrückten Lage, und dieſe hatte er, weil ſein Kopf unter einem andern Winkel geformt, und er nicht zum aufrechten Gange gemacht war. So-

fort

fort wirkten alle organiſche Kräfte anders — „Blick alſo gen Himmel, o Menſch, und erfreue dich ſchaudernd deines unermeßlichen Vorzugs, den der Schöpfer der Welt an ein ſo einfaches Principium, deine aufrechte Geſtalt knüpfte. — Ueber die Erde und Kräuter erhoben, herrſcht der Geruch nicht mehr, ſondern das Auge — mit dem aufgerichteten Gange wurde der Menſch ein Kunſtgeſchöpf, er bekam freye und künſtliche Hände — nur im aufrechten Gange findet wahre menſchliche Sprache Statt. Theoretiſch und practiſch iſt Vernunft nichts als etwas Vernommenes, gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Menſch nach ſeiner Organiſation und Lebensweiſe gebildet worden.“ Und nun Freyheit. „Der Menſch iſt der erſte Freygelaſſene der Schöpfung, er ſteht aufrecht.“ Die Schaam: „ſie mußte ſich bey aufrechter Geſtalt bald entwickeln.“ Seine Natur iſt keiner ſonderlichen Varietät unterworfen. „Wodurch dieſes? durch ſeine aufrechte Geſtalt, durch nichts anders. — Er iſt zur Humanität gebildet; Friedlichkeit, Geſchlechtsliebe, Sympathie, Mutterliebe, eine Sproſſe der Humanität ſeiner aufgerichteten Bildung — die Regel der Gerechtigkeit und Wahrheit gründet ſich auf die aufrechte Geſtalt des Menſchen ſelbſt, dieſe bildet ihn auch zur Wohlanſtändigkeit: Religion iſt die höchſte Humanität. Das gebückte Thier empfindet dunkel; den Menſchen erhob Gott, daß er, ſelbſt ohne daß er weiß und will, Urſachen der Dinge nachſpähe, und dich finde, du großer Zuſammenhang aller Dinge. Religion aber bringt Hoffnung und Glaube an Unſterblichkeit hervor.“ Von dieſer letztern redet das fünfte Buch. „Vom Stein zu Cryſtallen, von dieſen zu Metallen, von dieſen zur Pflanzenſchöpfung, von da zum Thier, endlich zum Menſchen ſahen wir die Form der Organiſation ſteigen, mit ihr auch die Kräfte und Triebe des Geſchöpfs vielartiger werden, und ſich endlich alle in der Geſtalt des Menſchen, ſofern dieſe ſie faſſen konnte, vereinigen.“ —

Durch dieſe Reihe von Weſen bemerkten wir eine Aehnlichkeit der Hauptformen, die ſich immer mehr der Menſchengeſtalt näherten — eben ſo ſahen wir auch die Kräfte und Triebe ſich ihm nähern. — Bey jedem Geſchöpf war nach dem Zweck der Natur, den es zu befördern hatte, auch ſeine Lebensdauer eingerichtet. — Je organiſirter ein Geſchöpf iſt, deſtomehr iſt ſein Bau zuſammengeſetzt aus den niedrigen Reichen. Der Menſch iſt ein Compendium der Welt: Kalk, Erde, Salze, Säure, Oel und Waſſer, Kräfte der Vegetation, der Reize, der Empfindung, ſind in ihm organiſch vereinigt. — Hierdurch werden wir darauf geſtoßen, auch ein *unſichtbares Reich der Kräfte* anzunehmen, das in eben demſelben genauen Zuſammenhange und Uebergange ſteht, und eine aufſteigende Reihe von unſichtbaren Kräften, wie im ſichtbaren Reiche der Schöpfung — dieſes thut *alles* für die Unſterblichkeit der Seele, und nicht dieſe allein, ſondern für die Fortdauer aller wirkenden und lebendigen Kräfte der Weltſchöpfung. Kraft kann nicht untergehen, das Werkzeug kann wohl zerrüttet werden. Was der Allbelebende ins Leben rief, das lebet; was wirkt, wirkt in ſeinem ewigen Zuſammenhange ewig.“ Dieſe Principien werden nicht auseinander geſetzt, „weil hier dazu der Ort nicht iſt.“ Indeſſen, „ſehen wir in der Materie ſo viel geiſtähnliche Kräfte, daß ein völliger Gegenſatz und Widerſpruch dieſer beyden allerdings ſehr verſchiedenen Weſen, des Geiſtes und der Materie, wo nicht ſelbſt widerſprechend, doch wenigſtens ganz unerwieſen ſcheint.“ — „Präformirte Keime hat kein Auge geſehen. Wenn man von einer Epigeneſis redet, ſo ſpricht man uneigentlich, als ob die Glieder von außen zu wachſen. Bildung (genesis) iſt's, eine Wirkung innerer Kräfte, denen die Natur eine Maſſe vorbereitet hatte, die ſie ſich zu bilden, in der ſie ſich ſichtbar machen ſollten. Nicht unſere vernünftige Seele iſt's, die den Leib bildete, ſondern der Finger der Gottheit, organiſche Kraft.“ Nun heißt es: „1) Kraft und Organ ſind zwar innigſt verbunden, nicht aber eins und eben daſſelbe. 2) Jede Kraft wirkt ihrem Organ harmoniſch, denn ſie hat ſich daſſelbe zur Offenbarung ihres Weſens nur zugebildet und ſich aſſimilirt. 3) Wenn die Hülle wegfällt, ſo bleibt die Kraft, die voraus, obwohl in einem niedrigen Zuſtande, und ebenfalls organiſch, dennoch vor dieſer Hülle ſchon exiſtirte.“ Darauf ſagt der Verfaſſer zu den Materialiſten: laſſet es ſeyn, daß unſere Seele mit allen Kräften der Materie, des Reizes, der Bewegung, des Lebens urſprünglich einerley ſey, und nur, auf einer höhern Stufe in einer ausgebildeteren feinern Organiſation wirke;

hat

hat man denn ja auch nur eine Kraft der Bewegung des Reizes untergehen ſehen, und ſind dieſe mindern Kräfte mit ihren Organen eins und daſſelbe?“ Von dem Zuſammenhange deſſelben heißt es, daß er nur Fortſchreitung ſeyn könne. „Das Menſchengeſchlecht kann man als den groſſen Zuſammenfluß niederer organiſchen Kräfte anſehen, die in ihm zur Bildung der Humanität keimen ſollten.“

Daß die Menſchen-Organiſation in einem Reiche geiſtiger Kräfte geſchehe, wird ſo gezeigt: „1) der Gedanke iſt ganz ein ander Ding, als was ihr der Sinn zuführet; alle Erfahrungen über ihren Urſprung ſind Belege von Wirkungen eines zwar organiſchen, aber dennoch eigenmächtigen, nach Geſetzen geiſtiger Verbindungen wirkenden Weſens. 2) Wie der Leib durch Speiſe zunimmt, ſo der Geiſt durch Ideen; ja wir bemerken bey ihm eben die Geſetze der Aſſimilation des Wachsthums und der Hervorbringung. — Kurz es wird in uns ein innerer geiſtiger Menſch gebildet, der ſeiner eigenen Natur iſt, und den Körper nur als Werkzeug brauchet. Das hellere Bewußtſeyn, dieſer groſſe Vorzug der menſchlichen Seele, iſt derſelben auf eine geiſtige Weiſe durch die Humanität erſt zugebildet worden u. ſ. w.“, mit einem Worte, wenn wir es recht verſtehen: die Seele iſt aus geiſtigen nach und nach hinzukommenden Kräften allererſt geworden. — „Unſere Humanität iſt nur Vorübung, die Knoſpe zu einer zukünftigen Blume. Die Natur wirft Schritt vor Schritt das Unedle weg, bauet dagegen das Geiſtige an, führet das Feine noch feiner aus, und ſo können wir von ihrer Künſtlerhand hoffen, daß auch unſere Knoſpe der Humanität in jenem Daſeyn in ihrer eigentlichen wahren göttlichen Menſchengeſtalt erſcheinen werde.“

Den Beſchluß macht der Satz: „der jetzige Zuſtand des Menſchen iſt wahrſcheinlich das verbindende Mittelglied zweyer Welten — wenn der Menſch die Kette der Erdorganiſationen, als ihr höchſtes und letztes Glied ſchließt, ſo fängt er auch eben dadurch die Kette einer höhern Gattung von Geſchöpfen, als ihr niedrigſtes Glied an, und ſo iſt er wahrſcheinlich der Mittelring zwiſchen zwey in einander greifenden Syſtemen der Schöpfung. — Er ſtellt uns zwey Welten auf einmal dar, und das macht die anſcheinende Duplicität ſeines Weſens. — Das Leben iſt ein Kampf, und die Blume der reinen unſterblichen Humanität eine ſchwer errungene Krone — unſere Brüder der höhern Stufe lieben uns daher gewiß mehr, als wir ſie ſuchen und lieben konnten; denn ſie ſehen unſern Zuſtand klärer — und ſie erziehen an uns vielleicht ihres Glücks Theilnehmer. — Es läßt ſich nicht wohl vorſtellen: daß der künftige Zuſtand dem jetzigen ſo ganz unmittheilbar ſeyn ſollte, als das Thier von Menſchen gern glauben möchte — ſo ſcheint ohne höhere Anleitung die Sprache und erſte Wiſſenſchaft unerklärlich. — Auch in ſpätern Zeiten ſind die größten Wirkungen auf der Erde durch unerklärliche Umſtände entſtanden — ſelbſt Krankheiten waren oft Werkzeuge dazu, wenn das Organ für den gewöhnlichen

lichen Kreis des Erdenlebens unbrauchbar geworden; ſo, daß es natürlich ſcheint, daß die innere raſtloſe Kraft vielleicht Eindrücke empfange, deren eine ungeſtörte Organiſation nicht fähig war — doch ſoll der Menſch ſich nicht in ſeinen künftigen Zuſtand hinein ſchauen, ſondern ſich hinein glauben.“ (Wie aber, wenn er einmal glaubt, daß er ſich hinein ſchauen könne, kann man ihm verwehren, daß er nicht bisweilen von dieſem Wenigen Gebrauch zu machen ſuche.) — „So viel iſt gewiß, daß in jeder ſeiner Kräfte eine Unendlichkeit liegt; auch die Kräfte des Weltalls ſcheinen in der Seele verborgen, und ſie bedarf nur einer Organiſation, oder einer Reihe von Organiſationen, dieſe in Thätigkeit und Uebung ſetzen zu dürfen. — Wie alſo die Blume da ſtand, und in aufgerichteter Geſtalt das Reich der unterirdiſchen noch unbelebten Schöpfung ſchloß, — ſo ſteht über allen zur Erde Gebückten (Thieren) der Menſch wieder aufrecht da. Mit erhabenem Blick und aufgehobenen Händen ſtehet er da, als ein Sohn des Hauſes, den Ruf ſeines Vaters erwartend.“

Die Idee und Endabſicht dieſes erſten Theils (eines, wie es der Anſchein giebt, auf viele Bände angelegten Werks) beſtehet in folgendem. Es ſoll mit Vermeidung aller metaphyſiſchen Unterſuchungen, die geiſtige Natur der menſchlichen Seele, ihre Beharrlichkeit und Fortſchritte in der Vollkommenheit, aus der Analogie mit den Naturbildungen der Materie, vornehmlich in ihrer Organiſation, bewieſen werden. Zu dieſem Behuf wer-

den

ſen geiſtige Kräfte, zu welchen Materie nur den Bauzeug ausmacht, ein gewiſſes unſichtbares Reich der Schöpfung angenommen, welches die belebende Kraft enthalte, die alles organiſirt, und zwar ſo, daß das Schema der Vollkommenheit dieſer Organiſation der Menſch ſey, welchem ſich alle Erdgeſchöpfe von der niedrigſten Stufe an nähern, bis endlich durch nichts als dieſe vollendete Organiſation, deren Bedingung vornehmlich der aufrechte Gang des Thieres ſey, der Menſch ward, deſſen Tod nimmermehr den ſchon vorher umſtändlich an allen Arten von Geſchöpfen gezeigten Fortgang und Steigerung der Organiſationen endigen könne, ſondern vielmehr einen Ueberſchritt der Natur zu noch mehr verfeinerten Operationen erwarten laſſe, um ihn dadurch zu künftigen noch höhern Stufen des Lebens und ſo fortan ins Unendliche zu fördern und zu erheben. Recenſent muß geſtehen, daß er dieſe Schlußfolge aus der Analogie der Natur, wenn er gleich jene continuirliche Gradation ihrer Geſchöpfe, ſammt der Regel derſelben, nämlich der Annäherung zum Menſchen einräumen wollte, doch nicht einſehe. Denn es ſind da verſchiedene Weſen, welche die mancherley Stufen der immer vollkommneren Organiſation beſetzen. Alſo würde nach einer ſolchen Analogie nur geſchloſſen werden können: daß irgend anderswo, etwa in einem andern Planeten wiederum Geſchöpfe ſeyn dürften, die die nächſt höhere Stufe der Organiſation über dem Menſchen behaupteten, nicht aber daß daſſelbe Individuum hiezu gelange. Bey den aus Maden oder Raupen ſich entwickelnden fliegenden

Thier-

Thierchen, iſt hier eine ganz eigene und von dem gewöhnlichen Verfahren der Natur verſchiedene Anſtalt, und doch auch da folgt die Palingeneſie nicht auf den Tod, ſondern nur auf den Puppenzuſtand. Dagegen hier gewieſen werden müßte: daß die Natur Thiere, ſelbſt nach ihrer Verweſung oder Verbrennung aus ihrer Aſche in ſpecifiſch vollkommener Organiſation aufſteigen laſſe, damit man nach der Analogie dieſes auch vom Menſchen, der hier in Aſche verwandelt wird, ſchließen könne. Es iſt alſo zwiſchen der Stufenerhebung eben deſſelben Menſchen zu einer vollkommeneren Organiſation in einem andern Leben, und der Stufenleiter, welche man ſich unter ganz verſchiedenen Arten und Individuen eines Naturreichs denken mag, nicht die mindeſte Aehnlichkeit. Hier läßt uns die Natur nichts anders ſehen, als daß ſie die Individuen der völligen Zerſtörung überlaſſe, und nur die Art erhalte; dort aber verlangt man zu wiſſen, ob auch das Individuum von Menſchen ſeine Zerſtörung hier auf Erden überleben werde, welches vielleicht aus moraliſchen, oder, wenn man will, metaphyſiſchen Gründen, niemals aber nach irgend einer Analogie der ſichtbaren Erzeugung geſchloſſen werden kann. Was nun aber jenes unſichtbare Reich wirkſamer und ſelbſtſtändiger Kräfte anlangt, ſo iſt nicht wohl abzuſehen, warum der Verfaſſer, nachdem er geglaubt hat aus den organiſchen Erzeugungen auf deſſen Exiſtenz ſicher ſchließen zu können, nicht lieber das denkende Princip im Menſchen dahin unmittelbar als bloß geiſtige Natur übergehen ließ, ohne ſolches durch das Bauwerk der Organiſation aus dem Chaos heraus zu heben; es müßte denn ſeyn, daß er dieſe geiſtigen Kräfte für ganz etwas anders als die menſchliche Seele hielt, und dieſe nicht als beſondere Subſtanz, ſondern bloß als Effect einer auf Materie einwirkenden und ſie belebenden unſichtbaren allgemeinen Natur anſähe, welche Meinung wir doch ihm beyzulegen billig Bedenken tragen. Allein was ſoll man überhaupt von der Hypotheſe unſichtbarer, die Organiſation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anſchlage, das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären zu wollen, was man noch weniger begreift, denken? Von jenem können wir doch wenigſtens die Geſetze durch Erfahrung kennen lernen, obgleich freylich die Urſachen derſelben unbekannt bleiben; von dieſem iſt uns ſogar alle Erfahrung benommen, und, was kann der Philoſoph nun hier zur Rechtfertigung ſeines Vorgebens anführen, als die bloße Verzweiflung, den Aufſchluß in irgend einer Kenntniß der Natur zu finden, und den abgedrungenen Entſchluß, ſie im fruchtbaren Felde der Dichtungskraft zu ſuchen. Auch iſt dieſes immer Metaphyſik, ja ſogar ſehr dogmatiſche, ſo ſehr ſie auch unſer Schriftſteller, weil es die Mode ſo will, von ſich ablehnt.

Was indeſſen die Stufenleiter der Organiſation betrift, ſo darf man es ihm nicht ſo ſehr zum Vorwurf anrechnen, wenn ſie zu ſeiner weit über dieſe Welt hinausreichenden Abſicht nicht hat zulangen wollen; denn ihr Gebrauch in Anſehung der Naturreiche hier auf

Erden.

Erden, führt eben ſowohl auf nichts. Die Kleinheit der Unterſchiede, wenn man die Gattung ihrer Aehnlichkeit nach an einander paßt, iſt bey ſo großer Mannigfaltigkeit eine nothwendige Folge eben dieſer Mannigfaltigkeit. Nur eine Verwandtſchaft unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der andern, und alle aus einer einzigen Originalgattung, oder etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterſchoße entſprungen wären, würde auf Ideen führen, die aber ſo ungeheuer ſind, daß die Vernunft vor ihnen zurück bebt, dergleichen man unſerm Verfaſſer, ohne ungerecht zu ſeyn, nicht beymeſſen darf. Was den Beytrag deſſelben zu vergleichender Anatomie durch alle Thiergattungen bis herab zur Pflanze betrift, ſo mögen die, ſo die Naturbeſchreibung bearbeiten, ſelbſt urtheilen, wiefern die Anweiſung, die er hier zu neuen Beobachtungen giebt, ihnen nutzen könne, und ob ſie wohl überhaupt einigen Grund habe. Aber die Einheit der organiſchen Kraft (S. 141.), die als ſelbſtbildend in Anſehung der Mannigfaltigkeit aller organiſchen Geſchöpfe, und nachher, nach Verſchiedenheit dieſer Organen, durch ſie auf verſchiedene Art wirkend, den ganzen Unterſchied ihrer mancherley Gattungen und Arten ausmache, iſt eine Idee, die ganz außer dem Felde der beobachtenden Naturlehre liegt, und zur bloß ſpeculativen Philoſophie gehört, darin ſie denn auch, wenn ſie Eingang fände, große Verwüſtungen unter den angenommenen Begriffen anrichten würde. Allein beſtimmen zu wollen, welche Organiſirung des Kopfs äußerlich in ſeiner Figur, und innerlich in Anſehung

ſeines

ſeines Gehirns, mit der Anlage zum aufrechten Gange nothwendig verbunden ſey, noch mehr aber, wie eine bloß auf dieſen Zweck gerichtete Organiſation den Grund des Vernunftvermögens enthalte, deſſen das Thier dadurch theilhaftig wird, das überſteigt offenbar alle menſchliche Vernunft, ſie mag nun am phyſiologiſchen Leitfaden tappen, oder am metaphyſiſchen fliegen wollen.

Durch dieſe Erinnerung ſoll indeſſen dieſem ſo gedankenvollen Werke nicht alles Verdienſt benommen werden. Ein vorzügliches darin iſt, (um hier nicht ſo mancher eben ſo ſchön geſagten, als edel und wahr gedachten Reflexionen zu gedenken) der Muth, mit welchem ſein Verfaſſer die alle Philoſophie ſo oft verengenden Bedenklichkeiten ſeines Standes, in Anſehung bloßer Verſuche der Vernunft, wie weit ſie für ſich ſelbſt wohl gelangen könne, zu überwinden gewußt hat, worin wir ihm viele Nachfolger wünſchen. Ueberdem trägt die geheimnißvolle Dunkelheit, in welche die Natur ſelbſt ihre Geſchäfte der Organiſationen und die Claſſenvertheilung ihrer Geſchöpfe einhüllete, einen Theil der Schuld wegen der Dunkelheit und Ungewißheit, die dieſem erſten Theile einer philoſophiſchen Menſchengeſchichte anhängen, der dazu angelegt war, um die äußerſten Enden derſelben, den Punct, von dem ſie anhob, und den, da ſie ſich über die Erdgeſchichte hinaus im Unendlichen verliert, wo möglich an einander zu knüpfen; welcher Verſuch zwar kühn, aber doch dem Forſchungstriebe unſerer Vernunft natürlich, und ſelbſt bey nicht völlig gelingender Ausführung,

führung, nicht unrühmlich iſt. Deſtomehr aber iſt zu wünſchen, daß unſer geiſtvolle Verfaſſer in der Fortſetzung des Werks, da er einen feſten Boden vor ſich finden wird, ſeinem lebhaften Genie einigen Zwang auflege, und daß Philoſophie, deren Beſorgung mehr im Beſchneiden als Treiben üppiger Schößlinge beſteht, ihn nicht durch Winke, ſondern beſtimmte Begriffe, nicht durch gemuthmaßte, ſondern beobachtete Geſetze, nicht vermittelſt einer, es ſey durch Metaphyſik, oder durch Gefühle beflügelte Einbildungskraft, ſondern durch eine im Entwurfe ausgebreitete, aber in der Ausübung behutſame Vernunft zur Vollendung ſeines Unternehmens leiten möge.

Der zweyte Theil, der bis zum zehnten Buche fortrückt, beſchreibt zuerſt in ſechs Abſchnitten des ſechsten Buchs die Organiſation der Völker in der Nähe des Nordpols, und um den aſiatiſchen Rücken der Erde, des Erdſtrichs ſchon gebildeter Völker und der afrikaniſchen Nationen, der Menſchen in den Inſeln des heißen Erdſtrichs und der Amerikaner. Der Verfaſſer beſchließt die Beſchreibung mit dem Wunſche einer Sammlung von neuen Abbildungen der Nationen, wozu Niebuhr, Parkinſon, Cook, Höſt, Georgi, und andere ſchon Anfänge geliefert haben. „Es wäre ein ſchönes Geſchenk, wenn jemand, der es kann, die hie und da zerſtreuten treuen Gemälde der Verſchiedenheit unſeres Geſchlechts ſammelte, und damit den Grund zu einer ſprechenden Naturlehre und Phyſiognomik der Menſchheit legte. Philoſophiſcher könnte die Kunſt ſchwerlich angewendet werden, und eine anthropologiſche Charte, wie Zimmermann eine zoologiſche verſucht hat, auf der nichts angedeutet werden müßte, als was Diverſität der Menſchheit iſt, dieſe aber auch in allen Erſcheinungen und Rückſichten, eine ſolche würde das philanthropiſche Werk krönen.“

Das ſiebente Buch betrachtet vorerſt die Sätze, daß bey ſo verſchiedenen Formen dennoch das Menſchengeſchlecht überall nur eine Gattung ſey: und daß dieſes eine Geſchlecht ſich überall auf der Erde climatiſiret habe. Hiernächſt werden die Wirkungen des Clima in Bildung des Menſchen an Körper und Seele beleuchtet. Der Verfaſſer bemerkt ſcharfſinnig, daß noch viele Vorarbeiten fehlen, ehe wir an eine Phyſiologie, Pathologie, geſchweige an eine Climatologie aller menſchlichen Denk- und Empfindungskräfte kommen können, und daß es, unmöglich ſey, das Chaos von Urſachen und Folgen, welches hier Höhe und Tiefe des Erdſtrichs, Beſchaffenheit deſſelben und ſeiner Producte, Speiſen und Getränke, Lebensweiſe, Arbeiten, Kleidungen, gewohnte Stellungen ſogar, Vergnügungen und Künſte, nebſt andern Umſtänden zuſammen ausmachen, zu einer Welt zu ordnen, in der jedem Dinge, jeder einzelnen Gegend ſein Recht geſchehe, und keines zu viel oder zu wenig erhalte. Mit rühmlicher Beſcheidenheit kündigt er daher auch die (S. 99.) folgenden allgemeinen Anmerkungen, (S. 92.) nur als Probleme an. Sie ſind unter folgenden Hauptſätzen enthalten: 1) Durch allerley Urſachen wird auf

der

der Erde eine climatiſche Gemeinſchaft befördert, die zum Leben der Lebendigen gehört. 2) Das bewohnbare Land unſrer Erde iſt in Gegenden zuſammengedrängt, wo die meiſten lebendigen Weſen in der ihnen genügendſten Form wirken; dieſe Lage der Welttheile hat Einfluß auf ihrer aller Clima. 3) Durch den Bau der Erde und die Gebirge war nicht nur für das große Mancherley der Lebendigen das Clima derſelben zahllos verändert, ſondern auch die Ausbreitung des Menſchengeſchlechts verhütet, wie ſie verhütet werden kann. Im vierten Abſchnitt dieſes Buchs behauptet der Verfaſſer, die genetiſche Kraft ſey die Mütter aller Bildungen auf der Erde, der das Clima nur freundlich oder feindlich zuwinke, und beſchließt mit einigen Anmerkungen über den Zwiſt der Geneſis und des Clima, wo er unter andern auch eine phyſiſch-geographiſche Geſchichte der Abſtammung und Verartung unſers Geſchlechts nach Climaten und Zeiten wünſcht.

Im achten Buche verfolgt Hr. H. den Gebrauch der menſchlichen Sinne, die Einbildungskraft des Menſchen, ſeinen practiſchen Verſtand, ſeine Triebe zur Glückſeligkeit, und erläutert den Einfluß der Tradition, der Meinungen, der Uebungen und Gewohnheiten durch Beyſpiele verſchiedener Nationen.

Das neunte beſchäftigt ſich mit der Abhängigkeit des Menſchen von andern, in der Entwickelung ſeiner Fähigkeiten, mit der Sprache als Mittel zur Bildung der Menſchen, mit der Erfindung der Künſte und Wiſſenſchaften durch Nachahmung, Vernunft und Sprache, mit den Regierungen, als feſtgeſtellten Ordnungen unter den Menſchen, meiſtens aus ererbten Traditionen: und ſchließet mit Bemerkungen über die Religion und die älteſte Tradition.

Das zehnte enthält größtentheils das Reſultat der Gedanken, die der Verfaſſer ſchon anderwärts vorgetragen; indem es außer den Betrachtungen über den erſten Wohnſitz der Menſchen, und die aſiatiſchen Traditionen über die Schöpfung der Erde und des Menſchengeſchlechts, das Weſentlichſte der Hypotheſe über die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte aus der Schrift: Aelteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, wiederholet.

Dieſe trockene Anzeige ſoll auch bey dieſem Theile nur Ankündigung des Inhalts, nicht Darſtellung des Geiſtes von dieſem Werke ſeyn; ſie ſoll einladen, es zu leſen, nicht die Lectüre deſſelben erſetzen oder unnöthig machen.

Das ſechſte und ſiebente Buch enthalten faſt größtentheils nur Auszüge aus Völkerbeſchreibungen; freylich mit geſchickter Wahl ausgeſucht, meiſterhaft disponirt, und allerwärts mit eignen ſinnreichen Beurtheilungen begleitet; aber eben darum deſto weniger eines ausführlichen Auszugs fähig. Es gehört auch hier nicht zu unſerer Abſicht, ſo manche ſchöne Stellen voll dichteriſcher Beredſamkeit auszuheben, oder zu zergliedern, die jedem Leſer von Empfindung ſich ſelbſt anpreiſen werden. Aber eben ſo wenig wollen wir hier unterſuchen, ob nicht der poetiſche Geiſt, der den Ausdruck belebt, auch zuweilen in die Philoſophie des Verfaſſers eingedrungen; ob nicht hie und da Synonymen für Erklärungen, und Allegorien für Wahrheiten gelten; ob nicht ſtatt nachbarlicher Uebergänge aus dem Gebiete der philoſophiſchen in den Bezirk der poetiſchen Sprache zuweilen die Gränzen und Beſitzungen von beyden völlig verrückt ſeyn: und ob an manchen Orten das Gewebe von kühnen Metaphern, poetiſchen Bildern, mythologiſchen Anſpielungen nicht eher dazu diene den Körper der Gedanken wie unter einer Vertúgade zu verſtecken, als ihn wie unter einem durchſcheinenden Gewande angenehm hervorſchimmern zu laſſen. Wir überlaſſen es Critikern der ſchönen philoſophiſchen Schreibart, oder der letzten Hand des Verfaſſers ſelbſt, z. B. zu unterſuchen, ob es nicht etwa beſſer geſagt ſey: *nicht nur Tag und Nacht, und Wechſel der Jahreszeiten verändern das Clima* (S. 99.) „nicht nur Tag und Nacht, und der *Reihentanz* abwechſelnder Jahreszeiten verändern das Clima; ob (S. 100.) an eine naturhiſtoriſche Beſchreibung dieſer Veränderungen folgendes, in einer dithyrambiſchen Ode ungezweifelt ſchöne Bild ſich paſſend anſchließe:“ Um den Thron Jupiters tanzen ihre „(der Erde) *Horen* [illegible]en Reihentanz, und was ſich unter ihren Füßen bildet, iſt zwar „nur eine unvollkommene Vollkommenheit, weil alles „auf die Vereinigung verſchiedenartiger Dinge gebauet „iſt, aber durch eine innere Liebe und Vermählung mit

„einander wird allenthalben das Kind der Natur geboren, ſinnliche Regelmäßigkeit und Schönheit;“ oder ob nicht für den Uebergang von Bemerkungen der Reiſebeſchreiber über die Organiſation verſchiedener Völker, und über das Clima, zu einer Sammlung daraus abgezogner Gemeinſätze folgende Wendung, mit der das achte Buch anhebt, zu *epiſch* ſey: „wie einem, der von „den Wellen des Meeres eine Schiffahrt in die Luft „thun ſoll; ſo iſt mir, da ich jetzt nach den Bildungen, „und Naturkräften der Menſchheit auf ihren Geiſt komme, „und die veränderlichen Eigenſchaften deſſelben auf un„ſerm weiten Erdenrunde aus fremden, mangelhaften „und zum Theil unſichern Nachrichten zu erforſchen wage.“ Auch unterſuchen wir nicht, ob nicht der Strom ſeiner Beredſamkeit ihn hie oder da in Widerſprüche verwickele, ob z. B. wenn S. 248. angeführt wird, daß Erfinder oft mehr den Nutzen ihres Fundes der Nachwelt überlaſſen mußten, als für ſich ſelbſt erfanden, nicht hier ein neues Beyſpiel zur Beſtätigung des Satzes liege, daß die Naturanlagen des Menſchen, die ſich auf den Gebrauch ſeiner Vernunft beziehen, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollſtändig entwickelt werden ſollten, welchem Satze er doch mit einigen daraus fließenden wiewohl nicht ganz richtig gefaßten, (S. 206.) beynahe eine *Beleidigung der Naturmajeſtät* (welches andere in Proſa Gotteslaſterungen nennen) Schuld zu geben geneigt iſt; dieß alles müſſen wir hier, der Schranken, die uns geſetzt ſind, eingedenk unberührt laſſen.

Eines hätte Recenſent ſowohl unſerm Verfaſſer als jedem andern philoſophiſchen Unternehmer einer allgemeinen Naturgeſchichte des Menſchen gewünſcht, nämlich: daß ein hiſtoriſch-kritiſcher Kopf ihnen insgeſammt vorgearbeitet hätte, der aus der unermeßlichen Menge von Völkerbeſchreibungen oder Reiſeerzählungen und allen ihren muthmaßlich zur menſchlichen Natur gehörigen Nachrichten vornehmlich diejenigen ausgehoben hätte, darin ſie einander widerſprechen, und ſie (doch mit beygefügten Erinnerungen wegen der Glaubwürdigkeit jedes Erzählers) neben einander geſtellt hätte: denn ſo würde niemand ſich ſo dreiſt auf einſeitige Nachrichten fußen, ohne vorher die Berichte anderer genau abgewogen zu haben. Jezt aber kann man aus einer Menge von Länderbeſchreibungen, wenn man will, beweiſen, daß Amerikaner, Tibetaner, und andere ächte mongoliſche Völker keinen Bart haben, aber auch wem es beſſer gefällt, daß ſie insgeſammt von Natur bartig ſind und ſich dieſen nur ausrupfen; daß Amerikaner und Neger eine in Geiſtes-Anlagen unter die übrigen Glieder der Menſchengattung geſunkene Race ſind, anderſeits aber, nach eben ſo ſcheinbaren Nachrichten, daß ſie hierin, was ihre Naturanlage betrift, jedem andern Weltbewohner gleich zu ſchäzen ſind, mithin dem Philoſophen die Wahl bleibe, ob er Naturverſchiedenheiten annehmen, oder alles nach dem Grundſaze tout comme chez nous beurtheilen will, dadurch denn alle ſeine über eine ſo wankende Grundlage errichtete Syſteme den Anſchein baufälliger Hypotheſen bekommen müſſen. Der Eintheilung der Menſchengattung in Racen iſt unſer Verfaſſer nicht günſtig, vornehmlich derjenigen nicht, welche ſich auf anerbende Farben gründet, vermuthlich, weil der Begriff einer Race ihm noch nicht deutlich beſtimmt iſt. In des ſiebenten Buches dritter Nummer nennt er die Urſache der climatiſchen Verſchiedenheiten der Menſchen eine genetiſche Kraft. Recenſent macht ſich von der Bedeutung dieſes Ausdrucks im Sinne des Verfaſſers dieſen Begriff. Er will einerſeits das Evolutionsſyſtem, anderſeits aber auch den bloß mechaniſchen Einfluß äußerer Urſachen, als untaugliche Erläuterungsgründe abweiſen, und nimmt ein innerlich noch Verſchiedenheit der äußern Umſtände ſich ſelbſt, dieſen angemeſſen, modificirendes Lebensprincip als die Urſache derſelben an, worin ihm Recenſent völlig beytritt, nur mit dem Vorbehalt, daß, wenn die von innen organiſirende Urſache durch die Natur etwa nur auf eine gewiſſe Zahl und Grad von Verſchiedenheiten der Ausbildung ihres Geſchöpfs eingeſchränkt wäre (nach deren Ausrichtung ſie nicht weiter frey wäre, um bey veränderten Umſtänden nach einem andern Typus zu bilden), man dieſe Naturbeſtimmung der bildenden Natur auch wohl Keime oder urſprüngliche Anlagen nennen könnte, ohne darum die erſtern als uranfänglich eingelegte, und ſich nur gelegentlich auseinander faltende Maſchinen und Knospen (wie im Evolutionsſyſtem) anzuſehen; ſondern wie bloße weiter nicht erklärliche Einſchränkungen eines ſich ſelbſt bildenden Vermögens, welche letztere wir eben ſo wenig erklären oder begreiflich machen können.

Mit

Mit dem achten Buche fängt ein neuer Gedankengang an, der bis zum Schluſſe dieſes Theils fortwährt, und den Urſprung der Bildung des Menſchen als eines vernünftigen und ſittlichen Geſchöpfs, mithin den Anfang aller Cultur enthält, welcher nach dem Sinne des Verfaſſers, nicht in dem eigenen Vermögen der Menſchengattung, ſondern gänzlich außer ihm in einer Belehrung und Unterweiſung von andern Naturen zu ſuchen ſey, von da anhebend alles Fortſchreiten in der Cultur nichts als weitere Mittheilung und zufälliges Wuchern mit einer urſprünglichen Tradition ſey, welcher, und nicht ihm ſelbſt der Menſch alle ſeine Annäherung zur Weisheit zuzuſchreiben habe. Da Recenſent, wenn er einen Fuß außerhalb der Natur und dem Erkenntnißweg der Vernunft ſetzt, ſich nicht weiter zu helfen weiß, da er in gelehrter Sprachforſchung und Kenntniß oder Beurtheilung alter Urkunden gar nicht bewandert iſt, mithin die daſelbſt erzählten und dadurch zugleich bewährten Facta philoſophiſch zu nutzen gar nicht verſteht; ſo beſcheidet er ſich von ſelbſt, daß er hier kein Urtheil habe. Indeſſen läßt ſich von der weitläuftigen Beleſenheit, und von der beſondern Gabe des Verfaſſers zerſtreute Data unter einem Geſichtspunct zu faſſen, wahrſcheinlich zum voraus vermuthen, daß wir wenigſtens über den Gang menſchlicher Dinge, ſo fern er dazu dienen kann, den Charakter der Gattung, und wo möglich ſelbſt gewiſſe claſſiſche Verſchiedenheiten derſelben näher kennen zu lernen, viel Schönes werden zu leſen bekommen, welches auch für denjenigen, der über den erſten Anfang aller menſchlichen Cultur anderer Meinung wäre, belehrend ſeyn kann. Der Verfaſſer drückt die Grundlage der ſeinigen (S. 338. u. 339. ſammt der Anmerkung) kürzlich ſo aus: „dieſe (moſaiſche) lehrende Geſchichte erzählt: daß die erſten geſchaffenen Menſchen mit den unterweiſenden Elohim im Umgange geweſen, daß ſie unter Anleitung derſelben durch Kenntniß der Thiere ſich Sprache und herrſchende Vernunft erworben, und da der Menſch ihnen auch auf eine verbotene Art in Erkenntniß des Böſen gleich werden wollen, er dieſe mit ſeinem Schaden erlangt und von nun an einen andern Ort eingenommen, eine neue künſtlichere Lebensart angefangen habe. Wollte die Gottheit alſo, daß der Menſch Vernunft und Vorſicht übte: ſo mußte ſie ſich ſeiner auch mit Vernunft und Vorſicht annehmen. — Wie nun aber die Elohim ſich der Menſchen angenommen, d. i. ſie gelehrt, gewarnt und unterrichtet haben? Wenn es nicht eben ſo kühn iſt hierüber zu fragen, als zu antworten: ſo ſoll uns an einem andern Ort die Tradition ſelbſt darüber Aufſchluß geben.“ In einer unbefahrnen Wüſte muß einem Denker gleich Reiſenden frey ſtehen, ſeinen Weg nach Gutdünken zu wählen; man muß abwarten, wie es ihm gelingt, und ob er, nachdem er ſein Ziel erreicht hat, wohl behalten wieder zu Hauſe, d. i. im Sitze der Vernunft zur rechten Zeit eintreffe, und ſich alſo auch Nachfolger verſprechen könne. Um deswillen hat Recenſent über den eigenen von dem Verfaſſer eingeſchlagenen Gedankenweg nichts zu ſagen, nur glaubt er berechtigt zu ſeyn, einige auf dieſem Wege von ihm angefochgeſochtene Sätze in Schutz zu nehmen, weil ihm jene Freyheit, ſich ſeine Bahn ſelbſt vorzuzeichnen, auch zuſtehen muß. Es heißt nämlich S. 160. „Ein zwar leichter, aber böſer Grundſatz wäre es zur Philoſophie der Menſchengeſchichte: der Menſch ſey ein Thier, das einen Herrn nöthig habe, und von dieſen Herren, oder der Verbindung derſelben, das Glück ſeiner Endbeſtimmung erwarte.“ Leicht mag er immer ſeyn, darum, weil ihn die Erfahrung aller Zeiten und an allen Völkern beſtätigt, aber böſe? (S. 205.) wird geſagt: „Gütig dachte die Vorſehung, daß ſie den Kunſtendzwecken großer Geſellſchaften die leichtere Glückſeligkeit einzelner Menſchen vorzog, und jene koſtbare Staatsmaſchine, ſo viel ſie konnte, für die Zeit ſparte.“ Ganz recht, aber allererſt die Glückſeligkeit eines Thieres, dann die eines Kindes, eines Jünglings, endlich die eines Mannes. In allen Epochen der Menſchheit, ſo wie auch zu derſelben Zeit in allen Ständen, findet eine Glückſeligkeit Statt, die gerade den Begriffen und der Gewohnheit des Geſchöpfs an die Umſtände, darin es geboren und erwachſen iſt, angemeſſen iſt; ja es iſt ſogar, was dieſen Punct betrift, nicht einmal eine Vergleichung des Grades derſelben, und ein Vorzug einer Menſchenclaſſe, oder einer Generation vor der andern anzugeben möglich. Wie, wenn aber nicht dieſes Schattenbild der Glückſeligkeit, welches ſich ein jeder ſelbſt macht, ſondern die dadurch ins Spiel geſetzte immer fortgehende und wachſende Thätigkeit und Cultur, deren größtmöglicher Grad nur das Product einer nach Begriffen des Menſchenrechts geordneten

Staats-

Staatsverfaſſung, folglich ein Werk der Menſchen ſelbſt ſeyn kann, der eigentliche Zweck der Vorſehung wäre, ſo würde nach (S. 206.) „jeder einzelne Menſch das Maß ſeiner Glückſeligkeit in ſich haben,“ ohne im Genuſſe derſelben irgend einem der nachfolgenden Glieder nachzuſtehen; was aber den Werth nicht ihres Zuſtandes, wenn ſie exiſtiren, ſondern ihrer Exiſtenz ſelber, d. i. warum ſie eigentlich da ſeyn, betrift, ſo würde ſie nur hier allein eine weiſe Abſicht im Ganzen offenbaren. Meint der Verfaſſer wohl: daß, wenn die glücklichen Einwohner von Otaheite, niemals von geſittetern Nationen beſucht, in ihrer ruhigen Indolenz auch tauſende von Jahrhunderten durch zu leben beſtimmt wären, man eine befriedigende Antwort auf die Frage geben könnte, warum ſie denn gar exiſtirten, und ob es nicht eben ſo gut geweſen wäre, daß dieſe Inſel mit glücklichen Schafen und Rindern, als mit im bloßen Genuſſe glücklichen Menſchen beſetzt geweſen wäre?

Jener Grundſatz iſt alſo nicht ſo böſe als der Verfaſſer meint — es mag ihn wohl ein böſer Mann geſagt haben — Ein zweyter in Schutz zu nehmender Satz wäre dieſer. (S. 212.) heißt es: „wenn jemand ſagte: daß nicht der einzelne Menſch, ſondern das Geſchlecht erzogen werde, ſo ſpräche er für mich unverſtändlich, da Geſchlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe ſind, außer, inſofern ſie in einzelnen Weſen exiſtiren — als wenn ich von der Thierheit, der Steinheit, der Metallheit im Allgemeinen ſpräche, und ſie mit dem herrlichſten,

ſten, aber in einzelnen Individuen einander widerſprechenden Attributen auszierte. — Auf dieſem Wege der Averroiſchen Philoſophie ſoll unſere Philoſophie der Geſchichte nicht wandeln." Freylich, wer da ſagte: kein einziges Pferd hat Hörner, aber die Pferdegattung iſt doch gehörnt, der würde eine platte Ungereimtheit ſagen. Denn Gattung bedeutet alsdenn nichts weiter, als das Merkmal, worin gerade alle Individuen unter einander übereinſtimmen müſſen. Wenn aber Menſchengattung das Ganze einer ins Unendliche (Unbeſtimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen bedeutet (wie dieſer Sinn denn ganz gewöhnlich iſt), und es wird angenommen, daß dieſe Reihe der Linie ihrer Beſtimmung, die ihr zur Seite läuft, ſich unaufhörlich nähere, ſo iſt es ein Widerſpruch zu ſagen: daß ſie in allen ihren Theilen dieſer aſymptotiſch ſey, und doch im Ganzen mit ihr zuſammen kommt, mit andern Wörten, daß kein Glied aller Zeugungen des Menſchengeſchlechts, ſondern nur die Gattung ihre Beſtimmung völlig erreiche. Der Mathematiker kann hierüber Erläuterung geben; der Philoſoph würde ſagen: die Beſtimmung des menſchlichen Geſchlechts im Ganzen iſt unaufhörliches Fortſchreiten, und die Vollendung derſelben iſt eine bloße, aber in aller Abſicht ſehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir, der Abſicht der Vorſehung gemäß, unſere Beſtrebungen zu richten haben. Doch dieſe Irrung in der angeführten polemiſchen Stelle iſt nur eine Kleinigkeit. Wichtiger iſt der Schluß derſelben: „auf dieſem Wege der Averroiſchen Philoſophie (heißt es), ſoll unſere

ſere Philoſophie der Geſchichte nicht wandeln.“ Daraus läßt ſich ſchließen, daß unſer Verfaſſer, dem ſo oft alles, was man bisher für Philoſophie ausgegeben, mißfällig geweſen, nun einmal, nicht in einer unfruchtbaren Worterklärung, ſondern durch That und Beyſpiel in dieſem ausführlichen Werke ein Muſter der ächten Art zu philoſophiren der Welt darlegen werde.

II.

Verſuch über den Grundſatz des Naturrechts — nebſt einem Anhange, von Gottlieb Hufeland, der Weltweisheit u. beyder Rechte Doctor. Leipzig bey G. J. Göſchen 1785.

In Wiſſenſchaften, deren Gegenſtand durch lauter Vernunftbegriffe gedacht werden muß, wie die es ſind, welche die practiſche Weltweisheit ausmachen, nicht bloß zu den erſten Grundbegriffen und Grundſätzen zurückgehen, ſondern, weil es dieſen leicht an Zuläßigkeit und objectiver Realität fehlen könnte, die ſelbſt durch ihre Zulänglichkeit für einzelne vorkommende Fälle noch nicht hinreichend bewieſen iſt, ihre Quellen in dem Vernunftvermögen ſelbſt aufſuchen, iſt ein rühmliches Unternehmen, welchem ſich Hr. Hufeland hier in Anſehung des Naturrechts unterzogen hat. Er ſtellt in zehn Abſchnitten den Gegenſtand des Naturrechts, die Entwickelung des Begriffs vom Recht, die nothwendigen Eigenſchaften des Grundſatzes deſſelben, dann die verſchiedenen Syſteme hierüber und die Prüfung derſelben, jene mit hiſtoriſcher

Ausführlichkeit, dieſe mit kritiſcher Genauigkeit dar, wo man die Grundſätze eines Grotius, Hobbes, Pufendorf, Thomaſius, Heinrich und Sam. von Cocceji, Wolf, Gundling, Beyer, Treuer, Köhler, Claproth, Schmauß, Achenwall, Sulzer, Feder, Eberhard, Platner, Mendelſohn, Garve, Höpfner, Ulrich, Zöllner, Hamann, Selle, Flatt, Schlettwein antrift, und nicht leicht einen vermiſſen wird, welches dem, welcher gerne das Ganze alles bisher in dieſem Fache Geſchehenen überſehen und die allgemeine Muſterung deſſelben anſtellen möchte, eine angenehme Erleichterung iſt. Er ſucht die Urſachen dieſer Verſchiedenheit in Grundſätzen auf; ſetzt darauf die formalen Bedingungen des Naturrechtes feſt, leitet den Grundſatz deſſelben in einer von ihm ſelbſt ausgedachten Theorie ab, beſtimmt die Verbindlichkeit im Naturrechte näher, und vollendet dieſes Werk durch die daraus gezogenen Folgerungen; dem im Anhange noch einige beſondere Anwendungen jener Begriffe und Grundſätze beygefügt ſind.

In einer ſo groſſen Mannigfaltigkeit der Materien über einzelne Puncte Anmerkungen zu machen, würde eben ſo weitſchweifig, als unzweckmäßig ſeyn. Es mag alſo genug ſeyn, den Grundſatz der Errichtung eines eigenen Syſtems, der dieſes Werk characteriſirt, vom achten Abſchnitte an auszuheben, und ſeine Quelle ſowohl als die Beſtimmung anzuzeigen. Der Verfaſſer hält nämlich Principien, die bloß die Form des freyen Willens, unangeſehen alles Objects, beſtimmen, nicht

für

für hinreichend zum practiſchen Geſetze, und um Verbindlichkeit davon abzuleiten. Daher ſucht er zu jenen formalen Regeln eine Materie, d. i. ein Object, welches als der höchſte Zweck eines vernünftigen Weſens, den ihm die Natur der Dinge vorſchreibt, als ein Poſtulat angenommen werden könne, und ſetzt es in der Vervollkommung deſſelben. Daher der oberſte practiſche Grundſatz: befördere die Vollkommenheit aller empfindenden, vorzüglich der vernünftigen Weſen — alſo auch deine eigne; woraus denn der Satz: verhindere die Verminderung derſelben an andern — vorzüglich an dir ſelbſt (ſofern andere davon die Urſache ſeyn möchten), welches letztere einen Widerſtand, mithin einen Zwang offenbar in ſich ſchließt.

Das Eigenthümliche des Syſtems unſers Verfaſſers beſteht nun darin, daß er den Grund alles Naturrechtes und aller Befugniſſe in einer vorhergehenden natürlichen Verbindlichkeit ſetzt, und daß der Menſch darum befugt ſey andere zu zwingen, weil er hiezu nach dem letzten Theile des Grundſatzes verbunden iſt; anders, glaubt er, könne die Befugniß zum Zwange nicht erklärt werden. Ob er nun gleich die ganze Wiſſenſchaft natürlicher Rechte auf Verbindlichkeiten gründet, ſo warnt er doch, darunter nicht die Verbindlichkeit anderer, unſerm Recht eine Genüge zu leiſten, zu verſtehen (Hobbes merkt ſchon an, daß wo der Zwang unſere Anſprüche begleitet, keine Verbindlichkeit anderer, ſich dieſem Zwange zu unterwerfen, mehr gedacht werden könne).

könne). Hieraus ſchließt er, daß die Lehre von den Verbindlichkeiten im Naturrecht überflüſſig ſey, und oft mißleiten könne. Hierin tritt Recenſent dem Verfaſſer gerne bey. Denn die Frage iſt hier nur, unter welchen Bedingungen ich den Zwang ausüben könne, ohne den allgemeinen Grundſätzen des Rechts zu widerſtreiten; ob der andere nach eben denſelben Grundſätzen ſich paſſiv verhalten oder reagiren dürfe, iſt ſeine Sache zu unterſuchen, ſo lange nämlich alles im Naturzuſtande betrachtet wird, denn im bürgerlichen iſt dem Richterſpruche, der das Recht dem einen Theil zuerkennt, jederzeit eine Verbindlichkeit des Gegners correſpondirend. Auch hat dieſe Bemerkung im Naturrecht ihren großen Nutzen, um den eigentlichen Rechtsgrund nicht durch Einmengung ethiſcher Fragen zu verwirren. Allein, daß die Befugniß zu zwingen ſogar eine Verbindlichkeit dazu, welche uns von der Natur ſelbſt auferlegt ſey, durchaus zum Grunde haben müſſe, das ſcheint Recenſenten nicht klar zu ſeyn; vornehmlich weil der Grund mehr enthält, als zu jener Folge nöthig iſt. Denn daraus ſcheint zu folgen; daß man von ſeinem Rechte ſogar nichts nachlaſſen könne, wozu uns ein Zwang erlaubt iſt, weil dieſe Erlaubniß auf einer innern Verbindlichkeit beruht, ſich durchaus, und mithin allenfalls mit Gewalt, die unbeſtrittene Vollkommenheit zu erringen. Es ſcheint auch: daß, nach dem angenommenen Richtmaße der Befugniß, die Beurtheilung deſſen, wozu ich ein Recht habe, ſelbſt in den gemeinſten Fällen des Lebens ſo künſtlich ausfallen müſſe, daß ſelbſt der geübteſte Verſtand ſich in continuirlicher Verlegenheit, wo nicht gar in der Unmöglichkeit befinden würde, mit Gewißheit auszumachen, wie weit ſich ſein Recht erſtrecke. — Von dem Rechte zum Erſatz behauptet der Verfaſſer, daß es im bloßen Naturſtande als Zwangsrecht nicht Statt finde, doch geſteht er, daß er es bloß darum aufgebe, weil er es nicht beweiſen zu können glaubt. In eben demſelben Zuſtande räumt er auch keine Zurechnung ein, weil da kein Richter angetroffen wird. — Einige Fingerzeige zur Anwendung giebt der Verfaſſer im Anhange: wo er von der erſten Erwerbung, von der durch Verträge, dem Staats- und Völkerrechte handelt, und zuletzt eine neue nothwendige Wiſſenſchaft vorſchlägt, welche die Lücke zwiſchen dem Natur- und poſitiven Rechte ausfüllen könne. Man kann nicht in Abrede ziehen, daß in dieſem Werke viel Neues, Tiefgedachtes, und zugleich Wahres enthalten ſey, überall aber etwas, das zur Entdeckung des Criterii der Wahrheit in Sätzen des Naturrechts und der Gränzbeſtimmung des eigenthümlichen Bodens deſſelben vorbereitet und Anleitung giebt. Doch rechnet Recenſent noch ſehr auf den fortgeſetzten Gebrauch, den der Verfaſſer noch künftig in ſeinen Lehrſtunden von ſeinem Grundſatze machen wird. Denn dieſe Art von Experiment iſt in keiner Art von Erkenntniß aus bloßen Begriffen nöthiger, und dabey doch ſo thunlich, als in Fragen über das Recht, das auf bloßer Vernunft beruht; niemand aber kann dergleichen Verſuch mannigfaltiger und ausführlicher anſtellen, als der, welcher

ſein

ſein angenommenes Princip an ſo viel Folgerungen, als ihm das ganze Syſtem, das er öfters durchſuchen muß, darbietet, zu prüfen Gelegenheit hat. Es wäre unſchicklich, Einwürfe wider eine Schrift aufzuſtellen, die ſich auf das beſondere Syſtem gründen, das ſich der Recenſent über eben denſelben Gegenſtand gemacht hat; ſeine Befugniß erſtreckt ſich nicht weiter, als nur auf die Prüfung der Zuſammenſtimmung der vorgetragenen Sätze unter einander, oder mit ſolchen Wahrheiten, die er als vom Verfaſſer zugeſtanden annehmen kann. Daher können wir nichts weiter hinzufügen, als daß gegenwärtige Schrift den lebhaften und forſchenden Geiſt des Verfaſſers, von welchem ſich in der Folge viel erwarten läßt, beweiſe, und eine ähnliche Bearbeitung, in dieſer ſowohl, als in andern Vernunftwiſſenſchaften, die Principien ſorgfältig zu berichtigen, dem Geſchmacke, und vielleicht auch dem Berufe dieſes Zeitalters angemeſſen, und daher allgemein anzupreiſen ſey.

XVIII.

Schreiben an den (im April 1805) verſtorbenen königlichen Hofprediger Wilhelm Crichton in Königsberg.

Von Ew. Hochehrw. darf ich mir ohne Bedenken an der Erhaltung und Beförderung einer für das Weltbeſte gemachten Anſtalt den größten und mitwirkenden Antheil verſprechen, ſobald Sie ſich von deren Nützlichkeit überzeugt haben. Das von Baſedow angefangene Inſtitut *), welches jetzt unter der völligen Direction des Hrn. Wolke ſteht, hat unter dieſem unermüdeten und für die Reform des Edukationsweſens geſchaffenen Manne eine neue Geſtalt gewonnen, wie die neuern vom Philanthropin

---

*) Wenn gleich die Baſedowiſche Idee von demſelben ſchon am Ende von 1776 für nicht ausführbar, und ſein Name für verächtlich von dem damaligen Curator Campe öffentlich erklärt wurde, ſo fuhr doch das minder unterrichtete Publikum fort, dieſe verſchiedene Lehr- und Erziehungsanſtalt Philanthropin und ihre Zöglinge Philanthropiſten zu nennen, und ſo mußte man auch in Deſſau dieſe Benennung beibehalten.

thropin *) herausgegebenen Nachrichten, die ich zuzuſchicken die Ehre haben werde, unbezweifelt zu erkennen geben. Nach dem Abgange einiger, ſonſt wohlgeſinnter, übrigens aber etwas ſchwärmender Köpfe, ſind alle

Stellen

---

*) C. F. Weiße war ſeit Neujahr 1772 bis 1773 Mitarbeiter an Baſedows Elementarwerk, und erhielt von ihm das Verſprechen, nach Vollendung dieſes Werks ein Lehr- und Erziehungs-Inſtitut zu beſtellen und dem Publikum zu empfehlen, das Weiße anlegte und allein ihm verbleiben ſollte, ohne daß Baſedow ſich weiter eine Theilnahme daran vorbehalten wollte. Die Verſuche, die Weiße als Lehrer und Erzieher ſeit 1771 an Baſedows Tochter Emilie, und ſeit Oſtern 1772 bis Oſtern 1774 noch an einigen andern Kindern machte, übertrafen Baſedows nicht erwartete Erwartung in ſo hohem Grade, daß er dem der ſeinen Wunſch äußerte, die vorgeſchlagenen Methoden, die er ausüben ſah, durch Anlegung eines weltbürgerlichen Inſtituts, vorzüglich zur Bildung künftiger Lehrer und Erzieher für jedes cultivirte Volk, auf der Erde überall, und in wenigen Jahren auszubreiten. Dazu erwartete er aus jedem Lande eine Anzahl junger Männer treue, die, wenn ſie es bedürften, einen Unterhalt, ſo wie ihre völlige Ausbildung zu Volkslehrern und Directoren der Schule und Erziehungsanſtalt, von dem Inſtitute gewinnen ſollten. Zu der Errichtung einer ſolchen Anſtalt hielt er 1 [illegible] Rthlr. für nöthig. „ein Sümmchen für das große Publikum, und für die Größe, Wichtigkeit und Güte der erreichbaren Abſicht," dachte Baſedow. Am Ende des Jahrs 1774 wurde die Anſtalt unter dem Namen Philanthropin als vorhanden in Deſſau angekündigt und eingeweihet, wenn es gleich erſt werden ſollte. Wenn nun Reiſende zu Baſedow kamen und fragten: wo iſt das Philanthropin? ſo antwortete er: geht zu Weiße, der wird es euch weiſen, kam aber vor Neujahr 1776 nicht über deſſen Schwelle. Weiße hatte bis dahin, [illegible] künftiger Erziehungs-Directoren mitgezeichnet, [illegible]. Es waren bis Neujahr 1776 etwa 10 Rthlr. als Beiträge zu einem zu errichtenden Philanthropin eingegangen, aber gar lange, zur

Mit

Stellen mit ausgeſuchten Schulmännern beſetzt, und die denen jetzt mehr geläuterten Ideen mit dem, was die alte Erziehungsart nützliches hatte, in feſte Verbindung gebracht. Die Welt fühlt jetziger Zeit die Nothwendigkeit der verbeſſerten Erziehung lebhaft; aber verſchiedene deshalb gemachte Verſuche wollten nicht gelingen. Die des H. von Salis, und die Bahrdtiſche haben aufgehört. Und nun ſteht allein das Deſſauiſche Inſtitut; ſchwerlich blos deswegen, weil es den, durch keine Hinderniſſe abzuſchreckenden, beſcheidenen, und unbeſchreiblich thätigen Wolke,

---

Mitwirkung des Guten im Fache des Unterrichts und der Erziehung begeiſterte Männer, Simon und Schweighäuſer, waren nach Deſſau gekommen, um die von Baſedow gerühmten Methoden zu lernen und mitzuarbeiten. Dieß gab einige Erleichterung für Wolke, der bis dahin als alleiniger Lehrer, Erzieher, Correſpondent, Rechnungsführer faſt unter der Menge ſeiner Geſchäfte erlag. Baſedow, unwillig über das Mißtrauen und die Kargheit des Publikums, ſchrieb nun einen Aufſatz: an die Kosmopoliten, Etwas zu leſen, zu denken und zu thun, worin er die Schulmänner und Menſchenfreunde zu einer öffentlichen Prüfung in der Mitte des Mays 1776 nach Deſſau einlud, und ihnen zugleich anzeigte, daß das Philanthropin begraben werden ſollte. Während dieſer Aufſatz verſendet und geleſen wurde, ließ Baſedow vier von Wolken ſeit May 1775 zur Kenntniß der lateiniſchen Sprache gebrachte Zöglinge in ſein Haus kommen, um ein paar claßiſche Schriftſteller mit ihnen zu leſen. Dieß iſt die vorzüglichſte Theilnahme an dem Inſtitut, welches von dem wenig unterrichteten Publikum das Baſedowiſche genannt wurde. Nach etwa fünf Wochen trat Magiſter (ſpäter Profeſſor in Halle und Königsberg) Mangelsdorf für obige vier Schüler bis zu der Prüfung im May an Baſedows Stelle. Ueber hundert Schulmänner wohnten dem Examen bey, und entſchieden durch ihren lauten Beyfall für die Fortdauer des Inſtituts.

Wolle, an ſeiner Spitze hat, der überdem die ſeltene Gemüthsart hat, ſeinem Plane ohne Eigenſinn treu zu bleiben, und unter deſſen Aufſicht dieſe Anſtalt mit der Zeit die Stammmutter aller guten Schulen in der Welt werden muß, wenn man ihr nur im Anfange von außen Beyſtand und Aufmunterung leiſten will.

Aus der Einlage werden Ew. Hochehrw. erſehen: daß, nachdem wir die letzten Stücke der pädagogiſchen Unterhandlung zum Vertheilen überſchickt werden, von mir erwartet wird, das Publikum aufs neue, ſowohl zur Fortſetzung der Pränumeration, als überhaupt zum Wohlwollen und Wohlthun gegen das Inſtitut aufzumuntern. Ich bin auch dazu von Herzen bereit und willig; allein ich finde doch, daß der Einfluß weit größer ſeyn würde, wenn Ew. Hochehrw. ſich dieſer Sache vorzüglich anzunehmen belieben, und ihren Namen und Feder zum Beſten derſelben verwenden wollten. Wenn Sie es erlauben, daß ich dieſe Hofnung dem Inſtitute geben darf, ſo wird gewiß die größeſte Dankſagung und freudige Annahme eines demſelben ſo günſtigen Anerbietens darauf erfolgen. Ich würde alsdenn die Ehre haben, Ihnen, zu welcher Zeit es gefällig, aufzuwarten, und die Liſte der bisherigen Pränumeranten einzuhändigen, auch, wenn es ſonſt eine Bemühung gäbe (deren es überhaupt bey dieſem Geſchäfte nur wenige geben kann), daran aber Ew. Hochehrw. durch andere nothwendigere verhindert würden, ſo würde ich ſolche gerne übernehmen.

Da ich nicht zweifle, daß Ew. Hochehrw. in Anſehung deſſen, was vordem an dieſem Inſtitute nicht völlig Ihren Beyfall erwarb, durch die neue und ſchön befeſtigte Anordnung deſſelben werden befriedigt werden, und ich unter ſolchen Umſtänden Ihres theilnehmenden Eifers an einer ſo ausgebreitet nützlichen Anſtalt gewiß bin, ſo beſorge ich nicht, daß dieſe meine Zumuthung von denſelben werde übel aufgenommen werden, der ich übrigens mit der größten Hochachtung bin

Ew. Hochehrw.

Königsberg,
den 29ſten July 1778.

gehorſamſter Diener
J. Kant.

Sammlung

einiger

bißher unbekannt gebliebener

kleiner Schriften

von

Immanuel Kant.

Herausgegeben

von

Friedrich Theodor Rink,

Doctor und Profeſſor der Theologie und Philoſophie.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius
1800.

Es könnte auffallen, daß, nachdem zwey auf Vollſtändigkeit Anſpruch machende Sammlungen der kleinen Schriften des Stifters der critiſchen Philoſophie erſchienen ſind, deren eine ſogar Kant's eigne Auctorität zu ihrem Beſten auf dem Titel geltend macht, hier dennoch das Publicum ein Supplement von fünf andern kleinen Schriften deſſelben Verfaſſers erhält, die bisher nicht zur allgemeinern Kunde kamen. Die ſehr natürlichen Urſachen jenes Mangels und dieſer Ergänzung ſind: die beſondre Seltenheit dieſer Aufſätze, von denen zwey ſogar in getrennten kleinern Parthieen, hieſigen Wochen- und Flugblättern einverleibt, ſo wie die Vergeſſenheit, in die ſie, wegen ſeiner mehreren Abhandlungen der Art, bey dem Verfaſſer ſelbſt gerathen waren. Daß keine vorſätzliche Vernachläſſigung ihre frühere Erſcheinung in einem neuen Abdrucke hinderte, ergiebt ſich, wenigſtens aus den meiſten dieſer kleinen Schriften, ſchon von ſelbſt, daher es hiezu meiner beſondern Verſicherung nicht einmal bedürfte.

Vielleicht deucht es Einen oder den Andern, daß der zweyte der hier folgenden Aufſätze, ich meyne die Gedanken bey dem frühzeitigen Ableben des Hrn. v. Funk, füglich hätten wegbleiben können. Indeſſen bin ich gewiß, daß wieder ein anderer Theil des Publicums ungerne dieſen Aufſatz würde vermißt haben, da der Verfaſſer hier faſt mehr, als ſonſt irgendwo, aus der Schule in das bürgerliche Leben übertritt, und dadurch gewiſſe Geſichtspunkte zur liebenswürdigſten Charakterſchilderung ſeiner ſelbſt eröffnet, ohne dabey, was er ſonſt iſt, im mindeſten weniger zu ſeyn.

Der Herausgeber.

Inhalt.

Inhalt.

I.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, und der damit verknüpften Folgerungen in den erſten Gründen der Naturwiſſenſchaft.

Ein Programm zu Ankündigung ſeiner Sommervorleſungen i. J. 1758. Königsberg, bey Drieſt. 4.

II.

Gedanken bey dem frühzeitigen Ableben des Herrn Joh. Fried. v. Funk, in einem Sendſchreiben an deſſen Mutter. Königsb. bey Drieſt, 1760. 4.

III.

Verſuch über die Krankheiten des Kopfes.

Abgedruckt in den Königsbergiſchen Gelehrten und politiſchen Zeitungen vom Jahr 1764. Stück 4 bis 8.

IIII.

Nachricht von der Einrichtung ſeiner Vorleſungen in dem Winterhalbenjahre v. 1765 - 1766. Königsberg, bey J. J. Kanter. 8.

V.

Von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume.

Abgedruckt in den Wöchentlichen Königsbergiſchen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten vom J. 1768. Stück 6 bis 8.

I.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, und der damit verknüpften Folgerungen in den erſten Gründen der Naturwiſſenſchaft.

Wenn in einer philoſophiſchen Frage, das einſtimmige Urtheil der Weltweiſen ein Wall wäre, über welchen zu ſchreiten, es für ein gleichſträfliches Verbrechen mit demjenigen, welches Remus beging, müßte gehalten werden, ſo würde ich mir den Vorwitz wohl vergehen laſſen, meinen Einfällen wider das entſcheidende Gutachten des ehrwürdigen großen Haufens diejenige Freyheit zu erlauben, die durch nichts weiter als durch die geſunde Vernunft gerechtfertiget iſt. Ich würde, wenn es mir einfiele, ein Geſetz zu beſtreiten, welches nach dem Rechte des Herkommens, einen unangefochtenen Beſitz in den Lehrbüchern der Weltweiſen, ſchon ſeit Jahrhunderten her behauptet hat, mich ſelbſt bald beſcheiden, daß ich entweder hätte eher kommen oder damit zurück bleiben ſollen. Nun ich aber eine große Menge ſolcher unternehmenden Köpfe um mich erblicke, die mit dem Geſetze des Anſehens nichts wollen zu ſchaffen haben, und gegen die man doch ſo viel Nachſicht hat ihre Meinungen wohl gar zu prüfen und ihnen nachzudenken, ſo wage ich es auf ein gleichgünſtiges Schickſal mich unter ſie zu mengen, und die Begriffe der Bewegung und der Ruhe, imgleichen der mit der letztern verbundenen Trägheitskraft zu unterſuchen und zu verwerfen; ob ich gleich weiß, daß diejenigen Herren, welche gewohnt ſind, alle Gedanken als Spreu wegzuwerfen, die nicht auf die Zwangmühle des Wolfiſchen oder eines andern berühmten Lehrgebäudes aufgeſchüttet worden, bey dem erſten Anblick die Mühe der Prüfung für unnöthig, und die ganze Betrachtung für unrichtig erklären werden.

Neue Begriffe der Bewegung und Ruhe.

Ich wünſche, daß ſich meine Leſer, auf einen Augenblick in diejenige Verfaſſung des Gemüths verſetzen könnten, welche Cartes für ſo unumgänglich nöthig zur Erlangung richtiger Einſichten hält, und worin ich mich jetzo befinde, nemlich ſich ſo lange, als dieſe Betrachtung währet, aller erlernten Begriffe vergeſſen zu machen, und den Weg zur Wahrheit ohne einen andern Führer als die bloße geſunde Vernunft von ſelber anzutreten.

In dieſer Stellung erkenne ich, daß die Bewegung die Veränderung des Orts ſey. Ich begreife aber auch bald: daß der Ort eines Dinges durch die Lage, durch die Stellung, oder durch die äußere Beziehung deſſelben gegen andere, die um ihn ſind, erkannt werde. Nun kann ich einen Körper in Beziehung auf gewiſſe äußere

Gegenſtände, die ihn zunächſt umgeben, betrachten, und dann werde ich, wenn er dieſe Beziehung nicht ändert, ſagen, er ruhe. So bald ich ihn aber in Verhältniß auf eine Sphäre von weiterem Umfange anſehe, ſo iſt es möglich, daß eben der Körper zuſammt ſeinen nahen Gegenſtänden ſeine Stellung in Anſehung jener ändert, und ich werde ihm aus dieſem Geſichtspunkte eine Bewegung mittheilen. Nun ſtehts mir frey, meinen Geſichtskreis ſo ſehr zu erweitern als ich will, und meinen Körper in Beziehung auf immer entferntere Umkreiſe zu betrachten, und ich begreife, daß mein Urtheil von der Bewegung und der Ruhe dieſes Körpers niemals beſtändig ſey, ſondern ſich bey neuen Ausſichten immer verändern könne. Setzet z. E. ich befinde mich in einem Schiffe, welches auf dem Pregel an der Rhede liegt. Ich habe eine Kugel vor mir auf dem Tiſche liegen; ich betrachte ſie in Anſehung des Tiſches, der Wände und anderer Theile des Schiffs, und ſage, ſie ruhe. Bald darauf ſehe ich aus dem Schiffe nach dem Ufer hin, und merke, daß das Thau, womit es befeſtiget war, aufgeknüpft ſey, und das Schiff langſam den Strohm herabtreibe; ich ſage alsbald, die Kugel bewegt ſich, und zwar von Morgen gegen Abend nach der Richtung des Fluſſes. Jemand ſagt mir aber, die Erde drehe ſich in der täglichen Bewegung mit viel größerer Geſchwindigkeit von Abend gegen Morgen, alsbald werde ich anderes Sinnes, und lege der Kugel eine ganz entgegengeſetzte Bewegung bey, mit einer Geſchwindigkeit, die aus der Sternenwiſſenſchaft leicht beſtimmet wird. Aber man erinnert mich, daß die ganze Kugel der Erde in Anſehung des Planetengebäudes von Abend gegen Morgen in einer noch ſchnellern Bewegung ſey. Ich bin genöthigt dieſelbe meiner Kugel beyzulegen, und ändere die Geſchwindigkeit, die ich ihr vorher gab. Zuletzt lehrt mich Bradley, daß das ganze Planetengebäude zuſammt der Sonne wahrſcheinlicher Weiſe eine Verrückung in Anſehung des Fixſternenhimmels erleide. Ich frage, nach welcher Seite und mit welcher Geſchwindigkeit? Man antwortet mir nicht. Und nun werde ich ſchwindlicht, ich weiß nicht mehr, ob meine Kugel ruhe oder ſich bewege, wohin und mit welcher Geſchwindigkeit. Jetzt fange ich an einzuſehen, daß mir in dem Ausdrucke der Bewegung und Ruhe etwas fehlet. Ich ſoll ihn niemals in abſolutem Verſtande brauchen, ſondern immer reſpective. Ich ſoll niemals ſagen: Ein Körper ruhet, ohne dazu zu ſetzen, in Anſehung welcher Dinge er ruhe, und niemals ſprechen, er bewege ſich, ohne zugleich die Gegenſtände zu nennen, in Anſehung deren er ſeine Beziehung ändert. Wenn ich mir auch gleich einen mathematiſchen Raum leer von allen Geſchöpfen als ein Behältniß der Körper einbilden wollte, ſo würde mir dieſes doch nichts helfen. Denn wodurch ſoll ich die Theile deſſelben und die verſchiedenen Plätze unterſcheiden, die von nichts körperlichem eingenommen ſind?

Nun nehme ich zwey Körper an, deren der eine B in Anſehung aller mir zunächſt bekannten Gegenſtände ruhet, der andere A aber gegen ihn mit einer beſtimmten

Geſchwindig-

Geſchwindigkeit anrückt. Die Kugel B mag nun in einer noch ſo unveränderten Beziehung gegen andere äußere Gegenſtände beharren, ſo iſt ſie darin doch nicht, wenn man ſie in Anſehung der bewegten Kugel A betrachtet. Denn ihre Beziehung iſt gegenſeitig, die Veränderung derſelben alſo auch. Die Kugel B, welche in Anſehung gewiſſer Objekte ruhend genannt wird, nimmt an der Veränderung der gegenſeitigen Relationen mit der Kugel A gleichen Antheil, ſie kommen beyde einander näher. Warum ſoll ich denn trotz allem Eigenſinn der Sprache nicht ſagen: Die Kugel B, die zwar in Anſehung anderer äußerlichen Gegenſtände in Ruhe iſt, befindet ſich doch in Anſehung der bewegten Kugel A in gleichmäßiger Bewegung?

Ihr werdet mir zugeſtehen: daß, wenn von der Wirkung, die die beyden Körper im Zuſammenſtoße gegen einander ausüben, die Rede iſt, die Beziehung auf andere äußere Dinge hiebey nichts zu ſchaffen habe. Wenn man alſo die Veränderung, die hier vorgeht, bloß in Anſehung der beyden Körper A und B betrachten muß, und man ziehet ſeine Gedanken von allen äußeren Gegenſtänden ab, ſo ſage man mir: ob man aus dem, was zwiſchen beyden vorgeht, abnehmen könne, daß einer von beyden ruhe und bloß der andere ſich bewege, und welcher von ihnen ruhe oder ſich bewege? Wird man die Bewegung nicht beyden und zwar beyden in gleichem Maaße beylegen müſſen? Die Annäherung derſelben gegen einander kommt einem ſo gut als dem andern zu.

Setzet, daß eine Kugel A von 3 ℔ Maſſe ſich gegen eine andere B von 2 ℔, welche in Anſehung des umgebenden Raums ruhet, bewege; der Raum von 5 Fuß, der zwiſchen beyden war, wird in einer Sekunde zurückgelegt. Und wann ich alſo bloß auf die Veränderung, die zwiſchen beyden Körpern vorgeht, ſehe, ſo kann ich nichts weiter ſagen, als 3 ℔ Maſſe und 2 ℔ Maſſe kommen einander in einer Sekunde um 5 Fuß näher. Da ich nun nicht die geringſte Urſache habe, dem einen von dieſen Körpern vor dem andern einen größeren Antheil an dieſer Veränderung beyzulegen, ſo werde ich, um auf beyden Seiten eine vollkommene Gleichheit zu erhalten, die Geſchwindigkeit von 5 Fuß in einer Sekunde in umgekehrter Verhältniß der Maſſen vertheilen müſſen, d. i. der Körper von 3 ℔ wird 2 Grade Geſchwindigkeit, der von 2 ℔ aber 3 Grade zu ſeinem Antheile bekommen, und mit dieſen Kräften werden ſie wirklich bey dem Stoße in einander wirken. Unerachtet aller Ruhe alſo, darinn der Körper B in Anſehung der andern nächſten Gegenſtände des Raumes ſeyn mag, hat er dennoch eine wahrhafte Bewegung in Anſehung eines jeden Körpers, der gegen ihn anrückt, und zwar eine Bewegung, die jenes ſeiner gleich iſt; ſo daß beyder Bewegungen Summe derjenigen gleich iſt, die in dem Körper A allein gedacht werden muß, wenn man ſich B als in abſoluter Ruhe vorſtellt.“

Wollte man ſich dieſem ungeachtet den Eigenſinn der Sprache anfechten laſſen, ſo gebe ich auf zu bedenken, ob man auch wohl bey einerley Rede bleiben werde.

Wenn

Wenn eine 12pfündige Kanonenkugel in der Gegend von Paris vom Morgen gegen Abend wider eine Mauer geſchoſſen wird, ſo ſagt ſelbſt der Philoſoph, ſie bewege ſich mit 600 Fuß in einer Sekunde Geſchwindigkeit, ob er gleich zugeſtehet: daß, weil die Erde in dieſer Breite beynahe eben die Bewegung von Abend gegen Morgen hat, die Kraft des Pulvers eigentlich nichts anders gethan hat, als nur dieſe Bewegung der Kugel aufzuheben; gleichwohl, und ohne ſich durch die tägliche oder jährliche Bewegung der Erde irren zu laſſen, geſteht man heimlich: daß die Verhältniſſe, die die Kugel und die Mauer in Anſehung des nahe oder weit umher umgebenen Raumes haben, hier nichts zur Sache thun, ſondern es bloß auf die Beziehung ankomme, die dieſe zwey Körper gegen einander haben. Bey ſolchem Geſtändniſſe aber, welchem von beyden wollte man reſpective auf den andern die Ruhe beylegen? da das Phänomenon der Veränderung nichts anders zu erkennen giebt, als daß beyde einander genähert werden, wenn man nicht vielmehr zugiebt, daß beyde ſich gegen einander bewegen, die Kugel gegen die Mauer und die Mauer gegen die Kugel, und zwar eine mit ſo viel Kraft als die andere.

Man ſehe nemlich den Raum, der zwiſchen beyden Körpern zurückgeleget wird, dividirt durch die Zeit, als die Summe der beyderſeitigen Geſchwindigkeiten an; man ſpreche: wie ſich verhält die Summe der Maſſen A und B zu der Maſſe des Körpers A, ſo verhält ſich die gegebene Geſchwindigkeit zu der Geſchwindigkeit des Körpers B;

B; welche, wenn man ſie von der gedachten Totalgeſchwindigkeit abzieht, die Geſchwindigkeit von A übrig läßt. Alsdenn wird man die ganze vorgegangene Veränderung unter beyde Körper gleich vertheilt haben und mit dieſen gleichen Kräften werden ſie einander auch im Stoße treffen. Ich ziehe hieraus zu meinem Zwecke nur folgende 2 Corollarien.

1) Ein jeder Körper, in Anſehung deſſen ſich ein anderer bewegt, iſt auch ſelber in Anſehung jenes in Bewegung, und es iſt alſo unmöglich, daß ein Körper gegen einen anlaufen ſollte, der in abſoluter Ruhe iſt.

2) Wirkung und Gegenwirkung iſt in dem Stoße der Körper immer gleich.

Von der Trägheitskraft.

Es würde vielleicht niemals einem Menſchen eingefallen ſeyn vorzugeben: daß ein Körper, der, ſo lange ein gegen ihn anlaufender Körper ihn noch nicht berührt, völlig ruhig, oder wenn man es ſo will, im Gleichgewichte der Kraft iſt, dennoch im Augenblicke des Stoßes plötzlich eine Bewegung gegen den Stoßenden von ſelber annehmen, oder ſich in ein Uebergewicht verſetzen ſollte, um in ihm eine entgegengeſetzte Kraft aufzuheben, wenn nicht aus der Erfahrung erhellete, daß in einem Zuſtande, den ein jeder für den Zuſtand der Ruhe hält, der Körper in einen jeglichen handelnden mit gleichem Grade entgegen wirkte. Nun ich aber bewieſen habe, daß, was man fälſchlich für eine Ruhe in Anſehung des ſtoßenden Körpers gehalten hat, in der That Beziehungsweiſe auf ihn eine Bewegung ſey; ſo leuchtet von ſelber ein, daß dieſe Trägheitskraft ohne Noth erdacht ſey und bey jedem Stoße eine Bewegung eines Körpers gegen einen andern mit gleichem Grade ihm entgegen bewegten angetroffen werde, welches die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, ohne eine beſondere Art der Naturkraft erdenken zu dürfen, ganz leicht und begreiflich erkläret. Gleichwohl dienet dieſe angenommene Kraft ungemein geſchickt dazu, alle Bewegungsgeſetze ſehr richtig und leicht daraus herzuleiten. Aber hiezu dient ſie nur eben ſo, wie die newtoniſche Anziehungskraft aller Materie zu Erklärung der großen Bewegungen des Weltbaues, nemlich nur als das Geſetz einer durch die Erfahrung erkannten allgemeinen Erſcheinung, wovon man die Urſache nicht weiß, und welche folglich man ſich nicht übereilen muß ſogleich auf eine dahin zielende innere Naturkraft zu ſchieben.

Ich kann, ohne etwas von dem Rechte meines Lehrgebäudes zu vergeben, in dieſem Verſtande ganz wohl zugeſtehen: daß alle Körper in Anſehung der gegen ſie bewegten eine Trägheitskraft haben, d. i. eine Kraft, der Handlung in gleichem Grade entgegen zu wirken, denn dieſes iſt nichts als ein Erfahrungsgeſetz: allein ſie ſcheinen nur ſie in völliger Ruhe als eine innere Kraft an ſich zu haben, denn ſie haben ſie in der That bloß darum, weil ſie gegen den Anlaufenden in wirklicher und gleicher

Be-

Bewegung ſeyn, und ſie haben ſolche nimmer, in ſo ferne ſie ſich reſpective auf ihn in Ruhe befinden.

Es kann auch gar nicht ſchwer fallen, die angenommenen Begriffe der Trägheitskraft aus andern Gründen zu widerlegen.

Denn 1) es mag ein Körper noch ſo viel Kräfte haben, wenn er in Ruhe iſt, ſo müſſen ſie doch alsdenn gewiß in ihm im Gleichgewichte ſeyn. Wie ſoll es denn zugehen, daß, ſo bald der ſtoßende Körper dieſen ruhenden berührt, der letztere ſich plötzlich ſelber in eine gegen die Seite des Anlaufenden überwiegende Bewegung oder Beſtrebung verſetzen ſoll, um in ihm einen Theil ſeiner Kraft zu vertilgen? Denn, würde ſeine innere Kraft ſelbſt im Augenblicke des Stoßes noch immer im Gleichgewichte ſeyn, ſo würde ſie dieſer mit nichts Widerſtand leiſten. Und geſetzt auch, daß

2) dieſe plötzlich entſtandene Beſtrebung möglich wäre, ſo würde der leidende Körper ſelbſt von dem Stoße keine Bewegung bekommen; denn der Stoß und die Gegenwirkung würden ſich einander aufheben, und es würde daraus nichts mehr folgen, als daß beyde Körper aufhöreten in einander zu wirken, nicht aber, daß der Geſtoßene ſich nach dieſem bewegen ſollte. Und außer dieſem, weil die Trägheitskraft eine natürliche Kraft iſt, ſo müßte ſie, wenn gleich das Gleichgewicht durch den Stoß aufgehoben worden, ſich doch den Augenblick drauf von ſelber wieder herſtellen: d. i. der geſtoßene Körper müßte alsbald nach dem Stoße wieder ruhig ſeyn.

Ich enthalte mich noch weit mehrerer Gründe, die ich wider den Begriff der Trägheitskraft in Bereitſchaft habe anzuführen. Ich würde eben ſo wohl die metaphyſiſchen Beweiſe beleuchten können, die man davon vor ſich findet. Allein ich habe hier nicht ein Buch, ſondern einen Bogen zu ſchreiben, in deſſen kleinen Inbegriff ſich dieſe fruchtbare Materie muß beſchränken laſſen.

Von dem Geſetze der Continuität, in ſo ferne es von dem Begriffe der Trägheitskraft unzertrennlich iſt.

Was die Vertheidiger des gemeinen Begriffes von der Bewegung am meiſten in Verlegenheit ſetzen muß, iſt dieſes, daß ſie nicht umhin können, ſich ein anderes willkührliches Geſetz wider ihren Willen aufdringen zu laſſen, wenn ſie die Bewegungsgeſetze nach ihrem Lehrbegriffe erklären wollen. Dieſe hülfleiſtende Hypotheſe iſt das Geſetz der Continuität, wovon vielleicht die wenigſten Mechaniker bemerket haben mögen, daß, ſo ſehr ſie auch ſelbigem entgegen ſeyn wollen, ſie es doch heimlich annehmen müſſen, wenn ſie den Stoß der Körper aus den angenommenen Begriffen der Bewegung erklären wollen. Ich verſtehe aber hierunter nur das phyſiſche Geſetz der Continuität, welches ſich niemals beweiſen, aber wohl widerlegen läßt; denn was das im logiſchen Sinne *) anlangt, ſo iſt es eine ſehr ſchöne und richtige

---

*) Ich will, ohne die Formel dieſer Regel hier hinzuſetzen, nur einige Beyſpiele davon anführen. Was da überhaupt gilt, wenn

richtige Regel zum Urtheilen; ſie thut aber zu gegenwärtigem Vorwurfe nichts. Im phyſiſchen Verſtande würde ſie nach Leibnitzens Meinung alſo lauten: Ein Körper theilt dem andern keine Kraft auf einmal mit, ſondern ſo, daß er durch alle unendlich kleine Zwiſchengrade von der Ruhe an bis zur beſtimmten Geſchwindigkeit in ihm ſeine Kraft überträgt. Nun vernehme man, wie alle diejenigen, die die Geſetze des Stoßes nach den angenommenen Begriffen der Bewegung erklären wollen, dieſer Leibnitziſchen Regel ſich durchaus bedienen müſſen. Warum bringt ein völlig harter Körper in einen andern Gleichartigen und Gleichen, nicht ſeine ganze Kraft durch den Stoß, warum nur immer die Hälfte, wie dieſes aus der Statik bekannt iſt? Man ſagt, es geſchehe, weil der ſtoßende Körper ſo lange den in ſeinem Wege liegenden drückt und treibet, bis beyde gleiche Geſchwindigkeit, nemlich, wenn beyde Maſſen gleich ſeyn, bis jeglicher die Hälfte von der Geſchwindigkeit des Stoßenden hat; denn alsdenn fliehet der geſtoßene Körper alle fernere Handlung des Stoßenden. Allein ſetzt man hiebey nicht voraus: daß alle Wirkung des Anlaufenden, in den Ruhen-

---

wenn ein Körper auf einen andern Bewegten anſtößt, das gilt auch, wenn er einen Ruhenden trifft, denn die Ruhe iſt als eine unendlich kleine Bewegung anzuſehen. Wenn ein Kräftenmaaß von den wirklichen Bewegungen überhaupt gilt, ſo muß es auch vom bloßen Drucke gelten; denn der Druck kann als eine wirkliche Bewegung durch einen unendlich kleinen Raum angeſehen werden. Ich behalte mir vor, dieſe logiſche Regel der Continuität ein andermal ausführlich zu erläutern, und in ihr gehöriges Licht zu ſetzen.

Ruhenden nach und nach vermittelſt einer Folge von unendlich vielen kleinen Momenten der Drückung geſchehe? Denn würkte jener mit ſeiner ganzen Kraft auf einmal, ſo würde er ſeine ganze Bewegung dieſem ertheilen, und ſelbſt in Ruhe bleiben, welches wider das Geſetz des Stoßes vollkommen harter Körper ſtreitet. Der ruhende Körper liegt ja der ganzen Bewegung des Stoßenden im Wege; wenn dieſer alſo mit ſeiner ganzen Kraft auf einmal wirken kann, ſo wird er es gewiß thun, und was von der ganzen Kraft gilt, das gilt auch von der Hälfte, dem Viertheil ꝛc. derſelben; alſo wird er mit gar keiner endlichen Kraft auf einmal wirken, ſondern nur durch alle unendlich kleine Momente nach und nach, welches das Geſetz der Continuität beſagt.

Da wir hieraus ſehen: daß man das Geſetz der Continuität durchaus annehmen müſſe, wenn man ſich nicht des gemeinen Begriffes von der Bewegung und Ruhe entladen will, ſo will ich nur kürzlich zeigen, warum dennoch die berühmteſten Naturkundiger daſſelbe nicht einmal als eine Hypotheſe wollen gelten laſſen; denn vor etwas beſſers kann man es nimmer ausgeben, weil man es nicht beweiſen kann.

Wenn ich vorgebe: daß ein Körper in einen andern niemals mit einem Grade Kraft auf einmal wirken könne, ohne alle mögliche kleine Zwiſchengrade vorhero durchzugehen, ſo ſage ich werde er in ihn gar nicht wirken können. Denn es mag noch ſo ein unendlich kleines

Moment ſeyn, womit er in einem Augenblicke wirkt, und welches ſich in einem beſtimmten Zeittheilchen zu einer gegebenen Geſchwindigkeit häuft, ſo iſt dieſes Moment immer eine plötzliche Wirkung, die nach dem Geſetze der Continuität erſtlich hätte durch alle unendliche Grade der geringeren Momente durchgehen ſollen und auch können; denn es läßt ſich immer von einem gegebenen Moment ein anderes kleineres denken, aus deſſen Summirung jenes erwachſen iſt. Z. E. das Moment der Schwere iſt gewiß unendlich kleiner als das Moment der Handlung bey dem Stoße der Körper, weil dieſe in einer ganz unmerklichen Zeit große Grade Geſchwindigkeit zuwege bringen kann, welche die Schwere in weit längerer nur erzeugen könnte. Alſo iſt ſelbſt das Moment der Wirkung beym Stoße plötzlich und dem Geſetze der Continuität zuwider. Man darf auch nicht vorwenden, es gebe gar keine vollkommene harte Körper in der Natur. Denn es iſt hier genug ſie nur zu gedenken und die Bewegungsgeſetze derſelben zu beſtimmen, weil nur vermittelſt derſelben diejenigen, nach welchen biegſame Körper einander ſtoßen, gefunden werden können. Und überdem hat doch ein jeglicher weicher Körper einen gewiſſen Grad des Zuſammenhanges, mit welchem er in Anſehung des ihm gleichen oder kleinern Moments in der Kraft des Stoßenden als ein harter Körper kann angeſehen werden; und wenn nur in Anſehung dieſes eine plötzliche Wirkung möglich iſt, ſo wird ſie auch in Anſehung größerer Grade ſtatt finden können.

Schlüſſel zur Erläuterung der Geſetze des Stoßes nach dem neuen Begriffe der Bewegung und Ruhe.

Was in dem Stoße zwiſchen den beyden gegenſeitig wirkenden Körpern vorgeht, iſt nach unſerm Lehrbegriffe aus dem vorigen ſchon klar. Es beſteht nemlich bloß darinn: daß Wirkung und Gegenwirkung beyderſeitig gleich ſeyn, und daß beyde Körper nach dem Stoße Beziehungsweiſe auf einander ruhen, wenn ſie einander nemlich geradezu getroffen haben und man von aller Federkraft abſtrahiret. Allein unter der Benennung von Bewegungsgeſetzen verſteht man nicht bloß die Regeln der Beziehung, die die ſtoßenden Körper einer in Anſehung des andern bekommen, ſondern vornehmlich auch die Veränderung ihres äußeren Zuſtandes in Abſicht auf den Raum, darin ſie ſich befinden. Dieſes iſt, eigentlich zu reden, nur das äußere Phänomenon deſſen, was unmittelbar zwiſchen ihnen vorgegangen iſt; und dieſes verlangt man zu wiſſen.

Zu dem Ende nehme man erſtlich zwey Körper A und B, den erſtern von 3 ℔ Maſſe, den zweyten von 2 ℔, und dieſen letztern in Anſehung des Raums, darin er ſich befindet, als ruhend, den erſtern aber in Abſicht auf dieſen Raum als bewegt mit einer Geſchwindigkeit von 5 Graden an in einem geraden Anlaufe auf den Körper B. Weil man nun dem Körper B nach unſern Sätzen Beziehungsweiſe auf A eine Geſchwindigkeit von 3 Graden, dem A aber gegen B von 2 Graden beylegen muß, ſo werden durch den Stoß dieſe zwey gleichen Kräfte einander aufheben, und beyde werden gegen einander reſpektive ruhen. Weil aber B, welches Beziehungsweiſe auf die andern Gegenſtände ruhete, dieſem zufolge eine reſpektive Bewegung von 2 Graden auf A hat, ſo wird eben dieſe auch dem umgebenden Raume parallel und in gleicher Geſchwindigkeit mit dem Körper B müſſen zuerkannt werden. Nun hebt der Stoß von A dieſe Bewegung von 2 Graden in B auf, nicht aber in dem umgebenden Raume, als in welchem nicht gewirkt wird, alſo wird dieſer fortfahren ſich nach der vorigen Richtung des Körpers B zu bewegen, oder welches einerley iſt, der Körper B wird in entgegengeſetzter Richtung, nemlich in der Richtung des ſtoßenden A, mit 2 Graden Geſchwindigkeit, in Anſehung des umgebenden Raumes nach dem Stoße fortrücken, mithin auch der Körper A in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, weil er in Anſehung B ruhet. Alſo werden beyde Körper nach dem Stoße mit 2 Graden Geſchwindigkeit fortlaufen. Man ſiehet hieraus: daß eine in einem Körper aufgehobene Geſchwindigkeit, welche nur reſpektive auf den Anlaufenden Körper in dem Geſtoßenen geſetzt worden, und die er nicht in Anſehung des Raums hatte, in ihm eigentlich einen gleichen Grad der Bewegung in Abſicht auf den Raum in der Richtung des Stoßes hervor bringt.

Wenn zwey Körper A und B von den Maſſen wie vorher, A aber mit 3 Graden und B mit 2 in entgegengeſetzter Richtung gegen einander anlaufen, ſo müſſen, wenn man nur die gegenſeitige Verhältniß der Bewegung dieſer Körper gegen einander betrachtet, die Geſchwindigkeiten 3 und 2 ſummirt werden, und nach dem obigen dieſer Summe unter ſie in umgekehrter Verhältniß der Maſſen vertheilt werden, ſo daß A 2 Grade Geſchwindigkeit, B aber 3 bekommt, womit ſie ſich folglich durch die Gleichheit der entgegengeſetzten Kräfte in reſpektive Ruhe gegen einander verſetzten. Weil nun durch die reſpektive Bewegung der beyden Körper gegen einander in B eine Geſchwindigkeit 3 geſetzt wurde, die B Beziehungsweiſe auf den äußern Raum nicht gänzlich, ſondern nur davon 2 Grade hat, ſo wird nach dem kurz zuvor Angemerkten, die Aufhebung einer Geſchwindigkeit, die in dem Körper nicht in Anſehung des Raumes anzutreffen war, eine Bewegung in entgegengeſetzter Richtung in Anſehung eben deſſelben Raumes feſtſetzen, d. i. B wird mit einem Grade Geſchwindigkeit, und A gleichfalls mit dieſem Grade, weil es reſpektive auf B ruhet, in der Richtung, darin A den Stoß that, fortbewegt werden.

Es wäre leicht, die Geſetze der Bewegung bey dem Stoße der Körper, die mit ungleicher Geſchwindigkeit nach einerley Richtung fortlaufen, imgleichen die Regeln des Stoßes elaſtiſcher Körper aus den zum Grunde gelegten Begriffen herzuleiten. Es wäre auch noch nöthig, das Vorgetragene durch mehrere Erläuterungen in ein großes Licht zu ſetzen. Dieſes alles könnte geſchehen, wenn in einer ſo reichen Materie, und bey ſo engen Gränzen des Raumes es möglich wäre, vollſtändig in dem Inhalte und doch auch wortreich im Ausdrucke zu ſeyn.

II.

Gedanken

bey dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk,

in einem Sendſchreiben an die Frau Agnes Eliſabeth verwittw. Frau Rittmeiſterin von Funk, gebohrne von Dorthöſen, Erbfrau der Kaywenſchen und Kahrenſchen Güter in Curland, des ſelig Verſtorbenen Hochbetrübte Frau Mutter,

von

M. Immanuel Kant,

Lehrer der Weltweisheit auf der Academie zu Königsberg.

Wenn die Menſchen unter das Getümmel ihrer Geſchäfte und Zerſtreuungen gewohnt wären bisweilen ernſthafte Augenblicke der lehrreichen Betrachtungen zu mengen, dazu ſie das tägliche Beyſpiel der Eitelkeit unſerer Abſichten in dem Schickſale ihrer Mitbürger auffodert: ſo würden ihre Freuden vielleicht weniger rauſchend ſeyn, aber die Stelle derſelben würde eine ruhige Heiterkeit der Seele einnehmen, der keine Zufälle mehr unerwartet ſind, und ſelbſt die ſanfte Schwermuth, dieſes zärtliche Gefühl, davon ein edles Herz aufſchwillt, wenn es in einſamer Stille die Nichtswürdigkeit desjenigen erwäget, was bey uns gemeiniglich für groß und wichtig gilt, würde mehr wahre Glückſeligkeit enthalten, als die ungeſtüme Beluſtigung des Leichtſinnigen, und das laute Lachen des Thoren.

So aber menget ſich der größte Haufen der Menſchen ſehr begierig in das Gedränge derjenigen, die auf der Brücke, welche die Vorſehung über einen Theil des Abgrundes der Ewigkeit geſchlagen hat, und die wir Leben heißen, gewiſſen Waſſerblaſen nachlaufen, und ſich keine Mühe nehmen, auf die Fallbreter Acht zu haben, die einen nach dem andern, neben ihnen, in die Tiefe herabſinken laſſen, deren Maaß Unendlichkeit iſt, und wovon ſie ſelbſt, endlich mitten in ihrem ungeſtümen Laufe verſchlungen werden. Ein gewiſſer alter Dichter *) bringet in das Gemälde des menſchlichen Lebens einen rührenden Zug, indem er den kaum gebohrnen Menſchen abſchildert. Das Kind, ſpricht er, erfüllet alsbald die Luft mit traurigem Winſeln, wie es einer Perſon zuſtehet, die in eine Welt treten ſoll, wo ſo viel Drangſale auf ſie warten. Allein in der Folge der Jahre verbindet dieſer Menſch mit der Kunſt, ſich elend zu machen, noch diejenige, es vor ſich ſelbſt zu verbergen, durch die Decke, die er auf die traurigen Gegenſtände des Lebens wirft, und befleißigt ſich einer leichtſinnigen Achtloſig-

---

*) Lucrez.

ſeit bey der Menge der Uebel, die ihn umgeben, und die ihn gleichwohl unwiderſetzlich zu einem weit ſchmerzhaftern Gefühl endlich zurück führen. Ob ihn gleich unter allen Uebeln vor dem Tode am meiſten grauet, ſo ſcheinet er doch auf das Beyſpiel deſſelben bey ſeinen Mitbürgern ſehr wenig Acht zu haben, außer wenn nähere Verbindungen ſeine Aufmerkſamkeit vorzüglich erwecken. Zu einer Zeit, da ein wütender Krieg die Riegel des ſchwarzen Abgrundes eröffnet, um alle Trübſale über das menſchliche Geſchlecht hervorbrechen zu laſſen, da ſieht man wohl, wie der gewohnte Anblick der Noth und des Todes denen, die ſelbſt mit beyden bedrohet werden, eine kaltſinnige Gleichgültigkeit einflößt, daß ſie auf das Schickſal ihrer Brüder wenig Acht haben. Allein wenn in der ruhigen Stille des bürgerlichen Lebens, aus dem Cirkel derer, die uns entweder nahe angehen, oder die wir lieben, die ſo viel oder mehr verſprechende Hoffnungen hatten als wir, die mit eben dem Eifer ihren Abſichten und Entwürfen nachhingen, als wir thun, wenn dieſe, ſage ich, nach dem Rathſchluſſe deſſen, der Allmächtig über alles gebietet, mitten in dem Laufe ihrer Beſtrebungen ergriffen werden, wenn der Tod in feyerlicher Stille ſich dem Siechbette des Kranken nähert, wenn dieſer Rieſe, vor dem die Natur ſchaudert, mit langſamen Tritt herankommt, um ihn in eiſernen Armen einzuſchließen, alsdenn erwachet wohl das Gefühl derer, die es ſonſt in Zerſtreuungen erſticken. Ein ſchwermüthiges Gefühl ſpricht aus dem Inwendigen des Herzens dasjenige, was in einer Verſammlung der

Römer

Römer einsmals mit ſo viel Beyfall gehöret wurde, weil es unſerer allgemeinen Empfindung ſo gemäß iſt: Ich bin ein Menſch, und was Menſchen wiederfähret, kann auch mich treffen. Der Freund oder auch der Verwandte ſpricht zu ſich ſelbſt: Ich befinde mich im Getümmel von Geſchäfften und im Gedränge von Lebenspflichten, und mein Freund befand ſich vor kurzem auch in denſelben, ich genieße meines Lebens ruhig und unbekümmert; aber wer weiß wie lange! Ich vergnüge mich mit meinen Freunden und ſuche ihn unter denſelben.

> Ihn aber hält am ernſten Orte,
> Der nichts zurücke läßt,
> Die Ewigkeit mit ſtarken Armen feſt.
>
> Haller.

Zu dieſen ernſthaften Gedanken erhebt mich, Gnädige Frau, das frühzeitige Abſterben Dero würdigen Herrn Sohnes, welches Sie anjetzt ſo billig beweinen. Ich empfinde, als einer ſeiner ehemaligen Lehrer, dieſen Verluſt mit ſchmerzlichem Beyleid, ob ich gleich freylich die Größe der Betrübniß ſchwerlich ausdrücken kann, die diejenigen betreffen muß, welche mit dieſem hoffnungsvollen jungen Herrn durch nähere Bande verknüpft waren. Ew. Gnaden werden mir erlauben, daß ich zu dieſen wenigen Zeilen, dadurch ich die Achtung auszudrücken trachte, die ich vor dieſen meinen ehemaligen Zuhörer gehegt habe, noch einige Gedanken beyfüge, welche bey dem gegenwärtigen Zuſtande meines Gemüths in mir aufſteigen.

Ein jeder Menſch macht ſich einen eigenen Plan ſeiner Beſtimmung auf dieſer Welt. Geſchicklichkeiten, die er erwerben will, Ehre und Gemächlichkeit, die er ſich davon aufs künftige verſpricht, dauerhafte Glückſeligkeiten im ehelichen Leben und eine lange Reihe von Vergnügen oder von Unternehmungen machen die Bilder der Zauberlaterne aus, die er ſich ſinnreich zeichnet und lebhaft nach einander in ſeinen Einbildungen ſpielen läßt; der Tod, der dieſes Schattenſpiel ſchließt, zeigt ſich nur in dunkler Ferne und wird durch das Licht, das über die angenehmeren Stellen verbreitet iſt, verdunkelt und unkenntlich gemacht. Während dieſen Träumereyen führet uns unſer wahres Schickſal ganz andere Wege. Das Loos, das uns wirklich zu Theil wird, ſieht demjenigen ſelten ähnlich, was wir uns verſprachen, wir finden uns bey jedem Schritte, den wir thun, in unſeren Erwartungen getäuſcht; indeſſen verfolgt gleichwohl die Einbildung ihr Geſchäfte, und ermüdet nicht neue Entwürfe zu zeichnen, bis der Tod, der noch immer ferne zu ſeyn ſcheint, plötzlich dem ganzen Spiele ein Ende macht. Wenn der Menſch aus dieſer Welt der Fabeln, davon er durch Einbildungen ſelbſt Schöpfer iſt, und darin er ſich ſo gerne aufhält, in diejenige durch den Verſtand zurückgeführet wird, darin ihn die Vorſehung wirklich geſetzt hat, ſo wird er durch einen wunderſamen Widerſpruch in Verwirrung geſetzt, den er daſelbſt antrifft, und der ſeine Plane gänzlich zu nichte macht, indem er ſeiner Einſicht unauflösliche Räthſel vorlegt. Aufkeimende Verdienſte einer hoffnungsvollen Jugend verwelken oft früh-

zeitig

zeitig unter der Laſt ſchwerer Krankheiten, und ein unwillkommener Tod durchſtreicht den ganzen Entwurf der Hoffnung, darauf man gerechnet hatte. Der Mann von Geſchicklichkeit, von Verdienſten, von Reichthum, iſt nicht immer derjenige, welchem die Vorſehung das weiteſte Ziel des Lebens geſteckt hat, um die Früchte von allen dieſen recht zu genießen. Die Freundſchaften, die die zärtlichſten ſind, die Ehen, die die meiſten Glückſeligkeiten verſprechen, werden oft durch den früheſten Tod unerbittlich zerriſſen; indeſſen daß Armuth und Elend gemeiniglich an dem Rocken der Parzen einen langen Faden ziehen, und viele nur ſcheinen ſich oder Andern zur Plage ſo lange zu leben. In dieſem ſcheinbaren Widerſpruche theilet gleichwohl der oberſte Beherrſcher einem jeden das Loos ſeines Schickſals mit weiſer Hand aus. Er verbirgt das Ende unſerer Beſtimmung auf dieſer Welt in unerforſchliche Dunkelheit, machet uns durch Triebe geſchäftig, durch Hoffnung getroſt, und durch die glückſelige Unwiſſenheit des Künftigen, eben ſo befliſſen auf Abſichten und Entwürfe zu ſinnen, wenn ſie bald alle ſollen ein Ende haben, als wenn wir uns im Anfange derſelben befänden;

Daß jeder ſeinen Kreis vollende, den ihm der Himmel auserſehn.

Pope.

Unter dieſen Betrachtungen richtet der Weiſe (aber wie ſelten findet ſich ein ſolcher) die Aufmerkſamkeit vornehmlich auf ſeine große Beſtimmung jenſeit dem Grabe. Er verliert die Verbindlichkeit nicht aus den Augen, die ihm

der

der Poſten auferlegt, auf welchen ihn hier die Vorſehung geſetzt hat. Vernünftig in ſeinen Entwürfen, aber ohne Eigenſinn, zuverſichtlich auf die Erfüllung ſeiner Hoffnung, aber ohne Ungeduld, beſcheiden in Wünſchen, ohne vorzuſchreiben, vertrauend, ohne zu pochen, iſt er eifrig in Leiſtung ſeiner Pflichten, aber bereit mit einer chriſtlichen Reſignation ſich in den Befehl des Höchſten zu ergeben, wenn es ihm gefällt, mitten unter allen dieſen Beſtrebungen ihn von der Bühne abzurufen, worauf er geſtellt war. Wir finden die Wege der Vorſehung allemal weiſe und anbetungswürdig in denen Stücken, wo wir ſie einigermaßen einſehen können; ſollten ſie es da nicht noch weit mehr ſeyn, wo wir es nicht können? Ein frühzeitiger Tod derer, von denen wir uns viel ſchmeichelnde Hoffnung machten, ſetzt uns in Schrecken; aber wie oft mag nicht dieſes eben die gröſte Gunſt des Himmels ſeyn! Beſtand nicht manches Menſchen Unglück vornehmlich in der Verzögerung des Todes, der gar zu ſäumig war, nach den rühmlichſten Auftritten des Lebens, zu rechter Zeit einen Abſchnitt zu machen?

Es ſtirbt der hoffnungsvolle Jüngling, und wie viel glauben wir nicht abgebrochener Glückſeligkeit, bey ſo frühem Verluſte zu vermiſſen! Allein im Buche der Schickſale lautet es vielleicht anders. Verführungen, die ſich ſchon von ferne erheben, um eine noch nicht ſehr bewährte Tugend zu ſtürzen, Trübſale und Widerwärtigkeiten, womit die Zukunft drohete, allem dieſem entfliehe dieſer Glückſelige, den ein früher

Tod

Tod in einer geſegneten Stunde hinweg führete; indeſſen daß Freunde und Verwandte, unwiſſend des Künftigen, den Verluſt derjenigen Jahre beweinen, von denen ſie ſich einbilden, daß ſie das Leben ihres Angehörigen dereinſt rühmlich würden gekrönet haben. Ich will, ehe ich dieſe wenige Zeilen ſchließe, eine kleine Zeichnung von dem Leben und dem Charakter des ſelig Verſtorbenen entwerfen. Das, was ich anführe, iſt mir aus der Nachricht ſeines getreuen Herrn Hofmeiſters, der ihn zärtlich beweinet, und aus meiner eigenen Kenntniß bekannt. Wie viel gute Eigenſchaften giebt es nicht noch, die nur derjenige kennet, der ins Innerſte der Herzen ſiehet, und die um deſto edler ſind, je weniger ſie beſtrebt ſind, öffentlich in die Augen zu fallen!

Herr Johann Friedrich von Funk war den 4. Octob. 1738. aus einem vornehmen Adlichen Hauſe in Curland gebohren. Er hat von Kindheit an niemals einer vollkommenen Geſundheit genoſſen. Er wurde mit großer Sorgfalt erzogen, bezeigte viel Fleiß im Studieren und hatte ein Herz, welches von Natur dazu gemacht war, um zu edlen Eigenſchaften gebildet zu werden. Er kam den 15. Junii 1759. nebſt ſeinem jüngern Herrn Bruder unter der Anführung ihres Herrn Hofmeiſters auf hieſige Akademie. Er unterwarf ſich mit aller Bereitwilligkeit dem Examen des damaligen Herrn Decanus, und machte ſeinem Fleiße und der Unterweiſung ſeines Herrn Hofmeiſters Ehre. Er wohnete den Vorleſungen des Herrn Conſiſtorialraths und Profeſſors Teske, jetziger Zeit Rectoris Magnifici der Univerſität, ſtät, imgleichen denen des Herrn Doct. der Rechtsgelehrſamkeit Funk und den meinigen, mit einer Unverdroſſenheit bey, die zum Muſter diente. Er lebte eingezogen und ſtill, wodurch Er auch die wenigen Kräfte ſeines zur Abzehrung geneigten Körpers noch erhielt, bis Er gegen das Ende des Februars dieſes Jahres davon nach und nach ſo angegriffen wurde, daß Ihn weder die Pflege und Sorgfalt, die an Ihn gewandt war, noch der Fleiß eines geſchickten Arztes länger erhalten konnte; ſo daß Er den 4. May dieſes Jahres, nachdem Er ſich mit der Standhaftigkeit und feurigen Andacht eines Chriſten zu einem erbaulichen Ende vorbereitet hatte, unter dem Beyſtande ſeines getreuen Seelſorgers ſanft und ſelig verſchied, und in der hieſigen Cathedralkirche ſtandesmäßig beerdigt ward.

Er war von ſanfter und gelaſſener Gemüthsart, leutſelig und beſcheiden gegen jedermann, gütig und zum allgemeinen Wohlwollen geneigt, eifrig befliſſen, um ſich zur Zierde ſeines Hauſes und zum Nutzen ſeines Vaterlandes gehörig auszubilden. Er hat niemalen jemand wodurch anders betrübt, als durch ſeinen Tod. Er befliß ſich einer ungeheuchelten Frömmigkeit. Er wäre ein rechtſchaffener Bürger vor die Welt geworden; allein der Rathſchluß des Höchſten wollte, daß er einer im Himmel werden ſollte. Sein Leben iſt ein Fragment, welches uns das Uebrige hat wünſchen laſſen, deſſen uns ein früher Tod beraubt hat.

Es würde verdienen denenjenigen zum Muſter vorgeſtellt zu werden, die die Jahre ihrer Erziehung und Ju-

Jugend rühmlich zurückzulegen denken, wenn ein ſtilles Verdienſt auf flatterhafte Gemüther eben den Eindruck der Nacheiferung würkte, als die falſch ſchimmernden Eigenſchaften derjenigen thun, deren Eitelkeit nur auf den Schein der Tugend gehet, ohne ſich um das Weſen derſelben zu bekümmern. Er iſt von denen, welchen er angehörete, von ſeinen Freunden, und allen denen, die Ihn kannten, ſehr bedauert worden.

Dieſes ſind, Gnädige Frau, die Züge von dem Charakter Dero vormals im Leben mit Recht ſo geliebten Herren Sohns, welche, ſo ſchwach ſie auch entworfen worden, gleichwohl viel zu ſehr die Wehmuth erneuren werden, die Sie über ſeinen Verluſt empfinden. Aber eben dieſe bedauerte Eigenſchaften ſind es, die in ſolchem Verluſte zu nicht geringem Troſte gereichen; denn nur denen, welche die wichtigſte unter allen Abſichten beſtändig auf den Augen ſehen, kann es gleich viel ſeyn, in welchem Zuſtande ſie die Ihrigen der Ewigkeit überliefern. Ich überhebe mich der Bemühung, Ew. Gnaden weitläuftige Troſtgründe in dieſer Betrübniß darzulegen. Die demüthige Entſagung unſerer eigenen Wünſche, wenn es der weiſeſten Vorſehung gefällt, ein anderes zu beſchließen, und die chriſtliche Sehnſucht nach einerley ſeligem Ziele, zu welchem Andere vor uns gelanget ſind, vermögen mehr zur Beruhigung des Herzens, als alle Gründe einer trockenen und kraftloſen Beredſamkeit. Ich habe die Ehre ꝛc.

Königsberg, den 6. Jun. 1760.

J. Kant.

III.

Verſuch

über die Krankheiten des Kopfes.

Die Einfalt und Genügſamkeit der Natur fordert und bildet an dem Menſchen nur gemeine Begriffe und eine plumpe Redlichkeit, der künſtliche Zwang und die Ueppigkeit der bürgerlichen Verfaſſung hecket Witzlinge und Vernünftler, gelegentlich aber auch Narren und Betrüger aus, und gebieret den weiſen oder ſittſamen Schein, bey dem man ſo wohl des Verſtandes als der Rechtſchaffenheit entbehren kann, wann nur der ſchöne Schleyer dichte genug gewebt iſt, den die Anſtändigkeit über die geheimen Gebrechen des Kopfes oder des Herzens ausbreitet. Nach dem Maaße, als die Kunſt hoch ſteigt, werden Vernunft und Tugend endlich das allgemeine Loſungswort, doch ſo, daß der Eifer von beyden zu ſprechen, wohl unterwieſene und artige Perſonen überheben kann, ſich mit ihrem Beſitze zu beläſtigen. Die allgemeine Achtung, darinn beyde geprieſene Eigenſchaften ſtehen, machet gleichwohl dieſen merklichen Unterſchied, daß jedermann weit eiferſüchtiger auf die Verſtandesvorzüge, als auf die guten Eigenſchaften des Willens iſt, und daß in der Vergleichung zwiſchen Dummheit und Schelmerey Niemand einen Augenblick anſteht, ſich zum Vortheil der letzteren zu erklären; welches auch gewiß ſehr wohl ausgegedacht iſt, weil, wenn alles überhaupt auf Kunſt ankömmt, die feine Schlauigkeit nicht kann entbehret werden, wohl aber die Redlichkeit, die in ſolchem Verhältniſſe nur hinderlich iſt. Ich lebe unter weiſen und wohlgeſitteten Bürgern, nemlich unter denen, die ſich darauf verſtehen ſo zu ſcheinen, und ich ſchmeichle mir, man werde ſo billig ſeyn, mir von dieſer Feinigkeit auch ſo viel zuzutrauen, daß, wenn ich gleich in dem Beſitze der bewährteſten Heilungsmittel wäre, die Krankheiten des Kopfes und des Herzens aus dem Grunde zu heben, ich doch Bedenken tragen würde dieſen altväteriſchen Plunder dem öffentlichen Gewerbe in den Weg zu legen, wohlbewußt, daß die beliebte Modecur des Verſtandes und des Herzens ſchon in erwünſchtem Fortgange ſey, und daß vornemlich die Aerzte des erſteren, die ſich Logiker nennen, ſehr gut dem allgemeinen Verlangen Genüge leiſten, ſeit dem ſie die wichtige Entdeckung gemacht haben: daß der menſchliche Kopf eigentlich eine Trommel ſey, die nur darum klingt, weil ſie leer iſt. Ich ſehe demnach nichts beſſeres für mich, als die Methode der Aerzte nachzuahmen, welche glauben, ihrem Patienten ſehr viel genutzt zu haben, wenn ſie ſeiner Krankheit einen Namen geben, und entwerfe eine kleine Onomaſtik der Gebrechen des Kopfes, von der Lähmung deſſelben an in der Blödſinnigkeit bis zu deſſen Verzuckungen in der Tollheit; aber um dieſe ekelhafte Krankheiten in ihrer allmählichen Abſtammung zu erkennen, finde ich nöthig, zum voraus die milderen Grade derſelben, von der Dummköpfigkeit an bis zur Narrheit zu erläutern, weil dieſe Eigenſchaften im bürgerlichen Verhältniſſe gangbarer ſind und dennoch zu den erſteren führen.

Der ſtumpfe Kopf ermangelt des Witzes, der Dummkopf des Verſtandes. Die Behendigkeit etwas zu faſſen und ſich zu erinnern, imgleichen die Leichtigkeit, es geziemend auszudrücken, kommen gar ſehr auf den Witz an; daher derjenige, welcher nicht dumm iſt, gleichwohl ſehr ſtumpf ſeyn kann, in ſoferne ihm ſchwerlich etwas in den Kopf will, ob er es gleich nachhero mit größerer Reife des Urtheils einſehen mag, und die Schwierigkeit ſich ausdrücken zu können, beweiſet nichts minder als die Verſtandesfähigkeit, ſondern nur, daß der Witz nicht genugſame Beyhülfe leiſte, den Gedanken in die mancherley Zeichen einzukleiden, deren einige ihm am geſchickteſten anpaſſen. Der berühmte Jeſuit Clavius wurde als unfähig aus den Schulen gejagt, (denn nach der Verſtandesprobe der Orbile iſt ein Knabe zu gar nichts nütze, wenn er weder Verſe noch Schulchrien machen kann,) er gerieth nachher zufälliger Weiſe auf die Mathematik, das Spiel änderte ſich, und ſeine vormaligen Lehrer waren gegen ihn nur Dummköpfe. Das praktiſche Urtheil über Sachen, ſo wie es der Landmann, der Künſtler oder Seefahrer ꝛc. bedarf, iſt von demjenigen ſehr unterſchieden, welches man über die Handgriffe fället, wonach ſich Menſchen unter einander behandeln. Das letztere iſt nicht ſo wohl Verſtand, als vielmehr Verſchmitztheit, und der liebenswürdige Mangel dieſer ſo ſehr geprieſenen Fähigkeit, heißt

Einfalt. Iſt die Urſache derſelben in der Schwäche der Urtheilskraft überhaupt zu ſuchen, ſo heiſt ein ſolcher Menſch ein Tropf, Einfaltspinſel ꝛc. Da die Ränke und falſche Kunſtgriffe in der bürgerlichen Geſellſchaft allmählich zu gewöhnlichen Maximen werden und das Spiel der menſchlichen Handlungen ſehr verwickeln, ſo iſt es kein Wunder, wenn ein ſonſt verſtändiger und redlicher Mann, dem entweder alle dieſe Schlauigkeit zu verächtlich iſt, als daß er ſich damit beſchäftige, oder der ſein ehrliches und wohlwollendes Herz nicht dazu bewegen kann, ſich von der menſchlichen Natur einen ſo verhaßten Begriff zu machen, unter Betrügern allerwärts in Schlingen gerathen und ihnen viel zu lachen geben müſſe, ſo daß zuletzt der Ausdruck, ein guter Mann, nicht mehr auf eine verblümte Art, ſondern ſo gerade zu, einen Einfaltspinſel, gelegentlich auch einen H — — bedeute; denn in der Schelmenſprache iſt Niemand ein verſtändiger Mann, als der alle andere für nichts beſſers hält, als was er ſelbſt iſt, nemlich für Betrüger.

Die Triebe der menſchlichen Natur, welche, wenn ſie von viel Graden ſind, Leidenſchaften heiſſen, ſind die Bewegkräfte des Willens; Der Verſtand kommt nur dazu, ſo wohl das ganze Facit der Befriedigung aller Neigungen insgeſammt aus dem vorgeſtellten Zwecke zu ſchätzen, als auch die Mittel zu dieſem auszufinden. Iſt etwa eine Leidenſchaft beſonders mächtig, ſo hilft die Verſtandesfähigkeit dagegen nur wenig; denn der bezauberte Menſch ſiehet zwar die Gründe wider ſeine Lieblingsneigung ſehr gut, allein er fühlet ſich ohnmächtig, ihnen den thätigen Nachdruck zu geben. Wenn dieſe Neigung an ſich gut iſt, wenn die Perſon übrigens vernünftig iſt, nur daß der überwiegende Hang die Ausſicht in Anſehung der ſchlimmen Folgen verſchließt, ſo iſt dieſer Zuſtand der gefeſſelten Vernunft Thorheit. Ein Thor kann viel Verſtand haben, ſelbſt in dem Urtheil über diejenigen Handlungen, darinnen er thöricht iſt, er muß ſo gar ziemlich viel Verſtand und ein gut Herz beſitzen, damit er zu dieſer gemilderten Benennung ſeiner Ausſchweifungen berechtigt ſey. Der Thor kann allenfalls einen vortreflichen Rathgeber für Andere abgeben, wenn gleich ſein Rath bey ihm ſelbſt ohne Wirkung iſt. Er wird nur durch Schaden oder durch Alter geſcheut, welches aber öfters nur eine Thorheit verdränget, um einer andern Platz zu machen. Die verliebte Leidenſchaft, oder ein großer Grad der Ehrbegierde haben von je her viele vernünftige Leute zu Thoren gemacht. Ein Mädchen nöthiget den furchtbaren Alcides den Faden am Rocken zu ziehen, und Athens müßige Bürger ſchicken durch ihr läppiſches Lob den Alexander an das Ende der Welt. Es giebt auch Neigungen von minderer Heftigkeit und Allgemeinheit, welche gleichwohl nicht ermangeln ihre Thorheit zu erzeugen: der Baugeiſt, die Bilderneigung, die Büchersucht. Der ausgeartete Menſch iſt aus ſeiner natürlichen Stelle gewichen und wird von allem gezogen und von allem gehalten. Dem Thoren iſt der geſcheute Mann entgegengeſetzt; wer aber ohne Thorheit iſt, iſt ein Weiſer. Dieſer Weiſe kann etwa im Monde geſucht werden; vielleicht, daß man daſelbſt ohne Leidenſchaft iſt und unendlich viel Vernunft hat. Der Unempfindliche iſt durch ſeine Dummheit wider Thorheit geſichert; vor gemeinen Augen aber hat er die Miene eines Weiſen. Pyrrho ſahe auf einem Schiffe im Sturm, da jedermann ängſtlich beſchäftigt war, ein Schwein ruhig aus ſeinem Troge freſſen und ſagte, indem er auf daſſelbe wies: „ſo ſoll „die Ruhe eines Weiſen ſeyn.“ Der Unempfindliche iſt der Weiſe des Pyrrho.

Wenn die herrſchende Leidenſchaft an ſich ſelbſt haſſenswürdig, und zugleich abgeſchmackt genug iſt, um dasjenige, was der natürlichen Abſicht derſelben gerade entgegen geſetzt iſt, für die Befriedigung derſelben zu halten, ſo iſt dieſer Zuſtand der verkehrten Vernunft Narrheit. Der Thor verſteht die wahre Abſicht ſeiner Leidenſchaft ſehr wohl, wenn er gleich ihr eine Stärke einräumet, welche die Vernunft zu feſſeln vermag. Der Narr aber iſt dadurch zugleich ſo dumm gemacht, daß er alsdenn nur glaubt im Beſitze zu ſeyn, wenn er ſich des Begehrten wirklich beraubt. Pyrrhus wußte ſehr wohl, daß Tapferkeit und Macht allgemeine Bewunderung erwerben; er befolgte den Trieb der Ehrſucht ganz richtig und war nichts weiter, als wofür ihn Cyneas hielte, nemlich ein Thor. Wenn aber Nero ſich dem öffentlichen Geſpötte ausſetzet, indem er von einer Bühne elende Verſe ablieſt, um den Dichterpreiß zu erlangen, und noch am Ende ſeines Lebens ſagt: quantus artifex morior! ſo ſehe ich an dieſem gefürchteten und ausgelachten Beherrſcher von Rom nichts beſſeres, als einen Narren. Ich halte dafür, daß alle Narrheit eigentlich auf zwo Leidenſchaften gepfropft ſey, den Hochmuth und den Geiz. Beyde Neigungen ſind ungerecht und werden daher gehaſſet, beyde ſind ihrer Natur nach abgeſchmackt und ihr Zweck zerſtöhrt ſich ſelbſt. Der Hochmüthige äußert eine unverdeckte Anmaßung des Vorzuges vor Anderen durch eine deutliche Geringſchätzung derſelben. Er glaubt geehrt zu ſeyn, indem er ausgepfiffen wird, denn es iſt nichts klärer, als daß die Verachtung Anderer dieſer ihre eigene Eitelkeit gegen den Anmaßer empöre. Der Geizige hat ſeiner Meinung nach ſehr viel nöthig, und kann unmöglich das mindeſte ſeiner Güter entbehren; er entbehrt indeſſen wirklich ihrer aller, indem er durch Kargheit einen Beſchlag auf dieſelben legt. Die Verblendung des Hochmuthes macht theils alberne, theils aufgeblaſene Narren, nachdem entweder läppiſche Flatterhaftigkeit oder ſteife Dummheit in dem leeren Kopfe Beſitz genommen hat. Die filzige Habſucht hat von je her zu viel lächerlichen Geſchichten Anlaß gegeben, die ſchwerlich wunderlicher können ausgeſonnen werden, als ſie wirklich geſchehen. Der Thor iſt nicht weiſe, der Narr iſt nicht klug. Der Spott, den der Thor auf ſich ziehet, iſt luſtig und ſchonend, der Narr verdient die ſchärfeſte Geißel des Satyrs; allein er fühlt ſie gleichwohl nicht. Man darf nicht gänzlich verzweifeln, daß ein Thor noch einmal

ge-

geſcheut werden könne, wer aber einen Narren klug zu machen gedenkt, wäſchet einen Mohren. Die Urſache iſt, daß bey jenem doch eine wahre und natürliche Neigung herrſchet, welche die Vernunft allenfalls nur feſſelt, bey dieſem aber ein albernes Hirngeſpenſt, das ihre Grundſätze umkehret. Ich überlaſſe es Andern auszumachen, ob man wirklich Urſache habe über die wunderliche Wahrſagung des Holbergs bekümmert zu ſeyn: daß nemlich der tägliche Anwachs der Narren bedenklich ſey und fürchten laſſe, ſie könnten es ſich wohl noch in den Kopf ſetzen, die fünfte Monarchie zu ſtiften. Geſetzt aber, daß ſie dieſes auch im Schilde führeten, ſo dürften ſie ſich gleichwohl nicht ſo ſehr beeifern; denn einer könnte dem andern füglich ins Ohr ſagen, was der bekannte Poſſenreißer eines benachbarten Hofes, als er in Narrenkleidern durch eine pohlniſche Stadt ritt, den Studenten zurief, die ihm nachliefen: „Ihr Herren ſeyd „fleißig, lernet etwas, denn wenn unſer zu viel ſind, ſo „können wir nimmermehr alle Brod haben."

Ich komme von den Gebrechen des Kopfes, welche verachtet und gehöhnet werden, zu denen, die man gemeiniglich mit Mitleiden anſiehet, von denen, welche die freye bürgerliche Gemeinſchaft nicht aufheben, zu denenjenigen, deren ſich die obrigkeitliche Vorſorge annimmt, und um welcher willen ſie Verfügungen macht. Ich theile dieſe Krankheiten zwiefach ein, in die der Ohnmacht und in die der Verkehrtheit. Die erſteren ſtehen unter der allgemeinen Benennung der Blödſinnigkeit, die zweyte unter dem Namen des geſtöhrten Gemüths. Der Blödſinnige befindet ſich in einer großen Ohnmacht des Gedächtniſſes, der Vernunft und gemeiniglich auch ſo gar der ſinnlichen Empfindungen. Dieſes Uebel iſt mehrentheils unheilbar; denn wenn es ſchwer iſt die wilden Unordnungen des geſtöhrten Gehirns zu heben, ſo muß es beynahe unmöglich ſeyn in ſeine erſtorbenen Organen ein neues Leben zu gießen. Die Erſcheinungen dieſer Schwachheit, welche den Unglücklichen niemals aus dem Stande der Kindheit herausgehen läßt, ſind zu bekannt, als daß es nöthig wäre ſich dabey lange aufzuhalten.

Die Gebrechen des geſtöhrten Kopfes laſſen ſich auf ſo viel verſchiedene Hauptgattungen bringen, als Gemüthsfähigkeiten ſind, die dadurch angegriffen werden. Ich vermeine ſie insgeſammt unter folgende drey Eintheilungen ordnen zu können; erſtlich die Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe, in der Verrückung, zweytens die in Unordnung gebrachte Urtheilskraft zunächſt bey dieſer Erfahrung, in dem Wahnſinn, drittens die in Anſehung allgemeinerer Urtheile verkehrt gewordene Vernunft, in dem Wahnwitze. Alle übrige Erſcheinungen des kranken Gehirns können, wie mich dünkt, entweder als verſchiedene Grade der erwähnten Zufälle, oder als eine unglückliche Vereinbarung dieſer Uebel unter einander, oder endlich als die Einpfropfung derſelben auf mächtige Leidenſchaften angeſehen, und den angeführten Claſſen untergeordnet werden.

Was

Was das erſte Uebel, nemlich die Verrückung anlangt, ſo erläutere ich die Erſcheinungen derſelben auf folgende Art. Die Seele eines jeden Menſchen iſt, ſelbſt in dem geſundeſten Zuſtande geſchäftig, allerley Bilder von Dingen, die nicht gegenwärtig ſeyn, zu mahlen, oder auch an der Vorſtellung gegenwärtiger Dinge einige unvollkommene Aehnlichkeit zu vollenden, durch einen oder andern chimäriſchen Zug, den die ſchöpferiſche Dichtungsfähigkeit mit in die Empfindung einzeichnet. Man hat gar nicht Urſache zu glauben: daß in dem Zuſtande des Wachens unſer Geiſt hiebey andere Geſetze befolge als im Schlafe, es iſt vielmehr zu vermuthen, daß nur die lebhaften ſinnlichen Eindrücke in dem erſten Falle die zärteren Bilder der Chimären verdunkeln und unkenntlich machen, anſtatt daß dieſe im Schlafe ihre ganze Stärke haben, in welchem allen äußerlichen Eindrücken der Zugang zu der Seele verſchloſſen iſt. Es iſt daher kein Wunder, daß Träume, ſo lange ſie dauren, für wahrhafte Erfahrungen wirklicher Dinge gehalten werden. Denn, da ſie alsdenn in der Seele die ſtärkſten Vorſtellungen ſeyn, ſo ſind ſie in dieſem Zuſtande eben das, was im Wachen die Empfindungen ſind. Man ſetze nun, daß gewiſſe Chimären, durch welche Urſache es auch ſey, gleichſam eine oder andere Organe des Gehirnes verletzt hätten, dermaßen, daß der Eindruck auf dieſelben eben ſo tief und zugleich eben ſo richtig geworden wäre, als ihn eine ſinnliche Empfindung nur machen kann, ſo wird dieſes Hirngeſpenſt ſelbſt im Wachen bey guter geſunder Vernunft dennoch für eine wirkliche Erfahfahrung gehalten werden müſſen. Denn es wäre umſonſt, einer Empfindung, oder derjenigen Vorſtellung, die ihr an Stärke gleich kömmt, Vernunftgründe entgegen zu ſetzen, weil von wirklichen Dingen die Sinne weit größere Ueberzeugung geben als ein Vernunftſchluß; zum wenigſten kann derjenige, den dieſe Chimäre bezaubert, niemals durch Vernünfteln dahin gebracht werden, an der Wirklichkeit ſeiner vermeinten Empfindung zu zweifeln. Man findet auch: daß Perſonen, die in andern Fällen gnug reife Vernunft zeigen, gleichwohl feſt darauf beharren, mit aller Achtſamkeit wer weiß was für Geſpenſtergeſtalten und Fratzengeſichter geſehen zu haben, und daß ſie wohl gar fein genug ſind, ihre eingebildete Erfahrung mit manchem ſubtilen Vernunfturtheil in Zuſammenhang zu bringen. Dieſe Eigenſchaft des Geſtöhrten, nach welcher er ohne einen beſonders merklichen Grad einer heftigen Krankheit im wachenden Zuſtande gewohnt iſt, gewiſſe Dinge als klar empfunden ſich vorzuſtellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig iſt, heißt die Verrückung. Der Verrückte iſt alſo ein Träumer im Wachen. Iſt das gewöhnliche Blendwerk ſeiner Sinne nur zum Theil eine Chimäre, größten Theils aber eine wirkliche Empfindung, ſo iſt der, ſo im höheren Grade zu ſolcher Verkehrtheit aufgelegt iſt, ein Phantaſt. Wenn wir nach dem Erwachen in einer läßigen und ſanften Zerſtreuung liegen, ſo zeichnet unſere Einbildung die unregelmäßigen Figuren etwa der Bettvorhänge, oder gewiſſer Flecke einer nahen Wand zu Menſchengeſtalten aus, mit einer ſcheinbaren Richtigkeit,

welche

welche uns auf eine nicht unangenehme Art unterhält, wovon wir aber das Blendwerk den Augenblick, wenn wir wollen, zerſtreuen. Wir träumen alsdenn nur zum Theil und haben die Chimäre in unſerer Gewalt. Geſchieht etwas dem ähnliches in einem höheren Grade, ohne daß die Aufmerkſamkeit des Wachenden das Blendwerk in der täuſchenden Einbildung abzuſondern vermag, ſo läßt dieſe Verkehrtheit einen Phantaſten vermuthen. Dieſer Selbſtbetrug in den Empfindungen iſt übrigens ſehr gemein, und ſo lange er nur mittelmäßig iſt, wird er mit einer ſolchen Benennung verſchonet, ob zwar, wenn eine Leidenſchaft hinzukommt, dieſelbe Gemüthsſchwäche in würkliche Phantaſterey ausarten kann. Sonſten ſehen durch eine gewöhnliche Verblendung die Menſchen nicht, was da iſt, ſondern was ihnen ihre Neigung vormahlt, der Naturalienſammler im Florentinerſtein Städte, der Andächtige im gefleckten Marmor die Paſſionsgeſchichte, jene Dame durch ein Seherohr im Monde die Schatten zweyer Verliebten, ihr Pfarrer aber zwey Kirchthürme. Der Schrecken macht aus den Strahlen des Nordlichts Spieße und Schwerdter und bey der Dämmerung aus einem Wegweiſer ein Rieſengeſpenſt.

Die phantaſtiſche Gemüthsbeſchaffenheit iſt nirgends gemeiner als in der Hypochondrie. Die Chimären, welche dieſe Krankheit ausheckt, täuſchen eigentlich nicht die äußeren Sinne, ſondern machen nur dem Hypochondriſten ein Blendwerk von einer Empfindung ſeines

eige-

eigenen Zuſtandes, entweder des Körpers oder der Seele, die größtentheils eine leere Grille iſt. Der Hypochondriſt hat ein Uebel, das, an welchem Orte es auch ſeinen Hauptſitz haben mag, dennoch wahrſcheinlicher Weiſe das Nervengewebe in allerley Theilen des Körpers unſtätig durchwandert. Es ziehet aber vornehmlich einen melancholiſchen Dunſt um den Sitz der Seele, dermaßen, daß der Patient das Blendwerk faſt aller Krankheiten, von denen er nur höret, an ſich ſelbſt fühlt. Er redet daher von nichts lieber als von ſeiner Unpäßlichkeit, lieſet gerne mediciniſche Bücher, findet allenthalben ſeine eigenen Zufälle, in Geſellſchaft wandelt ihn auch wohl unvermerkt ſeine gute Laune an, und alsdann lachet er viel, ſpeiſet gut, und hat gemeiniglich das Anſehen eines geſunden Menſchen. Die innere Phantaſterey deſſelben anlangend, ſo bekommen die Bilder in ſeinem Gehirne öfters eine Stärke und Dauer, die ihm beſchwerlich iſt. Wenn ihm eine lächerliche Figur im Kopfe iſt, (ob er ſie gleich ſelber nur für ein Bild der Phantaſie erkennet,) wenn dieſe Grille ihm ein ungeziemendes Lachen in Anderer Gegenwart ablockt, ohne daß er die Urſache davon anzeigt, oder wenn allerhand finſtere Vorſtellungen in ihm einen gewaltſamen Trieb rege machen, irgend etwas Böſes zu ſtiften, vor deſſen Ausbruch er ſelbſt ängſtlich beſorgt iſt, und der gleichwohl niemals zur That kommt; alsdann hat ſein Zuſtand viel ähnliches mit dem eines Verrückten, allein es hat keine Noth. Das Uebel iſt nicht tief gewurzelt und hebet ſich, in ſo weit es das Gemüth angehet, gemeiniglich entweder von ſelbſt,

ſelbſt, oder durch einige Arzeneymittel. Einerley Vorſtellung wirkt nach dem verſchiedenen Gemüthszuſtande der Menſchen in ganz unterſchiedlichen Graden auf die Empfindung. Es giebt daher eine Art von Phantaſterey, die jemanden bloß deswegen beygemeſſen wird, weil der Grad des Gefühls, dadurch er von gewiſſen Gegenſtänden gerührt wird, vor die Mäßigung eines geſunden Kopfes ausſchweifend zu ſeyn geurtheilt wird. Auf dieſen Fuß iſt der Melancholicus ein Phantaſt in Anſehung der Uebel des Lebens. Die Liebe hat überaus viel phantaſtiſche Entzückungen, und das feine Kunſtſtück der alten Staaten beſtand darinn, die Bürger für die Empfindung der öffentlichen Wohlfahrt zu Phantaſten zu machen. Wer durch eine moraliſche Empfindung als durch einen Grundſatz mehr erhitzt wird, als es Andere nach ihrem matten und öfters unedlen Gefühl ſich vorſtellen können, iſt in ihrer Vorſtellung ein Phantaſt. Ich ſtelle den Ariſtides unter Wucherer, den Epiktet unter Hofleute und den Johann Jacob Rouſſeau unter die Doktoren der Sorbonne. Mich deucht, ich höre ein lautes Hohngelächter, und hundert Stimmen rufen: Welche Phantaſten! Dieſer zweydeutige Anſchein von Phantaſterey in an ſich guten moraliſchen Empfindungen, iſt der Enthuſiasmus, und es iſt niemals ohne denſelben in der Welt etwas Groſſes ausgerichtet worden. Ganz anders iſt es mit dem Fanatiker (Viſionär, Schwärmer) bewandt. Dieſer iſt eigentlich ein Verrückter von einer vermeinten unmittelbaren Eingebung, und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels. Die menſchliche Natur kennet kein gefährlicheres Blendwerk. Wenn der Ausbruch davon neu iſt, wenn der betrogene Menſch Talente hat und der große Hauſe vorbereitet iſt dieſes Gährungsmittel innigſt aufzunehmen, alsdenn erduldet bisweilen ſo gar der Staat Verzuckungen. Die Schwärmerey führet den Begeiſterten auf das äußerſte, den Mahomet auf den Fürſtenthron, und den Johann von Leiden aufs Blutgerüſte. Ich kann noch in gewiſſer Maaße zu der Verkehrtheit des Kopfes, ſo ferne dieſelbe die Erfahrungsbegriffe betrifft, das geſtöhrte Erinnerungsvermögen zählen. Denn dieſes täuſchet den Elenden, der damit angefochten iſt, durch eine chimäriſche Vorſtellung, wer weiß was für eines vormaligen Zuſtandes, der wirklich niemals geweſen iſt. Derjenige, welcher von den Gütern redet, die er ehedem beſeſſen haben will, oder von dem Königreiche, das er gehabt hat, und ſich übrigens in Anſehung ſeines jetzigen Zuſtandes nicht merklich betrügt, iſt ein Verrückter in Anſehung der Erinnerung. Der bejahrte Murrkopf, welcher feſt glaubt, daß in ſeiner Jugend die Welt viel ordentlicher und die Menſchen beſſer geweſen wären, iſt ein Phantaſt in Anſehung der Erinnerung.

Bis dahin nun iſt in dem geſtöhrten Kopf die Verſtandeskraft eigentlich nicht angegriffen, zum wenigſten iſts nicht nothwendig, daß ſie es ſey; denn der Fehler ſteckt eigentlich nur in den Begriffen, die Urtheile ſelber, wenn man die verkehrte Empfindung als wahr annehmen

wollte,

wollte, können ganz richtig, ja ſo gar ungemein vernünftig ſeyn. Eine Stöhrung des Verſtandes dagegen beſtehet darinn: daß man aus allenfalls richtigen Erfahrungen ganz verkehrt urtheilt: und von dieſer Krankheit iſt der erſte Grad der **Wahnſinn**, welcher in den nächſten Urtheilen aus der Erfahrung der gemeinen Verſtandesregel entgegen handelt. Der **Wahnſinnige** ſiehet oder erinnert ſich der Gegenſtände ſo richtig wie jeder Geſunde, nur er deutet gemeiniglich das Betragen anderer Menſchen durch einen ungereimten Wahn auf ſich aus, und glaubet daraus wer weiß was für bedenkliche Abſichten leſen zu können, die jenen niemals in den Sinn kommen. Wenn man ihn hört, ſo ſollte man glauben, die ganze Stadt beſchäftige ſich mit ihm. Die Marktleute, welche mit einander handeln und ihn etwa anſehen, ſchmieden Anſchläge wider ihn, der Nachtwächter rufet ihn zum Poſſen, und kurz, er ſiehet nichts als eine allgemeine Verſchwörung wider ſich. Der **Melancholiſche**, welcher in Anſehung ſeiner traurigen oder kränkenden Vermuthungen wahnſinnig iſt, iſt ein Trübſinniger. Es giebt aber auch allerley ergötzender Wahnſinn, und die verliebte Leidenſchaft ſchmeichelt oder quälet ſich mit manchen wunderlichen Deutungen, die dem Wahnſinn ähnlich ſind. Ein Hochmüthiger iſt in gewiſſer Maaße ein Wahnſinniger, welcher aus dem Betragen Anderer, die ihn ſpöttiſch angaffen, ſchließt, daß ſie ihn bewundern. Der zweyte Grad des in Anſehung der oberen Erkenntnißkraft geſtöhrten Kopfes iſt eigentlich die in Unordnung gebrachte Vernunft, in ſo ſerne ſie ſich in eingebildeten feineren Urtheilen über allgemeine Begriffe auf eine ungereimte Art verirret, und kann der Wahnwitz genannt werden. In dem höheren Grade dieſer Stöhrung ſchwärmen durch das verbrannte Gehirn allerley angemaaßte überfeine Einſichten: die erfundene Länge des Meeres, die Auslegung von Prophezeyungen, oder wer weiß was für ein Miſchmaſch von unkluger Kopfbrecherey. Wenn der Unglückliche hiebey zugleich die Erfahrungsurtheile vorbey geht, ſo heißet er aberwitzig. In dem Falle aber, daß er viele richtige Erfahrungsurtheile zum Grunde liegen habe, nur daß ſeine Empfindung durch die Neuigkeit und Menge der Folgen, die ſein Witz ihm darbietet, dergeſtalt berauſchet iſt, daß er nicht mehr auf die Richtigkeit der Verbindung Acht hat, ſo entſpringt daraus öfters ein ſehr ſchimmernder Anſchein von Wahnwitz, welcher mit einem großen Genie zuſammen beſtehen kann, in ſo ferne die langſame Vernunft den empörten Witz nicht mehr zu begleiten vermag. Der Zuſtand des geſtöhrten Kopfes, der ihn gegen die äußeren Empfindungen fühllos macht, iſt Unſinnigkeit; dieſe, ſo ferne der Zorn darinn herrſcht, heißt die Raſerey. Die Verzweifelung iſt ein vorübergehender Unſinn eines Hoffnungsloſen. Die brauſende Heftigkeit eines Geſtöhrten heißt überhaupt die Tobſucht. Der Tobſüchtige, in ſo ferne er unſinnig iſt, iſt toll.

Der Menſch im Zuſtande der Natur kann nur wenig Thorheiten und ſchwerlich einiger Narrheit unterworfen ſeyn.

ſeyn. Seine Bedürfniſſe halten ihn jederzeit nahe an der Erfahrung, und geben ſeinem geſunden Verſtande eine ſo leichte Beſchäftigung, daß er kaum bemerkt, er habe zu ſeinen Handlungen Verſtand nöthig. Seinen groben und gemeinen Begierden giebt die Trägheit eine Mäßigung, welche der wenigen Urtheilskraft, die er bedarf, Macht genug läßt, über ſie, ſeinem größeſten Vortheile gemäß, zu herrſchen. Wo ſollte er wohl zur Narrheit Stoff hernehmen, da er um Anderer Urtheil unbekümmert weder eitel noch aufgeblaſen ſeyn kann? Indem er von dem Werthe ungenoſſener Güter gar keine Vorſtellung hat, ſo iſt er für die Ungereimtheit der filzigen Habſucht geſichert, und weil in ſeinen Kopf niemals einiger Witz Eingang findet, ſo iſt er eben ſo wohl gegen allen Aberwitz gut verwahret. Gleichergeſtalt kann die Stöhrung des Gemüths in dieſem Stande der Einfalt nur ſelten Statt finden. Wenn das Gehirn des Wilden einigen Anſtoß erlitten hätte, ſo weiß ich nicht, wo die Phantaſterey herkommen ſollte, um die gewöhnlichen Empfindungen, die ihn allein unablässig beſchäftigen, zu verdrängen. Welcher Wahnſinn kann ihm wohl anwandeln, da er niemals Urſache hat, ſich in ſeinem Urtheile weit zu verſteigen? Der Wahnwitz aber iſt gewiß ganz und gar über ſeine Fähigkeit. Er wird, wenn er im Kopfe krank iſt, entweder blödſinnig oder toll ſeyn, und auch dieſes muß höchſt ſelten geſchehen, denn er iſt mehrentheils geſund, weil er frey iſt und Bewegung hat. In der bürgerlichen Verfaſſung finden ſich eigentlich die Gährungsmittel zu allem dieſem Verderben, die, wenn ſie es gleich nicht hervorbringen, gleichwohl es zu unterhalten und zu vergrößeren dienen. Der Verſtand, in ſo ferne er zu den Nothwendigkeiten und den einfältigen Vergnügungen des Lebens zureicht, iſt ein geſunder Verſtand; in wie ferne er aber zu der gekünſtelten Ueppigkeit, es ſey im Genuſſe oder in den Wiſſenſchaften, erfordert wird, iſt der feine Verſtand. Der geſunde Verſtand des Bürgers wäre alſo ſchon ein ſehr feiner Verſtand für den natürlichen Menſchen, und die Begriffe, die in gewiſſen Ständen einen feinen Verſtand vorausſetzen, ſchicken ſich nicht mehr für diejenigen, welche der Einfalt der Natur, zum wenigſten in Einſichten, näher ſind, und machen, wenn ſie zu dieſen übergehen, aus ihnen gemeiniglich Narren. Der Abt Terraſſon unterſcheidet irgendwo die von geſtöhrtem Gemüthe in ſolche, welche aus falſchen Vorſtellungen richtig ſchließen, und in diejenigen, die aus richtigen Vorſtellungen auf eine verkehrte Art ſchließen. Dieſe Eintheilung ſtimmet mit den vorgetragenen Sätzen wohl überein. Bey denen von der erſteren Art, den Phantaſten, oder Verrückten, leidet der Verſtand eigentlich nicht, ſondern nur das Vermögen, welches in der Seele die Begriffe erweckt, deren die Urtheilskraft nachhero ſich bedienet, um ſie zu vergleichen. Dieſen Kranken kann man ſehr wohl Vernunfturtheile entgegenſetzen, wann gleich nicht ihr Uebel zu heben, dennoch wenigſtens es zu mildern. Da aber bey denen, von der zweyten Art, den Wahnſinnigen und Wahnwitzigen, der Verſtand ſelbſt angegriffen iſt, ſo iſt es nicht allein thöricht, mit ihnen zu ver-

vernünfteln, (weil ſie nicht wahnſinnig ſeyn würden, wenn ſie dieſe Vernunftgründe faſſen könnten,) ſondern es iſt auch höchſt ſchädlich. Denn man giebt ihrem verkehrten Kopfe nur dadurch neuen Stoff, Ungereimtheiten auszuhecken; der Widerſpruch beſſert ſie nicht, ſondern erhitzt ſie, und es iſt durchaus nöthig, in dem Umgange gegen ſie, ein kaltſinniges und gütiges Weſen anzunehmen, gleich, als wenn man gar nicht bemerkte, daß ihrem Verſtande etwas fehle.

Ich habe die Gebrechen der Erkenntnißkraft Krankheiten des Kopfes genannt, ſo wie man das Verderben des Willens eine Krankheit des Herzens nennet. Ich habe auch nur auf die Erſcheinungen derſelben im Gemüthe Acht gehabt, ohne die Wurzel derſelben ausſpähen zu wollen, die eigentlich wohl im Körper liegt, und zwar ihren Hauptſitz mehr in den Verdauungstheilen, als im Gehirne, haben mag, wie die beliebte Wochenſchrift, die unter dem Namen des Arztes allgemein bekannt iſt, es im 150. 151. 152ten Stücke wahrſcheinlich darthut. Ich kann mich ſo gar auf keinerley Weiſe überreden: daß die Stöhrung des Gemüths, wie man gemeiniglich glaubt, aus Hochmuth, Liebe, aus gar zu ſtarkem Nachſinnen, und wer weiß, was für einem Misbrauch der Seelenkräfte entſpringen ſolle. Dieſes Urtheil, welches dem Kranken aus ſeinem Unglücke einen Grund zu ſpöttiſchen Vorwürfen macht, iſt ſehr lieblos und wird durch einen gemeinen Irrthum veranlaſſet, nach welchem man Urſache und Wirkung zu ver-

verwechſeln pflegt. Wenn man nur ein wenig auf die Beyſpiele Acht hat, ſo wird man gewahr: daß zuerſt der Körper leide, daß im Anfange, da der Keim der Krankheit ſich unvermerkt entwickelt, eine zweydeutige Verkehrtheit geſpühret wird, die noch keine Vermuthung einer Stöhrung des Gemüths giebt, und die ſich in wunderlichen Liebesgrillen, oder einem aufgeblaſenen Weſen, oder in vergeblichem tiefſinnigem Grübeln äußert. Mit der Zeit bricht die Krankheit aus, und giebt Anlaß, ihren Grund in dem nächſtvorhergehenden Zuſtande des Gemüths zu ſetzen. Man ſollte aber vielmehr ſagen, der Menſch ſey hochmüthig geworden, weil er ſchon in einigem Grade geſtöhrt war, als, er ſey geſtöhrt worden, weil er ſo hochmüthig geweſen iſt. Dieſe traurigen Uebel, wenn ſie nur nicht erblich ſind, laſſen noch eine glückliche Geneſung hoffen, und derjenige, deſſen Beyſtand man hiebey vornehmlich zu ſuchen hat, iſt der Arzt. Doch möchte ich ehrenhalber den Philoſophen nicht gerne ausſchließen, welcher die Diät des Gemüths verordnen könnte; nur unter dem Beding, daß er hiefür, wie für ſeine mehreſte andere Beſchäftigung, keine Bezahlung fordere. Zur Erkenntlichkeit würde der Arzt ſeinen Beyſtand dem Philoſophen auch nicht verſagen, wenn dieſer bisweilen die große, aber immer vergebliche Cur der Narrheit verſuchte. Er würde z. E. in der Tobſucht eines gelehrten Schreyers in Betrachtung ziehen: ob nicht catharctiſche Mittel, in verſtärkter Doſe genommen, dagegen etwas ver-

ſanfangen ſollten. Denn da nach den Beobachtungen des Swifts ein ſchlechtes Gedicht bloß eine Reinigung des Gehirns iſt, durch welches viele ſchädliche Feuchtigkeiten, zur Erleichterung des kranken Poeten, abgezogen werden, warum ſollte eine elende grübleriſche Schrift nicht auch dergleichen ſeyn? In dieſem Falle aber wäre es rathſam, der Natur einen andern Weg der Reinigung anzuweiſen, damit das Uebel gründlich und in aller Stille abgeführet werde, ohne das gemeine Weſen dadurch zu beunruhigen.

IIII.

M. Immanuel Kants Nachricht
von der
Einrichtung ſeiner Vorleſungen
in dem
Winterhalbenjahre, von 1765-1766.

Alle Unterweiſung der Jugend hat dieſes Beſchwerliche an ſich, daß man genöthigt iſt, mit der Einſicht den Jahren vorzueilen, und ohne die Reife des Verſtandes abzuwarten, ſolche Erkenntniſſe ertheilen ſoll, die nach der natürlichen Ordnung nur von einer geübteren und verſuchten Vernunft könnten begriffen werden. Daher entſpringen die ewigen Vorurtheile der Schulen, welche hartnäckigter und öfters abgeſchmackter ſind als die gemeinen, und die frühkluge Geſchwätzigkeit junger Denker, die blinder iſt, als irgend ein anderer Eigendünkel, und unheilbarer als die Unwiſſenheit. Gleichwohl iſt dieſe Beſchwerlichkeit nicht gänzlich zu vermeiden, weil in dem Zeitalter einer ſehr ausgeſchmückten bürgerlichen Verfaſſung die feineren Einſichten zu den Mitteln des Fortkonmens gehören, und Bedürfniſſe werden, die ihrer

Natur

Natur nach eigentlich nur zur Zierde des Lebens und gleichſam zum Entbehrlichſchönen deſſelben gezählet werden ſollten. Indeſſen iſt es möglich, den öffentlichen Unterricht auch in dieſem Stücke nach der Natur mehr zu bequemen, wo nicht mit ihr gänzlich einſtimmig zu machen. Denn da der natürliche Fortſchritt der menſchlichen Erkenntniß dieſer iſt, daß ſich zuerſt der Verſtand ausbildet, indem er durch Erfahrung zu anſchauenden Urtheilen und durch dieſe zu Begriffen gelangt, daß darauf dieſe Begriffe in Verhältniß mit ihren Gründen und Folgen durch Vernunft und endlich in einem wohlgeordneten Ganzen vermittelſt der Wiſſenſchaft erkannt werden, ſo wird die Unterweiſung eben denſelben Weg zu nehmen haben. Von einem Lehrer wird alſo erwartet, daß er an ſeinem Zuhörer erſtlich den verſtändigen, dann den vernünftigen Mann, und endlich den Gelehrten bilde. Ein ſolches Verfahren hat den Vortheil, daß, wenn der Lehrling gleich niemals zu der letzten Stufe gelangen ſollte, wie es gemeiniglich geſchieht, er dennoch durch die Unterweiſung gewonnen hat, und wo nicht für die Schule, doch für das Leben geübter und klüger geworden.

Wenn man dieſe Methode umkehrt, ſo erſchnappet der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verſtand an ihm ausgebildet wurde, und trägt erborgte Wiſſenſchaft, die an ihm gleichſam nur geklebt und nicht gewachſen iſt, wobey ſeine Gemüthsfähigkeit noch ſo unfruchtbar wie jemals, aber zugleich durch den Wahn von Weisheit viel verderbter geworden iſt. Dieſes iſt die Urſache, weswegen man nicht ſelten Gelehrte (eigentlich Studierte) antrifft, die wenig Verſtand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeſchmackte Köpfe in die Welt ſchicken als irgend ein anderer Stand des gemeinen Weſens.

Die Regel des Verhaltens alſo iſt dieſe: zuförderſt den Verſtand zu zeitigen und ſeinen Wachsthum zu beſchleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurtheilen übt, und auf dasjenige achtſam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen ſeiner Sinne lehren können. Von dieſen Urtheilen oder Begriffen ſoll er zu den höheren und entlegnern keinen kühnen Schwung unternehmen, ſondern dahin durch den natürlichen und gebähnten Fußſteig der niedrigern Begriffe gelangen, die ihn allgemach weiter führen; alles aber derjenigen Verſtandesfähigkeit gemäß, welche die vorhergehende Uebung in ihm nothwendig hat hervorbringen müſſen, und nicht nach derjenigen, die der Lehrer an ſich ſelbſten wahrnimmt, oder wahrzunehmen glaubt, und die er auch bey ſeinem Zuhörer fälſchlich vorausſetzt. Kurz, er ſoll nicht *Gedanken* ſondern *denken* lernen; man ſoll ihn nicht *tragen* ſondern *leiten*, wenn man will, daß er in Zukunft von ſich ſelbſten zu *gehen* geſchickt ſeyn ſoll.

Eine ſolche Lehrart erfordert die der Weltweisheit eigene Natur. Da dieſe aber eigentlich nur eine Beſchäftigung vor das Mannesalter iſt, ſo iſt kein Wunder, daß ſich Schwierigkeiten hervorthun, wenn man ſie der un-

ungeübteren Jugendfähigkeit bequemen will. Der den Schulunterweiſungen entlaſſene Jüngling war gewohnt zu lernen. Nunmehro denkt er, er werde Philoſophie lernen, welches aber unmöglich iſt, denn er ſoll jetzt philoſophiren lernen. Ich will mich deutlicher erklären. Alle Wiſſenſchaften, die man im eigentlichen Verſtande lernen kann, laſſen ſich auf zwey Gattungen bringen: die hiſtoriſchen und mathematiſchen. Zu den erſtern gehören, außer der eigentlichen Geſchichte, auch die Naturbeſchreibung, Sprachkunde, das poſitive Recht ꝛc. ꝛc. Da nun in allem, was hiſtoriſch iſt, eigene Erfahrung oder fremdes Zeugniß, in dem aber, was mathematiſch iſt, die Augenſcheinlichkeit der Begriffe und die Unfehlbarkeit der Demonſtration etwas ausmachen, was in der That gegeben und mithin vorräthig und gleichſam nur aufzunehmen iſt: ſo iſt es in beyden möglich zu lernen, d. i. entweder in das Gedächtniß, oder den Verſtand dasjenige einzudrücken, was als eine ſchon fertige Diſciplin uns vorgeleget werden kann. Um alſo auch Philoſophie zu lernen, müßte allererſt eine wirklich vorhanden ſeyn. Man müßte ein Buch vorzeigen und ſagen können: ſehet, hie iſt Weisheit und zuverläſſige Einſicht; lernet es verſtehen und faſſen, bauet künftighin darauf, ſo ſeyd ihr Philoſophen. Bis man mir nun ein ſolches Buch der Weltweisheit zeigen wird, worauf ich mich berufen kann, wie etwa auf den Polyb, um einen Umſtand der Geſchichte, oder auf den Euclides, um einen Satz der Größenlehre zu erläutern, ſo erlaube man mir zu ſagen: daß man des Zutrauens

trauens des gemeinen Weſens mißbrauche, wenn man, anſtatt die Verſtandesfähigkeit der anvertrauten Jugend zu erweitern, und ſie zur künftig reifern *eigenen* Einſicht auszubilden, ſie mit einer, dem Vorgeben nach, ſchon fertigen Weltweisheit hintergeht, die ihnen zu gute von Andern ausgedacht wäre, woraus ein Blendwerk von Wiſſenſchaft entſpringt, das nur an einem gewiſſen Orte und unter gewiſſen Leuten für ächte Münze gilt, allerwärts ſonſten aber verrufen iſt. Die eigenthümliche Methode des Unterrichtes in der Weltweisheit iſt *zetetiſch*, wie ſie einige Alte nannten (von ζητεῖν) d. i. *forſchend* und wird nur bey ſchon geübterer Vernunft in verſchiedenen Stücken *dogmatiſch*, d. i. *entſchieden*. Auch ſoll der philoſophiſche Verfaſſer, den man etwa bey der Unterweiſung zum Grunde legt, nicht wie das Urbild des Urtheils, ſondern nur als eine Veranlaſſung ſelbſt über ihn, ja ſo gar wider ihn zu urtheilen, angeſehen werden, und die Methode *ſelbſt* nachzudenken und zu ſchließen, iſt es, deren Fertigkeit der Lehrling eigentlich ſucht, die ihm auch nur allein nützlich ſeyn kann, und wovon die etwa zugleich erworbenen entſchiedenen Einſichten als zufällige Folgen angeſehen werden müſſen, zu deren reichem Ueberfluſſe er nur die fruchtbare Wurzel in ſich zu pflanzen hat.

Vergleichet man hiemit das davon ſo ſehr abweichende gemeine Verfahren, ſo läſſet ſich verſchiedenes begreifen, was ſonſten befremdlich in die Augen fällt. Als z. E. warum es keine Art Gelehrſamkeit vom Handwerke giebt, darinn ſo viele Meiſter angetroffen werden, als in der Philoſophie, und, da viele von denen, welche Geſchichte, Rechtsgelahrtheit, Mathematik u. d. m. gelernet haben, ſich ſelbſt beſcheiden, daß ſie gleichwohl noch nicht gnug gelernet hätten, um ſolche wiederum zu lehren; warum andererſeits ſelten einer iſt. der ſich flicht in allem Ernſte einbilden ſollte, daß, außer ſeiner übrigen Beſchäftigung, es ihm ganz möglich wäre, etwa Logik, Moral u. d. gl. vorzutragen, wenn er ſich mit ſolchen Kleinigkeiten bemengen wollte. Die Urſache iſt, weil in jenen Wiſſenſchaften ein gemeinſchaftlicher Maaßſtab da iſt, in dieſer aber ein jeder ſeinen eigenen hat. Imgleichen wird man deutlich einſehen, daß es der Philoſophie ſehr unnatürlich ſey, eine Brodkunſt zu ſeyn, indem es ihrer weſentlichen Beſchaffenheit widerſtreitet, ſich dem Wahne der Nachfrage und dem Geſetze der Mode zu bequemen, und daß nur die Nothdurft, deren Gewalt noch über die Philoſophie iſt, ſie nöthigen kann, ſich in die Forme des gemeinen Beyfalls zu ſchmiegen.

Diejenigen Wiſſenſchaften, welche ich in dem jetzt angefangenen halben Jahre durch Privatvorleſungen vorzutragen und völlig abzuhandeln gedenke, ſind folgende:

1) **Metaphyſik.** Ich habe in einer kurzen und eilfertig abgefaßten Schrift *) zu zeigen geſucht: daß dieſe Wiſſenſchaft, unerachtet der großen Bemühungen

---

*) Die zweyte von denen Abhandlungen, welche die K. A. d. W. in Berlin bey Gelegenheit des Preiſes auf das Jahr 1763. herausgegeben hat.

gen der Gelehrten um deswillen noch ſo unvollkommen und unſicher ſey, weil man das eigenthümliche Verfahren derſelben verkannt hat, indem es nicht ſynthetiſch, wie das von der Mathematik, ſondern analytiſch iſt. Dieſem zufolge iſt das einfache und allgemeinſte in der Größenlehre auch das leichteſte, in der Hauptwiſſenſchaft aber das ſchwerſte; in jener muß es ſeiner Natur nach zuerſt, in dieſer zuletzt vorkommen. In jener fängt man die Doctrin mit den Definitionen an, in dieſer endigt man ſie mit denſelben und ſo in andern Stücken mehr. Ich habe ſeit geraumer Zeit nach dieſem Entwurfe gearbeitet, und indem mir ein jeglicher Schritt auf dieſem Wege die Quellen der Irrthümer und das Richtmaaß des Urtheils entdeckt hat, wodurch ſie einzig und allein vermieden werden können, wenn es jemals möglich iſt, ſie zu vermeiden; ſo hoffe ich in kurzem dasjenige vollſtändig darlegen zu können, was mir zur Grundlegung meines Vortrages in der genannten Wiſſenſchaft dienen kann. Bis dahin aber kann ich ſehr wohl durch eine kleine Biegung den Verfaſſer, deſſen Leſebuch ich vornehmlich um des Reichthums und der Präciſion ſeiner Lehrart willen gewählt habe, den A. G. Baumgarten, in denſelben Weg lenken. Ich fange demnach, nach einer kleinen Einleitung von der empiriſchen Pſychologie an, welche eigentlich die metaphyſiſche Erfahrungswiſſenſchaft vom Menſchen iſt; denn was den Ausdruck der Seele betrifft, ſo iſt es in dieſer Abtheilung noch nicht erlaubt, zu behaupten, daß er eine habe. Die zweyte Abtheilung, die von der körperlichen Natur überhaupt handeln ſoll,

ſoll, entlehne ich aus denen Hauptſtücken der *Cosmologie*, da von der *Materie* gehandelt wird, die ich gleichwohl durch einige ſchriftliche Zuſätze vollſtändig machen werde. Da nun in der erſteren Wiſſenſchaft (zu welcher, um der Analogie willen, auch die empiriſche Zoologie, d. i. die Betrachtung der Thiere, hinzugefügt wird), alles *Leben*, was in unſere Sinne fällt, in der zweyten aber alles *Lebloſe* überhaupt erwogen worden, und da alle Dinge der Welt unter dieſe zwo Claſſen gebracht werden können; So ſchreite ich zu der Ontologie, nemlich zur Wiſſenſchaft von den allgemeinern Eigenſchaften aller Dinge, deren Schluß den Unterſchied der *geiſtigen* und *materiellen* Weſen, imgleichen beyder Verknüpfung oder Trennung, und alſo die *rationale Pſychologie* enthält. Hier habe ich nunmehro den großen Vortheil, nicht allein den ſchon geübten Zuhörer in die ſchwerſte unter allen philoſophiſchen Unterſuchungen zu führen, ſondern auch, indem ich das Abſtrakte bey jeglicher Betrachtung in demjenigen Concreto erwäge, welches mir die vorhergegangenen Diſciplinen an die Hand geben, alles in die größeſte Deutlichkeit zu ſtellen, ohne mir ſelbſt vorzugreifen, d. i. etwas zur Erläuterung anführen zu dürfen, was allererſt künftig vorkommen ſoll, welches der gemeine und unvermeidliche Fehler des ſynthetiſchen Vortrages iſt. Zuletzt kommt die Betrachtung der Urſache aller Dinge, das iſt, die Wiſſenſchaft von Gott und der Welt. Ich kann nicht umhin, noch eines Vortheils zu gedenken, der zwar nur auf zufälligen Urſachen beruht, aber gleichwohl nicht ge-

gering zu ſchätzen iſt, und den ich aus dieſer Methode zu ziehen gedenke. Jedermann weiß, wie eifrig der Anfang der Collegien von der muntern und unbeſtändigen Jugend gemacht wird, und wie darauf die Hörſäle allmälig etwas geräumiger werden. Setze ich nun, daß dasjenige, was nicht geſchehen ſoll, gleichwohl alles Erinnerns ungeachtet, künftig noch immer geſchehen wird; ſo behält die gedachte Lehrart, eine ihr eigene Nutzbarkeit. Denn der Zuhörer, deſſen Eifer auch ſelbſt ſchon gegen das Ende der empiriſchen Pſychologie ausgedunſtet wäre, (welches doch bey einer ſolchen Art des Verfahrens kaum zu vermuthen iſt,) würde gleichwohl etwas gehöret haben, was ihm durch ſeine Leichtigkeit faßlich, durch das Intereſſante annehmlich, und durch die häufigen Fälle der Anwendung im Leben brauchbar wäre; da im Gegentheil, wenn die Ontologie, eine ſchwer zu faſſende Wiſſenſchaft, ihn von der Fortſetzung abgeſchreckt hätte, das, was er etwa möchte begriffen haben, ihm zu gar nichts weiterhin nutzen kann.

2) **Logik.** Von dieſer Wiſſenſchaft ſind eigentlich zwey Gattungen. Die von der erſten iſt eine Critik und Vorſchrift des geſunden Verſtandes, ſo wie derſelbe einerſeits an die groben Begriffe, und die Unwiſſenheit, anderer Seits aber an die Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit angrenzt. Die Logik von dieſer Art iſt es, welche man im Anfange der akademiſchen Unterweiſung aller Philoſophie voranſchicken ſoll, gleichſam die Quarantaine (wofern es mit erlaubt iſt, mich alſo auszudrücken),

drücken), welche der Lehrling halten muß, der aus dem Lande des Vorurtheils und des Irrthums in das Gebiete der aufgeklärteren Vernunft und der Wiſſenſchaften übergehen will. Die zweyte Gattung von Logik iſt die Critik und Vorſchrift der eigentlichen Gelehrſamkeit, und kann niemals anders als nach den Wiſſenſchaften, deren Organon ſie ſeyn ſoll, abgehandelt werden, damit das Verfahren regelmäßiger werde, welches man bey der Ausübung gebraucht hat, und die Natur der Diſciplin, zuſammt den Mitteln ihrer Verbeſſerung eingeſehen werde. Auf ſolche Weiſe füge ich zu Ende der Metaphyſik eine Betrachtung über die eigenthümliche Methode derſelben bey, als ein Organon dieſer Wiſſenſchaft, welches im Anfange derſelben nicht an ſeiner rechten Stelle ſeyn würde, indem es unmöglich iſt die Regeln deutlich zu machen, wenn noch keine Beyſpiele bey der Hand ſind, an welchen man ſie in concreto zeigen kann. Der Lehrer muß freylich das Organon vorher inne haben, ehe er die Wiſſenſchaft vorträgt, damit er ſich ſelbſt darnach richte, aber dem Zuhörer muß er es niemals anders als zuletzt vortragen. „Die Critik und Vorſchrift der geſammten Weltweisheit, als eines Ganzen, dieſe vollſtändige Logik, kann alſo ihren Platz bey der Unterweiſung nur am Ende der geſammten Philoſophie haben, da die ſchon erworbenen Kenntniſſe derſelben und die Geſchichte der menſchlichen Meynungen es einzig und allein möglich machen, Betrachtungen über den Urſprung ihrer Einſichten ſowohl, als ihrer Irrthümer anzuſtellen, und den genauen Grundriß zu entwerfen, nach welchem

ein

ein ſolches Gebäude der Vernunft dauerhaft und regelmäßig ſoll aufgeführt werden.

Ich werde die Logik von der erſten Art vortragen, und zwar nach dem Handbuche des Hrn. Prof. Meier; weil dieſer die Grenzen der jetzt gedachten Abſichten wohl vor Augen hat, und zugleich Anlaß giebt, neben der Cultur der feineren und gelehrten Vernunft die Bildung des zwar gemeinen, aber thätigen und geſunden, Verſtandes zu begreifen, jene vor das betrachtende, dieſe vor das thätige und bürgerliche Leben. Wobey zugleich die ſehr nahe Verwandtſchaft der Materien Anlaß giebt, bey der Critik der Vernunft einige Blicke auf die Critik des Geſchmacks, d. i. die Aeſthetik zu werfen, davon die Regeln der einen jederzeit dazu dienen, die der andern zu erläutern, und ihre Abſteckung ein Mittel iſt, beyde beſſer zu begreifen.

3) **Ethik.** Die moraliſche Weltweisheit hat dieſes beſondere Schickſal, daß ſie noch eher wie die Metaphyſik, den Schein der Wiſſenſchaft und einiges Anſehen von Gründlichkeit annimmt, wenn gleich keine von beyden bey ihr anzutreffen iſt; wovon die Urſache darinnen liegt: daß die Unterſcheidung des Guten und Böſen in den Handlungen, und das Urtheil über die ſittliche Rechtmäßigkeit, gerade zu, und ohne den Umſchweif der Beweiſe von dem menſchlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennet, leicht und richtig erkannt werden kann; daher, weil die Frage mehrentheils ſchon vor den Vernunftgründen entſchieden iſt, welches in der Meta-

phyſik ſich nicht ſo verhält, kein Wunder iſt, daß man ſich nicht ſonderlich ſchwierig bezeigt, Gründe, die nur einigen Schein der Tüchtigkeit haben, als tauglich durchgehen zu laſſen. Um deswillen iſt nichts gemeiner, als der Titel eines Moralphiloſophen, und nichts ſeltener, als einen ſolchen Namen zu verdienen.

Ich werde für jetzt die allgemeine praktiſche Weltweisheit und die Tugendlehre, beyde nach Baumgarten vortragen. Die Verſuche des Shaftsbury, Hutcheſon und Hume, welche, ob zwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weiteſten in der Aufſuchung der erſten Gründe aller Sittlichkeit gelanget ſind, werden diejenige Präciſion und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt, und indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige hiſtoriſch und philoſophiſch erwäge, was geſchieht, ehe ich anzeige, was geſchehen ſoll, ſo werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menſchen ſtudiren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Geſtalt, welche ihm ſein zufälliger Zuſtand eindrückt, entſtellt, und als ein ſolcher ſelbſt von Philoſophen faſt jederzeit verkannt worden; ſondern die Natur des Menſchen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wiſſe, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weiſen Einfalt angemeſſen ſey, was dagegen die Vorſchrift ſeines Verhaltens ſey, wenn er, indem er aus beyderley Grenzen herausgeht, die höchſte Stufe der phyſiſchen oder moraliſchen

Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beyden mehr oder weniger abweicht. Dieſe Methode der ſittlichen Unterſuchung iſt eine ſchöne Entdeckung unſerer Zeiten, und iſt, wenn man ſie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt geweſen.

4) **Phyſiſche Geographie.** Als ich gleich zu Anfange meiner akademiſchen Unterweiſung erkannte, daß eine große Vernachläßigung der ſtudirenden Jugend vornehmlich darinn beſtehe, daß ſie frühe vernünfteln lernet, ohne gnugſame hiſtoriſche Kenntniſſe, welche die Stelle der Erfahrenheit vertreten können, zu beſitzen; ſo faßte ich den Anſchlag, die Hiſtorie von dem jetzigen Zuſtande der Erde, oder die Geographie im weiteſten Verſtande zu einem angenehmen und leichten Inbegriff desjenigen zu machen, was ſie zu einer praktiſchen Vernunft vorbereiten und dienen könnte, die Luſt rege zu machen, die darinnen angefangenen Kenntniſſe immer mehr auszubreiten. Ich nannte eine ſolche Diſciplin, von demjenigen Theile, worauf damals mein vornehmſtes Augenmerk gerichtet war: phyſiſche Geographie. Seitdem habe ich dieſen Entwurf allmählig erweitert, und jetzt gedenke ich, indem ich diejenige Abtheilung mehr zuſammen ziehe, welche auf die phyſiſchen Merkwürdigkeiten der Erde geht, Zeit zu gewinnen, um den Vortrag über die andern Theile derſelben, die noch gemeinnütziger ſind, weiter auszubreiten. Dieſe Diſciplin wird alſo eine phyſiſch-moraliſch- und politiſche Geographie ſeyn, worinn zuerſt die Merkwürdigkeiten der Natur durch ihre drey Reiche

angezeigt werden, aber mit der Auswahl derjenigen, unter unzählich andern, welche ſich durch den Reiz ihrer Seltenheit, oder auch durch den Einfluß, welchen ſie vermittelſt des Handels und der Gewerbe auf die Staaten haben, vornehmlich der allgemeinen Wißbegierde darbieten. Dieſer Theil, welcher zugleich das natürliche Verhältniß aller Länder und Meere und den Grund ihrer Verknüpfung enthält, iſt das eigentliche Fundament aller Geſchichte, ohne welche ſie von Märchenerzählungen wenig unterſchieden iſt: die zweyte Abtheilung betrachtet den Menſchen nach der Mannigfaltigkeit ſeiner natürlichen Eigenſchaften, und dem Unterſchiede desjenigen, was an ihm moraliſch iſt, auf der ganzen Erde; eine ſehr wichtige und eben ſo reizende Betrachtung, ohne welche man ſchwerlich allgemeine Urtheile vom Menſchen fällen kann, und wo die, unter einander und mit dem moraliſchen Zuſtande älterer Zeiten geſchehene Vergleichung, uns eine große Charte des menſchlichen Geſchlechts vor Augen legt. Zuletzt wird dasjenige, was als eine Folge aus der Wechſelwirkung beyder vorher erzählten Kräfte angeſehen werden kann, nemlich der Zuſtand der Staaten und Völkerſchaften auf der Erde erwogen, nicht ſowohl wie es auf den zufälligen Urſachen der Unternehmung und des Schickſals einzelner Menſchen, als etwa der Regierungsfolge, den Eroberungen oder Staatsränken beruhet, ſondern in Verhältniß auf das, was beſtändiger iſt, und den entfernten Grund von jenen enthält, nemlich die Lage ihrer Länder, die Produkte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung. Selbſt die Verjüngung, wenn ich es ſo nennen ſoll, einer Wiſſenſchaft von ſo weitläuftigen Ausſichten nach einem kleineren Maaßſtabe, hat ihren großen Nutzen, indem dadurch allein die Einheit der Erkenntniß, ohne welche alles Wiſſen nur Stückwerk iſt, erlanget wird. Darf ich nicht auch in einem geſelligen Jahrhunderte, als das jetzige iſt, den Vorrath, den eine große Mannigfaltigkeit angenehmer und belehrender Kenntniſſe von leichter Faßlichkeit zum Unterhalt des Umganges darbietet, unter den Nutzen rechnen, welchen vor Augen zu haben, es für die Wiſſenſchaft keine Erniedrigung iſt? Zum wenigſten kann es einem Gelehrten nicht angenehm ſeyn, ſich öfters in der Verlegenheit zu ſehen, worinn ſich der Redner Iſokrates befand, welcher, als man ihn in einer Geſellſchaft aufmunterte, doch auch etwas zu ſprechen, ſagen mußte: was ich weiß, ſchickt ſich nicht, und was ſich ſchickt, weiß ich nicht.

Dieſes iſt die kurze Anzeige der Beſchäftigungen, welche ich für das angefangene halbe Jahr der Akademie widme, und die ich nur darum nöthig zu ſeyn erachtet, damit man ſich einigen Begriff von der Lehrart machen könne, worinn ich jetzo einige Veränderung zu treffen, nützlich gefunden habe. Mihi ſic uſus eſt: Tibi, quod opus eſt facto, face. *Terentius.*

V.

Von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume.

Der berühmte Leibnitz beſaß viel wirkliche Einſichten, wodurch er die Wiſſenſchaften bereicherte, aber noch viel größere Entwürfe zu ſolchen, deren Ausführung die Welt von ihm vergebens erwartet hat. Ob die Urſache darinn zu ſetzen: daß ihm ſeine Verſuche noch zu unvollendet ſchienen, eine Bedenklichkeit, welche verdienſtvollen Männern eigen iſt, und die der Gelehrſamkeit jederzeit viel ſchätzbare Fragmente entzogen hat, oder ob es ihm gegangen iſt, wie Boerhave von großen Chemiſten vermuthet, daß ſie öfters Kunſtſtücke vorgaben, als wenn ſie im Beſitze derſelben wären, da ſie eigentlich nur in der Ueberredung und dem Zutrauen zu ihrer Geſchicklichkeit ſtanden, daß ihnen die Ausführung derſelben nicht mißlingen könnte, wenn ſie einmal dieſelbe übernehmen wollten; das will ich hier nicht entſcheiden. Zum wenigſten hat es den Anſchein, daß eine gewiſſe mathematiſche Diſciplin, welche er zum voraus Analyſin ſitus betitelte, und deren Verluſt unter andern Buffon bey Erwägung der Zuſammenfaltungen der Natur in den Keinen bedauert hat, wohl niemals etwas mehr als ein Gedankending geweſen ſey. Ich weiß nicht genau, in wie fern der Gegenſtand, den ich mir hier zur Betrachtung vorſetze, demjenigen verwandt ſey, den der gedachte große Mann im Sinne hatte; allein, nach der Wortbedeutung zu urtheilen, ſuche ich hier philo-

philoſophiſch den erſten Grund der Möglichkeit desjenigen, wovon er die Größen mathematiſch zu beſtimmen vorhabens war. Denn die Lagen der Theile des Raums in Beziehung auf einander ſetzen die Gegend voraus, nach welcher ſie in ſolchem Verhältniß geordnet ſeyn, und im abgezogenſten Verſtande beſteht die Gegend nicht in der Beziehung eines Dinges im Raume auf das andere, welches eigentlich der Begriff der Lage iſt, ſondern in dem Verhältniſſe des Syſtems dieſer Lagen zu dem abſoluten Weltraume. Bey allem Ausgedehnten iſt die Lage ſeiner Theile gegen einander aus ihm ſelbſt hinreichend zu erkennen, die Gegend aber, wohin dieſe Ordnung der Theile gerichtet iſt, beziehet ſich auf den Raum außer demſelben, und zwar nicht auf deſſen Oerter, weil dieſes nichts anders ſeyn würde, als die Lage eben derſelben Theile in einem äußeren Verhältniß, ſondern auf den allgemeinen Raum als eine Einheit, wovon jede Ausdehnung wie ein Theil angeſehen werden muß. Es iſt kein Wunder, wenn der Leſer dieſe Begriffe noch ſehr unverſtändlich findet, die ſich auch allererſt im Fortgange aufklären ſollen; ich ſetze daher nichts weiter hinzu, als daß mein Zweck in dieſer Abhandlung ſey, zu verſuchen, ob nicht in den anſchauenden Urtheilen der Ausdehnung, dergleichen die Meßkunſt enthält, ein evidenter Beweis zu finden ſey: daß der abſolute Raum unabhängig von dem Daſeyn aller Materie und ſelbſt als der erſte Grund der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung eine eigene Realität habe. Jedermann weiß, wie vergeblich die Bemühungen der Philoſophen geweſen ſind, dieſen Punkt, vermittelſt der abgezogenſten Urtheile der Metaphyſik, einmal außer allen Streit zu ſetzen, und ich kenne keinen Verſuch, dieſes gleichſam a poſteriori auszuführen, (nemlich vermittelſt anderer unläugbaren

Sätze, die ſelbſt zwar außer dem Bezirke der Metaphyſik liegen, aber doch durch deren Anwendung in Concreto einen Probierſtein von ihrer Richtigkeit abgeben können) als die Abhandlung des berühmten Eulers des ältern in der Hiſtorie der K. Acad. d. W. zu Berl. vom Jahre 1748; die dennoch ihren Zweck nicht völlig erreicht, weil ſie nur die Schwierigkeiten zeigt, denen allgemeinſten Bewegungsgeſetzen eine beſtimmte Bedeutung zu geben, wenn man keinen andern Begriff des Raumes annimmt, als denjenigen, der aus der Abſtraktion von dem Verhältniß wirklicher Dinge entſpringt, allein die nicht minderen Schwierigkeiten unberührt läßt, welche bey der Anwendung gedachter Geſetze übrig bleiben, wenn man ſie nach dem Begriffe des abſoluten Raumes in Concreto vorſtellen will. Der Beweis, den ich hier ſuche, ſoll nicht den Mechanikern, wie Herr Euler zur Abſicht hatte, ſondern ſelbſt den Meßkünſtlern einen überzeugenden Grund an die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres abſoluten Raumes behaupten zu können. Ich mache dazu folgende Vorbereitung.

In dem körperlichen Raume laſſen ſich, wegen ſeiner drey Abmeſſungen, drey Flächen denken, die einander insgeſammt rechtwinklicht ſchneiden. Da wir alles, was außer uns iſt, durch die Sinne nur in ſo ferne kennen, als es in Beziehung auf uns ſelbſt ſtehet, ſo iſt kein Wunder, daß wir von dem Verhältniß dieſer Durchſchnittsflächen zu unſerem Körper den erſten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen. Die Fläche, worauf die Länge unſeres Körpers ſenkrecht ſtehet, heißt in Anſehung unſer Horizontal; und dieſe Horizontalfläche giebt Anlaß zu dem Unterſchiede der Gegenden, die wir durch Oben und Unten bezeichnen. Auf dieſer Fläche können zween andere ſenkrecht ſtehen, und ſich zugleich rechtwinklicht durchkreuzen, ſo daß die Länge des menſchlichen Körpers in der Linie des Durchſchnitts gedacht wird. Die eine dieſer Vertikalflächen theilet den Körper in zwey äußerlich ähnliche Hälften, und giebt den Grund des Unterſchiedes der rechten und linken Seite ab, die andere, welche auf ihr Perpendikular ſtehet, machet, daß wir den Begriff der vorderen und hinteren Seite haben können. Bey einem beſchriebenen Blatte z. E. unterſcheiden wir zuerſt die obere von der untern Seite der Schrift, wir bemerken den Unterſchied der vorderen und hinteren Seite, und dann ſehen wir auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte, oder umgekehrt. Hier iſt immer eben dieſelbe Lage der Theile, die auf der Fläche geordnet ſeyn, gegen einander, und in allen Stücken einerley Figur, man mag das Blatt drehen wie man will, aber der Unterſchied der Gegenden kommt bey dieſer Vorſtellung ſo ſehr in Anſchlag, und iſt mit dem Eindrucke, den der ſichtbare Gegenſtand macht, ſo genau verbunden, daß eben dieſelbe Schrift, auf ſolche Weiſe geſehen, daß alles von der Rechten gegen die Linke gekehret wird, was vorher die entgegengeſetzte Gegend hielt, unkenntlich wird.

Sogar ſind unſere Urtheile von den Weltgegenden dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben, in ſo ferne ſie in Verhältniß auf die Seiten unſeres Körpers beſtimmt ſeyn. Was wir ſonſten am Himmel und auf der Erde unabhängig von dieſem Grundbegriffe an Verhältniſſen erkennen, das ſind nur Lagen der Gegenſtände unter einander. Wenn ich auch noch ſo gut die Ordnung der Abtheilungen des Horizonts weiß, ſo kann ich doch die Gegenden darnach nur beſtimmen, indem ich mir bewußt bin, nach welcher Hand dieſe Ordnung fortlaufe, und die allergenaueſte

Him-

Himmelskarte, wenn außer der Lage der Sterne untereinander nicht noch, durch die Stellung des Abriſſes gegen meine Hände, die Gegend determinirt würde, ſo genau wie ich ſie auch in Gedanken hätte, würde mich doch nicht in den Stand ſetzen, aus einer bekannten Gegend, z. E. Norden, zu wiſſen, auf welcher Seite des Horizonts ich den Sonnenaufgang zu ſuchen hätte. Eben ſo iſt es mit Geographiſchen, ja mit unſerer gemeinſten Kenntniß der Lage der Oerter bewandt, die uns zu nichts hilft, wenn wir die ſo geordneten Dinge und das ganze Syſtem der wechſelſeitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unſeres Körpers nach den Gegenden ſtellen können. Sogar beſtehet ein ſehr namhaftes Kennzeichen der Naturerzeugungen, welches gelegentlich ſelbſt zum Unterſchiede der Arten Anlaß geben kann, in der beſtimmten Gegend, wornach die Ordnung ihrer Theile gekehrt iſt, und wodurch zwey Geſchöpfe können unterſchieden werden, obgleich ſie ſowohl in Anſehung der Größe als auch der Proportion und ſelbſt der Lage der Theile untereinander völlig überein kommen möchten. Die Haare auf dem Wirbel aller Menſchen ſind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen windet ſich von der Linken gegen die Rechte um ſeine Stange; die Bohnen aber nehmen eine entgegengeſetzte Wendung. Faſt alle Schnecken, nur etwa drey Gattungen ausgenommen, haben ihre Drehung, wenn man von oben herab, d. i. von der Spitze zur Mündung gehet, von der Linken gegen die Rechte. Dieſe beſtimmte Eigenſchaft wohnet eben derſelben Gattung von Geſchöpfen unveränderlich bey, ohne einiges Verhältniß auf die Halbkugel, woſelbſt ſie ſich befinden, und auf die Richtung der täglichen Sonnen- und Mondsbewegung, die uns von der Linken gegen die Rechte, unſern Antipoden aber dieſem entgegen läuft; weil bey den angeführten Naturprodukten die Urſache der Win-

Win-

Windung in den Saamen ſelbſt liegt, dahingegen, wo eine gewiſſe Drehung dem Laufe dieſer Himmelskörper zugeſchrieben werden kann, wie Mariotte ein ſolches Geſetz an den Winden will beobachtet haben, die vom neuen zum vollen Lichte gerne von der Linken zur Rechten den ganzen Compaß durchlaufen, da muß dieſe Kreißbewegung auf der andern Halbkugel nach der andern Hand herumgehen, wie es auch wirklich Don Ulloa durch ſeine Beobachtungen auf dem ſüdlichen Meere beſtätigt zu finden meynet.

Da das verſchiedene Gefühl der rechten und linken Seite zum Urtheil der Gegenden von ſo großer Nothwendigkeit iſt, ſo hat die Natur es zugleich an die mechaniſche Einrichtung des menſchlichen Körpers geknüpft, vermittelſt deren die eine, nemlich die rechte Seite, einen ungezweifelten Vorzug der Gewandtheit, und vielleicht auch der Stärke vor der Linken hat. Daher alle Völker der Erde rechts ſind, (wenn man einzelne Ausnahmen bey Seite ſetzt, welche, ſo wie die des Schielens, die Allgemeinheit der Regel nach der natürlichen Ordnung nicht umſtoßen können.) Man bewegt ſeinen Körper leichter von der Rechten gegen die Linke, als dieſem entgegen, wenn man aufs Pferd ſteigt, oder über einen Graben ſchreitet. Man ſchreibt allerwärts mit der rechten Hand, und mit ihr thut man alles, wozu Geſchicke und Stärke erfordert wird. So wie aber die rechte Seite vor der Linken den Vortheil der Bewegkraft zu haben ſcheint, ſo hat die Linke ihn vor der Rechten in Anſehung der Empfindſamkeit, wenn man einigen Naturforſchern glauben darf, z. E. dem Borelli und Bonnet, deren der erſtere von dem linken Auge, der andere auch vom linken Ohre behauptet: daß der Sinn in ihnen ſtärker ſey, als der an den gleichnamigen Werkzeugen der rechten Seite.

Seite. Und ſo ſind die beyden Seiten des menſchlichen Körpers, ungeachtet ihrer großen äußeren Aehnlichkeit, durch eine klare Empfindung gnugſam unterſchieden, wenn man gleich die verſchiedene Lage der inwendigen Theile, und das merkliche Klopfen des Herzens bey Seite ſetzt, indem dieſer Muskel bey ſeinem jedesmaligen Zuſammenziehen mit ſeiner Spitze in ſchiefer Bewegung an die linke Seite der Bruſt anſtößt.

Wir wollen alſo darthun: daß der vollſtändige Beſtimmungsgrund einer körperlichen Geſtalt nicht lediglich auf dem Verhältniß und der Lage ſeiner Theile gegen einander beruhe, ſondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen abſoluten Raum, ſo wie ihn ſich die Meßkünſtler denken, doch ſo, daß dieſes Verhältniß nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, aber wohl diejenigen Unterſchiede der Körper, die einzig und allein auf dieſem Grunde beruhen. Wenn zwey Figuren, auf einer Ebene gezeichnet, einander gleich und ähnlich ſind, ſo decken ſie einander. Allein mit der körperlichen Ausdehnung, oder auch den Linien und Flächen, die nicht in einer Ebene liegen, iſt es oft ganz anders bewandt. Sie können völlig gleich und ähnlich, jedoch an ſich ſelbſt ſo verſchieden ſeyn, daß die Grenzen der einen nicht zugleich die Grenzen der andern ſeyn können. Ein Schraubengewinde, welches um ſeine Spille von der Linken gegen die Rechte geführet iſt, wird in eine ſolche Mutter niemals paſſen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen; obgleich die Dicke der Spindel, und die Zahl der Schraubengänge in gleicher Höhe einſtimmig wären. Ein ſphäriſcher Triangel kann einem andern völlig gleich und ähnlich ſeyn, ohne ihn doch zu decken. Doch das gemeinſte und kläreſte Beyſpiel haben wir an den Gliedmaßen des menſchlichen Körpers, welche gegen die Vertikalfläche deſſelben ſymmetriſch geordnet ſind. Die rechte Hand iſt der linken ähnlich und gleich, und, wenn man bloß auf eines derſelben allein ſieht, auf die Proportion und Lage der Theile unter einander, und auf die Größe des Ganzen, ſo muß eine vollſtändige Beſchreibung der einen, in allen Stücken auch von der andern gelten.

Ich nenne einen Körper, der einem andern völlig gleich und ähnlich iſt, ob er gleich nicht in eben denſelben Grenzen kann beſchloſſen werden, ſein incongruentes Gegenſtück. Um nun deſſen Möglichkeit zu zeigen: ſo nehme man einen Körper an, der nicht aus zwey Hälften beſtehet, die ſymmetriſch gegen eine einzige Durchſchnittsfläche geordnet ſeyn, ſondern etwa eine Menſchenhand. Man fälle aus allen Punkten ihrer Oberfläche auf eine gegen ihr übergeſtellte Tafel Perpendikellinien, und verlängere ſie eben ſo weit hinter derſelben, als dieſe Punkte vor ihr liegen, ſo machen die Endpunkte der ſo verlängerten Linien, wenn ſie verbunden werden, die Fläche einer körperlichen Geſtalt aus, die das incongruente Gegenſtück des vorigen iſt, d. i. wenn die gegebene Hand eine rechte iſt, ſo iſt deren Gegenſtück eine Linke. Die Abbildung eines Objekts im Spiegel beruhet auf eben denſelben Gründen. Denn es erſcheinet jederzeit eben ſo weit hinter demſelben, als es vor ſeiner Fläche ſtehet, und daher iſt das Bild einer rechten Hand in demſelben jederzeit eine Linke. Beſtehet das Objekt ſelber aus zwey incongruenten Gegenſtücken, wie der menſchliche Körper, wenn man ihn vermittelſt eines Vertikaldurchſchnitts von vorne nach hinten theilet, ſo iſt ſein Bild ihm congruent, welches man leicht erkennet, wenn man es in Gedanken eine halbe Drehung machen läßt; denn das Gegenſtück vom Gegenſtücke eines Objekts iſt dieſem nothwendig congruent.

So viel mag gnug ſeyn, um die Möglichkeit völlig ähnlicher und gleicher, und doch incongruenter Räume zu verſtehen. Wir gehen jetzt zur philoſophiſchen Anwendung dieſer Begriffe. Es iſt ſchon aus dem gemeinen Beyſpiele beyder Hände offenbar: daß die Figur eines Körpers, der Figur eines andern völlig ähnlich, und die Größe der Ausdehnung ganz gleich ſeyn könne, ſo daß dennoch ein innerer Unterſchied übrig bleibt, nemlich der: daß die Oberfläche, die den einen beſchließt, den andern unmöglich einſchließen könne. Weil dieſe Oberfläche den körperlichen Raum des einen begrenzt, die dem andern nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden wie man will, ſo muß dieſe Verſchiedenheit eine ſolche ſeyn, die auf einem inneren Grunde beruhet. Dieſer innere Grund der Verſchiedenheit aber kann nicht auf die unterſchiedene Art der Verbindung der Theile des Körpers unter einander ankommen; denn, wie man aus dem angeführten Beyſpiele ſiehet, ſo kann in Anſehung deſſen alles völlig einerley ſeyn. Gleichwohl wenn man ſich vorſtellet: das erſte Schöpfungsſtück ſolle eine Menſchenhand ſeyn, ſo iſt es nothwendig, entweder eine Rechte oder eine Linke, und, um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der ſchaffenden Urſache nöthig, als die, wodurch ihr Gegenſtück gemacht werden konnte.

Nimmt man nun den Begriff vieler neueren Philoſophen, vornehmlich der Deutſchen an, daß der Raum nur in dem äußeren Verhältniſſe der neben einander befindlichen Theile der Materie beſtehe, ſo würde aller wirkliche Raum in dem angeführten Falle nur derjenige ſeyn, den dieſe Hand einnimmt. Weil aber gar kein Unterſchied in dem Verhältniſſe der Theile derſelben unter ſich Statt findet, ſie mag eine Rechte oder Linke ſeyn, ſo würde dieſe Hand in Anſehung einer ſolchen Eigenſchaft gänz-

gänzlich unbeſtimmt ſeyn, d. i. ſie würde auf jede Seite des menſchlichen Körpers paſſen, welches unmöglich iſt.

Es iſt hieraus klar: daß nicht die Beſtimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, ſondern dieſe Folgen von jenen ſeyn, und daß alſo in der Beſchaffenheit der Körper Unterſchiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterſchiede, die ſich lediglich auf den *abſoluten* und *urſprünglichen Raum* beziehen; weil nur durch ihn das Verhältniß körperlicher Dinge möglich iſt, und daß, weil der abſolute Raum kein Gegenſtand einer äußeren Empfindung, ſondern ein Grundbegriff iſt, der alle dieſelbe zuerſt möglich macht, wir dasjenige, was in der Geſtalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angehet, nur durch die Gegenhaltung mit andern Körpern vernehmen können.

Ein nachſinnender Leſer wird daher den Begriff des Raumes, ſo wie ihn der Meßkünſtler denkt, und auch ſcharfſinnige Philoſophen ihn in den Lehrbegriff der Naturwiſſenſchaft aufgenommen haben, nicht für ein bloßes Gedankending anſehen, obgleich es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die dieſen Begriff umgeben, wenn man ſeine Realität, welche dem innern Sinne anſchauend genug iſt, durch Vernunftideen faſſen will. Aber dieſe Beſchwerlichkeit zeiget ſich allerwärts, wenn man über die erſten Data unſerer Erkenntniß noch philoſophiren will, aber ſie iſt niemals ſo entſcheidend, als diejenige, welche ſich hervorthut, wenn die Folgen eines angenommenen Begriffs der augenſcheinlichſten Erfahrung widerſpricht.

J. K.

Immanuel Kant's

Vorleſungen

über die

Metaphyſik.

Zum Drucke befördert

von dem

Herausgeber der Kantiſchen Vorleſungen über die philoſophiſche Religionslehre.

Nebſt einer

Einleitung,

welche

eine kurze Überſicht der wichtigſten Veränderungen der Metaphyſik ſeit Kant enthält.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Erfurt, 1821,
in der Keyſerſchen Buchhandlung.

Vorrede.

Der unſterbliche Begründer des Syſtems der kritiſchen Philoſophie blieb bekanntlich die Herausgabe der Logik, der Religionslehre und der Metaphyſik der Welt ſchuldig. Noch vor ſeinem Tode (im Jahre 1800) erſchien die Logik, auf Kants Veranlaſſung ſelbſt, von Jäſche herausgegeben; bald darauf folgten, von Rink beſorgt, Bruchſtücke aus Kants Vorleſungen über Pädagogik. Noch hatte Jäſche auch die Herausgabe von Kants Vorträgen über Metaphyſik angekündigt, welche bereits mit dem feſtgeſetzten Ladenpreiſe von 2 Rthlr. und mit der Jahrszahl 1802 in dem Bücherlexicon von Heinſius (N. A. 1812) Th. 2. S. 549 ſtehen, nicht aber erſchienen ſind.

Vor vier Jahren, zur Oſtermeſſe 1817, machte nun der Herausgeber des vorliegenden Werkes den Verſuch, Kants Vorleſungen über die philoſophiſche Religionslehre nach einem Hefte herauszugeben, das in Kants Hörſale nachgeſchrieben und aus dem Nachlaſſe eines vormaligen Collegen Kants erkauft worden war.

Der Beifall, welchen dieſe Vorleſungen im Publicum fanden, täuſchte den Herausgeber nicht, als er erwartete, daß die wahren Denker Teutſchlands über der Menge der ſpäter erſchienenen philoſophiſchen Syſteme den großen Forſcher noch nicht vergeſſen hätten, der in der That eine neue Bahn in den Unterſuchungen über die erſten und wichtigſten Angelegenheiten des menſchlichen Geſchlechts gebrochen hatte.

Aufgemuntert durch dieſen Beifall erſcheinen nun auch Kants Vorleſungen über die Metaphyſik. Daß man in denſelben mit Kant ſelbſt zu thun habe, wird für den, welcher mit Kants Syſteme und mit ſeiner Darſtellungsform nur einigermaßen bekannt iſt, keinem Zweifel unterworfen ſeyn. Der Herausgeber hat daher, bei dem Erſcheinen dieſes Werkes, nur zwei Puncte zu berückſichtigen.

Zuerſt muß er ſich über die Manuſcripte erklären, die dabei zum Grunde liegen. Es ſind deren zwei, welche er rechtlich durch Kauf erworben hat. Das eine, der Schrift nach das ältere, war ohne Angabe des Jahres, in welchem daſſelbe in Kants Vorleſungen nachgeſchrieben ward. Im Ganzen war es ausführlicher und reichhaltiger, als das zweite. Dieſes ältere liegt zunächſt bei der Darſtellung der Kosmologie, der Pſychologie und der rationalen Theologie zum Grunde. — Das zweite Manuſcript iſt (zugleich mit der Logik, die aber wegen Jäſche's Herausgabe derſelben nicht mit abgedruckt ward,) im Jahre 1788 nachgeſchrieben, und von einer zweiten Hand im Jahre 1789 oder 1790, auf dem breiten Rande deſſelben, theilweiſe berichtigt, mehr aber noch erweitert und ergänzt worden, wie es die ſpätern Vorträge Kants wahrſcheinlich mit ſich brachten. Aus dieſem Hefte iſt zunächſt die Einleitung und die Ontologie entnommen, doch mit durchgehender Vergleichung und Berückſichtigung des erſten ältern Manuſcripts. So iſt alſo dieſes Werk im Ganzen hervorgegangen aus zwei Manuſcripten, und aus Heften, nachgeſchrieben in dreimaligen Vorleſungen Kants über die Metaphyſik. — Männer vom Fache werden, wenn ſie billig ſind, zugeſtehen, daß die Achtung gegen einen hochverdienten Verſtorbenen, bei der Herausgabe ſeiner Hefte in der durchgängigen Vergleichung dreimaliger Vorträge über eine und dieſelbe Wiſſenſchaft gewiß hinreichend berückſichtiget worden iſt. — In der Behandlung dieſer Manuſcripte iſt der Herausgeber ganz ſo verfahren, wie bei der — von den competenteſten Richtern in öffentlichen Blättern gebilligten — Behandlung des Heftes über die philoſophiſche Religionslehre. Er hat ſich durchaus keine eigenmächtige Veränderung erlaubt, auch wo er den aufgeſtellten Anſichten nicht beitreten konnte; nur die Berichtigung der Interpunction, und ein bisweilen weggeſtrichenes überflüſſiges „aber, oder, alſo“, kommt auf ſeine Rechnung, weil dieſe bei der Lebhaftigkeit des mündlichen Vortrages nicht immer vermieden werden waren. Selbſt ziemlich barbariſche Wörter, wie „neceſſitiren“, „Bonität“ und ähnliche, welche recht gut mit teutſchen hätten vertauſcht werden können, hat er, aus Pietät gegen den Verewigten und um die Echtheit des Tones zu bewahren, beibehalten. Nur einige wenige Stellen hat er geſtrichen, die der Nachſchreibende wahrſcheinlich nicht richtig aufgefaßt hatte. Denn ob ſie gleich, im Geiſte der aus Kants übrigen Schriften bekannten philoſophiſchen Anſichten über dieſelben Gegenſtände, recht gut hätten berichtigt werden können; ſo zog er doch, der Authentie des Ganzen wegen, vor, dies nicht zu thun. Die Leſer haben alſo in der That auf jeder abgedruckten Zeile den wahren Kant.

In Beziehung auf das innere Verhältniß der beiden zum Grunde gelegten Hauptmanuſcripte gegen einander bemerkt der Herausgeber, daß Kant ſich in beiden — alſo in den Vorträgen aus verſchiedenen Jahren — durchgehends an dieſelbe Aufeinanderfolge der Gegenſtände und an dieſelben Grundſätze hielt, und daß die wenigen vorgefundenen Variationen entweder nur die zur Erläuterung beigebrachten Beiſpiele, oder unbedeutende Modificationen betrafen; — abgeſehen davon, daß das ſpätere Manuſcript dem Umfange nach etwas kürzer war, als das ältere; ſey es nun, daß dieſe Kürze ihren Grund in dem gedrängtern Vortrage Kants, vielleicht bei der größern Kürze eines akademiſchen Halbjahres, oder in dem zuſammengedrängtern Nachſchreiben des Zuhörers hatte.

Der zweite Punct aber, über welchen der Herausgeber ſich mit den Leſern dieſes Werkes zu verſtändigen hat, betrifft den eigenthümlichen Charakter und Geiſt dieſer Vorträge, und das Verhältniß derſelben zu den Fortſchritten und Veränderungen der Metaphyſik ſeit Kant.

Doch da er, auf Veranlaſſung des Verlegers, dem letztern Gegenſtande die nachſtehende geſchichtliche Ueberſicht zunächſt gewidmet hat; ſo gehört nur noch ein Wort über den eigenthümlichen Charakter und Geiſt dieſer Vorträge über Metaphyſik in dieſe Vorrede.

Schon der Augenſchein zeigt, daß Kant in der Darſtellung dieſer Grundwiſſenſchaft der Philoſophie nicht von der üblichen Eintheilung derſelben in Ontologie, Kosmologie, Pſychologie und Theologie ſich entfernte. Ein tieferes Eindringen in den Geiſt dieſer Vorträge beurkundet, daß zwar die dem Urheber des kritiſchen Syſtems eigenthümlichen Lehren von den Kategorieen, von Raum und Zeit, von dem Verhältniſſe der Dinge an ſich zu den Erſcheinungen, von der Unzulänglichkeit aller ſpeculativen Beweiſe fürs Daſeyn Gottes, von dem moraliſchen Glauben an Gott, von dem Würdigwerden für Glückſeligkeit u. ſ. w. auch hier vorherrſchen, daß aber doch die Form und der Ausdruck ſeines akademiſchen Vortrages im Einzelnen mehr noch dogmatiſch erſcheint, als die Form ſeiner im Drucke bekannt gewordenen Schriften. Darf ſich der Herausgeber, nach dem Eindrucke, den dieſe Vorträge auf ihn gemacht haben, ein offenes Urtheil über dieſelben erlauben; ſo iſt das, was Kant in der Einleitung über die Geſchichte der Philoſophie ſagt, eben ſo unzureichend, als das, was er über die Geſchichte der natürlichen Theologie mittheilte, welches am Schluſſe der im Jahre 1817 erſchienenen Vorleſungen über die philoſophiſche Religionslehre ſich befindet. Allein fehlen durfte, nach der Anſicht des Herausgebers, dieſe Einleitung nicht, weil ſie zugleich das von Kant im Jahre 1789 auf dem Katheder ausgeſprochene Urtheil über die kritiſche Methode enthält, über welche noch neulich ſo verſchiedenartig geſprochen worden iſt, daß man wohl den Begründer derſelben auch darüber hören muß.

Die Ontologie findet der Herausgeber verhältnißmäßig nicht ſo eigenthümlich und geiſtvoll, auch nicht ſo faßlich, wie die Kosmologie und Pſychologie. Unverkennbar hielt ſich Kant beim Vortrage derſelben noch zu ſehr an die bis dahin gangbaren, ziemlich ſchwerfälligen ſcholaſtiſchen Formen in dieſem erſten Untertheile der Metaphyſik; wenn gleich der Herausgeber damit nicht den Verdacht auf ſich laden will, als ob auch die Ontologie, zu Gunſten der Milchbedürftigen, nur populär dargeſtellt werden ſolle. Sie wird, als der Stamm aller Metaphyſik, immer die tiefſten und ſchwerſten Unterſuchungen enthalten müſſen; doch läßt es ſich denken, und iſt auch bereits von Einigen nicht ohne Erfolg verſucht worden, die Scholaſtik der vorigen Jahrhunderte in derſelben zu mindern und zu mildern.

Wenn die rationale Theologie, wenigſtens nach den Grundſätzen, in den vorliegenden Vorträgen für die nichts Neues enthält, welche Kants Syſtem ſeit Jahrzehenden kennen; ſo iſt doch die Behandlung derſelben ſehr anſprechend, und ſelbſt theilweiſe von der verſchieden, die ſich in den von ihm beſonders gehaltenen Vorleſungen über die philoſophiſche Religionslehre — nach der Ausgabe derſelben vom Jahre 1817 — ankündigt. Wenigſtens iſt dieſer Abſchnitt der Philoſophie hier, wo er blos als Untertheil der Metaphyſik erſcheint, weit kürzer gefaßt, als in jenen ſelbſtſtändigen Vorträgen.

Die meiſte Eigenthümlichkeit in der Behandlung der vorgetragenen Stoffe dürften aber die Kenner wahrſcheinlich in der Kosmologie und Pſychologie finden, beſonders wenn ſie die letztere mit der von Kant noch ſelbſt herausgegebenen Anthropologie vergleichen. Wie vieles Treffende ſagt nicht Kant über das Verhältniß der empiriſchen und rationalen Pſychologie gegen einander, und wie verkündigt er im Voraus den ſelbſtſtändigen freien Anbau der erſten zu einer Zeit, wo Karl Chriſtian Erhard Schmid, Jakob, Hoffbauer u. a. die erſten Verſuche in dieſer, von der Metaphyſik unabhängigen, Bearbeitung der empiriſchen Pſychologie thaten! Wie beſtimmt tritt ſchon in dieſen Vorträgen, neben der Lehre von dem Vorſtellungs- und Begehrungsvermögen, die ſelbſtſtändige Behandlung des dritten geiſtigen Vermögens, des Gefühlsvermögens, hervor; und wie viel hat die geſammte theoretiſche und practiſche Philoſophie, beſonders die Sittenlehre, die empiriſche Pſychologie und die Aeſthetik durch dieſe, dem Vorſtellungs- und Begehrungsvermögen *gleichgeordnete*, Stellung des Gefühlsvermögens gewonnen! Dagegen wird es freilich Manche, zugleich mit dem Herausgeber, befremden, daß *Kant* in der Pſychologie annehmen konnte: „die Seele ſey vor dem irdiſchen Leben ſchon da geweſen, und ſey durch die Geburt in den Körper, wie in einen Kerker, gekommen!“ Doch wird dieſe Anſicht einer andern neuern philoſophiſchen Schule ſehr willkommen ſeyn! Zugleich wird aber von neuem aus der rationalen Theologie erhellen, wie thöricht die oft wiederholte Beſchuldigung des großen Mannes war: *er ſey ein Atheiſt geweſen*! Selbſt das wird daraus ſich ergeben, wie wenig *Fichte* Recht hatte, wenn er zu einer gewiſſen Zeit behauptete, *Kant* denke mit ihm völlig einverſtanden in der Lehre von Gott! *Kant* war nie transſcendentaler Idealiſt in *dem* Sinne, wie es *Fichte war*! Er blieb, was er ſeyn wollte, *kritiſcher Philoſoph*, obgleich der Fichteſche Idealismus nur als eine Steigerung des kritiſchen Syſtems erſcheint! —

Nicht alles wird aus dieſen Vorträgen über Metaphyſik in die Philoſophie, wie ſie in unſerer Zeit ſich geſtaltet hat, übergehen; gewiß aber *manches*, vielleicht *vieles*. Wenigſtens werden die *ruhigen* Forſcher unſerer Zeit gern dieſe in ſich zuſammenhängende Darſtellung von Kants

Anſicht der Metaphyſik leſen und beherzigen, und ſelbſt die, welche nicht Philoſophen vom Fache ſind, dürften die vielen trefflichen einzelnen geiſtvollen, oft ſententiöſen Stellen in dieſen Vorträgen willkommen heißen. Beſonders möge jeder Mann vom Katheder dadurch veranlaſſet werden, Kants Richtigkeit, Klarheit, Beſtimmtheit und Lebendigkeit im freien Vortrage ſich anzueignen. Der Herausgeber, der ſeit beinahe drei Jahrzehenden akademiſcher Lehrer iſt, weiß aus eigener Erfahrung, wie ſchwierig es ſey: über die wichtigſten Gegenſtände menſchlicher Forſchung, im freien Vortrage, der ſo oft von der geiſtigen und körperlichen Stimmung des Augenblickes abhängt, nicht blos gründlich und erſchöpfend, ſondern auch völlig richtig, klar und in einer möglichſt lebensvollen Form des Ausdruckes zu ſprechen, und geſtehet dankbar, in dieſer Hinſicht aus Kants Vorträgen viel gelernt zu haben!

Da der Herausgeber beinahe zwanzig Meilen vom Druckorte lebt; ſo werden die eingeſchlichenen Druckfehler, von welchen die wichtigſten angegeben werden ſind, nicht auf ſeine Rechnung gebracht werden.

Geſchrieben am 30. April, 1821.

Inhalt.

Einleitung.

1) Von der Philoſophie überhaupt . . . . . S. 1
2) Geſchichte der Philoſophie . . . . . . , 8

Metaphyſik.

Prolegomena . . . . , 17

1) Ontologie.

Vom Möglichen und Unmöglichen . . . . , 20
Von den ſynthetiſchen und analytiſchen Urtheilen . . , 23
Vom Grunde . . . . , 29
Vom principio rationis ſufficientis . . . . , 34
Der Begriff vom Weſen . . . . . . , 37
Vom Daſeyn . . . . , 39
Von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit . , 42
Vom Nothwendigen und Zufälligen . . . . , 44
Vom Veränderlichen und Unveränderlichen . . , 46

Vom Realen und Negativen . . . . . . S. 49
Das singulare u. universale 50
Vom totali u. partiali . . . . ebd.
Von den Größen 53
Vom Grade der Möglichkeit . . . . . ebd.
Von der Subſtanz und dem Accidens 54
Von der Kraft 56
Vom Zuſtande 57
Was heißt handeln? . . . . ebd.
Vom Einfachen und Zuſammengeſetzten 58
Von Raum und Zeit 61
Vom Endlichen und Unendlichen 63
Von der Einerleiheit und Verſchiedenheit 66
Von der Urſache und Wirkung 68
Von der Materie und Form 75
Die transſcendentale Philoſophie 77
Von der Idee und dem Ideale 79

2) Kosmologie.

Begriff der Welt 80
De progressu et regressu in infinitum 84
Vom Schickſale und Zufalle 88
De saltu et lege continuitatis 90
Von den Theilen des Univerſums 98
Von der Geneſis der Körper 103
Von der Natur der Körper 107
Von der Vollkommenheit der Welt 108
Vom Commercio der Subſtanzen 109

Vom Natürlichen und Uebernatürlichen . . . S. 115
Von den Wundern 117

3) Pſychologie.

Einleitende Begriffe 124

a. Empiriſche Pſychologie.

Von der allgemeinen Eintheilung der geiſtigen Vermögen 137
Vom ſinnlichen Erkenntnißvermögen im Einzelnen . 140
Von der Vorſtellung der Sinne ſelbſt 142
Vom obern Erkenntnißvermögen 155
Vom Vermögen der Luſt und Unluſt 165
Vom Begehrungsvermögen 179
Vom Commercio der Seele mit dem Körper . . 188

b. Rationale Pſychologie.

Ueberſicht derſelben 196
Erſter Abſchnitt. Die Seele abſolut betrachtet . 200
Zweiter Abſchnitt. Die Seele in Vergleichung mit andern Dingen betrachtet 210
Dritter Abſchnitt. Die Seele in Verknüpfung mit andern Dingen betrachtet 225
Ueber den Zuſtand der Seele nach dem Tode . . . 233

4) Die rationale Theologie.

Einleitende Begriffe 260
Eintheilung der Theologie 268
A) Die reine rationale Theologie 278
a. Die transſcendentale Theologie . . . . ebd.

b. Die natürliche oder Physiko-Theologie . S. 304
c. Die Moraltheologie 321
D) Die angewandte rationale Theologie . . 325
a. Von der Schöpfung 326
b. Von der Erhaltung und Regierung . . . 337
c. Vom letzten Zwecke der Welt 343

Kurze Ueberſicht
über
die wichtigſten Veränderungen der Metaphyſik
ſeit Kant.

So lange von Menſchen philoſophirt worden iſt, haben ſich die philoſophiſchen Syſteme mit der Löſung der großen Aufgabe beſchäftigt: in welchem Verhältniſſe die Sphäre der Dinge in uns zur Sphäre der Dinge außer uns ſtehe? Denn im Bewußtſeyn werden zwei verſchiedene Ordnungen der Dinge, eine innere und eine äußere wahrgenommen; welche in der wechſelnden Terminologie der philoſophiſchen Syſteme zwar oft mit ſehr verſchiedenartigen Ausdrücken bezeichnet worden ſind, auf welche aber jeder philoſophiſche Forſcher, der über die höchſten Angelegenheiten der Menſchheit mit ſich einig werden wollte, nothwendig zurückkommen mußte. Abgeſehen von den philoſophiſchen Syſtemen des Alterthumes und Mittelalters, galten in der Vorkantiſchen Philoſophie zur Bezeichnung jener beiden Sphären die Ausdrücke Dinge an ſich und Erſcheinungen (die Noumena und Phänomena), welche auch Kant in ſeinen Vorträgen und Schriften beibehielt. Seit den Zeiten Kants ſind aber von Fichte, Schelling und den meiſten Neueren ſtatt jener Ausdrücke, die Wörter: das Subjective und Objective gebraucht worden, welbald ſie denn auch in der nachſtehenden Ueberſicht, als die jetzt gangbare Terminologie, gebraucht werden.

Je mehr nämlich der Menſch das Denkende, Fühlende und Wollende in ſich von dem unterſchied, was außer ihm vorging, und was er nicht zu ſeiner Individualität rechnen konnte, deſto mehr bot er ſeine Kräfte auf, das Weſen, die Wirkungen, das gegenſeitige Verhältniß, ſo wie den Zuſammenhang zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven zu erforſchen. Betrachtet man aber aus dieſem Standpunkte ſämmtliche philoſophiſche Syſteme näher, und verſucht man eine allgemeine Claſſification derſelben (abgeſehen von den Schattirungen und Verſchiedenheiten einzelner Anſichten), wie ſie unter Eine Hauptclaſſe gehören, ſo giebt es, ſtreng genommen, nur drei Hauptſyſteme der Metaphyſik, unter welche alle einzelne Syſteme der Vorwelt und Mitzeit gebracht werden konnten. Entweder man objectiviſirte das Subjectiv, d. h. man nahm an, daß das Subjective ganz aus dem Objectiven hervorgegangen und in demſelben enthalten ſey (der Materialismus); oder man ſubjectiviſirte das Objective, d. h. man ſtellte das Objective dar als ganz enthalten in dem Subjectiven, und begründet durch daſſelbe (den Idealismus); oder man betrachtete das Objective und Subjective als zwei von einander verſchiedene Sphären (der Dualismus). Dieſe letzte Anſicht verſtattete aber wieder zwei Haupterklärungen: entweder man ſagte aus, zwiſchen dem Objectiven und Subjectiven findet ein Kauſalzuſammenhang ſtatt (der Dogmatismus), oder man erklärte das Verhältniß zwiſchen dem Objectiven und Subjectiven für unerforſchlich und unauflösbar (der Kriticiſmus und Skepticiſmus).

Wir führen dieſe Syſteme, nach ihrer metaphyſiſchen Grundlage, auf folgende Formeln, im Charakter der neuern philoſophiſchen Terminologie, zurück.

1) Es giebt kein von den Erſcheinungen verſchiedenes Ding an ſich, kein von dem Objectiven verſchiedenes Subjectives; vielmehr iſt das Subjective begründet und enthalten im Weſen des Objectiven. — Dies iſt der Materialiſmus, den man auch den phyſiſchen Realiſmus (im Gegenſatze des rationalen) nennen kann, nach welchem es keine von der ſinnlichen Welt verſchiedene intelligible Welt giebt. Vielmehr iſt, nach dieſem Syſteme, alles, was wir geiſtige Verrichtungen und Thätigkeiten nennen, und was ſich unter ſcheinbar von den ſinnlichen Wahrnehmungen verſchiedenen Modificationen ankündigt, doch zuletzt Wirkung der Materie, deren inneres Weſen nur zu wenig bekannt iſt, um evident darthun zu können, wie und warum alles Geiſtige nichts weiter als Reſultat der Kräfte der Materie iſt. Unſere Erkenntniß hebt daher nicht nur mit der Erfahrung an, ſondern ſie iſt auch einzig daraus entſprungen. — Der Materialiſmus, in ſeiner gröbern Geſtalt, behauptet: Seele iſt ein leeres Wort, und alles, was wir Seelenwirkung nennen, iſt Reſultat materieller Kräfte; und in ſeiner mildern Form: Es giebt eine von dem Körper verſchiedene Seele; ſie iſt aber materieller Natur. In neuern

Zeiten iſt dieſes Syſtem nur noch einmal von dem Verfaſſer des Système de la nature in zwei Theilen, und von dem Canonicus Riem in ſeinem *Syſtem der Natur* (wovon aber blos der erſte Theil im Jahre 17 2 erſchien) zu ſtützen verſucht worden.

α) Es giebt keine Erſcheinungen als vermittelſt der Dinge an ſich; das Objective iſt enthalten in dem Subjectiven, und wird producirt durch das Subjective. — Dies iſt der *Idealismus*, deſſen Spuren in der ältern Philoſophie ſelten ſind, bis der Biſchoff *Berkeley* lehrte: unſere ſinnlichen Vorſtellungen ſeyen Abdrücke und Anſchauungen von der in dem unendlichen Geiſte beſtehenden Idee einer materiellen Welt und ihrem Objecte ganz ähnlich. Von dieſem *Berkeleyſchen* Idealismus iſt aber der *Fichteſche* weſentlich verſchieden, wie ſich weiter unten ergeben wird.

β) Das *dualiſtiſche* Syſtem, welches zunächſt auf der im Bewußtſeyn ſich ankündigenden Verſchiedenheit des Objectiven und Subjectiven beruht, hat ſich in dem Geiſte einzelner Forſcher ſehr verſchiedenartig geſtaltet. Während die *Geſchichte der Philoſophie*, beſonders aber die Geſchichte der in neuerer Zeit in raſcher Folge einander verdrängenden philoſophiſchen Syſteme, den Charakter dieſer Syſteme ins Einzelne verfolgen muß, kann hier, wo es darauf ankommt, die Stellung des Kantiſchen Syſtems zum Dogmatismus unmittelbar vor ihm und zu den darauf folgenden — größtentheils auf die Grundlage Kants gebauten — Syſtemen anzugeben, nur von den *Hauptverſchiedenheiten* des dualiſtiſchen Syſtems die Rede ſeyn. Es erſcheint

a. als Dogmatiſmus, wenn er lehrt: das Subjective und Objective (die Dinge an ſich und die Erſcheinungen) ſind beide weſentlich von einander verſchieden, ſtehen aber unter ſich im Cauſalzuſammenhange. Der Dogmatiſmus hat ſeinen Namen davon, daß er das Verhältniß zwiſchen den Dingen an ſich und den Erſcheinungen als einen Cauſalzuſammenhang zu demonſtriren, d. h. dogmatiſch feſtzuſetzen, ſich anmaßt; und behauptet: daß die Dinge an ſich den Grund von allem enthalten, was wir an dem Menſchen und in der Naturwelt wahrnehmen. Er ſteht in der Meinung, es ſey ihm gelungen, nicht nur im Allgemeinen den Cauſalzuſammenhang zwiſchen den Dingen an ſich und den Erſcheinungen anzugeben, ſondern denſelben auch im Einzelnen nachzuweiſen. So giebt es, im Charakter dieſes Syſtems, eine Metaphyſik, welche in der Ontologie die Dinge an ſich nach ihren Grundkräften und nach allen ihren Wirkungen und Beziehungen kennen lehrt; die dann in der Kosmologie die letzten Gründe aller phyſiſchen Erſcheinungen im Weltall rationell demonſtrirt und den Zuſammenhang derſelben unter ſich erſchöpfend entwickelt; die darauf in der rationalen Pſychologie das urſprüngliche Weſen des menſchlichen Geiſtes, und — in demſelben den Grund aller Wirkungen und Erwartungen dieſes Geiſtes für Gegenwart und Zukunft darſtellt; und die endlich in der rationalen Theologie Gott ſelbſt, nach ſeinem innern

Weſen und nach allen ſeinen Eigenſchaften und Beziehungen auf das Reich der moraliſchen und phyſiſchen Kräfte, zu einem Objecte der menſchlichen Erkenntniß macht. — In der Vorkantiſchen Philoſophie war dieſer Dogmatismus beſonders von Chriſtian Wolff mit ſtrenger Befolgung der mathematiſchen Methode ſyſtematiſch durchgebildet, und nach ihm von ſeinen Schülern: Meier, Baumgarten, Eberhard und andern, mit gewiſſen Modificationen, feſtgehalten worden. Doch trennten ſich von der Strenge dieſes Syſtems und der von Wolff feſtgehaltenen mathematiſchen Methode bald darauf die ſogenannten Eklektiker, namentlich Moſes Mendelsſohn, Töllner, Sulzer, Tiedemann, Feder, Platner, Garve u. a.

b. als Kriticismus: das Subjective und Objective ſind weſentlich von einander verſchieden; allein ihr Verhältniß gegen einander iſt, nach vorhergegangener erſchöpfender Kritik des menſchlichen Erkenntnißvermögens, unerklärbar. — Dies iſt das große Reſultat, wodurch Kant die ganze Schulmetaphyſik vor ihm ſtürzte, und der Begründer einer neuern Ordnung der Dinge in der Philoſophie ward. Daß er dabei nicht ſelbſt Idealiſt war, ſondern im ſtrengſten Sinne Kritiker blieb, wird ſogleich mit Hauptſtellen aus ſeinen Schriften bewieſen werden. — Während mehrere, die ihm folgten, auch in dieſem Grundcharakter des Kriticismus ihm treu blieben (z. B. Schulz in Königsberg, Jacob, Heydenreich, K. Chriſt. Erh.

Schmid u. a.), verſuchten Andere entweder zu demſelben Reſultate auf einem andern Wege zu gelangen (wie z. B. Reinhold in ſeiner Elementarphiloſophie, bevor er zu Bardili's Rationalismus übergieng; Fries, durch ſeine neue Kritik der Vernunft, 1807; Bouterweck, durch ſeine Apodiktik, 1799. u. a.), oder ſie ſteigerten den Kriticismus zum Idealismus (ſo: Jacob Sigism. Beck, Fichte, Schad u. a.);

c. als Identitätsſyſtem: das Subjective und Objective ſind im Abſoluten identiſch. — So ſteigerte Schelling wieder den Fichte'ſchen Idealismus zu einer höhern Stufe, indem er das Abſolute als den Indifferenzpunkt des Objectiven und Subjectiven bezeichnete. Seitenlinien dieſes Schellingiſchen Syſtems ſind die von Joh. Jac. Wagner, Hegel u. a. aufgeſtellten Anſichten;

d. als rationaler Realismus: die abſolute Identität iſt weder Object noch Subject, noch die Identität von beiden, ſondern die Manifeſtation Gottes an der Natur. Dieſe Steigerung der Schellingiſchen Identitätsphiloſophie zum groben rationalen Dogmatismus verſuchte Bardili; ein Verſuch, der nur durch Reinholds Uebertritt zu dieſer Anſicht mehr Aufmerkſamkeit erregte, als er an ſich in wiſſenſchaftlicher Hinſicht verdiente;

e. als Scepticismus: Das Bewußtſeyn ſelbſt iſt die urſprüngliche Syntheſis des Subjectiven und Objectiven. — Krug geſtaltete durch dieſen Grundſatz den Kriticismus, von welchem er oder in den übrigen weſentlichen Lehren nur wenig ſich entfernte, zu einer neuen ſyſtematiſchen Form;

β. als Glaubensphiloſophie (noch fehlt für dieſes Syſtem der völlig bezeichnende Ausdruck): Die menſchliche Erkenntniß iſt, philoſophiſch geordnet, das Reſultat des individuellen Glaubens, und dieſer Glaube gehet hervor aus einem urſprünglichen Gefühle des Menſchen. — Dies iſt ungefähr die Grundlage der philoſophiſchen und ſehr geiſtreichen Anſicht des verewigten Fr. Heinr. Jacobi, der zwar ſein individuelles Syſtem nicht ſyſtematiſch durchbildete, in der That aber einen eigenthümlichen Weg der philoſophiſchen Forſchung betrat, auf welchem ihm, unter allen ſeinen Anhängern Fr. Köppen mit dem meiſten Geiſte und Scharfſinn folgte;

γ. als Skepticismus (im neuern Sinne des Wortes): Das Verhältniß zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven kann nur ſubjectiv im Bewußtſeyn wahrgenommen, nie aber nach ſeinen letzten Gründen erklärt werden. Es kann mithin weder bewieſen, noch geläugnet werden ſondern beruhet auf ſeiner völligen Unerklärbarkeit. Außer Platner, Abicht u. a. iſt der wichtigſte Repräſentant dieſes neuern Skepticismus, in ſeiner wiſſenſchaftlich durchgebildeten Form, Gottlob Ernſt Schulze, der ſchon früher in ſeiner Schrift: Aeneſidemus Reinholds Theorie des Vorſtellungsvermögens mit ſiegreichen Gründen erſchüttert hatte.

Wenn dieſe Darſtellung der wichtigſten metaphyſiſchen Syſteme nur die Andeutung ihrer weſentlichen

Verſchiedenheit nach den Grundlagen derſelben enthalten konnte; ſo kann auch die Fortſetzung dieſer kurzen Ueberſicht, über die Veränderungen der Metaphyſik durch und ſeit Kant, die eben aufgeſtellten allgemeinen Charaktere der metaphyſiſchen Syſteme nur mit treffenden Stellen aus den Schriften ihrer Stifter und Begründer ſelbſt belegen, ohne in eine kritiſche und polemiſche Prüfung der Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit des einen oder des andern Syſtems einzugehen, und ohne ſich anzumaßen, in einem ſolchen gedrängten Umriſſe die ganze Eigenthümlichkeit jedes neuern metaphyſiſchen Syſtems zu erforſchen. Dieſe ausführliche Entwickelung derſelben gehört den größern Werken der Geſchichte der Philoſophie, z. B. von Tennemann, Buhle u. a. an; hier genügt es, die Differenz der verſchiedenen neueſten Syſteme in Hinſicht der Grundlehre der Metaphyſik — des Verhältniſſes zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven — anzugeben und zu belegen.

Wenn man ſich vergegenwärtigt, daß der Grundcharakter der vor Kant in Teutſchland herrſchenden Metaphyſik dogmatiſch war, und auf der verſuchten Demonſtration des Cauſalzuſammenhanges zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven beruhte; ſo erhellt ſchon daraus das unſterbliche und für alle künftige Zeiten geſicherte Verdienſt Kants um die Philoſophie überhaupt und um die Metaphyſik, als philoſophiſche Grundwiſſenſchaft insbeſondere: daß er, geſtützt auf die kritiſche Ausmeſſung und Feſtſetzung der Grenzen und der geſetzmäßigen Wirkſamkeit des menſchlichen Erkenntnißvermögens, die Metaphyſik zu dem großen Reſultate führte: daß das Verhältniß der Dinge an ſich zu den Erſcheinungen unerklärbar ſey: ob er gleich an vielen Stellen beſtimmt (und ziemlich dogmatiſch) ausſprach: es gebe Dinge an ſich; — es gebe Erſcheinungen; — es gebe einen Zuſammenhang zwiſchen beiden; — nur für die Erkenntnißkräfte des Menſchen, ſey die Einſicht dieſes Zuſammenhanges unmöglich, und mithin die Entwickelung des Verhältniſſes zwiſchen den Dingen an ſich und den Erſcheinungen unerklärbar. —

Sollen wir, mit Rückſicht auf die ſogleich anzuführenden Stellen, den Charakter des Kriticismus in wenigen Sätzen ausdrücken; ſo würden es folgende ſeyn: Nach ſtrenger Kritik über unſer Erkenntnißvermögen, und nach genauer Beſtimmung der Functionen (Sinnlichkeit, Verſtand, Vernunft) und Grenzen deſſelben, erkennen wir die Dinge nicht, wie ſie an ſich ſind, ſondern wie ſie uns erſcheinen. Wir können von den Dingen an ſich, inwiefern ſie den Erſcheinungen zum Grunde liegen mögen, und inwiefern ſie bewirken, daß die Erſcheinungen Eindrücke auf uns hervorbringen, nichts wiſſen, weil wir blos das erkennen, was durch die ſinnliche Wahrnehmung zu unſrer Erkenntniß gelangt. — War nun aber die Lehre von dem Cauſalzuſammenhange zwiſchen den Dingen an ſich und den Erſcheinungen die Grundlage der dogmatiſchen Metaphyſik; ſo mußte auch, nach Gewinnung jenes Reſultats, an die Stelle der Schulmetaphyſik eine Kritik aller bisherigen Metaphyſik treten. — Die Erſcheinungen aber ſind, im Geiſte des kritiſchen Syſtems, nicht die Dinge an ſich, ſondern bilden für uns in unſern Vorſtellungen das Ganze der Erfahrung: inwiefern wir die Erſcheinungen unter den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, anſchauen, und nach den Kategorieen, d. h. nach den reinen Verſtandesformen, denken. Indem aber dieſe Formen blos in uns und zwar a priori (d. h. in der urſprünglichen Einrichtung unſers Erkenntnißvermögens) vorhanden ſind; ſo fängt zwar unſere Erkenntniß mit der Erfahrung an, iſt aber nicht einzig in ihr enthalten, und die Form derſelben (die Art, wie das Mannichfaltige in uns zur Einheit verbunden, und dieſe Einheit als Erkenntniß in uns wahrgenommen wird), iſt ganz ſubjectiv, d. h. unabhängig von den erſcheinenden Objecten. Es iſt daher der Grundcharakter des Kriticismus, dieſe erſcheinenden Objecte (außer uns) als verſchieden von unſern Vorſtellungen von denſelben, und von den ihnen zum Grunde liegenden, aber uns völlig unbekannten, Dingen an ſich zu denken, ſo daß wir die Erſcheinungen nicht anders denken, als nach der urſprünglichen (a prioriſchen) Einrichtung unſers Erkenntnißvermögens. So unterſcheidet der Kriticismus zwar zwiſchen den Dingen an ſich und den Erſcheinungen, und nimmt das Daſeyn beider an; allein er läßt den Zuſammenhang zwiſchen beiden als unerklärbar dahin geſtellt, weil wir die Erſcheinungen blos nach den a prioriſchen Formen unſers Erkenntnißvermögens denken können, und durchaus nicht wiſſen, ob dieſe Formen, und die durch ſie angeſchauten und gedachten Gegenſtände, den Dingen an ſich entſprechen.

Für dieſe Darſtellung des Kriticismus in der metaphyſiſchen Hauptlehre ſprechen folgende Stellen

Kants. — Er ſagt in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphyſik (welche ſpäter als die Kritik der reinen Vernunft erſchien, und theils auf dieſe zurückwies, theils dieſelbe näher erörterte, theils deren Reſultate weiter fortführte) S. 104: „In der That, wenn wir die Gegenſtände der Sinne, wie billig, als bloße Erſcheinungen anſehen; ſo geſtehen wir hierdurch zugleich, daß ihnen ein Ding an ſich ſelbſt zum Grunde liege, ob wir daſſelbe gleich nicht, wie es an ſich beſchaffen ſey, ſondern nur ſeine Erſcheinung, d. i. die Art, wie unſere Sinne von dieſem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verſtand alſo, eben dadurch, daß er Erſcheinungen annimmt, geſteht auch das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und ſofern können wir ſagen, daß die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſey. Unſere kritiſche Deduction ſchließt dergleichen Dinge (Noumena) auch keinesweges aus, ſondern ſchränkt vielmehr die Grundſätze der Aeſthetik dahin ein, daß ſie ſich ja nicht auf alle Dinge erſtrecken ſollen, wodurch alles in bloße Erſcheinung verwandelt werden würde, ſondern daß ſie nur von Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung gelten ſollen.“ — S. 169: „Die Sinnenwelt iſt nichts als eine Kette nach allgemeinen Geſetzen verknüpfter Erſcheinungen; ſie hat alſo kein Beſtehen für ſich; ſie iſt eigentlich nicht das Ding an ſich ſelbſt, und bezieht ſich alſo nothwendig auf das, was den Grund dieſer Erſcheinung enthält, auf Weſen, die nicht blos als Erſcheinung, ſondern als Dinge an ſich ſelbſt erkannt werden können. In der Erkenntniß derſelben kann die Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollſtändigkeit im Fortgange vom Bedingten zu deſſen Bedingungen einmal befriedigt zu ſehen." — S. 163: „Es würde eine große Ungereimtheit ſeyn, wenn wir gar keine Dinge an ſich ſelbſt einräumen, oder unſere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnißart der Dinge ausgeben wollten." — S. 164: „Es iſt wahr, wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an ſich ſelbſt ſeyn mögen, keinen beſtimmten Begriff geben. Wir ſind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach dieſen, uns gänzlich derſelben zu enthalten; denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Gnüge." S. 147: „Wenn ich von Gegenſtänden in Zeit und Raum rede; ſo rede ich nicht von Dingen an ſich ſelbſt, darum, weil ich von dieſen nichts weiß, ſondern nur von Dingen in der Erſcheinung, d. i. von der Erfahrung." — S. 139: „Daß unſern äußern Wahrnehmungen etwas Wirkliches außer uns nicht blos correſpondire, ſondern auch correſpondiren müſſe, kann niemals als Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, wohl aber zum Behufe der Erfahrung bewieſen werden" — In demſelben Charakter ſprach Kant über dieſe metaphyſiſche Grundfrage in der von Rink (1804) herausgegebenen (Kantiſchen) Beantwortung der Preisfrage: welches ſind die wirklichen Fortſchritte, die die Metaphyſik ſeit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Deutſchland gemacht hat? In derſelben wirft ſich Kant die Frage auf: „Ob das Object, welches wir außer uns ſetzen, nicht vielleicht immer in uns ſeyn könne," und antwortet darauf S. 54: „Die Metaphyſik würde dadurch, daß man dieſe Frage ganz unentſchieden ließe, an ihren Fortſchritten nichts verlieren; weil die Wahrnehmungen, aus denen wir nach Grundſätzen durch die Kategorieen Erfahrung machen, doch immer in uns ſeyn mögen, und ob ihnen auch etwas außer uns entſpreche oder nicht, dies in der Erweiterung der Erkenntniß keine Aenderung macht, indem wir ohnedem uns deßhalb nicht an die Objecte, ſondern nur an unſere Wahrnehmung, die jederzeit in uns iſt, halten können."

Doch genug der Stellen aus Kants Schriften, um zu erweiſen, daß Kant nach ſeiner Metaphyſik eben ſo weit vom Dogmatismus, wie vom Idealismus, ſich entfernte; und daß Jac. Sigism. Beck in ſeinem einzig möglichen Standpuncte, aus welchem die kritiſche Philoſophie betrachtet werden muß (Halle. 1796), ſo wie Fichte, ſo lange dieſer ſein Syſtem nur für einen anders geſtalteten Kriticismus ausgab (bis Kant ſelbſt dieſer Anſicht ernſthaft widerſprach), Kanten mißverſtanden, wenn ſie ihn zum Idealiſten machten. Allerdings war aber Beck aus der kritiſchen Schule der Erſte, der in jenem Werke den Kriticismus zum Idealismus ſteigerte, indem er ein urſprüngliches Vorſtellen annahm, welches der urſprüngliche Verſtandesgebrauch ſey, der in den Kategorieen beſtehe, ſo daß die Darſtellung derſelben, als Poſtulaten, die Zergliederung des urſprünglichen Verſtandesgebrauches ausmache. Er gründete alſo den Kriticismus nicht auf die Stufenfolge von den Formen der Anſchauung (Raum und Zeit) zu den Kategorieen, ſondern auf die urſprüngliche Syntheſis im Verſtande, welche man blos durch den Gebrauch deſſelben kennen lerne. Inwiefern nun alle Realität in der Erkenntniß auf unſerm ſubjectiven urſprünglichen Vorſtellen und den Geſetzen deſſelben beruhe: inſofern könne auch (nach Beck) von dem wirklichen Daſeyn der Dinge an ſich außerhalb unſers Vorſtellungsvermögens gar nicht die Rede ſeyn. Es ſey alſo kein Ding an ſich außer uns vorhanden, ſondern alles, was uns als außer uns erſcheint, gründe ſich nur auf unſer Vorſtellen und Denken, und beruhe lediglich auf dieſem und auf den Geſetzen deſſelben.

Gewiſſermaßen bildete dieſer Beckiſche kritiſche Idealismus den Uebergang zu dem transſcendentalen Idealismus, welchen Fichte aufſtellte. Es würde hier zu weit führen, im Einzelnen nachzuweiſen, wie Fichte dieſen Idealismus, als Syſtem betrachtet, ſelbſt mehrmals modificirte, und wie er namentlich in ſeinen letztern Schriften denſelben nicht mehr in der Reinheit und Conſequenz feſthielt, wie in ſeinen frühern, namentlich in ſeiner Grundlehre der geſammten Wiſſenſchaftslehre, (1794); in ſeinem ſonnenklaren Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie (1801); und in ſeinem Verſuche einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre, in ſeinem und Niethammer's philoſ. Journale, 1797, St. 1, S. 1 ff., wozu die zweite Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre, ebendaſelbſt, St. 4, S.

310 ff. u. St. 5. S. 1 ff. gehört. — Entſchieden iſt Fichte's Idealismus, wenn man ihm die erſte Poſition — das Setzen des Nicht-Ichs durch das Ich — zugeſteht, das conſequenteſte und zugleich das abſtracteſte Syſtem in der neuern Philoſophie

Nach dieſem Syſteme entſteht das Objective durch die freie Thätigkeit des Subjectiven; denn der Charakter des Subjectiven iſt Thätigkeit. Dieſe Thätigkeit iſt urſprünglich, und kündigt ſich, in der Reflexion über das Bewußtſeyn, als Subject und Object zugleich, als ſich ſetzend und durch ſich geſetzt, an. Es iſt daher außerhalb des Subjectiven kein von dem Subjecte verſchiedenes und unabhängiges Objectives. Das Ich kann nämlich blos inſofern thätig ſeyn, inwiefern es ſich urſprünglich ein Nicht-Ich entgegenſetzt, das aber nicht außer uns, ſondern in uns iſt. Das Ich iſt das Subjective, das Nicht-Ich das Objective. Der Charakter des Ichs iſt der daß ein Handelndes und Eins, worauf gehandelt wird, Eins ſey und daſſelbe. Das Ich kann denken und wollen; das Gedachte und Gewollte muß aber von dem Ich verſchieden ſeyn. Das denkende und wollende Weſen iſt das Subject; das Gedachte und Gewollte iſt das Object. Das Gedachte und Gewollte iſt aber, als Object, in uns, und zwar wird durch die Thätigkeit des Ichs allezeit ein Seyn hervorgebracht: im erſten Falle das Seyn des Gedankens, im zweiten das Seyn des Wollens und der Handlung. Das Seyn ſelbſt kündigt ſich unmittelbar im Bewußtſeyn an; das Wiſſen aber kündigt ſich allezeit im Bewußtſeyn an als Object, weil ich nichts wiſſen kann, ohne Etwas zu wiſſen. Daß aber dieſe Einrichtung der

Subjectivität des Objectiven urſprünglich iſt, liegt in der Natur der Endlichkeit. Alle endliche Weſen können denken; ſie müſſen aber, ſobald und wann ſie denken, ein Object denken. Alles alſo, was in dem Kreiſe der menſchlichen Thätigkeit liegen ſoll, muß durch das Verhältniß des Subjects zum Objecte, und des Objects zum Subjecte, beſtimmt werden. Weiter hinaus können endliche Weſen nicht, und was außer ihnen iſt, wiſſen ſie nicht; weil ſelbſt das, was ſie Erſcheinung nennen, nur ein Begriff in ihnen iſt, wo ihnen, ſobald ſie den Begriff wegdenken, nichts Objectives übrig bleibt. — Das reine Ich würde die Unendlichkeit mit ſeiner urſprünglichen Thätigkeit erreichen, wenn es nicht allezeit an ein Object (an ein Nicht-Ich) mit ſeiner Wirkſamkeit gebunden wäre. In dieſem Objecte ſind ihm, dem reinen Ich, die Grenzen ſeiner Thätigkeit geſetzt: die Wahrnehmung der Begrenztheit der Thätigkeit des freien Ichs nennt aber Fichte das Gefühl. Es iſt die blos unmittelbare Beziehung des Objectiven im Ich auf das Subjective deſſelben. In dieſer Begrenztheit, die dem Objecte zukommt, liegt der Widerſtand, der ſich der beſtimmten Thätigkeit des Ichs entgegenſetzt, obgleich die Thätigkeit erſt durch dieſen Widerſtand fixirt und zur beſtimmten Thätigkeit wird. Der Widerſtand der idealiſchen Thätigkeit iſt alſo im Objecte (mithin im Ich ſelbſt); daher von ihm ſelbſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt. Das Geſchäft der Freiheit (der in dem reinen Ich enthaltenen Tendenz zum Abſoluten) iſt es, dieſen Widerſtand des Objects zu beſiegen. Mithin muß die Freiheit im reinen Ich (und nicht im Objecte) enthalten ſeyn, ihre Wirkſamkeit aber an der Bearbeitung des Objectiven zeigen. „Das einzige Abſolute (Syſtem der Sittenlehre, S. XVII. f), worauf alles Bewußtſeyn und alles Seyn ſich gründet, iſt reine Thätigkeit. Dieſe erfolgt, zufolge der Geſetze des Bewußtſeyns, und insbeſondere zufolge ſeines Grundgeſetzes: daß das Thätige nur als vereinigtes Subject und Object (als Ich) erblickt werden kann, als Wirkſamkeit auf etwas außer mir. Alles, was in dieſer Erſcheinung enthalten iſt, von dem mir abſolut durch mich ſelbſt geſetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoffe der Welt an dem andern, ſind vermittelnde Glieder der Erſcheinung, ſonach ſelbſt auch nur Erſcheinungen. Das einzige rein Wahre iſt meine Selbſtſtändigkeit.

So wie bei Fichte die Idee des Abſoluten in einer neuen Bedeutung vorkam, welche bald von dem ihm nachfolgenden Schelling wieder anders modificirt und an die Spitze der geſammten Metaphyſik geſtellt ward; ſo gehört auch Fichten die Idee der intellectuellen Anſchauung an, deren Geltung bei Schelling gleichfalls geſteigert ward, ſo daß die intellektuelle Anſchauung im Fichte'ſchen Syſteme etwas anders iſt, als im Schellingiſchen. Fichte gebrauchte die Idee der intellectuellen Anſchauung in folgendem Zuſammenhange. „Das Ich ſelbſt iſt nichts anders, als ein Handeln auf ſich ſelbſt, ein Zurückgehen in ſich ſelbſt. Iſt es denn vor dieſem Zurückgehen und unabhängig von demſelben, ſchon da für ſich? Muß es nicht für ſich ſchon da ſeyn, um ſich zum Ziele eines Handelns machen zu können? Keinesweges! Erſt durch dieſen Act, und lediglich durch ihn, wird das Ich urſprünglich für ſich ſelbſt. Dieſes Zurückgehen in ſich ſelbſt iſt aber kein *Begreifen*. Dies wird es erſt durch den Gegenſatz eines *Nicht-Ichs*, und durch die Beſtimmung des Ichs in dieſem Gegenſatze; mithin iſt es eine *bloße* (*intellectuelle*) *Anſchauung*. Daß es ein ſolches Vermögen der intellectuellen Anſchauung gebe, läßt ſich nicht durch Begriffe demonſtriren, noch, was es ſey, aus Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in ſich ſelbſt finden, oder er wird es nie kennen lernen. Wohl aber läßt ſich jedem in ſeiner Erfahrung nachweiſen, daß dieſe intellectuelle Anſchauung in jedem Momente ſeines Bewußtſeyns vorkommt. Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuß regen, ohne die intellectuelle Anſchauung meines Selbſtbewußtſeyns in dieſen Handlungen; nur durch dieſe Anſchauung weiß ich, *daß* ich es thue; nur durch dieſe unterſcheide ich mein Handeln, und in demſelben mich von dem Objecte des Handelns. — Was für das urſprüngliche Ich *Thathandlung* iſt, iſt für die Philoſophie *Thatſache* des Bewußtſeyns. Der Begriff des Handelns, der nur durch die intellectuelle Anſchauung des ſelbſtthätigen Ichs möglich wird, iſt der einzige, der *beide* Welten, die für uns da ſind, vereiniget, die *ſinnliche* und die *intelligible*. — Es iſt aber nicht einerlei, ob die Philoſophie von einer *Thatſache* ausgeht, oder von einer *Thathandlung* (d. i. von reiner Thätigkeit, die kein Object vorausſetzt, ſondern es ſelbſt hervorbringt, und wo ſonach das *Handeln* unmittelbar zur That wird). Geht ſie von der Thatſache aus: ſo ſtellt ſie ſich in die Welt des Seyns und der Endlichkeit, und es wird ihr ſchwer werden, aus dieſer einen Weg zum Unendlichen und Ueberſinnlichen zu finden. Geht ſie von der Thathandlung aus: ſo ſteht ſie gerade auf dem Punkte, der beide Welten verknüpft, und von welchem aus ſie mit freiem Blicke überſehen werden können.“

Unverkennbar ging ſeit der weitern Verbreitung des Fichte'ſchen Syſtems die bis dahin übliche Terminologie in der Metaphyſik, in Hinſicht der Dinge an ſich und der Erſcheinungen, welche auch Kant noch beibehalten hatte, allmählig in die Terminologie des Subjectiven und Objectiven über, und die Ideen der intellectuellen Anſchauung und des Abſoluten erhielten durch ihn ein anderes Gepräge in der philoſophiſchen Sprache. — Daß Fichte aber, bevor ſein Syſtem in voller Eigenthümlichkeit hervortrat, auch noch des Dinges an ſich gedachte, belege eine Stelle aus einer ſeiner erſten Schriften: über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre (1794), wo er das Ding an ſich noch nicht völlig aus der Philoſophie verwies. Er ſchrieb S. 1[illegible]: „der eigentliche Streit (der verſchiedenen philoſophiſchen Partheien) dürfte wohl der über den Zuſammenhang unſerer Erkenntniß mit einem Dinge an ſich ſeyn, und dieſer Streit dürfte durch eine künftige Wiſſenſchaftslehre wohl dahin entſchieden werden: daß unſre Erkenntniß zwar nicht unmittelbar durch die Vorſtellung, aber wohl mittelbar durch das Gefühl mit dem Dinge an ſich zuſammenhänge; daß die Dinge allerdings bloß als Erſcheinungen vorgeſtellt, daß ſie aber als Dinge an ſich gefühlt werden; daß ohne Gefühl gar keine Vorſtellung möglich ſeyn würde; daß aber die Dinge an ſich nur ſubjectiv, d. i. nur in wiefern ſie auf unſer Gefühl wirken, erkannt werden.“

So wie Fichte den Kriticismus zum transſcendentalen Idealismus geſteigert hatte; ſo ſteigerte Schelling den transſcendentalen Idealismus zur Identitätsphiloſophie. So wie Fichte, ſo hat auch Schelling zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Schriften über einzelne ſeiner Lehren ſich verſchiedenartig ausgeſprochen; allein hieher gehört zunächſt ſeine eigenthümliche Anſicht über das Verhältniß des Subjectiven und Objectiven gegen einander, wobei folgende Schriften von ihm beſonders zu berückſichtigen ſind: Von der Weltſeele (Hamb. 1798; N. A. 1809); Erſter Entwurf der Naturphiloſophie (Jena, 1799); Syſtem des transſcendentalen Idealismus (Tüb. 1800); Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik (2 Theile; Jena, 1800 ff.); Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (Berlin, 1802); Philoſophie u. Religion (Tübingen, 1804); Philoſophiſche Schriften (1r Theil, Landsh. 1809). — Schelling ſteigerte zunächſt dadurch den Fichte'ſchen Idealismus, daß er die von Fichte aufgeſtellte urſprüngliche Productivität des menſchlichen Geiſtes, deſſen ſogenanntes reines Ich als ein gleichfalls Ableitbares betrachtete, und der Fichte'ſchen reinen Subjectivität eine eben ſo hohe Objectivität mit gleicher Geltung gegen über ſtellte, und für beide ein Höheres, als gemeinſame Quelle, aufſuchte So entſtanden bei ihm die beiden einzigen philoſophiſchen Wiſſenſchaften, die Naturphiloſophie und die Transſcendentalphiloſophie; denn nach ihm ſind nur zwei Fälle möglich. Entweder das Subjective wird zum Erſten gemacht, und die Aufgabe iſt: wie ein Objectives hinzukommt, das mit ihm übereinſtimmt? Dieſe Aufgabe beantwortet die Transſcendentalphiloſophie Oder das Objective wird zum Erſten gemacht, und gefragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukommt, das mit ihm übereinſtimmt? Dieſe Aufgabe beantwortet die Naturphiloſophie. Jene geht vom Ich abwärts zur Natur; dieſe von der Natur aufwärts zum Ich, ſo weit ſie gehen kann; und beiden liegt der Satz zum Grunde: die Naturgeſetze müſſen ſich unmittelbar im Bewußtſeyn als Geſetze des Bewußtſeyns — und umgekehrt: die Geſetze des Bewußtſeyns müſſen ſich unmittelbar in der objectiven Natur als Naturgeſetze nachweiſen laſſen. Beide Wiſſenſchaften würden aber unerklärbar ſeyn, weil es unbegreiflich bleibt, wie aus der Einheit des Ichs die Mehrheit hervorgehe, und wie im Gegentheile wieder in der Mehrheit diejenige Einheit gefunden werden ſoll, welche die Mehrheit in ſich ſchließt; wenn nicht die Entzweiung des Ichs und Nicht-Ichs aufgehoben würde durch die Identität des Subjectiven und Objectiven im Abſoluten.

Dieſe abſolute Identität iſt kein Compoſitum aus dem Subjectiven und Objectiven, ſondern die Einheit derſelben, ſo daß dieſe in ihr nicht ſowohl vereinigt, als vielmehr Eins, nicht ſowohl verſchieden, als vielmehr gar nicht getrennt ſind. Das Einzelne exiſtirt nur, inſofern die abſolute Identität in ihm iſt, oder inſofern es die abſolute Identität unter einer beſtimmten Form des Seyns ausdrückt. Alle Gegenſätze des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen, des Subjects und Objects, alle Dinge, alle Erſcheinungen, die uns als verſchieden erſcheinen, ſind nicht wahrhaft verſchieden, ſondern realiter Eins. Die ganze objective Welt, Natur, Geſchichte, Univerſum im gewöhnlichen Sinne, ſelbſt unſer eigenes empiriſches Ich gehört nur zur Erſcheinungswelt, und iſt zwar Ausdruck, Bild, Offenbahrung der abſoluten Identität; aber, ſo wie es uns erſcheint, und nach den Geſetzen des Verſtandes gedacht wird, nichts an ſich, nichts Reelles. Dieſe Geſetze ſelbſt, das Geſetz der Cauſalität, ſogar der Satz des Widerſpruchs, gelten nur für die reflectirte Welt. Das Höchſte oder Abſolute, das beſeelende Princip des Univerſums, iſt die Weltſeele, indem es, das Eine und immer Daſſelbe, ſich nur in der Sphäre der Erſcheinung als ein Zweifaches (als Duplicität), als ein Ideelles und Reelles zugleich ankündigt, die aber beide ſich in unendlichen Abwechſelungen durchdringen, und dadurch die Mannigfaltigkeit der einzelnen individuellen Erſcheinungen hervorbringen. — Das wahre Wiſſen, die Erkenntniß der Dinge an ſich, iſt daher eine abſolute, iſt Erkenntniß der Dinge, wie ſie im Abſoluten, in der

Identität, als der allgemeinen Seele ſind; iſt die Anſicht der Dinge, nach welcher keine Erſcheinung der andern wahrhafte Urſache, ſondern jede in dem Abſoluten auf gleiche Weiſe gegründet iſt. Es giebt alſo *kein einzelnes Seyn*, kein einzelnes Ding an ſich. Jedes einzelne Seyn iſt, als ſolches, *eine beſtimmte Form* des Seyns der abſoluten Totalität, nicht aber ihr Seyn ſelbſt, welches *nur in der Totalität* iſt. Das Einzelne iſt nur, inſofern die abſolute Identität in ihm iſt, oder inſofern es die abſolute Totalität unter einer beſtimmten Form des Seyns ausdrückt. Auch iſt Alles, was *an ſich* iſt mithin das wahre Univerſum, dem Seyn nach, *nicht entſtanden*, und kann nicht vernichtet werden, d. h. es iſt *ewig*; denn die abſolute Identität iſt ſchlechthin außer aller Zeit geſetzt, d. i. ewig. — Das Abſolute, oder die abſolute Identität, iſt ſich ſelbſt auf ewige (außerzeitliche) Weiſe Subject und Object, d. h. *ſchaut an*, oder *erkennt ſich ſelbſt durch die intellectuelle Anſchauung*. Eine intellectuelle Anſchauung iſt nämlich eine ſolche, welche überhaupt frei producirt, und *in welcher das Producirende mit dem Producirten Eins und daſſelbe iſt*, ſtatt daß die ſinnliche Anſchauung ihr Object nicht hervorbringt, ſondern empfängt. Eine ſolche Anſchauung kann nicht demonſtrirt, ſondern nur *gefordert* werden, und das Ich iſt eine ſolche Anſchauung, inwiefern daſſelbe ſein eigenes Product, Producirendes zugleich und Producirtes, iſt. Das Ich iſt nämlich urſprünglich eine Thätigkeit, und zwar eine unendliche Thätigkeit, und wird blos dadurch begrenzt, daß es *ſich ſelbſt* anſchaut, und dadurch zum Objecte macht, welches jedesmal den Begriff eines Begrenzten und Beſchränkten einſchließt. Die urſprüngliche Thätigkeit des Ichs richtet ſich gegen dieſe Begrenzung und Schranke, und liegt, als urſprüngliche Thätigkeit, jenſeits des Bewußtſeyns, iſt mithin ideell, während die Schranke, gegen welche ſie ankämpft, reell iſt. Betrachten wir nur dieſe ideelle Thätigkeit, ſo denken wir uns die Schranke blos durch das Ich geſetzt; ſo entſteht der Idealismus. Verweilen wir nur bei der Schranke, und denken wir dieſelbe als unabhängig vom Ich; ſo entſteht der Realismus. Reflectiren wir auf beide zugleich, ſo entſteht der Ideal-Realismus. In ihm werden die Transſcendental- und die Naturphiloſophie, gleichſam als die zwei Erſcheinungsweiſen des Abſoluten, einander gegenübergeſtellt, und wiſſenſchaftlich conſtruirt.

Zu dieſer ſyſtematiſchen Geſtaltung der Identitätsphiloſophie fügte Schelling in der Schrift: Philoſophie und Religion, welche durch Eſchenmayers Einwürfe veranlaßt ward, folgende Lehre hinzu, welche der frühern Begründung ſeines Syſtems fremd war. — Der Grund der Wirklichkeit der endlichen Dinge liegt in einer Entfernung, in einem Abfalle vom Abſoluten; denn vom Abſoluten zum Wirklichen giebt es keinen ſtetigen Uebergang; der Urſprung der Sinnenwelt iſt nur als ein abſolutes Abbrechen von dem einzig realen Abſoluten durch einen Sprung denkbar. Die Seelen ſteigen aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt herab, wo ſie zur Strafe ihrer Selbſtheit, und einer, dieſem Leben der Idee, nicht der Zeit nach vorhergegangenen, Schuld an den Leib, wie an einen Kerker ſich gefeſſelt finden; und zwar die Erinnerung des Einklanges und der Harmonie des wahren Univerſums mit ſich bringen, aber ſie in dem Sinnengeräuſche der ihnen vorſchwebenden Welt, nur geſtört durch Mißklang, vernehmen; ſo wie ſie die Wahrheit nicht in dem, was iſt, oder zu ſeyn ſcheint, ſondern in dem, was für ſie war, und zu dem ſie zurückſtreben müſſen, dem intelligiblen Leben, zu erkennen vermögen. Die Seele kann die Urbilder nicht in ihrer wahren, ſondern nur in einer durch die Materie getrübten Geſtalt erkennen. Gleichwohl erkennt ſie auch ſo in ihnen die Urweſen, zwar differenziirt und außer einander, aber nicht blos als abhängig, ſondern zugleich als ſelbſtſtändig. Die Erſcheinungswelt iſt für die Seele die Ruine der göttlichen oder abſoluten Welt. — Das Abſolute, die abſolute Vernunft, Identität, Einheit, das abſolute Erkennen, abſolute Ich — iſt Gott. Alles, was von jenen gilt, gilt alſo von Gott. Der wahre Gott iſt der, außer welchem nicht die Natur — das Univerſum iſt; ſo wie die wahre Natur (das Univerſum) die, außer der nicht Gott iſt. Alle Dinge (inſofern ſie an ſich ſind) ſind in Gott. Die Natur beſteht nur in der göttlichen Selbſtbeſchauung, und iſt die Wirkung von ihr. Sie iſt die Geburt aller Dinge aus Gott, und das Werkzeug (Organ) Gottes. Jeder Moment der Zeit und die ganze Geſchichte iſt Offenbahrung Gottes. Zur wahren Erkenntniß dieſes Abſoluten, oder Gottes, gelangt man nicht durch Schlüſſe, ſondern durch unmittelbare, intellectuelle oder Vernunftanſchauung, die mit dem abſoluten Erkennen Eins iſt. Da nun die Lehre vom Abſoluten nur ſpeculativ iſt; ſo kann ſie keiner Ergänzung durch den Glauben bedürftig gehalten werden; denn ihr Weſen beſteht darin, in klarem Wiſſen und anſchauender Erkenntniß zu beſitzen, was andere Philoſophen im Glauben zu ergreifen meinen.

Kaum hätte man glauben ſollen, daß der Verſuch einer Steigerung der Schellingiſchen Lehre möglich wäre: und doch wagte ihn (der 1808 zu Stuttgart als Profeſſor verſtorbene) Bardili in ſeinem Grundriſſe der erſten Logik (1800), zu welcher Anſicht Reinhold — „nach zwölfmaligem Durchleſen dieſer erſten Logik“ — übertrat, wodurch das Syſtem — rationaler Realismus genannt — eine freilich nur augenblickliche, Celebrität erhielt. Erläutert und fortgebildet ward daſſelbe in Bardili's und Reinholds Briefwechſel über das Weſen der Philoſophie und das Unweſen der Speculation (1804), und in den annonymen Briefen über Wahrheit, Gott, Organismus und Unſterblichkeit (Kopenh. 1803) — Wenn ſchon Hobbes das Denken als Rechnen dargeſtellt hatte; ſo war es doch Bardili's eigenthümliche Anſicht, in dem Denken an ſich, ſeiner Form nach betrachtet, ein Reales, und ſelbſt das Weſen der Gottheit zu entdecken, die Logik als identiſch mit der Metaphyſik darzuſtellen, und ſie zur philoſophiſchen Grundwiſſenſchaft zu erheben. Das

Weſen des Denkens beſteht nämlich, nach Bardili, in einem Begründen und Verknüpfen, folglich in einem Anſchließen und Zurückführen der Verhältniſſe an und auf ein unveräußerliches Eins; in einem Berechnetſeyn der Theile auf ein Ganzes; in einem Unterordnen des Beſonderen unter das Allgemeine. Die Möglichkeit des Denkens beruht mithin auf der unendlichen Wiederholbarkeit des Eins als Eins, der unveränderlichen Identität in Vielen, d. h. in allen möglichen Aeußerungen des Denkens. Das Denken ſetzt daher, wie das Rechnen, ein unwandelbares Eins voraus, welches unendlich wiederhohlt werden kann, und dabei immer eben daſſelbe bleibt. Das Denken in der Ausübung beſteht in der Wiederhohlung des unveränderlichen Eins, und die Geſetze deſſelben ſind: Eins, als Eins, in dem Einen und durch das Eine, d. h. Unveränderlichkeit in allen Verknüpfungen und Begründungen. Dieſes ins Unendliche wiederhohlbare oder wiederhohlte Eins iſt die Möglichkeit oder der Grund von allem, was nur immer Etwas iſt oder wird. Damit aber durch daſſelbe Etwas, oder ein Object überhaupt werde; ſo muß zu dieſem völlig identiſchen Eins ein Anderes hinzukommen, das, als Nichtidentiſch an ſich mithin als ein von jener Identität Verſchiedenes, das Weſen der letztern erſt annimmt, ohne gleichwohl ſein eigenes Weſen dadurch zu verlieren. Dieſes Andere muß, inſofern es ein Anderes als jenes abſolute Eins iſt, ein Nicht-Eins, oder ein Diverſes ſeyn; und inſofern das abſolute Eins alles Neben- und Nacheinanderſeyn ausſchließt, ſo muß dem Nicht-Eins oder dem Diverſen ein Neben- und Nacheinander zukommen. Demzufolge beſteht das Object überhaupt (das die Grundlage der ganzen Natur, des geſammten Weltalls iſt), a) aus einem unter der abſoluten Einheit des Denkens verbundenen Diverſen; b) aus einem unter jener Einheit, als unter der Negation alles Neben- und Nacheinander, verbundenen Neben- und Nacheinander, *als ein gedachtes Etwas*, oder wirklich und völlig *als ein Object* betrachtet, ein Neben- und Nacheinander in einer unzertrennlichen Vereinigung mit einem Nicht-Neben- und Nacheinander; oder da das rein und lauter Gedachte nichts anders als die *Möglichkeit* ſelbſt, das Neben- und Nacheinander hingegen die *Wirklichkeit* in Zeit und Raum iſt; ſo beſteht das Object überhaupt aus den Elementen der Möglichkeit *in unzertrennlicher Vereinigung mit der Wirklichkeit*, — und da die Wirklichkeit mit Recht die *Form*, oder das Weſen des noch außer dem reinen Denken erforderlichen Andern, als des *Stoffes*, heißen kann, ſo wie die Möglichkeit die Form oder das Weſen des reinen Denkens iſt; ſo kann man ſagen, daß ſich *an dem Objecte überhaupt die Form, oder das Weſen des Stoffes in unzertrennlicher Vereinigung mit der Form*, oder dem Weſen des Denkens *manifeſtire*. Hiermit wird das bisher unauflösbare Problem des Zuſammenhanges zwiſchen einer Noumenen-Welt und einer Welt der Erſcheinungen, zwiſchen Seele und Körper ſo gelöſet: daß jeder, dem ſich ein Object überhaupt begreiflich machen läßt, auch dieſen Zuſammenhang aus Principien einſehen muß. *Zugleich offenbart ſich aber uns auch durch dieſes Denken* in der Anwendung und durch ſeine Identität das Weſen aller Weſen. — Dieſe (Bardili'ſche) Identität iſt weſentlich von der Schellingiſchen verſchieden, obgleich beiden die Identität das Höchſte iſt. Schellings Identität iſt die Identität des Subjectiven und Objectiven; im rationalen Realismus aber iſt die abſolute Identität weder das Object, noch das Subject, noch die Identität beider; iſt weder die Natur, noch Gott, noch die Identität von beiden, ſondern die Manifeſtation Gottes an der Natur. Das ſchlechthin Abſolute manifeſtirt ſich alſo als Urweſen am Weſen, als Urwahres am Wahren, als Uebernatur an der Natur. Dieſe Manifeſtation überhaupt iſt die Vernunft an ſich ſelber. Die Offenbahrung aber des Urwahren am Wahren, des Urweſens am Weſen, des Uebernatürlichen am Natürlichen iſt das Princip alles Seyns und Erkennens; und dieſes Bewußtſeyn, daß das Denken als Denken in ſeiner Anwendung die Offenbahrung Gottes an der Natur, die Manifeſtation des Urwahren am Wahren, und des Wahren durchs Urwahre ſey, iſt die philoſophiſche Erkenntniß, das reine Wiſſen, der Rationalismus. In dieſem Syſteme wird daher die Eine und eben dieſelbe Wahrheit im Erkennen und Seyn enthüllt, und das Denken, welches ſich im menſchlichen Bewußtſeyn und in der ganzen übrigen Natur als abſolute Identität ankündigt, zur Erkenntniß gebracht. Auf dieſe Weiſe muß die Wiſſenſchaft des Denkens zugleich Denk- und Weſenlehre, mithin müſſen Logik und Metaphyſik identiſch ſeyn.

Gleich weit entfernt von den beiden Extremen des Materialiſmus und des Idealiſmus, und von den durch Schelling und Bardili verſuchten Steigerungen des letztern zur Identitätsphiloſophie und zum rationalen Realiſmus, hielt Krug zunächſt feſt an dem Geiſte des Kriticiſmus; doch verſuchte er, demſelben einen neuen Stützpunkt zu geben, wodurch zugleich der Kriticiſmus eine feſte ſyſtematiſche Grundlage erhalten, und ſeine wiſſenſchaftliche Stellung gegen den Materialiſmus und Idealiſmus ſichern ſollte. Dieſe neue Geſtaltung des Kriticiſmus verſuchte Krug hauptſächlich in folgenden Schriften: Ueber die Methoden des Philoſophirens und die Syſteme der Philoſophie; in der Fundamentalphiloſophie (Züllich. 1803. N. A. 1819.), ſowie in ſeinem Handbuche der Philoſophie und der philoſophiſchen Literatur (2 Theile, Leipz. 1820.), und nannte ſein Syſtem: Syntheticiſmus. Die Grundzüge deſſelben ſind folgende: Wiefern unſer Bewußtſeyn ein Beſtimmtes iſt; ſofern iſt im Ich ein beſtimmtes Seyn mit einem beſtimmten Wiſſen verknüpft. Dieſe Verknüpfung fällt immer in eine beſtimmte Zeitreihe, ſo daß ihr andere Verknüpfungen der Art theils vorausgehen, theils nachfolgen; und unſere ganze Erfahrung erwächſet aus einer unendlichen Menge ſolcher Verknüpfungen. Darum heißt dieſe erfahrungsmäßige Verbindung des Seyns und des Wiſſens die empiriſche Syntheſe (synthesis a posteriori). Jede empiriſche Syntheſe ſetzt aber voraus eine transſcendentale (synthesis a priori), d. h. eine urſprüngliche Verknüpfung des Seyns und des Wiſſens im Ich, wodurch das Bewußtſeyn ſelbſt erſt conſtituirt wird. Dieſe Verknüpfung als vorhergehend jeder beſondern Thatſache des Bewußtſeyns, und ſie bedingend, kann auch die Urthatſache des Bewußtſeyns heißen. Die transſcendentale Syntheſis iſt ſchlechthin unerklärbar und unbegreiflich; denn um ſie erklären und begreifen zu können, müßte das Bewußtſeyn über ſich ſelbſt hinausgehen, und ſeinen eigenen Urſprung in der Zeitreihe nachweiſen, welches unmöglich iſt, weil man kein Bewußtſeyn vor dem Bewußtſeyn haben kann, und jede empiriſche Syntheſe immer auf die transſcendentale als ihre urſprüngliche Bedingung zurückweiſet. Darum muß jene transſcendentale Syntheſe als der abſolute Grenzpunct des Philoſophirens anerkannt werden, durch deſſen Ueberſchreitung die Philoſophie ſich ins Leere (das Gebiet des Nichtbewußtſeyns) verliert und überſchwenglich (transſcendent) wird. — Hieraus laſſen ſich die möglichen Syſteme der Philoſophie erklären. Man kann das Seyn, oder das, was iſt, das Reale, und das Wiſſen, oder die Vorſtellung von dem, was iſt, das Ideale nennen. Es entſteht alſo die Frage: wie verhält ſich das Ideale und Reale gegen einander? Entweder iſt das eine in und durch das andere geſetzt, mithin eins von dem andern durch Philoſophiren abzuleiten (das Ideale aus dem Realen — Materialismus; das Reale aus dem Idealen — Idealismus); oder beide ſind urſprünglich geſetzt und mit einander verknüpft, ſo daß keine Ableitung aus einander möglich iſt — Syntheticismus. Der Realismus vermag aber nicht zu zeigen, wie aus dem Realen das Ideale hervorgehe, und

eben

eben ſo wenig kann der Idealismus das Reale aus dem Idealen deduciren. Denn wer das Reale als das Urſprüngliche oder Erſte ſetzt, ſetzt eigentlich ein Reales ohne ein Ideales. Reales ohne Ideales wäre aber bloße Materie oder körperliche Maſſe, in welcher keine Spur von Vorſtellung und Bewußtſeyn gefunden wird. Der Realismus iſt folglich Materialismus. Wer dagegen das Ideale als das Urſprüngliche oder Erſte ſetzt, ſetzt eigentlich ein Ideales ohne ein Reales. Denn dieſes ſoll erſt aus jenem abgeleitet werden, indem nachzuweiſen wäre, wie und wodurch das Subjective ſeine objective Beziehung erhalte. Ideales ohne Reales wäre aber im Grunde Nichts, weil, alle Realität weggedacht, weder ein reales Subject, noch ein reales Object der Vorſtellungen und des Bewußtſeyns übrig bleiben. Der Idealismus iſt ſonach Nihilismus. Sowohl der Realismus als der Idealismus verfähret willkührlich, indem jener das Reale, dieſer das Ideale als ſein Erſtes ſetzt. Eben dadurch werden aber auch beide transſcendent, indem ſie die urſprüngliche Verknüpfung des Realen und des Idealen aufheben, und ſomit den Grenzpunct des Philoſophirens überſchreiten; weshalb ſie auch nicht im Stande ſind, das eine aus dem andern wirklich abzuleiten, was ſie doch müßten, wenn ſie ihre Aufgabe löſen wollten. Der Philoſoph muß daher weder das Ideale aus dem Realen, noch dieſes aus jenem ableiten wollen, ſondern beides als urſprünglich geſetzt und verknüpft betrachten, mithin die transſcendentale Syntheſis als abſoluten Grenzpunct des Philoſophirens erkennen. Ein nach dieſer Hauptanſicht ge-

[illegible]

bildetes Syſtem heißt daher: transſcendentaler Syntheticismus, und verhält ſich zu den beiden vorigen wie die Syntheſe zur Theſe und Antitheſe. — Wenn aber Seyn und Wiſſen, oder Reales und Ideales urſprünglich verknüpft ſind, alſo keinem von beiden die Priorität zukommt; ſo läßt ſich weder die Ueberzeugung des Menſchen vom eignen Seyn, noch die Ueberzeugung vom Seyn anderer Dinge außer ihm, noch endlich die Ueberzeugung von der zwiſchen ihm und andern Dingen ſtatt findenden Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung, wodurch eins dem andern ſein Daſeyn unmittelbar ankündigt, beweiſen; ſondern dieſe drei weſentlich und nothwendig mit einander verbundenen Ueberzeugungen ſind als urſprüngliche und unmittelbar gewiſſe zu betrachten, und liegen allen übrigen menſchlichen Ueberzeugungen zum Grunde.

Neben und gleichzeitig mit den geſchilderten dogmatiſchen, kritiſchen und idealiſtiſchen Syſtemen verfolgte ein geiſtvoller und tiefer Forſcher, Friedrich Heinrich Jacobi († 1819) ſeine eigene Bahn. Seine Individualität war aller ſyſtematiſchen Philoſophie abgeneigt; deshalb erklärte er ſich eben ſo gegen den ältern Dogmatismus, wie gegen Kant, Fichte und Schelling. Unläugbar traf er oft bei ſeiner Polemik den rechten Punct; allein eben ſo oft hinderte ihn die Eigenthümlichkeit ſeiner Anſicht, den Gegner ganz zu ergründen; und wenigſtens konnte kein Syſtematiker dabei gewinnen, wenn ihn Jacobi in die Sprache ſeiner Anſichten überſetzte. Er ſelbſt hat das, was ihm Philoſophie war, durchaus nicht in ſyſtematiſcher Folge und Ordnung aufgeſtellt und durchgebildet; doch fehlt es in ſeinen Schriften nicht an bezeichnenden Stellen für alle wichtige Gegenſtände und Lehren der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie. Wohl dürfte es der Mühe lohnen, aus ſeinen ſämmtlichen Schriften die rein-philoſophiſchen Stellen nach wiſſenſchaftlicher Ordnung aufzuführen. — Seine wichtigſten Schriften ſind: Briefe über die Lehre des Spinoza (N. A. 1789, auch wieder in der 1. Abth. des 4ten Bandes ſ. Werke); David Hume über Idealismus und Realismus (1788); Sendſchreiben an Fichte (1799); Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbahrung (1811). Verglichen müſſen damit werden: (Wizenmann's) Reſultate der Jacobi'ſchen und Mendelsſohniſchen Philoſophie (1786); Fr. Köppen, Schellings Lehre, oder das Ganze der Philoſophie des abſoluten Nichts; nebſt drei Briefen von Jacobi (1803); und die Einleitung in Jacobi's Philoſophie, im zweiten Bande ſeiner Werke. — Nach Jacobi beruht alles philoſophiſche Wiſſen auf einem Glauben oder auf einer unmittelbaren Erkenntniß und Ueberzeugung, ohne Demonſtration; denn die Außenwelt wird nur durch den äußern Sinn kund gethan, das Ueberſinnliche aber (Freiheit, Sittlichkeit, Unſterblichkeit, Gott, Vorſehung) wird durch einen innern Sinn (die Vernunft — das Organ der Wahrheit) unmittelbar vernommen. Durch dieſe doppelte Offenbahrung gelangt der Menſch zum Selbſtbewußtſeyn mit dem Gefühle ſeiner Erhabenheit (der Freiheit) über die Natur; unmittelbar durch die Vernunft erkennt er Gott und Freiheit. Die Realität dieſer Erkenntniß beruht auf dem Gefühle, welches die rationale Anſchauung, oder das unmittelbare Wahrnehmen der Seele iſt. Denn ein unvertilgbares Gefühl iſt die Grundlage unſers Glaubens an das Daſeyn der Natur, an unſer eigenes Daſeyn und das Daſeyn Gottes, und dieſer Glaube iſt die Bedingung unſers Erkennens. Dieſer Glaube iſt ein lebendiger Glaube an ein Wahres, das keine Speculation erkennt, kein Begriff faßt, keine Sprache nennt, und das ſich nur dem Gefühle im Bewußtſeyn ankündigt. Als dieſer Glaube geht er aus der wirklichen, aber erkenntnißloſen Wahrnehmung des wahren Unterſchiedes zwiſchen Schein, Erſcheinung und Seyn an ſich hervor, folglich aus dem eigenthümlichen Lebensgefühle des Menſchen, dem Bewußtſeyn der Perſönlichkeit, dem Gewiſſen. Durch dieſen Glauben kennt man die Wahrheit, ohne ſie zu erkennen, oder zu verkennen; und je ſittlich vollkommner der Menſch iſt, deſto reiner und lebendiger iſt dieſer Glaube. Er iſt die Geſundheit des Herzens, ohne welche es keine Geſundheit des Verſtandes giebt. Liegt er der philoſophiſchen Unterſuchung nicht zum Grunde; ſo iſt ſelbſt das glänzendſte Lehrgebäude eine bloße leere Speculation; denn es iſt dann nichts, als eine leere Wißbegierde, was daſſelbe hervorbringt. Ohne dieſen Glauben giebt es keine Weisheit und Wahrheit, weder für die Speculation noch für die Praxis; denn Wiſſen und Daſeyn an ſich ſind uns ein Geheimniß. Recht und Pflicht können ſich nur in dieſem Glauben geſtalten.

Was edel, ſchön und gut iſt; was dem Leben Dauer giebt und den Tod überwindet, ſtammt aus dieſer verborgenen Kraft und Gewalt der Menſchheit. Es giebt keine Gewißheit in der Erkenntniß, wenn uns Gewißheit nicht im Voraus ſchon bekannt iſt; und dieſe liegt im Glauben, der eine unmittelbare Gewißheit in ſich enthält, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, ſondern ſchlechterdings alle Gründe ausſchließt, weil die Ueberzeugung aus Gründen eine Gewißheit aus der zweiten Hand iſt. Die Vernunft kann keine andern Gegenſtände (Begriffe) gehaben und keine andere Ueberzeugung auf Gründen aufſtellen, als die aus dem Glauben kommen. Durch den Glauben wiſſen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Weſen vorhanden ſind, und zwar mit derſelben Gewißheit, mit der wir uns ſelbſt gewahr werden; denn ohne Du (das Objective) iſt das Ich (das Subjective) unmöglich. Dieſer Glaube iſt endlich Glaube an eine Einheit alles Exiſtirenden, des Sinnlichen und des Ueberſinnlichen, die in Gott ruhet, durch welchen alles in nothwendiger Einheit und Harmonie exiſtiret. Dieſer Glaube muß alſo allem philoſophiſchen Wiſſen vorausgehen, und wird dann philoſophiſches Wiſſen, wenn das Beſtreben nach deutlicher Erkenntniß die Erkenntniß dieſes Glaubens hervorbringt. So ſtehen das glaubende Erkennen und das erkennende Glauben in Wechſelwirkung, und entſpringen aus einem Gefühle, das keiner Erklärung durch Wiſſen fähig und keiner bedürftig iſt. — Zur Philoſophie gehört nur das, was als Gegenſtand des Erkennens und Handelns. *Reſultat der Entwickelung dieſes lebendigen Glaubens* iſt; zur *Nichtphiloſophie* hingegen gehören alle Gegenſtände, die weder für das Wollen noch für das Erkennen erreichbar ſind. Die Nichtphiloſophie liegt deshalb *höher*, als die Philoſophie, das Unerkannte höher als das Erkannte, und die Entwickelung des *Ueberganges* aus der Philoſophie in die Nichtphiloſophie beſtimmt zugleich *die Grenze zwiſchen der Speculation und dem Glauben*. — Noch kurz vor ſeinem Tode erklärte *Jacobi* ſich über das Verhältniß zwiſchen Vernunft und Verſtand, das er früher unbeſtimmt gelaſſen hatte, dahin: daß die *Vernunft*, als das Vermögen der Ideen, die ſich in dem innerſten Gefühle offenbaren, der Philoſophie den *Inhalt*, der *Verſtand* aber, als das Vermögen der Begriffe, die **Form** gebe.

So weit die Geſchichte der Philoſophie reicht, erſcheint jedesmal der *Skepticismus* als Oppoſition der dogmatiſchen Syſteme, und nimmt jede ſich als einzig mögliche und untrüglich ankündigende Metaphyſik in Anſpruch. So wie nun die dogmatiſchen Syſteme nach ihrer Begründung, Durchführung und geſammten wiſſenſchaftlichen Geſtaltung ſeit den Zeiten der Griechen unendlich von einander verſchieden geweſen ſind, wenn ſie gleich in der *dogmatiſchen* Feſtſetzung eines Cauſalzuſammenhanges, zwiſchen den Dingen an ſich und den Erſcheinungen, einen gemeinſamen Mittelpunct haben; ſo hat auch der Skepticismus in jedem Zeitalter ſeine Farbe, Geſtalt und äußere Form der Ankündigung, im Gegenſatze zu den herrſchenden oder zu den nach Herrſchaft ſtrebenden und ſich als apodiktiſch ausgebenden dogmatiſchen Syſtemen, verändert. Nothwendig iſt daher der Skepticismus des Hume, der ſich dem Locke entgegenſtellte, ein anderer, als der des Pyrrho und Sextus; und wieder ſehr verſchieden von dem Humeſchen Skepticismus mußte ſich der geſtalten, welcher ſich als Oppoſition des Criticismus, des Idealismus, des Identitätsſyſtems u. ſ. w. ankündigen ſollte.

Nur in Einem charakteriſtiſchen Merkmale treffen der ältere und neuere Skepticismus zuſammen: daß er, im Gegenſatze gegen die dogmatiſchen Syſteme, die das Verhältniß zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven demonſtriren wollen, auf alle Erklärung und Demonſtration dieſes Verhältniſſes Verzicht leiſtet. Deßhalb trifft er auch im Ganzen — wenn gleich auf einem andern Wege — unter allen neuern Syſtemen der Philoſophie mit dem Criticismus am meiſten zuſammen; weil dieſer ebenfalls den Cauſalzuſammenhang zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven als unerklärbar und unauflöslich ausſpricht, während Fichte, Schelling, Bardili u. a. dieſen Cauſalzuſammenhang wieder dogmatiſch (d. h. apodiktiſch durch ſcheinbare Demonſtration), feſtſetzten, und Jacobi denſelben zwar ohne Demonſtration, aber als unwiderlegbar auf dem unmittelbaren Gefühle beruhend, gleichfalls annahm. Jedes Mal bleibt aber der Skepticismus individuell, und deßhalb kann nie von einem Syſteme oder von einer Schule des Skepticismus geredet werden, wie es wohl ein Wolffiſches Syſtem und eine Wolffiſche Schule, eine Kantiſche, Fichte'ſche, Schellingiſche ꝛc. Schule giebt. Denn das Individuelle des Skepticismus beruht auf zwei Puncten: einmal auf der Beſtreitung der jedesmal herrſchenden Syſteme aus ganz ſubjectiver Anſicht und Ueberzeugung, und dann auf der Aufſtellung deſſen, wovon der ſkeptiſche Forſcher ſelbſt ſubjectiv überzeugt iſt, was alſo ſein individuelles philoſophiſches Syſtem ausmacht. Deßhalb treffen auch diejenigen Denker, welche in neuern Zeiten ſich ſelbſt als Skeptiker angekündigt haben, im Ganzen nur in wenigen Puncten zuſammen, und jeder geht, nach ſeiner Individualität, ſeinen eigenen Weg. Auch iſt in jedem Zeitalter die Zahl der Skeptiker weit kleiner, als die Zahl der Dogmatiker, wie ſchon in politiſcher Hinſicht überall die Seite der Oppoſition ſchwächer iſt, als die Miniſterialparthei. Uebrigens darf nie vergeſſen werden, daß nicht allgemeine Zweifelſucht, nicht keckes Abläugnen und unbegründetes Verzichtleiſten auf irgend etwas Gewiſſes in der menſchlichen Erkenntniß, den Grundcharakter des Skepticismus bilde.

So verſchieden aber auch die neueſten Skeptiker (d. h. die, welche ſeit der Begründung und weitern Verbreitung des Kriticismus und der demſelben folgenden philoſophiſchen Syſteme auftraten) von einander, nach ihren individuellen Anſichten und Ueberzeugungen, ſeyn mögen; ſo dürften ſie doch alle in folgenden drei Grundſätzen zuſammentreffen:

1) Der Menſch iſt durch die urſprüngliche Einrichtung ſeines Weſens genöthigt, ſeinen Vorſtellungen zu folgen, die ganz ſubjectiv ſind. Jede philoſophiſche Ueberzeugung

iſt daher blos ſubjectiv, und kann nie auf objective Gültigkeit Anſpruch machen.

2) Der Menſch kann, nach ſeinen ſubjectiven Vorſtellungen, nie über das Bewußtſeyn hinaus, weil das Prius des Bewußtſeyns = X iſt. Der ganze Kreis ſeiner philoſophiſchen Erkenntniß wird daher durch die Entwickelung und Darſtellung der geſammten Sphäre des Bewußtſeyns abgeſchloſſen. Die Art und Weiſe aber, wie dieſe Entwickelung geſchieht, bildet das individuelle Syſtem des ſkeptiſchen Forſchers.

3) Sind alle menſchliche Vorſtellungen nur ſubjectiv und kann der Menſch nie über ſein Bewußtſeyn hinaus, ſo kann auch das, im Bewußtſeyn ſich ankündigende, Verhältniß zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven nie nach ſeinen letzten Gründen aufgeklärt, geſchweige ein Cauſalzuſammenhang zwiſchen beiden demonſtrirt werden; vielmehr muß dieſes Verhältniß auf ſeiner völligen Unerklärbarkeit beruhen.

Es würde, für den Zweck dieſer Ueberſicht, zu weit führen, wenn hier ſämmtliche Skeptiker der neueſten Zeit aufgeführt werden ſollten, unter welchen namentlich Abicht durch ſeinen Scharfſinn in ſeiner revidirenden Kritik der ſpeculativen Vernunft (3 Th. 1799.), und in ſeiner Encyklopädie der Philoſophie (1804) ſich auszeichnete. Allein Platner († 1818) und Schulze dürfen nicht übergangen werden; der erſte, weil er — früder Eklektiker mit naher Anſchließung an das Leibnitz-Wolffiſche Syſtem — ſpäter, nach dem Erſcheinen des Kriticismus, gegen denſelben als Skeptiker in die Schranken trat; und, genau bekannt mit dem Skepticismus der Alten, den Grundcharakter des Skepticismus glücklicher auffaßte, als denſelben in der Metaphyſik ſelbſt durchführte, wo er im Einzelnen (der *philoſophiſchen Aphorismen*, N. A., 1793., und des *Lehrbuchs der Logik und Metaphyſik*, 1795.) das Meiſte aus der ältern Ausgabe der Aphorismen ſtehen ließ.

Platners Skepticismus beruhte auf folgenden Sätzen: Alle menſchliche Vorſtellungen haben den Anſchein, nichts anders zu ſeyn, als Verhältniſſe. Es iſt alſo kein Grund vorhanden, ſie als *objectiv wahr* anzuerkennen. Nur das Daſeyn unſerer Vorſtellungen, ſowohl der Vorſtellungen der Sinne und der Phantaſie, als auch der Vorſtellungen der Vernunft, wiſſen wir *ganz gewiß*. Wenn dieſe Vorſtellungen von beiderlei Art einen unveränderlichen Grad der Stärke haben; ſo ſind wir, unſerer Natur gemäß, von ihrer *objectiven* Wahrheit überzeugt, d. h. wir ſind genöthigt, zu denken, *daß ſie ein Object* haben, obgleich *nicht bewieſen* werden kann, *daß dieſe Objectivität wirklich objectiv und nicht vielleicht ſubjectiv* ſey; weil wir nie aus unſern Vorſtellungen in die Objecte hinein zu gehen und die Vorſtellungen mit den Objecten zuſammen zu halten vermögen, *mithin die Gegenſtände der ſinnlichen und die Gründe der überſinnlichen Erkenntniß völlig unbekannt ſind*. Wir nehmen aber die Wirklichkeit der materiellen Welt und die Wahrheit aller in der Natur des Erkenntnißvermögens gegründeten Schlußarten an, nicht, weil wir ſie annehmen wollen, um uns an Etwas zu halten, ſondern weil wir ſie, vermöge unſerer Natur, die wir nicht ändern können, annehmen müſſen. Der Skeptiker maßt ſich alſo nicht an, die Schranken des Erkenntnißvermögens (wie der Kriticiſm.) zu beſtimmen (denn dadurch wird der Kriticiſmus dogmatiſch), noch die Richtigkeit deſſelben zu behaupten, am wenigſten ohne Kritik über das Erkenntnißvermögen zu verfahren; *er behauptet nichts*, weder bejahend noch verneinend, ſelbſt das nicht, daß nichts behauptet werden könne, oder daß alle Erkenntniß nur ſubjectiv ſey. Er gehet nicht auf Allgemeingültigkeit, alſo auf kein Syſtem; er leitet ſeine Denkart nicht aus apodiktiſchen Principien ab, ſondern *rechtfertigt ſie aus dem individuellen Geſichtspuncte*, in welchem ihm das Erkenntnißvermögen vorkommt *); weshalb der philoſophiſche Charakter ſeines Skepticismus kein zweifelndes Schwanken zwiſchen entgegengeſetzten Meinungen, ſondern eine gänzliche Partheiloſigkeit bei allen Meinungen in der Welt und eine unerſchütterliche Selbſtſtändigkeit (Ataraxie) iſt, welche dem Schauſpiele der philoſophiſchen Syſteme ruhig zuſieht, dabei aber geneigt iſt, alles als wahr anzuerkennen, was

---

*) Der Herausgeber gedenket hierbei, daß *Platner* ſich im Jahre 1795 ganz im Geiſte dieſer Anſicht in ſein Stammbuch mit folgendem Ausſpruche ſchrieb: „*Alle menſchliche Weisheit iſt nichts, das Einzige iſt Etwas, daß wir dieſes bedenken.*“

der Menſch vermöge ſeiner Natur, d. h. nach der Beſchaffenheit ſeines Erkenntnißvermögens, als wahr anerkennen muß. Er geſteht dabei den Beweisgründen der **Geſchichte, Philoſophie** und **Religion** völlige Gültigkeit zu, ſofern ſie den Glauben an das Bewieſene darzuſtellen vermögen als eine natürliche Folge von der Natur der menſchlichen Denkart; und weil die **Moralität** ganz in dem Selbſtbewußtſeyn des Menſchen enthalten iſt, und es hier nicht auf ein Object in der eigentlichen Bedeutung ankommt, ſo hat er die innigſte Ueberzeugung von ihrem Daſeyn und von der verbindenden Kraft ihres Geſetzes.

Anders geſtaltete ſich der Skepticismus des Hofr. und Prof. Gottlieb Ernſt **Schulze** (ehemals Lehrer in Wittenberg und Helmſtädt, jetzt in Göttingen). Im **Aeneſidemus** trat er als gründlicher Beſtreiter der **Reinholdiſchen** Elementarphiloſophie auf; ſein Hauptwerk war aber ſeine **Kritik der theoretiſchen Philoſophie** (2 Theile, 1801.), womit aus ſeinen ſpätern Schriften noch die **Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften** (1814, N. A. 1818), und beſonders die **Vorrede** zur zweiten Auflage der Encyklopädie, wegen der Erklärung über ſeine **Kritik der theoretiſchen Philoſophie** und über den Standpunct des Skepticismus, verglichen werden muß. In ſeiner **Kritik der theoretiſchen Philoſophie** beabſichtigte er die Oppoſition des Skepticismus gegen den Dogmatismus und Kriticismus; er ſelbſt nannte ſeine individuelle Denkart auch **Antidogmatismus**, und griff im kritiſchen Syſteme alles das mit kräftigen Waffen an, was ihm in demſelben noch als **dogmatiſch** erſchien. — Die Hauptſätze ſeines Skepticismus ſind folgende: Unſer Wiſſen kann nicht auf Dinge ausgedehnt werden, die außerhalb des Bewußtſeyns vorhanden ſeyn ſollen; denn es läßt ſich von den, außer dem Umfange unſers Bewußtſeyns vorhandenen, Gründen des Seyns der Dinge, oder von unſerer Erkenntniß dieſes Seyns gar nichts wiſſen; mithin laſſen ſich keine oberſten überſinnlichen Gründe der Dinge in der Welt und in unſerer Erkenntniß derſelben aufſtellen, obgleich nicht geläugnet wird, daß wir Erkenntniſſe von Objecten beſitzen, daß dieſe Objecte, nach unſerer Erkenntniß derſelben, ſo oder anders beſtimmt ſind, oder daß es eine mit mancherlei Eigenſchaften verſehene Sinnenwelt gibt. Unbedingt wahre und letzte Grundſätze der Philoſophie ſind alſo unmöglich, und was die Speculation von den oberſten Gründen des Vorhandenen erkannt zu haben glaubt, beſteht blos in Begriffen, weil weder Verſtand noch Vernunft vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäß vorzuſtellen. Was die Schulphiloſophie von dem Urſprunge der Erkenntniſſe ſagt, iſt daher nichts weiter als ein Spiel mit leeren Begriffen; und die wahre Weisheit, deren der Menſch in Anſehung ſeiner Erkenntniſſe fähig iſt, beſteht darin: daß man die Unbegreiflichkeit ihres Urſprunges einſehen lerne, ſich nicht ſchwärmeriſch aus ſich ſelbſt verliere, und keinen übermenſchlichen Standpunct fingire und aufſuche, von welchem herab jener Urſprung ſoll beobachtet werden können, ſondern vielmehr die Wißbegierde darauf einſchränke, die Beſtandtheile unſerer Erkenntniſſe und die Unterſchiede an denſelbben, ferner die Geſetze zu erforſchen, durch welche die Verbindung der Ueberzeugung mit den verſchiedenen Erkenntnißarten beſtimmt wird. Der Skeptiker läßt alſo alles, was im Bewußtſeyn unmittelbar gegeben und gegenwärtig iſt, gänzlich unbeſtritten; und es gehört, nach ihm, zur Einrichtung der menſchlichen Natur, den Inhalt des Bewußtſeyns für das, was er iſt, anzuerkennen und ſich im Handeln darnach zu richten. — Durch dieſes Feſthalten an dem, was im Bewußtſeyn unmittelbar gegeben iſt, unterſcheidet ſich Schulze's Skepticismus von jedem andern, indem er dadurch, für ſeine individuelle Anſicht, einen feſten Stützpunkt gewinnt, von welchem aus Schulze auch die meiſten philoſophiſchen Wiſſenſchaften (beſonders Rechtslehre, Pflichtenlehre, Pſychologie und Logik) behandelt hat. Dieſer Stützpunkt iſt zugleich der Maaßſtab für die Grenzen, innerhalb welcher die Wahrheit der Behauptung der Skeptiker: daß keine allgemein geltende Philoſophie möglich ſey, Wahrheit bleibt.

Faſſen wir am Schluſſe dieſer Ueberſicht das Geſammtreſultat für die Veränderungen und Fortſchritte der Metaphyſik ſeit Kant zuſammen; ſo ſcheint es in Folgendem zu beſtehen. Alle wahre Philoſophie muß von dem Bewußtſeyn und von dem in demſelben verbürgten Dualismus der menſchlichen Anlagen, Vermögen und Kräfte, ſo wie von der urſprünglichen Geſetzmäßigkeit des menſchlichen Geiſtes in Hinſicht des Vorſtellungs-, Gefühls- und Beſtrebungsvermögens ausgehen, und in den einzelnen philoſophiſchen

Wiſſenſchaften den, durchs Bewußtſeyn verbürgten und mithin nothwendigen Vorſtellungen von dieſem Verhältniſſe zwiſchen Körper und Geiſt, zwiſchen dem Objectiven und Subjectiven, folgen. In Hinſicht aber auf die metaphyſiſche Hauptfrage, wegen eines Verhältniſſes zwiſchen dem Objectiven und Subjectiven, muß ſie, nach ſorgfältiger Kritik über die geſammten drei geiſtigen Vermögen (nicht über das Vorſtellungsvermögen allein), in dem Satze endigen: daß es ſich weder behaupten noch läugnen laſſe, ob und wie von dem erſten Acte der freien Thätigkeit, der im Bewußtſeyn wahrgenommen wird, das Weſen des Menſchen entweder urſprünglich Dualismus oder abſolute Einheit ſey, und ob es überhaupt ein, von der Ankündigung des Subjectiven und Objectiven, im Bewußtſeyn verſchiedenes, reales Subjectives und Objectives gebe. Sie erklärt es daher für dogmatiſch, zu behaupten: es gebe einen Cauſalzuſammenhang zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven; oder das Subjective ſtamme ganz aus dem Objectiven (Materialismus); oder das Objective ſey blos ein Produkt des Subjectiven (Idealismus); oder das Subjective und Objective ſey identiſch im Abſoluten; oder die abſolute Identität ſey die Manifeſtation Gottes an der Natur. Nur die philoſophiſchen Unterlagen des Kriticismus, Synthetismus und Scepticismus erklärt ſie als ausreichend für eine zeitgemäße Philoſophie, ob ſie gleich ſelbſt im Kriticismus die Behauptung als dogmatiſch in Anſpruch nimmt: daß die Dinge an ſich und die Erſcheinungen beſtimmt exiſtirten und weſentlich von einander verſchieden wären; weil dies über die Thatſache des Bewußtſeyns hinaus liegt, ob ſie gleich mit dem Kriticismus in *dem* Reſultate zuſammentrifft: *daß das Verhältniß zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven auf ſeiner Unerklärbarkeit beruhen müſſe*; daß dieſe Unerklärbarkeit über alle Demonſtration, ſo wie über alle Widerlegung hinausliege; daß aber durch dieſe Unerklärbarkeit *weder* der Fortſchritt des Menſchen in der Erkenntniß des Wahren und in der Ausübung des Sittlich-Guten beeinträchtigt, *noch* die ſyſtematiſche Geſtaltung der einzelnen philoſophiſchen Wiſſenſchaften verhindert werde; weil zu beiden — nach der nähern Betrachtung *aller* beſſern philoſophiſchen Syſteme — nicht das Aufſteigen zu einem Prius des Bewußtſeyns in der Sphäre des Transſcendenten, ſondern nur das Feſthalten am Bewußtſeyn und die Entwickelung der unmittelbar im Bewußtſeyn enthaltenen Thatſachen gehört.

Am 30. April 1821.

Einleitung.

1) Von der Philoſophie überhaupt.

Alle menſchliche Kenntniſſe ſind, der Form nach, von zweifacher Art: 1) hiſtoriſche, die ex datis, blos aus der Erfahrung genommen werden; und 2) Vernunfterkenntniſſe, die ex principiis, aus gewiſſen Grundſätzen genommen werden. Die Vernunfterkenntniſſe ſind wiederum: 1) philoſophiſche, Erkenntniſſe aus Begriffen; und 2) mathematiſche, aus der Conſtruction der Begriffe. Man kann die Erkenntniſſe unterſcheiden nach ihrem objectiven Urſprung, d. i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntniß allein möglich iſt; und nach dem ſubjectiven Urſprung, d. i. nach der Art, wie die Erkenntniß von dem Menſchen erworben werden kann. In Anſehung jenes ſind die Erkenntniſſe entweder rational oder empiriſch, in Anſehung dieſes rational oder hiſtoriſch; an ſich ſelbſt mag die Erkenntniß entſtanden ſeyn, wie ſie will. — Das Syſtem der Vernunfterkenntniß durch Begriffe wäre alſo Philoſophie. Zuvor müſſen wir aber die Kenntniſſe ſelbſt, und alsdenn das Syſtem derſelben betrachten. — Weil Mathematik und

Philoſophie darin übereinkommen, daß ſie Vernunfterkenntniſſe ſind; ſo müſſen wir zuerſt die Vernunfterkenntniſſe definiren. Die Vernunfterkenntniſſe ſind den hiſtoriſchen entgegen geſetzt. Die hiſtoriſchen ſind ex datis, und die Vernunfterkenntniſſe ex principiis, ſo wie wir ſchon oben angeführt haben, hergenommen. Die erſtern, nämlich die hiſtoriſchen, ſind ſolche Kenntniſſe, die nur möglich ſind, in ſo fern ſie gegeben ſind. Die letztern entſpringen daraus, daß man die Gründe derſelben erkennet und a priori ſchöpfet. Dieſes muß erläutert werden. Eine Erkenntniß kann aus der Vernunft entſtanden und doch nur hiſtoriſch, und zwar ſubjectiv ſeyn; objectiv iſt es aber eine philoſophiſche Erkenntniß. Man kann alſo Philoſophie lernen, ohne philoſophiren zu können. Wer alſo eigentlich Philoſoph werden will: der muß einen freien Gebrauch von ſeiner Vernunft machen, und nicht blos einen nachahmenden, ſo zu ſagen, mechaniſchen Gebrauch.

Wir haben von Vernunfterkenntniſſen geredet, daß ſie Erkenntniſſe ex principiis ſind, ſie müſſen alſo a priori ſeyn. Es giebt zwei Kenntniſſe, die a priori ſind, dennoch aber viele namhafte Unterſchiede haben: nämlich Mathematik und Philoſophie. Man pflegt zu ſagen, ſie wären dem Object nach unterſchieden, welches aber falſch iſt. Die erſtere, heißt es, handelt von der Quantität, letztere von der Qualität. Der Unterſchied dieſer Wiſſenſchaften beruht aber nicht auf dem Object; denn Philoſophie geht auf alles Erkennbare, und Mathematik zum Theil auch, weil Alles eine Größe hat. Größe iſt auch ein Object der Philoſophie, aber die Art der Abhandlung iſt nur anders, als in der Mathematik. Was macht nun den Unterſchied der Art, durch die Vernunft zu erkennen, in der Mathematik und Philoſophie? Der ſpecifiſche Unterſchied beruht darauf: Alle Philoſophie iſt Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen, die Mathematik aber Vernunfterkenntniß aus der Conſtruction der Begriffe. Ich conſtruire Begriffe, wenn ich ſie in der Anſchauung a priori ohne Erfahrung darſtelle, oder wenn ich einen Gegenſtand in der Anſchauung darſtelle, der meinem Begriffe correſpondirt. — Anſchauung a priori iſt, die nicht von der Erfahrung abhängt, ſondern die jeder ſelbſt geben kann. — Der Mathematiker kann ſich nie ſeiner Vernunft, nach bloßen Begriffen, bedienen; eben ſo wie ſich der Philoſoph nie ſeiner Vernunft, nach der Conſtruction der Begriffe, bedienen kann. — In der Mathematik bedient man ſich der Vernunft in concreto, die Anſchauung iſt aber nicht empiriſch, ſondern man macht ſich hier etwas a priori zum Gegenſtande der Anſchauungen. Wir ſehen alſo, daß hierin die Mathematik einen Vorzug vor der Philoſophie hat, weil der erſtern Erkenntniſſe intuitiv, der letztern diſcurſiv ſind. — Die Urſache, warum wir in der Mathematik die Größen mehr erwägen, iſt die, weil die Größen in der Anſchauung a priori können conſtruiret werden; die Qualitäten aber laſſen ſich nicht in der Anſchauung darſtellen. In sensu scholastico iſt alſo Philoſophie das Syſtem der philoſophiſchen Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen; in sensu cosmopolitico aber iſt ſie die Wiſſenſchaft von den letzten Zwecken der menſchlichen Vernunft. Das giebt der Philoſophie *Würde*, d. i. abſoluten Werth; und ſie iſt es, die nur allein *innern* Werth hat, und allen andern Wiſſenſchaften Werth giebt. — Philoſophie in ſenſu ſcholaſtico geht nur auf Geſchicklichkeit, im ſenſu coſmopolitico aber auf die Nützlichkeit. Im erſtern Verſtande iſt alſo die Philoſophie die *Lehre der Geſchicklichkeit*, im andern aber, *der Weisheit*. Alſo iſt ſie die Geſetzgeberin der Vernunft. Der *Philoſoph* muß aber vom *Vernunftkünſtler* unterſchieden werden. Dieſer weiſt Regeln zum Gebrauche unſerer Vernunft an, zu beliebigen Zwecken; er geht *bloß* aufs ſpekulative Wiſſen, ohne zu ſehen, wieviel es zum letzten Zweck der menſchlichen Vernunft beiträgt. Der *practiſche* Philoſoph iſt *eigentlich* Philoſoph. — Philoſophie iſt die Idee einer vollkommenen Weisheit, die mir die letzten Zwecke der menſchlichen Vernunft zeigt.

Zur Philoſophie in ſenſu ſcholaſtico gehören zwei Stücke: 1) ein zureichender Vorrath von Vernunfterkenntniſſen; 2) ein ſyſtematiſcher Zuſammenhang derſelben. Nicht jede Wiſſenſchaft verſtattet einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang. Syſtematiſcher Zuſammenhang iſt der Zuſammenhang verſchiedener Kenntniſſe *in einer Idee*. Philoſophie iſt nur die einzige Wiſſenſchaft, die einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang hat, und ſie iſt es, die alle andere Wiſſenſchaften ſyſtematiſch macht. — Unſere hiſtoriſchen Erkenntniſſe nützen dazu, daß unſere Vernunft von ihnen einen Gebrauch machen kann, der zu ihren

Zwecken dient. Die Zwecke ſind aber wieder ſubordinirt, ſo daß ein Zweck das Mittel zum andern iſt; es muß alſo einen obern Zweck geben, in welchem die andern Einheit haben. Da Mittel nur in Abſicht auf die Zwecke einen Werth haben: ſo kann auch der Werth unſers Vernunftgebrauchs, in Anſehung dieſer Wiſſenſchaft, nur in ſo fern beſtimmt werden, in wie fern dieſe Erkenntniſſe auf die letzten Endzwecke der menſchlichen Vernunft gehen. — Wenn wir das innere Princip der Wahl unter den verſchiedenen Zwecken Maxime nennen, ſo können wir ſagen: die Philoſophie iſt eine Wiſſenſchaft von der höchſten Maxime des Gebrauchs unſerer Vernunft. Dann wird der Philoſoph mehr nach ſeinem Betragen, als nach ſeiner Wiſſenſchaft bezeichnet. — Die Philoſophie im Schulbegriff iſt blos ein Organon der Geſchicklichkeit. Der Philoſoph in sensu cosmopolitico iſt der, der die Maxime des Gebrauchs unſerer Vernunft zu gewiſſen Zwecken hat.

Der Philoſoph muß beſtimmen können:

1) Die Quellen des menſchlichen Wiſſens;
2) Den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs deſſelben;
3) Die Grenzen der Vernunft. —

Das Feld der Philoſophie in sensu cosmopolitico läßt ſich auf folgende Fragen zurückbringen:

1) Was kann ich wiſſen? Das zeigt die Metaphyſik.
2) Was ſoll ich thun? Das zeigt die Moral.

3) Was darf ich hoffen? Das lehrt die Religion.

4) Was iſt der Menſch? Das lehrt die Anthropologie.

Man könnte alles Anthropologie nennen, weil ſich die drei erſten Fragen auf die letztere beziehen. — Philoſophie im Schulbegriff iſt Geſchicklichkeit; wozu aber dieſe dient, lehrt die Philoſophie in sensu eminenti. — Philoſoph iſt ein hoher Name, und heißt Kenner der Weisheit, deſſen ſich eigentlich Keiner anmaßen kann. Man nennt aber gewöhnlich jeden Philoſoph, der nur unter Begriffen grübelt, ohne ſich darum zu bekümmern, wozu ſie nützen. —

Wie kann man Philoſophie lernen? Man leitet entweder die philoſophiſchen Erkenntniſſe aus den erſten Quellen der Erzeugung derſelben her d. i. aus den Principien der Vernunft; oder man lernt ſie von denen, die philoſophirt haben. Der leichteſte Weg iſt der letztere. Das iſt aber eigentlich nicht Philoſophie. Geſetzt, es gäbe eine wahre Philoſophie; man lernte ſie: ſo hätte man doch nur eine hiſtoriſche Erkenntniß. Ein Philoſoph muß philoſophiren können; und dazu muß man nicht Philoſophie lernen; ſonſt kann man nichts beurtheilen. Man glaubt z. B. daß alles wahr ſey, was Plato ſagt; denn das Erlernte kann man nicht tadeln. Lernte ich aber auch eine wahre Philoſophie; ſo müßte ich doch noch nicht denken, ich könnte philoſophiren. Es giebt aber auch keine ſolche wahre Philoſophie. Lernen wir philoſophiren; ſo dürfen wir alle Syſteme der Philoſophie nur als Geſchichte des Gebrauchs unſerer Vernunft anſehen, und als Objecte der Uebung unſerer kritiſchen Fähigkeiten. Hieraus erhellet, daß Einige ihren Verſtand dialektiſch brauchen, d. i. ihren Kenntniſſen einen Schein der Weisheit geben. Dies iſt aber das Amt eines Sophiſten. Ein Philoſoph muß zwei Stücke haben:

1) Die Kultur ſeiner Geſchicklichkeit; dieſe iſt nöthig, weil wir ſie zu allen Zwecken brauchen;

2) Eine Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken. —

Beides muß zuſammen ſeyn. Nie kann man ohne Kenntniß ein Philoſoph werden; aber nie machen Kenntniſſe allein einen Philoſophen aus; es muß eine zweckmäßige Einheit dieſer Geſchicklichkeit da ſeyn, und eine Einſicht in die Uebereinſtimmung dieſer Geſchicklichkeit zu den höchſten Zwecken. — Vom Epikur will man ſagen, er habe Wiſſenſchaft vernachläßigt, und nur deſto mehr auf Weisheit geſehen. Ob dieſes Vorgeben gegründet ſey oder nicht, wollen wir hier nicht unterſuchen. So viel iſt aber gewiß, daß dieſe Behauptung falſch iſt; denn Weisheit ohne Wiſſenſchaft iſt ein Schattenriß von einer Vollkommenheit, zu der wir nie gelangen werden. Wer die Wiſſenſchaft haſſet und deſto mehr die Weisheit liebt; den nennt man einen Miſologen. Bisweilen verfallen auch ſolche in die Miſologie, die erſt mit Fleiß und Glück der Wiſſenſchaft nachgehangen haben; dann entſteht dieſe Miſologie daher, daß ihr Wiſſen ihnen nicht hat genug thun können.

Philoſophie iſt das Einzige, was uns dieſe innere Genugthuung zu verſchaffen weiß; ſie ſchließt gleichſam den Cirkel, und alsdenn bekommen die Wiſſenſchaften Ordnung und Zuſammenhang. Wir werden alſo *mehr* auf die Methode unſers Vernunftgebrauchs, als auf die Sätze zu ſehen haben, auf welche wir durch dieſelbe gekommen ſind.

---

2) Geſchichte der Philoſophie.

Vor den Griechen hat eigentlich kein Volk zu philoſophiren angefangen; vorher ſtellte man alles durch Bilder vor, und nichts durch Begriffe. Die Griechen fanden zuerſt, daß an dem Leitfaden der Bilder die Vernunfterkenntniß nicht zu kultiviren ſey, ſondern in abstracto. Kein Volk hatte unterſucht, was Tugend ſey, ob man gleich Regeln dazu vorſchrieb. Die ägyptiſche Weisheit kann gar nicht mit der griechiſchen in Vergleichung kommen. Auch in der Mathematik ſind die Griechen die erſten geweſen, die jeden Satz ex elementis demonſtrirten; aber auch bey ihnen iſt das nicht ſehr alt, und man kann eigentlich nicht wiſſen, wann und wo der philoſophiſche Geiſt entſprungen ſey. Die *Thracier* ſcheinen ein altes kluges Volk geweſen zu ſeyn; wir finden unter ihnen den Orpheus. Man kann gleich nach Erbauung der Stadt Rom anfangen zu rechnen, zu welcher Zeit ſich die ſieben Weiſen in Griechenland hervorthaten, durch ihre Sinnſprüche, welche die Orientalen ſchon längſt hatten. Sentenzen nennt man viele in kurze

Worte zuſammengedrängte Gedanken. Der unter den ſieben Weiſen, von dem man die Wiſſenſchaft herleitet, heißt Thales, mit dem Beinamen der Phyſiker. Er ſoll der Urheber der Joniſchen Schule ſeyn, zu welcher Anaximander, Anaximenes und Anaxagoras gehören. Es giebt noch einige Völker, wie die Chineſen und einige Indianer, die von Sachen, die blos aus der Vernunft hergenommen ſind, handeln; z. B. von der Unſterblichkeit der Seele. Sie unterſcheiden aber nicht den Vernunftgebrauch in concreto von dem in abstracto. — Perſer und Araber haben auch etwas vom Ariſtoteles, alſo von den Griechen entlehnt. Beim Zoroaſter iſt, nach dem Zendaveſta, nicht die geringſte Spur von Philoſophie.

Es iſt beſonders, welche Schritte der menſchliche Verſtand thut, ſich zum ſpekulativen Gebrauche zu erheben. — Unter den Griechen war ein Unterſchied zwiſchen den Phyſicis und Theologis. Von der Eleatiſchen Schule waren viele Theologi. Die Epikurer waren die größten Phyſiker, aber ſo wenig Theologen, daß man ſie faſt für Atheiſten hielt. Der erſte Anreiz zur Philoſophie war wohl der Fortſchritt, den der Menſch durch die gemeine Vernunft von der ſichtbaren Welt auf den unſichtbaren Urheber derſelben machte. Dieſer Schritt iſt auch ſehr natürlich; denn die Ordnung der Welt verräth ſchon einen Urheber, und hiezu kömmt noch die unvollkommene Reihe der Urſachen in der Natur. Das Intereſſe der Vernunft iſt hiebey ſo groß, daß es die Mathematik in die Spekulationen einflecht, deren Object, aller Mühe, die ſie dabei hatten, und aller fehlgeſchlagenen Verſuche werth ſchien; — und ſo möchten die erſten Philoſophen wohl Theologen geweſen ſeyn. — Daß einige Phyſiker geworden ſind, ſetzt ſchon viel Kultur voraus; weil wir dazu nicht denſelben Anreiz haben, indem die Erfahrung immer dieſelbe bleibt. —

Die Poeſie iſt älter als die Proſe; denn die erſten Philoſophen kleideten alles in Bilder ein. Der erſte Poet war Orpheus, dann Heſiodus. Pherecydes ſoll der erſte geweſen ſeyn, der in Proſe geſchrieben hat. Von dieſem ſowohl als vom Heraklitus ſagt man, daß ihre Schriften ſehr dunkel waren. Dies kam daher, weil die philoſophiſche Sprache damals noch neu war. — In Abſicht der Dichter iſt die Mannigfaltigkeit der Bilder und der Ausdrücke zu bewundern. — Nach der Joniſchen Schule folgte die Eleatiſche, deren Urheber Xenophanes war. Ihr Grundſatz war der: In den Sinnen iſt Täuſchung und Schein, nur im Verſtand allein iſt Wahrheit. Dieſe Schule fing auf ein Mal an von den Dichtern abzufallen; denn dieſe kleiden alles ſinnlich ein. Sonſt hat dieſe Schule eben keinen großen Nutzen geſtiftet. — Zeno aus Elea unter ihnen war ein Mann von großem Verſtand und Scharfſinn. — Jetzt wurde unter Dialektik der reine Verſtandes-Gebrauch angedeutet; oder ſie bezeichnete das Vermögen, ſich eines Verſtandes zu bedienen nach von aller Sinnlichkeit abgeſonderten Begriffen. — Daher finden wir ſo viele Lobeserhebungen derſelben bey den Alten; und in dieſem Verſtande iſt ſie auch löblich. Die Philoſophen, die jetzt ganz die Sinne verwarfen, mußten nothwendig auf Subtilitäten verfallen, und da entſtand Dialektik in dem Sinne, wie wir ſie nehmen; ſie wurde eine Kunſt, jeden Satz zu behaupten und zu beſtreiten; ſie war blos eine Uebung der Sophiſten, Advokaten und Redner. Vorher war Sophiſt ein guter Name; man gab Solchen dieſen Namen, die über alle Sachen vernünftig und einſichtsvoll reden konnten. Als ſie aber über alles raiſonniren wollten und ſich darauf legten; ſo wurde dieſer Name verhaßt und der Name Philoſoph kam auf. Hiezu kam noch, daß Sokrates die Sophiſten durch ſeine Ironie in die Enge trieb, und lächerlich machte. Karneades, ein Stoiker, kam nach Rom und hielt Reden, und Cicero ſagte von ihm: er greife keinen Satz an, den er nicht beſtritte und ſtürzte, und behauptete keinen, den er nicht befeſtigte und gewiß machte. Doch Cato, der Cenſor, ſoll geſagt haben: er könne unter ſeinen Gründen nicht die Wahrheit finden. —— Um die Zeit der Joniſchen Schule ſtand ein Mann in magna Graecia (Neapel) auf von ſeltſamem Genie, nämlich Pythagoras von Samos, der eine Schule aufrichtete, und ein Project machte, das noch ſeines gleichen nicht gehabt hatte. Er ſtiftete nämlich eine Societät von Philoſophen, die durch Verſchwiegenheit verbunden waren. Er hatte Lehren, die exoteriſch waren, d. i. die er dem ganzen Volke vortrug. Er machte gewiſſe Noviti, die ein Gelübde thun mußten, und denen er ſchon mehr entdeckte; und einige nahm er in ſeine beſondere Freundſchaft auf, die ganz abgeſondert waren.

Erſtere nannte er acusmatici, die nur zuhören durften, letztere aber acroamatici, die auch fragen konnten. Das vehiculum ſeiner geheimen Lehre war Phyſik und Theologie: Lehre vom Sichtbaren und Unſichtbaren. Sein Project ſcheint geweſen zu ſeyn, die Religion vom Wahn des Volkes zu reinigen, die Tyranney zu mäßigen und mehrere Geſetzmäßigkeit in die Reiche einzuführen. Dieſe ganze Secte wurde kurz vor ſeinem Tode ausgerottet. Von ſeinen Lehren kann man nichts ſagen, weil man ſie eigentlich nicht kennt. Diejenigen ſeiner Schüler, die noch übrig blieben, waren Novitii, die nicht viel wußten. Nachher hat man viele Sätze dem Pythagoras zugeſchrieben, die gewiß nur erdichtet ſind. Er war übrigens ein mathematiſcher Kopf.

Unter den Griechen ſtand ſpäter ein Mann auf, der unter den ſpeculativen Köpfen einen neuen Auftritt machte, und die Menſchen zum wahren Guten führte; das war Socrates. Faſt unter allen war er der, deſſen Verhalten der Idee eines Weiſen am nächſten kam. Sein vorzüglichſter Schüler hieß Plato, der ſich mehr mit den practiſchen Lehren des Socrates abgab. Deſſen Schüler war Ariſtoteles, der die ſpeculative Philoſophie höher trieb. — Jetzt kamen die Epikuräer, die alles Gute in ein fröhliches Herz, welches ſie Wolluſt nannten, ſetzten; und die Stoiker, die alles Glück in die Hoheit der Seele ſetzten, nach welchen man alle Ergötzlichkeiten des Lebens entbehren kann. Was man auch von den erſtern ſagen mag; ſo waren ſie doch die beſten Naturphiloſophen unter allen Schulen Griechenlands. —

Die vornehmſten griechiſchen Schulen hatten beſondere Namen — Die Schule des Plato hieß Academia; des Ariſtoteles Lyceum; des Zeno aus Citium porticus; des Epikur horti. Lyceum war ein Ort, wo die Jugend ſich in Leibesübungen übte. Die Anhänger dieſer Schule werden auch peripatetici genannt. Der Porticus (Spaziergang) war ein verdeckter Gang; im Griechiſchen στοα; davon auch die Stoiker den Namen haben. Des Epikurs Schule hieß hortus, weil er in Gärten lehrte. Bei den erſten Epikuräern war die größte Mäßigung im Genuß aller Vergnügen. — Auf Plato's Akademie folgten noch andere, die von ſeinen Schülern geſtiftet wurden. Die erſte ſtiftete Speuſippus, die zweite Arceſilaus, die dritte Karneades. Plato trug viele ſeiner Lehren dialogiſch vor, d. i. daß Gründe pro und contra angeführt wurden, wobey er nichts entſchied, ob er ſonſt gleich ſehr dogmatiſch war. Die Methode, der Wahrheit nachzuforſchen, muß zweifelnd ſeyn. Der erſte Schüler des Plato, Speuſippus, war zweifelnd; Arceſilaus ſtimmte ſich auch dazu, und Karneades triebs noch weiter. Daher werden auch die Zweifler Academici genannt; ſonſt heißen ſie Skeptiker, und die Skeptiker waren ſubtile und dialektiſche Philoſophen. Unter andern war Pyrrho ein großer Skeptiker. Aus der Schule des Ariſtoteles findet man keine großen Nachfolger, außer dem Theophraſtus und Demetrius Phalereus; aber man hat keine Schriften von ihnen, und man ſieht auch nicht aus den Alten, daß ſie die Philoſophie des Ariſtoteles erweitert haben. — Die Stoiker waren in der ſpekulativen Philoſophie dialektiſch; in der Moral practiſch, und zeigten in ihren Principien viele Würde. Dieſe Schule fängt vom Zeno aus Citium an. Darauf folgten zwei berühmte Männer: Kleanthes und Chryſippus. — Die epikuriſche Secte hat nie in den Ruf kommen können, in dem die ſtoiſche war, und ſie waren beyde die abgeſagteſten Feinde. Aus den hortis kann man keinen Bericht anführen, als den des Poeten Lucretius in Rom, dem aber nicht der ſtrengſte Glaube beyzumeſſen iſt.

Die Akademie gerieth in den Skepticiſmus; und fängt man an vom Pyrrho zu zählen, ſo bekommt man eine ganze Schule von Zweiflern, die ſich von den Dogmatikern unterſchieden. Die Dogmatiker ſagten: daß man blos durch den Verſtand ohne Beyhülfe der Erfahrung gewiß werden könne. Die Skeptiker dagegen meinten: wenn der Verſtand etwas aus ſich ſelbſt ſpinnt, ſo iſt es nichts als lauter Schein. Nachher aber giengen ſie weiter, und ſagten nicht nur: daß im allgemeinen Urtheile des von der Erfahrung abgeſonderten Verſtandes nichts als bloßer Schein ſey, ſondern auch in aller Erfahrung. Von dieſen Skeptikern iſt uns nichts übrig geblieben, als das Werk des Sextus Empiricus, der alle Zweifel zuſammenbrachte.

Als die Philoſophie von den Griechen zu den Römern gieng, hat ſie ſich nicht erweitert; denn die Römer blieben nur immer Schüler. Cicero war in der ſpekulativen Philoſophie ein Schüler des Plato, in der Moral ein Stoiker. Unter den Römern finden wir keine Naturlehrer, außer Plinius den zweiten, der eine Naturbeſchreibung hinterlaſſen hat. Zu den Stoikern gehörten unter den Römern Epictet und Antoninus Philoſophus.

Endlich verſchwand die Kultur bey den Römern, und es entſtand Barbarey, bis die Araber die Theile des römiſchen Reiches überſchwemmten, im ſiebenten Jahrhunderte auf die Wiſſenſchaft ſich zu legen anfiengen und den Ariſtoteles wieder in die Höhe brachten. Als die Wiſſenſchaften wieder im Occident empor kamen, folgte man dem Ariſtoteles auf eine ſklaviſche Art. Im 11ten und 12ten Seculo thaten ſich die Scholaſtiker hervor, die den Ariſtoteles illuſtrirten, und ſeine Subtilitäten ins Unendliche trieben. Dieſer Miſt wurde bey der Reformation ausgefegt, und da gabs Eklektiker, d. i. die ſich zu keiner Schule bekannten, ſondern die Wahrheit ſuchten, wo ſie ſie fanden.

Die Verbeſſerung der Philoſophie zu unſerer Zeit kommt daher, weil ſich ein größeres Studium der Natur hervorgethan, und weil man Mathematik und Naturwiſſenſchaft verbunden hat. Die Ordnung im Denken, die dadurch entſtanden war, breitete ſich auch über die andern Theile der Philoſophie aus. Der größte Naturforſcher war Baco von Verulam, welcher die Menſchen auf Obſervationen und Experimente aufmerkſam machte. Auch Carteſius trug viel dazu bey, dem Denken Deutlichkeit zu geben. Es iſt ſchwer zu beſtimmen, von wo die Verbeſſerung der ſpekulativen Philoſophie herkommt. Unter die Verbeſſerer derſelben gehören Leibnitz und Locke. Das dogmatiſche Philoſophiren, das Leibnitz und Wolff eigen war, iſt ſehr fehlerhaft; und es iſt darin ſo viel Täuſchendes, daß es nöthig iſt, dieſes Verfahren zu ſuſpendiren. Das andere Verfahren aber, das man einſchlagen könnte, wäre Kritik, oder das Verfahren der Vernunft, zu unterſuchen und zu beurtheilen. Locke hat den menſchlichen Verſtand zergliedert, und gezeigt, welche Kräfte zu dieſer oder jener Erkenntniß gehören; er hat das Werk aber nicht vollendet. Sein Verfahren war dogmatiſch, und er hat den Nutzen geſtiftet, daß man anfieng, die Seele beſſer zu ſtudiren. Zu jetziger Zeit iſt Naturphiloſophie (die am Leitfaden der Natur fortgeht) im blühendſten Zuſtande. In der Moral ſind wir nicht weiter gekommen, als die Alten. Was Metaphyſik betrifft: ſo ſcheint es, als wären wir bey der Unterſuchung der Wahrheit ſtutzig geworden; und es findet ſich eine Art von Indifferentismus, wo man es ſich zur Ehre macht, von metaphyſiſchen Grübeleien verächtlich zu reden, obgleich Metaphyſik die eigentliche Philoſophie iſt. Unſer Zeitalter iſt das Zeitalter der Kritik, und man muß ſehen, was aus dieſen kritiſchen Verſuchen werden wird. Neuere Philoſophie kann man eigentlich nicht nennen, weil alles gleichſam im Fluſſe geht; was der eine baut, reißt der andere nieder.

Metaphyſik.

Prolegomena.

Die Philoſophie, wie auch die Mathematik, kann in zwei Theile getheilt werden, nämlich in die reine und in die angewandte. — Die Metaphyſik iſt das Syſtem der reinen Philoſophie. Das Wort Metaphyſik bedeutet eine Wiſſenſchaft, die über die Grenzen der Natur hinausgehet. (Natur iſt der Inbegriff aller Gegenſtände der Erfahrung).

Ein Principium iſt eine allgemeine Regel, welche wieder andere Regeln unter ſich enthält. Wenn wir alle reine Begriffe, die ganz von den empiriſchen abgeſondert ſind, zuſammen nehmen; ſo bekommen wir dadurch eine Wiſſenſchaft. Die philoſophiſche Erkenntniß beſteht aus bloßen Begriffen a priori.

Die Phyſik iſt die Philoſophie über die Natur, in ſofern ſie von den Principien aus der Erfahrung abhängt; die Metaphyſik aber iſt die Philoſophie über die Natur, in ſofern ſie von den Principien a priori abhängt. Die Moral lehrt uns die practiſchen Principien der Vernunft. Die Begriffe, worauf alles angelegt zu ſeyn ſcheint, iſt der Begriff von einem höchſten Weſen und einer andern Welt.

Die Metaphyſik iſt *nothwendig*. Ihr Grund iſt die durch empiriſche Begriffe niemals zu befriedigende Vernunft. Die Vernunft findet weder in der Betrachtung der Dinge Befriedigung, noch im Felde der Erfahrung, d. h. in der Sinnenwelt. Der Begriff von Gott und von der Unſterblichkeit der Seele, das ſind die beiden großen Triebfedern, weshalb die Vernunft aus dem Felde der Erfahrung herausgegangen.

Es iſt eine Hauptfrage: *wie ſind Erkenntniſſe a priori möglich?* Die ganze reine Mathematik iſt eine Wiſſenſchaft, die bloße Begriffe a priori enthält, ohne daß ſie den Grund auf die empiriſchen Begriffe ſtützt. Daß es alſo wirklich Erkenntniſſe a priori giebt, iſt ſchon bewieſen; ja es giebt eine ganze Wiſſenſchaft von lauter reinen Verſtandesbegriffen. Es fragt ſich aber: wie die Erkenntniſſe a priori möglich ſind? Die Wiſſenſchaft, welche dieſe Frage beantwortet, heißt: *Kritik der reinen Vernunft*. Die Tranſcendentalphiloſophie iſt das Syſtem aller unſrer reinen Erkenntniſſe a priori; gewöhnlich wird ſie die *Ontologie* genannt. Die Ontologie handelt alſo von den Dingen überhaupt; ſie abſtrahirt von allem. Sie faßt zuſammen alle reine Verſtandesbegriffe und alle Grundſätze des Verſtandes oder der Vernunft.

Die Hauptwiſſenſchaften, die in die Metaphyſik gehören, ſind: *Ontologie*, *Kosmologie* und *Theologie*. — Alle Wiſſenſchaft, die die Natur zum Gegenſtande hat, heißt Phyſiologie. Die Lehre von den körperlichen Dingen, heißt Phyſik, und die metaphyſiſche Seelenlehre heißt Pſychologie. Beides iſt Phyſiologie. Die Phyſik iſt entweder empirica oder rationalis. Man kann dieſe auch nennen generalis. Die Pſychologie iſt ebenfalls entweder empirica oder rationalis. Die Physica empirica und Psychologia empirica gehören eigentlich gar nicht zur Metaphyſik. Man hat aber beſtändig die Psychologia empirica in die Metaphyſik gebracht, weil man nicht gewußt hat, was die Metaphyſik eigentlich war. Wir müſſen ſie auch hinein bringen, weil ſie eigentlich allein nicht kann vorgetragen werden.

Die Ontologie iſt eine reine Elementarlehre aller unſrer Erkenntniſſe a priori, oder: ſie enthält den Inbegriff aller unſrer reinen Begriffe, die wir a priori von Dingen haben können. Die Kosmologie iſt die Weltbetrachtung durch die reine Vernunft. Die Welt iſt entweder die körperliche, oder die Seelen-Welt. Alſo enthält die Cosmologie zwei Theile. Den erſten könnte man nennen die Wiſſenſchaft der körperlichen Natur, und den andern Theil die Wiſſenſchaft der denkenden Natur. Es giebt daher eine Körperlehre und eine Seelenlehre. Die Physica rationalis und die Psychologia rationalis ſind die beiden Hauptſtücke, die zur allgemeinen metaphyſiſchen Kosmologie gehören. — Die letzte metaphyſiſche Hauptwiſſenſchaft iſt die rationale Theologie.

1) Ontologie.

Die Ontologie iſt der erſte Theil, der wirklich zur Metaphyſik gehört. Das Wort ſelbſt kommt aus dem Griechiſchen her, und bedeutet ſoviel als die **Wiſſenſchaft der Weſen**, oder recht nach dem Wortverſtande die **allgemeine Weſenlehre**. Die Ontologie iſt die Elementarlehre aller meiner Begriffe, die mein Verſtand a priori nur haben kann.

Vom Möglichen und Unmöglichen.

Die erſte und wichtigſte Frage in der Ontologie iſt: **wie ſind Erkenntniſſe a priori möglich?** Dieſe Frage muß zuerſt aufgelöſet werden; denn die ganze Ontologie gründet ſich auf die Auflöſung dieſer Frage. **Ariſtoteles** hat den Satz entſchieden, indem er alle Erkenntniſſe a priori verworfen, und geſaget: daß alle Erkenntniſſe empiriſch wären, oder daß ſie ſich auf die erſten Principien der Erfahrung gründeten. Denn ſein Hauptſatz war: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Hierdurch ſtieß er alle Erkenntniſſe a priori um. **Plato** aber ſagte: daß alle unſere Erkenntniſſe a priori von einer urſprünglichen Anſchauung herkämen.

Wir haben gar keine angebornen Begriffe (notiones connatae), ſondern wir erlangen ſie alle, oder wir bekommen notiones acquisitae. Der Verſtand acquirirt Begriffe, indem er auf ſeinen eignen Gebrauch Acht hat. Alles was man hiervon ſagen kann, iſt dieſes: daß es gewiſſe Erkenntniſſe a priori giebt, wenn es auch gleich ſcheint, daß ſie aus der Erfahrung genommen, oder daß ſie über die Grenzen der Erfahrung gebraucht worden. Es iſt in unſerer Vernunft eine gewiſſe Dialektik, das iſt: eine gewiſſe Kunſt des Scheins, die mir entweder etwas wahr, oder falſch zeigt. Ein guter Dialektiker muß mit gleicher Leichtigkeit Theſin und Antitheſin von einer Sache zugleich behaupten, oder er muß die Wahrheit und Falſchheit einer Sache zugleich beweiſen, oder ja oder nein ſagen können. Die Dialektik enthält einen Widerſtreit, der da zeigt, daß es unmöglich ſey, dogmatiſch in der Metaphyſik fortzugehen. Impossibile est, simul esse ac non esse. Simul bedeutet zu gleicher Zeit; die Zeit iſt aber noch nicht erklärt. Man kann alſo lieber ſagen: nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum. Nihil negativum iſt das, was gar nicht gedacht werden kann.

Der oberſte Begriff der ganzen menſchlichen Erkenntniß iſt der Begriff von einem Objecte überhaupt, nicht von einem Ding und Unding, oder von etwas Möglichem und Unmöglichem; denn dieſes ſind opposita. Ein jeder Begriff, der noch ein oppositum hat, erfodert noch immer einen höhern Begriff, der dieſe Eintheilung enthält. Zwei Opposita ſind Eintheilungen von einem höhern Object. Alſo kann der Begriff vom Möglichen und Unmöglichen, oder von einem Dinge und Undinge gar nicht der oberſte Begriff der menſchlichen Erkenntniß ſeyn.

Der Satz des Widerſpruchs iſt nicht die Definition des Unmöglichen. Unmöglich iſt das, was ſich widerſpricht. Apodiktiſch gewiß iſt das, wovon ſich das Gegentheil gar nicht denken läßt. Ein nothwendiges apodiktiſches verneinendes Urtheil iſt die Unmöglichkeit. Impossibile est illud, quod sibi ipsi contradicit. Jede Definition läßt ſich umkehren. Jede Definition läßt ſich mit dem Definito verwechſeln, und wenn dieſes ſich nicht ſubſtituiren läßt, ſo iſt es ein ſicheres Kennzeichen, daß es keine Definition ſey. Was ſich ſelbſt widerſpricht, iſt unmöglich. Es folgt alſo hieraus: was keinen Widerſpruch enthält, iſt nicht unmöglich. Was nicht unmöglich iſt, iſt möglich. Wenn nun meine Gedanken keinen Widerſpruch enthalten, ſo ſind ſie möglich. Wovon ſich ſelbſt der Gedanke widerſpricht, iſt ſchlechterdings unmöglich, das iſt nihil negativum. Realität iſt etwas; Negation iſt nichts, nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenſtandes. Ens imaginarium iſt ein Unding, wovon der Gedanke aber möglich iſt. Ein ſolches Unding iſt nichts, es iſt kein Gegenſtand, der angeſchaut werden kann. Die Möglichkeit der Gedanken müſſen wir ja nicht für die Möglichkeit der Objecte anſehen; davor muß man ſich ſehr hüten. Das Principium contradictionis iſt ein Criterium der Wahrheit, dem keine Erkenntniß widerſtreiten darf. Criterium veritatis iſt das Unterſcheidungszeichen der Wahrheit. Das Principium contradictionis iſt das oberſte negativum criterium der Wahrheit. Es iſt eine Conditio sine qua non aller Erkenntniſſe; aber nicht das hinreichende Criterium aller Wahrheit.

Von den ſynthetiſchen und analytiſchen Urtheilen.

Ein Urtheil iſt *falſch*, wenn es ſich ſelbſt widerſpricht; es folgt aber hieraus gar nicht, daß ein Urtheil, das ſich nicht widerſpricht, wahr ſey. Alle *analytiſchen* Urtheile müſſen vom Principio contradictionis abgeleitet werden. Nihil iſt das, was ſich ſelbſt widerſpricht, und wovon auch ſo gar der Begriff unmöglich iſt; dieſes wird auch nihil negativum genannt. Ens imaginarium iſt ein bloßes Hirngeſpinnſt, wovon aber doch der Gedanke möglich iſt. Was ſich nicht widerſpricht, iſt logiſch möglich; das heißt, der Begriff iſt zwar möglich, aber es iſt keine Realität da. Von dem Begriff heißt es alſo: er hat keine *objective Realität*. *Etwas*, bedeutet ein jedwedes Object des Denkens; dies iſt das *logiſche* Etwas. Der Begriff von einem Objecte überhaupt heißt der oberſte Begriff aller Erkenntniſſe. Ein Object nennt man auch ein Etwas, aber kein metaphyſiſches ſondern ein logiſches Etwas. Das Principium contradictionis heißt: nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum. Dieſem Principio wird ſubordinirt oder coordinirt das Principium identitatis. Dieſes heißt: omni subjecto competit praedicatum ipsi identicum. — Die Contradictio iſt entweder patens oder latens; ſo iſt auch die Identität entweder patens oder latens, entweder *offenbar* oder *verſteckt*. Die Identitas patens muß vermieden werden. Contradictio patens wird

Keiner begehen, weil ſie ſich ganz offenbar widerſpricht. Der Satz oder das Principium der Identität gilt eben ſo von den bejahenden Sätzen, wie der Satz der Contradiction von den verneinenden Sätzen gilt. Im Grunde kann man dieſe beide Principia als eins betrachten; denn wenn ich das eine ſetze, ſo folgt aus dieſem auch ſchon das andere. Das Principium identitatis iſt ſchon in dem Principio contradictionis mit begriffen. Das Principium exclusi medii inter duo contradictoria iſt auch in dem Principio contradictionis enthalten. Dieſes lautet alſo: cuilibet subjecto competit praedicatorum contradictorie oppositorum alterutrum. Die contradictio iſt entweder apparens oder vera. Oft ſcheint unſer Begriff eine Contradiction zu enthalten, ob es gleich in der That keine iſt; z. B. wenn man ſagt: langſam eilen. Es ſcheint hier eine Contradiction zu ſeyn, aber es iſt keine; denn das heißt ſo viel: als, ſo eilen daß es nicht übermäßig iſt, und den vorgeſetzten Zweck überſchreitet.

Alle Urtheile ſind von zweifacher Art: nämlich analytiſch und ſynthetiſch. Ein analytiſches Urtheil iſt, in welchem ich von einem Subjecte nichts anders ſage, als was in dem Begriff deſſelben enthalten war, und was ich per analysin herausziehen kann. Ein ſynthetiſches Urtheil iſt, in welchem ich dem Subjecte ein Prädicat beilege, welches ich zu dem Begriff hinzuſetze, und nicht per analysin herausziehe. z. B. Wenn ich ſage: Gold iſt ein gelbes Metall; ſo iſt dies ein analytiſches Urtheil. Wenn ich aber ſage: Gold ros ſet nicht; ſo iſt dies ein ſynthetiſches Urtheil. Die analytiſchen Urtheile ſind dies *erläuternde* Urtheile, die ſynthetiſchen aber *erweiternde* Urtheile. Der Nutzen der analytiſchen Urtheile iſt, daß ſie die Sache erklären. Sie ſind von großer Wichtigkeit; die ganze Philoſophie iſt von ihnen überhäuft. Die ganze Moral beſtehet faſt aus lauter analytiſchen Urtheilen.

Wie ſind analytiſche Urtheile a priori *möglich?* Alle analytiſchen Urtheile ſind Urtheile a priori, weil das Prädicat aus dem Begriffe des Subjects herausgezogen wird. Alle analytiſchen Urtheile folgen aus dem Principio contradictionis. Ein ſynthetiſches Urtheil gründet ſich aber gar nicht auf das Principium contradictionis. Die ſynthetiſchen Urtheile können eingetheilt werden: 1) in Urtheile a posteriori oder Erfahrungs-Urtheile, und 2) in Urtheile a priori. Alle unſere Erfahrungen beſtehen aus lauter ſynthetiſchen Urtheilen. Unſere Erfahrungs-Urtheile ſind alſo alle ſynthetiſch. Es fragt ſich nun, wie ſind ſynthetiſche Urtheile a posteriori möglich? Sie entſtehen durch die Verbindung empiriſcher Anſchauungen, oder wenn man empiriſche Wahrnehmungen immer zu Wahrnehmungen hinzuſetzt. Daß es aber ſynthetiſche Urtheile a priori wirklich gebe, kann man aus einer Menge von Beyſpielen ſehen. Die ganze Mathematik beweiſet dieſes; die Arithmetik und die ganze Geometrie enthalten faſt lauter ſynthetiſche Urtheile a priori. Es fragt ſich, ob auch in der Philoſophie *ſynthetiſche Urtheile* a priori *ſind?* Hier giebt es ſynthetiſche Urtheile a priori durch Begriffe; in der Mathematik aber durch die Conſtruction der Begriffe. Die ganze Philoſophie iſt voll von analytiſchen Urtheilen, denn es muß hier alles analyſirt werden. Wie kennen wir nun die Urtheile, ob ſie a poſteriori oder a priori ſind? Alles, was geſchieht, hat einen zureichenden Grund, oder Urſache. Eine Urſache iſt etwas anders, als das, worauf etwas nach einer beſtändigen Regel folgen müßte. Eine jede Subſtanz beharret; die Form ändert ſich nur. Ehe man nicht analytiſche Erkenntniſſe hat; ſo lohnt es gar nicht einmal, an ſynthetiſche Erkenntniſſe zu denken. Es iſt nur ein einziger Weg offen, wie ich etwas ſynthetiſch ohne die Analyſin erkennen kann, oder wie die Syntheſis ohne die Analyſis möglich iſt, nehmlich bloß durch die Erfahrung. Wenn ich aber etwas durch die Analyſis finden kann; ſo brauche ich gar keine Erfahrung. Alle Erfahrungen ſind nichts anders als ſynthetiſche Urtheile. Durch Erfahrung ſind gar nicht Erkenntniſſe a priori möglich, ſondern umgekehrt; durch Erkenntniſſe a priori iſt bloß Erfahrung möglich. Wenn keine Erkenntniſſe a priori wären; ſo fände auch gar keine Erfahrung ſtatt, denn dieſe gründet ſich bloß auf die Erkenntniſſe a priori. In allen meinen Erkenntniſſen iſt zweierley; nämlich 1) Begriffe und 2) Anſchauungen. Alle unſere Erkenntniſſe ſetzen Begriffe voraus, und die Begriffe erfordern ſchlechterdings wieder Anſchauungen. Die Begriffe kann man brauchen in concreto und in abstracto. Wenn ich Begriffe haben will, ſo muß ich auch Anſchauungen haben. Die Anſchauung iſt die unmittelbare Vor ſtellung eines einzelnen Objects. Der Begriff iſt aber die mittelbare Vorſtellung eines einzelnen Objects. Wenn wir Erkenntniſſe a priori haben; ſo müſſen wir zuerſt Begriffe a priori und dann auch Anſchauungen a priori haben, worauf die Begriffe angewandt werden können. Anſchauung iſt alſo die einzelne Vorſtellung eines Objects. *Anſchauungen a priori* ſind Raum und Zeit.

Ein Begriff a priori iſt die Vereinigung des Mannichfaltigen reiner Verſtandes-Begriffe in Einem Bewußtſeyn. Die *Logik* redet bloß von den *formalen* Geſetzen der Verſtandes-Begriffe. Raum und Zeit ſind Anſchauungen a priori, wir können vom Raum und von der Zeit viel, vor der Erfahrung ſagen. Es giebt auch Begriffe a priori; denn wenn die nicht wären, ſo *wäre gar keine Metaphyſik möglich*. Wir können alle dieſe Begriffe, deren der Verſtand a priori nur fähig iſt, nach einem einzigen Principio beſtimmen: nehmlich 1) *aus welchem Grunde ſie entſpringen* und 2) *wieviel es deren giebt*. Vermöge der Begriffe a priori können wir die Metaphyſik als ein Syſtem tractiren. Wir müſſen ſehen, worauf ſich die Begriffe a priori gründen, und woraus ſie entſpringen. Alles *Formale* des Verſtandes wird in der Logik ausführlich abgehandelt. Die reinen Verſtandes-Begriffe wollen wir nach dem Ariſtoteles, *Kategorien* nennen. Alle Begriffe a priori entſpringen aus dem Formalen des Verſtandesgebrauchs.

Alle Urtheile können eingetheilt werden

1) der *Quantität* nach;

2) der *Qualität* nach;

3) der Relation nach, und

4) der Modalität nach.

1) ſind die Urtheile, der Quantität nach, allgemeine, beſondere und einzelne;

2) der Qualität nach, bejahende, verneinende und unendliche. Dieſe letztern ſind mit den verneinenden dem Inhalte nach einerley, der logiſchen Form nach aber unterſchieden.

3) der Relation nach ſind ſie kategoriſche, hypothetiſche und disjunktive Urtheile.

4) der Modalität nach ſind ſie problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche.

Mit dieſen Urtheilen correſpondiren die Verſtandes-Begriffe.

1) Mit den Urtheilen, der Quantität nach, die Begriffe: Einheit, Vielheit, und Allheit (unitas, multitudo et totalitas).

2) Mit den Urtheilen, der Qualität nach: realitas, negatio und limitatio. Dieſes iſt ein Mangel der Realität, ſie iſt eingeſchränkt.

3) Mit den Urtheilen, der Relation nach: Substanz und Accidens mit den kategoriſchen, — causa und causatum mit den hypothetiſchen, und compositum und partes mit den disjunctiven Urtheilen. Mit Einem Namen kann man ſie nennen: die Inhaerenz, die Causalitas, und das Commercium.

4) Mit den Urtheilen, der Modalität nach, correſpondiren die Begriffe: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

Es giebt gar keine reinen Verſtandes-Begriffe, die unter dieſen nicht begriffen wären.

Die Modalität iſt ganz etwas Beſonders; ich ſehe da bloß auf die Art, wie ich etwas ſetze, entweder als problematiſch oder möglich; aſſertoriſch oder wirklich; und als apodiktiſch oder nothwendig.

Eine Vorſtellung, die nicht aufs Object, ſondern bloß aufs Subject bezogen wird, heißt Empfindung.

Durch Empfindungen können wir gar nichts erkennen. Anſchauungen ohne Begriffe, und umgekehrt Begriffe ohne Anſchauungen, geben gar keine Erkenntniſſe. Wir müſſen Anſchauungen und Begriffe a priori zugleich haben; denn ohne die ſind keine Erkenntniſſe möglich. Die Empfindung macht die Anſchauung empiriſch. Anſchauungen a priori können wir reine Anſchauungen nennen, und dieſe ſind ſolche, in welchen keine Empfindung ſtatt findet. Anſchauungen a poſteriori, oder empiriſche Anſchauungen, ſind die, welche mit Empfindungen verbunden ſind. Die Erklärung der Möglichkeit der reinen Verſtandesbegriffe nennen wir die Deduktion. Die Deduction iſt eigentlich die Antwort auf die Frage: quid juris? Die Deduction der reinen Verſtandesbegriffe iſt ein Beweis von der Gültigkeit der reinen Verſtandesbegriffe.

Vom Grunde.

Der Begriff des Grundes und der Folge gehört in die Logik, und alſo nicht in die Metaphyſik, ſondern er wird als vorausgeſetzt angenommen, wir können ihn hier oder mittelbaren. Der logiſche Grund iſt das Verhältniß des Erkenntniſſes, wie eins aus dem andern gefolgert wird. In der Metaphyſik gehört der Grund unter den Begriff der Cauſalität. Das Wort Kategorie iſt vom Ariſtoteles hergenommen. Ariſtoteles führte 10 Kategorieen auf; nämlich: 1) Substantia und Accidens (war eine Kategorie); 2) Qualitas; 3) Quantitas; 4) Relatio; 5) Actio; 6) Passio; 7) quando; 8) ubi; 9) Situs; und 10) Habitus. Actio und Passio ſind eigentlich keine Kategorieen, ſondern Prädicabilien; ſie gehören zur Relation. Die Begriffe quando, ubi und Situs gehören zu den Begriffen von Raum und Zeit. Raum und Zeit müſſen aber nicht in Kategorieen kommen. Habitus gehört zur Möglichkeit; Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit findet man aber in den Kategorieen des Ariſtoteles nicht. Man ſieht alſo leicht, daß die Kategorieen des Ariſtoteles theils nicht hinreichend, theils nicht unterſchieden ſind.

Wir wollen ſtückweiſe probiren, eine rechte Definition vom Grunde zu geben, weil ſie ganz unentbehrlich iſt. Der Grund iſt das, wodurch etwas anderes geſetzet wird. Der Begriff des Grundes iſt der Begriff der Relation. Das Rationatum iſt, quod non ponitur nisi posito alio. Der Grund iſt das, worauf etwas ganz nothwendiger Weiſe folgt; oder, der Grund iſt das, worauf etwas nach allgemeinen Regeln folgt; im Grunde läuft es auf eins heraus. Wenn die Folge geſetzet wird, muß auch ein Grund folgen; aber der Grund wird dadurch nicht beſtimmt. Wenn ich aber den Grund ſetze; ſo muß nothwendiger Weiſe eine Folge folgen. Ratio est id, quo posito determinate ponitur aliud. Es gibt aber Fälle, daß etwas geſetzt wird, und ein anderes wird nachgeſetzt, wo doch nicht das Eine ein Grund vom andern iſt. Z. B. wenn der Storch kommt, folgt ſchönes Wetter. Allein ponere bedeutet nicht, was zufälliger Weiſe auf das andere folgt; denn es könnte der Storch auch auf dem Poſtwagen gebracht werden.

Das, was als Folge betrachtet wird, heißt dependens. Dependens iſt das, was in ſich Folgen von andern enthält; z. B. ein Menſch kann vom andern dependens ſeyn. Independens iſt das, welches nichts in ſich enthält, welches ein rationatum von andern Dingen iſt. Gott kann nur allein independens ſeyn. Der Nexus oder die Verknüpfung iſt zweifach zwiſchen Grund und Folge: der nexus der Subordination und der Coordination. Aller nexus iſt respectus. Der respectus (die Beziehung) iſt aber zweifach: nexus oder oppositio. Zu beiden gehört ein Grund, alſo ratio ponendi und tollendi; respectus ponens und tollens; zu beiden kann ein Grund erfordert werden. Aller Grund iſt zweifach; entweder ein logiſcher oder ein Real-Grund. Der logiſche Grund iſt das, wodurch etwas geſetzt oder aufgehoben wird nach dem Satz der Identität. Der Real-Grund aber iſt das wodurch etwas geſetzt oder aufgehoben wird, nach dem Satz des Widerſpruchs. Der erſte iſt analytiſch, und der andere ſynthetiſch. Consensus (die Uebereinſtimmung) iſt nur ein negativer nexus. Der nexus logicus kann zwar auch nach dem Principio contradictionis, oder nach dem Satz des Widerſpruchs, weit deutlicher und leichter aber nach dem Principio identitatis eingeſehen werden. Ratio logica (der logiſche Grund) iſt: quo posito ponitur aliud secundum principium identitatis. Ich leite den Begriff aus dem andern her, nach der Ableitung, die durch die Analyſis geſchieht. Die Folge liegt alſo im Grunde, und iſt implicite an und für ſich ſelbſt einerley mit ihm, aber nicht explicite. Daher iſt die Verſchiedenheit nicht real, ſondern nur der Form nach. Ein Realgrund iſt, deſſen Folge eine reale Folge iſt; z. B. mein Wille iſt ein Realgrund der Bewegung meines Fußes.

Zwiſchen zwey logice oppositis giebt's kein Drittes (tertium non datur); zwiſchen zwey realiter oppositis aber giebt es ein Drittes (tertium datur). Der Begriff des Real-Grundes iſt ein ſynthetiſcher Begriff. Das, was den Real-Grund von etwas enthält, heißt Urſache. Den Begriff des Realgrundes kann ich aus der Erfahrung nicht einſehen; denn er enthält eine Nothwendigkeit.

Hier kann am beſten die Frage über die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori beantwortet werden. Alle Erkenntniß beſteht aus Urtheilen; d. h. ich muß eine Vorſtellung als Prädicat auf ein Subject beziehen. In Anſehung der Begriffe, die von den Sinnen hergenommen ſind, iſt's einerley, in welcher Form ich urtheile. Sollen ſich aber die Vorſtellungen auf ein Object beziehen; ſo iſt's nicht mehr einerley, in welcher Form

Form ich ertheile; weil ſie, von dem Object als an ſich beſtimmt werden. Die Vorſtellungen, in ſo fern ſie nicht auf ein Object bezogen werden, ſind nur Prädicate zu möglichen Urtheilen; beziehen ſie ſich aber auf ein Object, ſo muß ich eine Form der Urtheile ausmitteln, in der ich ſie aufs Object beziehe. Erkenntniß iſt nun empiriſche Erkenntniß, oder die Beziehung der Vorſtellungen auf ein Object; ſie iſt alſo nur möglich durch Urtheile, und zwar ihre Form muß beſtimmt ſeyn. Die Begriffe, die nun in Anſehung jedes Objects die Form der Urtheile über daſſelbe beſtimmen, ſind die reinen Verſtandesbegriffe, oder Kategorien, und dieſe ſind alſo die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung. Sie ſind das, was allen Objecten die Form der Urtheile a priori beſtimmt. Alle Vorſtellungen der Sinne haben eine Beziehung aufs Object. Die Verknüpfung des Grundes mit der Folge iſt die Vorſtellung der Verbindung zweier Erſcheinungen, in ſo fern ſie nach allgemeinen Regeln gedacht wird. Eine jede Bewegung muß eine Urſache haben. Die Erfahrung iſt nichts anders, als eine Erkenntniß vom Object durch ſinnliche Vorſtellungen. Die Form der Urtheile zeiget an, wie viele Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn können verbunden werden. Durch Sinne können wir nur die Eigenſchaften oder Prädicate des Objects erkennen. Das Object ſelber liegt im Verſtande. —

Etwas kann als innerlich und als äußerlich möglich betrachtet werden. Das innerlich mögliche wird abſolute, und das äußerlich mögliche, das hypothetiſch mögliche genannt. Dieſer Ausdruck iſt ſehr zweideutig. Alle Bedingung ſchränkt ein, und gilt nicht allgemein; hier wird aber die Möglichkeit nicht als eingeſchränkt, ſondern als erweitert betrachtet. Was nicht bloß in thesi ſondern in hypothesi möglich iſt, heißt, was nicht allein innerlich, ſondern auch äußerlich möglich iſt. Die bedingte Möglichkeit iſt alſo ein geringeres Grad von Möglichkeit; ſie ſoll aber extensive ſeyn. Abſolut möglich iſt das, was in aller Abſicht möglich iſt; hypothetiſch möglich, wenn etwas unter gewiſſen Bedingungen möglich iſt (sub conditione restrictiva): Was an ſich ſelbſt unmöglich iſt, iſt auch unter gar keinen Bedingungen (sub nulla hypothesi) möglich.

Vom *Principio rationis sufficientis.*

In den metaphyſiſchen Lehrbüchern lautete das Principium rationis sufficientis, oder der Satz des zureichenden Grundes: nihil est sine ratione. Leibnitz meinte, wenn dieſer Satz in ein beſſeres Licht geſetzt würde, könnte man ihn beſſer gebrauchen. Wolff hat aber dieſen Satz ohne alle Reſtriction gebraucht. (Alles was iſt, hat ſeinen Grund; alſo muß alles, was iſt, eine Folge ſeyn). Um die Falſchheit dieſes allgemeinen Satzes einzuſehen, darf man ihn nur mit andern Worten geben: Quidquid est, est rationatum. Da ſieht man es gleich, daß es nicht geht. Alſo alle Dinge ſind Folgen? Woraus folgen ſie denn? Die Unmöglichkeit dieſes Satzes fällt alſo gleich in die Augen. Will man ihn deutlich demonſtriren, daß man ſagt: Wenn etwas iſt, und es hat keinen Grund, ſo iſt es nichts; — ſo verwechſelt man das logiſche mit dem tranſcendentalen Nichts. Ich kann alſo nicht von allen Dingen ſagen: ſie ſind Folgen; ſondern ich werde den Satz nach einer gewiſſen Reſtriction gebrauchen. Das Verhältniß der Folge zum Grunde iſt ein Verhältniß der Subordination; und Dinge, die in einem ſolchen Verhältniſſe ſtehen, machen eine Reihe aus. Alſo iſt dieſes Verhältniß des Grundes zur Folge ein Princip der Reihe, und es gilt blos vom Zufälligen. Alles Zufällige hat einen Grund; zufällig iſt das, wovon das Gegentheil möglich iſt. Das Principium rationis sufficientis heißt alſo: alles was geſchieht, hat einen Grund. Das Principium rationis sufficientis geht nicht auf Begriffe überhaupt, ſondern auf die Sinne. Es iſt noch kein Philoſoph geweſen, der den Satz des zureichenden Grundes bewieſen hätte. Der Beweis von dieſem Satze iſt, ſo zu ſagen: crux philosophorum. Analytiſch iſt es nicht möglich, ihn zu beweiſen; denn der Satz „wenn etwas geſchieht, muß ein Grund ſeyn, warum etwas geſchieht" iſt ein ſynthetiſcher Satz. Aus dieſen Begriffen läßt er ſich nicht herausbringen; a priori iſt er möglich durch das Verhältniß der Begriffe in Beziehung auf eine mögliche Erfahrung. Der Satz des zureichenden Grundes iſt ein Satz, worauf die mögliche Erfahrung beruht. Der Grund iſt das, worauf, wenn etwas geſetzt wird, etwas anderes nach allgemeinen Regeln folgt. Die Erfahrung iſt blos durch Verſtandesbegriffe a priori möglich. Alle ſynthetiſchen Urtheile gelten niemals von Dingen an ſich ſelbſt, ſondern nur durch die Erfahrung. Alle Erfahrung iſt Syntheſis, oder ſynthetiſche Erkenntniß von Dingen, die objectiv gelten. Das Princip der empiriſchen Nothwendigkeit der Verknüpfung aller Vorſtellungen der Erfahrung iſt eine ſynthetiſche Erkenntniß a priori.

Der Unterſchied zwiſchen dem zureichenden und unzureichenden Grunde iſt dieſer: der Grund, der alles das enthält, was in der Folge angetroffen wird, heißt der zureichende Grund; der Grund, der aber nur einiges enthält, was in der Folge angetroffen wird, iſt der unzureichende Grund. Die Gründe werden eingetheilt in mittelbare und unmittelbare. Der mittelbare Grund iſt der Grund eines Grundes, der unmittelbare aber der Grund absque ratione intermedia. Es kann etwas der oberſte Grund (ratio prima) genannt werden, und dieſer iſt entweder secundum quid oder simpliciter. Ratio independens iſt der Grund, der von keinem andern abhängt. Gründe können auch als coordinirt betrachtet werden. — Wenn der Grund geſetzt wird, ſo wird auch die Folge geſetzt; aber nicht umgekehrt, wenn die Folge geſetzt wird, ſo wird auch der Grund geſetzt.

Aliquid in logico sensu iſt das Object des Denkens, und dieſes der oberſte Begriff. Zwei Opposita können nicht in einem Begriffe ſeyn. Determiniren iſt nichts anders, als von zwei Oppositis eines ſetzen. Objecte, die wir durch Begriffe haben, ſind nicht determinirt. Determinabel heißt ein jeder Begriff, inſofern er allgemein iſt. Omnimodo ein jedes Ding determiniren iſt unmöglich; denn man müßte alle Prädicate von allen Dingen kennen, und das kann niemand, als der allwiſſend iſt. Determinans iſt der Grund. Praedicata analytica nennen wir nicht Determinationen, ſondern die Praedicata synthetica. Der Unterſchied unter den Determinationen iſt: ſie ſind entweder bejahende oder verneinende. Dies gehört zur Qualität der Urtheile. Ob ich die Prädicate bejahend oder verneinend brauche, iſt in der Logik einerley; ſie betrachtet blos die Form des Urtheils. Realität und Negation ſind Kategorien, das iſt: reine Verſtandesbegriffe. Der Unterſchied unter der Realität und Negation iſt: Realität iſt, deſſen Begriff ein Seyn in ſich enthält; Negation, deſſen Begriff ein Nichtſeyn in ſich enthält. Es iſt leicht zu unterſcheiden; zuweilen aber macht es doch Schwierigkeit, und alsdenn betrifft es intellectuelle Dinge. Irrthum iſt nicht Negation. Es giebt noch ein Drittes, das zwiſchen dieſen nicht iſt, ſondern mit ihnen verknüpft iſt, und das iſt: die Limitation. Alle Determinationen ſind entweder innere Beſtimmung, oder Relation, eine Beziehung auf andere.

Der Begriff vom Weſen.

Der Begriff vom Weſen gehört eigentlich in die Logik. Das Weſen iſt entweder ein logiſches Weſen, oder ein Realweſen. Ein logiſches Weſen iſt der erſte Grund aller logiſchen Prädicate eines Dinges; ein

Realweſen iſt der erſte Grund aller Beſtimmungen eines Weſens. Denn essentia est vel logica vel realis. Ein logiſches Weſen ſehen wir durch die Analyſis des Begriffes. Der erſte Grund aller Prädicate liegt alſo im Begriffe; das iſt aber noch kein Realweſen. Z. B. daß Köper ſich anziehen, gehört zum Weſen der Dinge, obgleich es nicht im Begriffe des Körpers liegt. Demnach iſt das logiſche Weſen der erſte innere Grund alles deſſen, was im Begriffe enthalten iſt. Ein Realweſen iſt aber der erſte innere Grund alles deſſen, was der Sache ſelbſt zukommt. — Wenn ich das logiſche Weſen habe; ſo habe ich noch nicht das Realweſen. In der Metaphyſik ſoll niemals durch ein Weſen ein logiſches Weſen verſtanden werden; denn dies gehört in die Logik. Das logiſche Weſen wird durch Principien der Analyſis; das Realweſen aber durch Principien der Syntheſis gefunden. Die zum Weſen gehörigen Prädicate heißen attributa, aber nur als die Folge; was hingegen als ein Grund zum Weſen gehört, heißt essentiale. Attributa und essentialia gehören zum Weſen. Modi und Relationen ſind extraessentialia, die nicht zum Weſen gehören. Modi ſind extraessentialia interna. Einige Prädicate kommen dem Begriffe des Dinges als ein innerer Grund zu, andere nur als Folgen eines gegebenen Begriffes. Die erſtern ſind die essentialia, die letztern die attributa. Der Complexus der essentialium iſt essentia, oder das Weſen. Das Realweſen iſt nicht das Weſen des Begriffs, ſondern der Sache. Z. E., das Prädicat der Undurchdringlichkeit gehört zum

Daſeyn des Körpers. Durch Erfahrung beobachte ich nun vieles, was zum Daſeyn gehört; z. E. die Ausdehnung im Raume, den Widerſtand gegen andere Körper ꝛc. Der innere Grund alles dieſes iſt nun die Natur des Dinges. Wir können nur aus den uns bekannten Eigenſchaften auf das innere Princip ſchließen; daher iſt das Realweſen der Dinge uns unerforſchlich, ob wir gleich viele weſentliche Stücke erkennen. Die Kräfte der Dinge lernen wir nach und nach in der Erfahrung kennen. Die attributa eines Dinges kommen entweder dieſem Dinge allein zu, und dann ſind ſie propria; oder communia, wenn ſie mehrern gemein ſind. Ein attributum proprium muß aus allen essentialibus zuſammen fließen; ein commune folgt nur aus einigen, oder aus einem essentiali.

Vom Daſeyn.

Dieſer Begriff, ob er gleich einfach iſt, iſt doch ſehr ſchwierig, weil wir ihn auf Begriffe anwenden, die über alle Erfahrung und Beiſpiel erhaben ſind. Z. E. auf den Begriff von Gott. Er gehört zur Klaſſe der Modalität, d. h. nach der Möglichkeit zu urtheilen, überhaupt. Der Unterſchied zwiſchen dem problematiſchen und aſſertoriſchen Urtheile iſt der: daß ich mir im erſten Falle, nämlich problematiſch, etwas vom Objecte denke, oder daß ich in meinen Gedanken dem Subjecte ein Prädicat beilege; im andern Fall, nämlich aſſertoriſch lege ich dem Object außer mir, und nicht in Gedanken, ein

Prädicat bey. Eben ſo ſind die Kategorien Möglichkeit und Wirklichkeit verſchieden. Durch die Wirklichkeit wird dem Subjecte nichts mehr gegeben, als durch die Möglichkeit; die Möglichkeit mit allen Prädicaten wird nur abſolut geſetzt; bey der Möglichkeit wurden dieſe Prädicate nur in Gedanken reſpective geſetzt. Erſteres iſt positio absoluta, letzteres respectiva. Die logiſche Möglichkeit erkenne ich durch den Satz des Widerſpruchs. Alles was exiſtirt, iſt zwar durchgängig beſtimmt; allein bey der Exiſtenz wird das Ding mit allen ſeinen Prädicaten geſetzt, und alſo durchgängig beſtimmt. Die Exiſtenz iſt aber nicht der Begriff der durchgängigen Beſtimmung; denn dieſe kann ich nicht erkennen, und es gehört dazu die Allwiſſenheit. Die Exiſtenz muß alſo nicht vom Begriff der durchgängigen Beſtimmung abhängen, ſondern umgekehrt. Iſt etwas nur gedacht; ſo iſts *möglich*. Iſt etwas darum gedacht, weil es ſchon gegeben iſt, ſo iſts wirklich. Und iſt etwas darum gegeben, weil es gedacht iſt; ſo iſt es *nothwendig*. Durchs Daſeyn an dem Dinge denke ich mir nicht mehr, als durch die Möglichkeit, ſondern die Art es zu ſetzen iſt nur verſchieden, nämlich die Relation zu mir. Dem Gegenſtande giebt alſo das Daſeyn kein Prädicat mehr. Man ſagt in den Schulen: das Daſeyn iſt das Complementum der Möglichkeit. Es kommt aber nur in meinen Gedanken und nicht beim Dinge dazu. Die wahre Erklärung des Daſeyns iſt: existentia est positio absoluta. Es kann alſo kein complementum ſeyn, kein Prädicat des Dinges, ſondern *die Setzung des Dinges mit allen*

Prädicaten. Die Exiſtenz iſt nicht eine beſondere Realität, obgleich alles was exiſtirt, Realität haben muß. Die Exiſtenz, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ſind beſondere Arten von Kategorien, die gar nicht Prädicate der Dinge enthalten, ſondern nur modos, die Prädicate der Dinge zu ſetzen. Ab esse ad posse valet consequentia, nicht aber: a posse ad esse valet consequentia. Von der Exiſtenz kann man auf die Möglichkeit ſchließen; nicht aber umgekehrt, von der Möglichkeit aufs Daſeyn. A non posse ad non esse valet consequentia; aber a non esse ad non posse non valet consequentia. Von der Unmöglichkeit ſchließt man auf das Nichtſeyn; nicht aber von dem Nichtſeyn auf die Unmöglichkeit. Nach unſern eingeſchränkten Begriffen, nach welcher wir die Möglichkeit der Dinge a priori nicht einſehen können, müſſen wir ab esse ad posse ſchließen. —

Ens und non ens. Aliquid bedeutet im logiſchen Verſtande ein Object überhaupt; im metaphyſiſchen Verſtande (in sensu reali) das Mögliche (ens imaginarium); gewöhnlich wird es auch genannt: ens rationis; deſſen Begriff zwar möglich iſt, aber von dem wir nicht ſagen können, daß die Sache möglich ſey; es widerſpricht ſich nicht. So ſind ganze Bücher der Pneumatologie — z. B. Lavaters Ausſichten in die Ewigkeit, wo vieles von der Gemeinſchaft der Geiſter geredet wird — nichts anders, als entia rationis ratiocinantis. Z. B. daß unſer Geiſt nach dem Tode von einem Weltkörper zum andern gehen werde, kann durch die Vernunft gedacht werden, und iſt kein Widerſpruch. Ens rationis ratiocinantis iſt ein *Ideal*. Die Vernunft iſt genöthigt, ein ſolches Ideal der Vollkommenheit als ein *Maximum* in einer Sache anzunehmen, wornach das andere beurtheilt wird; z. B. ein Muſter der größten vollkommenſten Freundſchaft. Ein ſolches Ideal iſt das größte, und deswegen nur ein einziges; denn das größte iſt nur eins. — Entia ficta imaginaria ſind Dinge, die wir uns denken können; dieſes ſind aber keine Ideale. Denn *Ideale ſind eine Sache der Vernunft und ohne Anſchauung*. Es ſind nothwendige Subſtrata der Vernunft. Chimären und Ideale ſind von einander verſchieden. Ein *Ideal* entſteht durch einen nothwendigen Gebrauch der Vernunft; eine *Chimäre* hingegen iſt ein beliebiges Prädicat der ausſchweifenden Vernunft.

Von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit.

Es iſt eine alte ſcholaſtiſche Lehre: quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum. 1) Ein jedes Ding iſt einig; 2) Ein jedes Ding iſt wahr. Dem Dinge Wahrheit beyzulegen, iſt wider den Redegebrauch; man ſagt wohl: die Erkenntniß iſt wahr. Der Grund der Wahrheit muß in dem Dinge ſeyn. 3) Ein jedes Ding iſt vollkommen: d. h. ein jedes Ding enthält alles das, was dazu erfordert wird.

Die Vorſtellung eines jeden Objects enthält:

1) Die Einheit des Beſtimmbaren;

2) Die Vielheit und Zuſammenſtimmung der mannichfaltigen Beſtimmungen unter einander.

3) Die Allheit der Beſtimmungen, in ſo fern ſie darin beſteht, daß die vielen Beſtimmungen zuſammen genommen in einem Object ſind.

Die tranſcendentale Wahrheit, von der logiſchen verſchieden, beſteht in der Uebereinſtimmung der Prädicate, die zum Weſen eines Dinges gehören, mit dem Weſen ſelbſt; denn da ſie die Prädicate des Dinges ſind, ſo müſſen ſie auch mit dem Weſen deſſelben übereinſtimmen. Ein jedes Ding im tranſcendentalen Verſtande iſt wahr. Vollkommenheit, tranſcendendal betrachtet, iſt die Totalität oder die Vollſtändigkeit der vielen Beſtimmungen. Ein jedes Ding iſt tranſcendental vollkommen.

Die Kriterien vom Ding und Unding ſind:

1) die *Einheit* des Objects, das in meinem Begriff gedacht wird;
2) die tranſcendentale *Wahrheit* in der Verknüpfung der mannigfaltigen Beſtimmungen;
3) die *Vollſtändigkeit* oder Totalität.

Die Dinge können betrachtet werden:

1) *phyſiſch*, in ſo fern ſie durch die Erfahrung vorgeſtellt werden;
2) *metaphyſiſch*, in ſo fern ſie durch die reine Vernunft vorgeſtellt werden;
3) *tranſcendental*, in ſo fern ſie durch die reine Vernunft vorgeſtellt werden, nach dem was *nothwendig* zu ihrem Weſen gehöret.

Die phyſiſche Vollkommenheit beſteht in der Zulänglichkeit der empiriſchen Vorſtellungen. Die metaphyſiſche Vollkommenheit beſteht in den Graden der Realität. Die tranſcendentale Vollkommenheit darin, daß es alles das enthält, was zum Dinge erfodert wird. Ein Ding iſt metaphyſiſch vollkommener, als das andere. Eins hat mehr Realität als das andere. Tranſcendental vollkommen iſt aber ein jedes Ding.

Vom Nothwendigen und Zufälligen.

Die Uebereinſtimmung eines Gegenſtandes mit den Bedingungen des Denkens iſt die Möglichkeit deſſelben; absoluta positio iſt die Wirklichkeit d. h. es wird der Gegenſtand an ſich, und nicht in Beziehung des Denkens geſetzt. Die Wirklichkeit, in ſo fern ſie a priori erkannt werden kann, iſt Nothwendigkeit. Dieſe Nothwendigkeit kann nun ſeyn hypothetiſch, wenn das Daſeyn eines Dinges secundum quid a priori erkannt wird, oder abſolut, wenn das Daſeyn eines Dinges simpliciter a priori erkannt wird. Secundum quid a priori etwas erkennen, iſt: wenn ich etwas aus Begriffen ohne die Erfahrung, den Grund aber aus der Erfahrung erkenne. Völlig a priori, aus bloßen Begriffen, kann ich niemals das Daſeyn der Dinge erkennen; denn es kann aus bloßen Begriffen nicht abgeleitet werden, ſondern uranfänglich durch die Erfahrung. Es muß ein Grund gegeben werden, welcher doch durch die Erfahrung erkannt werden kann. Denn wäre dieſer bloß durch Begriffe gedacht; ſo wäre in der Folge mehr als im Grunde, weil ein Begriff nur das Verhältniß des Dinges zu meinem Denken überhaupt anzeigt. Die Wirklichkeit iſt aber eine abſolute Poſition, ſo daß der Gegenſtand an ſich, und nicht reſpective auf meinen Verſtand geſetzt wird. Daher kann ich von der Möglichkeit nie auf die Wirklichkeit ſchließen, wohl aber von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit. Völlig a priori kann ich alſo das Daſeyn eines Dinges nicht erkennen; die abſolute Nothwendigkeit iſt die, welche simpliciter a priori erkannt werden ſoll. Es muß außer dem Denken noch etwas hinzukommen, und dies iſt die Anſchauung von etwas Wirklichem, oder die Wahrnehmung. Die Wahrnehmung iſt die Repräſentation des Wirklichen. Alſo iſt ohne Erfahrung niemals die Kenntniß des Daſeyns eines Dinges möglich; entweder erkenne ich die Dinge ganz aus der Erfahrung, oder ich erkenne die Gründe der Erfahrung. Die abſolute Nothwendigkeit iſt alſo zu erkennen ganz unmöglich, ob wir gleich ihre Unmöglichkeit nicht einſehen. Die Erkenntniß der Nothwendigkeit iſt daher eine hypothetiſche Erkenntniß. Alle Dinge haben necessitatem derivativam; die kann ich erkennen a priori secundum quid, aus Gründen der Erfahrung. Nothwendig iſt das, wovon das Gegentheil unmöglich iſt; possibile iſt das, was mit den Regeln des Denkens übereinſtimmt; contingens iſt das, wovon das Gegentheil möglich iſt. Dieſes ſind Nominaldefinitionen, bloße Wörtererklärungen. Die logiſche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit werden nach dem Satz des Widerſpruchs erkennt. Die logiſche Nothwendigkeit beweiſ't nicht das Daſeyn eines Dinges. Die logiſche Möglichkeit iſt aber, wie gezeigt, nicht die reale Möglichkeit. Die reale Möglichkeit iſt die Uebereinſtimmung mit den Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Die Verknüpfung eines Dinges mit der Erfahrung iſt Wirklichkeit. Dieſe Verknüpfung, in ſo fern ſie a priori kann erkannt werden, iſt Nothwendigkeit. Dieſe iſt, wie gezeigt, immer hypothetiſch. Von der abſoluten Nothwendigkeit haben wir einen logiſchen Begriff. Die Nothwendigkeit kann eingetheilt werden in die reale und in die logiſche Nothwendigkeit. Die logiſche abſolute Nothwendigkeit der Urtheile iſt allemal eine hypothetiſche Nothwendigkeit der Prädicate der Urtheile, oder eine Nothwendigkeit unter vorhergehenden Bedingungen. Die abſolute reale Nothwendigkeit läßt ſich durch kein Beiſpiel erläutern. Bloß die hypothetiſche Nothwendigkeit läßt ſich einſehen.

Vom Veränderlichen und Unveränderlichen.

Es fragt ſich, in welche Kategorien der Begriff von mutabilien und immutabilien, oder vom Veränderlichen und Unveränderlichen gehört. Wir müſſen zuerſt erklären, was **Veränderung** heißt; es iſt nämlich: Successio determinationum oppositarum in eodem ente. Z. E. ein Körper wird äußerlich verändert, wenn er aus der Ruhe in Bewegung geſetzt wird. Der Be griff alſo vom Veränderlichen und Unveränderlichen gehört in die Kategorieen der Exiſtenz. **Zugleich** exiſtiren heißt: in gleicher und ebenderſelben Zeit ſeyn. Dinge ſuccediren oder folgen auf einander, wenn ſie in **verſchiedener** Zeit ſind. Alle Dinge, die wir in die Zeit und in den Raum ſetzen, betrachten wir als Phänomena. Existentia determinationum oppositarum in eodem ente iſt ein Verſtandesbegriff. Exiſtenz, Beſtimmung, Entgegenſetzung, Ding, ſind lauter Verſtandesbegriffe. Die Möglichkeit der Veränderung ſetzt die Zeit voraus. Die Determinationes oppositae, **die auf einander folgen**, ſind contradictorie oppositae. Die contradictorie oppositae determinationes contradiciren ſich nicht. Das Ding iſt zufällig, an deſſen Stelle das oppositum, oder das Gegentheil, kann gedacht werden. Aus der Exiſtenz der oppositorum, die auf einander folgen, kann die Zufälligkeit noch nicht geſchloſſen werden. Von der Veränderung auf die Zufälligkeit zu ſchließen, ſcheint aber ſehr natürlich zu ſeyn; denn das Gegentheil iſt ja davon möglich. Deſſenungeachtet kann man nicht ſo ſchließen, weil die Veränderung nicht das contradictoriſche Gegentheil beweiſ't. Die logiſche Oppoſition iſt eine Negation, welche die vorige Oppoſition aufhebt. Es kömmt hierbei viel darauf an, wie Veränderung möglich ſey? d. h. wie in einem Dinge entgegengeſetzte Beſtimmungen ſeyn können? Man muß nicht allemal glauben, daß man das einſehe, was man verſtehe; denn einſehen heißt: a priori, durch die Vernunft etwas erkennen. In Anſehung der Erfahrung haben wir immer die Veränderung nöthig. Es iſt ein allgemeiner metaphyſiſcher Canon: essentiae rerum sunt immutabiles; dieſem liegt der Satz zum Grunde: essentiae rerum sunt necessariae; aus der Nothwendigkeit folgt aber die Unveränderlichkeit, alſo: essentiae rerum sunt immutabiles. In demſelben Verſtande, wie das Ding veränderlich iſt, iſt es auch zufällig; und in demſelben Verſtande, wie das Ding unveränderlich iſt, iſt es auch nothwendig. Das logiſche Weſen der Dinge aber iſt nothwendig; und wir reden hier nicht vom realen, ſondern vom logiſchen Weſen. Für: essentiae rerum sunt immutabiles, ſollte man ſagen: einem jeden Dinge kommt das Weſen der Dinge nothwendiger Weiſe zu. Wir können das Weſen der Dinge, ohne es aufzuheben, nicht verändern; salva rei essentia läßt ſich nichts verändern, was zum Weſen nothwendig gehört. Wenn es alſo heißt: essentiae rerum sunt immutabiles; ſo verſteht ſich dies von der logiſchen Veränderlichkeit und nicht von der realen. Man glaubte viel Neues zu hören, wenn man die Metaphyſik beſuchte; man erhielt aber immer nur idealiſche Sätze für hypothetiſche zurück. Ein identiſcher Satz hat aber den Schein, als ob er etwas beſonders enthielte. Die Urſache davon iſt, weil das Wort Weſen im zweifachen Sinne genommen wird. In dem erſten Sinne bedeutet es Subſtanz; ſo nahm es ſchon Ariſtoteles an, wenn er ſagte: die Subſtanzen ſind unveränderlich. In der Ontologie iſt aber von einem Weſen in dieſem Verſtande nicht die Rede, ſondern nur vom erſten Begriffe, den ich mir vom Dinge mache.

Vom

Vom Realen und Negativen.

An allem dem, deſſen man ſich bewußt wird, unterſcheidet man etwas Reales und etwas Negatives. Die Negation iſt der Realität opponirt. Das Gegentheil iſt entweder logiſch, oder real. Wenn man etwas leugnet; ſo iſt dies das logiſche oppoſitum. Realität und Negation können in einem und eben demſelben Dinge nicht geſetzet werden. Die reale Oppoſition beſteht in der Verbindung zweyer Real-Gründe, davon ein Grund die Folge vom andern aufhebt. Unter Realitäten kann eine Oppoſition ſeyn. Der Realität iſt nicht allein die Negation, ſondern noch eine andere Realität, die die Folge der andern aufhebt, entgegengeſetzt. Die Oppoſition der Real-Gründe macht alle Veränderung möglich. Wenn man in der Welt Negation findet: ſo ſind zwei Gründe da, nämlich ein Real-Grund und ein entgegen geſetzter Grund. Alle Realitäten ſtimmen zuſammen. Die realitas iſt entweder phaenomenon, oder noumenon. Alles, was ſich poſitiv unſern Sinnen darſtellt, heißt: realitas phaenomenon; und alles, was ſich poſitiv unſerm reinen Verſtande darſtellt, iſt realitas noumenon. Realitas phaenomenon oder Realität in der Erſcheinung (oder Schein-Realität) iſt die, die nur in unſern Sinnen liegt. Realitäten in der Erſcheinung machen den größten Theil von allen aus.

Wir können uns in einem Dinge denken: Realität, Negation, und das dritte, das noch dazu kömmt, iſt Limitation oder Einſchränkung; dieſe iſt diejenige

Negation, welche Realität enthält. Die Limitation oder Einſchränkung bezieht ſich ſehr auf die Quantität. Realität iſt, deſſen Begriff ſchon an ſich ſelbſt ein Seyn bedeutet; Negation iſt, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ein Nichtſeyn iſt. Ein jedes Ding iſt Realität. Die Dingheit, ſo zu ſagen, beruht blos auf Realität. Die Vollkommenheit eines Dinges überhaupt, iſt nichts anders, als wie die Größe der Realität. Schlechthin vollkommen iſt aber ohne alle Negation, und das iſt die gröſste Realität. Ein ens omnimode reale iſt alſo, im metaphyſiſchen Verſtande, das vollkommenſte.

Das *singulare* und *universale*.

Ens universale läßt ſich nicht denken, und iſt nur conceptus entis; ens omnimode determinatum est ens singulare. Der ſcholaſtiſche Streit zwiſchen den Realiſten und Nominaliſten, war über die Frage: ob die universalia bloſſe Dinge, oder nur Namen wären? Ein Individuum oder ens singulare iſt das, in ſo fern es an ſich durchgängig beſtimmt iſt. Alle Differenz iſt entweder numerica, (dieſe entweder eodem numero oder diverso), oder generica, oder specifica.

Vom *totali* und *partiali*.

Der Begriff vom Ganzen liegt in der Quantität. Vieles, in ſo fern es Eins iſt, iſt die Allheit. Id, in quo est omnitudo plurium, est totum. Sowohl das Quantum, als das Compositum, enthalten den Begriff der Vielheit. Der Begriff des compositi iſt aber allgemein; denn die Theile können hier heterogen ſeyn. Beim Begriff des Quanti wird aber immer vorausgeſetzt, daß die Theile gleichartig ſind. Alſo jedes Quantum iſt ein compositum; aber nicht ein jedes compositum iſt ein Quantum. Vom Quanto ſowohl, als composito frage ich: Exiſtirt es als ein Ganzes, oder nur als Theil? Alle Theile, die zu einem composito gehören, heißen compartes. Ein Ding, was nur als Theil eines Ganzen gedacht werden kann, iſt ein ens incompletum. Jedes Quantum iſt multitudo; jedes Quantum muß alſo auch aus homogenen Theilen beſtehen. Eine unendliche Menge aber iſt größer als alle Zahl, und wir können von ihr keinen deutlichen Begriff haben. Jedes Quantum iſt entweder continuum, oder discretum. Ein Quartum, durch deſſen Größe die Menge der Theile indeterminirt iſt, heißt: continuum; es beſteht aus ſo vielen Theilen, als ich ihm geben will; es beſteht aber nicht aus einzelnen Theilen. Jedes Quantum hingegen, durch deſſen Größe ich die Menge ſeiner Theile vorſtellen will, iſt discretum. Ein Quantum discretum muß unterſchieden werden vom quanto continuo, welches als discretum vorgeſtellt wird. Ein Quantum, in welchem ich die Theile beſtimme, iſt discretum, nicht aber per se, an ſich ſelbſt. Ein Quantum continuum per se iſt, in welchem die Zahl der Theile unbeſtimmt iſt; ein quantum discretum per se iſt, in welchem von uns die Zahl der Theile willkührlich beſtimmt wird. Numerus heißt daher quantum discretum. Durch die Zahl ſtellen wir uns jedes quantum als discretum vor. Wenn ich mir einen Begriff vom quanto discreto mache: ſo denke ich mir eine Zahl. Partes assignabiles ſind die Theile, die, mit einander verbunden, einen Zahlbegriff machen. Multitudo, die ſich in einem Quanto continuo denken läßt, iſt allemal omni assignabili major. Etwas iſt größer als das andere, wenn dies nur dem Theile jenes gleich iſt. Etwas in ein größeres verändern, heißt vermehren, und Etwas in ein Kleineres verändern, iſt vermindern. Jedes Quantum kann vermehrt, oder vermindert werden. Ein Quantum, das gar nicht vermindert werden kann, heißt minimum. Bey dem Quanto continuo läßt ſich kein minimum denken; denn jeder Theil iſt wieder ein Quantum, mithin giebt es kein Kleinſtes. Es giebt auch keine kleinſte Zeit; denn jeder kleine Theil iſt wieder ein quantum continuum, das aus Theilen beſteht. Solche Begriffe nennt Leibnitz conceptus deceptores. Raum und Zeit ſind quanta continua. Ein Größtes und Kleinſtes in dem Raume und in der Zeit läßt ſich nicht denken. Der Raum, in dem alle aſſignable Theile enthalten ſind, heißt der unendliche oder abſolute Raum. Die Zeit, in der alle aſſignable Theile enthalten ſind, iſt die Ewigkeit. Dieſes ſind aber Ideen, die wir nicht faſſen können.

Von den Gröſſen.

Alle Gröſſen (quantitates) kann man zweifach betrachten: entweder extenſiv oder intenſiv. Es giebt Gegenſtände, in denen wir keine Menge von gleichartigen Theilen unterſcheiden; dies iſt die intenſive Größe. Dieſe Größe iſt der Grad. Die Gegenſtände, in denen wir eine Menge von gleichartigen Theilen unterſcheiden, haben extenſive Größe. Die intenſive Größe iſt die Größe des Grundes, und die extenſive Größe iſt die Größe des Aggregats. Alles, was im Raum und in der Zeit vorgeſtellt wird, hat extenſive Größe. Alle Realität im Raume und in der Zeit hat einen Grad. — Es kann etwas Einfaches als Größe gedacht werden, obgleich keine Menge dabei ſtatt finden kann; alſo als intenſive Größe.

Vom Grade der Möglichkeit.

Die innere Möglichkeit hat keinen Grad; denn wir können ſie nur nach dem principio contradictionis erkennen. Die hypothetiſche aber hat einen Grad, weil jede hypothesis ein Grund iſt, und jeder Grund hat eine Größe. Jeder Grund hat einen Grad; aber die Folgen können wieder extenſiv und intenſiv betrachtet werden. Ein Grund, der viele Folgen hat, heißt ein fruchtbarer Grund. Ein Grund, der große Folgen hat, heißt ein wichtiger Grund.

Die hypothetiſche Möglichkeit kann als verſchwindend angeſehen werden, weil ſie ins Unendliche verringert werden kann. Man redet in den philoſophiſchen Schulen von der Größe der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit. Die transcendentale Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit haben gar keine Größe, und können ſich nach der Größe gar nicht vergleichen laſſen. Der Größe nach können Dinge nur mit einem Dritten verglichen werden, aber nicht mit ihrem eigenen Weſen, wie bei der transcendentalen Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit. Allein die Uebereinſtimmung eines Dinges mit einem Grunde kann gröſſer oder kleiner ſeyn. Die Uebereinſtimmung mit dem zureichenden Grund iſt die gröſſte Conformität.

Von der Subſtanz und dem Accidens.

Die Relation iſt dreifach: die Relation der Urtheile des Subjects zum Prädicat; die Relation eines Grundes zur Folge, und die Relation der Glieder der Eintheilung zu dem eingetheilten Begriffe. Der Relation nach ſind die Urtheile: kategoriſch, hypothetiſch und disjunctiv. Dieſen correſpondiren die Categorieen der Subſiſtenz, der Inhärenz und des Commercii. Subſtanz iſt das, was an ſich ſelbſt nur als Subject exiſtirt; Accidens, was nur als Prädicat oder Determination eines Dinges exiſtirt, oder deſſen Exiſtenz blos Inhärenz iſt. Deſſen Exiſtenz blos Subſiſtenz iſt, iſt Subſtanz. Wenn Einige meinen, Subſtanzen könnten auch als Inhärenzen exiſtiren, nur ſey es nicht nothwendig; ſo iſt dies unrichtig.

Accidentia ſind die Arten, die Exiſtenz eines Dinges zu denken, und nicht verſchiedene Exiſtenzen; ſo wie Locke ſagt, daß die Subſtanz ein Träger der Accidenzien ſey, daher ſie auch Substratum heißt. Das Verhältniß der Accidenzien zur Subſtanz iſt nicht das Verhältniß der Urſache zur Wirkung. Subſtanz kann wohl als rationatum exiſtiren, aber nicht als Prädicat. Dies ſind ganz verſchiedene Begriffe. Wir kennen zwar die Accidentia, aber nicht das Substantiale. Dies iſt das Subject, welches exiſtirt, nach Abſonderung aller Accidentia, und das iſt uns unbekannt, denn wir kennen nur die Subſtanzen durch die Accidentia. Dieſes Substantiale iſt das Etwas überhaupt. Von einem Dinge kann ich nicht etwas anders erkennen, als durch Urtheile, und dieſen liegen immer Prädicate zum Grunde. Subſtanzen können wir nur durch Accidenzien erkennen. Durch die Vernunft a priori können wir nicht einſehen, wie etwas nur als Subject, und etwas wieder als Prädicat vom andern exiſtiren könne. Die Möglichkeit zu ſubſiſtiren, die Unmöglichkeit zu ſubſiſtiren, und die Nothwendigkeit zu inhäriren können wir a priori nicht einſehen. Daß wir aber das Substantiale nicht einſehen können, ſondern blos die Accidentia, kömmt daher: weil wir gar zu kurzſichtig ſind, und weil der Verſtand nur durch Begriffe denken kann, und Begriffe ſind weiter nichts als Prädicate. Carteſius ſagte: Subſtanz iſt dasjenige, was zu ſeinem Daſeyn kein Daſeyn eines andern Dinges erfordert; d. i. was exiſtirt, ohne die Folge eines andern Dinges zu ſeyn. Das iſt aber keine Subſtanz, ſondern ein independens. Dieſem Begriffe folgte auch Spinoza, welches die Urſache ſeines Irrthums war. Die Exiſtenz einer Subſtanz iſt die Subſiſtenz, die Exiſtenz eines accidentis iſt die Inhärenz. — Wir haben unter den Subſtanzen und Accidenzien auch ein Princip; dies iſt das Princip der Beharrlichkeit der Subſtanzen. Alle Philoſophen haben den Satz der Beharrlichkeit der Subſtanz gebraucht. Dieſer Satz iſt von der alleräußerſten Wichtigkeit; denn ohne ihn iſt keine Phyſik möglich. Die Veränderung wollen wir nennen: vicissitudo, und die Beharrlichkeit: perduratio oder stabilitas. Alle Veränderungen ſetzen ein Subject voraus, worauf die Prädicate folgen. Der Begriff der Veränderung ſetzt beſtändig die Beharrlichkeit der Subſtanz voraus. Warum aber etwas nothwendig beharre, begreifen wir nicht.

Von der Kraft.

In dem Begriffe der Kraft liegt der Begriff der Urſache. Die Subſtanz wird betrachtet als Subject, und dieſe als Urſache. Accidens iſt darum etwas Reales, weil es inhaerendo und nicht für ſich ſelbſt exiſtirt. Cauſalität iſt die Beſtimmung eines andern, wodurch es nach allgemeinen Regeln geſetzt wird. Der Begriff des respectus oder der Beziehung der Subſtanz zu der Exiſtenz der Accidenzien, in ſo fern ſie den Grund derſelben enthält, iſt Kraft. Alle Kräfte werden eingetheilt in primitive oder Grundkräfte, und in derivative oder abgeleitete Kräfte. Wir ſuchen die vires derivativae auf die primitiven Kräfte zu reduciren. Alle Phyſik, ſo wohl der Körper als Geiſter, welche letztere Pſychologie genannt wird, läuft darauf hinaus: die verſchiedenen Kräfte, die wir nur durch Beobachtungen kennen, ſo viel als möglich auf Grundkräfte zu leiten.

Qualitas occulta iſt eine verborgene Eigenſchaft der Dinge; denn es ſind uns ſehr viele Eigenſchaften der Dinge unbekannt, z. E. die wahre Urſache der magnetiſchen Kraft; die Urſache, warum Salpeter das Waſſer kalt mache, und andere mehr.

Vom Zuſtande.

Der Zuſtand bedeutet die durchgängige Beſtimmung eines Dinges in der Zeit. Einem nothwendigen Weſen kann kein Zuſtand zugeſchrieben werden; denn wenn der äuſſere Zuſtand verändert wird, ſo wird das Ding ſelbſt verändert. Von Gott kann alſo das Wort Zuſtand, gar nicht gebraucht werden. Gott hat keinen Zuſtand. Er ſteht zwar im Verhältniſſe mit äuſſern Dingen, allein dieſe afficiren ihn nicht, ſondern nur die Welt, und deſwegen iſt er unveränderlich.

Was heißt handeln?

Handeln und Wirken kann nur Subſtanzen zugeſchrieben werden. Die Handlung iſt diejenige Beſtimmung der Kraft einer Subſtanz als einer Urſache eines gewiſſen accidentis. Causalitas iſt die Eigenſchaft einer Subſtanz, in ſo fern ſie als Urſache eines accidentis betrachtet wird. Durch Veränderungen können wir die Kräfte der Dinge erkennen. Actio iſt entweder immanens oder transiens. Wenn eine innere Handlung oder actio immanens verrichtet wird, ſo heißt es: die Subſtanz actuirt. Actio transiens wird auch influxus, der Einfluß, genannt. Dem influxus correſpondirt offenbar das Leiden, der innern Handlung aber nicht. Das Leiden iſt die Inhärenz eines accidentis einer Subſtanz durch eine Kraft, die außer ihr iſt. Commercium est relatio substantiarum mutuo influxu. Vermögen und Kraft ſind unterſchieden. Bei dem Vermögen ſtellen wir uns nur die Möglichkeit der Kraft vor. Zwiſchen Vermögen und Kraft liegt der Begriff des Conatus, der Beſtrebung. Wenn der Beſtimmungsgrund zu einer Wirkung innerlich zureichend iſt, dann iſts eine todte Kraft. Wenn er aber innerlich und äußerlich zureichend iſt, dann iſts eine lebendige Kraft. Der Kraft, die blos innerlich zureichend iſt, ohne daß ſie die Wirkung hervorbringen kann, iſt allemal eine entgegengeſetzte Kraft entgegen, die ihre Wirkung hindert, ein impedimentum. So bald alſo das impedimentum aufgehoben wird, ſo wird die todte Kraft lebendig.

Ein Vermögen, das zureichend iſt zu allerlei Dingen iſt habitus, Fertigkeit. Dabei man zu unterſcheiden hat: Wirken, handeln und thun. Handeln (agere) kann alles mögliche enthalten, respective auf das rationatum der Handlung. Actio iſt, wenn eine reale Folge daraus entſpringt. *Thun* (facere), heißt handeln *aus Freiheit*; factum wird allemal nur einer handelnden Subſtanz beigelegt. —

Das Impedimentum iſt entweder formale oder reale; impedimentum formale s. negativum iſt der Mangel; impedimentum reale s. positivum beſteht in einer wirkenden Urſache, die der andern entgegen ſteht. —

Vom Einfachen und Zuſammengeſetzten.

Der Begriff eines Compositi ſetzt Theile voraus. Wenn die Theile eines Compositi vor der Compoſition gegeben werden können, ſo iſt es ein Compositum reale. Können ſie aber nicht vor der Compoſition gegeben werden, ſo iſt es ein Compositum ideale. Es ſcheint zwar, als wenn die Theile vor der Compoſition immer gedacht werden könnten, und es alſo keine composita idealia gäbe; es giebt aber wirklich ſolche, als *Raum* und *Zeit*. Im Raum kann man ſich keine Theile denken, ohne zuerſt das Ganze zu denken.

Compositum substantiale iſt, welches aus Subſtanzen zuſammengeſetzt iſt. Die Compoſition iſt eine Relation; vor der Relation muß ich mir die correlata denken können. Compositum substantiale est complexus plurium substantiarum in uno nexu. Ein

Complexus iſt noch nicht allemal ein Compositum; ich darf es mir nur als ein Compositum denken; z. B. die unſichtbare Kirche; die dazu gehören, ſind in der Idee zuſammengeſetzt. Ein Compositum formale iſt, deſſen Theile nicht anders vorgeſtellt werden können, als in der Zuſammenſetzung; ſie laſſen ſich abgeſondert nicht denken. Ich kann mir wohl Theile vom Raum vorſtellen: aber die Idee des Ganzen liegt dabei immer zum Grunde. Es iſt nur ein einziger Raum. —

Ortus et interitus ſind keine Veränderungen. Die Schöpfung iſt keine Veränderung. Die ſuccedirenden Beſtimmungen in dem Dinge ſind Veränderungen; dieſe Beſtimmungen in dem Dinge entſtehen oder vergehen; das iſt mutatio. Das Ding entſteht, heißt: das Seyn folgt aufs Nichtſeyn. Es ſetzt allemal eine Zeit voraus. Das Entſtehen iſt das Daſeyn, worauf die ganze Dauer folgt. Das Vergehen iſt das Nichtſeyn, welches auf die ganze Dauer folgt.

Die Hauptfrage iſt: ob ein Compositum substantiale aus einfachen Subſtanzen beſtehe? Wenn ich mir ein Compositum substantiale denken will, wie iſt dies wohl anders möglich, als durchs Commercium, in ſo fern ſie wechſelſeitigen Einfluß auf einander haben? Denn Commercium beſteht im influxu mutuo. In jedem Composito substantiali iſt Materie und Form. Materie iſt die Subſtanz; die Form iſt die Relation der Subſtanzen. Alſo kann ich mir in jedem Comp. subst. einfache Theile denken. Der Hauptgrundſatz hierbei iſt: In allen Veränderungen der Welt beharrt die Materie, die Form wird verändert. Die Subſtanz vergeht nicht. Dies Geſetz der Perdurabilität der Subſtanz iſt mit dem Geſetz der Cauſalität, daß nichts ohne Urſache geſchieht, zu vergleichen, und geht zu gleichen Paaren. Alle Veränderungen ſind Entſtehen oder Vergehen der Accidentium. Nehmlich: Wenn wir die Dinge in der Zeit betrachten und den Wechſel der Zeit, ſo können wir ſagen, der Zuſtand aller Dinge iſt fließend, es iſt alles im Fluß der Zeit. Wir würden dies aber nie bemerken können, wenn nicht etwas Beharrliches wäre; die Zeit, die Succeſſion der verſchiedenen Dinge könnte nie wahrgenommen werden, wenn alles wechſelte, nichts Beharrliches wäre. Aller Wechſel, alle Veränderung erfordert zu gleicher Zeit etwas Beharrliches, wenn unſere Erfahrung davon möglich ſeyn ſoll. Die Subſtanz beharrt; die Accidenzien verändern ſich nur. Das Wechſelnde iſt immer mit dem Beharrlichen verbunden, und die Beſtimmung des Daſeyns entweder in der Zeit, oder im Raum, iſt nur möglich, wenn etwas beharrlich iſt. Es iſt keine Möglichkeit der Erfahrung, daß Veränderungen vergehen, wenn nicht etwas beharrt. Um es nur mit etwas Gröbern zu vergleichen, ſo würde der Schiffer auf dem Meer, wenn ſich das Meer mit bewegte, ſeine Bewegungen nicht beobachten können: wenn nicht etwas Beharrliches wäre, etwa eine Inſel, an der er merken könnte, wie er ſich fortbewegte.

Von Raum und Zeit.

Wenn ich alles Daſeyn der Dinge wegnehme, ſo bleibt doch noch die Form der Sinnlichkeit übrig; d. h. Raum und Zeit; denn dieſe ſind nicht Eigenſchaften der Dinge, ſondern Eigenſchaften in unſern Sinnen; ſie ſind nicht objective, ſondern ſubjective Eigenſchaften. Raum und Zeit kann ich mir daher a priori vorſtellen; denn ſie gehen vor allen Dingen vorher. Raum und Zeit ſind die Bedingungen des Daſeyns der Dinge, ſind einzelne Anſchauungen und nicht Begriffe. Dieſe Anſchauungen betreffen keinen Gegenſtand; ſind leer, ſind bloße Formen der Anſchauungen. Raum und Zeit ſind nicht Dinge ſelbſt, nicht Eigenſchaften, nicht Beſchaffenheit der Dinge, ſondern Form der Sinnlichkeit. Sinnlichkeit iſt die Receptivität, die Empfänglichkeit, afficirt zu werden. Die Formen der Anſchauung haben keine objective Realität, ſondern blos ſubjective. Wenn ich den Raum als ein Weſen an ſich annehme, ſo iſt der Spinozismus unwiderleglich, d. h. die Theile der Welt ſind Theile der Gottheit. Der Raum iſt die Gottheit; er iſt einig, allgegenwärtig; es kann nichts außer ihm gedacht werden; es iſt alles in ihm. — Die Zeit iſt entweder protenſive oder extenſive oder intenſive; protenſive, in wie fern eine nach der andern folgt. Das extenſive geht auf die Menge der exiſtirenden Dinge zu gleicher Zeit; das intenſive auf die Realität. Der Raum kommt nur vor bei Dingen, als Erſcheinungen. Die Erſcheinungen lehren uns nicht.

wie die Dinge ſind, ſondern wie ſie unſere Sinne afficiren. Eine einfache Subſtanz kann nicht ausgedehnt ſeyn. — Divisio iſt entweder logiſch, metaphyſiſch oder phyſiſch. Logiſch iſt die Theilung des puren Begriffs. Ein jeder Begriff hat eine Sphaeram; die Sphaera kann eingetheilt werden. So der Begriff des Menſchen; der Begriff des Thieres faßt ſchon wieder mehr in ſich. Dies ſind Eintheilungen nicht Theilungen. Die metaphyſiſche Theilung beſteht in der Unterſcheidung der Theile; die phyſiſche in der Trennung der Theile. Raum und Zeit können metaphyſiſch, aber nicht phyſiſch getheilt werden, d. h. ſie können nicht getrennt werden. Die Unterſcheidung der Theile iſt keine Trennung. Theilbar iſt alles, was ausgedehnt iſt. Jeder Theil der Materie iſt beweglich, jede Bewegung iſt Trennung. Divisio iſt vel quantitativa vel qualitativa. Die erſte iſt die Theilung der Subſtanzen, in ſo fern ſie aus gleichartigen Theilen beſtehen; die letztere die Theilung der Subſtanzen, in ſo fern ſie in ungleichartige Theile geht; dieſe heißt Scheidung. Solche Scheidung muß manchmal in Gedanken geſchehen.

Vom Endlichen und Unendlichen.

Der Begriff des Maximi gehört zum Begriff des Quanti, der Menge; die Omnitudo aber zum Begriff des Toti, des Ganzen. Das Maximum iſt ein relativer Begriff, d. h. es giebt mir keinen beſtimmten Begriff. So kann ich ſagen: dieſer Menſch iſt der Gelehrteſte, nehmlich unter vielen Gelehrten; denn weiß ich aber noch nicht, wie gelehrt er iſt; unter andern kann er wieder der Ungelehrteſte ſeyn. Die Omnitudo iſt ein abſoluter Begriff. Der Begriff des infiniti iſt von beiden ſehr unterſchieden. Das Infinitum iſt eine Größe, von der kein beſtimmtes Maaß angegeben werden kann. Jede Größe iſt unendlich, wenn es unmöglich wird, ſie zu meſſen und zu ſchätzen; die Unmöglichkeit liegt aber im Subject, d. h. in uns. Wenn wir eine Größe meſſen wollen, ſo muß ſie uns gegeben werden, z. B. eine Ruthe, eine Meile. Den Begriff von Größe drückt immer eine Zahl aus. Ich kann ſie zwar anſehen; aber um die Größe durch einen Begriff auszudrücken, muß ich eine Einheit, die ich etliche Mal nehme, haben, um auf ſolche Art die gegebene Größe meſſen zu können, und einen beſtimmten Begriff davon zu erlangen. Der Weltraum iſt das größte Quantum, von dem ich keinen beſtimmten Begriff angeben kann, das nicht gemeſſen werden kann.

Unendlich kann eigentlich im zwiefachen Verſtande genommen werden. Im erſtern iſt der Begriff des Unendlichen ein reiner Verſtandesbegriff, und dann heißt es: infinitum reale, d. h. in welchem keine Negationen ſind, d. i. keine Limitationen. Im zweiten Verſtande beziehe ſich der Begriff des Unendlichen auf den Raum und die Zeit, folglich auf die Gegenſtände der Sinne; und das iſt die mathematiſche Unendlichkeit, welche durch die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem entſteht. Man ſagt: der Raum iſt unendlich,

d. h. der Begriff von der Größe des Raums iſt niemals total. Beim infinito reali denke ich mir die omnitudinem, und ich habe alſo einen beſtimmten Begriff; aber beim infinito mathematico kann ich mir die omnitudinem collectivam niemals denken. Das infinitum mathematicum heißt ein quantum in infinitum datum s. dabile. Datum geht auf den Raum, und dabile auf die Zeit. Ueber eine jede Zahl kann ich noch eine größere hinzuthun, und ich kann es mir denken; aber das infinitum mathematicum datum überſteigt alle menſchliche Erkenntnißkraft. Es ſoll ſeyn die Totalität der Erſcheinungen. Die Größe der Erſcheinungen kann nicht gegeben werden; denn die Erſcheinung iſt kein Ding an ſich ſelbſt, und hat keine Größe. Es iſt dies alſo bloß die Größe meines Progressus im Raum und in der Zeit. Aus dem Begriff des entis realis und ſeiner realen Unendlichkeit läßt ſich auf ſeine mathematiſche Unendlichkeit nicht ſchließen. Das Wort Unendlichkeit iſt in dieſem Falle nicht einmal ſchicklich. Man nennt aber das ens reale unendlich, weil dies Wort zugleich unſer Unvermögen anzeigt. Was aber die reale Unendlichkeit mit der mathematiſchen oder der Zahl für ein Verhältniß hat, können wir nicht begreifen. Wären Raum und Zeit Eigenſchaften der Dinge an ſich ſelbſt, ſo wäre zwar die Unendlichkeit der Welt unbegreiflich, aber deßwegen nicht unmöglich. Sind aber Raum und Zeit nicht Eigenſchaften der Dinge an ſich ſelbſt; ſo fließt aus der Unbegreiflichkeit ſchon die Unmöglichkeit einer unendlich gegebenen Welt. —

Von der Einerleiheit und Verſchiedenheit.

Im Grunde betrachtet gehören dieſe Begriffe in die Logik; ſie kommen aber hier vor wegen des Satzes von Leibnitz, des principii identitatis indiscernibilium. Das Principium identitatis indiscernibilium iſt: Dinge, die in allen Merkmalen übereinkommen, sunt numero eadem. Interne totaliter eadem non sunt diversa. (Die innern Beſtimmungen eines Dinges ſind Qualitas und Quantitas.) Das iſt aber falſch. Wenn wir uns Dinge durch den Verſtand denken, die ganz gleich ſind, in allen Merkmalen übereinkommen; ſo ſind ſie offenbar numero eadem, als Noumena. Allein bei den Gegenſtänden der Sinne iſts anders, denn alle Theile des Raums ſind außer einander, ſind ſchon äußere Beſtimmungen. Die Gegenſtände im Raum ſind darum ſchon plura, weil ſie im Raume ſind. Z. B. wenn zwei Waſſertropfen oder Eier, die der innern Beſtimmung nach, der Quantität und Qualität nach, ganz gleich wären, in allem übereinkämen (ob man es gleich in der Natur nicht findet); ſo wären ſie doch verſchieden (nicht numero eadem); eben weil ſie an verſchiedenen Orten ſind, eines außer dem andern, nicht in uno eodemque loco. —

Der Augenblick iſt die Grenze der Zeit; er iſt das, was das positum determinirt. Er iſt das, was der Punkt im Raum iſt; daher man ihn auch Zeitpunkt nennt. Die Zeit beſteht aber nicht aus Augenblicken; denn ich kann dieſe mir nicht eher denken, als bis ich eine Zeit habe; die Grenze des Dinges nicht eher, als das Ding ſelbſt. Die Beſtimmung der Gröſſe eines Dinges durch die Vergleichung mit der Einheit heißt die Meſſung. Der Begriff der Dimenſion gehört auch nicht in die Metaphyſik. Der Raum hat drei Dimenſionen, die Zeit aber nur eine. Dimenſion iſt eigentlich die Vorſtellung von der Gröſſe eines Dinges, das aber der Form nach von dem andern unterſchieden iſt. Die Zeit, die mit dem Gedanken von der Zeit zugleich iſt, iſt die gegenwärtige; die auf die Gedanken folgt, iſt die künftige; die vorhergeht, die vergangene Zeit. Das Daſeyn, das aufs Nichtſeyn folgt, iſt der Anfang. Das Nichtſeyn, das aufs Daſeyn folgt, iſt das Ende.

Alles, was exiſtirt in der Zeit, exiſtirt entweder in instanti oder perdurabile. Die Dauer iſt die Gröſſe des Daſeyns eines Dinges. Das Daſeyn, das kleiner iſt, als alle Zeit, iſt ein Augenblick; er iſt die Grenze der Zeit. Das Daſeyn, das gröſſer iſt, als alle Zeit, oder die Zeit ohne Grenze, iſt die Ewigkeit. Sempiternitas iſt die künftige unendliche Dauer, ob man gleich nicht auf den unendlichen Anfang ſieht. Die Ewigkeit, als ein Verſtandesbegriff, iſt nur eine uneingeſchränkte Dauer; aber die Ewigkeit in der Zeit iſt sempiternitas. Mit dem Begriffe der Schranken, der ein reiner Verſtandesbegriff iſt, iſt verwandt der Begriff der Grenzen, der ein mathematiſcher Begriff iſt; ſo wie der Begriff der Unendlichkeit. Das Maaß eines Dinges an ſich ſelbſt iſt die Allheit, und dies iſt die abſolute Größe, welche der eigentliche Maaßſtab der Dinge iſt, denn alle Dinge ſind durch Einſchränkung dieſer Totalität möglich. Der Begriff der Grenze gehört nur zu den phaenomenis, aber der der Schranken zu den noumenis. Der körperliche Raum hat zur Grenze die Fläche, der Flächenraum die Linie, und die Linie den Punct. Punct iſt die determinirte Stelle des Raums. Punct iſt im Raum, aber kein Theil deſſelben. limes iſt die Negation, ut ens non sit maximum. Die Zeit hat aber nur eine Grenze, nähmlich den Augenblick.

Von der Urſache und Wirkung.

Zwiſchen Urſache und Grund iſt zu unterſcheiden. Was den Grund der Möglichkeit enthält, iſt ratio oder principium essendi. Der Grund der Wirklichkeit principium fiendi iſt causa. Was den Grund von etwas enthält, heißt überhaupt principium. Die Urſache iſt das, was den Grund von der Wirklichkeit der Beſtimmung oder der Subſtanz enthält. Die drei Linien im Triangel ſind zwar der Grund, aber nicht die Urſache. Urſache wird auch gebraucht von der Negation; z. B. die Unaufmerkſamkeit iſt die Urſache der Irrthümer. Jede Urſache muß an ſich ſelbſt etwas Reales ſeyn, denn was der Grund der Wirklichkeit iſt, iſt etwas Poſitives.

Das rationatum der Urſache iſt causatum. Was ein causatum von einer causa iſt, iſt dependens. Causa, ſofern ſie kein causatum alterius iſt, iſt independens. Ens independens est ens a se. Es heißt nicht ens a se, weil es aus ſich ſelbſt ſeyn ſollte, ſondern weil es ohne Urſache exiſtirt. Es iſt in der Reihe der Wirkungen und Urſachen das Erſte. Contingens iſt kein ens a se, ſondern ein dependens ab alio, alſo ein causatum. Es iſt in der Reihe der Wirkungen und Urſachen ein folgendes Glied.

Ein zufälliges Weſen iſt auch nothwendig, aber nur bedingt nothwendig; entia a se ſind aber abſolut nothwendig. Alles iſt alſo entweder abſolut oder hypothetiſch nothwendig; denn wäre es zufällig, ſo gälte es nur vom Subjecte und nicht vom Objecte. Zufällig iſt das, deſſen Nichtſeyn möglich iſt. Dies Nichtſeyn kann ich nicht nach dem Satze des Widerſpruchs erkennen. Die abſolute Zufälligkeit, ſo wie die abſolute Nothwendigkeit eines Dinges können wir weder aus der Vernunft noch Erfahrung einſehen, ſondern blos ihre relative Contingenz oder Nothwendigkeit. Ob etwas an ſich zufällig iſt, kann man a priori aus bloßen Begriffen nicht erkennen; denn ich kann mir alles wegdenken; das Gegentheil von allen Dingen iſt möglich, denkbar (ſo zu ſagen: ein ewiges Nichts); es widerſpricht ſich in meinem Begriffe darin nichts. Aus der nachfolgenden Veränderung des Dinges, oder aus dem Nichtſeyn, kann ich nicht auf die Zufälligkeit ſchließen, ſo wenig wie aus dem Daſeyn auf die Nothwendigkeit des Daſeyns. Denn es iſt hier die Frage: ob ein Ding in derſelben Zeit, in demſelben Augenblick ſeyn oder nicht ſeyn könnte. Dieß kann ich aber unmöglich einſehen. Wir nehmen zwar ein abſolut nothwendiges Weſen an, wir können aber nicht einſehen, wie ein höchſtes Weſen abſolut nothwendig exiſtiren könne; denn das Gegentheil, das Nichtſeyn, iſt denkbar, d. h. es widerſpricht ſich davon in meinem Verſtande nichts. Die Contingenz der Dinge können wir nur am Entſtehen und Vergehen der Dinge erkennen, und nicht aus dem bloßen Begriffe; das iſt zufällig, was wird, was vorher nicht war, und umgekehrt. Contingens heißt eigentlich das, was ſich zuträgt, und ein ſolches muß eine Urſache haben. Das, was geſchieht, iſt entweder Entſtehen oder Vergehen, oder blos Veränderung eines Dinges. Veränderung gehört bloß zum Zuſtande; und dann kann ich ſagen: ſein Zuſtand iſt zufällig, aber darum iſt das Ding ſelbſt nicht zufällig; nur aus dem Entſtehen und Vergehen kann ich auf die Zufälligkeit des Dinges ſelbſt ſchließen. Die Zuſtände müſſen alſo eine Urſache haben; aber nach der Urſache der Materie frage ich niemals. Das, was den Grund von etwas enthält, heißt, wie ſchon erinnert, principium. Was den Grund der Wirklichkeit enthält, heißt causa oder principium fiendi; was den Grund der Möglichkeit enthält, heißt principium essendi. Was den Grund der Erkenntniß enthält, heißt principium cognoscendi. Mehrere Urſachen zuſammen können Urſachen von der Wirklichkeit eines Dinges ſeyn; und dann heißen ſie concausae. Causa solitaria, wenn nur eine Urſache iſt. Die Concausae ſind entweder coordinirt oder ſubordinirt; ſubordinirt, wenn eine concausa das causatum der andern iſt. Sind aber mehrere concausae Urſachen eines causati; ſo ſind ſie coordinirt. Causae coordinatae concurrunt, aber nicht ſubordinirte. Eine jede causa iſt dann complementum ad sufficientiam, und als ein Ergänzungsſtück des causati anzuſehen; ſie ſind einander coordinirt. Gott allein iſt causa solitaria; alle andern Urſachen ſind ihm ſubordinirt, keine aber coordinirt.

Causa efficiens. Vieles enthält zwar den Grund einer Sache, iſt aber nicht die wirkliche Urſache. Es giebt eben ſowohl poſitive als negative Urſachen. Causa efficiens iſt eine Urſache durch einwirkende Kraft. Die Conditio sine qua non iſt eine Beſtimmung der Dinge, die zwar nicht negativ iſt, aber auch nicht wirkende Urſache heißt, ob ſie gleich zur Urſache gerechnet wird. So iſt bei der Kanonenkugel das Pulver conditio sine qua non; causa efficiens aber der Soldat, der die Kanone abbrennt. Unter den coordinirenden Urſachen iſt die eine principalis, die andere secundaria. Wenn eins die causa principalis iſt, und die andere minus principalis, ſo iſt die letzte causa auxiliaris. Causae instrumentales ſind causae subordinatae, ſofern ſie quoad causalitatem durch die causa principalis beſtimmt werden, z. B. die Soldaten. Was der causa instrumentalis zugeſchrieben wird, wird unmittelbar der causa principalis zugeſchrieben, wenn ſie nämlich von der causa principalis vollkommen abhängt. Hängt ſie von der causa principali nicht vollkommen ab, ſo wird es der causae principali nicht vollkommen zugeſchrieben, ſondern es iſt alsdann causa spontanea; z. B. was der Bediente thut, ſo fern er vom Herrn vollkommen eine Vollmacht hat; das wird dem Herrn als causa principalis zugeſchrieben, aber nicht in den Stücken, wo er vom Herrn nicht abhängt.

Eine einzelne Handlung ſammt deren Effecten heißt Begebenheit. Das Verhältniß, worin eine Begebenheit geſchieht, iſt ein Umſtand (circumstantia). Dieſe äußere Beziehung iſt entweder dem Raume oder der Zeit nach. Dieſes Verhältniß von Raum und Zeit machen die Umſtände aus. Der Inbegriff der Verhältniſſe des Raums und der Zeit, die zur Begebenheit concurriren, heißt die Gelegenheit. Alſo giebt es eine Gelegenheit des Ortes und der Zeit. Die Gelegenheit des Ortes heißt opportunitas, und die der Zeit tempestivitas. Von der letztern ſagt man: ſie muß ergriffen werden, weil die Zeit vergeht.

Man ſagt: die Umſtände verändern die Sache. Minima circumstantia variat rem. Concurriren die Umſtände nicht; ſo verändern ſie die Begebenheit nicht. Posita causa ponitur effectus fließt ſchon aus dem vorigen. Aber sublata causa tollitur effectus iſt eben ſo gewiß; sublato effectu tollitur causa iſt nicht gewiß, ſondern tollitur causalitas causae. Qualis causa, talis effectus, heißt nicht: die Urſache iſt der Wirkung ähnlich; denn Urſache und Wirkung iſt nicht ein Verhältniß der Aehnlichkeit, oder eine Verknüpfung in den Begriffen, ſondern in den Sachen. Es bedeutet: daß die Wirkungen ſich verhalten wie die Urſachen derſelben; oder: die Urſache benennen wir nur nach den Wirkungen. Iſt alſo eine andere Wirkung: ſo muß auch die Urſache einen andern Namen haben. Aber tautologiſch dürfen Urſache und Wirkung nicht gedacht werden; denn ſie ſind ganz verſchiedene Sachen. Der Satz: „die Wirkung muß der Urſache, und umgekehrt, ähnlich ſeyn“, iſt nur anwendbar auf die Phyſiologie der organiſirten Weſen. Effectus testatur de causa. Wir können etwas ſchon als Wirkung anſehen, ehe wir die Urſache kennen; z. B. alles Zufällige. Dieſen Satz muß man aber nur ſo verſtehen: effectus testatur de causa quoad qualitatem causalitatis; denn durch das Ganze aller unmittelbaren Wirkungen erkenne ich die Vires efficientes causae; aber nur der Cauſalität nach. Demnach können wir Gott nicht ganz erkennen, ſondern nur ſo viel, als er ſich durch die Welt geoffenbaret hat, nach Proportion der Größe der Welt. Die Erkenntniß von Gott iſt alſo nur der Erkenntniß von der Wirkung Gottes gleich. Nun beruht es darauf, wie groß meine Kenntniſſe von den Wirkungen Gottes ſind. Alſo iſt der Satz nicht stricte zu nehmen: Effectus testatur de causa.

Dieſer nexus iſt der nexus causalis, beſonders effectivus. Dieſer nexus effectivus iſt hauptſächlich vom nexu finali zu unterſcheiden, und zwar in der Methode zu philoſophiren, damit wir nicht den nexum finalem dem effectivo ſubſtituiren. Z. B. warum heilt eine Wunde im Körper zu? Wollte man antworten: das hat ſchon die Vorſicht angeordnet; ſo wäre dies der nexus finalis, aber nicht effectivus. Ich will hier die Urſache wiſſen, wie es geſchieht; den nexum effectivum einzuſehen, iſt wahre Philoſophie. Komme ich in der Unterſuchung der Urſachen nicht fort, und berufe mich auf das principium des nexus finalis; ſo iſt dies eine petitio principii. Viele Philoſophen nahmen das principium nexus finalis an, und glaubten auch, vieles daraus zu erfinden. So nahm z. B. Leibnitz an, daß ein Lichtſtrahl von einem Orte zum andern den kürzeſten Weg durchlaufe; woraus er hernach die Geſetze der Dioptrik herleitete. Epicur verwarf gänzlich den nexum finalem; Plato hingegen nahm ihn wieder ganz an. Beides iſt falſch; es muß verbunden werden. Ich muß ſuchen, alles aus Urſachen herzuleiten, ſo viel es nur immer angeht; und dann auch ein Weſen annehmen, welches alles zweckmäßig eingerichtet hat. — Nehme ich den nexum finalem allein, ſo weiß ich doch nicht alle Zwecke; ja ich kann mir ſelbſt Zwecke denken, die auf Chimairen beruhen können, und die Urſache gehe ich vorbei. Dies iſt aber ein großer Schade für die Unterſuchung. Sich allein auf den nexum finalem berufen, iſt ein Polſter der faulen Philoſophie. Zuerſt muß man in der Philoſophie alles aus Urſachen, alſo nach dem principio nexus effectivi herzuleiten ſuchen. Und wenn es auch ſehr oft fehlt, ſo iſt es doch keine vergebliche Bemühung; denn die Methode und der Weg, etwas auf ſolche Art zu unterſuchen, iſt der Philoſophie und dem menſchlichen Verſtande gemäß. Es ſind viele Vorausſetzungen falſch; allein wenn man darin zu unterſuchen fortfährt, ſo entdeckt man zuweilen wider Vermuthen andre Wahrheiten. Z. B. Rouſſeau ſetzte zum Voraus: der Menſch ſey von Natur gut, und alles Böſe entſpringe daher, weil man es nicht abhalte; folglich müſſe die Erziehung negativ ſeyn, und die Menſchen ſollten durch die Erziehung vom Böſen abgehalten werden. Dies gefällt ſehr; obgleich das Princip falſch iſt. Wenn ich aber annehme, der Menſch ſey böſe von Natur; ſo wird ſich keiner bemühen, das Böſe zu verhindern, weil es doch ſchon in der Natur liege. Dann wird die Erziehung in Wünſchen an das höchſte Weſen beruhn, damit es durch eine übernatürliche Kraft dem Uebel ein Ende machen möchte.

Man muß alſo bei dem nexu effectivo bleiben, wenn man auch vor ſich ſieht, daß man darin nicht überall fortkommt.

Von der Materie und Form.

Schon in der Natur unſerer Vernunft liegt dieſer Unterſchied von der Materie und Form.

Materie iſt das datum, was gegeben iſt; alſo der Stoff. — Die Form aber, wie dieſe data geſetzt ſind, die Art, wie das Mannichfaltige in Verbindung ſteht. Wir ſehen in allen Stücken Materie und Form. Wir finden in unſern Urtheilen und Werken Materie und Form. Die Alten ſagen: das univerſale oder das genus wäre die Materie, die differentia specifica die Form. Z. B. der Menſch wäre das genus, alſo Materie; aber gelehrter Menſch, differentia specifica, alſo die Form. Die Alten hielten viel auf die Form; ſie ſagten, ſie wäre das Weſen der Sachen. Es iſt auch ganz richtig; denn wir können in keinem Stücke die Materie, ſondern nur die Form hervorbringen; z. B. alle Künſtler und Handwerker. In unſerer Seele ſind die Empfindungen Materie; aber alle unſere Begriffe und Urtheile ſind die Form.

Materie im phyſiſchen Verſtande iſt das Subſtratum der ausgedehnten Gegenſtände, die Möglichkeit der Körper. Im tranſcendentalen Verſtande iſt aber jedes datum eine Materie, das Verhältniß des dati aber die Form. Tranſcendentale Materie iſt das determinabile; tranſcendentale Form aber die Determination, oder der actus determinandi. Die tranſcendentale Materie iſt die Realität oder das datum zu allen Dingen. Die Einſchränkung aber der Realität macht die tranſcendentale Form aus. Alle Realitäten der Dinge liegen gleichſam in der unendlichen Materie, wo man alsdann zu einem Dinge einige Realitäten abſondert, welches die Form iſt.

Die Materie wird unterſchieden in Materia ex qua, in qua, und circa quam. — Materia ex qua iſt das determinabile ſelbſt; ein Ding, welches ſchon determinirt iſt. Materia circa quam bedeutet die Materie in ipso determinationis actu; z. B. der Text einer Predigt iſt nicht Materia ex qua, ſondern circa quam aliquis verſatur. — Materia in qua bedeutet das Subject der Inhärenz. Eigentlich bedeutet materia circa quam die Gedanken, wodurch einer Sache die Form gegeben wird. Z. E. der Plan eines Gebäudes iſt materia circa quam; aber die Steine, Holz u. ſ. w. ſind die Materia ex qua. — Der Unterſchied iſt ſehr fein.

Die tranſcendentale Philoſophie.

Die tranſcendentale Philoſophie iſt die Philoſophie der Principien, der Elemente der menſchlichen Erkenntniſſe a priori. Dies iſt zugleich der Grund, wie eine Geometrie a priori möglich iſt. Es iſt aber ſehr nöthig zu wiſſen, wie eine Wiſſenſchaft aus uns ſelbſt kann hervorgebracht werden, und wie der menſchliche Verſtand ſo etwas hat hervorbringen können. Dieſe Unterſuchung wäre wohl in Anſehung der Geometrie nicht ſo nöthig, wenn wir nicht andere Erkenntniſſe a priori hätten, die uns ſehr wichtig und intereſſant ſind; z. B. vom Urſprunge der Dinge, vom Nothwendigen und Zufälligen, und ob die Welt nothwendig ſey oder nicht. Dieſe Kenntniſſe haben nicht ſolche Evidenz, wie die Geometrie. Wollen wir daher wiſſen, wie eine Kenntniß vom Menſchen a priori möglich iſt; ſo müſſen wir alle Kenntniſſe a priori unterſcheiden und unterſuchen; alsdann können wir *die Grenzen des menſchlichen Verſtandes beſtimmen*, und alle Chimairen, die ſonſt in der Metaphyſik möglich ſind, werden unter deſtimmte Principien und Regeln gebracht. Nun theilen wir aber die Principien der menſchlichen Erkenntniß a priori ein:

1) in die Principien der Sinnlichkeit a priori, und dies iſt die tranſcendentale Aeſthetik, welche die Erkenntniß und Begriffe a priori von Raum und Zeit in ſich faßt; und

2) in die Principien der intellectuellen menſchlichen Erkenntniß a priori, und dies iſt die tranſcendentale Logik. Dieſe Principien der menſchlichen Erkenntniß a priori ſind die Kategorieen des Verſtandes, wie ſolches ſchon oben gezeigt worden iſt, und dieſe erſchöpfen alles das, was der Verſtand a priori in ſich faßt, von denen aber hernach noch andere Begriffe können abgeleitet werden.

Würden wir die tranſcendentalen Begriffe ſo zergliedern; ſo wäre dies eine tranſcendentale Grammatik, die den Grund der menſchlichen Sprache enthält; z. B. wie das praesens, perfectum, plusquamperfectum in unſerm Verſtande liegt, was adverbia ſind u. ſ. w. Ueberdächte man dies, ſo hätte man eine tranſcendentale Grammatik. Die Logik enthielte den formalen Gebrauch des Verſtandes. Dann würde die tranſcendentale Philoſophie, die Lehre von den allgemeinen Begriffen a priori, folgen können.

Von der Idee und dem Ideale.

Es giebt Erkenntniſſe a priori, durch welche die Gegenſtände möglich ſind. Daß ein Gegenſtand blos durch eine Erkenntniß möglich iſt, iſt befremdlich; allein alle Ordnungen, alle zweckmäßige Beziehungen ſind durch eine Erkenntniß möglich. Z. B. eine Wahrheit iſt ohne eine Erkenntniß, die vorhergeht, nicht möglich. Die Erkenntniß a priori, durch welche der Gegenſtand möglich iſt, iſt die Idee. Plato ſagte: man müſſe die Ideen ſtudieren. Er ſagt: die Ideen ſind bei Gott Anſchauungen, bei Menſchen Reflexionen. Zuletzt redete er davon, als ob es Sachen wären. — Die Idee iſt unveränderlich; ſie iſt das Weſentliche, der Grund, durch den die Gegenſtände möglich ſind.

Ein Urbild iſt eigentlich ein Gegenſtand der Anſchauung, ſofern er der Grund der Nachahmung iſt. So iſt Chriſtus das Urbild aller Moralität. Allein um etwas als ein Urbild anzuſehen, müſſen wir vorher eine Idee haben, wornach wir das Urbild erkennen können, um es dafür zu halten; denn ſonſt könnten wir ja nicht das Urbild erkennen, und könnten alſo hintergangen werden. Haben wir aber eine Idee von Etwas, z. B. von der höchſten Moralität, und wird uns nun ein Gegenſtand der Anſchauung gegeben, wird uns jemand vorgeſtellt als ein ſolcher, der mit dieſer Idee congruirt; ſo können wir ſagen: dies iſt das Urbild, dem folget nach! — Haben wir keine Idee, ſo können wir kein Urbild annehmen.

ſelbſt wenn es vom Himmel käme. Ich muß eine Idee haben, um das Urbild in concreto zu ſuchen. — Das Muſter iſt ein Grund der Nachahmung. Wir können zwar Handlungen und Gegenſtände nach einem Muſter, auch ohne Idee, ausführen; dann aber ſtimmen ſie nur von Ohngefähr mit dem Muſter überein. In der Moral muß man kein Muſter annehmen, ſondern dem Urbilde nachfolgen, welches der Idee von der Heiligkeit gleicht.

---

2) Kosmologie.

Begriff der Welt.

Weil die Kosmologie ihre Principien nicht aus der Erfahrung, ſondern aus der reinen Vernunft entlehnt; ſo kann ſie die rationale Kosmologie heißen. Weil aber auch ſelbſt der Gegenſtand, und nicht allein die Principien ein Gegenſtand der reinen Vernunft und nicht der Erfahrung iſt; ſo heißt ſie Cosmologia transcendentalis. Wir haben ſchon in der Ontologie von den Grenzbegriffen geredet, die in der Reihe der Erkenntniſſe die Grenze ausmachen. — In der Relation waren dieſe 3 Begriffe: das Verhältniß der Subſtanz zum Accidens; der Urſache zur Wirkung, und des Ganzen zu den Theilen. — In allen dieſen Erkenntniſſen können wir uns ein Erſtes und ein Leztes denken, wodurch

in

in dieſen Kenntniſſen eine Completudo oder Totalität entſtehet. — In dem Verhältniſſe der Subſtanz zum Accidens iſt das Substantiale das, was kein Accidens mehr von einem andern iſt. — In dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung iſt die Erſte Urſache der Grenzbegriff, der kein causatum alterius iſt. — In dem dritten Verhältniſſe des Ganzen zu den Theilen iſt dasjenige Ganze, was kein Theil mehr vom andern iſt, der Grenzbegriff; und das iſt der Begriff der Welt. Dieſer Begriff iſt ein reiner Verſtandesbegriff, und iſt nicht willkührlich, ſondern der menſchlichen Vernunft nothwendig. Unſere Vernunft hat das Bedürfniß, daß ſie nicht eher befriedigt iſt, bis ſie in der Reihe der Dinge eine completudinem antrifft, oder bis ſie ſich eine völlige Totalität denken kann. — Die Welt iſt ein Totum substantiale; alſo ein Ganzes von Accidenzen iſt keine Welt. Die Accidenzen werden auch nicht als Theile, nicht als compartes des Ganzen angeſehen. Z. E. zum Menſchen gehören nicht die Gedanken und die Bewegungen; ſondern das ſind Theile des Zuſtandes, aber nicht des Ganzen. Das Weltganze iſt alſo nicht ein Ganzes von allen Zuſtänden, ſondern von allen Subſtanzen.

In dem Weltganzen ſehen wir auf zwei Stücke:

1) Auf die Materie, und das ſind die Subſtanzen;

2) Auf die Form, das iſt die Compoſition oder der nexus plurium.

Die Verbindung kann zweifach ſeyn, einſeitig oder wechſelſeitig. Einſeitig iſt ſie, wenn das Zweite vom Erſten abhängt, aber nicht das Erſte vom Zweiten. Wechſelſeitig iſt ſie, wenn eins das andere determinirt. Die Subſtanzen machen aber nicht ein Ganzes durch einſeitige, ſondern durch wechſelsweiſe Verbindungen und Wirkungen aus, und das iſt das Commercium. Im Composito substantiali iſt alſo ein Commercium nöthig. Die Form des Compositi substantialis beruht alſo auf dem Commercio. — Gott und die Welt machen daher kein Ganzes aus, weil da kein Commercium, keine wechſelſeitige, ſondern nur einſeitige Wirkung iſt, hingegen die Glieder eines Staats machen ein Ganzes aus, weil da eine wechſelſeitige Wirkung iſt; aber die Glieder machen nicht mit dem Regenten ein Ganzes aus, weil da die Wirkung nur einſeitig iſt. Demnach ſtehen alle Subſtanzen in der Welt im Commercio, und machen dadurch ein Ganzes aus. Ein Aggregat iſt noch kein Ganzes; da werden nur plura gedacht, die in keiner wechſelſeitigen Verbindung ſtehen. Der Unterſchied der Welt von einem jeden andern Composito iſt: daß die Welt ein totum substantiale iſt, quod non est pars alterius. — Die Pluralität, die keiner größern ſubordinirt iſt, iſt die Omnitudo, die Allheit. Jedes Compositum kann als ein Ganzes betrachtet werden, z. E. ein Apfel. Die Erde iſt ein Ganzes, aber auch zugleich ein Theil eines noch größern Ganzen. Die Welt iſt aber auch ein abſolutes Ganzes. Das Weltganze iſt von dem Ganzen der Zuſtände unterſchieden; denn in der Welt ſind bei allen Veränderungen Zuſtände, die Welt iſt aber ein totum substantiale. Die Reihe der Zuſtände können wir uns nicht einmal ganz vorſtellen, weil ſie immer fortgehen; aber die Subſtanzen können wir uns zuſammen denken, und dann iſt das ſchon ein Ganzes. Habe ich alſo ein Compositum, was kein Theil eines andern iſt; ſo iſt dieſes die Welt. Die Subſtanzen werden zur Welt gerechnet, ſo fern ſie in nexu reali, und alſo im Commercio ſtehen. Die Aggregation der Subſtanzen, in denen keine Gemeinſchaft iſt, macht noch keine Welt aus. Die wechſelſeitige Beſtimmung, die Form der Welt als eines Compositi, beruht auf dem Commercio. Dächten wir uns Subſtanzen absque nexu reali und ohne ein Commercium, wo jede Subſtanz an und für ſich ſelbſt wäre, und ſie keine Gemeinſchaft mit einander hätten; ſo wäre daſelbſt zwar eine multitudo, aber noch keine Welt.

Alſo der nexus der Subſtanzen, die im Commercio beſtehen, iſt die weſentliche Bedingung der Welt.

Hierbei ſind zwei Fragen wohl zu unterſcheiden: „Iſt außer dieſer Welt noch eine andere Welt möglich? „und iſt, an ſtatt dieſer Welt, eine andere Welt mög„lich?“ — Wenn man fragte, ob außer einer Welt noch andere Welten möglich wären; ſo widerſpricht ſich dieſes an und für ſich ſelbſt nicht. Die Einzelheit der Welt läßt ſich aus dem Begriff der Welt a priori nicht beweiſen. Denn ob wir gleich ſagen, die Welt iſt ein compositum substantiale, wo die Subſtanzen in Commercio ſtehen, ſo muß wohl folgen, daß dieſe Welt ein Ganzes ausmache, was kein Theil eines andern iſt; dieſes widerlegt aber nicht, daß es nicht noch mehrere ſolche Ganze geben könne, in denen ein Commercium anzutreffen iſt. — Aus dem Begriffe der Welt folgt alſo nicht die Unität derſelben. Die Unität kann aber aus einem andern Grunde dargethan werden, welches folgender iſt: Wenn alle Dinge außer Einem exiſtiren, ſo daß ſie alle von dem einen abhängen; ſo muß folgen, daß alle exiſtirenden Subſtanzen außer Einem verknüpft ſind, und alle zuſammen ein Ganzes ausmachen, weil ſie von Einem abhängen. Es würde alſo aus der gemeinſchaftlichen und aus einer oberſten Urſache folgen, daß nur eine einzige Welt ſey, welches in der Folge dargethan wird. Aus dem Begriff der Welt fließt alſo die Unität derſelben keinesweges.

De Progressu et regressu in infinitum.

Progressus iſt die Fortſetzung der Reihe, wenn ich mich vom termino a priori entferne. Regressus iſt, wenn ich mich dem termino a priori nähere. Je mehr ich in der Reihe der ſubordinirten Dinge fortgehe, je mehr bin ich in progressu. Je weiter ich aber zurückgehe; deſto mehr bin ich in regressu. — Unſere Vernunft kann ſich keine Vorſtellung machen von der Möglichkeit der Dinge, wenn nicht eine erſte Urſache angenommen wird, die kein causatum alterius iſt. Die Urſache muß complet und beſtimmbar ſeyn. Iſt ſie aber causa subalterna; ſo iſt ſie nicht complet. Wir können causam primam und subalternam haben. — Ohne Causa prima iſt die Reihe causarum subalternarum für die Vernunft nicht hinreichend genug beſtimmt, das causatum herzuleiten. Es iſt alſo für die Vernunft nicht begreiflich; das heißt: ſie kann es nicht complet einſehen, wie das Daſeyn eines Dinges, in ſo fern es nur in causis subalternis gegründet iſt, möglich ſey. — Allein ob wir gleich den regressum in infinitum nicht einſehen können, ohne eine Causam primam anzunehmen, ſo können wir doch auch nicht ſagen, daß ſolches apodiktiſch unmöglich ſey; nur daß wir ſolches nicht einſehen können, ohne eine causam primam anzunehmen. So können wir doch auch nicht ſagen, daß ſolches apodiktiſch unmöglich ſey, nur daß wir ſolches nicht einſehen können. Ueberhaupt wenn wir fragen: ob ein regressus in infinitum möglich iſt; ſo iſt das was anders, als wenn wir fragen: ob dieſe Reihe keine erſte Urſache habe? Infinitum iſt ein mathematiſcher Begriff, und bedeutet eine Menge, die größer iſt, als alle Zahl, daß wir alſo ohne Ende zurückgehen müſſen. Das bedeutet es aber nicht, daß keine Urſache ſey; es kann dieſe Reihe immer von einer Urſache abhängen? Weil dieſe Reihe aber größer iſt, als alle Zahl, ſo können wir nur nicht im Zurückgehen bis auf die Urſache kommen. Die Schwierigkeit liegt alſo in der Frage ſelbſt. Man glaubt, den Fortgang in der Reihe der causatorum einzuſehen; man ſtelle ſich die Möglichkeit des Progressus in infinitum vor; allein eine ſolche Möglichkeit iſt auch bei dem regressus; denn eine Menge, die größer iſt, als alle Zahl, iſt nicht unmöglich. — Eine unendliche Menge iſt aber unmöglich. Aus der Unendlichkeit in serie causarum läßt ſich die Unendlichkeit nicht einſehen, und daraus können wir nicht auf causam primam ſchließen; ſondern aus der Zufälligkeit; denn das Zufällige hat eine Urſache, die nothwendig und complett ſeyn muß, alſo series causatorum hat zum Grunde causam primam. — Wenn wir alſo fragen: ob die Welt von Ewigkeit ſey? ſo iſt das nicht dieſelbe Frage: ob ſie keine Urſache habe, ſondern ob ſie nicht von Ewigkeit von einer Urſache abhänge? Alſo ob der regressus der Welt in infinitum ſey, ſo daß wir, wenn wir zurückgehen, nicht auf die Urſache kommen, obgleich eine Urſache da iſt. — Alſo wird der Regressus in infinitum in serie causarum ohne die causa prima, und die Unmöglichkeit, in dieſer Reihe ſucceſſiv causatum causae zu ſubordiniren und darin zum Ende zu kommen, verwechſelt.

Nicht ſelten verwechſelte man den Satz, daß wir in regrediendo ſucceſſiv nicht zum Ende kommen können, mit dem andern: daß nämlich die Reihe keine Urſache habe; welches aber zweierlei iſt. — Wir können nicht zu Ende kommen, weil die Reihe innerlich iſt; allein daraus folgt nicht, daß keine Urſache ſey. Der Menſch kann ja nicht die kleinſte Menge, nicht einmal fünf Striche auf einmal, ſondern durch wiederholte Actus der Poſition einſehen. Er muß unum uni ſucceſſive addiren; weil dieſe Reihe aber unendlich iſt, ſo kommt er in addendo niemals zu Ende. Daraus folgt nicht, daß ſolche Reihe ohne Urſache an ſich möglich iſt. Intellectuell kann ich einſehen, wie Gott ſich die Ewigkeit ganz concipiren könne; denn die oberſte Urſache iſt die complette Urſache der Reihe; alſo muß ſie die Reihe ganz erkennen. Sinnlich aber, das iſt, vermittelſt der Zeit, kann ich ſolches nicht einſehen; denn das complette Einſehen muß durchs Zählen geſchehen. Im Zählen aber komme ich niemals zu Ende. — Causata haben alſo causam primam; dies ſagt der Verſtand, alſo hat die Welt eine Urſache; dieſe Causa aber gehöret nicht zur Reihe, alſo nicht zur Welt. Dieſe ihr ſubordinirte Reihe mag nun endlich oder unendlich ſeyn, das iſt gleich viel; ſo hat doch die Reihe von causatis causam primam. Wenn alſo die Frage aufgeworfen wird: ob die Welt einen Anfang habe; ſo muß die Frage nicht ſo angeſehen werden, als wenn man fragte: ob die Welt eine Urſache habe: denn eine Urſache muß ſie ohnedem haben; ſondern dieſes bedeutet die Grenze der Welt a parte ante, wenn ſie ihren Anfang genommen. Allein die Grenzen der Welt können wir nicht beſtimmen; nicht weil wir ſie zu beſtimmen nicht wiſſen, ſondern weil ſie unbeſtimmbar ſind. Es iſt eine Schwierigkeit, ſich zu denken, wie eine Welt von Ewigkeit her hätte ſeyn können; obgleich es auch unmöglich iſt, ſich zu denken, wie eine Reihe, die einen Anfang genommen hat, doch unendlich ſeyn kann. Wir befinden uns aber in derſelben Verlegenheit, wenn gefragt wird: wie Gott habe anfangen können zu handeln.

Vom Schickſal und Zufall.

Hier ſind drei Sätze zu bemerken:

1) Omnia phaenomena in mundo non existunt per fatum;
2) non fiunt per casum;
3) non connectuntur per saltum.

Im Zuſammenhange der Dinge giebt es zwei Stücke, die vernunftwidrig ſind, und das iſt:

1) die blinde Nothwendigkeit, und
2) das blinde Ungefähr.

Blind heißt, wenn man ſelbſt nicht ſehen kann; aber auch das, wodurch man nichts ſehen kann. Blinde Nothwendigkeit iſt alſo, vermittelſt welcher wir durch den Verſtand nichts ſehen können. Die blinde Nothwendigkeit iſt Schickſal; das blinde Ungefähr iſt Zufall. Beide ſind vernunftwidrige Undinge. Blinde Nothwendigkeit bedeutet, daß ſich etwas weder auf das Weſen der Sache ſelbſt, noch auf eine andere Urſache gründe. Blindes Ungefähr iſt eine Begebenheit, die zufällig iſt, und zwar, daß die Zufälligkeit in aller Abſicht ſtatt finde. Es kann aber etwas in einer Abſicht zufällig, und in einer andern Abſicht nothwendig ſeyn; nur das, was in aller Abſicht zufällig iſt, iſt ein blindes Ungefähr. Der blinden Nothwendigkeit wird entgegengeſetzt das Urweſen; dem blinden Ungefähr aber die Urſache. Beide ſind vernunftwidrig, weil man ſich Begebenheiten als ſolche denkt, die gar nicht nach Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft geſchehen. — Nehme ich einen blinden

Zufall an, welches ſo viel als ſchlechthin, und in aller Abſicht zufällig iſt; ſo iſt das eine Ausnahme aller Geſetze und aller Gründe. Nehme ich eine blinde Nothwendigkeit an, ohne urſprüngliche und durch Urſache beſtimmte Nothwendigkeit; ſo iſt dieſe Nothwendigkeit ein Bruch wider die Geſetze des Verſtandes und der Vernunft. Dadurch wird ihr alles Recht genommen, zu urtheilen. Beide ſind alſo kein Erklärungsgrund von Begebenheiten, und dienen nur zum Polſter der Unwiſſenheit, und entziehen dem Verſtande allen Gebrauch. Beiden, ſowohl dem Zufalle als dem Schickſale, iſt entgegengeſetzt *Natur* und *Freiheit*. Das ſind die zwei Erklärungsgründe des Verſtandes, die dem blinden Ohngefähr entgegengeſetzt ſind. Das Schickſal iſt eine blinde Nothwendigkeit. Widerſtreite ich dieſer blinden Nothwendigkeit; ſo leite ich die Begebenheit aus der Freiheit her. Iſt es aber eine Nothwendigkeit; ſo leite ich es entweder von der abſoluten Nothwendigkeit, der oberſten Urſache, oder aus hypothetiſcher Nothwendigkeit, das iſt, aus Gründen der Natur, her. — Die Nothwendigkeit der Natur kann aber nicht der Erklärungsgrund von allem allein ſeyn; der erſte Grund des Entſtehens muß durch Freiheit geſchehen, weil nichts einen Grund zum Entſtehen abgeben kann, als Freiheit, wovon in der Theologia rationalis ein Mehreres vorkommt. — Wer alle Freiheit ausſchließt und die Nothwendigkeit der Natur annimmt, der behauptet das fatum strictum. Wer aber die abſolute Nothwendigkeit annimmt, daß alles ſchlechthin nothwendig iſt, der behauptet das fatum spinozisticum.

De saltu et lege continuitatis.

Der Sprung iſt der Uebergang von einem entferntern Grunde in der Verbindung von vielen zur Beſtimmung, ohne die membra intermedia durchzugehen. Der Begriff vom Saltu trifft nicht bloß Begebenheiten, ſondern auch Dinge, und iſt der Continuität entgegen. Daher müſſen wir zuerſt von der Continuität reden.

Eine jede Größe, oder ein jedes Ganzes als Größe, kann als ein quantum continuum oder discretum betrachtet werden. Continuum iſt, in welchem ein Kleinſtes möglich iſt, wo man aber an und für ſich ſelbſt nicht beſtimmen kann, wie viel Theile darin ſind. Continuität iſt alſo die abſolute Unbeſtimmbarkeit der Menge der Theile in einem Ganzen. Wo alſo kein Kleinſtes möglich iſt, da iſt Continuität; z. E. Raum und Zeit ſind quanta continua. Es iſt keine kleinſte Linie möglich; denn die Puncte ſind Grenzen der Linie. Zwiſchen zwei Grenzen aber muß immer eine Linie ſeyn; zwei Puncte können alſo nicht unmittelbar an einander ſeyn, ſondern es iſt immer Raum zwiſchen ihnen. So iſt es auch mit der Zeit; zwiſchen zwei Augenblicken iſt eine Zeit, ſo wie zwiſchen zwei Puncten eine Linie iſt. Alle Augenblicke ſind Stellen in der Zeit, ſo wie Puncte Stellen im Raume. Alle Theile zwiſchen den Puncten ſind ſelber Raum, und alle Theile zwiſchen den Augenblicken ſind ſelber Theile der Zeit. Demnach kann der Uebergang aus einem Puncte in den andern nicht plötzlich, ſondern continuirlich geſchehen; das heißt: wenn ein Körper aus einem Puncte in den andern übergehet; ſo muß er durch die unendlichen vielen Zwiſchenräume durchgehen, er muß alle Zwiſchenörter, die zwiſchen dem einen Puncte in der Linie und zwiſchen dem andern liegen, durchgehen. Könnte etwas aus einem Orte in den andern übergehen, ohne alle Zwiſchenörter durchzulaufen, ſo wäre dieſes mutatio loci per saltum. Allein kein Ding kommt aus einem Orte in den andern unmittelbar, als durch alle Zwiſchenörter; es muß alle die unendlich vielen Theile des Raumes durchgehen. Ferner kein Ding kommt aus einem Zuſtande in den andern unmittelbar, i. e. per saltum, ſondern der Uebergang aus einem Zuſtande in den andern geſchieht, daß die Dinge durch alle Zwiſchenzuſtände gehen müſſen; alſo kann man generaliter ſagen: Alle mutatio iſt continua. Jeder Zuſtand hat zwei terminos: a quo und ad quem. Jeder von dieſen Zuſtänden iſt in einem beſonderen Augenblicke unterſchieden. Bei jedem Uebergange iſt das Ding in zwei von einander unterſchiedenen Augenblicken. Der Augenblick, in welchem das Ding in dem einen Zuſtande iſt, iſt unterſchieden von dem Augenblick, in welchem das Ding in den andern Zuſtand kommt. Zwiſchen zwei Augenblicken iſt aber eine Zeit, ſo wie zwiſchen zwei Puncten ein Raum. Alſo geſchieht der Uebergang in der Zeit; denn in den Augenblicken, in welchen er ſich von A nach B bewegt, iſt eine Zeit, in welcher er weder im A noch im B iſt. In dieſer Zeit iſt er aber in der Mutation, in dem Uebergange. Alſo geht ein Ding aus einem Zuſtande in den andern niemals unmittelbar, ſondern durch alle Zwiſchenzuſtände, und dadurch iſt die Veränderung des Zuſtandes eines Dinges möglich. Die Unterſchiede der Zuſtände haben alle eine Größe, und in dieſer Größe iſt die Continuität. Die Urſache vom Geſetze der Continuität iſt die Zeit. Dieſes Geſetz der Continuität iſt keine metaphyſiſche Grille, ſondern ein Geſetz, das durch die ganze Natur verbreitet iſt. Z. E. das Gemüth kommt aus den dunkeln in die klaren Vorſtellungen nicht unmittelbar, ſondern durch alle Zwiſchenvorſtellungen, die klärer ſind, als die erſtern. Dieſes Geſetz der Continuität iſt ein Satz, den Leibnitz zuerſt proponirte, den aber bis dato noch Wenige begriffen haben. Um ihn alſo faßlich zu machen, ſo wollen wir ihn von einer andern Seite erwägen, und dann dieſe Fälle darauf anwenden. Jede Erſcheinung iſt, als Vorſtellung im Gemüthe, unter der Form des innern Sinnes, das iſt die Zeit. Jede Vorſtellung iſt ſo beſchaffen, daß das Gemüth ſie in der Zeit durchgehet; das heißt, das Gemüth exponirt die Erſcheinung; alſo jede Vorſtellung iſt exponibel. Z. E. wenn das Gemüth eine Vorſtellung von der Linie hat; ſo geht es alle Theile der Linie durch, und exponirt die Erſcheinung. Den Körper ſtellen wir uns nicht anders vor, als durch das Durchgehen aller Theile deſſelben, und das iſt die Expoſition der Erſcheinung. Wir können uns alſo des Gegenſtandes nicht anders bewußt ſeyn, als durch das

Exponiren des Gegenſtandes. Die Urſache iſt, weil alle unſere gegebene Vorſtellungen in der Zeit geſchehen. Alle Gegenſtände der Sinne ſind exponibel in unſerer Vorſtellungskraft; das heißt: wir können in der Zeit nach und nach unſer Gemüth beſtimmen; das nennt man auch das Durchgehen der Erſcheinung, wo man ſucceſſive von einem Theile zum andern geht. Hieraus folgt, daß keine Erſcheinung und kein Theil einer gegebenen Erſcheinung iſt, der nicht ins Unendliche könnte getheilt werden; alſo giebt es nichts Einfaches in der Erſcheinung, weder in der folgenden Erſcheinung, noch wo das Mannichfaltige der Erſcheinung iſt; denn das Gegenwärtige kann nur in ſo fern geſetzt werden, wenn es das Gemüth durchgehet und die Erſcheinung exponirt.

Nun ſoll gezeigt werden, daß aus dieſem Grunde alle Erſcheinung gar nicht aus einfachen Theilen beſteht. Alle Erſcheinung ſteht als eine Vorſtellung in der Zeit und wird exponirt. Ein Theil der ganzen Erſcheinung wird exponirt in einem Theile der ganzen Zeit. Jeder Theil der Erſcheinung liegt alſo in einem Theile der Zeit. Nun iſt aber kein Theil der Zeit im Augenblick, ſondern ein Theil der Zeit iſt ſelber eine Zeit; ein Augenblick iſt nur die Grenze der Zeit, alſo kommt jedem Theile der Erſcheinung ein Theil der Zeit zu; demnach iſt kein Theil der Erſcheinung, der nicht in der Zeit iſt. Da nun die Zeit ins Unendliche theilbar iſt; ſo iſt auch kein Theil der Erſcheinung, der nicht ins Unendliche theilbar wäre; denn jeder Theil der Erſcheinung iſt zwiſchen zwei Grenzen der Zeit, zwiſchen welchen er durchgehet. Das Durchgehen eines Theils der Erſcheinung kann nicht in einem Augenblicke geſchehen; was aber zwiſchen zwei Grenzen eingeſchloſſen iſt, hat ſelbſt Theile; denn zwiſchen zwei Augenblicken iſt immer eine Zeit. Daher kann jeder Theil der Erſcheinung wieder exponirt werden; es giebt alſo keine einfache Erſcheinung. Wäre eine einfache Erſcheinung, ſo müßte ſie doch ein Theil eines Ganzen ſeyn. Dieſe Reihe von Erſcheinungen hat aber eine Zeit, alſo hat jeder Theil der Erſcheinung auch einen Theil der Zeit. Nun iſt aber kein Theil der Zeit einfach; alſo iſt auch kein Theil der Erſcheinung einfach. — Nun iſt kein Uebergang aus einem Orte in den andern, aus einem Zuſtande in den andern anders möglich, als durch unendlich viele Zwiſchenörter und Zwiſchenzuſtände, davon unterſchiedene kleiner ſind, als die Unterſchiede des erſten und letzten. Alſo ſind zwei Oerter nicht unmittelbar an einander, ſondern es befinden ſich zwiſchen ihnen unendlich viele Zwiſchenörter. Demnach kann ſich kein Körper unmittelbar verändern, ſondern er muß alle unendliche Zwiſchenveränderungen durchgehen. Es giebt keinen unmittelbar auf einander folgenden Zuſtand. Denn wenn ein Körper aus dem einen Zuſtande in den andern übergehet; ſo muß ein Augenblick ſeyn, in welchem er aus dem vorhergehenden Zuſtande gehet, und ein Augenblick, in welchem er in den folgenden Zuſtand kommt. Zwiſchen dieſen zwei Augenblicken iſt eine Zeit, in der er weder in dem einen, noch in dem andern Zuſtande iſt; alſo in einem Zwiſchenzuſtande, der ein Grund iſt, warum er in den folgenden Zuſtand übergehet. So wie dieſes von den Veränderungen geſagt iſt, daß ſie continuirlich ſind; ſo iſt es auch mit der Geſchwindigkeit. Kein Körper bewegt ſich unmittelbar gleich geſchwind, ſondern er muß unendlich viele Grade der Geſchwindigkeit durchgehen, die immer größer ſind, und immer der beſtimmten Geſchwindigkeit näher kommen.

Dies iſt das erſte Geſetz der Natur, deſſen Nothwendigkeit a priori eingeſehen werden kann. Auf dieſem Geſetze beruht ferner: kein Körper kann unmittelbar aus der Ruhe in die Bewegung kommen, und aus der Bewegung wieder in die Ruhe, ohne daß er die unendlich kleinen Grade der Bewegung und der Ruhe durchgehet. Ferner: kein Körper verändert unmittelbar ſeine Richtung, ohne eine Zwiſchenruhe, z. E. in einem Triangel. Ein Punct bewegt ſich nicht unmittelbar aus einer Richtung in die andere, ohne eine Zwiſchenruhe. Die Gegenwart in einem Orte eine Zeit hindurch iſt Ruhe. Diejenige Bewegung iſt aber unterbrochen, zwiſchen deren Theilen eine Ruhe iſt; alſo verändert ein Körper nicht unmittelbar ſeine Richtung, als nur durch eine Zwiſchenruhe. Soll aber ſeine Richtung ohne Zwiſchenruhe verändert werden; ſo muß er ſeine Richtung continuirlich verändern, und dieſes geſchieht in einer krummen Linie, aber nicht in einem Winkel. Er geht continuirlich durch unendlich kleine Grade der Abweichung von der erſten Richtung zu der andern. — Ferner merket man in der Phyſik: kein Lichtſtrahl verändert ſeine Richtung plötzlich (welches Newton dargethan), ſondern continuirlich. Der Lichtſtrahl, der auf einen Spiegel fällt, bricht ſich unter einem ſpitzigen Winkel, iſt aber einige Zeit hindurch im Spiegel; und dann gilt von ihm daſſelbe, was vorher vom Körper in der Bewegung des Triangels iſt geſagt worden. Alſo ruhet er im Spiegel; er würde aber ewig ruhen, wenn ihm nicht eine neue Kraft eine neue Richtung gäbe. — Demnach hat eine jede Erſcheinung eine Größe; folglich iſt nichts Einfaches. Kein Theil der Erſcheinung, weder des innern noch äußern Sinnes, weder in der Reihe noch im Aggregat, iſt einfach. Alle Erſcheinungen ſind alſo in der Zeit exponibel. Jedem Theile der Erſcheinung kommt in der Expoſition ein Theil der Zeit zu, wie der ganzen Erſcheinung eine ganze Zeit zukommt; denn jeder Theil der Zeit iſt ſelbſt eine Zeit, und jeder Theil des Raums iſt ſelbſt ein Raum. Es iſt im Raume und in der Zeit kein Theil einfach. Es iſt zwar etwas Einfaches, das iſt, ein Punct im Raume, und ein Augenblick in der Zeit; das ſind aber keine Theile des Raumes und der Zeit; denn ſonſt könnte man ſie eher denken, als Raum und Zeit. Jetzt denke ich aber den Augenblick in der Zeit, und den Punct im Raume; ſie ſind alſo Beſtimmungen und nicht Theile. Da nun nichts Einfaches in der Zeit iſt, und jeder Erſcheinung eine Zeit zukommt, ſo iſt auch nichts Einfaches in der Erſcheinung. Weil nun auch nichts Einfaches im Raume iſt; ſo iſt jeder Körper und jede Materie ins Unendliche theilbar; denn jeder Theil des Körpers ſteht zwiſchen zwei Grenzen des Raums, nimmt alſo immer einen Raum ein. Dasjenige aber, was ins

Unendliche theilbar iſt, iſt ein quantum continuum; jede Erſcheinung iſt alſo ein quantum continuum.

Aber Subſtanzen ſind doch einfach? Freilich! Wenn ich aber Körper ſehe, ſo ſehe ich keine Subſtanzen, ſondern Erſcheinungen. Ich kann auch gar nicht die Subſtanzen vernehmen; denn kein Weſen, als der Schöpfer allein, kann die Subſtanzen eines andern Dinges vernehmen. Alſo was im Raum und in der Zeit iſt, iſt ins Unendliche theilbar; es iſt kein Theil der kleinſte, weder im Raume, noch in der Zeit. Das Geſetz der Continuität beruhet alſo auf der Continuität des Raumes und der Zeit. Daß dieſe aber quanta continua ſind, wird daraus bewieſen, weil der Punct im Raume, und der Augenblick in der Zeit keine Theile, ſondern Grenzen des Raumes und der Zeit ſind./ Obgleich alle Erfahrungen durch die Sinne geſchehen; ſo können wir doch durch den Verſtand die Erſcheinungen anticipiren, und die Bedingungen der Gegenſtände a priori einſehen. Continuitas formarum beſtehet darin, daß zwiſchen einem Begriffe in genere et specie, und auch zwiſchen einer Specie und der andern unendlich viele Zwiſchenſpecies ſind, deren Unterſchiede immer kleiner ſind. Z. E. zwiſchen einem Gelehrten und einem Menſchen von geſundem Verſtande giebts unendlich viele Grade der Gelehrſamkeit, die einem Gelehrten immer näher kommen. Das iſt die Continuität der Arten im logiſchen Verſtande. Der phyſiſche Satz der Continuität der formarum iſt von dem logiſchen ſehr unterſchieden. Der phyſiſche hat zwar einen großen Glanz in der Vernunft, aber nicht in der Ausführung. Ich finde zwar einen Uebergang aus dem Mineralreiche in's Pflanzenreich, welcher ſchon ein Anfang des Lebens iſt; ferner aus dem Pflanzenreiche in's Thierreich, wo auch verſchiedene kleine Grade des Lebens ſind; das höchſte Leben iſt aber die Freiheit, die ich bei dem Menſchen finde. Gehe ich noch weiter; ſo bin ich ſchon unter denkenden Weſen in der idealen Welt. Nun fragt es ſich, ob dieſe ſich determinirt, oder ob die Reihe fortgeht. Sagt man: Gott ſchließt die Reihe; ſo ſagt Voltaire recht: Gott gehört nicht zur Reihe, ſondern er hält die Reihe; er iſt ſeiner Natur nach von der Reihe ganz unterſchieden, und wenn die Reihe ins Unendliche könnte fortgeſetzt werden, ſo könnte man doch nicht auf ſolche Weſen kommen, die Gott die nächſten wären, und von dieſen ſogleich auf Gott. Voltaire ſagt: die Menſchen mögen ſich gern ſolche Reihe vorſtellen; z. E. vom Papſte bis auf den Kapuziner. Allein dieſes wäre doch kein quantum continuum, ſondern discretum, deſſen Theile im Raume beſtimmbar ſind. Es muß doch, wenn die Geſchöpfe exiſtiren, zwiſchen einem und dem andern Geſchöpfe ein Raum ſeyn, in welchem keine unendlichen Grade von Zwiſchengeſchöpfen ſind; alſo iſt das phyſiſche Geſetz der Continuität nur comparativ.

Von den Theilen des Univerſums.

Es iſt ſehr gut, den Dogmatiker in Bewegung zu bringen, daß er nicht glaubt: er ſey ſicher und ſeiner

Sache gewiß. Es iſt daher eine gewiſſe Art ſkeptiſcher Methode nöthig, um Zweifel zu bilden, um die Wahrheit beſſer einzuſehen und zu erfinden. Welches ſind nun jene Zweifel? Das Erſte, was ganz gewiß iſt, iſt das: daß ich bin; ich fühle mich ſelbſt, ich weiß gewiß, daß ich bin; aber mit eben ſolcher Gewißheit weiß ich nicht, daß andere Weſen außer mir ſind. Ich ſehe zwar Erſcheinungen (Phänomena); ich bin aber nicht gewiß, daß dieſen Erſcheinungen daſſelbe zum Grunde lieget; denn in den Träumen habe ich auch Vorſtellungen und Erſcheinungen, und wären die Träume nur ordentlich, daß man da allemal anfinge zu träumen, wo man aufgehöret hat; ſo könnte man immer behaupten, man ſey in der andern Welt. Alſo kann ich auch hier nicht wiſſen, was der Erſcheinung zum Grunde liegt. — Der da behauptet, daß außer ihm kein Weſen exiſtire, iſt ein Egoiſt. Man kann keinen Egoiſten durch Demonſtration widerlegen, und zwar deßwegen, weil von denſelben Cauſatis ſich nicht auf die Urſache ſchließen läßt. Dieſe Erſcheinungen können ja viele andere Urſachen zum Grunde haben, die eben ſolche Wirkungen hervorbringen. Die Möglichkeit zweier Urſachen derſelben Wirkung alſo macht, daß man es den Egoiſten nicht apodiktiſch beweiſen kann.

Daß Erſcheinungen ſind, iſt gewiß; daß wir aber nicht wiſſen können, *was* den Erſcheinungen zum Grunde liegt, kommt daher, weil unſere Anſchauungen nicht intellectuelle, ſondern ſenſuelle ſind. *Wir wiſſen von den Dingen nichts weiter, als nur die Art, wie wir von ihnen afficirt werden*; aber nicht, was in den Dingen iſt. — Derjenige, der ſich vorſtellt, daß die Körper keine Realitäten haben, ſondern nur Erſcheinungen ſind, daß es keine wahren Gegenſtände der Sinne gebe, bei welchen wirkliche Weſen zum Grunde liegen, der alſo bloß Geiſter, und keine dem Körper zum Grunde liegende Subſtanzen annimmt, der iſt ein Idealiſt.

Der Egoismus und der Idealismus kann in der Philoſophie zweifach genommen werden: problematiſch und dogmatiſch. Problematiſch iſt es nur ein ſkeptiſcher Verſuch zur Prüfung der Stärke der Gewißheit, und zwar des Egoismus vom Daſeyn anderer Weſen, und des Idealismus vom Daſeyn körperlicher Weſen außer uns. Es iſt ein ſkeptiſcher Verſuch der Zuverläſſigkeit meiner Sinne. Die Zuverläſſigkeit des innern Sinnes iſt gewiß. Ich bin, das fühle ich und ſchaue mich unmittelbar an. Dieſer Satz hat alſo eine Zuverläſſigkeit der Erfahrung. Daß aber etwas außer mir ſey, davon können die Sinne keine Zuverläſſigkeit geben; denn die Erſcheinungen können ja ein Spiel meiner Einbildungskraft ſeyn. — Ferner ſo können die Sinne auch keine Zuverläſſigkeit geben wider den Idealismus; denn die Körper könnten ja nur die Art der Erſcheinung ſeyn, wie wir von ihnen afficirt werden. Daß Körper ſind, wird daraus, weil ich ſehe, noch nicht bewieſen; denn ſolche Erſcheinung kann auch immer ohne die Dinge ſtatt finden; ſo wie z. E. die Farbe, die Wärme, der Regenbogen keine Eigenſchaften der Körper ſind, ſondern nur die Art, wie wir von den

Gegenſtänden afficirt werden. Die Sinne beweiſen nur die Art der Rührung von den Erſcheinungen in mir. Es iſt alſo der Egoismus und Idealismus ein ſkeptiſcher Verſuch, wo man nicht die Dinge läugnet, ſondern den Sinnen ihre Zuverläſſigkeit nimmt. Daß die Sinne keinen Beweis geben können (welches in der Philoſophie ſehr gut iſt), dienet, die Unterſuchungen zu unterſcheiden. Der Verſtand kann zwar zu der Zuverläſſigkeit der Sinne etwas hinzuthun; denn wenn Dinge verändert werden, ſo muß in ihnen ein Grund der Veränderung ſeyn. Alſo bleibt der Egoismus und Idealismus als problematiſch in der Philoſophie.

Der dogmatiſche Egoismus iſt aber ein verſteckter Spinozismus. Spinoza ſagt: Es iſt nur Ein Weſen, und alle übrigen ſind Modificationen des einen Weſens. Der dogmatiſche Idealismus iſt myſtiſch, und kann heißen der platoniſche Idealismus. Ich ſelbſt ſchaue mich an, die Körper aber nur ſo, wie ſie mich afficiren. Dieſe Art lehrt mich aber nicht die Eigenſchaft der Dinge, z. E. Wachs am Feuer gehalten ſchmilzt, und Thon trocknet. Der Unterſchied liegt alſo hier in den Körpern, wie ſie afficirt werden. Die Körper ſind aber pure Erſcheinungen, denen etwas zu Grunde liegen muß. So viel habe ich richtig philoſophirt. Wenn ich aber in den Beſtimmungen weiter gehen will; ſo verfalle ich in den myſtiſchen Idealismus. Behaupte ich denkende Weſen, von denen ich intellectuelle Anſchauung habe; ſo iſt das myſtiſch. Die Anſchauung iſt aber nur ſenſual; denn nur die Sinne ſchauen an; allein der Verſtand ſchaut nicht an, ſondern reflectirt. Es muß der dogmatiſche Egoismus und Idealismus aus der Philoſophie verbannt werden, weil er keinen Nutzen hat. Leibnitz war dem platoniſchen Idealismus zugethan. Er ſagt: Die Welt iſt ein Aggregat von Monaden, und ihre weſentliche Kraft iſt die vis repraesentativa. Ich kann mir in den Subſtanzen keine andere Kraft als weſentlich vorſtellen, als die denkende Kraft; alles übrige ſind nur Modificationen. Die Vorſtellung iſt alſo das Einzige, was ich als ein Accidens abſolut an den Subſtanzen erkennen kann. Demnach ſagt alſo Leibnitz: Alle Subſtanzen ſind Monaden oder einfache Theile, die vim repraesentativam haben, und unter allen Phänomenis erſcheinen. Allein oben iſt ſchon gezeigt: Alle Erſcheinung iſt continuirlich, und kein Theil der Erſcheinung iſt einfach; alſo beſtehen Körper nicht aus einfachen Theilen oder Monaden. Die Composita substantialia beſtehen aber aus einfachen Theilen, wenn ſie durch den Verſtand gedacht werden. Ob aber alle substantialia vim repraesentativam haben, kann hier nicht ausgemacht werden. Es iſt alſo der Satz, der uns zum Mundo mystico und intelligibili führt, aus der Philoſophie verbannet worden.

Nun kommen wir auf transcendentale Begriffe der Körper, und das iſt die Undurchdringlichkeit und Ausdehnung. Undurchdringlichkeit bedeutet den Widerſtand des Ausgedehnten im Raume, ſofern es unmöglich iſt, den Raum des Gegenſtandes einzunehmen, als nur durch Vernichtung des Gegenſtandes, was alſo einen Raum erfüllen kann, und widerſteht, daß es unmöglich iſt, ſeine Gegenwart im Raume aufzuhalten.

Vom mathematiſchen Puncte iſt ſchon oben geredet worden. Die Materie beſteht aus einfachen Theilen, alſo nicht aus Puncten. Puncta physica ſind eine contradictio; es ſoll Erſcheinung bedeuten, die einfach und unmittelbar iſt. Alle Puncte ſind mathematiſch; ſie ſind nicht Theile, ſondern Beſtimmungen.

Der Ort jedes Dinges iſt ein Punct. Will ich den Ort eines Dinges wiſſen, z. E. des Mondes, ſo muß ich denſelben bis ins Centrum ſuchen, und da kann kein Sandkorn der Ort ſeyn; denn ſonſt könnte man fragen, von welcher Seite des Sandkorns iſt der Ort? ſondern der Ort iſt ein Punct. Alſo der Raum beſteht nicht aus Puncten, viel weniger die Materie aus einfachen Theilen.

Von der Geneſis der Körper.

Das Weſentliche im Begriffe der Welt macht die Verknüpfung der Subſtanzen aus. Die wechſelſeitige Wirkung macht die Form der Welt aus. Reactio iſt die Rückwirkung. Im Ganzen iſt Wechſelwirkung, und da iſt eine Subſtanz agens; und ſo muß bei jedem Ganzen eine Wechſelwirkung ſeyn. Nicht eine jede Rückwirkung iſt eine Gegenwirkung. Gegenwirkung iſt resistentia; aber nicht jede reactio iſt resistens. Ob gleich dieſes ein guter phyſiſcher Satz iſt, und es ſehr gut iſt, ſich in ſolche Betrachtungen einzulaſſen, ſo gehört er doch nicht in die tranſcendentale Kosmologie. — Die partes constitutivas des Univerſums als abſolute erſte Theile ſind einfache Theile oder Subſtanzen. — Wir können abſolute erſte Theile, ſowohl in der Materie, als auch in der materiellen Welt annehmen. Ein Ganzes der Materie hat keine partes constitutivas absolutas primas. Die erſten einfachen Theile nennt man Elemente; die Materie hat alſo keine Elemente. Wir nennen zwar in der Materie in Anſehung der Theilung etwas vergleichungsweiſe ein Element; es iſt dieſes aber ſelbſt noch eine wirkliche Materie; nur kann ſie nicht weiter ausgedehnt werden; und das ſind phyſiſche Elemente, die ſelbſt Materie ſind; aber metaphyſiſche Elemente ſind einfach. Die Materie iſt nur dadurch möglich, daß ſie den Raum erfüllt; alſo jeder Theil derſelben muß einen Raum erfüllen, weil er zwiſchen zwei Grenzen iſt; und alſo beſteht die Materie nicht aus einfachen Theilen. Materie iſt auch keine Subſtanz, ſondern nur ein Phänomenon der Subſtanz. Das Bleibende in der Erſcheinung, was dem Mannichfaltigen im Körper zum Grunde liegt nennen wir Subſtanz. Weil wir nun in den Körpern Subſtanzen finden, die wir nur per analogiam Subſtanzen nennen; ſo können wir nicht ſchließen, daß die Materie aus einfachen Theilen beſtehe, weil ſie nicht als Subſtanz, ſondern nur als Phänomenon betrachtet wird. Ich erkenne keine andere Subſtanz und habe auch keinen andern Begriff von der Subſtanz, als durch die Anſchauung. Alſo können in der Materie keine metaphyſiſchen Elemente angenommen werden, ſondern phyſiſche, die vergleichungsweiſe Elemente heiſſen, weil ſie nicht mehr können getheilt werden. Die phyſiſchen Elemente können zweifach ſeyn: als Elemente der Species nach, und als Elemente der Einheit nach. So iſt der Theil des Biers ein Element der Species nach, indem er aus vielen Arten zuſammengeſetzt iſt; aber Waſſer läßt ſich nicht in verſchiedene Materie von verſchiedenen Species ſcheiden.

Scheiden nennt man, wenn Species von einander getrennt werden; theilen iſt aber, wenn man etwas, der Materie nach, in verſchiedene Theile trennt. — Atom iſt ein ſolcher Theil der Materie, der durch keine Kraft der Natur kann getheilt werden. Solche Atomen haben Viele angenommen; unter den Neuern war Carteſius dieſer Meinung zugethan. Er ſagte, wenn dieſe Urkörper, oder Beſtandtheile jeder Materie, noch immer könnten getheilt werden, ſo würde keine Species beharrlich bleiben; dann könnte aus Waſſer Aſche werden. Da nun aber jede Species aus beſondern Theilen beſtehe; ſo müſſen gewiſſe Ur-Theile ſeyn.

Die Erklärungsart der Körper beruht auf den Eigenſchaften des Raums, der Zeit und der Bewegung. Die allgemeinen Eigenſchaften der Körper ſind: Undurchdringlichkeit, Zuſammenhang und Geſtalt. Dieſe allgemeinen Eigenſchaften der Körper ſind der Grund aller phyſiſchen Erklärung des Körpers. Wenn etwas aus dieſen allgemeinen Eigenſchaften der Körper, vermittelſt einer mitgetheilten Bewegung erklärt wird; ſo iſt das die mechaniſche Erklärungsart. Wenn aber etwas durch die Kräfte der Natur, die wir nicht einſehen, die uns aber die Erfahrung lehrt, erklärt wird; ſo iſt dieſes eine phyſiſche oder dynamiſche Erklärungsart; z. E. die Citronenſäure löſet den Krebsſtein auf. Wenn ich dies durch mitgetheilte Atome erkläre, ſo iſt es mechaniſch. — Newton war der erſte, der die mechaniſche Erklärungsart aufhob, und durch phyſiſche Kräfte zu erklären ſuchte. Er gab der Materie eine Kraft der Anziehung, die ihr weſentlich und urſprünglich zum Grunde liegt, die aber gar nicht von der Geſtalt der Materie dependirt. — Die mechaniſche Erklärungsart muß aber doch immer erſt vorhergehen; man muß zuerſt mechaniſch probiren, und die Mittheilung der Bewegung ohne eine angenommene Kraft zu erklären ſuchen.

Man muß keine Grundkraft eher annehmen, bis es nicht anders möglich iſt. Die Annahme beſonderer Grundkräfte der Phänomena iſt Deſperation in der Philoſophie.

Das nennt man qualitatem occultam, wenn man eine urſprüngliche Kraft annimmt, ohne einen Begriff von derſelben zu haben; z. E. wenn man vor Alters fragte: Warum folgt das Waſſer in der Plumpe dem Eimer, den man in die Höhe zieht? ſo ſagte man: die Materie habe einen Abſcheu vor dem leeren Raum. Das nannten ſie: horror vacui. Sie legten alſo der Materie eine Begierde bei; und auf dieſe Art wird oft die Vernunft mit einem Worte abgeſpeiſet, welches ſie an ſtatt des Grundes annehmen muß. Ehe ich das thue, ſo ſuche ich lieber mechaniſch zu erklären. Die es phyſiſch erklären, nehmen Grundkräfte an; die es metaphyſiſch erklären, nehmen eine allererſte Bewegung und Grundgeſtalt der Grundmaterie an, und das that Epicur. Er ſtellte ſich vor, daß dieſe Atomen in einer Bewegung ſind, die alle nach unten fallen, und in alle Ewigkeit immer nach unten fallen würden, wenn ſie nicht zuſammengeſtoßen wären. Damit aber dieſes geſchehe, ſo nahm er ſolche Atomen an, die den Anfang des Zuſammenſtoßens machten; wie dies aber zuginge, das wußte er nicht. Da dieſe nun ſich zuſammen zu ſtoßen angefangen, ſo fielen auch zugleich alle Atomen zuſammen, bis Geſtalten, Thiere, Menſchen und alles heraus kam. Dieſes iſt der Urſprung der Atomen. Die es mechaniſch erklärten, nahmen die Bewegung oder die Theile zum Grunde. Die beſte Erklärungsart aller Phänomena der Körper iſt die phyſiſch-mechaniſche. Dieſer iſt entgegengeſetzt die pneumatiſche, die man ohne Noth in der Körperwelt nicht gebrauchen muß.

Von der Natur der Körper.

Der erſte innere Grund, was zur Wirklichkeit des Dinges gehöret, iſt Natur; was aber zur Möglichkeit und zum Begriff des Dinges gehört, iſt Weſen. Ein Triangel hat keine Natur; denn es iſt keine Wirklichkeit, ſondern nur Geſtalt; alſo iſt in der ganzen Geometrie keine Natur. So würden zum göttlichen Weſen oder Begriffe gehören, wodurch Gott ſich von allem unterſcheidet, z. E. die Nothwendigkeit ſeiner Natur, die Unveränderlichkeit, die Impaſſibilität. — Das Weſen des Körpers iſt das, was zu ſeinem Begriff gehöret; Natur aber, wodurch alle Phänomena können erklärt werden. Das Allgemeine der Natur der Körper, was das Princip aller Phänomena enthält, iſt ſehr wenig, nämlich die Undurchdringlichkeit, Zuſammenhang und Geſtalt. Alſo kommt in die Natur des Körpers nicht mehr, als was aus dem Begriffe kann abgeleitet werden, indem ſolches hier nicht ſo gut, wie in der Phyſik, kann angebracht werden.

Von der Vollkommenheit der Welt.

Vom mundo optimo kann noch nicht hier geredet werden; denn wir haben noch keinen Begriff von Zwecken; aber von der metaphyſiſchen Vollkommenheit kann wohl gehandelt werden. Die metaphyſiſche Vollkommenheit beſtehet in der Realität. — Die Realität oder die Dingheit iſt, daß etwas als ein Ding vollkommen ſey. Ein reales Ding iſt etwas Poſitives, wo auch Negationen ſind. Die metaphyſiſche Vollkommenheit beſteht alſo im Grade der Realität. Die vollkommenſte Welt iſt alſo im metaphyſiſchen Verſtande diejenige, die den höchſten Grad der Realität hat, der einer Welt nur zukommen kann, der höchſte, der für eine Welt nur möglich iſt. Denken wir uns alle Realitäten, die der Welt nur zukommen können; ſo haben wir den mundum perfectissimum oder realissimum; aber mundus realissimus iſt noch nicht ens realissimum. — Die Welt iſt ein Ganzes von Subſtanzen, die in wechſelſeitiger Verbindung ſind, und dadurch eine Einheit, ein Ganzes ausmachen; ein Ganzes von zufälligen Subſtanzen, indem ſie ſich wechſelſeitig determiniren, daß alſo eine die andere limitirt. Demnach iſt die allervollkommenſte Welt doch nur ein Ganzes von zufälligen Subſtanzen; — die vollkommenſte Welt iſt alſo nur ein Ganzes, was mehr Vollkommenheit hat, als jedes andere Ding haben kann.

Vom Commercio der Subſtanzen.

Das Urweſen der Welt ſteht mit den Dingen der Welt zwar in Verknüpfung, aber nicht in Vereinigung, als zu einem Ganzen gehörig, ſondern es ſteht nur in Verbindung der Ableitung; demnach gehöret das Weſen der Welt nicht zu der Welt als zu einem Ganzen, indem in einem Ganzen eine wechſelſeitige Determination, das Urweſen aber indeterminabel iſt. — In jedem Ganzen iſt aber eine Verknüpfung und ein Zuſammenhang. Die Subſtanzen der Welt ſtehen alſo in nexu mutuo passivo, und dies iſt das Commercium, wo der Zuſtand des einen von dem Zuſtande des andern abhängt, wo eines das andere beſtimmt, und wieder von ihm beſtimmt wird. Zwiſchen Gott und der Welt iſt aber nicht ein ſolches commercium; denn Gott empfängt nichts wieder von der Welt.

Wie iſt aber ein commercium in einem Ganzen überhaupt möglich? welche Frage mit der erſtern einerlei iſt; denn das iſt noch nicht eine Welt, wo ein Aggregat von Subſtanzen iſt, ſondern das commercium der Subſtanzen macht erſt eine Welt aus. Das bloſe Daſeyn der Subſtanzen aber macht noch kein Commercium aus, ſondern zu dem Daſeyn der Subſtanzen muß auch ein anderer Grund hinzukommen, wodurch ein commercium entſtehet. — Posito: Alle Subſtanzen wären nothwendig, ſo würden ſie in keinem Commercio ſtehen; denn jede würde an und für ſich ſelbſt ſo exiſtiren, als wenn keine andere da wäre. Ihr Daſeyn wäre von dem Daſeyn anderer ganz unabhängig, und dann ſtänden ſie in keinem Commercio; demnach können abſolut-nothwendige Subſtanzen in keinem Commercio ſtehen. Posito: Es wären zwei Götter, von denen jeder eine Welt ſchuf; ſo würde die Welt des einen mit der Welt des andern in keinem Commercio ſtehen können, ſondern jede müßte für ſich ſelbſt beſtehen. Es wäre keine Beziehung und kein Verhältniß möglich; aus dieſem Grunde können auch nicht zwei Götter ſeyn. Man könnte aber ſagen: Wir ſtellen uns alle Dinge im Raume vor; und dann müſſen die Dinge ſchon dadurch, daß ſie in einem Raume ſind, doch mit einander in Commercio ſtehen. Allein im Raume exiſtiren, iſt nicht bloß exiſtiren; ſondern im Raum exiſtiren bedeutet ſchon: in Gemeinſchaft ſeyn; denn der Raum iſt ein Phänomenon der allgemeinen Verknüpfung der Welt; und von dieſer Verknüpfung durch den Raum wollen wir eben den Grund haben. —

Das Commercium kann ſeyn, entweder:

1) originarium, oder
2) derivativum. —

Originarium iſt es, wenn es ſich ſchon auf das Daſeyn der Subſtanzen gründet. Nun iſt ſchon gezeigt, daß blos aus dem Daſeyn kein Commercium entſtehen kann. Dieſen Zuſammenhang der Subſtanzen ohne allen Grund zu behaupten, blos weil ſie da ſind, iſt das, was die Wolffiſche Philoſophie im groben Verſtande influxum physicum nannte, den man beſſer coecum nennen könnte. — Der Raum würde uns freilich auslachen, wenn wir ihn ſo was fragen ſollten; er würde ſagen: das iſt ſchon ſo, das muß ſchon ſo ſeyn, aber an ſich iſt es nicht nothwendig. Demnach findet das Commercium originarium nicht ſtatt.

Commercium derivativum iſt, wenn außer dem Daſeyn der Subſtanzen noch ein dritter Grund nöthig iſt. Commercium derivativum kann zweifach ſeyn: per influxum physicum et hyperphysicum. Den influxum physicum müſſen wir aber hier vom influxu physico originario in sensu crassiori unterſcheiden. Dieſes iſt der influxus physicus derivativus, der ſich auf die Geſetze der Natur beziehet; er mag ſich übrigens gründen, worauf er wolle. Influxus hyperphysicus aber iſt nach den Geſetzen, die durch ein anderes Weſen geſetzt ſind. — Man könnte hier fragen: unter welchen Bedingungen würden die Subſtanzen originarie einfließen? Da ein originariſcher Einfluß der Subſtanzen ohne Vermittelung einer dritten geſchieht, ſo kann keine Subſtanz in die andere originarie einfließen, als in die, von denen ſie ſelbſt eine Urſache iſt; z. E. der Einfluß Gottes in die Welt, der Einfluß des Schöpfers in die Geſchöpfe iſt alſo nur allein originarie möglich. Allein der Einfluß der Subſtanzen, von denen kein anderes Weſen die Urſache iſt, kann nicht unter einander originarie ſtatt finden. Demnach können Subſtanzen, wofern ſie nicht von einander abhängen, nicht unter einander originarie einfließen, ſondern vermittelſt einer dritten Subſtanz, von der ſie alle hergebracht ſind; denn alsdann gründen ſich ihre Principia alle auf ein Principium.

Wo nur ein Commercium iſt; da iſt nicht nur ein Einfluß, ſondern auch ein wechſelſeitiger Einfluß; alsdann kann nicht eine Subſtanz in die andere originarie einfließen, indem ſie nicht wechſelſeitig eine der Urheber von der andern ſeyn kann, welches ungereimt iſt. Da nun in jeder Welt ein Commercium iſt, ſo muß dieſes Commercium ein derivativum ſeyn. Das Commercium der Subſtanzen beruht alſo darauf, daß ſie alle da ſind durch eine; und deßwegen hat das Mannichfaltige der Subſtanzen eine Einheit, und dadurch machen ſie ein Ganzes.

Alle nothwendigen Weſen ſind iſolirt (nicht im Raume, daß jede einen verſchiedenen Raum einnimmt; denn der Raum verknüpft ſchon), ſondern an ſich ſelbſt. Das Commercium iſt alſo nicht durch den Raum, ſondern

ſondern nur dadurch möglich, daß ſie alle durch Einen ſind und von Einem abhängen; denn ſonſt würden die, die von einem andern abhängen, nicht mit einander in commercio ſtehen. Jede Welt ſetzt alſo ein Urweſen voraus; denn es iſt kein commercium möglich, als nur, in ſo fern ſie alſo da ſind durch Einen. Der Raum iſt als Phänomenon die unendliche Verknüpfung der Subſtanzen unter einander. Durch den Verſtand ſehen wir nur ihre Verknüpfung ein, ſo fern ſie alle in der Gottheit liegen. Dieſes iſt der einzige Grund, die Verknüpfung der Subſtanzen durch den Verſtand einzuſehen, ſofern wir die Subſtanzen anſchauen, als lägen ſie allgemein in der Gottheit. Stellen wir uns dieſe Verknüpfung *ſinnlich* vor; ſo geſchiehet es durch den Raum. Der Raum iſt alſo die oberſte Bedingung der *Möglichkeit* der Verknüpfung. Wenn wir nun die Verknüpfung der Subſtanzen, die dadurch beſtehet, daß Gott allen Dingen gegenwärtig iſt, ſinnlich vorſtellen; ſo können wir ſagen: *Der Raum iſt das Phänomenon der göttlichen Gegenwart.* — Um nun die Systemata commercium explicandi beſſer einzuſehen; ſo merke man: daß das Commercium derivativum, welches auf einem dritten Weſen beruht, entweder geſchieht per influxum physicum oder hyperphysicum. Influxus physicus geſchieht nach allgemeinen Geſetzen der Natur der Dinge. Der Influxus hyperphysicus geſchiehet nicht nach allgemeinen Geſetzen, ſondern nach allgemeinen Beſtimmungen des entis extramundani. Z. E. wenn alle Glieder im menſchlichen Körper nach meinem Willen ſich nach allgemeinen Geſetzen bewegen, ſo iſt dies der influxus physicus. Wenn aber ein drittes Weſen alsdenn, wenn ich den Fuß bewegen will, denſelben bewegt; ſo iſt dies influxus hyperphysicus. Dieſer influxus iſt wieder zweifach: automaticus oder occasionalisticus. Harmonia automatica (denn alsdann iſt es nicht mehr commercium, ſondern harmonia) iſt, wenn auf jeden einzelnen Fall die oberſte Urſache eine Uebereinſtimmung hat einrichten müſſen; wo die Uebereinſtimmung alſo nicht auf allgemeinen Geſetzen beruhete, ſondern auf einer uranfänglichen Einrichtung, die Gott in die Maſchine der Welt geleget hat. Z. E. wenn eine Maſchine, welche die Flöte ſpielte, ſo eingerichtet wäre, daß ſie nur das Stück, welches ich ſpielte, accompagniren könnte; würde ich aber ein neues ſpielen, ſo müßte auch eine andere Einrichtung gemacht werden. Wenn ich aber ſage: der Grund iſt nicht am Anfange ſo eingerichtet, ſo daß Gott continuirlich beim Fortgange der Welt, bei jeder Gelegenheit die Wirkung verrichtete; ſo wäre dieſes influxus hyperphysicus occasionalisticus. Beide ſind hyperphyſiſch. — Harmoniam automaticam nennt man auch harmoniam praestabilitam, und harmoniam occasionalisticam. Das erſte Syſtem behauptete Leibnitz, das andere Carteſius. Beide Commercia, ſo fern ſie hyperphyſiſch ſind, geben keinen andern nexum, als einen idealen, und das Commercium wäre ein ideales Commercium. Die Welt iſt aber ein totum; daher muß das Commercium ein reales ſeyn. Demnach iſt das Systema explicationis commercii substantialis kein anderes: als das per influxum. Nur per influxum können die Subſtanzen in nexu reali ſeyn. Dieſer Influxus iſt physicus, und zwar derivativus. Dieſes iſt der rechte Begriff, daß die Subſtanzen, indem ſie alle durch Einen ſind, eine Einheit der Subſtanz und der Mannichfaltigkeit der Veränderung ausmachen. Es iſt eine Beziehung nach nothwendigen allgemeinen Geſetzen. Bei dieſem influxus ſind alſo zwei Stücke zu bemerken: daß es weder ein nexus coecus ſey, noch hyperphysicus; ferner daß die wirkliche Vorſtellung der Verknüpfung der Subſtanzen unter einander darin beſtehe: daß ſie alle beharren, indem ſie alle da ſind durch Einen. Der Begriff der Einheit der Welt gründet ſich alſo auf die Einheit des Urweſens. Wenn dieſe in der theologia naturali eingeſehn wird; ſo wird daraus die Einheit der Welt nothwendig folgen.

Vom Natürlichen und Uebernatürlichen.

Natur iſt der innerliche erſte Grund deſſen, was zur Wirklichkeit des Dinges gehört. Weſen iſt aber das erſte Princip der Möglichkeit des Dinges. Alle Dinge, alle Subſtanzen haben Natur. Natur muß unterſchieden werden: in die beſondere Natur eines Dinges, und in die geſammte Natur. Die beſondere Natur iſt das erſte Princip, woraus das, was dem Dinge zukommt, entſpringt; z. E. die Natur des Körpers iſt das, was dem Körper als Körper zukommt. So viel Dinge es giebt, ſo viel ſind auch Naturen. Was zu dem Accidentellen der Subſtanzen gehöret, wird zur Natur gerechnet. Das Weſen aber handelt vom logiſchen Prädicat, was zum Begriff des Dinges gehöret. Die verſchiedenen Naturen machen die geſammte Natur, die Einheit der Welt aus. Die geſammte Natur iſt die Natur der Welt, die man auch überhaupt Natur nennt. Allein die Summe der beſondern Naturen allein, und die Natur aller Theile macht noch nicht die geſammte Natur aus; ſondern dazu muß auch die Vereinigung kommen.

Dem Natürlichen wird entgegengeſetzt: das Widernatürliche, Uebernatürliche und Unnatürliche. — Natürlich iſt, was aus der beſondern Natur des Dinges und auch aus der geſammten Natur kann erklärt werden. — Widernatürlich iſt, was nicht aus der beſtimmten Natur eines Dinges fließt. — Unnatürlich iſt, was der beſondern Natur des Dinges widerſpricht. — Uebernatürlich iſt, was aus der geſammten Natur nicht kann erklärt werden, ſondern wo der Grund in dem ente extramundano geſucht werden muß. Die Urſache des Widernatürlichen wird in der geſammten Natur geſucht. Der Lauf der Natur iſt die Reihe der Veränderungen der Begebenheiten. Ordnung der Natur iſt eben dieſelbe Reihe der Veränderungen, ſo fern ſie aber unter einer allgemeinen Regel ſtehen. Der Lauf der Natur iſt von der Ordnung der Natur unterſchieden. Der Lauf der Natur kann empiriſch erkannt werden; die Ordnung aber durch den Verſtand, indem ich die Regel wahrnehme. Der Lauf der Natur iſt jederzeit eine Ordnung der Natur; denn ſofern die Begebenheiten natürlich folgen, ſo haben ſie in der Natur der Dinge ein Princip, woraus ſie entſpringen. Jede Natur hat Geſetze. Die Geſetze ſind allgemeine Formeln, wodurch das Mannichfaltige aus dem allgemeinen Princip erkannt wird; denn Formel iſt die Regel der Ordnung. Wir können uns denken, daß der Lauf der Natur unterbrochen werden kann, wenn den mannichfaltigen Veränderungen, die aus der Natur der Welt entſpringen, etwas Uebernatürliches untergeſchoben wird. Das Uebernatürliche in der Reihe der Ordnung unterbricht den Lauf und die Ordnung der Natur. —

Begebenheiten tragen ſich in der Zeit zu. Die Zeit iſt aber in der Welt. Der Anfang der Natur iſt nur die Bedingung, unter der die Begebenheiten in der Welt geſchehen können. Demnach iſt die Schöpfung keine Begebenheit, ſondern nur das, wodurch die eventus geſchehen. Es iſt alſo eine actio supernaturalis, gehört aber nicht zum Lauf der Welt; ſie gehört zum supernaturali, was den Lauf der Natur unterbricht.

Von den Wundern.

Eine Begebenheit in der Welt, die nicht nach der Ordnung der Natur geſchieht, iſt ein Wunder. Das Wort Wunder ſoll bedeuten eine Begebenheit, die der erkannten Natur nicht gemäß geſchiehet, obgleich es einer höhern Ordnung gemäß ſeyn könnte. Wir wundern uns nur darüber, wenn etwas geſchiehet, was nicht gewöhnlich iſt. Wenn übernatürliche Begebenheiten gewöhnlich wären, ſo würde ſich Keiner darüber wundern. Man wundert ſich alſo, wenn etwas der bekannten Ordnung der Natur zuwider iſt. Hier nehmen wir aber nicht Rückſicht auf die bekannte Ordnung der Natur, ſondern nehmen eine Begebenheit, die an und für ſich ſelbſt ein Wunder iſt. — Die Wunder werden den natürlichen Begebenheiten entgegengeſetzt. Bei den Wundern bemerken wir, daß ſie geſchehen können aus den Kräften der Natur, und das iſt die Materie des Wunders. Daß aber aus dieſen Kräften der Natur die Begebenheit nach der Ordnung der Dinge fließet, das iſt die Form des Wunders. Die Urſache des Wunders liegt alſo nicht blos in der Materie, ſondern auch in der Form. Die Wunder ſind demnach zweifach: Miracula materialia und formalia.

Materialia, in quibus causa eventus non est naturalis. Formalia, in quibus determinatio causae non fit secundum ordinem naturae. Ein materielles Wunder iſt eine Begebenheit, in welcher ſogar die Urſache auſſerhalb der Natur iſt. Ein formelles Wunder, wo zwar die Urſache in der Natur iſt, aber die Beſtimmung ihrer Wirkung nicht nach der Ordnung der Natur geſchiehet. Materialia ſind ſolche, wozu die Kraft in der Natur nicht angetroffen wird. Formalia ſind, wozu wohl die Kräfte in der Natur liegen, aber die Beſtimmung der Kräfte zu der Begebenheit nicht nach dem Laufe der Natur geſchiehet. Quoad materiam kann alſo etwas in der Natur gegründet ſeyn; aber nicht quoad formam. Das Weſentliche des Wunders beruht alſo auf der Form, auf der Beſtimmung der Ordnung der Natur. Hierdurch wird viel theologiſcher Wahn zerſtört, wenn man ſich bemühet, die Wunder halb natürlich zu erklären, und die Kräfte in der Natur aufzuſuchen. Allein dadurch wird das Wunder nicht kleiner; denn wenn es ein Wunder ſeyn ſoll, ſo darf man nicht in Anſehung der Mittelurſachen verlegen ſeyn, und Gott ein Naturmittel an die Hände geben; denn die Beſtimmung dieſes Naturmittels iſt doch nicht in der Natur, und dann iſt es ein eben ſolches Wunder. Z. E. wenn man die Niederlage des Sanheribs durch den Engel (durch einen Engel wird jede göttliche Wirkung und Ausführung ſeiner Rathſchlüſſe verſtanden), durch den tödtlichen Wind Samiel erklärt; ſo hat es zwar mit dem Winde ſolche Bewandtniß, aber das iſt ein eben ſolches Wunder, daß der Wind gerade zu der Zeit auf das Heer des Sanheribs habe wirken müſſen. Den Durchgang der Kinder Iſrael durch das rothe Meer bemühet man ſich eben ſo zu erklären; indem man ſagt: der Wind habe einen Theil des rothen Meeres vom Waſſer ſo entblößt, daß die Kinder Iſrael hindurch gehen konnten. Hier liegt zwar die Urſache in der Natur; allein das geſchiehet doch nicht nach der Ordnung der Natur, daß ein Wind alsdann wehen müßte, wenn ein Volk von einem fremden König unterdrückt und verfolgt würde; es gehöret alſo hierzu eine beſondere Direction. — Ein formales Wunder iſt ein eben ſolches Wunder, als ein materiales. Die miracula formalia theilet man noch ein in praestabilita und occasionalia. Miraculum praestabilitum iſt: wenn ſchon von Anfang an die Einrichtung der Natur ſo gemacht iſt, daß die Urſache in einzelnen Fällen nicht nach allgemeinen Geſetzen eine Wirkung hervorbringt. Z. E. wenn Gott ſchon von Anfang der Welt an ſolche Einrichtung gemacht hätte, daß der Wind auf den einzelnen Fall des Durchgangs der Kinder Iſrael durchs rothe Meer hätte wehen müſſen, oder wenn er ihn bei Gelegenheit des Durchganges geſchaffen hätte. Die Ausflüchte alſo, die Wunder für formalia und für praestabilita zu halten, dienen zu nichts als die Augen zu verkleiſtern. Der Gebrauch der Vernunft wird dadurch noch eher unterbrochen, als durch die miracula materialia. Der Gebrauch der Vernunft erfordert, daß wir uns denken müſſen, es ſey eine Natur, das iſt, ein Princip der Welt, wo nach allgemeinen Regeln die Beſtimmungen der Welt ausfließen. Der Gebrauch der Vernunft findet alſo ſtatt, ſofern die Natur und eine Ordnung der Natur da iſt. Die Ordnung iſt alſo die einzige Bedingung des Gebrauchs der Vernunft. Der Verſtand nimmt dieſes als eine nothwendige Hypotheſe an, daß alle Erſcheinungen nach Regeln geſchehen. Jedes Unterbrechen der Natur iſt alſo eine Stöhrung des Verſtandes. — Wunder ſind aber nicht an ſich ſelbſt unmöglich; denn die Ordnung der Dinge nehmen wir als eine nothwendige Hypotheſe an, wegen der Einrichtung des Verſtandes und der Vernunft. Allein Miracula können nicht anders angenommen werden, als nur im höchſten Nothfalle. Der höchſte Nothfall iſt aber der, wo wir den Gebrauch unſerer Vernunft ſelbſt aufheben müſſen. In dem Falle müſſen nur Wunder eingeräumt werden, wo wir befugt ſind, den Gebrauch der Vernunft in der Natur zu hemmen. — Die Bedingung, unter der es erlaubt iſt, Wunder anzunehmen, iſt dieſe: der Lauf der Natur ſtimmt nicht mit moraliſchen Geſetzen überein. Alſo iſt im Lauf der Natur Unvollkommenheit; ſie ſtimmt nicht mit den Bedingungen, die als Bewegungsgründe concurriren ſollten, zu den moraliſchen Geſetzen. Um dieſe Unvollkommenheit zu ergänzen, ſind Wunder möglich. Allein deßwegen brauchen wir nicht Wunder anzunehmen; wir können ja noch hoffen, daß einſt die Natur mit der Moralität übereinſtimmen werde. Allein die höchſte Moralität iſt eine Vereinigung mit dem höchſten Weſen. Wenn nun ein Fall von der Art iſt, der durch natürliche Ordnung nicht kann erkannt werden, ſich aber auf den Zweck der Moralität bezieht; in dieſem Falle iſt es erlaubt, Wunder anzunehmen. Wenn nun das Evangelium von Chriſto ſolche Zwecke hat, ſo iſt es erlaubt, Wunder anzunehmen. Miracula können ſeyn, entweder rigorosa oder comparativa. — Miraculum rigorosum est eventus supernaturalis, quatenus interrumpit ordinem naturae. — Miraculum comparativum iſt, wenn eine Begebenheit zwar in Anſehung der geſammten Natur natürlich iſt, aber nach der bekannten Natur nicht kann erkannt werden. Dahin gehöret alles, was durch den Einfluß der Geiſter erklärt wird. Dieſes kann zwar nach der geſammten Natur möglich ſeyn; es gehet aber über die Schranken unſeres Verſtandes, indem wir die Natur der Geiſter eben ſo wenig, als die Natur Gottes kennen. Demnach iſt es, nach der Maxime der Vernunft, eben ſo viel, wenn wir annehmen: es geſchehe etwas durch Geiſter oder durch das höchſte Weſen ſelbſt, weil wir die Natur beider Weſen nicht kennen. Und wenn wir ſchon Wunder annehmen wollen, ſo iſt es beſſer, ſolche Wunder anzunehmen, die durch das höchſte Weſen und nicht durch Geiſter bewirkt werden.

Ueberhaupt ſind wir dazu nicht befugt; es iſt eine Verwegenheit, aus dem Geleiſe, das uns Gott vorgeſchrieben hat, unſern Verſtand zu gebrauchen, herauszugehn. Wir müſſen die Urſachen unterſuchen, und nicht alles auf die Direction Gottes ſchreiben. Wer hat uns das geheiſſen, Gott alles unmittelbar zuzuſchreiben? Es läuft zwar freilich alles zuletzt darauf hinaus; wir ſollen aber in dem Zirkel, der uns gegeben iſt, bleiben. Es iſt eine Verwegenheit, die Geheimniſſe Gottes entdecken zu wollen. — Wunder müſſen *ſelten* ſeyn; dieſes ſuchen viele, beſonders Theologen, zu behaupten; allein das Wort *ſelten* iſt hier unbeſtimmt, denn man weiß doch nicht, ob etwa aller Jahre 10 Wunder ſelten oder ſchon viel ſind. Alſo läßt ſich dieſes objective durch den Verſtand nicht beweiſen; allein nach ſubjectiven Principien mögen wir die Wunder als ſelten annehmen; denn der Verſtand läßt ſich nach Regeln gebrauchen. — Regeln und Sätze können durch die Erfahrung gefunden werden, wenn wir ſehen, daß gewiſſe Begebenheiten in gewiſſen Beziehungen auf einander allgemein zuſammenſtimmen; mithin jede Ausnahme der Begebenheit hebe die Regel auf. Wenn nun vielfältig und oft Ausnahmen der Regeln geſchehen; ſo heben ſie den Gebrauch der Regeln auf, folglich auch den Gebrauch der Vernunft. — Die Ausnahmen ſind Exceptiones der Regel. Exceptionen müſſen aber nicht mehrere ſeyn, als der Fälle der Beſtimmung; denn ſonſt wenn mehrere Exceptiones ſind, ſo heben ſie die Regel auf, und alsdann ſind ſie nicht mehr Exceptiones, ſondern dann müßten aus den Exceptionen andere Regeln gemacht werden; demnach müſſen Exceptionen nur ſelten ſeyn. Wunder ſind auch eben nur dadurch, daß eine Ordnung der Natur iſt; wäre keine Ordnung der Natur, ſo könnte auch keine unterbrochen werden. Die Wunder ſind aber Begebenheiten, die die Ordnung der Natur unterbrechen. Damit alſo Ordnung ſey, müſſen Begebenheiten in gewiſſer Beziehung nach allgemeinen Geſetzen übereinſtimmen, und die Wunder nur als eine Ausnahme von der Ordnung und Regel angenommen werden. Die Ausnahmen ſind aber ſelten. Die Urſache, Wunder ſelten anzunehmen, liegt in dem Gebrauche des Verſtandes.

Es giebt zweierlei Köpfe in Anſehung der Wunder; einige, die zwar die Wunder nicht läugnen, aber ſie ſchwierig machen; andere aber, die ſehr geneigt ſind, ſolche anzunehmen. Die Urſache liegt im Gebrauche der Vernunft. Wer gewohnt iſt, ſich ſeiner Vernunft zu bedienen, macht Schwierigkeit in Anſehung der Wunder; wer aber keinen Gebrauch der Vernunft macht, nimmt ſehr gerne Wunder an; denn alsdann braucht er nicht nachzudenken, und iſt eben ſo klug, als der andere. Man iſt geneigt, Wunder vergangener Zeiten eher zuzugeben, als jetziger Zeiten; ob man gleich gar nicht beweiſen kann, warum nicht jetzt eben ſo Wunder geſchehen könnten, als vorhin. Die Urſache hiervon iſt: Was ehedem von Wundern geſchehen iſt, das ſtört den jetzigen Gebrauch der Vernunft gar nicht. Allein wir müſſen von den Alten auch nicht glauben, daß ſie den Gebrauch ihres Verſtandes durch Wunder geſtöret haben; ſie müſſen denſelben auch eben ſo, als wir, gebraucht haben. Wir können alſo Keinem verdenken, wenn er von den Wundern eine Erklärung zu geben ſucht, nämlich wenn dadurch in der Moralität nichts verringert wird.

3) Pſychologie.

Einleitende Begriffe.

In den vorigen Theilen der Metaphyſik iſt von der Natur überhaupt gehandelt, und die Gegenſtände ſind überhaupt erwogen worden. In dieſer Rückſicht bedeutet die Natur den Inbegriff aller innern Principien und alles deſſen, was zum Daſeyn des Dinges gehöret. Wenn man aber von der Natur generaliter redet; ſo iſt es nur der Form nach, und dann bedeutet die Natur keinen Gegenſtand, ſondern nur die Art, wie der Gegenſtand exiſtirt. — Die Natur iſt das im Daſeyn, was das Weſen im Begriffe iſt. In der Kosmologie iſt geredet worden von der Natur jedes Dinges überhaupt, von der Natur der Welt, oder der Natur im allgemeinen Verſtande, wo ſie den Inbegriff aller Naturen bedeutet; und dann iſt die Natur der Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne. Dieſe Erkenntniß von den Gegenſtänden der Sinne iſt Phyſiologie. Was nun kein Gegenſtand der Sinne iſt, das geht über die Natur, und iſt hyperphyſiſch. Demnach iſt der Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne Natur, und die Erkenntniß von dieſer Natur iſt Phyſiologie. Dieſe Erkenntniß der Natur oder Phyſiologie kann zweifach ſeyn: *empiriſch* und *rational*. Dieſe Eintheilung der Phyſiologie geht aber nur auf die Form. — Die *empiriſche* Phyſiologie iſt die Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne, ſo fern ſie aus Principien der Erfahrung geſchöpft iſt. Die *rationale* Phyſiologie iſt die Erkenntniß der Gegenſtände, ſo fern ſie nicht aus der Erfahrung, ſondern aus einem Vernunftbegriffe geſchöpft iſt. Der *Gegenſtand* iſt immer ein Gegenſtand der Sinne und Erfahrung; nur die *Erkenntniß* von ihm kann durch reine Vernunftbegriffe erlangt werden; denn dadurch unterſcheidet ſich die Phyſiologie von der Tranſcendentalphiloſophie, wo auch der Gegenſtand nicht aus der Erfahrung, ſondern aus einer Vernunft entlehnt iſt. Zur Physiologia rationalis wird alſo z. E. gehören, daß ein Körper bis ins Unendliche theilbar ſey; denn zum Begriffe des Körpers gehört ein Ganzes von Materie. Materie aber nimmt einen Raum ein, und der Raum iſt ins Unendliche theilbar; alſo auch jede Erſcheinung im Raume. Zur Materie gehört ferner eine gewiſſe Lebloſigkeit (vis inertiae), wodurch ſie ſich vom denkenden Weſen unterſcheidet. Demnach kann ſich eine Materie nicht anders, als von einer fremden Kraft getrieben, bewegen. Dieſes alles gehöret zur Physiologia rationalis, und überhaupt die ganze Bewegungslehre kann man aus dem Begriffe des Körpers einſehen. Daß aber die Körper ſich einander anziehen; daß ſie ſchwer ſind; daß Körper flüſſig ſind — das kann alles nur aus der Erfahrung erkannt werden; folglich gehöret dieſes zur Physiologia empirica. Die Phyſiologie kann aber auch dem Objecte oder der Materie nach eingetheilt werden. Da die Phyſiologie eine Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne iſt, ſo wird man die Eintheilung leicht einſehen, wenn man merkt, daß man zweierlei Sinne habe, nämlich einen äußern und einen innern Sinn. Demnach giebts eine Phyſiologie von Gegenſtänden des äußern, und eine Phyſiologie von Gegenſtänden des innern Sinnes. Die Phyſiologie des äußern Sinnes iſt Phyſik, und die Phyſiologie des innern Sinnes iſt Pſychologie. Beide Theile, ſowohl Phyſik, als Pſychologie, können, nach der vorigen Eintheilung, der Form nach zweifach ſeyn: empiriſch und rational. Es giebt demnach eine empiriſche und rationale Phyſik und Pſychologie. Die allgemeine Beſtimmung der Handlung, oder der allgemeine Charakter des Gegenſtandes des innern Sinnes iſt Denken; und der allgemeine Charakter des Gegenſtandes des äußern Sinnes iſt Bewegen. In der Psychologia generalis wird alſo von den denkenden Weſen überhaupt gehandelt, welches die Pneumatologia iſt. In der Psychologia speciali aber von dem denkenden Subjecte, welches wir kennen, und das iſt unſere Seele. Auf eben die Art wird auch in der Physica generali von den Gegenſtänden des äußern Sinnes, oder den Körpern überhaupt, und in der Physica speciali von den Körpern, die wir kennen, gehandelt. Psychologia empirica iſt die Erkenntniß von den Gegenſtänden des innern Sinnes, ſo fern ſie aus der Erfahrung geſchöpft iſt. Physica empirica iſt die Erkenntniß von den Gegenſtänden des äußern Sinnes, ſo fern ſie aus der Erfahrung entlehnt iſt. Die rationale Pſychologie iſt die Erkenntniß der Gegenſtände des innern Sinnes, ſo fern ſie aus der reinen Vernunft entlehnt iſt. — Eben ſo wenig, als die empiriſche Phyſik zur Metaphyſik gehört; eben ſo wenig gehöret auch die empiriſche Pſychologie zur Metaphyſik. Denn die Erfahrungslehre des innern Sinnes iſt die Erkenntniß der Erſcheinungen des innern Sinnes, ſo wie die Körper Erſcheinungen des äußern Sinnes ſind. Es geſchieht alſo in der Psychologia empirica eben daſſelbe, was in der empiriſchen Phyſik geſchiehet; nur daß der Stoff in der Psychologia empirica durch den innern, und in der empiriſchen Phyſik durch den äußern Sinn gegeben iſt. Beide ſind alſo Erfahrungslehren.

Metaphyſik unterſcheidet ſich dadurch von der Phyſik und aller Erfahrungslehre, daß ſie eine Wiſſenſchaft der reinen Vernunft iſt, dagegen die Phyſik ihre Principia aus der Erfahrung entlehnt. Es iſt ſehr gut, die Grenzen der Wiſſenſchaften zu beſtimmen und den Grund der Eintheilungen einzuſehen, damit man ein Syſtem habe; denn ohne dieſes iſt man immer ein Lehrling, und man weiß nicht, wie die Wiſſenſchaft, z. E. die Pſychologie in die Metaphyſik gekommen, und ob es nicht

möglich

möglich wäre, daß mehrere Wiſſenſchaften herein gebracht werden könnten. Demnach ſiehet man ein, daß die Psychologia rationalis und die Physica rationalis wohl zur Metaphyſik gehören, weil ihre Principien aus reiner Vernunft entlehnt ſind. Die Psychologia empirica und die Physica empirica gehören aber gar nicht dahin.

Die Urſache, warum die Psychologia empirica in die Metaphyſik geſetzt worden iſt, iſt wohl dieſe: Man hat niemals recht gewußt, was Metaphyſik ſey, obgleich ſie ſo lange iſt tractirt worden. Man wußte ihre Grenzen nicht zu beſtimmen; daher ſetzte man vieles herein, was nicht darein gehörte; welches auf der Deſinition beruhete, indem man ſie durch „die erſten Principien der menſchlichen Erkenntniß“ deſinirte. Nun iſt aber gar nichts determinirt dadurch; denn in allen Stücken iſt immer ein Erſtes. Die zweite Urſache war wohl dieſe: Die Erfahrungslehre der Erſcheinungen der Seele iſt zu keinem Syſteme gekommen, ſo daß ſie eine beſondere akademiſche Disciplin hätte ausmachen ſollen. Würde ſie ſo groß ſeyn, als die empiriſche Phyſik; ſo würde ſie ſich eben ſo von der Metaphyſik durch ihre Weitläuftigkeit abgeſondert haben. Weil ſie aber klein iſt, und man ſie nicht ganz weglaſſen wollte, ſo ſchob man ſie in der Metaphyſik an die rationale Pſychologie; und der Gebrauch läßt ſich wohl nicht ſo bald abſchaffen. Jetzt aber wird ſie ſchon ſehr groß, und beinahe wird ſie zu eben ſolcher Größe, als die empiriſche Phyſik gelangen. Sie verdient auch, eben ſo beſonders vorgetragen zu werden, als die empiriſche Phyſik; denn die Erkenntniß des Menſchen giebt der Erkenntniß der Körper nichts nach; ja ſie iſt derſelben, dem Werthe nach, weit vorzuziehen. Wird ſie zu einer akademiſchen Wiſſenſchaft, ſo iſt ſie in der Lage, ihre völlige Größe zu erlangen; denn ein akademiſcher Lehrer hat mehr Uebung, als ein zunftfreier Gelehrter, in den Wiſſenſchaften. Der erſtere ſieht die Lücken und das Undeutliche durch den öftern Vortrag derſelben eher ein, und hat bei jedem neuen Vortrage die neue Beſtimmung, ſolches zu verbeſſern. *Es werden demnach mit der Zeit eben ſolche Reiſen angeſtellt werden, um Menſchen zu erkennen, als man angeſtellt hat, Pflanzen und Thiere kennen zu lernen.* Die Pſychologie iſt alſo eine Phyſiologie des innern Sinnes oder der denkenden Weſen, ſo wie die Phyſik eine Phyſiologie des äußern Sinnes oder der körperlichen Weſen iſt. Die denkenden Weſen betrachte ich entweder blos aus Begriffen, und das iſt die Psychologia rationalis; oder durch Erfahrung, die theils innerlich in mir ſelbſt geſchiehet, oder äußerlich, die ich an andern Naturen wahrnehme, und nach der Analogie, die ſie mit mir haben, erkenne; und das iſt die Psychologia empirica, wo ich denkende Naturen durch Erfahrung betrachte. Das Subſtratum, welches zum Grunde liegt, und welches das Bewußtſeyn des inneren Sinnes ausdrückt, iſt der *Begriff von Ich*, welcher blos ein Begriff der empiriſchen Pſychologie iſt. Der Satz: Ich bin, iſt von *Carteſius* als der erſte Erfahrungsſatz angenommen werden, der evident iſt; denn die Vorſtellungen vom Körper könnte ich haben, wenn auch keine Körper da wären; aber mich ſchaue ich ſelbſt an, ich bin mir unmittelbar bewußt. Des Daſeyns aller Dinge außer mir bin ich mir aber nicht bewußt, ſondern nur der Vorſtellung. Es folgt aber nicht, daß auch Dingen allemal ſolche Vorſtellungen zum Grunde liegen müſſen, es ſind nur analoga der Erfahrung; ich ſchließe aus der Erfahrung auf das Daſeyn. Dieſes Ich kann im zweifachen Verſtande genommen werden: Ich als Menſch, und Ich als Intelligenz. Ich, als ein Menſch, bin ein Gegenſtand des inneren und äußeren Sinnes. Ich als Intelligenz bin ein Gegenſtand des innern Sinnes nur, ich ſage nicht: ich bin ein Körper, ſondern: das an mir iſt, iſt ein Körper. Dieſe Intelligenz, die mit dem Körper verbunden iſt, und den Menſchen ausmacht, heißt Seele; aber allein betrachtet ohne den Körper heißt ſie Intelligenz. Die Seele iſt alſo nicht blos denkende Subſtanz, ſondern in ſo fern ſie mit dem Körper verbunden eine Einheit ausmacht. Demnach ſind die Veränderungen des Körpers meine Veränderungen.

Ich als Seele werde vom Körper determinirt, und ſtehe mit demſelben im Commercio. Ich als Intelligenz bin an keinem Orte; denn der Ort iſt eine Relation der äußern Anſchauung; als Intelligenz aber bin ich kein äußerer Gegenſtand, der in Anſehung der Relation beſtimmt werden kann. Mein Ort in der Welt wird alſo durch den Ort meines Körpers in der

Welt beſtimmt; denn was erſcheinen und in äußerer Relation ſtehen ſoll, muß ein Körper ſeyn. Meinen Ort werde ich alſo nicht unmittelbar beſtimmen können, ſondern ich als Seele beſtimme meinen Ort in der Welt durch den Körper, aber meinen Ort im Körper kann ich nicht beſtimmen, denn ſonſt müßte ich mich in einer äußern Relation anſchauen können. Der Ort der Seele im Gehirn, den wir uns vorſtellen, iſt nur ein Bewußtſeyn der näheren Dependenz der Stelle des Körpers, wo die Seele am meiſten wirkt. Es iſt ein Analogon des Orts, aber nicht ihre Stelle. Schon das bloße Bewußtſeyn giebt mir den Unterſchied von Seele und Körper; denn das äußere, was ich an mir ſehe, iſt offenbar von dem denkenden Principio in mir unterſchieden; und dieſes denkende Princip iſt wieder von alle dem, was nur ein Gegenſtand der äußeren Sinne ſeyn kann, unterſchieden.

Es kann ein Menſch, dem ſein Leib aufgeriſſen worden iſt, ſeine Eingeweide und alle ſeine innern Theile ſehen; alſo iſt dieſes Innere blos ein körperliches Weſen, und von dem denkenden Weſen ganz unterſchieden. Es kann ein Menſch viele von ſeinen Gliedern verlieren, deßwegen bleibt er doch, und kann ſagen: Ich bin. Der Fuß gehöret ihm. Iſt er aber abgeſäget; ſo ſieht er ihn eben ſo an, als jede andere Sache, die er nicht mehr gebrauchen kann, wie einen alten Stiefel, den er wegwerfen muß. Er ſelbſt aber bleibt immer unverändert, und ſein denkendes Ich verliert nichts. Es ſieht alſo jeder ſieht ein, auch durch den gemeinſten Verſtand: daß er eine Seele habe, die vom Körper unterſchieden iſt.

Der bloße Begriff vom Ich, der unveränderlich iſt, den man gar nicht mehr beſchreiben kann, ſo fern er das Object des innern Sinnes ausdrückt und es unterſcheidet, iſt das Fundament von vielen anderen Begriffen. Denn dieſer Begriff vom Ich drückt aus:

1) Die Subſtantialität. — Subſtanz iſt das erſte Subject aller inhärirenden Accidenzen. Es iſt dieſes Ich aber ein abſolutes Subject, dem alle Accidenzen und Prädicate zukommen können, und was gar kein Prädicat von einem andern Dinge ſeyn kann. Alſo drückt das Ich das Substantiale aus; denn dasjenige Substratum, was allen Accidenzen inhäriret, iſt das Substantiale. Dieſes iſt der einzige Fall, wo wir die Subſtanz unmittelbar anſchauen können. Wir können von keinem Dinge das Substratum und das erſte Subject anſchauen; aber in mir ſchaue ich die Subſtanz unmittelbar an. Es drückt alſo das Ich nicht allein die Subſtanz, ſondern auch das Substantiale ſelbſt aus. Ja was noch mehr iſt, den Begriff, den wir überhaupt von allen Subſtanzen haben, haben wir von dieſem Ich entlehnt. Dieſes iſt der urſprüngliche Begriff der Subſtanzen. Es drückt dieſer Begriff vom Ich

2) Die Simplicität aus, daß die Seele, die in mir denkt, eine abſolute Einheit ausmache, ein Singulare in sensu absoluto, und alſo die Simplicität; denn viele Subſtanzen können nicht zu-

ſammen eine Seele ausmachen. — Viele können ja nicht ſagen: Ich; es iſt alſo dieſes der ſtricteſte Singularis. — Endlich drückt auch dieſer Begriff vom Ich

3) Die Immaterialität aus. Die Urſache, daß die Menſchen ſich geiſtige Weſen gedacht, iſt die Zergliederung von ſich ſelbſt. Es iſt durch die Zergliederung deſſen geſchehen, was ſie dachten, wenn ſie ſich ſelbſt als Gegenſtände des inneren Sinnes vorſtellten; denn nach ihrem Bewußtſeyn mußte es ihnen einleuchtend ſeyn, daß dieſes kein Gegenſtand des äußeren Sinnes ſey. Was aber kein Gegenſtand des äußeren Sinnes iſt, das iſt immateriell. — Immateriell iſt aber etwas, wenn es im Raume gegenwärtig iſt, ohne einen Raum einzunehmen, und ohne undurchdringlich zu ſeyn.

Ich als Intelligenz bin ein Weſen, das denkt, und das will. Das Denken und Wollen kann aber nicht angeſchaut werden; alſo bin ich auch kein Object der äußerlichen Anſchauung. Was aber kein Object der äußeren Anſchauung iſt, das iſt immateriell. Dieſes dient nur in ſofern, als dieſe Hauptkategorie das Bewußtſeyn eines Subjects beweiſet, das vom Körper unterſchieden iſt, alſo eine Seele beweiſ't; mithin können wir ſchon inſofern von einer Seele reden. Ich bin mir zweifacher Gegenſtände bewußt:

1) meines Subjects und meines Zuſtandes;
2) der Dinge außer mir. —

Meine Vorſtellung wird entweder auf Gegenſtände gerichtet, oder auf mich ſelbſt. Im erſten Falle bin ich mir anderer Erkenntniſſe bewußt; im zweiten Falle meines Subjects. Z. E. ein Menſch, der da rechnet, iſt ſich der Zahlen bewußt; in der Zeit aber, da er rechnet, ſeines Subjects gar nicht. Dieſes iſt die Conscientia logica, die unterſchieden iſt von der conscientia psychologica, wo man ſich nur ſeines Subjects bewußt iſt. Das objective Bewußtſeyn, oder die Erkenntniß von Gegenſt[illegible]den mit Bewußtſeyn, iſt eine nothwendige Bedingung, von allen Gegenſtänden eine Erkenntniß zu haben. Das ſubjective Bewußtſeyn iſt aber ein gewaltſamer Zuſtand. Es iſt ein auf ſich ſelbſt gekehrtes Beobachten; es iſt nicht diſcurſiv, ſondern intuitiv. Der geſundeſte Zuſtand iſt das Bewußtſeyn äußerer Gegenſtände. Doch iſt der Zuſtand der Perception oder des Bewußtſeyns ſeiner ſelbſt auch nöthig, und zwar als eine Reviſion nöthig. Das Bewußtſeyn iſt ein Wiſſen deſſen, was mir zukommt. Es iſt eine Vorſtellung von meinen Vorſtellungen, es iſt eine Selbſtwahrnehmung, Perception. Was das objective Bewußtſeyn anlangt, ſo heißen diejenigen Vorſtellungen, die wir von den Gegenſtänden haben, klare Vorſtellungen, davon man ſich bewußt iſt; deutliche, deren Merkmale man ſich auch bewußt iſt; dunkle, deren man ſich gar nicht bewußt iſt. Eigentlich gehören dieſe Unterſchiede in die Logik. So viel als zur Pſychologie gehört, merke man hier an, daß es dunkle Vorſtellungen giebt. Leibnitz ſagte: der größte Schatz der Seele beſteht in dunklen Vorſtellungen, welche nur durch das Bewußtſeyn der Seele bewulich werden. Wenn wir uns aller unſerer dunkeln Vorſtellungen und des ganzen Umfanges der Seele möchten auf einmal unmittelbar durch ein übernatürliches Verhältniß bewußt werden; ſo möchten wir über uns ſelbſt, und über den Schatz in unſerer Seele erſtaunen, welchen Reichthum ſie von Erkenntniſſen an ſich enthält. Wenn wir durch ein Teleſcop unſere Augen auf die entfernteſten Himmelskörper werfen; ſo thut das Teleſcop nichts weiter, als daß es nur in uns das Bewußtſeyn von unzähligen Himmelskörpern erweckt, die mit bloßen Augen nicht können geſehen werden, welches aber ſchon dunkel in unſerer Seele lag. Würde ſich der Menſch alles deſſen bewußt ſeyn können, was er an den Körpern durch Mikroſcope wahrnimmt; ſo würde er eine groſe Kenntniß von den Körpern haben, die er auch anjetzt ſchon wirklich weiß, nur daß er ſich derſelben nicht bewußt iſt. Ferner, alles was in der Metaphyſik und Moral gelehrt wird, das weiß ſchon ein jeder Menſch; nur war er ſich deſſen nicht bewußt; und der uns ſolches erklärt und vorträgt, ſagt uns eigentlich nichts Neues, was wir noch nicht gewußt hätten, ſondern er macht nur, daß ich mir deſſen, was ſchon in mir war, bewußt werde. Würde Gott auf einmal unmittelbar Licht in unſere Seele bringen, daß wir uns aller unſerer Vorſtellungen könnten bewußt ſeyn, ſo würden wir alle Weltkörper ganz klar und deutlich ſehen, eben ſo, als wenn wir ſie vor Augen hätten. Wenn demnach im künftigen Leben unſere Seele ſich aller ihrer dunkeln Vorſtellungen bewußt ſeyn wird; ſo wird der Gelehrteſte nicht weiter kommen, als der Ungelehrteſte; nur daß ſich der Gelehrte ſchon hier etwas mehreren bewußt iſt. Wenn aber in beider Seelen ein Licht aufgehen wird, ſo ſind ſie beide gleich klar und deutlich. Es liegt alſo im Felde der dunkeln Vorſtellungen ein Schatz, der den tiefen Abgrund der menſchlichen Erkenntniſſe ausmacht, den wir nicht erreichen können.

Von der allgemeinen Eintheilung der geiſtigen Vermögen.

Ich fühle mich entweder als *leidend*, oder als *ſelbſtthätig*. Was zu meinem Vermögen gehört, ſo fern ich leidend bin, gehört zu meinem untern Vermögen. Was zu meinem Vermögen gehört, ſo fern ich thätig bin, gehört zu meinem obern Vermögen.

Es gehören drei Dinge zu meinem Vermögen:

1) *Vorſtellungen*;
2) *Begierden*, und
3) das *Gefühl der Luſt und Unluſt*.

Das *Vermögen der Vorſtellungen*, oder das Erkenntnißvermögen, iſt entweder das *untere* Erkenntnißvermögen oder das *obere* Erkenntnißvermögen. Das *untere* Erkenntnißvermögen iſt eine Kraft, Vorſtellungen zu haben, ſo fern wir von Gegenſtänden afficirt werden. Das *obere* Erkenntnißvermögen iſt eine Kraft, Vorſtellungen aus uns ſelbſt zu haben.

Das *Begehrungsvermögen* iſt entweder ein *oberes* oder ein *unteres* Begehrungsvermögen. Das untere Begehrungsvermögen iſt eine Kraft, etwas zu begehren, ſo fern wir von Gegenſtänden afficirt werden. Das obere Begehrungsvermögen iſt eine Kraft, etwas aus uns ſelbſt unabhängig von den Gegenſtänden zu begehren.

Eben ſo iſt auch das Vermögen der Luſt und Unluſt ein oberes oder unteres Vermögen. Das untere Vermögen der Luſt und Unluſt iſt eine Kraft, an den Gegenſtänden, die uns afficiren, ein Wohl- oder Mißfallen zu finden. Das obere Vermögen der Luſt und Unluſt iſt eine Kraft, unabhängig von den Gegenſtänden in uns ſelbſt eine Luſt und Unluſt zu empfinden. Alle Untervermögen machen die Sinnlichkeit, und alle Obervermögen machen die Intellectualität aus. Die Senſitivität iſt eine Bedingung der Gegenſtände, etwas zu erkennen, ſo fern man von den Gegenſtänden afficirt wird; und etwas zu begehren, oder an etwas ein Wohlgefallen oder Mißfallen zu haben, ſo fern man von den Gegenſtänden afficirt wird. — Die Intellectualität iſt aber ein Vermögen der Vorſtellung, der Begierden oder des Gefühls der Luſt und Unluſt, ſo fern man von den Gegenſtänden ganz unabhängig iſt. Sinnliche Erkenntniſſe ſind nicht dadurch ſinnlich, weil ſie verworren ſind; ſondern daß ſie im Gemüth Statt finden, ſo fern es von den Gegenſtänden afficirt wird. Die intellectuellen Erkenntniſſe ſind wiederum nicht dadurch intellectuell, weil ſie deutlich ſind, ſondern weil ſie aus uns ſelbſt entſpringen. Demnach können intellectuelle Vorſtellungen verworren, und ſinnliche deutlich ſeyn. Darum, daß etwas intellectuell iſt, iſt es noch nicht deutlich, und darum, daß etwas ſinnlich iſt, iſt es noch nicht dunkel. Alſo giebts ſinnliche und intellectuelle Deutlichkeit. Die ſinnliche beſteht in der Anſchauung, die intellectuelle in den Begriffen. Die Sinnlichkeit iſt die paſſive Eigenſchaft unſers Erkenntnißvermögens, ſo fern wir von den Gegenſtänden afficirt werden. Die Intellectualität iſt aber die Spontaneität unſeres Vermögens, ſo fern wir uns ſelbſt entweder erkennen, oder etwas begehren, oder an etwas ein Wohlgefallen oder Mißfallen haben. — Die Urſache, warum Wolff und andere die verworrenen Erkenntniſſe für ſinnlich halten, iſt dieſe: weil die Erkenntniß, ehe ſie durch den Verſtand bearbeitet wird, keine Deutlichkeit hat, ſondern die Erkenntniß iſt noch logiſch verworren, d. h. wenn ſie durch Begriffe nicht kann eingeſehen werden. Aeſthetiſch verworren iſt aber dasjenige, was durch die Sinne nicht deutlich kann begriffen werden. Iſt nun die Erkenntniß verworren; ſo iſt die Urſache nicht, weil ſie ſinnlich iſt, ſondern weil ſie logiſch verworren iſt, und ſie der Verſtand noch nicht bearbeitet hat. Alle Erkenntniſſe, die aus den Sinnen kommen, ſind erſt logiſch verworren, wenn ſie noch nicht vom Verſtande bearbeitet ſind; allein deßwegen, weil ſie noch verworren ſind, ſind ſie nicht ſinnlich; ſondern wenn ſie von den Sinnen hergenommen ſind, ſo bleiben ſie ihrem Urſprunge nach ſinnlich, wenn ſie auch vom Verſtande bearbeitet und deutlich werden. Denn die Deutlichkeit und Dunkelheit ſind nur Formen, die ſowohl den ſinnlichen, als intellectuellen Vorſtellungen zukommen. Sinnlich und intellectuell aber ſind ſie ihrem Urſprunge nach; ſie mögen deutlich oder verworren ſeyn.

Vom ſinnlichen Erkenntnißvermögen im Einzelnen.

Das ſinnliche Erkenntnißvermögen enthält diejenigen Vorſtellungen, die wir von den Gegenſtänden haben, ſo fern wir von ihnen afficirt werden.

Wir unterſcheiden aber das ſinnliche Erkenntnißvermögen: in das Vermögen der Sinne ſelbſt, und die nachgeahmte Erkenntniß der Sinne. Es entſpringt die ſinnliche Erkenntniß entweder gänzlich durch den Eindruck des Gegenſtandes, und dann iſt dieſe ſinnliche Erkenntniß eine Vorſtellung der Sinne ſelbſt; oder es entſpringt die ſinnliche Erkenntniß aus dem Gemüthe, aber unter der Bedingung, unter welcher das Gemüth von den Gegenſtänden afficirt wird, und dann iſt die ſinnliche Erkenntniß eine nachgeahmte Vorſtellung der Sinne. Z. E. die Vorſtellung deſſen, was ich ſehe; ferner die Vorſtellung vom Sauren, Süßen ꝛc. ſind Vorſtellungen der Sinne ſelbſt. Aber vergegenwärtige ich mir ein Haus, was ich ehedem geſehen, ſo entſpringt die Vorſtellung jetzt aus dem Gemüth; aber doch unter der Bedingung, daß der Sinn vorher von dieſem Gegenſtande afficirt war. Solche ſinnliche Erkenntniſſe, die aus der Spontaneität des Gemüths entſpringen, heißen: Erkenntniſſe der bildenden Kraft; und die

Erkenntniſſe, die durch den Eindruck des Gegenſtandes entſpringen, heißen: Vorſtellungen der Sinne ſelbſt.

Man kann die Sinnlichkeit auch auf folgende Art eintheilen: Alle ſinnliche Erkenntniſſe ſind entweder gegebene oder gemachte. Zu den gegebenen können wir rechnen den Sinn überhaupt, oder die Vorſtellung der Sinne ſelbſt. Zu den gemachten rechnen wir:

1) facultatem fingendi;
2) facultatem componendi;
3) facultatem signandi.

Zur Facultas fingendi aber gehört:

a) facultas formandi,
b) facultas imaginandi,
c) facultas praevidendi.

Die Vorſtellungen der bildenden Kraft werden alſo eingetheilt:

1) in die bildende Kraft an ſich, welches das genus iſt;
2) in die Abbildungskraft, facultas formandi;
3) in die Nachbildungskraft, facultas imaginandi;
4) in die Vorbildungskraft, facultas praevidendi.

Dieſe Kräfte gehören alle zur bildenden Kraft des ſinnlichen Vermögens. Dieſe bildende Kraft, die zur Sinnlichkeit gehöret, iſt unterſchieden von der denkenden Kraft, die zum Verſtande gehöret.

Von den Vorſtellungen der Sinne ſelbſt.

Die Vorſtellungen der Sinne ſelbſt ſind möglich, ſo fern wir von den Gegenſtänden afficirt werden. Wir können aber auf eine verſchiedene Weiſe von den Gegenſtänden afficirt werden; das heißt: die Vorſtellungen der Gegenſtände, die durch den Eindruck entſpringen, ſind von einander unterſchieden; z. E. das Schmecken iſt von dem Riechen unterſchieden. So fern die verſchiedenen Sinne keine Aehnlichkeit haben, nennen wir ſie ſpecifiſche Sinne; darum haben wir fünf: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen. Die Urſache, daß wir eine gewiſſe Anzahl Sinne haben, iſt, weil wir eine gewiſſe Zahl der Organe des Körpers haben, wodurch wir den Eindruck von den Gegenſtänden empfangen, und alſo theilen wir die Sinne nach der Eintheilung der Organe des Körpers ein. Wir haben aber auch noch andere ſinnliche Empfindungen, zu denen wir keine beſondern Organe haben, und die wir alſo auch nicht unterſcheiden können; z. E. das Gefühl der Kälte und Wärme, des Schalles ꝛc. iſt über unſern ganzen Körper verbreitet. Weil wir alſo nicht mehr als fünf Organe haben; ſo nehmen wir auch nur fünf Sinne an.

Einige von dieſen Sinnen ſind objectiv, andere ſubjectiv. Die objectiven Sinne ſind mit den ſubjectiven zugleich verbunden; alſo ſind die objectiven Sinne nicht allein objectiv, ſondern auch ſubjectiv. Entweder iſt das Objective bei den Sinnen größer, als das Subjective; oder das Subjective iſt größer, als das Objective. Z. B.

bei dem Sehen iſt das Objective größer, als das Subjective; und bei dem ſtarken Schalle, der auf die Ohren dringt, iſt das Subjective größer. Wenn wir aber nicht auf die Stärke, ſondern auf die Qualität der Sinne ſehen; ſo merken wir, daß das Sehen, Hören und Fühlen mehr objective als ſubjective, das Riechen und Schmecken aber mehr ſubjective als objective Sinne ſind. Die ſubjectiven Sinne ſind Sinne des Gewiſſen; die objectiven Sinne hingegen ſind belehrende Sinne. Die belehrenden Sinne ſind entweder feine, wenn ſie vermittelſt einer feinen Materie in der Entfernung auf uns wirken; oder grobe, wenn ſie vermittelſt einer groben Materie auf uns wirken und uns afficiren. So iſt der Sinn des Geſichts der feinſte, weil die Materie des Lichts, vermittelſt welcher die Gegenſtände uns afficiren, die feinſte iſt. Das Gehör iſt etwas gröber; das Gefühl aber das gröbſte. Das Geſicht und das Gefühl ſind complett-objective Vorſtellungen. Das Gefühl iſt aber das fundamentale der objectiven Vorſtellungen; denn durch das Gefühl kann ich Geſtalten wahrnehmen, indem ich ſie von allen Seiten berühren kann; es iſt alſo die Auslegungskunſt der Geſtalten. Durch das Sehen erkenne ich nur die Oberfläche des Gegenſtandes.

Wir müſſen nicht glauben, daß alle Erkenntniſſe der Sinne aus den Sinnen kommen; ſondern auch aus dem Verſtande, der über die Gegenſtände, die uns die Sinne darbieten, reflectirt, wodurch wir denn die ſinnlichen Erkenntniſſe erhalten. Auf ſolche Weiſe entſpringt bei uns das vitium subreptionis; indem, weil wir uns von Jugend auf angewöhnt haben, uns alles durch die Sinne vorzuſtellen, wir die Reflexionen des Verſtandes über die Sinne nicht bemerken, und die Erkenntniſſe für unmittelbare Anſchauungen der Sinne halten.

Die alten Philoſophen, als Ariſtoteles, und nach ihm die Scholaſtiker, ſagten: daß alle unſere Begriffe aus den Sinnen herkämen, welches ſie durch den Satz ausdrückten: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Der Verſtand kann nichts erkennen, was nicht die Sinne vorher erfahren haben. Hierin hat Ariſtoteles wider den Plato geredet, der als ein myſtiſcher Philoſoph das Gegentheil behauptete, und nicht allein die Begriffe als angebohren, ſondern auch als ſolche, die von der vorigen Anſchauung Gottes übrig geblieben, betrachtete, woran uns nun der Körper hindere. — Epicur ging wieder zu weit, und ſagte: Alle unſere Begriffe ſind Erfahrungsbegriffe der Sinne. Um dieſes beſtimmt zu erkennen und einzuſehen, wie weit der Satz des Ariſtoteles kann zugelaſſen werden, ſo muß man den Satz etwas einſchränken, und ſagen: Nihil est quoad materiam in intellectu, quod non antea fuit in sensu. Die Materie und den Stoff müſſen uns die Sinne geben, und dieſe Materie wird durch den Verſtand bearbeitet. Was aber die Form der Begriffe anlangt, ſo iſt ſie intellectuell. Die erſte Erkenntnißquelle liegt alſo in der Materie, die die Sinne darreichen. Die zweite Erkenntnißquelle liegt in der Spontaneität des Verſtandes. Wenn der Menſch erſt den Stoff hat; ſo kann er ſich immer neue Vorſtellungen machen. Z. E. wenn er ſchon einmal die Vorſtellung von Farbe hat; ſo kann er ſich neue Vorſtellungen bilden durch Verſetzung der Farben, die gar nicht in der Natur exiſtiren. Aber neue Sinne kann man ſich gar nicht vorſtellen, weil uns der Stoff dazu fehlt. Die Sinne ſind alſo ein nothwendiges Princip der Erkenntniß.

Wir haben aber auch ein Princip der Erkenntniß durch Begriffe, die gar nichts von den Sinnen erhalten; das heißt: wir haben Erkenntniſſe von den Gegenſtänden, ſo fern wir gar nicht von den Sinnen afficirt werden, und das ſind intellectuelle Begriffe. Es giebt alſo ſenſuale und intellectuale Begriffe. Wir können daher ſagen: es iſt nichts in dem Verſtande, der Materie nach, was nicht in den Sinnen war; aber der Form nach giebts Erkenntniſſe, die intellectual, die gar kein Gegenſtand der Sinne ſind. Z. E. in der Moral machen die ſinnlichen Erkenntniſſe die Baſis a posteriori; aber der Verſtand hat auch Grundbegriffe. Allein dieſes muß man aufklären: daß ſelbſt die Begriffe des Verſtandes, obgleich ſie nicht von den Sinnen abgezogen ſind, doch bei Gelegenheit der Erfahrung entſpringen; z. E. den Begriff von Urſache und Wirkung würde Keiner haben, wenn er nicht durch Erfahrung Urſachen wahrgenommen hätte. Den Begriff der Tugend würde kein Menſch haben, wenn er immer unter lauter Spitzbuben wäre. Demnach machen zwar die Sinne in ſo fern den Grund aller Erkenntniſſe aus, obgleich nicht alle

Erkenntniſſe aus ihnen ihren Urſprung haben. — Obgleich ſie kein principium essendi ſind, ſo ſind ſie doch conditio sine qua non.

Wo kommen ſie aber in den Verſtand hinein? Als anerſchaffen und angebohren muß man ſie nicht annehmen; denn das macht aller Unterſuchung ein Ende, und iſt ſehr unphiloſophiſch. Wenn ſie angebohren ſind, ſo ſind ſie Offenbahrungen. — Cruſius hat von ſolchen Schwärmereien den Kopf voll gehabt, und er war ſo glücklich, daß er ſich ſo was ganz denken konnte. Die Begriffe ſind aber durch den Verſtand, ſeiner Natur nach, bei Gelegenheit der Erfahrung entſprungen; denn der Verſtand formirt bei Gelegenheit der Erfahrung und der Sinne Begriffe, die nicht von den Sinnen, ſondern von der Reflexion über die Sinne abgezogen ſind. — Locke hat ſich hierin ſehr geirret, indem er glaubte, alle ſeine Begriffe durch Erfahrung abzuziehen; da er ſie doch aus der Reflexion abzog, die auf die Gegenſtände der Sinne angewandt wird. Alſo der Materie nach entſpringt alles aus den Sinnen; der Form nach aus dem Verſtande, die aber dem Verſtande nicht angebohren ſind, ſondern bei Gelegenheit der Erfahrung durch Reflexion entſtehen. Dieſe Handlung der Reflexion üben wir aus, ſo bald wir Eindrücke der Sinnen haben. Durch Gewohnheit wird dieſe Reflexion uns geläufig, ſo daß wir nicht bemerken, daß wir reflectiren; und dann glauben wir, daß es in der ſinnlichen Anſchauung liegt.

Nun wollen wir ſehen, wiefern die Begriffe von der Reflexion abhängen. Wir können nämlich Kenntniſſe von Gegenſtänden haben, davon wir gar keine Empfindung durch die Sinne haben. So kann ein Blindgebohrner die Erkenntniß vom Lichte haben, eben ſo wie ein Sehender, die ihm der Verſtand darreicht; nur daß er die Empfindung nicht hat, und über die können wir auch nicht ſprechen; denn da hat jeder ſeine eigene Empfindung bei dem Worte Licht. Wir können alſo die Eindrücke von den Urtheilen abſondern. Die Erkenntniß der Sinne durch den Verſtand iſt etwas anderes, als die Erkenntniß durch Eindruck. Wenn wir nun die Reflexionen über die Empfindung für Eindrücke halten; ſo begehen wir einen Fehler des Unterſcheidens. Die Gegenſtände der Sinne veranlaſſen uns zum urtheilen. Dieſe Urtheile ſind Erfahrungen, ſo fern ſie wahr ſind; ſind ſie aber vorläufige Urtheile, ſo ſind ſie ein Schein. Der Schein gehet vor der Erfahrung vorher; denn es iſt ein vorläufiges Urtheil durch den Verſtand über den Gegenſtand der Sinne. Der Schein iſt nicht wahr und auch nicht falſch; denn er iſt die Veranlaſſung zu einem Urtheile aus der Erfahrung. Der Schein muß alſo von der Erſcheinung unterſchieden werden. Die Erſcheinung liegt in den Sinnen; der Schein iſt aber nur die Veranlaſſung, aus der Erſcheinung zu urtheilen. Die Wahrnehmung geht ſowohl auf den Schein, als auf wirkliche Gegenſtände der Erfahrung; z. E. die Sonne geht auf, ſie geht unter, bedeutet einen Schein. Aus dem Scheine der Gegenſtände entſpringt eine Illuſion, und auch ein Betrug der Sinne. Illuſion iſt noch kein Betrug der Sinne; es iſt ein voreiliges Urtheil, dem das nachfolgende gleich widerſtreitet. Solche Illuſionen lieben wir ſehr; z. E. durch einen optiſchen Kaſten werden wir nicht betrogen; denn wir wiſſen es, daß es nicht ſo iſt; wir werden aber zu einem Urtheil bewogen, welches gleich durch den Verſtand widerlegt wird. Die Blendwerke ſind von dem Betruge der Sinne unterſchieden; beim Blendwerke entdecke ich den Betrug. Weil uns die Gegenſtände der Sinne zum Urtheilen veranlaſſen; ſo werden die Irrthümer fälſchlich den Sinnen zugeſchrieben, da ſie doch eigentlich der Reflexion über die Sinne beizulegen ſind. Demnach werden wir den Satz merken: Sensus non fallunt. Dieſes geſchiehet nicht deßwegen, weil ſie richtig urtheilen, ſondern weil ſie gar nicht urtheilen, aber in den Sinnen liegt der Schein. Sie verleiten zum urtheilen, obgleich ſie nicht betrügen. Der Satz giebt uns Gelegenheit, die Gründe der Urtheile zu examiniren, und durch deren Auflöſung den Trug zu entdecken. Dieſer Satz giebt uns alſo Anlaß, hinter den Grund der Irrthümer zu kommen. Allgemeine Begriffe entſpringen nicht durch die Sinne, ſondern durch den Verſtand.

Durch den Sinn entſpringen nur einzelne Urtheile; wir bekommen alſo durch dieſelben nicht den Begriff von der Urſache und Wirkung, auch nicht den Begriff vom Mangel; denn die Negation kann die Sinne nicht afficiren, und ich kann nicht ſagen: Ich habe geſehen, daß Keiner im Zimmer iſt; denn das Nichts kann ich nicht ſehen.

Nachdem wir, bei der Sinnlichkeit, die Vorſtellungen der Sinne ſelbſt betrachtet haben, welches auch das Empfindungsvermögen kann genannt werden; auch der Sinn, in wiefern wir Vorſtellungen und Erkenntniſſe erlangen, ſo fern wir von den Gegenſtänden afficirt werden (die Erkenntniſſe ſind nur möglich, ſo fern die Gegenſtände einen Einfluß auf unſere Sinne machen); ſo wollen wir jetzt die *nachgeahmte Erkenntniß der Sinne* betrachten, welches auch recht ſchicklich die *bildende Kraft* genannt wird; welches ein Vermögen iſt, Erkenntniſſe aus uns ſelbſt zu machen, die aber demnach die Form an ſich haben, nach der die Gegenſtände unſere Sinne afficiren würden. Es gehört alſo dieſes Bildungsvermögen wirklich zur Sinnlichkeit; es bringt Vorſtellungen hervor, entweder der *gegenwärtigen* Zeit, oder Vorſtellungen der *vergangenen* Zeit, oder auch Vorſtellungen der *zukünftigen* Zeit. Demnach beſteht das Bildungsvermögen:

1) aus dem Vermögen der *Abbildung*, welches Vorſtellungen der *gegenwärtigen* Zeit ſind; facultas formandi;
2) aus dem Vermögen der *Nachbildung*, welches Vorſtellungen der *vergangenen* Zeit ſind; facultas imaginandi;
3) aus dem Vermögen der *Vorbildung*, welches Vorſtellungen der *zukünftigen* Zeit ſind; facultas praevidendi.

Mein Gemüth iſt jederzeit beſchäftiget, das Bild des Mannichfaltigen, indem es durchgeht, ſich zu formiren. Z. E. wenn ich eine Stadt ſehe, ſo formirt ſich das Gemüth von dem Gegenſtande, den es vor ſich hat, ein Bild, indem es das Mannichfaltige durchläuft. Wenn daher ein Menſch in eine Stube kommt, die mit Bildern und Auszierungen überhäuft iſt; ſo kann er ſich kein Bild davon machen, indem ſein Gemüth das Mannichfaltige nicht durchlaufen kann. Es weiß nicht, von welchem Ende es anfangen ſoll, um ſich den Gegenſtand abzubilden. So berichtet man, wenn ein fremder Menſch in die Peterskirche in Rom kömmt, daß er ganz beſtürzt wird wegen der Mannichfaltigkeit der Pracht. Die Urſache iſt: Seine Seele kann das Mannichfaltige nicht durchgehen, um es ſich abzubilden. Dieſes abbildende Vermögen iſt das bildende Vermögen der Anſchauung. Das Gemüth muß viele Beobachtungen anſtellen, um ſich einen Gegenſtand abzubilden, indem es ſich den Gegenſtand von jeder Seite anders abbildet. Z. E. ſo ſieht eine Stadt von der Morgenſeite anders aus, als von der Abendſeite. Es ſind alſo viele Erſcheinungen von einer Sache nach den verſchiedenen Seiten und Geſichtspunkten. Aus allen dieſen Erſcheinungen muß das Gemüth, indem es ſie alle zuſammen nimmt, ſich eine Abbildung machen.

Das zweite Vermögen iſt das Vermögen der Nachbildung, nach welchem mein Gemüth die Vorſtellungen der Sinne aus den vorigen Zeiten herbeizieht, und ſie mit den Vorſtellungen der gegenwärtigen verknüpft. Ich reproducire die Vorſtellungen der vergangenen Zeit durch die Aſſociation, nach welcher eine Vorſtellung die andere herbeyzieht, weil ſie mit ihr in Begleitung war. Dieſes iſt das Vermögen der Imagination. Es wird ſonſt falſch das Einbildungsvermögen genannt, welches aber von ganz anderer Art iſt; denn das iſt ganz was anders, wenn ich mir einen Pallaſt, den ich ehedem geſehen habe, einbilde, und wenn ich mir neue Bilder mache. Das letzte iſt das Einbildungsvermögen, wovon hernach Meldung geſchehen wird.

Das dritte Vermögen iſt das Vermögen der Vorbildung. Obgleich das Künftige in mir keinen Eindruck und alſo kein Bild macht, ſondern nur das gegenwärtige; ſo kann man ſich vorher doch von dem Künftigen ein Bild machen, und ſich etwas vorher einbilden. Z. E. Man ſtellt ſich die Geſtalt vor, in welcher man ſeyn wird, wenn man eine Rede halten will. — Wie iſt aber eine Vorbildung des Künftigen möglich? Die gegenwärtige Erſcheinung hat Vorſtellungen der vergangenen und der folgenden Zeit. In meinen Vorſtellungen iſt aber eine Reihe der folgenden Vorſtellungen, wo ſich die Vorſtellungen des Vergangenen zum Gegenwärtigen ſo verhalten, wie ſich die Vorſtellungen des Gegenwärtigen zum Künftigen verhalten. Eben ſo, wie ich aus dem Gegenwärtigen ins Vergangene gehen kann, ſo kann ich auch aus dem Gegenwärtigen ins Künftige gehen. Gleichwie der gegenwärtige Zuſtand auf den vergangenen folgt, eben ſo folgt auf den gegenwärtigen der künftige. Dieſes geſchiehet nach Geſetzen der Imagination.

Dieſer Unterſchied der bildenden Kraft betrifft die

Zeit. Es giebt aber noch einen andern Unterſchied, nach welchem wir noch zwei Vermögen der bildenden Kraft bekommen. Dieſe Vermögen ſind das Vermögen der Einbildung, und das Vermögen der Gegenbildung. Das Vermögen der Einbildung iſt das Vermögen, Bilder aus ſich ſelbſt, unabhängig von der Wirklichkeit der Gegenſtände hervor zu bringen, wo die Bilder nicht aus der Erfahrung entlehnt ſind. Z. E. ein Baumeiſter fingirt ſich, ein Haus zu bauen, was er noch nicht geſehen hat. Dies Vermögen nennt man das Vermögen der Phantaſie, und darf nicht mit der Imagination verwechſelt werden. Die Einbildungskraft iſt eine ſinnliche Dichtungskraft, obgleich wir auch noch eine Verſtandes-Dichtungskraft haben.

Das Vermögen der Gegenbildung iſt das Vermögen der Charakteriſtik. Charakteriſtik iſt das Gegenbild des andern. Gegenbild iſt ein Mittel, das Bild des andern Dinges hervor zu bringen. So ſind Worte Gegenbilder der Sachen, um die Vorſtellungen der Sache ſich zu concipiren. Weil es alſo Bilder vorſtellt, ſo gehört es zur Sinnlichkeit, obgleich die Bilder nicht durch den Einfluß der Gegenſtände, ſondern aus uns ſelbſt kommen; aber der Form nach gehöret es doch zur Sinnlichkeit.

Zuletzt könnte man noch ein Vermögen der Ausbildung hinzufügen. Wir haben nicht allein ein Vermögen, ſondern auch einen Trieb, alles auszubilden und zu vollenden. So wie uns Sachen, Geſchichten, Komödien oder dergleichen mangelhaft zu ſeyn ſcheinen;

ſo ſind wir unabläſſig bemüht, es zum Ende zu bringen; man ärgert ſich, daß die Sache nicht ganz iſt. Dieſes ſetzet ein Vermögen voraus, ſich eine Idee des Ganzen zu machen, und die Gegenſtände mit der Idee des Ganzen zu vergleichen.

Alle dieſe Actus der bildenden Kraft können willkührlich und auch unwillkührlich geſchehen. So fern ſie unwillkührlich geſchehen, gehören ſie gänzlich zur Sinnlichkeit: ſo fern ſie aber willkührlich geſchehen, gehören ſie zum obern Erkenntnißvermögen. Das Gedächtniß iſt alſo ein Vermögen der willkührlichen Imagination oder Nachbildung; alſo iſt zwiſchen dem Gedächtniß und dem Vermögen der Nachbildung kein weſentlicher Unterſchied. So iſt es auch mit andern bildenden Vermögen. Hypochondriſche Perſonen haben unwillkührliche Einbildungen. Das willkührliche Einbildungsvermögen iſt das Dichtkunſtvermögen.

Von dem Vermögen der Gegenbildung oder Facultate characteristica müſſen wir noch etwas ausführlicher anmerken: Vorſtellung, die als Mittel der Reproduction durch Aſſociation dient, iſt ein Symbolum. Die mehreſten ſymboliſchen Vorſtellungen kommen bei der Erkenntniß von Gott vor. Dieſe ſind insgeſamt per analogiam, d. i. durch eine Uebereinſtimmung des Verhältniſſes; z. E. die Sonne war bei den alten Völkern ein Symbolum, eine Vorſtellung der göttlichen Vollkommenheit, indem ſie, in dem großen Weltbau allenthalben gegenwärtig, vieles ertheilt (Licht und Wärme), ohne zu empfangen. So kann zum Symbol einer Republik der menſchliche Körper dienen, in welchem alle Glieder ein Ganzes ausmachen. Eine Erkenntniß des Verſtandes, welche indirecte intellectual iſt und durch den Verſtand erkannt wird, aber durch ein Analogon der ſinnlichen Erkenntniß hervorgebracht wird, iſt eine ſymboliſche Erkenntniß, die der logiſchen Erkenntniß, ſo wie die intuitive der diſcurſiven entgegengeſetzt wird. Die Verſtandeserkenntniß iſt logiſch, wenn ſie indirecte intellectual iſt, und durch ein Analogon der ſinnlichen Erkenntniß hervorgebracht, aber durch den Verſtand erkannt wird. Das Symbolum iſt nur ein Mittel, die Intellection zu befördern; es dient nur der unmittelbaren Verſtandeserkenntniß; mit der Zeit muß es aber wegfallen. Die Erkenntniſſe aller orientaliſchen Nationen ſind ſymboliſch. Wo uns alſo die Anſchauung nicht unmittelbar erlaubt iſt; da müſſen wir uns per analogiam mit der ſymboliſchen Erkenntniß behelfen. Wir können auch ſagen: Die Erkenntniß iſt ſymboliſch, wo der Gegenſtand in dem Zeichen erkannt wird; aber bei der diſcurſiven Erkenntniß ſind die Zeichen nicht Symbola, indem ich in dem Zeichen nicht den Gegenſtand erkenne, ſondern das Zeichen mir nur die Vorſtellung von dem Gegenſtande hervorbringt. Z. E. das Wort Tiſch iſt kein Symbol, ſondern nur ein Mittel, die Vorſtellung des Verſtandes durch Aſſociation hervorzubringen.

Vom obern Erkenntnißvermögen.

Nachdem wir von dem untern Erkenntnißvermögen oder von den Vorſtellungen, die wir von den Gegenſtänden haben, ſo fern wir von ihnen afficirt werden (alſo uns leidend verhalten), gehandelt haben; ſo kommen wir jezt zu dem obern Erkenntnißvermögen, oder zu den Vorſtellungen, die wir durch willkührliche Ausübung haben, wo wir Urheber der Vorſtellungen ſind.

Allgemeine Betrachtung hierüber:

Der Verſtand iſt nicht allein ein Vermögen der Regeln, ſondern ſein Princip iſt auch, daß alle unſere Erkenntniſſe und Gegenſtände unter einer Regel ſtehen müſſen. Alle Erſcheinungen ſtehen unter einer Regel; denn alle Gegenſtände, ſo fern ſie erſcheinen, ſo erſcheinen ſie im Verhältniſſe zu Zeit und Raum. So fern ſie aber gedacht werden, müſſen ſie unter einer Regel ſtehen; denn ſonſt könnten ſie nicht gedacht werden. Was alſo eine Regel unmöglich macht, das iſt verſtandeswidrig.

Die Maxime des Verſtandes iſt: Alles, was geſchieht, geſchieht nach Regeln, und alle Erkenntniſſe ſind unter einer Regel. Je mehr Erkenntniſſe aus einem principio a priori können abgeleitet werden; deſto mehr Einheit hat die Regel. Wie kommen aber die reinen Verſtandesbegriffe in den Kopf? Von Gegenſtänden der Anſchauung haben wir Kenntniſſe, vermöge der bildenden Kraft, welche zwiſchen dem Verſtande und der

Sinnlichkeit iſt. Iſt dieſe bildende Kraft in abstracto, ſo iſt es der Verſtand. Die Bedingungen und Handlungen der bildenden Kraft in abstracto genommen, ſind reine Verſtandesbegriffe und Kategorien des Verſtandes. Z. E. der reine Verſtandesbegriff von Subſtanz und Accidens kommt auf folgende Art aus der bildenden Kraft: Der bildenden Kraft muß etwas Beſtändiges zum Grunde gelegt werden, ſtatt daß ſich das Mannichfaltige verändert; denn wäre nichts zum Fundament der bildenden Kraft, ſo könnte ſie auch nichts wechſeln. Das Beſtändige iſt nun der reine Begriff der Subſtanz, und das Mannichfaltige des Accidens. Alle oberſten Grundſätze des Verſtandes a priori ſind allgemeine Regeln, welche die Bedingungen der bildenden Kraft in allen Erſcheinungen ausdrücken, mit denen wir beſtimmen können, wie die Erſcheinungen unter einander zu verknüpfen ſind; denn das, was die Erkenntniß möglich macht, was die Bedingung derſelben iſt, daſſelbe iſt auch die Bedingung der Dinge. Wir haben Grundſätze a priori, die ſich auf die Bedingung der Anſchauung gründen; z. E. alle Sätze der Geometrie. Eben ſo haben wir auch Grundſätze des Denkens a priori feſtgeſetzt. Was die nothwendige Bedingung des Denkens iſt, kommt dem Objectiven zu, und was eine nothwendige Bedingung der Anſchauung iſt, kommt auch den Dingen zu. Die Gegenſtände müſſen conform ſeyn den Bedingungen, unter denen ſie erkannt werden können; das iſt die Natur des menſchlichen Verſtandes. Der Verſtand a priori iſt alſo das Vermögen, über Gegenſtände zu reflectiren. Ueber die Grenzen der Gegenſtände der Sinne geht der Verſtand nicht, aber doch bis an die Grenze; das iſt Gott und die künftige Welt. Das obere Erkenntnißvermögen heißt es darum, weil in ihm die Spontaneität betrachtet wird, da in dem untern Erkenntnißvermögen die Paſſivität war. Das obere Erkenntnißvermögen wird auch der Verſtand, im allgemeinen Verſtande, genannt. In dieſer Bedeutung iſt der Verſtand das Vermögen der Begriffe, oder auch das Vermögen der Urtheile, aber auch das Vermögen der Regel. Alle dieſe drei Definitionen ſind einerlei; denn ein Begriff iſt eine Kenntniß, die zu einem Prädicat dienen kann in einem möglichen Urtheile. Ein Begriff iſt aber eine Vorſtellung der Vergleichung mit dem allgemeinen Merkmale, und ein Begriff iſt ein allgemeines Merkmal. Ein Urtheil iſt aber auch immer eine Regel; denn eine Regel giebt das Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen. Z. E. Cicero iſt gelehrt; da dient das Prädicat gelehrt zur Beurtheilung der Handlungen des Cicero; alſo dienet es zur Regel. Demnach laufen die drei Definitionen auf eins hinaus. Wir können auch ſagen, der Verſtand iſt das Vermögen allgemeiner Erkenntniſſe. Allgemeine Erkenntniſſe als Vorſtellungen ſind Begriffe, und allgemeine Erkenntniſſe als Vergleichung der Vorſtellungen ſind Urtheile; jedes allgemeine Urtheil iſt alſo eine Regel. — Die Sinnlichkeit iſt ein Vermögen der Anſchauung. Parallel in der Sinnlichkeit iſt der Verſtand, als das Vermögen der Begriffe. Die Sinnlichkeit hat urſprüngliche Formen; der Verſtand iſt aber ein Vermögen der Regel; dadurch unterſcheidet er ſich von der Sinnlichkeit, die nur in Formen beſteht. Die Sinne ſind ein Vermögen der Perception, der Verſtand aber der Reflexion. Wenn man ſagt: der Verſtand iſt ein Vermögen deutlicher Erkenntniſſe; ſo iſt dieſes falſch definirt; denn die Sinnlichkeit beruht doch zuletzt auf dem Bewußtſeyn. Das Bewußtſeyn iſt aber zu allen Erkenntniſſen und Vorſtellungen nöthig; demnach können ſinnliche Erkenntniſſe auch deutlich ſeyn. Weil aber das Bewußtſeyn eine conditio sine qua non der Erkenntniſſe iſt; ſo wird es zum obern Erkenntnißvermögen gerechnet. Die Deutlichkeit iſt aber nicht eine nothwendige Bedingung der Verſtandes-Erkenntniſſe, indem es auch eine Deutlichkeit der Anſchauung geben kann. Die Deutlichkeit der Begriffe iſt aber die Verſtandes-Deutlichkeit. — Allein wenn wir den Verſtand negativ definiren, im Gegenſatze mit der Sinnlichkeit; ſo iſt der Verſtand ein Vermögen, Dinge unabhängig von der Art, wie ſie uns erſcheinen, zu erkennen. Der Verſtand iſt aber das Vermögen, Dinge zu erkennen, ſo wie ſie ſind. Es ſcheint zwar, daß, wenn ich den Verſtand durch ein Vermögen, Dinge zu erkennen, ſo wie ſie ſind, definire, ſolches nicht negativ ſey; allein wenn ich ihn im Gegenſatze mit der Sinnlichkeit betrachte; ſo weiß ich doch nicht (wenn nämlich die Sinnlichkeit Dinge erkennt, ſo wie ſie erſcheinen, der Verſtand aber, ſo wie ſie ſind), wie ſie der Verſtand erkennt; ich weiß nur ſo viel, daß er ſie nicht ſo erkennt, wie ſie erſcheinen. Dieſe Definition hat ihren Nutzen, indem ſie allgemein iſt, und nicht nur auf den menſchlichen Verſtand, ſondern auf den Verſtand überhaupt gerichtet iſt. — Wie kann ich aber Dinge erkennen, ſo wie ſie ſind? Entweder durch Anſchauung oder Begriffe. Der menſchliche Verſtand iſt nur ein Vermögen, Dinge zu erkennen, ſo wie ſie ſind, durch Begriffe und Reflexion, alſo blos diſcurſiv. Alle unſere Erkenntniſſe ſind nur logiſch und diſcurſiv, aber nicht oſtenſiv und intuitiv. Wir können uns aber einen Verſtand denken, der die Dinge erkennt, ſo wie ſie ſind, aber durch Anſchauung. Ein ſolcher Verſtand iſt intuitiv. Es kann einen ſolchen Verſtand geben; nur der menſchliche iſt es nicht. Dieſe Definition hat Anlaß gegeben zur myſtiſchen Vorſtellung des Verſtandes. Denken wir uns nämlich den menſchlichen Verſtand als ein Vermögen, Dinge durch Anſchauung zu erkennen, ſo wie ſie ſind; ſo iſt dies ein myſtiſcher Verſtand; z. E. wenn wir glauben, daß in der Seele ein Vermögen intellectueller Anſchauungen liege; ſo iſt ſolches ein myſtiſcher Verſtand. Wir haben ein Vermögen, Dinge zu erkennen, ſo wie ſie ſind, aber nicht durch Anſchauung, ſondern durch Begriffe. Wenn dieſe Begriffe reine Verſtandesbegriffe ſind; ſo ſind ſie transſcendental. Sind ſie aber auf Erſcheinungen angewandt; ſo ſind es empiriſche Begriffe, und der Gebrauch des Verſtandes iſt ein empiriſcher Gebrauch.

So wie wir bis jetzt den Verſtand erwogen haben; ſo iſt er der Sinnlichkeit entgegengeſetzt, und heißt das obere Erkenntnißvermögen. Dieſer Verſtand allgemein genommen, und das obere Erkenntnißvermögen iſt dreifach: Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft. Hier iſt der Verſtand ſtricte genommen, wo er eine ſpecies iſt von der allgemeinen Bedeutung des Verſtandes, und das obere Erkenntnißvermögen bedeutet. Dieſes obere Erkenntnißvermögen beſtehet alſo:

1) aus einem allgemeinen Urtheile;
2) aus der Subſumtion unter dieſes Urtheil, und
3) aus dem Schluſſe. —

Das Princip des allgemeinen Urtheils oder der Regel, iſt der Verſtand ſtricte genommen. Das Princip der Subſumtion unter dieſe Regel iſt die Urtheilskraft, und das Principium a priori der Regel iſt die Vernunft. — Was unter kein empiriſches Urtheil ſubſumirt werden kann, iſt ein Urtheil a priori. Das Vermögen der Urtheile, die unter kein empiriſches Urtheil ſubſumirt werden können, iſt die Vernunft. Man kann auch ſagen: die Vernunft iſt das Vermögen der Regel a priori, oder der Begriffe a priori.

In allen Stücken, auch in empiriſchen Erkenntniſſen, brauche ich meinen Verſtand, und das iſt der empiriſche Verſtandesgebrauch. Wir können aber auch einen Gebrauch des Verſtandes a priori haben, und dieſes iſt die Vernunft. Z. E. Alles Zufällige hat eine Urſache; hier iſt der Gebrauch des Verſtandes a priori; denn das lehrt mich keine Erfahrung. Verſtand und Vernunft ſind alſo nur in Anſehung des empiriſchen und reinen Gebrauchs unterſchieden. Allein wir haben auch ein Zwiſchenvermögen zwiſchen beiden, nämlich unter ein allge-

meines

welches Urtheil und unter eine allgemeine Regel zu ſubſumiren; und das iſt die Urtheilskraft. Zuerſt frage ich: Iſt die allgemeine Regel a priori, oder a poſteriori? und dann: Ob der Fall unter die Regel gehört? Z. E. Alles Einfache denkt; iſt eine Regel a priori. Nun ſehe ich, ob die Seele des Menſchen unter dieſe Regel gehört, und darunter ſubſumirt werden kann. Dieſes Vermögen, unter Regeln zu ſubſumiren, iſt ſo ſeparat von andern Vermögen, daß Menſchen zwar können ein Vermögen der allgemeinen Regel haben; aber ganz ohne dieſes Vermögen zu haben, unter die Regel zu ſubſumiren, und die Regel in concreto anzuwenden.

Verſtand iſt das Vermögen, aus dem Allgemeinen das Beſondere — die Urtheilskraft, aus dem Beſondern das Allgemeine — und die Vernunft, das Allgemeine a priori zu erkennen, und aus den mannigfaltigen Erſcheinungen Regeln zu ſammeln. Das Beſondere wird hier gegeben, woraus man eine allgemeine Regel zu machen hat. Die Urtheilskraft iſt aber umgekehrt; da wird eine allgemeine Regel gegeben, woraus das Beſondere beſtimmt werden muß. Um alſo zu wiſſen, ob das Beſondere unter die allgemeine Regel gehöre, iſt Urtheilskraft nöthig. Dieſe hat das Beſondere an ſich, daß ſie durch Unterricht nicht kann erlernt werden, ſondern wo man durch Uebung zur Fertigkeit in derſelben gelangen muß. Der Verſtand läßt ſich inſtruiren, aber nicht die Urtheilskraft. Vernunft iſt das Vermögen, allgemeine Regeln a priori von der Erfahrung ganz abgeſondert zu erkennen. Z. E. Alles Zufällige muß eine erſte Urſache haben; das lehrt nicht die Erfahrung.

Die Größe des Verſtandes beruht auf zwei Stücken, auf dem Vermögen der Begriffe, und auf der Beziehung allgemeiner Begriffe auf beſondere Fälle. Je mehr die Urtheile eine Beziehung auf die beſonderen Fälle haben, deſto ausgebreiteter und extenſiv klarer iſt der Verſtand; und je mehr der Verſtand mit Anſchaulichkeit verbunden iſt, deſto ausgebreiteter und heller iſt derſelbe. Wer demnach die allgemeinen Regeln in Beiſpielen, Gleichniſſen und beſondern Fällen des gemeinen Lebens gut anwenden kann, der hat einen ausgebreiteten Verſtand. Der Verſtand wird alſo auf eine zweifache Art inſtruirt:

a) daß man ihn an allgemeine Regeln gewöhne, oder in abstracto gebrauche, und
b) daß man dieſe allgemeinen Regeln in der Erfahrung anwende, oder ihn in concreto gebrauche.

Hier muß man nicht glauben, daß dieſes mit der Urtheilskraft einerlei iſt; denn die Urtheilskraft iſt nur ein Vermögen, zu wiſſen, ob ein gegebener Fall unter die Regel gehöre; welches unterſchieden iſt von dem Verſtande in concreto, der auf die Erfahrungsfälle des Lebens angewandt wird. Der Verſtand in concreto iſt nur ein Erinnerungsvermögen der allgemeinen Regel; allein dadurch kann man noch nicht unterſcheiden, ob der gegebene Fall unter die Regel gehöre. Die Urtheilskraft iſt aber ein Unterſcheidungsvermögen.

Der Gebrauch der Vernunft iſt auch zweifach.

a) ein reiner, und

b) ein empiriſcher Gebrauch.

Der reine Gebrauch der Vernunft iſt, der auf Gegenſtände geht, die gar nicht Gegenſtände der Sinne ſind. Der empiriſche Gebrauch iſt, wenn ich etwas a priori erkenne, welches a posteriori beſtätigt wird; z. B. in der Experimentalphyſik. Ein reiner Vernunftgebrauch iſt der, wo die Regel nicht durch die Erfahrung beſtätiget wird. Wo aber die Regel ſelbſt aus der Erfahrung genommen iſt; da iſt kein Vernunftgebrauch.

Alle dieſe drei Vermögen, die das obere Erkenntnißvermögen ausmachen, können wir auch in *geſunde* und *gelehrte* Vermögen unterſcheiden. So haben wir denn einen geſunden Verſtand, eine geſunde Urtheilskraft und eine geſunde Vernunft; aber auch einen ſpeculativen Verſtand, eine ſpeculative Urtheilskraft und Vernunft. Der geſunde Gebrauch dieſer Vermögen zeigt ſich in concreto in den Fällen, wo die Erfahrung den Beweis von der Richtigkeit dieſer Erkenntnißkraft machen kann. Wenn ich meinen Verſtand, meine Urtheilskraft und Vernunft ſo gebrauche, daß durch die Erfahrung kann ausgemacht werden, daß es wahr iſt; ſo habe ich einen geſunden Verſtand, eine geſunde Urtheilskraft und Vernunft. Wenn ich mit meinen Erkenntnißkräften nicht weiter gehe, als nur ſo weit die Erfahrung es beſtätigen kann; ſo iſt das der geſunde Gebrauch der Erkenntnißkräfte. Speculativer Gebrauch des Verſtandes und der Vernunft iſt, ſofern ſie ein Vermögen haben, ohne Erfahrung die Regel zu gebrauchen. Speculative Urtheilskraft iſt, wo der

Grund des richtigen Gebrauchs nicht in der Erfahrung, ſondern in allgemeinen Gründen liegt. —

In Anſehung der Erkenntniſſe unterſcheidet man **Naturell** und **Genie**. — Naturell iſt eine Neigung zu lernen, Genie aber Erkenntniſſe zu finden, die gar nicht können gelehrt werden. Der **Kopf** iſt das Talent der Erkenntniſſe. Die **Köpfe** unterſcheidet man, in Anſehung der Fertigkeit, in feine und ſtumpfe; in Anſehung der Gegenſtände in mathematiſche und philoſophiſche Köpfe. Hiervon wird in der Anthropologie ausführlicher gehandelt.

Ehe wir zu dem Vermögen der Luſt und Unluſt übergehen; ſo müſſen wir noch, (als ein Uebergang des obern Erkenntnißvermögens zu dem Vermögen der Unterſcheidung der Gegenſtände nach dem Gefühl, der Luſt und Unluſt) von dem **Vermögen zu vergleichen**, und Gegenſtände in Vergleichung zu erkennen, handeln. Die bildenden Vermögen, oder das Erkenntnißvermögen, ſind Vermögen, Vorſtellungen zu erzeugen. Nun haben wir aber auch noch ein Vermögen, Vorſtellungen zu vergleichen, und das iſt **Witz** und **Scharfſinn**. Der **Witz** (ingenium) iſt das Vermögen, Gegenſtände zu vergleichen nach der Verſchiedenheit. Das Vermögen der Uebereinſtimmung oder der Einerleiheit liegt zum Grunde unſerer allgemeinen Begriffe. In jedem Urtheile erkenne ich, daß etwas entweder unter den allgemeinen Begriff gehöre oder nicht; dies iſt ingenium. Z. E. ob die Füchſe unter den allgemeinen Begriff vom Hunde gehören. So kann man in der ganzen Natur Vergleichung und Uebereinſtimmung ſuchen. Allein wenn ich ein negatives Urtheil habe, wenn ich finde, daß es nicht zu dem allgemeinen Begriffe gehört, ſondern von demſelben verſchieden iſt; dann iſt das Scharfſinn (acumen). Die Aeußerungen des Scharfſinns ſind die, wodurch wir unſere Erkenntniſſe bewahren vor Irrthümern, und ſie alſo reinigen, wenn wir ſagen, was die Dinge nicht ſind. Durchs ingenium erweitern wir aber unſere Erkenntniſſe; das ingenium iſt alſo das Erſte. Zuerſt mache ich allerhand Vergleichungen; alsdann aber kommt das acumen, und unterſcheidet eins von dem andern. So werden zuerſt die Menſchen nach dem Ingenium alles Harte für Steine gehalten haben; hernach aber werden ſie allmählig eins von dem andern unterſcheiden. Man weiß nicht recht, wozu eigentlich dieſe Vermögen können gerechnet werden, ob zum untern oder obern Erkenntnißvermögen. Ueberhaupt iſt es das obere Erkenntnißvermögen angewandt auf das untere. Sie gehören alſo wohl zum obern Erkenntnißvermögen.

Vom Vermögen der Luſt und Unluſt.

Das zweite Vermögen der Seele iſt das Vermögen, die Dinge zu unterſcheiden nach dem Gefühle der Luſt und Unluſt, oder des Wohlgefallens und Mißfallens. Das Vermögen der Luſt und Unluſt iſt kein Erkenntnißvermögen, ſondern unterſcheidet ſich ganz von demſelben. Die Beſtimmungen der Dinge, in Anſehung deren wir Luſt und Unluſt bezeigen, ſind nicht Beſtimmungen, die blos den Objecten zukommen, ſondern die ſich auf die Beſchaffenheit des Subjects beziehen. Durch das Erkenntnißvermögen kann ich nicht anders Vorſtellungen von den Dingen haben, als nach der Beſtimmung, die von ihnen würde angetroffen werden, wenn ſie auch gar nicht vorgeſtellt würden; z. E. die runde Figur an einem Zirkel würde ich erkennen, ohne daß der Zirkel vorgeſtellt würde. Aber die Beſtimmungen des Guten und Böſen, des Schönen und Häßlichen, des Angenehmen und Unangenehmen, ſind Beſtimmungen, die an den Dingen gar nicht würden wahrgenommen werden können, wenn ſie nicht durch Vorſtellung erkannt würden. Mithin können ſolche Beſtimmungen, die ohne Vorſtellung an den Dingen nicht können erkannt werden, nicht zum Erkenntnißvermögen gehören; weil dieſes auch ohne Vorſtellung der Dinge, die ihnen zugehörigen Beſtimmungen erkennen kann; ſondern es muß ein beſonderes Vermögen in uns ſeyn, ſolche an ihnen wahrzunehmen. Es ſind alſo nicht Beſtimmungen, die im Verhältniſſe auf unſer Erkenntnißvermögen, ſondern auf ein ganz anderes Vermögen ſich beziehen; deren Bedingung zwar freilich das Erkenntnißvermögen iſt, denn ohne das kann ich keine Luſt und Unluſt vom Gegenſtande haben; es iſt aber ein beſonderes Vermögen, das vom Erkenntnißvermögen unterſchieden iſt. Wenn ich vom Gegenſtande rede, ſo fern er ſchön oder häßlich, angenehm oder unangenehm iſt; ſo kenne ich den Gegenſtand nicht an ſich, ſo wie er iſt, ſondern wie er mich afficirt. Wenn Euklid vom Zirkel redet: ſo beſchreibt er ihn nicht, ſo fern er ſchön iſt, ſondern was er an ſich iſt. Um aber etwas als ſchön u. ſ. w. zu erkennen; dazu gehört ein beſonderes Vermögen in uns, aber nicht im Gegenſtande. Wenn wir allen vernünftigen Weſen das Vermögen der Luſt und Unluſt wegnehmen, und ihr Erkenntnißvermögen auch noch ſo ſehr vergrößern; ſo würden ſie alle Gegenſtände erkennen, ohne von ihnen gerührt zu werden; es wäre ihnen alles gleich, denn es fehlte ihnen das Vermögen, von Gegenſtänden afficirt zu werden. Alle Luſt und Unluſt ſetzt Erkenntniß vom Gegenſtande voraus; entweder eine Erkenntniß der Empfindung, oder der Anſchauung, oder der Begriffe; und ſo wie man ſagt: ignoti nulla cupido, ſo könnte man auch ſagen: ignoti nulla complacentia. Allein die Erkenntniß iſt es nicht, in welcher die Luſt angetroffen wird, ſondern das Gefühl, wozu die Erkenntniß die Bedingung iſt. — Alle Prädicate der Dinge, welche die Luſt und Unluſt ausdrücken, ſind nicht Prädicate, die dem Gegenſtande an und für ſich zu kommen, oder Prädicate die im Verhältniſſe zu unſerer Erkenntnißkraft ſtehen; ſondern es ſind Prädicate des Vermögens in uns, von den Dingen afficirt zu werden. Man hat geſagt: dieſes Vermögen wäre eine Erkenntniß der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Gegenſtände; allein die Vollkommenheit iſt nicht das Gefühl des Schönen und Angenehmen, ſondern die Vollkommenheit iſt die Vollſtändigkeit des Gegenſtandes. Nun iſt zwar wahr, daß alle Vollſtändigkeit gefällt, und wir ein Vermögen haben, die Idee der Vollſtändigkeit auf alles anzuwenden, und alles vollſtändig aufzubilden; allein die Vollſtändigkeit, d. h. die Vollkommenheit des Gegenſtandes zu erkennen, das iſt nicht eine Erkenntniß der Luſt; ſondern es fragt ſich noch, ob ſie in gewiſſen Fällen mit Luſt und Unluſt verbunden iſt. Vorausgeſetzt, daß der Gegenſtand ein Object der Luſt iſt; ſo gefällt auch die Vollkommenheit, und dann iſt auch die Vollſtändigkeit zur Luſt nicht allemal erforderlich. Es kommt bei der Luſt und Unluſt *nicht* auf den Gegenſtand an, ſondern *wie der* Gegenſtand das Gemüth afficirt. Luſt und Unluſt ſind Vermögen, wodurch Gegenſtände unterſchieden werden, nicht was in ihnen ſelbſt anzutreffen iſt, ſondern wie die Vorſtellung von ihnen einen Eindruck auf unſer Subject macht, und wie unſer Gefühl davon gerührt wird. —

Was iſt aber ein Gefühl? das iſt etwas ſchwer zu beſtimmen. Wir empfinden uns ſelbſt. Die Vorſtellungen können zweifach ſeyn: Vorſtellungen des Objects und des Subjects. Unſere Vorſtellungen können verglichen werden, entweder mit den Gegenſtänden, oder mit dem geſammten Leben des Subjects. Die ſubjective Vorſtellung der geſammten Lebenskraft, die Gegenſtände zu recipiren oder auszuſchließen, iſt das Verhältniß des Wohlgefallens oder Mißfallens. Alſo iſt das Gefühl nicht das Verhältniß der Gegenſtände zur Vorſtellung, ſondern zur geſammten Kraft des Gemüths, dieſelben entweder innigſt zu recipiren oder auszuſchließen. Das Recipiren iſt das Gefühl der Luſt, und das Ausſchließen der Unluſt. *Das Schöne iſt alſo nicht das Verhältniß der Erkenntniß zum Object, ſondern zum Subject.* Mehr läßt ſich hiervon nicht ſagen. Denn nach haben wir zwei Vollkommenheiten: logiſche und äſthetiſche. Die erſte Vollkommenheit iſt die, wenn meine Erkenntniß mit dem Objecte übereinkommt; und die zweite Vollkommenheit iſt, wenn meine Erkenntniß mit dem Subjecte übereinkommt.

Wir haben ein inneres Princip, aus Vorſtellungen zu handeln, und das iſt das Leben. Wenn nun eine Vorſtellung mit der geſammten Kraft des Gemüths, mit dem Princip des Lebens zuſammenſtimmt; ſo iſt dieſes die Luſt. Iſt die Vorſtellung aber von der Art, daß ſie dem Princip des Lebens widerſtreitet; ſo iſt dieſes Verhältniß des Widerſtreits in uns die Unluſt. Die Gegenſtände ſind demnach ſchön, häßlich u. ſ. w. nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern in Beziehung auf lebende Weſen. Was aber nur in Beziehung auf lebende Weſen Statt findet; davon muß der Grund in dem lebenden Weſen ſeyn; demnach muß in dem lebenden Weſen ein Vermögen ſeyn, ſolche Eigenſchaften an den Gegenſtänden wahrzunehmen. Es iſt alſo die Luſt und Unluſt ein Vermögen der Uebereinſtimmung oder des Widerſtreits des Princips des Lebens, gegen gewiſſe Vorſtellungen oder Eindrücke der Gegenſtände.

Leben iſt das innere Princip der Selbſtthätigkeit. Lebende Weſen, die nach dieſem innern Princip handeln, müſſen nach Vorſtellungen handeln. Nun kann es eine Beförderung, aber auch ein Hinderniß des Lebens geben. Das Gefühl von der Beförderung des Lebens iſt Luſt, und das Gefühl von der Hinderniß des Lebens iſt Unkeit. Die Luſt iſt alſo ein Grund der Thätigkeit, und Unluſt ein Hinderniß der Thätigkeit. Luſt beſteht alſo im Begehren; Unluſt hingegen im Verabſcheuen. — Nun ſehen wir, was Luſt und Unluſt für Verknüpfung mit denkenden Weſen haben. Nur thätige Weſen können Luſt und Unluſt haben. Subjecte, die da thätig ſind nach Vorſtellungen, die haben Luſt und Unluſt. Alſo ein Geſchöpf, was nicht nach Vorſtellungen thätig iſt, hat kein Vermögen der Luſt und Unluſt.

Das Leben iſt dreifach:

1) das thieriſche,
2) das menſchliche, und
3) das geiſtige Leben.

Es giebt alſo eine dreifache Luſt. Die thieriſche Luſt beſteht in dem Gefühle der Privatſinne. Die menſchliche Luſt iſt das Gefühl nach dem allgemeinen Sinne, vermittelſt der ſinnlichen Urtheilskraft; es iſt ein Mittelding und wird erkannt durch die Idee aus der Sinnlichkeit. Die geiſtige Luſt iſt idealiſch, und wird erkannt aus puren Begriffen des Verſtandes. Die Luſt oder Unluſt, das Wohlgefallen oder Mißfallen iſt entweder objectiv oder ſubjectiv. Wenn der Grund des Wohlgefallens oder Mißfallens des Gegenſtandes mit dem beſtimmten Subjecte übereinſtimmt; ſo iſt dies das ſubjective Wohlgefallen oder Mißfallen. Dieſes entſpringt aus den Sinnen. Jeder beſondere Sinn iſt ein Grund des ſubjectiven Wohlgefallens. Was alſo nach Privatgründen des Sinnes eines Subjects gefällt oder mißfällt; das iſt das ſubjective Wohlgefallen oder Mißfallen.

Das Wohlgefallen aus Privatgründen des Sinnes eines Subjects iſt das Vergnügen, und der Gegenſtand iſt angenehm. Das Mißfallen aus Privatgründen des Sinnes des Subjects iſt Mißvergnügen oder Schmerz, und der Gegenſtand iſt unangenehm. Wenn ich aber ſage: etwas iſt angenehm oder unangenehm; ſo drückt das nur ein ſubjectives Wohlgefallen oder Mißfallen aus privatgültigen Gründen des Wohlgefallens oder Mißfallens aus. Wird immer ein gewiſſer Gegenſtand angenehm oder unangenehm befunden; ſo folgt noch nicht, daß er allgemein ſo befunden müſſe. Man kann daher hierüber nicht ſtreiten. Das objective Wohl- oder Mißfallen beſteht in der Luſt und Unluſt am Gegenſtande, nicht im Verhältniſſe auf beſondere Bedingungen des Subjects; ſondern, unabhängig von den beſondern Bedingungen des Subjects, auf dem allgemeinen Urtheile, das eine allgemeine Gültigkeit hat, und für jedermann gilt. Was alſo ein allgemeiner Grund des allgemein gültigen Wohlgefallens oder Mißfallens iſt; das iſt ein objectives Wohlgefallen oder Mißfallen. Dieſes objective Wohlgefallen oder Mißfallen iſt zweifach: Es gefällt oder mißfällt etwas, entweder nach der allgemeinen Sinnlichkeit, oder nach der allgemeinen Erkenntnißkraft. Was da gefällt aus der Uebereinſtimmung mit dem allgemeinen Sinne, das iſt ſchön; und wenn es aus demſelben Grunde mißfällt, iſt es häßlich. Was gefällt aus der Uebereinſtimmung der allgemeinen Erkenntnißkraft, iſt gut; und wenn es aus demſelben Grunde mißfällt, ſo iſt es böſe.

Dasjenige, worin der Sinn der Menſchen übereinſtimmt, iſt der allgemeine Sinn. Wie kann aber ein Menſch ein Urtheil fällen nach dem allgemeinen Sinne, da er doch den Gegenſtand betrachtet nach ſeinem Privatſinne? Die Gemeinſchaft unter den Menſchen macht einen gemeinſchaftlichen Sinn aus. Aus dem Umgange mit Menſchen entſteht ein gemeinſchaftlicher Sinn, der für jederman gilt. Wer alſo in keine Gemeinſchaft kommt; hat keinen gemeinſchaftlichen Sinn. — Das Schöne und Häßliche kann nur von Menſchen unterſchieden werden, ſo fern ſie in der Gemeinſchaft ſind. Wenn alſo etwas nach einem gemeinſchaftlichen und allgemein gültigen Sinne gefällt; der hat Geſchmack. Der Geſchmack iſt daher ein Vermögen der Beurtheilung durch Wohlgefallen oder Mißfallen, nach dem gemeinſchaftlichen und allgemein gültigen Sinne. Es iſt aber doch der Geſchmack immer nur eine Beurtheilung durchs Verhältniß der Sinne, und deßwegen iſt dieſes Vermögen ein Vermögen der Luſt und Unluſt. Das objective Wohlgefallen oder Mißfallen, oder Gegenſtände zu beurtheilen nach allgemein gültigen Gründen der Erkenntnißkraft, iſt das obere Vermögen der Luſt und Unluſt. Dieſes iſt das Vermögen, aus Erkenntniß des Verſtandes nach allgemein gültigen Grundſätzen den Gegenſtand zu beurtheilen, ob er gefällt oder mißfällt. Wenn etwas ein Gegenſtand des intellectuellen Wohlgefallens iſt, ſo iſt es gut; iſt es ein Gegenſtand des intellectuellen Mißfallens, ſo iſt es böſe. — Gut iſt, was jederman nothwendig gefallen muß. — Das Schöne gefällt aber nicht jedermann nothwendig, ſondern die Uebereinſtimmung des Urtheils iſt zufällig. Aber die Uebereinſtimmung der Urtheile des Wohlgefallens oder Mißfallens durch den Verſtand, laut denen der Gegenſtand entweder gut oder böſe iſt, iſt nothwendig. Wie kann aber das Gute gefallen, da es doch kein Vergnügen erweckt? Würde die Tugend angenehm ſeyn, ſo wäre jedermann tugendhaft; aber jetzt wünſcht nur jeder, wenn es anginge, mit einemmale tugendhaft zu ſeyn. Er ſieht ein, daß es gut iſt; allein es vergnügt ihn nicht. Die Freiheit iſt der größte Grad der Thätigkeit und des Lebens. Das thieriſche Leben hat keine Spontaneität. Fühle ich nun, daß etwas mit dem höchſten Grade der Freiheit, alſo mit dem geiſtigen Leben übereinſtimmt; ſo gefällt es mir. Dieſe Luſt iſt die intellectuelle Luſt. Man hat bei ihr ein Wohlgefallen, ohne daß es vergnügt. Solche intellectuelle Luſt iſt nur in der Moral. Woher hat aber die Moral ſolche Luſt? Alle Moralität iſt die Zuſammenſtimmung der Freiheit mit ſich ſelbſt. Z. E. wer da lügt, ſtimmt nicht mit ſeiner Freiheit überein, weil er durch die Lüge gebunden iſt. Was aber mit der Freiheit zuſammenſtimmt; das ſtimmt mit dem ganzen Leben überein. Was aber mit dem ganzen Leben übereinſtimmt; das gefällt. Dieſes iſt jedoch nur eine reflectirende Luſt; wir finden hier kein Vergnügen, ſondern billigen es durch Reflexion. Die Tugend hat alſo kein Vergnügen, aber dafür Beifall;

denn der Menſch fühlt ſein geiſtiges Leben und den höchſten Grad ſeiner Freiheit.

Nun können wir noch folgende Eintheilung machen. Etwas iſt ein Gegenſtand der Luſt in der Empfindung; oder ein Gegenſtand der Luſt in der Anſchauung; oder der ſinnlichen allgemeinen Urtheilskraft, d. i. ein Gegenſtand der Luſt nach Begriffen des Verſtandes. Wenn etwas in der Empfindung gefällt; ſo vergnügt es, und der Gegenſtand iſt angenehm. Was ein Gegenſtand der Anſchauung oder der ſinnlichen Urtheilskraft iſt; das gefällt, und der Gegenſtand iſt ſchön. Was ein Gegenſtand der Luſt nach Begriffen des Verſtandes iſt, das wird gebilliget, und der Gegenſtand iſt gut. Um das Angenehme und Unangenehme zu unterſcheiden, brauchen wir Gefühl; um das Schöne und Häßliche zu unterſcheiden, brauchen wir Geſchmack; um das Böſe und Gute zu unterſcheiden brauchen wir Vernunft. Zur Unterſuchung des Angenehmen und Unangenehmen haben wir keinen gemeinſchaftlichen Maasſtab, weil es ſich auf die Privatempfindung des Subjects beziehet. Daher kann man ſich über das Angenehme und Unangenehme in keinen Streit einlaſſen; denn ein Streit iſt eine Bemühung, den andern zur Beypflichtung ſeines Urtheils zu bringen. Weil nun aber jeder hierin ſeine Privatempfindung hat; ſo kann keiner genöthiget werden, des andern Empfindung anzunehmen. Mit dem Schönen iſt es aber anders bewandt. Da iſt nicht das ſchön, was Einem gefällt, ſondern was Aller Beyfall hat; ob es gleich auch durch den Sinn gefällt, aber durch einen allgemeinen Sinn. Zur

Unterſuchung des Schönen und Häßlichen haben wir alſo einen gemeinſchaftlichen Maasſtab; dieſes iſt der gemeinſchaftliche Sinn. Dieſer gemeinſchaftliche Sinn entſteht daher: Eines jeden Privatempfindung iſt doch nicht eine ganz beſondere Empfindung, ſondern die Privatempfindung des Einen muß mit der Privatempfindung des Andern ſtimmen, und durch dieſe Uebereinſtimmung bekommen wir eine allgemeine Regel. Dieſes iſt der gemeinſchaftliche Sinn oder der Geſchmack. Was dann übereinſtimmt, iſt ſchön. Dieſes kann nun zwar wohl einem Privatſinn nicht gefallen, aber nach der allgemeinen Regel gefällt es doch. Wem es nicht gefällt, deſſen Privatſinn ſtimmt nicht überein mit der allgemeinen Regel, der hat keinen Geſchmack. Der Geſchmack iſt alſo die Urtheilskraft der Sinne, wodurch erkannt wird, was mit dem Sinne Anderer übereinſtimmt; es iſt alſo eine Luſt und Unluſt in Gemeinſchaft mit andern. Die allgemeine Uebereinſtimmung der Sinnlichkeit iſt, was den Grund des Wohlgefallens beim Geſchmack ausmacht. Z. E. ein Haus iſt ſchön, nicht weil es durch die Anſchauung ſo vergnügt (denn da vergnügt die Garküche manchen vielleicht beſſer); ſondern weil es ein Gegenſtand des allgemeinen Wohlgefallens iſt; weil tauſende an einem und demſelben Gegenſtande ein Vergnügen haben können. So iſt es auch mit der Muſik bewandt. Das Geſicht und das Gehör ſind demnach Sinne des Geſchmacks und gemeinſchaftlich. Der Geruch aber und der Geſchmack ſind nur Privatſinne der Empfindung. Angenehm iſt das, was übereinſtimmt mit dem Privatſinne; ſchön aber, was übereinſtimmt mit dem gemeinſchaftlichen Sinne. Ueber die Schönheit läßt ſich ſtreiten, weil vieler Menſchen Uebereinſtimmung ein Urtheil giebt, welches einem einzelnen Urtheile kann entgegen geſetzt werden. Der Geſchmack hat ſeine Regel; denn jede allgemeine Uebereinſtimmung in einem Merkmale iſt der Grund der Regel. Dieſe Regeln ſind nicht a priori, und nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern ſie ſind empiriſch, und die Sinnlichkeit muß a posteriori erkannt werden. Demnach kann man wohl über die Regel a posteriori ſtreiten, aber nicht diſputiren. Denn Diſputiren heißt, den Gründen des Andern aus Principien der Vernunft widerſtreiten. Es iſt falſch, wenn man ſagt: der Menſch hat einen ganz beſondern Geſchmack; denn wenn er das wählt, was allen andern mißfällt, hat er gar keinen Geſchmack, weil der Geſchmack nach dem gemeinſchaftlichen Sinne beurtheilt werden muß. Wenn ein Menſch auf einer Inſel ganz allein wäre; ſo würde er nicht nach Geſchmack, ſondern nach Appetit wählen. Alſo nur in Gemeinſchaft Anderer hat er Geſchmack. Der Geſchmack bringt nichts Neues hervor, ſondern er moderirt bloß das Hervorgebrachte, daß es Allen gefällt.

Man könnte auch ſagen: daß einige Regeln des Geſchmacks a priori wären; aber nicht unmittelbar a priori, ſondern comparativ, ſo daß ſich dieſe Regeln a priori wieder auf allgemeine Regeln der Erfahrung gründeten. Z. E. die Ordnung, das Ebenmaaß, die Symmetrie, die Harmonie in der Muſik ſind Regeln, die ich a priori erkenne und einſehe, daß ſie allen gefallen; die ſich aber wieder auf allgemeine Regeln a posteriori gründen. Wir könnten auch einen nothwendigen Geſchmack behaupten; z. E. ein jeder hat Geſchmack am Homer, Cicero, Virgil ꝛc.

Das Gute iſt ein Gegenſtand des Verſtandes und wird durch den Verſtand beurtheilt. Wir nennen einen Gegenſtand an ſich gut, und nicht in Relation. Wenn ich ſage, die Sache ſey gut; ſo ſage ich dies ohne Beziehung auf andere Gegenſtände. Wenn ich aber ſage, die Sache ſey ſchön; ſo ſage ich nur, wie ich ſie empfinde, und wie ſie mir erſcheint. Es muß alſo das Gute auch ſolchen Weſen gefallen, die keine ſolche Sinnlichkeit haben, wie wir; welches aber mit dem Angenehmen und Schönen ſich nicht ſo verhält. Etwas iſt gut entweder mittelbar oder unmittelbar. Mittelbar iſt etwas gut, wenn es mit etwas anderm übereinſtimmt, als ein Mittel zum Zweck. Unmittelbar gut iſt, was allgemein und nothwendiger Weiſe an und für ſich ſelbſt gefällt.

Um alles kurz zuſammenzufaſſen, was von der Luſt und Unluſt zu ſagen iſt; ſo merke man, daß alle Luſt und Unluſt entweder ſinnlich oder intellectuell iſt. Das untere Vermögen, oder die ſinnliche Luſt und Unluſt, beruht auf der Vorſtellung des Gegenſtandes durch die Sinnlichkeit. Das obere Vermögen der Luſt und Unluſt, oder die intellectuelle Luſt und Unluſt, beruht auf den Vorſtellungen des Gegenſtandes durch den Verſtand. Die ſinnliche Luſt und Unluſt iſt zweifach: entweder beruht ſie auf dem Verhältniſſe der ſinnlichen Empfindung, oder

der ſinnlichen Anſchauung. Die Luſt im Verhältniß der ſinnlichen Empfindung iſt, ſo fern ſie übereinſtimmt mit dem Zuſtande des Subjects, ſo fern dieſes durch den Gegenſtand verändert wird. Es gefällt ſinnlich, aber ſubjectiv, und da iſt der Gegenſtand angenehm. — Die Luſt im Verhältniſſe der ſinnlichen Anſchauung iſt, ſo fern ſie blos mit dem Vermögen der Sinnlichkeit überhaupt übereinſtimmt, d. h. es gefällt ſinnlich und objectiv, und dann iſt der Gegenſtand ſchön. Hierauf beruht alſo der Unterſchied des Schönen und Angenehmen, der ſinnlichen Vergnügungen, und der Vergnügungen nach dem Geſchmack. Stimmt der Gegenſtand nur mit dem Zuſtand des Subjects überein; ſo kann er nicht allgemein gefallen, ſondern nach dem Privatwohlgefallen des Subjects. Wenn aber der Gegenſtand übereinſtimmt mit den allgemeinen Geſetzen der Sinnlichkeit überhaupt; ſo muß er auch allgemein gefallen. Zu den allgemeinen Geſetzen der Sinnlichkeit gehört z. E., daß in dem Gegenſtande Ordnung, Idee des Ganzen u. ſ. w. wahrgenommen werde. Was nun im Verhältniſſe auf ein allgemeines Urtheil für jedermann gilt; das gefällt objectiv. Das, was aber im Verhältniſſe auf ein Privaturtheil gilt; das gefällt ſubjectiv. Das Gefühl iſt daher nicht ſo zu excoliren als der Geſchmack, weil das Gefühl nur für mich gilt, der Geſchmack aber allgemein. Die intellectuelle Luſt iſt, was allgemein gefällt, aber nicht nach den allgemeinen Geſetzen der Sinnlichkeit, ſondern nach den allgemeinen Geſetzen des Verſtandes. Der Gegenſtand der intellectuellen Luſt iſt gut. Das Schöne iſt zwar auch ein Gegenſtand, der allgemein gefällt, aber nach allgemeinen Geſetzen der Sinnlichkeit; das Gute aber nach allgemeinen Geſetzen des Verſtandes. Das Gute iſt unabhängig von der Art, wie der Gegenſtand den Sinnen erſcheint; es muß ſo genommen werden, wie es an und für ſich ſelbſt iſt; z. E. die Wahrhaftigkeit.

Indifferent iſt ein Gegenſtand, ſo fern er weder ein Gegenſtand der Luſt noch der Unluſt iſt. Solche Gegenſtände nennt man Adiaphora. Die Adiaphora können entweder äſthetiſch oder logiſch ſeyn; entweder nach Geſetzen der Sinnlichkeit, oder des Verſtandes. Adiaphora aesthetica ſind, die weder unangenehm noch angenehm, weder ſchön noch häßlich ſind. Adiaphora logica ſind, die weder gut noch böſe ſind. Einige ſagen, es gäbe keine adiaphora. Adiaphora absoluta giebt es freylich nicht, wo ein Ding in keinem Verhältniß gut oder böſe ſeyn ſollte; allein in gewiſſen Fällen giebt es dergleichen doch; z. B. ob ich einem Armen das Almoſen mit der rechten oder linken Hand geben ſoll, u. ſ. w. Wenn man aber eine Handlung, die unter ein Geſetz der Moralität gehört, unter die Adiaphora rechnen wollte; ſo wäre dieſes höchſt ſchädlich. Wo ein allgemein beſtimmtes Geſetz iſt; da gelten keine Adiaphora; wo aber kein allgemeines Geſetz iſt, das etwas beſtimmt, da kann es Adiaphora geben.

Vom Begehrungsvermögen.

Das dritte Vermögen unſerer Seele iſt das Begehrungsvermögen. Das Vermögen der Luſt und Unluſt war das Verhältniß des Gegenſtandes auf unſer Gefühl der Thätigkeit, entweder der Beförderung, oder der Hinderniß des Lebens. Inwiefern aber das Vermögen der Luſt und Unluſt ein Vermögen iſt von gewiſſen Thätigkeiten und Handlungen, die demſelben gemäß ſind; in ſo fern iſt es eine Begierde. Die Begierde iſt alſo eine Luſt, ſo fern ſie ein Grund der Thätigkeit iſt, gewiſſe Vorſtellungen von dem Gegenſtande zu beſtimmen. Wenn die Vorſtellung ein Grund iſt, uns zu dem Gegenſtande zu beſtimmen; dann begehren wir den Gegenſtand. Das Mißfallen an einem Gegenſtande, ſo fern es die Urſache von der Vorſtellung ſeyn kann, iſt das Verabſcheuen. Die Luſt der Thätigkeit zur Hervorbringung der Vorſtellung iſt zweifach: Entweder wir beſtimmen dieſe Thätigkeit gleichſam problematiſch, ohne ſie zu ſchätzen ob ſie gemäß ſey der Hervorbringung der Vorſtellung; oder wir beſtimmen die Vorſtellung, ſo fern wir den Grund ihres Vermögens zur Hervorbringung der Vorſtellung geſchätzt haben. Das erſte iſt eine unthätige Begierde oder ein Wunſch. Es giebt aber noch zwei Arten von Thätigkeiten: die eine derſelben iſt mechaniſch, und wird durch eine fremde Kraft hervorgebracht; die andere iſt animaliſch oder practiſch. Hier wird die Kraft beſtimmt aus dem innern Princip. Das Vermögen, nach Wohlgefallen oder Mißfallen zu handeln, iſt das practiſch-thätige Begehrungsvermögen. Das Begehrungsvermögen ſoll alſo thätig ſeyn, und im Handeln beſtehen. Allein unſer Begehrungsvermögen geht noch weiter; wir begeh-

h ohne thätig zu ſeyn, ohne zu handeln; das iſt
thätige Begierde oder Sehnſucht, wo man etwas
, ohne es erlangen zu können. Die thätige Be-
der, oder das Vermögen, zu thun und zu laſſen,
m Wohlgefallen oder Mißfallen am Object, ſo
eine Urſache der thätigen Kraft iſt, es hervorzu-
, iſt die freie Willkühr (arbitrium libe-
Dieſe Begierde iſt thätig und mächtig, und hat
walt, das Begehrte zu leiſten. Bei jedem arbi-
d causae impulsivae. — Causae impulsivae
orſtellungen des Gegenſtandes nach dem Wohlge-
und Mißfallen, ſo fern ſie die Urſache ſind von
eſtimmung unſerer Kraft. Jeder actus arbitrii
ausam impulsivam. — Die Causae impulsi-
nd entweder ſenſitiv, oder intellectuell. Die ſen-
ſind stimuli oder Bewegurſachen, Antriebe.
tellectuellen ſind Motive oder Bewegungs-
de. Die erſtern ſind für die Sinne, die andern
n Verſtand. Wenn die Causae impulsivae Vor-
gen des Wohlgefallens oder Mißfallens ſind, die
e Art abhängen, wie wir von den Gegenſtänden
werden; ſo ſind das stimuli. Wenn aber die
e impulsivae Vorſtellungen des Wohl- und Miß-
ſind, die da abhängen von der Art, wie wir die
ſtände durch Begriffe, durch den Verſtand erken-
ſo ſind das Motive. Stimuli ſind Urſachen,
die Willkühr impelliren, ſo fern der Gegenſtand
Sinne afficirt. Dieſe treibende Kraft der Will-
kann entweder neceſſitiren, oder ſie kann auch nur

allein impelliren. Die Stimuli haben alſo entweder vim necessitantem oder vim impellentem. Bei allen unvernünftigen Thieren haben die stimuli vim necessitantem; aber bei den Menſchen haben die Stimuli nicht vim necessitantem, ſondern nur impellentem. Demnach iſt das arbitrium humanum nicht brutum, ſondern liberum. Dieſes iſt das arbitrium liberum, ſo fern es pſychologiſch oder practiſch definirt wird. Allein dasjenige arbitrium, was durch gar keine stimulos necessitirt oder impellirt wird, ſondern durch Motiven durch Bewegungsgründe des Verſtandes determinirt wird, iſt das liberum arbitrium intellectuale oder transcendentale. Das arbitrium sensitivum kann wohl liberum ſeyn, aber nicht das brutum. Das arbitrium sensitivum wird nur von den stimulis afficirt oder impellirt; aber das brutum wird neceſſitirt. Der Menſch hat alſo eine freie Willkühr; und alles, was aus ſeiner Willkühr entſpringt, entſpringt aus einer freien Willkühr. Alle Arten von Marter können nicht ſeine freie Willkühr zwingen; er kann ſie alle ausſtehen und doch auf ſeinem Willen beruhen. Nur in einigen Fällen hat er keine freie Willkühr; z. E. in der zarteſten Kindheit, oder wenn er wahnſinnig iſt, und in der hohen Traurigkeit, welches aber auch eine Art von Wahnſinn iſt. Der Menſch fühlt alſo ein Vermögen in ſich, ſich durch nichts in der Welt zu irgend Etwas zwingen zu laſſen. Es fällt ſolches zwar öfters ſchwer aus andern Gründen; aber es iſt doch möglich, er hat doch die Kraft dazu. Die causae impulsivae ſind aber vel subjectivas vel objectivas; nach den Geſetzen der Sinnlichkeit und nach den Geſetzen des Verſtandes. Die Causae impulsivae subjectivae ſind stimuli, und die objectivae ſind Motive. — Die Necessitatio per motiva iſt der Freiheit nicht entgegen, aber die Necessitatio per stimulos iſt derſelben gänzlich zuwider. Die freie Willkühr, ſo fern ſie nach Motiven des Verſtandes handelt, iſt die Freiheit, die in aller Abſicht gut iſt. Dieſes iſt die libertas absoluta, welches die moraliſche Freiheit iſt.

Das arbitrium humanum iſt liberum, es mag ſeyn sensitivum oder intellectuale. Was nun auf der Seite der Senſibilität vorkommt, iſt, daß die stimuli, ſo fern ſie den dunkeln Vorſtellungen conform ſind, Inſtincte heiſſen; z. E. zum Eſſen hat man Inſtinct. Die Inſtincte ſind entweder der Appetition oder der Averſion. Z. E. ſo haben die kleinen Küchelchen ſchon von Natur einen Inſtinct der Averſion vor dem Habicht, vor dem ſie ſich fürchten, ſo bald ſie nur etwas in der Luft fliegen ſehen.

Was den Grad der ſinnlichen Antriebe anlangt; ſo nennen wir ſie Affecten und Leidenſchaften. Die Affecten gehen aufs Gefühl, die Leidenſchaften auf die Begierden. Durch die Affecten werden wir afficirt, durch die Leidenſchaften aber werden wir fortgeriſſen. Es kommt hier alles auf den Grad der Freiheit an. Der Grad des Stimuli, der ein Hinderniß der Freiheit iſt, iſt Affect. Inwiefern die Stimuli nicht allein die Freiheit hindern, ſondern auch überwiegen; inſofern heißen ſie Leidenſchaften.

Nun wollen wir die Stimuli in Colliſion mit der Freiheit, oder die Senſualität mit der Intellectualität, die ſinnlichen Antriebe mit den Motiven betrachten.

Der Verſtand legt Motive vor, eine Handlung zu unterlaſſen; die Sinnlichkeit dagegen Stimuli, ſie zu begehen. Dieſer Streit hört aber auf, entweder wenn die Stimuli nicht mehr treiben (dann ſiegt die facultas superior, und die Motive haben das Uebergewicht); oder wenn der Verſtand gar keine Motive vorlegt; denn bekommt die Sinnlichkeit das Uebergewicht. Wer nun die Sinnlichkeit und den Verſtand in ſeiner Gewalt hat, ſo daß die Sinnlichkeit kein Uebergewicht bekommt; der hat das imperium in semetipsum.

Die größte Freiheit wird geſchätzt bei dem Menſchen nach dem Grade der Ueberwiegung der Hinderniſſe. Unſer Maaßſtab, die Größe der Freiheit zu beſtimmen, beruht alſo auf dem Grade der Ueberwiegung der ſinnlichen Antriebe. Es giebt aber Weſen, die gar keine ſinnlichen Antriebe haben; deren Freiheit können wir nicht ſchätzen, weil ſie hiezu keinen Maaßſtab haben, denn unſer Maaßſtab, die Freiheit zu ſchätzen, iſt von den ſinnlichen Antrieben hergenommen. Die höchſte Freiheit überhaupt wäre alſo, wo die Freiheit ganz und gar unabhängig von allen stimulis iſt.

Die Thiere können ſtricte per stimulos neceſſitirt werden, die Menſchen aber nur comparative. Dieſe coactio kann ſeyn entweder externa oder interna.

Die coactio externa iſt die coactio arbitrii liberi intellectualis. Man kann durch die Senſualität gezwungen werden, der Intellectualität entgegen zu handeln; aber man kann auch durch die Intellectualität gezwungen werden, der Senſualität entgegen zu handeln. Je mehr der Menſch, vermittelſt der obern Willkühr, Kraft hat, die untere Willkühr zu unterdrücken; deſto freier iſt er. Je weniger er aber die Senſualität durch die Intellectualität zwingen kann; deſto weniger Freiheit hat er. Wenn man ſich ſelbſt nach Regeln der Moralität zwingt, und durch die obere Willkühr die untere Willkühr unterdrückt; ſo iſt das die Tugend. — Die practiſche Freiheit, oder die Freiheit der Perſon, muß unterſchieden werden von der phyſiſchen Freiheit, oder von der Freiheit des Zuſtandes. Die perſönliche Freiheit kann bleiben, wenn auch die phyſiſche fehlt, wie z. E. beim Epiktet. Dieſe practiſche Freiheit beruht auf der Independentia arbitrii a necessitatione per stimulos. Diejenige Freiheit, die aber ganz und gar unabhängig von allen stimulis iſt, iſt die transſcendentale Freiheit, wovon in der Psychologia rationali geredet wird. Alles, was in der ganzen Natur geſchieht; das geſchieht entweder nach phyſiſch-mechaniſchen Geſetzen, oder nach Geſetzen der freien Willkühr. In der unbelebten Natur geſchieht alles nach mechaniſchen Geſetzen, in der belebten aber nach Geſetzen der freien Willkühr. Was nach Geſetzen der Willkühr geſchieht, geſchieht entweder pathologiſch oder practiſch. Demnach iſt etwas pathologiſch nothwendig oder möglich, nach

Geſetzen der ſinnlichen Willkühr. — Practiſch nothwendig oder möglich iſt etwas nach Geſetzen der freien Willkühr. Demnach iſt die Necessitatio entweder pathologiſch oder practiſch.

Die Necessitatio practica kann vielfach ſeyn:

1) Necessitatio problematica, wo der Verſtand die Nothwendigkeit des Gebrauchs der Mittel unter der Bedingung des beliebigen Zwecks erkennt; z. E. in der Geometrie.

2) Necessitatio pragmatica, wo der Verſtand die Nothwendigkeit des Gebrauchs der Mittel in Anſehung des allgemeinen Zwecks jedes denkenden Weſens erkennt.

3) Necessitatio moralis. Dieſes iſt die Nothwendigkeit des Gebrauchs der freien Willkühr, nicht als Mittel zum Zwecke, ſondern weil es an ſich ſelbſt nothwendig iſt. —

Alle Sätze der praktiſchen Neceſſitation drückt man durch Imperativos aus, daß die Handlung geſchehen *ſoll*, d. h. es iſt gut, daß die Handlung geſchehe. Da iſt alſo kein Stimulus, und dieſe praktiſche Neceſſitation iſt objectiv. Eine objective Neceſſitation kann auch ſubjectiv ſeyn (die pathologiſche iſt jederzeit ſubjectiv), wenn nämlich die bloße Erkenntniß der Handlung, daß ſie gut ſey, mein Subject bewegt, dieſelbe auszuüben; dann iſt es eine Triebfeder. Wenn die Erkenntniß des Verſtandes eine Kraft hat, das Subject zu bewegen zu der Handlung, *blos deßwegen*, weil die Handlung *an ſich* gut iſt; ſo iſt dieſe bewegende Kraft eine Triebfeder, welches wir auch das moraliſche Gefühl nennen. Das moraliſche Gefühl ſoll alſo ſeyn, wo durch die Motive des Verſtandes eine bewegende Kraft entſteht. Dieſe Triebfeder des Gemüths ſoll aber nicht pathologiſch neceſſitiren; und ſie neceſſitirt auch nicht pathologiſch, indem wir das Gute durch den Verſtand einſehen, und nicht, ſo fern es unſere Sinne afficirt. Wir ſollen uns alſo ein Gefühl denken, was aber nicht pathologiſch neceſſitirt, und dieſes ſoll das moraliſche Gefühl ſeyn. Man ſoll das gute durch den Verſtand erkennen, und doch davon ein Gefühl haben. Dieſes iſt freilich etwas, was man nicht recht verſtehen kann, worüber aber auch noch geſtritten wird. Ich ſoll ein Gefühl davon haben, was kein Gegenſtand des Gefühls iſt, ſondern welches ich durch den Verſtand objectiv erkenne. Es ſteckt hierin alſo immer eine Contradiction. Denn wenn wir das Gute thun ſollen durchs Gefühl, ſo thun wir es, weil es angenehm iſt. Dieſes kann aber nicht ſeyn; denn das Gute kann gar nicht unſere Sinne afficiren. Wir nennen aber das Gefallen am Guten ein Gefühl, weil wir die ſubjectiv treibende Kraft der objectiv praktiſchen Neceſſitation nicht anders ausdrücken können. Das iſt ein Unglück fürs menſchliche Geſchlecht, daß die moraliſchen Geſetze, die da objectiv neceſſitiren, nicht auch zugleich ſubjectiv neceſſitiren. Würden wir auch zugleich ſubjectiv neceſſitirt; ſo wären wir doch eben ſo frei, weil dieſe ſubjective Neceſſitation aus der objectiven entſpringt. Wir werden ſubjectiv neceſſitirt durch die Bedingung, weil die Handlung objectiv gut iſt. Die moraliſche Mothigung iſt jederzeit practiſch; aber nicht jede praktiſche Nöthigung iſt moraliſch. Wenn die Motive das bonum absolutum enunciren; ſo ſind es motiva moralia. So fern aber die motiva das bonum comparativum enunciiren; ſo fern ſie nur ſagen, was bedingter Weiſe gut iſt; ſo fern ſind es nur motiva pragmatica. Alſo müſſen die motiva moralia nicht mit den pragmatiſchen verwechſelt werden.

Die Indoles, oder die Gemüthsart, heißt die Proportion der Principien und Quellen unſerer Begierden. Indoles erecta iſt die edle Gemüthsart, wo das obere Begehrungsvermögen herrſcht; indoles abjecta hingegen die unedle Gemüthsart, wo das untere Begehrungsvermögen, die Sinnlichkeit, herrſcht.

Artes ingenuae und liberales ſind, die uns von den Begierden des Genuſſes zu den Begierden der Anſchauung bringen, die den Menſchen von der Knechtſchaft der Sinne frei machen; denn wer z. B. ein Vergnügen an poetiſchen Sachen findet, der iſt ſchon von der groben Sinnlichkeit befreit. Die Proportion unter den ſinnlichen Antrieben iſt das Temperament.

Vom Commercio der Seele mit dem Körper.

Wenn wir die Seele des Menſchen erwägen, ſo betrachten wir ſie nicht blos als Intelligenz, ſondern als Seele des Menſchen, wo ſie in Verbindung mit dem Körper ſteht. Allein ſie iſt nicht blos in Verbindung, ſondern auch in Gemeinſchaft; denn wir können mit anderen Körpern auch in Verbindung ſtehen, z. E. mit unſern Kindern; das iſt aber keine Gemeinſchaft. Die Gemeinſchaft iſt die Verbindung, wo die Seele mit dem Körper eine Einheit ausmacht; wo die Veränderuhgen des Körpers zugleich die Veränderungen der Seele, und die Veränderunnngen der Seele zugleich die Veränderungen des Körpers ſind. Es geſchehen im Gemüth keine Veränderungen, die nicht mit den Veränderungen des Körpers correſpondirten. Ferner ſo correſpondirt nicht allein die Veränderung, ſondern auch die Beſchaffenheit des Gemüths mit der Beſchaffenheit des Körpers. Was die Correſpondenz der Veränderungen betrifft; ſo kann in der Seele nichts ſtatt finden, wo der Körper nicht ins Spiel kommen ſollte.

Dieſes geſchieht:

1) durch das Denken. Die Seele denkt nichts, wo der Körper durchs Denken nicht mit afficirt werden ſollte. Der Körper erleidet viele Anfälle durchs Nachdenken, und wird dadurch ſehr angeſtrengt. Je mehr die Seele thätig iſt; deſto mehr wird der Körper abgenuzt. Die Ideen der Seele correſpondiren mit etwas Körperlichem. Dieſe Bedingungen des Körpers, unter denen die Gedanken blos ſtatt finden können, nennt man ideas materiales oder materielle Gegenbilder der Idee. Eben ſo wie wir ein groſſes Exempel im Kopf nicht ſogleich berechnen können, (welches zwar mit kleinen angehen kann) ſondern Zahlen gebrauchen müſſen, die wir

unſern Gedanken correſpondiren; ſo müſſen auch Eindrücke im Körper ſeyn, die mit den Gedanken correſpondiren, und die Idee begleiten; denn ſonſt könnten wir nicht denken. Im Gehirn müſſen alſo Abdrücke ſeyn von dem, was man gedacht hat; es muß etwas Körperliches bey dem Denken ſeyn. Die Seele afficirt alſo gar ſehr das Gehirn durch das Denken. Das Gehirn arbeitet zwar nicht die Gedanken aus, ſondern es iſt nur die Tafel, wo die Seele ihre Gedanken aufzeichnet. Alſo iſt das Gehirn die Bedingung des Denkens; denn alles unſer Denken geht auf Gegenſtände. Die Gegenſtände aber ſind das, was mich afficirt. Demnach geht das Denken auf Dinge, die meinen Körper afficiren; alſo wird mein Denken auf die Eindrücke des Gehirns gerichtet ſeyn, die mein Körper empfängt. Dieſe körperlichen Abdrücke ſind die ideas materiales. Hieraus folgt alſo, daß der Körper bei dem Denken mit afficirt wird. Weiter können wir hier in der Unterſuchung nicht gehen.

2) Das Wollen afficirt unſern Körper noch mehr, als das Denken. Die freie Willkühr bewegt den Körper nach Belieben; der willkührliche Einfluß der Begierden auf unſern Körpern iſt ganz klar, welches auch der vorſätzliche Einfluß iſt; aber wenn unſere Begierden wider unſere Abſicht in dem Körper Bewegungen hervorbringen, die jedoch ihren natürlichen Urſprung haben (z. E. wenn man vor etwas erſchrickt und weglaufen will, und aus Furcht nicht kann oder hinfällt); ſo iſt doch die Abſicht geweſen, zu laufen, das Hinfallen aber mußte

ſen natürlich aus der Furcht erfolgen. So wird der Körper auch ſehr afficirt, wenn der Menſch in Affecten und Leidenſchaften geräth; z. E. der Zorn kann einen oft krank machen. Auch dieſes Gefühl afficirt den Körper ſehr; ſo kann man z. E. über einen Brief, in dem man eine betrübte Nachricht erhält, erblaſſen.

3) Auch die äußern Gegenſtände afficiren meine Sinne. Hiedurch werden die Nerven afficirt, und durch dieſe Affection der Nerven geſchieht das Spiel der Empfindung in der Seele, nach dem Vermögen der Luſt und Unluſt, wodurch der ganze Körper hernach in Bewegung geräth.

Auf der andern Seite afficirt wieder der Körper durch ſeine körperliche Conſtitution das Gemüth. Dieſe körperliche Conſtitution iſt die Urſache von der indolen und dem Temperamente des Gemüths. Es kommt vieles auf den Körper an, was der Menſch für ein Temperament hat; auch der Kopf, ſelbſt die Gemüthskräfte ſcheinen ſehr auf den Körper anzukommen. So ſieht man einem ſchon die Munterkeit ſeines Verſtandes und Witzes an den Augen an, und einem andern ſtrahlt die Dummheit ſchon vor der Stirne. Es beruht demnach auch vieles in Anſehung unſerer Begierden und des Vermögens der Luſt und Unluſt auf dem Körper.

Auf der andern Seite beruht die Beſchaffenheit und auch der Zuſtand des Gemüths auf der Beſchaffenheit und dem Zuſtande des Körpers. Man kann z. E. durch körperliche Bewegung das Gemüth ermuntern, und umgekehrt durch Gemüthsbewegungen (z. E. in Geſellſchaft), wieder den Körper aufmuntern. Wir können alſo dem Körper durch das Gemüth, und dem Gemüth durch den Körper beikommen.

Es iſt die Frage: Von welcher Seite iſt das mehrſte herzuleiten, vom Körper oder von der Seele? Ferner: Würde die Seele, wenn ſie in einen andern Körper gekommen wäre, dieſelbe, oder eine andere Beſchaffenheit und einen andern Zuſtand haben? Hierüber können wir nichts ſagen; denn wir betrachten hier die Seele in Gemeinſchaft mit ihrem Körper, und können alſo nicht wiſſen, was die Seele ohne dieſen Körper, und der Körper ohne dieſe Seele wäre. Viele behaupten, daß alle Seelen einerlei wären, und der Unterſchied der Verſchiedenheit bloß vom Körper herrühre. Dieſe kommen auf den Materialismus. Wenn wir auf der andern Seite in die Seele alle Gewalt ſetzen; ſo kommen wir auf den Stahlianismus. Stahl war ein Mediciner, der dieſes behauptete. Man kann dieſer Meinung nicht ganz und gar widerſprechen; denn alle Eigenſchaften der Seele ſind ſchon in den Mienen und Geſichtszügen des Körpers zu leſen; alſo muß die Seele ihre Eigenſchaften in den Körper gelegt haben. Einige meinten, daß ſie ſich auch ſelbſt ihren Körper mache.

Zum Beſchluſſe der empiriſchen Pſychologie wird noch die Frage aufgeworfen: Ob alle Kräfte der Seele vereinigt, und aus Einer Grundkraft können her-

hergeleitet werden, oder ob verſchiedene Grundkräfte anzunehmen ſind, um alle Handlungen der Seele daraus zu erklären? **Wolff** nimmt Eine Grundkraft an und ſagt: Die Seele ſelbſt iſt eine Grundkraft, die ſich das Univerſum vorſtellt. Es iſt ſchon falſch, wenn man ſagt: die Seele iſt eine Grundkraft. Dieſes kommt daher, weil die Seele falſch definirt iſt, wie die Ontologie lehrt. Kraft iſt nicht, was den Grund der wirklichen Vorſtellung in ſich enthält, ſondern der respectus der Subſtanz zum Accidens, ſo fern in derſelben der Grund der wirklichen Vorſtellungen enthalten iſt. Die Kraft iſt alſo nicht ein beſonderes Princip, ſondern ein respectus. Wer alſo ſagt: anima est vis, der behauptet, daß die Seele keine beſondere Subſtanz ſey, ſondern nur eine Kraft, alſo ein Phänomenon und Accidens. Um nun die Frage zu beantworten und abzuhandeln: Ob alle Kräfte der Seele aus Einer Grundkraft können abgeleitet werden, oder ob deren mehrere anzunehmen ſind; ſo müſſen wir freilich ſagen: weil doch die Seele eine Einheit iſt, welches hernach dargethan wird, und welches ſchon das Ich beweiſet; ſo iſt offenbar: daß nur Eine Grundkraft in der Seele iſt, woraus alle Veränderungen und Beſtimmungen entſpringen. Allein das iſt eine ganz andere Frage: ob wir vermögend ſind, alle Handlungen der Seele, und die verſchiedenen Kräfte und Vermögen derſelben, aus Einer Grundkraft herzuleiten? Dieſes ſind wir auf keine Weiſe im Stande; denn wir können ja nicht Wirkungen, die von einander wirklich verſchieden ſind, aus Einer Grundkraft herleiten; z. E. die bewegende Kraft und die Erkenntnißkraft können unmöglich aus Einer Kraft hergeleitet werden; denn die Urſache der einen Kraft iſt anders, als die der andern. Da wir nun in der menſchlichen Seele reale Beſtimmungen oder Accidenzen von weſentlich verſchiedener Art antreffen; ſo bemüht ſich jeder Philoſoph umſonſt, ſolche aus Einer Grundkraft herzuleiten. Es iſt zwar dieſes die Hauptregel des Philoſophen: daß er ſich bemühe, ſo viel es möglich iſt, alles auf Ein Princip zu bringen, damit die Principien der Erkenntnißquellen nicht zu ſehr vermehrt werden; ob wir aber auch im menſchlichen Gemüthe Urſache haben, verſchiedene Kräfte auf Eine Kraft zu reduciren, folgt nicht daraus. Z. E. das Gedächtniß iſt nur eine Imagination vergangener Dinge, alſo keine beſondere Grundkraft. Die Imagination ſelbſt aber können wir nicht weiter herleiten. Demnach iſt das bildende Vermögen ſchon eine Grundkraft. Ferner ſo iſt die Vernunft nur der Verſtand a priori. Wir finden demnach, daß wir verſchiedene Grundkräfte annehmen müſſen, und nicht aus Einer alle Phänomena der Seele erklären können; denn wer wollte ſich wohl bemühen, den Verſtand aus den Sinnen herzuleiten? Demnach ſind das Erkenntnißvermögen, das Vermögen der Luſt und Unluſt, und das Begehrungs-Vermögen, Grundkräfte. Vergeblich bemüht man ſich, alle Kräfte der Seele aus Einer herzuleiten; noch viel weniger, daß als Grundkraft die vis repraesentativa univeral könnte angenommen werden. Der Satz aber, daß alle verſchiedene Handlungen des Menſchen aus verſchiedenen Kräften der Seele hergeleitet werden müſſen, dient dazu, um die empiriſche Pſychologie deſto ſyſtematiſcher abzuhandeln.

Die rationale Pſychologie.

Ueberſicht derſelben.

In der rationalen Pſychologie wird die menſchliche Seele nicht aus der Erfahrung, wie in der empiriſchen Pſychologie, ſondern aus Begriffen a priori erkannt. Hier ſollen wir unterſuchen, wie viel wir von der menſchlichen Seele durch die Vernunft erkennen können. Des Menſchen größte Sehnſucht iſt, nicht, die Handlungen der Seele zu wiſſen, die er durch die Erfahrungen erkennt, ſondern ihren zukünftigen Zuſtand. Die einzelnen Sätze der rationalen Pſychologie ſind hier nicht ſo wichtig, als die allgemeine Betrachtung der Seele von ihrem Urſprunge, von ihrem zukünftigen Zuſtande und der Fortdauer. Hier müſſen wir verſuchen, wie viel wir davon durch die Vernunft erkennen können.

Der Begriff der Seele an ſich ſelbſt iſt ein Erfahrungsbegriff. Wir nehmen aber in der rationalen Pſychologie nichts mehr aus der Erfahrung, als den bloßen Begriff der Seele, daß wir eine Seele haben. Das Uebrige muß aus der reinen Vernunft erkannt werden.

Diejenige Erkenntniß, wo wir den Leitfaden der Erfahrung verlaſſen, iſt die metaphyſiſche Erkenntniß der Seele.

Die Seele wird demnach aus einem dreifachen Geſichtspunkte betrachtet:

1) absolute; ſchlechthin an und für ſich ſelbſt, ihrem Subjecte nach, aus blos reinen Vernunftsbegriffen allein. Der erſte Theil faßt alſo in ſich die abſolute Betrachtung der Seele. Dieſes iſt der transſcendentale Theil der rationalen Pſychologie.

2) In Vergleichung mit andern Dingen überhaupt, entweder mit Körpern, oder mit andern denkenden Naturen außer ihr, inwiefern ſie ſich von den körperlichen Naturen unterſcheidet, und mit den denkenden Naturen übereinſtimmt. Im erſten Falle unterſuchen wir, ob die Seele materiell oder immateriell iſt; und im zweiten, wie weit ſie übereinſtimmt mit den thieriſchen Seelen, oder andern höhern Geiſtern.

3) In Anſehung der Verknüpfung der Seele mit andern Dingen, und zwar, weil es zum Begriffe der Seele gehört, daß ſie mit einem Körper verbunden ſey; alſo von der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder vom Commercio zwiſchen beiden. Hier wird nun gehandelt:

a) Von der Möglichkeit dieſes Commercii;

b) Vom Anfange der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder von unſerer Geburt;

c) Vom *Ende* dieſer Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder vom Zuſtande der Seele bei unſerm Tode. Beim Anfange der Verknüpfung wird unterſucht der Zuſtand der Seele *vor* der Verknüpfung; ob derſelbe ſtatt finde? Und endlich bei Gelegenheit des Todes, oder bei dem Ende der Verknüpfung wird unterſucht der Zuſtand der Seele *nach* der Verknüpfung, ob auch eine Fortdauer derſelben ſeyn werde. Dieſes hängt alſo auf eine ſolche Art ſehr gut zuſammen.

Indem wir aber die Seele nach dieſen drei Stücken erwägen; ſo müſſen noch mancherlei Materien mit hereingebracht werden. Wenn wir nämlich in dem erſten Abſchnitte die Seele *abſolut* betrachten, alſo aus transſcendentalen Begriffen der Ontologie; ſo werden wir examiniren, z. B. ob die Seele eine Subſtanz oder ein Accidens ſey; ob ſie einfach oder zuſammengeſetzt ſey; ob eine einzelne Seele oder ob viele Seelen im Menſchen ſind (die Unität iſt mit der Simplicität nicht einerlei); ob ſie eine Substantia spontanea, oder ob ſie von außen neceſſitirt ſey. Alſo wird hier von der *transſcendentalen Freiheit* gehandelt: ob die Seele ein Weſen ſey, welches unabhängig iſt, und durch nichts neceſſitirt wird. Dieſes alles wird im erſten Abſchnitte abgehandelt und bewieſen. — Wenn wir im zweiten Abſchnitte von der *Vergleichung* der Seele mit andern Dingen handeln; ſo wird da die Immaterialität bewieſen: daß die Seele nicht allein eine einfache Subſtanz, ſondern auch von allen einfachen Theilen der

Körper unterſchieden ſey. Ferner, in Vergleichung mit denkenden Naturen, wird der Grad ihrer Vollkommenheit gezeigt; wie weit dieſelbe über die thieriſche Seele geht, und wie weit er unter der Vollkommenheit höherer Geiſter ſteht. Dieſer Theil kann aber nur hypothetice abgehandelt werden; d. h. es wird gezeigt, was ſich wohl durch die Vernunft hievon denken und erkennen läßt. — Im dritten Abſchnitte, wo von der Verknüpfung gehandelt wird, und zwar vom Anfange derſelben, da wird der Zuſtand der Seele vor der Verknüpfung erwogen und geſehen: ob wir davon aus Begriffen durch die Vernunft etwas erkennen können. Hieraus werden wir aber erſehen, daß unſere transſcendentalen Begriffe nicht weiter gehen, als uns die Erfahrung leitet, und daß ſie nur die Erkenntniß a posteriori dirigiren. Bis an die Grenzen der Erfahrung können wir zwar kommen, ſo wohl a parte ante als post, aber nicht bis über die Grenzen der Erfahrung. Allein hier werden wir mit Nutzen philoſophiren, indem wir dadurch die falſche Vernünftelei in Schranken halten, die die wahre Erkenntniß nur untergräbt. Wir werden hier nicht dogmatiſch von dem Zuſtande der Seele vor der Geburt und nach dem Tode reden; obgleich man davon, wovon man nichts weiß, weit mehr reden kann, als davon, wovon man etwas weiß. Demnach werden wir die Schranken der menſchlichen Vernunft hier beſtimmen, damit nicht falſche Vernünftelei unter dem Scheine der

Vernunfterkenntniß unſere wahren Principien in Anſehung des Practiſchen untergraben könne.

Erſter Abſchnitt der rationalen Pſychologie.

Wenn wir im transſcendentalen Theile der rationalen Pſychologie die Seele abſolut betrachten; ſo wenden wir die transſcendentalen Begriffe der Ontologie auf ſie an.

Dieſe ſind:

1) daß die Seele eine Subſtanz ſey;
2) daß ſie einfach,
3) daß ſie eine einzelne Subſtanz, und
4) daß ſie simpliciter spontanea agens ſey. Dieſes ſind die transſcendentalen Begriffe, nach denen wir die Seele erwägen.

Wenn ich von der Seele rede; ſo rede ich von dem Ich in sensu stricto. Den Begriff der Seele bekommen wir nur durch das Ich; alſo durch die innere Anſchauung des inneren Sinnes, indem ich mir aller meiner Gedanken bewußt bin, daß ich demnach von mir als einem Zuſtande des innern Sinnes reden kann. Dieſer Gegenſtand des innern Sinnes, dieſes Subject, das Bewußtſeyn in sensu stricto iſt die Seele. In sensu stricto nehme ich das Selbſt, ſofern ich alles das weglaſſe, was in sensu latiori zu meinem

Selbſt gehört. Das Ich in sensu latiori drückt aber mich als den ganzen Menſchen mit Seele und Körper aus. Der Körper aber iſt ein Gegenſtand des äußern Sinnes. Ich kann jeden einzelnen Theil des Körpers durch den äußeren Sinn wahrnehmen, ſo wie alle anderen Gegenſtände. Die Seele iſt aber ein Gegenſtand des innern Sinnes. So fern ich mich nun als einen Gegenſtand fühle und deſſen bewußt bin; ſo bedeutet dies das Ich in sensu stricto oder die Selbſtheit nur allein, die Seele. Dieſen Begriff der Seele würden wir nicht haben, wenn wir nicht von dem Object des inneren Sinnes alles Aeußere abſtrahiren könnten; mithin drückt das Ich in sensu stricto nicht den ganzen Menſchen, ſondern die Seele allein aus.

Wenn wir nun von der Seele a priori reden; ſo werden wir von ihr nichts mehr ſagen, als ſofern wir alles von dem Begriffe vom Ich herleiten können, und ſofern wir auf dieſes Ich die transſcendentalen Begriffe anwenden können. Und dieſes iſt die *wahre Philoſophie*, den *Quell der Erkenntniß zu zeigen*; denn ſonſt könnte man nicht wiſſen, wie ich von der Seele a priori etwas kennen kann, und warum ſich nicht mehr transſcendentale Begriffe auf ſie anwenden laſſen. —

Wir werden alſo von der Seele a priori nichts mehr erkennen, als nur ſo viel, als uns das Ich erkennen läßt. Ich erkenne aber von der Seele:

1) daß ſie eine Subſtanz ſey; oder: Ich bin eine Subſtanz. Das Ich bedeutet das Subject, ſofern es

kein Prädicat von einem andern Dinge iſt. Was kein Prädicat von einem andern Dinge iſt, iſt eine Subſtanz. Das Ich iſt *das allgemeine Subject* aller Prädicate, alles Denkens, aller Handlungen, aller möglichen Urtheile, die wir von uns als einem denkenden Weſen fällen können. Ich kann nur ſagen: Ich bin, Ich denke, Ich handele. Es geht alſo gar nicht an, daß das Ich ein Prädicat von etwas anderm wäre. Ich kann kein Prädicat von einem andern Weſen ſeyn; mir kommen zwar Prädicate zu; allein das Ich kann ich nicht von einem andern prädiciren, ich kann nicht ſagen: ein anderes Weſen iſt das Ich. Folglich iſt das Ich, oder die Seele, die durch das Ich ausgedrückt wird, eine Subſtanz.

2) Die Seele iſt *einfach*, d. h. das Ich *bedeutet einen einfachen Begriff*. Viele Weſen können nicht zuſammengenommen ein Ich ausmachen. Wenn ich ſage: Ich denke; ſo drücke ich nicht Vorſtellungen aus, die unter viele Weſen vertheilt ſind, ſondern ich drücke eine Vorſtellung aus, die bei Einem Subjecte ſtatt findet. Denn alle Gedanken können nur einfach oder zuſammengeſetzt ſeyn. Ein und eben derſelbe einfache Gedanke kann nur in einem einfachen Subjecte ſtatt finden. Denn wenn die Theile der Vorſtellungen ſollten eingetheilt ſeyn unter viele Subjecte; ſo hätte jedes Subject nur einen Theil der Vorſtellung; mithin hätte kein einziges Subject die Vorſtellung ganz. Damit aber die ganze Vorſtellung in dem Subject ganz ſey; ſo müſſen auch alle Theile der Vorſtellung in dem

einem Subjecte ſeyn. Denn wenn ſie nicht zuſammen in dem einem Subjecte verbunden ſind; ſo iſt die Vorſtellung nicht ganz. Z. E. wenn der Ausſpruch: Quidquid agis etc. unter viele Subjecte ſollte vertheilt werden, ſo daß jedes einen Theil hätte; wenn nämlich dem einem das Wort Quidquid, dem andern agis ins Ohr geſagt würde, ſo daß keiner den ganzen Spruch hörte; ſo könnte man nicht ſagen: der ganze Gedanke ſey in den vielen Köpfen zuſammen, ſo daß jeder einen Theil von dem Gedanken hätte; ſondern der Gedanke iſt gar nicht, indem nur jeder den Gedanken von einem Worte hat, aber nicht einen Theil der ganzen Vorſtellung. Demnach können zwar viele Weſen zugleich einen und eben denſelben Gedanken haben, aber jedes hat den Gedanken ganz. Allein es können nicht viele Weſen zuſammen Eine ganze Vorſtellung haben. Demnach muß dasjenige Subject, was eine Vorſtellung ganz hat, einfach ſeyn. Die Seele iſt alſo entweder eine einfache Subſtanz, oder ein Compoſitum von Subſtanzen. Iſt ſie das Letzte; ſo kann ſie gar nicht denken. Denn wenn auch ein Theil denkt; ſo können doch nicht alle Theile zuſammen Einen Gedanken haben; alſo kann ein Compoſitum von Subſtanzen, wo eine Pluralität der Subſtanzen iſt, gar nicht denken; demnach muß die Seele eine einfache Subſtanz ſeyn.

3) Die Seele iſt eine einzelne Seele (die Unität, die Einheit der Seele) d. h. Mein Bewußtſeyn iſt das Bewußtſeyn einer einzelnen Subſtanz. Ich bin mir nicht mehrerer Subſtanzen

bewußt. Denn wenn mehrere denkende Weſen im Menſchen wären; ſo müßte man doch auch ſich mehrerer denkenden Weſen bewußt ſeyn. Das Ich drückt aber die Unität aus; ich bin mir Eines Subjects bewußt.

4) Die Seele iſt ein Weſen, welches simpliciter ſpontan handelt; d. h. die menſchliche Seele iſt frei in sensu transcendentali. Die praktiſche oder pſychologiſche Freiheit war die Independenz der Willkühr von der Neceſſitation der stimulorum. Dieſe iſt in der empiriſchen Pſychologie abgehandelt, und dieſer Begriff der Freiheit war auch zur Moralität hinreichend genug. Nun folgt aber der transſcendentale Begriff der Freiheit; dieſer bedeutet die abſolute Spontaneität, und iſt die Selbſtthätigkeit aus dem innern Princip nach der freien Willkühr. Die spontaneitas iſt entweder absoluta vel simpliciter talis, oder secundum quid talis. — Spontaneitas secundum quid iſt, wenn etwas unter einer Bedingung ſpontan handelt. So bewegt ſich z. E. ein Körper, der losgeſchoſſen iſt, ſpontan; aber secundum quid. Dieſe Spontaneitas nennt man auch Spontaneitas automatica; wenn ſich nemlich eine Maſchine nach dem innern Princip von ſich ſelbſt bewegt; z. E. eine Uhr; ein Bratenwender. Die Spontaneität iſt aber nicht simpliciter talis, weil da das innere Principium durch ein Principium externum determinirt war. Das Principium internum bei der Uhr iſt die Feder, bei dem Bratenwender das Gewicht; aber das Principium externum iſt der Künſtler, der das Principium internum determinirt. Die Sponta-

neitas simpliciter talis iſt eine abſolute Spontaneität. —

Es fragt ſich aber: Kommen die Handlungen der Seele, ihre Gedanken, aus dem innern Princip, welches durch keine Urſachen determinirt iſt; oder ſind ihre Handlungen durch ein Principium externum determinirt? Wenn das Letzte wäre, ſo hätte ſie nur spontaneitatem secundum quid, aber nicht simpliciter talem, und alſo keine Freiheit im transſcendentalen Verſtande. Wenn angenommen wird (welches aber erſt in der Theologia rationali ausgemacht wird), daß die Seele eine Urſache hat, daß ſie ein ens dependens, ein causatum alterius iſt, ſo iſt hier die Frage: ob der Seele, als einem Weſen welches eine Urſache hat, spontaneitas absoluta hat können beigelegt werden? Dieſes iſt eine Schwierigkeit, die uns hier feſthält. Wäre ſie ein ens independens; ſo könnten wir in ihr allenfalls spontaneitatem absolutam denken. Wenn ich aber annehme: ſie ſey ein ens ab alio; ſo ſcheint es ſehr wahrſcheinlich zu ſeyn, daß ſie auch von dieſer Urſache zu allen ihren Gedanken und Handlungen determinirt ſey; alſo nur spontaneitatem secundum quid habe; daß ſie zwar nach dem innern Princip frei handele, aber durch eine Urſache determinirt werde. Nun iſt die Frage: Ob ich als Seele denken kann? Ob ich spontaneitatem transscendentalem oder libertatem absolutam habe?

Hier muß das Ich wieder heraushelfen. Es iſt wahr, die spontaneitas absoluta kann in einem ente dependente durch die Vernunft nicht begriffen werden; die reine Selbſtthätigkeit bei einem Weſen, das ein Caunatum iſt, kann nicht eingeſehen werden. Allein obgleich die spontaneitas absoluta nicht kann begriffen werden; ſo kann ſie doch auch nicht widerlegt werden. Mithin werden wir nur darauf zu ſehen haben, ob dem Ich die Selbſtthätigkeit kann zugeeignet werden; ob ich frei von mir ſelbſt ohne alle Determination einer Urſache handeln kann? Wenn ich etwas thue, thue ich das ſelbſt, oder wirkt das ein anderer in mir? Geſchieht das Letztere; ſo bin ich nicht frei, ſondern durch eine Urſache außer mir determinirt. Thue ich es aber aus einem innern Princip, das durch nichts Aeußeres determinirt iſt; dann iſt in mir spontaneitas absoluta im transſcendentalen Verſtande. Das Ich beweiſet aber, daß ich ſelbſt handele; ich bin ein Princip und kein Principiatum; ich bin mir bewußt der Beſtimmungen und der Handlungen; und ein ſolches Subject, das ſich ſeiner Beſtimmungen und Handlungen bewußt iſt, das hat libertatem absolutam. Dadurch, daß das Subject libertatem absolutam hat, weil es ſich bewußt iſt, beweiſet es, daß es nicht subjectum patiens, ſondern agens ſey. Sofern ich mir einer thätigen Handlung bewußt bin; ſo fern handele ich aus dem innern Princip der Thätigkeit nach freier Willkühr, ohne eine äußere Determination; nur dann habe ich spontaneitatem absolutam. Wenn ich ſage: ich denke, ich handele ꝛc.; dann iſt entweder das Wort Ich falſch angebracht, oder ich bin frei. Wäre ich nicht frei; ſo könnte ich nicht ſagen: Ich thue es; ſondern müßte ich ſagen: Ich fühle in mir eine Luſt zu thun, die jemand in mir erregt hat. Wenn ich aber ſage: Ich thue es; ſo bedeutet das eine Spontaneität in sensu transcendentali. Nun bin ich mir aber bewußt, daß ich ſagen kann: Ich thue; folglich bin ich mir keiner Determination bewußt, und alſo handele ich abſolut frei. Wäre ich nicht frei, ſondern nur ein Mittel, wodurch der Andere immediate in mir etwas thut, was ich thue; ſo könnte ich nicht ſagen: Ich thue. Ich thue, als actio, kann nicht anders als absolute frei gebraucht werden. Alle praktiſchen objectiven Sätze hätten keinen Sinn, wenn der Menſch nicht frei wäre. Alle praktiſchen Vorſchriften wären unnöthig; man könnte alsdann nicht ſagen: du ſollſt dies oder das thun. Nun giebt es aber ſolche Imperatives, nach denen ich etwas thun ſoll; mithin müſſen alle praktiſche Sätze ſowohl problematiſch, als pragmatiſch und moraliſch, in mir eine Freiheit vorausſetzen; folglich muß ich die erſte Urſache ſeyn von allen Handlungen. Da wir aber in der empiriſchen Pſychologie die praktiſche Freiheit erwieſen haben, nachdem wir frei ſind von der Necessitation a stimulis, ſo können ſchon dadurch die practiſchen Sätze ſtatt finden; mithin iſt in Anſehung deſſen die Moral ſicher, welches auch unſer vornehmſter Zweck iſt. Aber wir müſſen immer denken: wir ſind in der Psychologia rationali; hier müſſen wir uns auf keine Erfahrung berufen, ſondern aus Principien der reinen Vernunft die spontaneitatem absolutam darthun; wo ich alſo über das Practiſche hinaus gehe, und frage: Wie iſt ſolche practiſche Freiheit möglich, nach der ich aus dem innern Principio, durch keine äußere Urſache determinirt, handele? Hier iſt alſo nicht die Rede vom Willen; dieſes kann hernach wohl auf den freien Willen angewandt werden; ſondern ich lege das Ich oder das substratum aller Erfahrung zum Grunde, und ſage von ihm lauter transſcendentale Prädicate aus. Alsdann bin ich in der Psychologia rationali. Ich oder die Seele hat Spontaneitatem absolutam actionum. Dieſes ſind lauter transſcendentale Begriffe. Dieſen Satz aber noch weiter zu examiniren, müſſen wir noch ausgeſetzt ſeyn laſſen, bis dahin, wo von der göttlichen Freiheit in der theologia naturali geredet wird. Es wird durch den Verſtand der Speculation noch ſchwer einzuſehen, wie ein ens derivativum actus originarios ausüben könne; allein der Grund, daß wir es nicht einſehen können, liegt in unſerem Verſtande; denn wir können niemals den Anfang begreifen, ſondern nur, was in der Reihe der Urſachen und Wirkungen geſchieht. Der Anfang iſt aber die Gränze der Reihe, die Freiheit aber macht lauter neue Abſchnitte zu einem neuen Anfang; deßwegen iſt es ſchwer einzuſehen. Allein weil die Möglichkeit ſolcher Freiheit nicht kann eingeſehen werden; ſo folgt noch nicht daraus, daß, weil wir es nicht einſehen, es auch keine Freiheit geben könne. Die Freiheit iſt aber eine nothwendige Bedingung aller unſerer practiſchen Handlungen. So wie es auch andere Sätze giebt, die wir nicht einſehen, die aber eine nothwendige Bedingung vorausſetzen; ſo ſind wir auch durch den Begriff der transſcendentalen Freiheit independent.

Es fragt ſich aber: Ob es ein fatum stoicum geben könne, nach welchem unſere Handlungen, die wir frei nennen, durch das Verhältniß der oberſten Urſache, ſo fern ein jedes Glied in der Ordnung ſchon beſtimmt iſt, nothwendig ſey? Wenn dieſes wäre; alsdann könnte keine Imputation gelten. z. E. Ein Stoiker ſagte: Er müßte durchs Verhängniß ſeinen Herrn beſtehlen; ſein Herr ließ ihn aber durchs Verhängniß aufhenken. Dieſes iſt aber Sophiſterei; und obgleich wir den Fatalismus nicht widerlegen können; ſo kann ihn der andere doch nicht beweiſen. Es iſt hier auf alle Fälle kein Ausweg zu finden; und wir thun gut, wenn wir ſtehen bleiben, wo wir nicht weiter fortkommen können. In Anſehung des Praktiſchen aber können wir den Fatalismus nicht admittiren, indem wir bei uns finden, daß wir durch keine Urſache zu unſern Handlungen determinirt werden.

Demnach bleibt Religion und Moral in Sicherheit. — Der Begriff der Freiheit iſt practiſch-hinreichend, aber nicht ſpeculativ. Könnten wir die freyen urſprünglichen Handlungen aus der Vernunft erklären; ſo wäre der Begriff ſpeculativ-hinreichend. Dies können wir aber nicht, weil freie Handlungen diejenigen ſind, die aus dem innern Princip aller Handlungen, ohne alle Determination einer fremden Urſache entſpringen. Nun können wir nicht einſehen, wie die Serie ſolche Handlungen ausüben kann. Dieſe Schwierigkeit iſt kein Einwurf, ſondern eine ſubjective Schwierigkeit unſerer Vernunft. Ein Einwurf iſt eine objective Schwierigkeit, hier aber hat die Vernunft Hinderniſſe, die Sache einzuſehen. Da leidet aber die Sache an ſich nichts, wenn die Schwierigkeit in uns liegt. Es fehlen hier die Bedingungen, unter denen die Vernunft etwas einſehen kann; dieſes ſind die beſtimmenden Gründe. Unſere freien Handlungen aber haben keine beſtimmenden Gründe; alſo können wir ſie auch nicht einſehen. Dieſes iſt ein Grund, die Schranken des Verſtandes einzuſehen, aber nicht die Sache zu läugnen. Die ſubjective Schwierigkeit iſt aber in Anſehung Unſerer eben ſo, als wenn es eine objective Schwierigkeit wäre; obgleich die ſubjectiven Hinderniſſe der Unbegreiflichkeit von dem objectiven Hinderniſſen der Unmöglichkeit weſentlich unterſchieden ſind. —

Zweiter Abſchnitt der rationalen Pſychologie.

Im zweiten Abſchnitte der rationalen Pſychologie wird die menſchliche Seele erwogen in Vergleichung mit andern Dingen.

Wir betrachten aber die Seele hier in Vergleichung

1) mit körperlichen Naturen, und
2) mit andern denkenden Naturen.

Wenn wir die Seele als ein Object des innern

Sinnes mit den Objecten des äußern Sinnes vergleichen; iſt ſie materiell, oder immateriell? Iſt ſie ein Object des äußern oder innern Sinnes? Das Ich zeigt, daß ich keinen andern Begriff von der Seele habe, als von einem Objecte des innern Sinnes. Alle Objecte des äußern Sinnes ſind materiell, und dadurch werde ich die Gegenſtände des äußern Sinnes gewahr, wenn ſie durch Undurchdringlichkeit im Raum gegenwärtig ſind. Der Seele aber bin ich mir durch den innern und nicht durch den äußern Sinn bewußt; alſo ſehe ich ein, daß mir die Seele als ein Object des innern Sinnes gegeben iſt. Ferner ſo ſehen wir, daß alle Handlungen der Seele, das Denken, Wollen ꝛc. keine Objecte des äußern Sinnes ſind. Ein denkendes Weſen, als ein ſolches, kann gar kein Object des äußeren Sinnes ſeyn; wir können weder das Denken, noch das Wollen, noch das Vermögen der Luſt und Unluſt durch den äußern Sinn wahrnehmen; und wir können uns nicht vorſtellen, wie die Seele als ein denkendes Weſen ein Object des äußeren Sinnes ſeyn ſollte; allein da ſie das nicht iſt, ſo iſt ſie auch nicht materiell. Wäre die Seele ein Gegenſtand des äußeren Sinnes; ſo müßte ſie ſolches ſeyn kraft der Undurchdringlichkeit im Raume; denn dadurch werden wir nur Gegenſtände durch den äußeren Sinn gewahr. Weil wir aber die Handlungen der Seele von der Seele kennen, die gar kein Object des äußeren Sinnes iſt; ſo muß auch die Seele kein Object des äußeren Sinnes ſeyn, ſondern ſie muß immateriell ſeyn. Dieſes aber können wir auch nicht ſo feſt und gewiß behaupten; ſondern nur ſo weit, als wir ſie kennen.

Wir haben aber ſchon dargethan, daß die Seele eine Subſtanz, und dann daß ſie eine einfache Subſtanz ſey. Daraus glaubte **Wolff** ſchon die Immaterialität zu beweiſen; allein das iſt falſch; aus der Simplicität folgt noch nicht die Immaterialität; denn der kleinſte Theil eines Körpers iſt doch wirklich etwas materielles und ein Gegenſtand des äußern Sinnes. Ob er gleich kein wirklicher Gegenſtand der äußern Sinne iſt; ſo kann er doch durch die Zuſammenſetzung von vielen ſolchen kleinen Theilchen ein merklicher Gegenſtand des äußeren Sinnes werden. Wenn alſo die Seele auch einfach wäre, ſo könnte ſie doch materiell ſeyn; und wenn ſie mit anderen ſolchen einfachen Theilen zuſammengeſetzt wäre, ſo könnte ſie ein wirkliches Object des äußeren Sinnes werden. Z. E. wenn wir uns vorſtellen, ein Kubikzoll wäre mit Materie ausgefüllt, und man fragte: Wenn die Seele blos einfach ſey, hätte ſie da Raum, ſo daß eben ein ſolcher einfacher Theil weggeſchafft werden müßte, in deſſen Stelle ſie eintreten ſollte? oder hätte ſie darin Platz, ohne daß ſolches geſchehen dürfte? Wird das erſtere behauptet; ſo müßte folgen, daß wenn ich dies mit der zweiten, dritten, vierten und folgende Seelen continuire, ich zuletzt alle Materie aus dem Kubikzolle wegſchaffe und den ganzen Kubikzoll voll Seelen habe, die durch Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wären, ohne einen Raum einzunehmen. Die Seele kann alſo immer einfach und doch materiell ſeyn. Was aber kein

Object des äußeren Sinnes iſt, das muß auch nicht im mindeſten Grad etwas Körperliches ſeyn; und wenn auch noch ſo viel ſolcher einfachen Theile zuſammengeſetzt werden, ſo muß es doch kein merkliches Object des äußeren Sinnes werden, denn es iſt immateriell. —

Welches iſt nun der Quell dieſer Erkenntniß? (Auf den Quell dieſer Erkenntniß muß der Philoſoph immer zurückgehen; dies iſt beſſer, als wenn er alle Beweiſe auswendig weiß). Woraus kann ein Philoſoph die Immaterialität der Seele beweiſen, und wie weit kann er gehen? Er kann von nichts anders die Gedanken hernehmen, als von dem Ausdrucke: Ich, der den Gegenſtand des innern Sinnes ausdrückt. Alſo liegt in dem Begriffe vom Ich die Immaterialität. — Wir können a priori die Immaterialität der Seele nicht beweiſen, ſondern nur ſo viel: daß alle Eigenſchaften und Handlungen der Seele ſich nicht aus der Materialität erkennen laſſen. Allein dieſe Eigenſchaften beweiſen noch nicht, daß unſere Seele nichts Aeußeres haben ſollte; ſondern nur ſo viel, daß ich die Materialität nicht als einen Erklärungsgrund der Handlungen annehmen kann. Ich ſchließe alſo nur die Materialität aus. Denn wenn ich ſie annehmen ſollte; ſo würde ich von der Seele nichts mehr erkennen. Die Materialität darf man alſo nicht willkührlich annehmen; aber zu der Immaterialität habe ich einen Grund. Man könnte hier ſchon einen hintergehen, und daraus die Materialität beweiſen, ob ſie gleich daraus nicht folgt. Allein man hat doch einen Grund für die Immaterialität, und das iſt dieſer: Alles, was einen Theil im Ganzen des Raums ausmacht, iſt zwiſchen 2 Grenzen. Die Grenzen des Raums ſind die Puncte; was zwiſchen zwei Puncten iſt, das iſt im Raume; was im Raume iſt, das iſt theilbar; demnach giebts keinen einfachen Theil der Materie, ſondern jede Materie iſt im Raume, und alſo bis ins Unendliche theilbar. Wenn nun die Seele materiell wäre; ſo müßte ſie doch wenigſtens ein einfacher Theil der Materie ſeyn (weil doch ſchon bewieſen worden iſt, daß die Seele einfach iſt). Nun iſt aber kein Theil der Materie einfach: denn das iſt eine Contradiction; alſo iſt auch die Seele nicht materiell, ſondern immateriell.

Jetzt betrachten wir die Seele *in Vergleichung mit denkenden Naturen*, und zwar ihre Uebereinſtimmung mit thieriſchen Seelen und mit andern Geiſtern. Aus dem Begriffe der Immaterialität der Seele iſt man auf den Begriff der Geiſter gekommen. Ein immaterielles Weſen, das abgeſondert von aller Materie betrachtet wird, und für ſich ſelbſt denken kann, iſt ein *Geiſt*. Auf ſolche Art iſt der Begriff und die Lehre von den Geiſtern in die Pſychologie gekommen. Der Gang, den wir in Betrachtung der Seele genommen haben, iſt dieſer: daß wir zeigten, die Seele ſey eine Subſtanz; eine einfache und freihandelnde Subſtanz; eine immaterielle Subſtanz. Nun iſt die Frage: *Iſt die Seele auch ein Geiſt?* Zum Geiſte wird erfordert nicht allein, daß es ein immaterielles Weſen ſey, ſondern daß es auch ein von aller Materie abgeſondertes ſelbſt denkendes Weſen ſey. — Wenn ich mein immaterielles Weſen mit dem Nahmen Seele belege; ſo folgt aus der Bedeutung des Worts, daß es ein Weſen ſey, welches mit einem Körper, nicht allein in Verbindung, ſondern auch im commercio ſtehet. Wenn nun dieſes Weſen vom Körper getrennt wird; ſo hört auch der Name Seele auf. Nun fragt es ſich: Iſt die Seele blos ein materielles Weſen, welches man nur im commercio mit dem Körper denken kann; oder iſt ſie ein Geiſt, der auch abgeſondert vom Körper denken kann? Es wird hier nicht unterſucht, ob ſie jetzt wirklich das iſt, ſondern ob ſie ein Vermögen habe (ohngeachtet ſie jetzt mit dem Körper im commercio ſtehet), auch ohne Gemeinſchaft mit demſelben zu denken; das heißt, ob ſie, auch vom Körper abgeſondert, als ein Geiſt fortdauren und leben könne? Wir werden alſo die menſchliche Seele, die mit dem Körper verbunden iſt, vergleichen mit Weſen, die in gar keiner Gemeinſchaft mit Körpern ſtehen, und das ſind Geiſter; oder mit ſolchen Weſen, die in einer gleichen Gemeinſchaft als die menſchliche Seele mit dem Körper ſtehen, welches Weſen ſind, die bloß Sinnlichkeit und Vorſtellungskraft haben; und das ſind thieriſche Seelen. Wir werden alſo reden:

a) de anima bruti, deren Gemeinſchaft von den Körpern abhängt;

b) de spiritu, der in gar keiner Gemeinſchaft mit dem Körper iſt, und

c) de anima humana, von der wir ſchon ehedem hauptſächlich geredet haben, die zwar in Gemeinſchaft mit dem Körper ſteht, aber unabhängig iſt, indem ſie auch ohne Körper als ein Geiſt leben und denken kann.

Wenn wir aber die Seele des Menſchen mit thieriſchen Seelen und mit andern Geiſtern vergleichen; ſo muß man nicht hier hoffen, viele Geheimniſſe und Entdeckungen zu hören, die ſonſt noch keiner weiß, und die der Philoſoph aus einer geheimen Quelle geſchöpft hätte; aber eine Entdeckung wird man hier doch zu erwarten haben, die viele Mühe gekoſtet hat, und die noch Wenige wiſſen: nämlich *die Schranken der Vernunft und der Philoſophie einzuſehen*, wie weit die Vernunft hier gehen kann. Wir werden alſo hier *unſere Unwiſſenheit* kennen lernen, und *den Grund derſelben* einſehen: warum es unmöglich iſt, daß hierin kein Philoſoph weiter gehen kann, und auch nicht gehen wird; und *wenn wir das wiſſen, ſo wiſſen wir ſchon viel.*

Die Thiere ſind nicht bloße Maſchinen oder Materie, ſondern ſie haben Seelen; denn alles in der ganzen Natur iſt entweder leblos oder belebt. Alle Materie als Materie (materia, qua talis) iſt leblos. Woher wiſſen wir das? Der Begriff, den wir von der Materie haben, iſt dieſer: materia est extensum impenetrabile iners. Wenn wir z. E. ein Stäubchen auf dem Papier wahrnehmen; ſo ſehen wir, ob es ſich bewegt. Bewegt es ſich nicht von ſelbſt; ſo halten wir es für lebloſe Materie, die iners iſt, und die in alle Ewigkeit liegen bleiben möchte, wenn ſie nicht durch Etwas anders bewegt würde. So bald ſich aber eine Materie bewegt; ſo ſehen wir, ob ſie ſich willkührlich von ſelbſt bewegt. Werden wir das an dem Stäubchen gewahr; ſo ſagen wir, es iſt belebt; es iſt ein Thier. Ein Thier iſt alſo eine belebte Materie; denn Leben iſt das Vermögen, ſich ſelbſt aus dem innern Princip nach Willkühr zu beſtimmen. Materie aber, als Materie, hat kein inneres Princip der Selbſtthätigkeit, keine Spontaneität, ſich ſelbſt zu bewegen; ſondern alle Materie, die belebt iſt, hat ein inneres Princip, welches abgeſondert iſt von dem Gegenſtande des äußeren Sinnes, und ein Gegenſtand des innern Sinnes iſt, es iſt in ihr ein beſonderes Princip des innern Sinnes. Ein inneres Princip der Selbſtthätigkeit iſt nur Denken und Wollen; dadurch kann nur Etwas durch den innern Sinn bewegt werden; dieſes iſt allein ein Princip, nach Belieben und Willkühr zu handeln. Wenn ſich alſo eine Materie bewegt; ſo folgt, daß in ihr ein ſolches beſonderes Princip der Selbſtthätigkeit ſey. Dieſes Principes aber des Denkens und Wollens iſt nur ein Weſen, das Erkenntniß hat, fähig. Die Materie kann ſich blos vermittelſt eines ſolchen Principes bewegen. Solches Princip der Materie aber iſt die Seele der Materie. Alſo: alle Materie, die da lebt, lebt nicht als Materie, ſondern hat ein Princip des Lebens und wird belebt. Sofern aber Materie belebt wird; ſofern iſt ſie auch beſeelt. Es liegt alſo bei den Thieren ein Princip des Lebens zum Grunde, und das iſt die Seele. —

Mit dieſen Seelen der Thiere und unſerer Seele ſollen wir eine Vergleichung a priori ohne alle Erfahrung anſtellen und ſehen, worin der Unterſchied beſtehe; allein wenn wir Weſen, die Vorſtellungskraft haben, erkennen ſollen, und zwar a priori; wo bekommen wir die Unterſchiede her, wo ſie uns gar nicht gegeben ſind? Wir ſollen Seelen erkennen, die außer uns ſind, und wozu wir gar keine Data haben? Allein dieſen Unterſchied und die Data dazu nehmen wir wieder von uns ſelbſt, und aus dem Begriffe vom Ich. Unſre Seele kennen wir blos durch den innern Sinn; wir haben aber auch einen äußern Sinn; demnach wird aller Unterſchied blos auf unſerm äußern und innern Sinn beruhen. Wenn wir uns a priori Weſen vorſtellen; ſo werden wir nicht die Unterſchiede dem Grade nach, ſondern der Species nach bemerken; es muß alſo der Unterſchied und die Vergleichung auf unſerm äußern und innern Sinne beruhen. Demnach können wir Weſen uns vorſtellen, die ein Vermögen des äußern Sinnes haben, aber das Vermögen des innern Sinnes entbehren, und das ſind die Thiere.

Demnach werden die Thiere alle Vorſtellungen der äußern Sinne haben; nur derjenigen Vorſtellung werden ſie entbehren, die auf dem innern Sinne, die auf dem Bewußtſeyn ſeiner Selbſt, kurz auf dem Begriffe vom Ich beruhen. Sie werden demnach keinen Verſtand und keine Vernunft haben; denn alle Handlungen des Verſtandes und der Vernunft ſind nur in ſofern möglich, als man ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt. Sie werden keine allgemeine Erkenntniß durch Reflexion haben, nicht die Identität der Vorſtellungen, auch nicht die Verbindungen der Vorſtellungen nach dem Subjecte und Prädicate, nach Grund und Folge, nach dem Ganzen und nach den Theilen; denn das ſind alles Folgen des Bewußtſeyns, deſſen die Thiere ermangeln.

Wir können den Thieren ein Analogon rationis beilegen, welches Verknüpfungen der Vorſtellungen ſind nach den Geſetzen der Sinnlichkeit, aus denen dieſelben Wirkungen folgen, als aus der Verknüpfung nach Begriffen. Die Thiere ſind demnach nicht dem Grade nach von der menſchlichen Seele unterſchieden, ſondern der Species nach; denn wenn die thieriſchen Seelen in ihrem ſinnlichen Vermögen noch ſo ſehr zunehmen, ſo kann doch dadurch das Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, der innere Sinn, nicht erreicht werden. Wenn ſie gleich in der Sinnlichkeit beſſere Phänomena, als wir ausüben; ſo fehlt ihnen doch der innere Sinn.

Da wir aus der Natur des Geiſtes geſchloſſen haben, daß alles, was ein Princip des Lebens iſt, auch leben muß; ſo müſſen wir ſolches auch von den Seelen der Thiere zugeben. Demnach, ſo wie unſere Intellectualität in der andern Welt zunehmen wird; ſo kann auch die Sinnlichkeit bei den Thieren zunehmen, aber ſie werden uns niemals gleich kommen. Nun können wir uns problematiſch denken, daß ſolche Weſen exiſtiren, die keinen innern Sinn haben; denn es iſt kein Widerſpruch, ſolche anzunehmen. Wieviel Phänomena laſſen ſich nun bei ſolchen Weſen, die keinen innern Sinn haben, aus dem Vermögen der äußern Sinnlichkeit erklären, ohne einen innern Sinn anzunehmen? Das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, der Begriff vom Ich, findet bei ſolchen Weſen, die keinen innern Sinn haben, nicht ſtatt; demnach kann kein unvernünftiges Thier denken. Ich bin; hieraus folgt der Unterſchied, daß Weſen, die einen ſolchen Begriff vom Ich haben, Perſönlichkeit beſitzen.

Dieſes iſt die phyſikaliſche Perſönlichkeit, ſo fern ſie ſagen können: Ich bin. Ferner folgt, daß ſolche Weſen Freiheit haben, und ihnen alles kann imputirt werden; und dieſes iſt die practiſche Perſönlichkeit, die in der Moral Folgen hat. Wenn man aber Phänomena, die ſich blos aus der äußern Sinnlichkeit erklären laſſen, anführen wollte; ſo könnte man hier recht gut die ganze empiriſche Pſychologie der Thiere erklären. Weil dieſes aber mit der Phyſik verflochten iſt; ſo kämen wir dadurch von der *Psychologia rationali* zu weit ab. Wir ſehen aber von den Thieren Handlungen unternehmen, die wir nicht anders, als durch Verſtand und Vernunft würden zu Stande bringen können. Demnach iſt die Sinnlichkeit bei uns ein ſolcher Zuſtand wie bei den Thieren; doch daß die ihrige der unſern weit vorzuziehen iſt. Dieſen Verluſt haben wir aber erſetzt bekommen durch das Bewußtſeyn unſerer ſelbſt, und durch den Verſtand, der daraus folget. Auch ſind wir gar nicht genöthiget, bei den Thieren Ueberlegung anzunehmen, ſondern wir können dieſes alles aus der bildenden Kraft herleiten. Wir eignen demnach dieſen Weſen ein Empfindungsvermögen, Imagination u. ſ. w. zu, aber alles nur ſinnlich als unteres Vermögen, und nicht mit Bewußtſeyn verbunden. Aus dieſer äußern Sinnlichkeit und aus mechaniſchen Gründen ihres Körpers können wir alle Phänomena der Thiere erklären, ohne das Bewußtſeyn oder den innern Sinn anzunehmen. Der Philoſoph muß die Principien der Erkenntniſſe nicht ohne Urſache vermehren.

Da wir nun unſere Seele verglichen haben mit Weſen, die unter ihr ſind; ſo wollen wir ſie jetzt auch mit Weſen vergleichen, die über ihr ſind. Da wir einen äußern und innern Sinn haben, und wir uns Weſen denken können, die blos einen äußern Sinn haben; ſo können wir uns auf der andern Seite auch Weſen denken, die gar keinen äußern Sinn haben, die gar nicht in die Sinne fallen, und die alſo immateriell ſind. Demnach können wir uns immaterielle Weſen vorſtellen, die mit Bewußtſeyn ihrer ſelbſt begabt ſind. Ein immateriell denkendes Weſen, das mit Bewußtſeyn begabt iſt (woraus denn ſchon folgt, daß es auch ein vernünftiges Weſen iſt), iſt ein Geiſt. Vom Geiſte muß unterſchieden werden dasjenige, was geiſtig iſt. Geiſtige Weſen ſind die, die mit dem Körper zwar verbunden ſind, die aber ihre Vorſtellungen, ihr Denken und Wollen continuiren können, wenn ſie auch vom Körper abgeſondert werden. Nun fragt es ſich: Iſt die Seele des Menſchen ein geiſtiges Weſen? — Wenn ſie auch ohne Körper zu leben continuiren kann, dann iſt ſie geiſtig; und wenn die Seelen der Thiere ſolches auch können, ſo ſind ſie auch geiſtiger Natur. Ein Geiſt iſt aber, der wirklich ſeparirt iſt vom Körper, der, ohne ein Gegenſtand des äußern Sinnes zu ſeyn, dennoch denken und wollen kann. Was können wir nun von den Geiſtern a priori erkennen? Wir können uns Geiſter nur problematiſch denken, d. h. es kann kein Grund a priori angeführet werden, dieſelben zu verwerfen. Die Erfahrung lehrt uns, daß, wenn wir denken, unſer Körper dabei ins Spiel kommt; wir ſehen aber nicht ein, daß es nothwendig iſt. Wir können uns recht gut Weſen vorſtellen, die gar keinen Körper haben, und dennoch denken und wollen können. Demnach können wir problematiſch denkende vernünftige Weſen, mit Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, die immateriell ſind, annehmen. Problematiſch kann etwas angenommen werden, wenn es ſchlechthin klar iſt, daß es möglich iſt. Apodiktiſch können wir es nicht beweiſen; aber es kann uns auch keiner widerlegen, daß ſolche Geiſter nicht exiſtiren ſollten. Eben ſo können wir das Daſeyn Gottes nicht apodiktiſch demonſtriren; aber es iſt auch keiner im Stande, wir das Gegentheil zu beweiſen, denn wo will er das hernehmen? — Nun können wir von dieſen Geiſtern nichts mehr ſagen, als was ein Geiſt, der abgeſondert vom Körper iſt, thun kann. Sie ſind kein Gegenſtand des äußern Sinnes; alſo ſind ſie nicht im Raume. Weiter können wir hier nichts ſagen; ſonſt verfallen wir in Hirngeſpinſte. Der Begriff von thieriſchen Seelen und von höhern Geiſtern iſt nur ein Spiel unſerer Begriffe. Das Reſultat iſt: Wir erfahren an uns, daß wir ein Gegenſtand des äußern und innern Sinnes ſind. Nun können wir uns Weſen vorſtellen, die bloß einen äußeren Sinn haben, und das ſind thieriſche Seelen; aber wir können uns auch Weſen vorſtellen, die, blos einen innern Sinn haben, und das ſind Geiſter. Wenn wir uns Weſen vorſtellen, die ſowohl einen innern als äußern Sinn haben; ſo ſind das menſchliche Seelen.

Wir können hiervon nichts beweiſen, ſondern nur problematiſch annehmen, indem die Unmöglichkeit davon nicht kann dargethan werden. Glücklicher Weiſe lehrt uns noch die Erfahrung, daß es wirklich ſolche Weſen gebe, von welchen wir in der Psychologia rationali ſagen, daß ſie nur blos einen äußeren Sinn haben; daß es aber Weſen gebe, die blos einen innern Sinn haben, davon kann uns die Erfahrung unmöglich belehren.

Dritter Abſchnitt der rationalen Pſychologie.

Im dritten Abſchnitte der rationalen Pſychologie wird von der Verknüpfung der Seele mit andern Dingen gehandelt.

Wir handeln zuerſt von der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder vom commercio zwiſchen beiden.

Ein commercium iſt eine wechſelſeitige Beſtimmung. Die Dependenz der Beſtimmung, die nicht wechſelſeitig iſt, iſt kein commercium, ſondern eine Verbindung. In ſolcher einſeitigen Verbindung ſteht Gott mit der Welt. Das commercium zwiſchen Seele und Körper iſt aber eine wechſelſeitige Dependenz der Beſtimmung. Wir fragen demnach zuerſt: Wie iſt ein ſolches commercium zwiſchen einem denkenden Weſen und einem Körper möglich? (Zwiſchen der Seele und dem Körper kann ich nicht ſagen; denn der Begriff der Seele ſetzt ſchon ein commercium voraus). Der Grund, die Schwierigkeit dieſes commercii einzuſehen, beruht darauf: Die Seele iſt ein Gegenſtand des innern Sinnes, und der Körper iſt ein Gegenſtand des äußern Sinnes. An dem Körper werde ich nichts Innerliches und an der Seele nichts Aeußerliches gewahr. Nun läßt es ſich durch keine Vernunft begreifen, wie das, was ein Gegenſtand des innern Sinnes iſt, ein Grund ſeyn ſoll, von dem, was ein Gegenſtand des äußern Sinnes iſt. Denken und Wollen ſind bloß Gegenſtände des innern Sinnes. Wäre Denken und Wollen eine bewegende Kraft; ſo wäre es ein Gegenſtand des äußern Sinnes ſelbſt. Weil nun aber Denken und Wollen die Gegenſtände des innern Sinnes ſind (alſo ein Grund der innern Beſtimmung); ſo iſt dieſes ſchwer einzuſehen, wie ſolches ein Grund der äußern Beſtimmung ſeyn kann. Und da auf der andern Seite die Bewegung, als ein Gegenſtand des äußern Sinnes, ein Grund der äußern Beſtimmung iſt; ſo iſt es ſchwer, zu beſtimmen, wie denn dieſes ein Grund der innern Beſtimmungen und Vorſtellungen ſeyn kann. Die wechſelſeitige Beſtimmung zwiſchen Denken und Wollen und zwiſchen Bewegen können wir nicht durch die Vernunft einſehen. Die Unmöglichkeit, ſolches durch die Vernunft einzuſehen, beweiſet aber gar nicht die innere Unmöglichkeit der Sache ſelbſt. Durch die Erfahrung können wir es aber einſehen; und dieſes gehet ja hier nicht allein ſo, ſondern alle Grundkräfte ſind uns durch die Erfahrung gegeben, und keine läßt ſich durch die Vernunft einſehen. Wir kennen alſo am Körper nur diejenigen Kräfte, deren Wirkungen Phänomena des äußern Sinnes ſind; und an der Seele kennen wir keine andern Kräfte, als deren Wirkungen Phänomena des innern Sinnes ſind. Wie nun die Kräfte des äußern Sinnes des Körpers können Gründe der Phänomene der Seele ſeyn, und die Kräfte der Seele Gründe der Phänomene des Körpers ſeyn können, kann gar nicht eingeſehen werden. Allein nicht nur das commercium zwiſchen der Seele und dem Körper iſt ſchwer einzuſehen, ſondern auch das commercium zwiſchen den Körpern unter einander. Wir können es zwar einſehen; doch nur wenn wir ſchon Kräfte des commercii vorher annehmen. Z. E. Wenn ich die Undurchdringlichkeit annehme; ſo iſt dieſes ſchon eine Grundkraft des commercii. Dieſe Grundkraft des commercii unter den Körpern kann kein Weſen einſehen, deſſen Vernunft nicht intuitiv, ſondern diſcurſiv iſt. Denn noch ſind alle Syſtemata explicandi commercium animae cum corpore fruchtlos und vergeblich; denn es kann kein Syſtem erklären, wie aus dem Denken die Bewegung, und umgekehrt aus der Bewegung das Denken entſtehet, weil man keine Grundkraft einſehen kann. Man hat ſchon genug philoſophirt, wenn man nur bis auf die Grundkraft kommt. Alle Systemata explicandi commercium laufen darauf hinaus, weil ſie die Ungleichheit zwiſchen dem Denken und Bewegen ſehen. Daher künſteln ſie auf alle Weiſe, weil ſie ſich einbilden, daß der natürliche Einfluß unmöglich ſey. Allein in Anſehung der Seele zeigen die Phänomena, daß der Wille einen Einfluß auf den Körper, und umgekehrt, daß die Seele eine Kraft hat, den Körper zu bewegen. Davon aber können wir keinen Grund angeben; denn das iſt eine Grundkraft, ein Grundvermögen. Demnach iſt das commercium, weil es nach beſtimmten Geſetzen geſchieht, ein natürlicher Einfluß, und die Gemeinſchaft iſt natürlich. Weil man geglaubt hat, das commercium könne unmöglich natürlich ſeyn; ſo hat man ein drittes Weſen ins Spiel geſetzt und geſagt, wie Leibnitz: Entweder hat ſchon Gott im Anfange die Handlungen der Seele und des Körpers ſo eingerichtet, daß ſie übereinſtimmen; oder wie Carteſius, daß Gott bei jeder Gelegenheit die Handlungen beider ſo einrichte, daß ſie übereinſtimmen. Wir können aber ſowohl das commercium zwiſchen den Körpern unter einander, als zwiſchen der Seele und dem Körper nicht anders einſehen, als daß es möglich ſey, in ſo fern alle Subſtanzen da ſind durch Einen; deßwegen ſtehen ſie in Gemeinſchaft. Wie dieſes aber zwiſchen der Seele und dem Körper zugeht, iſt nicht einzuſehn.

Da nun die Seele mit dem Körper im commercio ſtehet; ſo fragen wir: Wo hat die Seele ihren Sitz im Körper? Der Ort der Seele in der Welt wird durch den Ort des Körpers determinirt; meine Seele iſt da, wo mein Körper iſt. Aber wo hat die Seele ihren Sitz im Körper? Der Ort des Körpers in der Welt iſt nur durch den äußern Sinn determinirt; da nun die Seele ein Gegenſtand des innern Sinnes iſt, durch den innern Sinn aber kein Ort determinirt werden kann: ſo kann auch der Ort der Seele im Körper nicht determinirt werden; denn durch die innern Handlungen kann kein äußeres Verhältniß beſtimmt werden. Die Seele ſchaut ſich aber nur durch den innern Sinn an: alſo kann ſie ſich nicht in einem Orte anſchauen, und ſich eines Orts bewußt ſeyn. Ich kann in dem Körper den Platz nicht fühlen, wo die Seele ſitzt; denn ſonſt müßte ich mich durch einen äußern Sinn anſchauen; ich ſchaue mich aber ſelbſt durch den innern Sinn an. So wenig ſich ein Auge ſelbſt anſchauen kann; ſo wenig kann ſich die Seele äußerlich anſchauen. Aber ſie kann ſich äußerer Theile des Körpers bewußt ſeyn, vorzüglich derer, welche die mehreſten Urſachen ihrer Empfindungen enthalten. Die Urſache aller Empfindungen iſt aber das Nervenſyſtem. Ohne die Nerven können wir nichts Aeußeres empfinden. Die Wurzel aller Nerven iſt aber das Gehirn; bei jeder Empfindung demnach wird das Gehirn erregt, weil ſich im

Gehirn alle Nerven concentriren; demnach concentriren ſich alle Empfindungen im Gehirn. Alſo muß die Seele den Sitz ihrer Empfindungen ins Gehirn ſetzen, als den Ort aller Bedingung der Empfindungen. Das iſt aber nicht der Ort der Seele ſelbſt, ſondern der Ort, woraus alle Nerven, folglich auch alle Empfindungen entſpringen. Wir finden, daß das Gehirn mit allen Handlungen der Willkühr der Seele harmonirt. Ich fühle jeden Theil beſonders. Wenn ich z. E. den Finger ans Feuer halte: ſo empfinde ich daſelbſt den Schmerz; aber am Ende concentriren ſich alle Empfindungen von jedem beſondern Theile des Körpers im Gehirn, dem Stamme aller Nerven; denn wenn die Nerven von einem Theile des Körpers abgeſchnitten ſind, alsdann fühlen wir freilich nichts von dem Theile. Demnach muß in dem Gehirn das Princip aller Empfindungen ſeyn. Nun ſtellt man ſich vor, die Seele habe da im Gehirne ihren Sitz, damit ſie alle Nerven bewegen könne, und durch die Nerven wieder könne afficirt werden. Allein wir fühlen doch den Sitz der Seele nicht im Gehirn, ſondern nur, daß das Gehirn mit allen ſeinen Veränderungen der Seele harmonire. Z. E. vom Nachſinnen thut der Kopf weh. Wir ſchauen ja den Ort nicht an, ſondern ſchließen nur, daß das Gehirn der Sitz der Seele ſey, weil die Seele da am meiſten wirkt. Wenn wir uns eine Stelle im Gehirn imaginiren, die das erſte Princip von dem Stamme der Nerven iſt, wo alle Nerven zuſammenlaufen, und ſich in einem Punkte endigen, welches das sensorium commune genannt wird, das aber kein Medicus geſehen hat; ſo fragt ſichs nun: ſitzt die Seele in dieſem ſenſorio communi? Hat ſie ein kleines Plätzchen da eingenommen, damit ſie von da den ganzen Körper dirigiren und gleichſam wie ein Organiſt aus einem Orte die ganze Orgel dirigiren kann; oder hat ſie gar keinen Ort im Körper, ſo daß der Körper ſelbſt ihr Ort iſt? Geſetzt, die Seele hätte ein kleines Plätzchen im Gehirn eingenommen, wo ſie auf unſern Nerven wie auf einer Orgel ſpielt; ſo könnten wir glauben, daß, wenn wir alle Theile des Körpers durchgegangen wären, wir zuletzt auf das Plätzchen kommen müßten, wo die Seele ſitzt. Wenn man nun dies Plätzchen wegnähme; möchte der ganze Menſch zwar noch da ſeyn, aber es fehlte der Ort, wo der Organiſt gleichſam auf der Orgel ſpielen ſollte; dieſes iſt aber ſehr materialiſtiſch gedacht. Wenn aber die Seele kein Gegenſtand der äußeren Sinnen iſt; ſo werden auch ihr nicht die Bedingungen äußerer Anſchauungen zukommen. Die Bedingung der äußeren Anſchauung aber iſt der Raum. Da ſie nun kein Gegenſtand der äußern Anſchauung iſt; ſo iſt ſie auch nicht im Raum, ſondern ſie wirkt nur im Raum; — und obgleich wir analogice ſagen, ſie iſt im Raum, ſo müſſen wir dieſes doch nicht körperlich nehmen. Eben ſo ſagt man, daß Gott in einer Kirche ſey. Demnach behaupten wir das zweite, nämlich: die Seele hat im Körper keinen beſondern Ort; ihr Ort iſt aber in der Welt durch den Körper determinirt, und ſie iſt mit dem Körper unmittelbar verbunden. Die Möglichkeit dieſes Commercii ſehen wir nicht ein; die Bedingungen dieſes Commercii müſſen wir aber nicht allein ſehen, wie ſie bei den Körpern unter einander ſind, nämlich durch Undurchdringlichkeit, denn ſonſt wird ſie materiell. Einen Ort und Platz im Körper für ſie anzuweiſen, iſt widerſinnig und materialiſtiſch.

Jetzt betrachten wir die Seele mit dem Körper, der Zeit nach, im commercio; und zwar den Zuſtand der Seele im Anfange des commercii, oder bei der Geburt; im Commercio ſelbſt, oder im Leben; und am Ende des Commercii, oder bei dem Tode.

Das Leben beſteht in dem commercio der Seele mit dem Körper; der Anfang des Lebens iſt der Anfang des commercii, das Ende des Lebens iſt das Ende des commercii. Der Anfang des commercii iſt die Geburt, und das Ende des commercii iſt der Tod. Die Dauer des commercii iſt das Leben. Der Anfang des Lebens iſt die Geburt; dieſes iſt aber nicht der Anfang des Lebens der Seele, ſondern des Menſchen. Das Ende des Lebens iſt der Tod; dieſes iſt aber nicht das Ende des Lebens der Seele, ſondern des Menſchen. Geburt, Leben und Tod, ſind alſo nur Zuſtände der Seele; denn die Seele iſt eine einfache Subſtanz; alſo kann ſie auch nicht erzeugt werden, wenn der Körper erzeugt, und auch nicht aufgelöſet werden, wenn der Körper aufgelöſet wird; denn der Körper iſt nur die Form der Seele. Der Anfang oder die Geburt des Menſchen iſt alſo nur der Anfang des commercii, oder der veränderte Zuſtand der Seele; und das Ende oder

der Tod des Menſchen iſt nur das Ende des commercii, oder der veränderte Zuſtand der Seele. Allein der Anfang des commercii oder die Geburt des Menſchen iſt nicht der Anfang des Princips des Lebens, und das Ende des commercii oder der Tod des Menſchen iſt nicht das Ende des Princips des Lebens; denn das Princip des Lebens entſteht nicht durch die Geburt und hört auch nicht auf durch den Tod. Das Princip des Lebens iſt eine einfache Subſtanz. Aus der Subſtantialität oder Simplicität folgt aber gar nicht, daß die Geburt des Menſchen der Anfang der Subſtanz, und der Tod des Menſchen das Ende der Subſtanz ſey; denn eine einfache Subſtanz entſteht und vergeht nicht nach Naturgeſetzen. Mithin bleibt die Subſtanz, wenn gleich der Körper vergeht; und alſo muß auch die Subſtanz da geweſen ſeyn, als der Körper entſtand. — Die Subſtanz bleibt immer unverändert; demnach ſind die Geburt, das Leben und der Tod nur verſchiedene Zuſtände der Seele. Ein Zuſtand *ſetzt aber ſchon ein Daſeyn voraus*; denn der Anfang iſt kein Zuſtand, die Geburt iſt aber ein Zuſtand der Seele, alſo kein Anfang der Seele.

Da wir den Zuſtand der Seele beim Anfange des commercii betrachtet haben; ſo müſſen wir jetzt die Seele *vor* dem Anfange der Verknüpfung, oder ihren Zuſtand vor der Geburt, und *nach* dem Ende der Verknüpfung, oder ihren Zuſtand nach dem Tode erwägen. Zwiſchen dem Zuſtande der Seele vor der Geburt und nach dem Tode iſt eine große Uebereinſtimmung. Denn wenn die Seele nicht vor der Vereinigung mit dem Körper gelebt hätte; ſo könnten wir nicht ſchließen, daß ſie auch nach der Vereinigung mit demſelben leben werde. Denn wenn ſie mit dem Körper entſtanden wäre; ſo könnte ſie auch mit dem Körper aufhören. Denn das, was ſie nach der Vereinigung ſeyn ſoll, kann ſie aus eben denſelben Gründen auch vor der Vereinigung geweſen ſeyn. Aber wir können auch von dem Zuſtande nach dem Tode, den wir beweiſen werden, auf den Zuſtand der Seele vor der Geburt ſchließen; denn aus den Beweiſen, die wir für die Fortdauer der Seele nach dem Tode geben werden, ſcheint zu fließen, daß wir vor der Geburt im reinen geiſtigen Leben geweſen ſind; und daß durch die Geburt die Seele, ſo zu ſagen, in einen Kerker, in eine Höhle gekommen iſt, die ſie an ihrem geiſtigen Leben hindert. Allein es iſt hier die Frage: ob die Seele in ihrem geiſtigen Leben vor der Geburt einen völligen Gebrauch ihrer Kräfte und Vermögen gehabt hat; ob ſie alle die Erkenntniſſe, die Erfahrungen von der Welt beſeſſen, oder ob ſie dieſelben erſtlich durch den Körper erlangt habe? Wir antworten: Daraus, daß die Seele vor der Geburt im reinen geiſtigen Leben geweſen iſt, folgt noch gar nicht, daß ſie in demſelben einen ſolchen völligen Gebrauch ihrer Kräfte und Vermögen, und eben dieſelben Kenntniſſe von der Welt (die ſie erſt nach der Geburt erlangt hat) gehabt habe; ſondern es folgt vielmehr, daß die Seele in einem geiſtigen Leben geweſen, eine geiſtige Kraft des Lebens gehabt habe, alle Fähigkeiten und Vermögen ſchon beſaß;

aber ſo, daß alle dieſe Fähigkeiten erſt durch den Körper ſich entwickelt haben, und daß ſie alle die Kenntniſſe, die ſie von der Welt hat, erſt durch den Körper erlangt hat, und ſich alſo durch den Körper zu der künftigen Fortdauer hat vorbereiten müſſen. Der Zuſtand der Seele vor der Geburt war alſo ohne Bewußtſeyn der Welt und ihrer ſelbſt.

Ueber den Zuſtand der Seele nach dem Tode.

Jetzt wollen wir den Zuſtand der Seele nach dem Tode erwägen.

Hier haben wir zwei Fragen aufzuwerfen:

1) ob die Seele nach dem Tode leben und fortdauern werde? und

2) ob ſie ihrer Natur nach leben und fortdauern müſſe? d. h. ob ſie unſterblich ſey?

Wenn die Seele lebt; ſo folgt noch nicht, daß ſie, ihrer Natur nach, nothwendig leben müſſe; denn ſie könnte ja von Gott, aus gewiſſen Abſichten der Belohnung oder der Beſſerung, lebendig erhalten werden. Aber alsdann, wenn ſie nur zufällig lebte; ſo könnte die Zeit kommen, wo ſie aufhören könnte zu leben. Wenn ſie aber ihrer Natur nach unſterblich iſt; ſo muß ſie nothwendiger Weiſe immer fortdauern. Demnach werden wir hier nicht zu beweiſen haben das zufällige Leben der Seele (daß ſie blos leben werde, das folgt ſchon aus ihrer Subſtantialität, indem jede Subſtanz fortdauert, auch die Subſtanz der Körper; denn wenn das Holz verbrannt iſt, ſo ſind nur die Theile aufgelöſet, die Subſtanz aber bleibt immer), ſondern daß ſie unſterblich ſey. Die Unſterblichkeit iſt die natürliche Nothwendigkeit, zu leben. Dieſes zu beweiſen, hat weit mehr auf ſich, als das bloße zufällige Leben, welches mit vielen Beweiſen, aus der Gerechtigkeit, Weisheit, Güte ꝛc. Gottes hergenommen, kann dargethan werden. Derjenige Beweis aber, der aus der Natur und dem Begriffe der Sache ſelbſt hergenommen iſt, iſt allemal der einzig mögliche Beweis, und dieſer iſt transſcendental. Viele Beweiſe von einer Sache können a priori nicht gegeben werden. Die andern Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele, die man ſonſt noch hat, ſind nicht Beweiſe für ihre Unſterblichkeit, ſondern ſie beweiſen nur die Hoffnung des zukünftigen Lebens. Der Beweis für die Unſterblichkeit der Seele, der aus der Natur und aus dem Begriffe hergenommen iſt, beruht darauf: das Leben iſt nichts weiter, als ein Vermögen aus dem innern Princip, aus der Spontaneität, zu handeln. Nun liegt es ſchon im allgemeinen Begriff der Seele, daß ſie ein Subject ſey. Die Spontaneität in ſich enthält, ſich ſelbſt aus dem innern Princip zu determiniren. Sie iſt der Quell des Lebens, der den Körper belebt. Weil nun alle Materie leblos iſt (denn das iſt der Begriff von der Materie, den wir davon haben, indem wir ſie nicht anders kennen); ſo kann alles, was zum Leben gehört, nicht von der Materie herkommen. Die Actus der Spontaneität können nicht vom äußern Princip herrühren; d. h. es können nicht äuſſere Urſachen des Lebens ſeyn; denn ſonſt wäre im Leben nicht Spontaneität. Das liegt ſchon im Begriffe des Lebens, da es ein Vermögen iſt, die Handlungen aus dem innern Princip zu determiniren. Alſo kann kein Körper Urſache vom Leben ſeyn. Denn weil der Körper Materie iſt, alle Materie aber leblos iſt; ſo iſt der Körper kein Grund des Lebens, ſondern vielmehr ein Hinderniß des Lebens, das dem Princip des Lebens widerſteht. Der Grund des Lebens muß vielmehr in einer andern Subſtanz liegen, nämlich in der Seele; ein Grund, der aber nicht auf der Verbindung mit dem Körper, ſondern auf dem innern Princip ihrer Spontaneität beruht. Demnach wird weder der Anfang des Lebens der Seele, noch die Fortdauer des Lebens derſelben vom Körper herrühren. Wenn alſo der Körper gleich aufhört; ſo bleibt doch noch das Princip des Lebens übrig, welches unabhängig vom Körper die Actus des Lebens ausgeübet hat, und alſo auch jetzt nach der Trennung vom Körper, dieſelben Actus des Lebens ungehindert ausüben muß.

Das Leben bei dem Menſchen iſt zweifach: das thieriſche und das geiſtige Leben. Das thieriſche iſt das Leben des Menſchen, als Menſch; und hierzu iſt der Körper nöthig, daß der Menſch lebe. Das andere Leben iſt das geiſtige Leben, wo die Seele, unabhängig vom Körper, dieſelben Actus des Lebens auszuüben vertinuiren muß. Zu dem thieriſchen Leben iſt der Körper nöthig; da iſt die Seele mit dem Körper in Verbindung; ſie wirkt in den Körper und belebt denſelben. Wenn nun die Maſchine des Körpers zerſtört iſt, daß die Seele in ſie nicht mehr wirken kann; ſo hört zwar das thieriſche Leben auf, aber nicht das geiſtige. Allein man könnte ſagen: alle Handlungen der Seele, z. E. Denken, Wollen u. ſ. w. geſchehen vermittelſt des Körpers, welches die Erfahrung zeigt; alſo iſt der Körper die Bedingung des Lebens der Seele. Freilich ſo lange der Geiſt eine Seele vorſtellt, ſo lange der Geiſt im commercio mit dem Körper ſteht; ſo lange ſind auch die Handlungen der Seele dependent vom Körper; denn ſonſt wäre es kein commercium. So lange das Thier lebt, iſt die Seele das Princip des Lebens; der Körper iſt aber das Inſtrument, das Organon, wodurch die lebendigen Actus der Seele in der Welt ausgeübet werden. Wenn wir alſo zwei Subſtanzen in dem commercio betrachten; ſo kann es freilich nicht anders ſeyn, als daß die eine Subſtanz von der andern eine Bedingung ſey. Daher kann z. E. die Seele nicht denken, wenn der Körper krank iſt. Alle ſinnlichen Erkenntniſſe beruhen auf dem Körper, denn er iſt das Organon der Sinne. So lange der Menſch lebt; ſo muß die Seele ihre ſinnlichen Vorſtellungen durch das Gehirn, als wie auf einer Tafel abgezeichnet, vorbringen können.

Es geht hier mit einer Seele, die an den Körper geſchloſſen iſt, wie mit einem Menſchen, der an einen Karren befeſtiget iſt. Wenn ſich dieſer Menſch bewegt;

ſo muß ſich der Karren mitbewegen. Es wird aber niemand behaupten, daß die Bewegung von dem Karren herrühre; eben ſo rühren die Handlungen nicht vom Körper, ſondern von der Seele her. So lange der Menſch an dem Karren iſt; ſo iſt dies die Bedingung ſeiner Bewegung. Wird er davon befreiet, ſo wird er ſich leichter bewegen können; alſo war dies ein Hinderniß ſeiner Bewegung. So lange er aber noch daran gebunden iſt; ſo lange wird ihm auch die Bewegung leichter, je beſſer das Inſtrument im Stande iſt. Wenn nun ſchon einmal die Seele an den Körper gebunden iſt; ſo iſt die Veränderung der Hinderniſſe die Beförderung des Lebens; eben ſo, wie die Bewegung leichter iſt, wenn die Räder an dem Karren geſchmiert ſind, ob ſie gleich nach der Befreiung von dem Karren noch leichter wäre. Alſo iſt auch eine gute Conſtitution des Körpers eine Befördernng des Lebens, ſo lange die Seele an den Körper gebunden iſt, obgleich die Beförderung des Lebens noch beſſer wäre nach der Befreiung vom Körper. Denn da der Körper eine lebloſe Materie iſt; ſo iſt er ein Hinderniß des Lebens. So lange aber die Seele mit dem Körper verbunden iſt, muß ſie dieſes Hinderniß ertragen und auf alle Art ſich zu erleichtern ſuchen. Wenn nun aber der Körper gänzlich aufhört; ſo iſt die Seele von ihrem Hinderniſſe befreiet, und nun fängt ſie erſt an recht zu leben. Alſo iſt der Tod nicht die abſolute Aufhebung des Lebens, ſondern eine Befreiung der Hinderniſſe eines vollſtändigen Lebens. Dieſes liegt ſchon in eines Jeden Verſtande und in der Natur des

Sache. Das Bewußtſeyn des bloßen Ich beweiſet, daß das Leben nicht im Körper, ſondern in einem beſondern Princip liegt, welches vom Körper unterſchieden iſt; daß folglich dieſes Principium auch ohne Körper fortdauern kann, und dadurch ſein Leben nicht vermindert, ſondern vermehret wird. Dieſes iſt der einzige Beweis, der a priori kann gegeben werden, der aus der Erkenntniß und der Natur der Seele, die wir a priori eingeſehen, hergenommen iſt.

Nun können wir noch einen Beweis a priori, aber aus der Erkenntniß eines andern Weſens führen.

Welches Weſen erkennen wir aber a priori? Das Daſeyn unſerer Seele erkennen wir zwar aus der Erfahrung, aber die Natur derſelben ſehen wir a priori ein. Dasjenige Weſen, welches wir a priori erkennen können, muß abſolut nothwendig ſeyn. Zufällige Weſen kann ich nur durch die Erfahrung erkennen; von denen würde ich nichts wiſſen, wenn ſie nicht gegeben wären; aber was nothwendig iſt, davon ſehe ich a priori ein, daß es abſolut nothwendig ſeyn muß. Dieſes abſolut nothwendige Weſen iſt das göttliche Weſen. Wenn wir nun aus der Nothwendigkeit dieſes göttlichen Weſens auf die Unſterblichkeit der Seele ſchließen wollen, ſo können wir a priori aus der göttlichen Natur ſolches nicht erkennen; denn ſonſt müßte die Seele ein Theil der göttlichen Natur ſeyn. Wenn ich es alſo aus der Natur des Weſens der Seele nicht erkennen kann, was bleibt dann übrig? Antwort: Freiheit; denn Natur und Freiheit ſind nur das, was an einem Weſen erkannt werden kann.

Demnach werden wir aus der Erkenntniß des göttlichen Willens auf die nothwendige Fortdauer der Seele ſchließen. Dieſes iſt der moraliſche oder (weil die Erkenntniß Gottes hinzukommt) der theologiſch-moraliſche Beweis. Er beruht darauf: Alle unſre Handlungen ſtehen unter practiſchen Regeln der Verbindlichkeit. Dieſe practiſche Regel iſt das heilige moraliſche Geſetz. Dieſes Geſetz ſehen wir a priori ein; es liegt in der Natur der Handlungen, daß ſie ſo und nicht anders ſeyn ſollen, welches wir a priori einſehen. Es kommt hier aber vornämlich auf die Geſinnungen an, daß ſie mit dem heiligen Geſetze adäquat ſind, wo auch der Bewegungsgrund moraliſch iſt. Alle Sittlichkeit aber beſteht im Inbegriffe der Regel, nach welcher wir würdig werden, glücklich zu ſeyn, wenn wir darnach handeln. Sie iſt nicht eine Anweiſung der Handlungen, wodurch wir glücklich werden, ſondern nur, wodurch wir der Glückſeligkeit würdig werden. Sie lehrt nur allein die Bedingungen, unter denen die Glückſeligkeit möglich iſt zu erlangen. Dieſe Bedingungen, dieſes Geſetz ſehe ich durch die Vernunft ein. Nun iſt aber in dieſer Welt kein Weg, zur Glückſeligkeit durch dieſe Handlungen zu erlangen. Wir ſehen, daß die Handlungen, wodurch wir uns der Glückſeligkeit würdig machen, uns hier die Glückſeligkeit nicht verſchaffen können. Wie oft muß die Redlichkeit nicht ſchmachten? Durch Aufrichtigkeit kommt man bei Hofe nicht fort. Da ich aber nun doch das Geſetz einſehe, aber auf der andern Seite gar keine Verheißung habe, und gar nicht hoffen kann, daß jemals meine Handlungen, wenn ſie dieſem Geſetze adäquat ſind, werden belohnt werden; da ich einſehe, daß ich mich dadurch, daß ich dieſes Geſetz befolgt habe, der Glückſeligkeit würdig gemacht habe, auf der andern Seite aber gar nicht hoffen kann, jemals dieſer Glückſeligkeit theilhaftig zu werden; ſo haben alle moraliſche Regeln keine Kraft; ſie ſind mangelhaft, weil ſie das nicht verſchaffen können, was ſie verſprechen. Es ſcheint beſſer zu ſeyn, daß man ſich gar nicht bemühe dieſem Geſetze adäquat zu leben, ſondern ſein Glück in der Welt, ſo viel als nur möglich, zu befördern ſuche. Auf dieſe Weiſe iſt der klügſte Schelm der Glücklichſte, wenn er es nur ſo klug zu machen weiß, daß er nicht ertappt wird; und derjenige, der ſich beeiferte, nach dem moraliſchen Geſetze zu leben, würde ein rechter Thor ſeyn, wenn er die Vortheile in der Welt hintennachſetzte und nach ſolchen Dingen ſchnappte, die ihm das moraliſche Geſetz verſpricht, aber nicht leiſten kann.

Hier kommt nun die Theologie oder die Erkenntniß von Gott zu Hülfe. Ich ſehe ein abſolut nothwendiges Weſen ein, welches im Stande iſt, mir diejenige Glückſeligkeit zu ertheilen, der ich mich durch Beobachtung des moraliſchen Geſetzes würdig gemacht habe. Da ich nun aber ſehe, daß ich dieſer Glückſeligkeit, der ich mich würdig gemacht habe, in dieſer Welt gar nicht theilhaftig werden kann, ſondern ſehr oft durch mein moraliſches Verhalten und durch meine Rechtſchaffenheit Vieles meiner zeitlichen Glückſeligkeit habe aufopfern müſſen; ſo muß eine andere Welt ſeyn, oder ein Zuſtand, wo das Wohlbefinden des Geſchöpfs dem Wohlverhalten deſſelben adäquat ſeyn wird. Wenn nun der Menſch eine andere Welt annimmt; ſo muß er auch ſeine Handlungen darnach einrichten, ſonſt handelt er wie ein Böſewicht. Nimmt er aber die andere Welt nicht an; ſo würde er wie ein Thor handeln, wenn er ſeine Handlungen dem Geſetze, das er durch die Vernunft einſieht, conform einrichten wollte; denn alsdann wäre der ärgſte Böſewicht der Beſte und Klügſte, indem er nur hier ſein Glück zu befördern ſucht, weil er doch kein künftiges hoffen kann.

Dieſer moraliſche Beweis iſt practiſch hinreichend genug, einen künftigen Zuſtand zu glauben. Der Menſch, bei dem er ſeine Wirkung thun ſoll, muß ſchon vorher moraliſche Geſinnungen erfaßt haben; alsdann braucht ein ſolcher keinen Beweis mehr, er hört nicht einmal die Einwendungen, die gemacht werden; für ihn iſt er völlig hinreichend. Er iſt die Triebfeder zur Tugend, und wer das Gegentheil einführen wollte, der hebet alle moraliſche Geſetze und alle Triebfedern zur Tugend auf; dann ſind die moraliſchen Grundſätze nur Chimären. Allein nach der Speculation, nach der logiſchen Richtigkeit und nach ihrem Maaßſtabe iſt dieſer Beweis nicht hinreichend genug. Denn weil wir nicht ſehen, daß in dieſem Leben das Laſter beſtraft, und die Tugend belohnt wird; ſo folgt daraus noch gar nicht, daß eine andere Welt ſey; denn das können wir ja nicht wiſſen, ob nicht die Laſter und Tugenden hier ſchon belohnt und beſtraft werden. Es kann ja hier ſchon jeder ſeine Strafe empfunden; und wenn uns auch ſeine Laſter und Verbrechen größer vorkommen, als ſie beſtraft werden; ſo können ja dieſe Verbrechen, die wir für ſo ſtrafbar halten, nach Beſchaffenheit ſeines Temperaments eben ſo menſchlich und eben ſo klein ſeyn, als bei einem andern, der geringere Verbrechen begeht, aber eine beſſere Beſchaffenheit des Temperaments hat, und ſich eher vom Laſter enthalten kann. Wenn wir auf der andern Seite den Tugendhaften nicht ſo glücklich ſehen, als er es verdient hat; ſo war vielleicht ſeine Tugend noch ſehr befleckt, und vielleicht hat er alſo eine ſo hohe Glückſeligkeit nicht verdient. Ferner könnte man einwerfen: Wenn wir auch annehmen, daß darum eine Zukunft ſey, damit jeder belohnt und beſtrafet werde. — (Man könnte hier noch eben ſo wohl fragen: Warum erſcheinen wir nicht hier ſchon vor dem göttlichen Richter? Warum müſſen wir erſt ſterben? Aber wenn man ſich hier ſo tief ins Fragen einlaſſen wollte, ſo könnte man auch fragen: Warum hat das Pferd nicht ſechs Füße und zwei Hörner?) — Wähnten aber, es ſey eine Zukunft, wo ein jeder belohnt und beſtraft wird; ſo darf man doch deßwegen nicht ewig leben, um belohnt oder beſtraft zu werden. Wenn jeder ſeine Belohnung oder Beſtrafung erhalten hat; ſo iſt es mit ihm zu Ende, und ſein Leben iſt aus; denn das Verhältniß der Verbrechen zu der Ewigkeit der Strafen iſt offenbar zu groß, und eben dieſes gilt auch von den Belohnungen; das Leben kann alſo immer aufhören, wenn ſchon alles belohnt und beſtraft iſt. Ferner ſo dürften gar viele Perſonen blos wegen Belohnungen und

Beſtrafungen gar nicht vor dem göttlichen Richterſtuhl erſcheinen, indem ſie weder gute noch böſe Handlungen haben ausüben können; als z. E. kleine Kinder, die früh geſtorben ſind; Wilde, die gar keinen Gebrauch der Vernunft haben, und die von keinem moraliſchen Geſetze etwas wiſſen. Alſo dürften nach dieſem Beweiſe alle dergleichen Perſonen keine Rechnung auf ein künftiges Leben annehmen; und wenn die andern gleich in den künftigen Zuſtand verſetzt würden, ſo könnten ſie doch nur ſo lange in demſelben bleiben, als ihre Belohnungen und Beſtrafungen dauern.

Demnach iſt es nicht genug, daß man beweiſe, die Seele werde nach dem Tode leben; ſondern es muß auch bewieſen werden, daß ſie ihrer Natur nach nothwendig leben müſſe; denn ſonſt, wenn ich einmal ſterben ſoll, wenn es auch nach etlichen tauſend Jahrhunderten geſchehen ſollte, ſo will ich lieber bald ſterben, als daß ich noch lange die Zeit mit Bedenklichkeiten zubringen, und die Comödie mit zuſehen ſoll. —

Aus dieſem Beweiſe kann alſo auch keine nothwendige Fortdauer dargethan werden. Der vorige Beweis aber, der aus der Natur der Seele und aus dem Begriffe des Geiſtes gegeben iſt, beweiſt: daß die Seele, ihrer geiſtigen Natur nach, nothwendig ewig fortdauern ſoll. Wenn nun ſchon die Seele, ihrer Natur nach, unſterblich iſt, ſo gilt dieſes für alle, ſowohl kleine Kinder als Wilde; denn die Natur aller Seelen iſt einerlei. Der moraliſche Beweis iſt aber ein hinreichender Grund des Glaubens. Was kann dieſen Glauben aber der wirken? Die Erkenntniß eines Weſens, welches alle Handlungen nach dieſem reinen und heiligen moraliſchen Geſetze belohnen und beſtrafen wird. Wer das glaubt, lebt moraliſch. Der bloße Begriff aber kann ihn nicht dazu bewegen; demnach iſt dieſer moraliſche Beweis practiſch hinreichend für einen ehrlichen Mann; ein Schelm aber leugnet nicht allein das Geſetz, ſondern auch ſeinen Urheber.

Der dritte Beweis iſt der empiriſche, der aus der Pſychologie hergeleitet wird. Er wird aus der Natur der Seele, ſo fern ſie aus der Erfahrung entlehnt iſt, genommen. Wir verſuchen nämlich, ob wir nicht aus der Erfahrung, die wir von der Natur der Seele haben, einen Beweis herleiten können. — Wir bemerken in der Erfahrung, daß die Seelenkräfte eben ſo zunehmen, wie die Kräfte des Körpers, und eben ſo abnehmen, wie die Kräfte des Körpers. So wie der Körper abnimmt, ſo nimmt auch die Seele ab. Nun folgt aber daraus noch gar nicht, daß: wenn der Körper abnimmt, und gänzlich aufhört, daß auch die Seele gänzlich mit ihm aufhöre. Der Körper iſt zwar die Bedingung des thieriſchen Lebens; demnach hört zwar das thieriſche Leben auf, aber noch nicht das gänzliche Leben. Allein dieſer empiriſche Beweis kann noch gar nicht die Unſterblichkeit der Seele darthun. Der allgemeine Grund, warum wir nicht aus den Beobachtungen und Erfahrungen des menſchlichen Gemüths die künftige Fortdauer der Seele ohne den Körper darthun können, iſt: weil alle dieſe Erfahrungen und Beobachtungen in Verbindung mit dem Körper geſchehen. Wir können keine Erfahrungen in dem Leben anſtellen, als in Verbindung mit dem Körper. Demnach können dieſe Erfahrungen nicht beweiſen, was wir ohne den Körper ſeyn können; denn ſie ſind ja mit dem Körper geſchehen. Wenn ſich der Menſch entkörpern könnte, ſo könnte die Erfahrung, die er alsdenn anſtellen möchte, beweiſen, was er ſeyn würde ohne Körper. Da nun ſolche Erfahrung aber nicht möglich iſt; ſo kann man auch ohne dieſe Erfahrung nicht darthun, was die Seele ohne den Körper ſeyn wird. Aber dieſer empiriſche Beweis hat einen negativen Nutzen, indem wir nämlich aus der Erfahrung keinen ſichern Schluß wider das Leben der Seele führen können; denn daraus, daß der Körper aufhört, folgt ja noch gar nicht, daß die Seele auch aufhören werde. — Kein Gegner kann alſo aus der Erfahrung ein Argument erfinden, welches die Sterblichkeit der Seele darthäte. Es iſt alſo die Unſterblichkeit der Seele wenigſtens wider alle Einwürfe, die aus der Erfahrung entlehnt ſind, geſichert.

Der vierte Beweis iſt empiriſch-pſychologiſch, aber aus koſmologiſchen Gründen; und dieſes iſt der analogiſche Beweis. Hier wird die Unſterblichkeit der Seele aus der Analogie der geſammten Natur geſchloſſen. — Analogie iſt die Proportion der Begriffe, wo ich aus dem Verhältniſſe zweier Glieder, die ich kenne, zum Verhältniß des dritten Gliedes, das ich kenne, das Verhältniß des vierten Gliedes, das ich nicht kenne, herausbringe. Der Beweis an ſich ſelbſt iſt folgender: In der geſammten Natur finden wir, daß keine Kräfte, kein Vermögen, keine Werkzeuge, weder den lebloſen noch den belebten Weſen zukommen, die nicht auf einen gewiſſen Nutzen oder Zweck abzielen. Wir finden aber in der Seele ſolche Kräfte und Vermögen, die in dieſem Leben keinen beſtimmten Zweck haben; alſo müſſen dieſe Vermögen (da nichts ohne Nutzen und Zweck in der Natur iſt) wenn ſie hier keinen Nutzen und beſtimmten Zweck haben, doch irgendwo einen Nutzen haben; es muß alſo ein Zuſtand ſeyn, wo die Kräfte können gebraucht werden. Alſo läßt ſich von der Seele vermuthen, daß ſie für eine künftige Welt aufbehalten ſeyn müſſe, wo ſie alle dieſe ihre Kräfte anwenden und gebrauchen kann. Wenn wir dieſen Satz ſtückweiſe durchgehen; ſo finden wir durch die Erfahrung in der ganzen Natur, daß alle Thiere, keine Organe, keine Kräfte und Vermögen umſonſt haben, ſondern daß ſie alle ihren Nutzen und beſtimmten Zweck haben. Nun fragt es ſich: ob die Kräfte der menſchlichen Seele ſo beſchaffen ſind, daß ſich ihr Nutzen nur auf dieſe Welt erſtrecket; oder ob auch in ihr Fähigkeiten und Vermögen ſind, die hier in dieſem Leben gar keinen Nutzen und beſtimmten Zweck haben? Wenn wir dieſes unterſuchen; ſo werden wir das Letztere beſtätigt finden. Wir dürfen nur das Erkenntnißvermögen der Seele annehmen; ſo ſehen wir, daß ſich dieſes viel weiter erſtreckt, als es die Bedürfniſſe dieſes Lebens, und die Beſtimmungen in dieſer Welt erfordern. Dieſes beweiſen einige Wiſſenſchaften. Die Mathematik zeigt, daß unſer Erkenntnißvermögen ſich weit über die Grenzu unſerer hieſigen Beſtimmung erſtreckt. Wir beſitzen eine Begierde, zu wiſſen, wie es ſich mit dem ganzen Bau der Schöpfung verhalte: wir ſtellen Beobachtungen mit vieler Mühe an; auf jeden hellen Punkt des Himmels erſtreckt ſich unſere Wißbegierde, welches die Aſtronomie beweiſet. Nun fragt es ſich: Ob alle dieſe Bemühungen, die in der Befriedigung unſerer Wißbegierde beſtehen, den geringſten Nutzen für unſer gegenwärtiges Leben haben? Es iſt gar ſehr bekannt: daß alle die Wiſſenſchaften, wodurch wir unſere Wißbegierde befriedigen, nicht den geringſten Nutzen auf unſer Leben in dieſer Welt haben; indem viele Nationen exiſtiren, die davon gar nichts wiſſen, denen das Copernikaniſche Syſtem ſehr gleichgültig iſt, und die beim Mangel dieſer Einſicht ſehr wohl zufrieden ſind. Man kann immer ohne ſolche Wiſſenſchaften leben; ja der wichtigſte Punkt der Aſtronomie intereſſirt gerade am wenigſten. Der Kalender und die Schiffahrt würden wohl der vorzüglichſte Nutzen ſeyn, den wir in dieſer Welt davon haben; allein auch ohne das könnte man leben, wenn man nichts mehr als nur hier leben ſollte. Dieſes ſind auch die Folgen des Luxus des Verſtandes, die auf dieſes Leben nicht abzielen. Wir können immerhin ohne den Luxus, den uns die Schiffahrt zuwege bringt, leben. Darin beſteht nicht der Werth unſerer Perſon, daß wir uns mit Waaren und Kleidern von fremden Weltgegenden behängen; alſo hat dieſes auch nicht einen auf dieſes Leben beſtimmten Zweck. Unſere Wißbegierde erſtreckt ſich aber noch weiter. Der Menſch unterſucht und fragt:

Was er vor der Geburt war? was er nach dem Tode werden wird? Er geht noch weiter und fragt: wo kommt die Welt her? Iſt ſie unendlich, oder zufällig, oder von Ewigkeit, und hat ſie eine Urſache? Wie iſt dieſe Urſache beſchaffen? Alle dieſe Erkenntniſſe intereſſiren mich gar nicht in dieſem Leben. Wenn ich nur für dieſe Welt allein wäre, was brauchte ich zu wiſſen: wo ich her bin oder die Welt, und wer die Urſache dieſer Welt ſey, und wie ſie beſchaffen iſt; wenn ich nur da bin und leben kann. Da nun alle dieſe Vermögen nicht umſonſt ſeyn können; ſo müſſen ſie in einem andern Zuſtande ihren Nutzen haben. Selbſt diejenigen Zwecke, die in dieſem Leben die intereſſanteſten ſeyn können, z. E. wie ein gutes Bier u. ſ. w. könne gemacht werden, erſcheinen in unſerm Bewußtſeyn als ſehr niedrig; dagegen die Unterſuchungen, die hier gar keinen beſtimmten Nutzen haben, ſcheinen der beſtimmte und höhere Zweck zu ſeyn. Es wäre alſo nicht allein unnütz, ſondern auch widerſinnig, ſeine Kräfte über ſeine Beſtimmung, Zweck und Nutzen zu erheben. Demnach muß ein anderes Leben für uns aufbehalten ſeyn, wo dieſes ſeinen Zweck und ſeinen Nutzen hat. Ferner ſo erfordern die Wiſſenſchaften und Speculationen: daß ein Theil der Menſchen mehr arbeite, damit ein anderer Theil mehr Zeit und Muße zum Speculiren behalte, und nicht für Erwerbungs- und Nahrungsmittel ſorgen dürfe. Wenn nun aber keine andere Beſtimmung wäre; ſo würde dieſe Ungleichheit unter den Menſchen dieſem Leben ſehr unangemeſſen ſeyn. Ja der Menſch, der ſich auf Wiſſenſchaften und Speculationen legt, ſehr viele Vortheile dieſes Lebens auf die Seite; er verkürzt ſein Leben und ſchwächt ſeine Geſundheit. Da alſo dergleichen Wiſſenſchaften für unſere gegenwärtige Beſtimmung gar nicht paſſend ſind; ſo muß eine andere Beſtimmung zu erwarten ſeyn, wo ſie mehr Valeur haben werden. Ferner reicht die Kürze des menſchlichen Lebens nicht zu, von allen den Wiſſenſchaften und Erkenntniſſen, die man ſich erworben hat, *Gebrauch* zu machen. Das Leben iſt zu kurz, ſein Talent völlig auszubilden. Wenn man es in den Wiſſenſchaften am höchſten gebracht hat, und jetzt den beſten Gebrauch davon machen könnte; ſo ſtirbt man. Wenn z. E. ein Newton länger gelebt hätte; ſo hätte der allein mehr erfunden, als alle Menſchen zuſammen in 1000 Jahren nicht würden erfunden haben. Allein da er es in den Wiſſenſchaften am höchſten gebracht hatte; ſo ſtirbt er. Nach ihm kommt wieder einer, der vom *A. B. C.* anfangen muß, und wenn der es eben ſo weit gebracht hat, ſo ſtirbt er auch; und mit dem folgenden geht es eben ſo. Demnach hat die Kürze des Lebens gar keine Proportion zu dem Talente des menſchlicher Verſtandes. Da nun nichts in der Natur umſonſt iſt; ſo muß auch dieſes für ein anderes Leben aufgehoben ſeyn. *Die Wiſſenſchaften ſind der Luxus des Verſtandes, die uns den Vorſchmack von dem geben, was wir im künftigen Leben ſeyn werden.*

Wenn wir auf der andern Seite die Kräfte des Willens betrachten; ſo finden wir eine Triebfeder zur Moralität und Rechtſchaffenheit in uns. Sollte dieſe für uns blos in dieſem Leben gemacht ſeyn; ſo hat uns die Natur zum Beſten. Alles wäre unnütz, wenn die Seele keinen weitern Umfang ihrer Beſtimmung hätte. Geſetzt, es käme ein anderes Weſen, ein Geiſt auf unſere Erde, und er würde ein ſchwangeres Weib offen ſehen, in deſſen Leib ein anderes Weſen wäre. Er ſähe ferner, daß dieſes Weſen Organe hätte, die es aber gar nicht in dem Zuſtande brauchen könnte, in dem es ſich befindet; ſo müßte dieſer Geiſt nothwendig ſchließen, daß das Weſen für einen andern Zuſtand aufbehalten ſey, in welchem es alle ſeine Organe werde gebrauchen können. Und wir ſelbſt ſchließen eben ſo; wenn wir z. E. eine Raupe ſehen, und gewahr werden, daß ſie ſchon alle Organe hat, die ſie hernach als Schmetterling gebrauchen wird: daß ſie ſich derſelben nach ihrer Entwickelung bedienen werde. Eben ſo iſt die Seele des Menſchen ausgerüſtet mit Erkenntniß- und Begehrungskräften, mit Trieben und moraliſchem Gefühl, die gar keine hinreichende Beſtimmung für dieſes Leben haben. Da nun nichts umſonſt iſt, ſondern alles ſeinen Zweck hat; ſo müſſen auch dieſe Fähigkeiten der Seele ihren beſtimmten Zweck haben. Weil nun dieſes im gegenwärtigen Leben nicht eintrifft; ſo muß es für ein künftiges Leben aufbehalten ſeyn.

Die Schwierigkeit, die dieſen Beweis begleitet, beruhet auf folgendem Einwurfe: Die Zeugung der Menſchen iſt zufällig; es beruht immer auf den Menſchen, ob ſie ſich in den Zuſtand, Kinder zu zeugen, ſetzen wollen oder nicht; es beruht bloß auf ihrer Neigung, auf ihrem Einfalle. Oft werden ſogar Kinder erzeugt auf eine unerlaubte Art, wenn Perſonen aus großer Brunſt an einander gerathen. Es können alſo hier die Menſchen eben ſo gut, wie andere Thiere, zur Zucht zugelegt werden. Nun kann kein Geſchöpf, welches vermittelſt der zufälligen Entſchließung ſeiner Aeltern durch die Geburt in die Welt geſetzt iſt, für einen höhern Zweck und ein künftiges Leben beſtimmt ſeyn. Es iſt zwar wahr, wenn die Menſchen ſonſt gar nicht würden zum Leben gekommen ſeyn, außer durch den Zweck der thieriſchen Geburt, der ſehr zufällig iſt; ſo wäre dieſes nicht nur ein vollkommener Einwurf, ſondern gar ein Beweis. Allein wir ſehen auf der andern Seite, daß das Leben der Seele nicht auf der Zufälligkeit der Zeugung des thieriſchen Lebens beruhe; ſondern daß es ſchon **vor** dem thieriſchen Leben gedauert habe, und alſo ſein Daſeyn von einer höhern Beſtimmung abhänge. Das thieriſche Leben iſt folglich zufällig, aber nicht das geiſtige. Das geiſtige Leben könnte doch fortdauern und ausgeübet werden, wenn es gleich auch mit dem Körper zufällig vereiniget wäre. Wenn die Weſen, die nicht gebohren werden ſind, oder nicht haben gebohren werden können, des menſchlichen Lebens gleich nicht theilhaftig geworden ſind; ſo kann ja dieſer Geiſt, der dann durch die Hülle eines Körpers wäre entwickelt werden, doch auf eine andere Art entwickelt werden. Wenn auch dieſe Antwort auf die Einwendung die Sache noch nicht völlig beweiſet; ſo nützt ſie doch ſo viel, daß der Einwurf, dem ſie entgegengeſetzt iſt, nichts gilt, und wir alſo in unſerm Glauben, ein zukünftiges Leben anzunehmen, geſichert ſind.

Was die Beſchaffenheit des Zuſtandes der Seele jenſeits der Grenze des Lebens betrifft; ſo werden wir hier nichts mit Zuverläſſigkeit ſagen können, indem die Schranken unſerer Vernunft ſich bis an die Grenze erſtrecken, nicht aber bis über dieſelbe hinausgehen. — Demnach werden nur Begriffe ſtatt finden, die den zu machenden Einwürfen entgegengeſetzt werden können. Zuerſt fragt es ſich: Ob die Seele in ihrem zukünftigen Zuſtande ſich ihrer ſelbſt bewußt ſeyn wird, oder nicht? — Wenn ſie ſich nicht ihrer ſelbſt bewußt wäre; ſo würde dieſes der geiſtige Tod ſeyn, den wir durch die vorhergehenden Begriffe ſchon widerlegt haben. Wenn ſie ſich aber nicht bewußt iſt, ob ihre Lebenskraft gleich noch da iſt; ſo iſt dieſes der geiſtige Schlummer, in welchem die Seele nicht weiß, wo ſie iſt, und ſich noch nicht in die andere Welt recht ſchicken kann. Dergleichen Mangel der Lebenskraft und des Bewußtſeyns kann aber gar nicht bewieſen werden; denn weil die Seele ſelbſt die Lebenskraft iſt, ſo kann ſie keinen Mangel daran haben.

Die Perſönlichkeit, die Hauptſache bei der Seele nach dem Tode, und die Identität der Perſönlichkeit der Seele beſteht aber darin: daß ſie ſich bewußt ſey, daß ſie eine Perſon iſt, und daß ſie ſich auch der Identität bewußt iſt; denn ſonſt wäre der vorige Zuſtand mit dem künftigen gar nicht verknüpft. Die Perſönlichkeit kann practiſch und pſychologiſch genommen werden; practiſch, wenn ihr freie Handlungen zugeſchrieben werden; *pſychologiſch*, wenn ſie ſich ihrer ſelbſt und der Identität bewußt iſt. Das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt und die Identität der Perſon beruht auf dem innern Sinn. Der innere Sinn aber bleibt doch auch noch ohne den Körper, weil der Körper kein Princip des Lebens iſt, alſo auch die Perſönlichkeit.

Wenn ſich aber nun die Seele ihrer ſelbſt bewußt iſt; ſo fragt es ſich: Iſt ſie ſich bewußt *als eines reinen Geiſtes, oder mit einem organiſchen Körper verbunden?* Hiervon können wir nichts Zuverläſſiges ſagen. Man hat hierüber zweierlei Meinungen:

1) Man kann ſich entweder eine Reſtitution des thieriſchen Lebens denken, welche entweder von irdiſcher oder von überirdiſcher Art ſeyn kann. Nach der irdiſchen Art müßte meine Seele dieſen oder einen andern Körper annehmen; nach der überirdiſchen Art, welches ein Übergang aus dieſem in ein anderes thieriſches Leben wäre, müßte die Seele einen verklärten Körper annehmen. Oder man kann ſich auch

2) ein ganz reines geiſtiges Leben, wo die Seele gar keinen Körper haben wird, denken.

Dieſe letzte Meinung iſt der Philoſophie am allerangemeſſenſten. Denn wenn der Körper ein Hinderniß des Lebens iſt, das künftige aber vollkommen ſeyn ſoll; ſo muß es *völlig geiſtig* ſeyn. Wenn wir nun aber ein völlig geiſtiges Leben annehmen; ſo kann man hier wieder fragen: wo iſt Himmel? Wo iſt Hölle? Und welches iſt unſer künftiger Beſtimmungsort? Die Trennung der Seele vom Körper iſt nicht in eine Veränderung des Orts zu ſetzen. Die Gegenwart des Geiſtes kann nicht localiter erklärt werden. Denn wenn ſie localiter erklärt wird; ſo kann ich, wenn der Menſch todt iſt, fragen: ſitzt die Seele noch lange im Körper? oder: geht ſie gleich heraus? Iſt ſie demnach in der Stube oder im Hauſe? Und wie lange mag ſie wohl auf ihrer Reiſe, es ſey zum Himmel oder zur Hölle, zubringen? Oder wo iſt ſie ſonſt? Alle dieſe Fragen aber fallen weg, wenn man die Gegenwart des Geiſtes nicht localiter annimmt und erklärt. Oerter ſind nur Verhältniſſe körperlicher aber nicht geiſtiger Dinge. Demnach iſt die Seele, weil ſie keinen Ort einnimmt, in der ganzen Körperwelt nicht zu ſehen; ſie hat keinen beſtimmten Ort in der Körperwelt, ſondern ſie iſt in der Geiſterwelt; ſie ſteht in Verbindung und im Verhältniß mit andern Geiſtern. Wenn nun dieſe Geiſter wohldenkende und heilige Weſen ſind, und die Seele in ihrer Gemeinſchaft iſt; ſo iſt ſie im Himmel. Iſt die Gemeinſchaft der Geiſter aber bösartig, in der ſie ſich befindet; ſo iſt die Seele in der Hölle. Der Himmel iſt alſo allerwärts, wo ſolche Gemeinſchaft heiliger geiſtiger Weſen iſt; er iſt aber nirgends, weil er keinen Ort in der Welt einnimmt, indem die Gemeinſchaft nicht in der Körperwelt errichtet iſt. Demnach wird der Himmel nicht der unermeßliche Raum ſeyn, den die Weltkörper einnehmen, und der ſich in blauer Farbe zeigt, wo man durch die Luft hinfahren müßte, wenn man himkommen wollte; ſondern die Geiſterwelt iſt der Himmel; und in dem Verhältniß und der Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt ſtehen, heißt: im Himmel ſeyn. Demnach wird die Seele nicht in die Hölle kommen, wenn ſie boshaft geweſen iſt; ſondern ſie wird ſich nur in der Geſellſchaft der böſen Geiſter ſehen, und das heißt: in der Hölle ſeyn. —

Wir haben eine Erkenntniß von der Körperwelt durch ſinnliche Anſchauung, in ſo fern ſie uns erſcheint; unſer Bewußtſeyn iſt an die animaliſche Anſchauung adſtringirt; die gegenwärtige Welt iſt das commercium aller Gegenſtände, ſo fern ſie durch gegenwärtige ſinnliche Anſchauung angeſchaut werden. Wenn ſich aber die Seele vom Körper trennt; ſo wird ſie nicht dieſelbe ſinnliche Anſchauung von dieſer Welt haben; ſie wird nicht die Welt ſo anſchauen, wie ſie erſcheint, ſondern, ſo wie ſie iſt. Demnach beſteht die Trennung der Seele vom Körper in der Veränderung der ſinnlichen Anſchauung in die geiſtige Anſchauung; und das iſt die andere Welt. Die andere Welt iſt demnach nicht ein anderer Ort, ſondern nur eine andere Anſchauung. Die andere Welt bleibt den Gegenſtänden nach dieſelbige; ſie iſt den Subſtanzen nach nicht unterſchieden; allein ſie wird geiſtig angeſchaut. Die ſich die andere Welt ſo vorſtellen, als wenn ſie ein neuer Ort wäre, der von dieſer abgeſondert iſt, und in den man erſt verſetzt werden muß, wenn man hinkommen will; die müſſen dann auch die Trennung der Seele localiter nehmen und ihre Gegenwart localiter erklären. Alsdann würde ihre Gegenwart auf körperlichen Bedingungen beruhen, als auf der Berührung, Ausdehnung im Raume u. ſ. w.; alsdann aber würden auch viele Fragen ſtatt finden, und man verfiele in den Materialismus. Da aber die Gegenwart der Seele ſpirituell iſt; ſo muß auch die Trennung nicht in dem Herausgehen der Seele aus dem Körper beſtehen, und in dem Hingehen in die andere Welt; ſondern da die Seele durch den Körper eine ſinnliche Anſchauung hat von der Körperwelt; ſo wird ſie dann, wenn ſie von der ſinnlichen Anſchauung des Körpers befreiet iſt, eine geiſtige Anſchauung haben, und das iſt die andere Welt. — Kommt man in die andere Welt; ſo kommt man nicht in die Gemeinſchaft anderer Dinge, etwa auf andere Planeten; denn mit denen bin ich ſchon jetzt in Verbindung, wenn auch nur in einer entferntern; ſondern man bleibt in dieſer Welt, hat aber eine geiſtige Anſchauung von Allem. Alſo iſt die andere Welt nicht dem Orte nach von dieſer unterſchieden; der Begriff vom Orte kann hier gar nicht gebraucht werden. Demnach muß auch der Zuſtand der Seligkeit, oder der Himmel, und der Zuſtand des Elendes, oder der Hölle, welches alles die andere Welt in ſich faſſet, gar nicht in dieſer ſinnlichen Welt geſucht werden; ſondern wenn ich hier rechtſchaffen geweſen bin, und nach dem Tode eine geiſtige Anſchauung von Allem bekomme, und in die Gemeinſchaft eben ſolcher rechtſchaffenen Weſen trete; ſo bin ich im Himmel. Wenn ich aber nach meinem Verhalten eine geiſtige Anſchauung von ſolchen Weſen bekomme, deren Wille aller

Regel

Regel der Sittlichkeit widerſtreitet, und wenn ich in ſolche Gemeinſchaft gerathe; ſo bin ich in der Hölle. Zwar kann dieſe Meinung von der andern Welt nicht demonſtrirt werden, ſondern es iſt eine nothwendige Hypotheſe der Vernunft.

Der Gedanke des Swedenborg iſt hierin ſehr erhaben. Er ſagt: die Geiſterwelt macht ein beſonderes reales Univerſum aus; dieſes iſt der mundus intelligibilis, der von dieſem mundo sensibili muß unterſchieden werden. Er ſagt: Alle geiſtige Naturen ſtehen mit einander in Verbindung; nur die Gemeinſchaft und Verbindung der Geiſter iſt nicht an die Bedingung der Körper gebunden; da wird nicht ein Geiſt dem andern weit oder nahe ſeyn, ſondern es iſt eine geiſtige Verbindung. Nun ſtehen unſere Seelen mit einander als Geiſter in dieſer Verbindung und Gemeinſchaft, und zwar ſchon hier in dieſer Welt; nur ſehen wir uns nicht in dieſer Gemeinſchaft, weil wir noch eine ſinnliche Anſchauung haben; aber obgleich wir uns nicht darinnen ſehen, ſo ſtehen wir doch darinnen. Wenn nun das Hinderniß der geiſtigen Anſchauung auf einmal aufgehoben wird; ſo ſehen wir uns in dieſer geiſtigen Gemeinſchaft, und dies iſt die andere Welt; nun ſind dieſes nicht andere Dinge, ſondern dieſelben, die wir aber anders anſchauen. Wenn nun ein Menſch in der Welt rechtſchaffen geweſen iſt, deſſen Wille ein wohlgeſinnter Wille iſt, der ſich befleißiget, die Regel der Sittlichkeit auszuüben; der iſt ſchon in dieſer Welt in Gemeinſchaft mit allen rechtſchaffenen und gutgeſinnten Seelen, ſie mögen in Indien oder in Arabien ſeyn; nur ſieht er ſich noch nicht in dieſer Gemeinſchaft, bis er von der ſinnlichen Anſchauung befreiet ſeyn wird. Eben ſo iſt auch der Boshafte ſchon hier in der Gemeinſchaft aller Böſewichter, die ſich unter einander verabſcheuen; nur ſieht er ſich noch nicht darinnen. Wenn er aber von der ſinnlichen Anſchauung befreiet ſeyn wird; alsdann wird er ſich darin gewahr. Demnach iſt jede gute Handlung des Tugendhaften ein Schritt zu der Gemeinſchaft der Seligen, ſo wie jede böſe Handlung ein Schritt zu der Gemeinſchaft der Laſterhaften iſt. Demnach kommt der Tugendhafte nicht in den Himmel, ſondern er iſt ſchon hier darinnen; aber nach dem Tode wird er ſich erſt in dieſer Gemeinſchaft ſehen. Eben ſo können die Boshaften ſich nicht in der Hölle ſehen, ob ſie gleich ſchon wirklich darin ſind. Wenn ſie aber vom Körper befreiet werden; dann ſehen ſie erſt, wo ſie ſind. Schrecklicher Gedanke für den Böſewicht! Muß er ſich nicht jeden Augenblick fürchten, daß ihm die geiſtigen Augen aufgethan werden? Und ſo bald dieſe ſich öffnen, iſt er ſchon in der Hölle.

Wie zu dieſer geiſtigen Anſchauung der Körper nöthig ſeyn ſoll, ſehe ich gar nicht ein. Warum ſoll die Seele noch mit dieſem Staube umgeben ſeyn, wenn ſie einmal davon befreiet iſt? Dieſes iſt es alles, was wir hier ſagen können, um den Begriff von der geiſtigen Natur der Seele, von ihrer Trennung vom Körper, von der künftigen Welt, die im Himmel und in der Hölle beſteht, zu reinigen. —

Zum Beſchluſſe der Pſychologie ſollte noch über-

haupt von den Geiſtern gehandelt werden; denn können wir aber durch die Vernunft weiter nichts einſehen, *als daß ſolche Geiſter möglich ſind.*

Allein eine Frage bleibt noch übrig: Ob die Seele, die ſich ſchon geiſtig in der andern Welt ſieht, in der ſichtbaren Welt durch ſichtbare Wirkungen erſcheinen werde und könne? Dieſes iſt *nicht möglich*; denn Materie kann nur ſinnlich angeſchaut werden, und in die äußern Sinne fallen, aber nicht ein Geiſt. Oder könnte ich nicht die Gemeinſchaft der abgeſchiedenen Seelen mit meiner Seele, die noch nicht abgeſchieden iſt, die aber in ihrer Gemeinſchaft als ein Geiſt ſteht, ſchon einigermaßen *hier anſchauen*? Z. E. wie *Swedenborg* will? Dieſes iſt contradiktoriſch; denn alsdann müßte ſich ſchon in dieſer Welt die geiſtige Anſchauung anfangen. Da ich aber in dieſer Welt noch eine ſinnliche Anſchauung habe; *ſo kann ich nicht zugleich eine geiſtige Anſchauung haben.* Ich kann nicht zugleich in dieſer und auch in jener Welt ſeyn; denn wenn ich eine ſinnliche Anſchauung habe; ſo bin ich in dieſer, und wenn ich eine geiſtige Anſchauung habe, ſo bin ich in der andern Welt; dieſes kann aber nicht zugleich ſtatt finden. Geſetzt aber, es wäre möglich, daß die Seele noch in dieſer Welt erſcheinen könnte, oder daß eine ſolche geiſtige Anſchauung ſchon hier möglich wäre, indem wir doch die Unmöglichkeit davon nicht beweiſen können; ſo muß doch hier die Maxime der geſunden Vernunft entgegengeſetzt werden. Die Maxime der geſunden Vernunft iſt aber dieſe: *alle ſolche*

Erfahrungen und Erſcheinungen nicht zu erlauben, ſondern zu verwerfen, die ſo beſchaffen ſind: daß, wenn ich ſie annehme, ſie den Gebrauch meiner Vernunft unmöglich machen, und die Bedingungen, unter denen ich meine Vernunft allein gebrauchen kann, aufheben. Würde dieſes angenommen werden; ſo hörte der Gebrauch meiner Vernunft in dieſer Welt gänzlich auf; dann könnten viele Handlungen auf Rechnung der Geiſter geſchehen. Indeſſen bedarf dieſes keiner nähern Erwägung, da man ſchon aus der Erfahrung ſieht: daß, wenn ein Uebelthäter die Schuld ſeiner Handlungen auf einen böſen Geiſt ſchiebt, der ihn dazu verleitet haben ſoll, der Richter dieſes für keine Entſchuldigung gelten läßt. Denn ſonſt könnte er ja einen ſolchen Menſchen auch nicht ſtrafen.

Allgemein führen wir noch an, daß es ganz und gar nicht hier unſerer Beſtimmung gemäß iſt, uns um die künftige Welt viel zu bekümmern; ſondern wir müſſen den Kreis, zu dem wir hier beſtimmt ſind, vollenden, und abwarten, wie es in Anſehung der künftigen Welt ſeyn wird. Die Hauptſache iſt: daß wir uns auf dieſem Poſten rechtſchaffen und ſittlich gut verhalten, und uns des künftigen Glücks würdig zu machen ſuchen. Eben ſo, wie es ungereimt wäre, wenn man im Soldatenſtande den niedrigſten Poſten bekleidet, und ſich um den Zuſtand des Oberſten oder Generals bekümmert. Alsdann iſt's erſt Zeit, wenn man dazu gelanget.

Die Vorſehung hat uns die künftige Welt verſchloſſen, und uns nur eine kleine Hoffnung übrig gelaſſen, die hinreichend genug iſt, uns dazu zu bewegen, uns derſelben würdig zu machen; welches wir nicht ſo eifrig thun würden, wenn wir die künftige Welt ſchon zum Voraus genau kennten.

Die Hauptſache iſt immer die Moralität; dieſes iſt das Heilige und Unverletzliche, was wir beſchützen müſſen, und dieſes iſt auch der Grund und der Zweck aller unſerer Speculationen und Unterſuchungen. Alle metaphyſiſchen Speculationen gehen darauf hinaus. Gott und die andere Welt iſt das einzige Ziel aller unſerer philoſophiſchen Unterſuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und von der andern Welt nicht mit der Moralität zuſammenhingen, ſo wären ſie nichts nütze.

4) Die rationale Theologie.

Einleitende Begriffe.

Wir gehen jetzt zu derjenigen Erkenntniß der Metaphyſik über, die den Zweck und die Endabſicht derſelben ausmacht, und worauf die Nothwendigkeit der ganzen Metaphyſik beruht. Der Gegenſtand aller unſrer Erfahrungen und empiriſchen Begriffe iſt dieſe Welt; unſere Erkenntniſſe erſtrecken ſich nicht weiter, als uns die Erfahrung leitet; in dieſen Erkenntniſſen aber können wir bis an die Grenze dieſer Erfahrungen kommen. Die Grenze dieſer Welt a parte ante und a parte post ſind Gott und die andere Welt. Gott iſt die Grenze a priori, und die künftige Welt die Grenze a posteriori. Wenn dieſe Grenzen nicht wären, dann wären alle metaphyſiſchen Speculationen vergebens, und nicht von dem geringſten Nutzen. Alle Speculationen der Philoſophie haben ihre Beziehung auf dieſe zwei Grenzbegriffe, dieſe wären alſo nicht nöthig, wenn wir nicht daraus dasjenige, was vor der Welt vorher geht und auf dieſelbe folgt, erkennen könnten. Alles, was außer der Welt iſt, iſt die Urſache der Welt und die Folge der Welt, welches beides im größten Zuſammenhange iſt. Die Welt überhaupt iſt in der Cosmologie erwogen worden, die Folgen der Welt in der rationalen Pſychologie, und die Urſache der Welt ſoll in der rationalen Theologie erwogen werden. Die Erkenntniß von Gott iſt alſo das Ziel und die Endabſicht der Metaphyſik; ja man könnte ſagen: die Metaphyſik iſt eine Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, in der wir unterſuchen, ob wir eine Urſache der Welt einzuſehen im Stande ſind. Aus dieſer Erkenntniß können wir hernach alle praktiſchen Folgen auf unſer Verhalten ziehen. Alle unſere Erkenntniſſe ſind theils als blos willkührliche, theils als nothwendige Aufgaben des Verſtandes und der Vernunft anzuſehen. Die willkührlichen Aufgaben unſerer Vernunft ſind durch die Wißbegierde errichtet; allein einige Aufgaben ſind durch die Natur des Verſtandes gegeben, und dieſe Quäſtionen ſind natürliche Aufgaben des reinen Verſtandes und der reinen Vernunft.

Der Menſch iſt von Natur geneigt, ſich etwas zu denken, was von der Natur unterſchieden iſt, oder eine Urſache derſelben ſeyn ſoll. Daß dieſes eine natürliche Aufgabe der Vernunft ſey, könnte aus der Erfahrung dargethan werden, indem alle Völker immer einen Begriff, ſo corrupt er auch war, von einem Urweſen hatten.

Die Zufälligkeit der Dinge ſehen wir ein; nun iſt dem Verſtande gemäß, ſich bei jedem zufälligen Dinge eine Urſache zu denken. Wenn der Verſtand nun alle zufällige Dinge zuſammennimmt, welche die Welt ausmachen, ſo muß er ſich ein Weſen denken, was von der Welt unterſchieden und die Urſache der Welt ſey. Daß alle Begebenheiten ohne einen erſten Anfang ſeyn ſollten, iſt der gemeinen Vernunft ganz entgegen; es muß eine erſte Urſache von allem da ſeyn. Dieſes iſt alſo eine ſehr natürliche Aufgabe der Vernunft. Es iſt aber nicht allein eine natürliche Aufgabe der ſpeculativen Vernunft, ſondern es iſt auch eine natürliche Aufgabe der practiſchen Vernunft. Der Menſch ſieht durch ſeine Vernunft ein heiliges Geſetz ein, wornach er ſein Verhalten einrichten ſoll. Der Menſch ſieht ſeine Angelegenheiten und daß dieſelben gegründet ſind; doch muß er Einen über die Natur ſetzen, der alle ſeine Angelegenheiten beſtimmt, damit er etwas Sicheres und Beſtimmtes haben möchte, woraus er ſich eine Regel machen könnte, ſeine Vernunft recht zu gebrauchen. Alſo iſt dieſes auch eine natürliche Aufgabe der practiſchen Vernunft, und es iſt kein Wunder, daß alle Völker einen ſolchen Urheber annehmen, der alles nach Regeln dirigirt. Ob nun gleich ſowohl die ſpeculative als practiſche Vernunft ein Bedürfniß hat, eine oder auch mehrere Urſachen anzunehmen, ſo haben die Menſchen doch dieſe natürlichen Aufgaben auf allerlei Art aufzulöſen geſucht. Die Begriffe, die ſie ſich vom höchſten Urheber machten, waren z. B. in Anſehung der Einheit und der Vielheit des Urhebers ſehr verſchieden. Aber in einem Stücke hatten ſie doch einerlei Begriffe, nämlich daß dieſes Weſen nicht blos eine nothwendige Urſache der Natur ſey, welches nicht nach der Nothwendigkeit der Natur, ſondern nach Freiheit handele. Denn ſonſt hätten ſie den natürlichen Aufgaben des Verſtandes nicht ſatisfaciren können; denn ohne Verſtand und freien Willen kann ich mir keinen Anfang zufälliger Dinge denken. Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur und nicht aus Freiheit entſpringt, iſt kein Anfang. Soll ein Anfang erklärt werden, ſo muß ſolcher durch Freiheit geſchehen. Zum erſten Anfange muß ein Weſen ſeyn, das aus freier Willkühr handelt. Für die Aufgabe der practiſchen Vernunft geſchähe auch keine Satisfaction; denn die Angelegenheiten der Menſchen fordern eine erſte Urſache, damit ſich die Menſchen in Anſehung ihres Zweckes der Glückſeligkeit eine beſtimmte Regel denken können. Dieſes können ſie aber nicht anders thun, als wenn ſie ſich ein Weſen denken, das nach Zwecken und Abſichten verfährt. Ein ſolches Weſen muß aber Verſtand und freien Willen haben; demnach iſt die erſte Urſache eine freie vernünftige Intelligenz. Dieſes iſt eine natürliche Folge der Bedürfniſſe der Vernunft. Dieſe oberſte Urſache der Welt, die von der Welt verſchieden iſt, Verſtand und freien Willen hat, iſt Gott.

Der Begriff von der Urſache der Welt und von der Gottheit iſt zweierlei. Denn wenn ſich die Menſchen eine Urſache der Welt nach der Nothwendigkeit der Natur denken; ſo haben ſie ein Urweſen, aber keine

Gottheit. Dieſes iſt der Begriff eines Weſens, das nach Freiheit handelt; ſolche intelligentia supramundana iſt nur Gott. Ob es nun mehrere oder nur Ein ſolches Weſen gebe, iſt ſchon eine feinere Unterſuchung. Unſere Vernunft muß ſich bemühen, auf eine Einheit der Urſache zu kommen. Denn wenn ſie nothwendig ein verſtändiges und freies Urweſen vorausſetzen muß, ſo muß dieſes Urweſen ein einiges ſeyn; denn ſonſt wäre keine Regel für die Vernunft. Und geſetzt, es wären viele ſolche Weſen: ſo wäre nichts Beſtimmtes, und wir könnten nicht wiſſen, ob nicht eines dem andern zuwider wäre; das eine könnte dieſe, das andere könnte jene Eigenſchaften haben. Wenn aber Einer alle hat, ſo iſt das etwas Beſtimmtes für die Vernunft.

Die Erkenntniß Gottes iſt niemals etwas mehr geweſen, als eine nothwendige Hypotheſe der theoretiſchen und practiſchen Vernunft. Wenn ſie aber auch niemals etwas mehr wäre, als eine nothwendige Vorausſetzung der Vernunft; ſo hat ſie doch alsdann practiſche Gewißheit, oder den Grad der Beifallswürdigkeit, daß, wenn ſie auch nicht bewieſen werden kann, derjenige, der ſeine Vernunft und freie Willkühr gebrauchen will, ſie nothwendig voraus ſetzen muß, wenn er nicht wie ein Thier oder wie ein Böſewicht handeln will. Was nun aber eine nothwendige Vorausſetzung unſerer Vernunft iſt, das iſt eben ſo, als wenn es nothwendig wäre. Alſo ſind die ſubjectiven Gründe der nothwendigen Vorausſetzung eben ſo wichtig, als die objectiven Gründe der Gewißheit. Eine ſolche Hypotheſe, die nothwendig iſt, wird

Glaube genannt. Wenn wir alſo gleich das Daſeyn Gottes und der künftigen Welt nicht demonſtriren können; ſo haben wir doch einen ſubjectiven Grund, ſolches anzunehmen: weil es eine nothwendige Hypotheſe der Vernunft iſt, und ein ſolcher, der es leugnet, ad absurdum logicum et practicum geführet wird, wo er ſeinem Verſtande und ſeiner Willkühr widerſpricht. Der feſte Glaube, blos darum, weil etwas eine nothwendige Bedingung iſt, iſt etwas ſo ſehr Sicheres, und ſo ſehr Subjectiv-gegründetes, daß etwas, was auf objectiven Gründen beruht, nicht beſſer in der Seele kann befeſtiget ſeyn als dieſes.

Die Feſtigkeit dieſer Vorausſetzung iſt eben ſo ſubjectiv ſtark, als die erſte objective Demonſtration der Mathematik, ob ſie gleich nicht objectiv eben ſo ſtark iſt. Habe ich eine feſte ſubjective Ueberzeugung; ſo werde ich nicht einmal die Einwürfe, die dawider gemacht ſind, leſen; es ſey denn aus Curioſität, weil nichts im Stande iſt, mich von dieſem Glauben abzubringen. Denn ob ich es gleich nicht beweiſen kann, ſo iſt es doch eine nothwendige Vorausſetzung der Vernunft. Dieſer ſubjective Glaube iſt in mir eben ſo feſt, ja wohl noch feſter, als die mathematiſche Demonſtration. Denn auf dieſen Glauben kann ich alles verwetten; aber wenn ich auf eine mathematiſche Demonſtration alles verwetten ſollte, ſo möchte ich doch ſtutzen; denn es könnte ſich doch wohl etwas finden, wo der Verſtand geirrt hätte. Indeſſen werden wir doch verſuchen, wie weit wir in den objectiven

Gründen dieſer Erkenntniß kommen können, ohne die ſubjectiven Gründe und die natürlichen Bedürfniſſe der Vorausſetzung anzunehmen. Und wenn wir auch nicht weit darin kommen können, ſo haben wir dann doch die ſubjectiven Gründe.

Eintheilung der Theologie.

Alle Theologie wird eingetheilt:

1) in theologiam revelatam, und
2) in theologiam rationalem.

Die theologia revelata beruht auf Bekanntmachung, die uns vom höchſten Weſen ſelbſt gegeben, daher nicht aus der Vernunft entſprungen iſt. Dieſer theologiae revelatae wird die theologia rationalis und nicht die theologia naturalis entgegen geſetzt.

Die theologia rationalis iſt die Erkenntniß von Gott durch die Vernunft.

Aus dem Bedürfniſſe der Vernunft entſpringt eine dreifache Theologie.

Das erſte Bedürfniß der Vernunft iſt das Bedürfniß der reinen Vernunft, nach welchem ich ein Urweſen vorausſetzen muß, wenn ich meine reine Vernunft gebrauchen will. Dieſes iſt die theologia transcendentalis, welches eine Erkenntniß Gottes durch die reine Vernunft iſt. — Das zweite Bedürfniß der Vernunft iſt das Bedürfniß der empiriſchen Vernunft, wo ich wegen des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft ein Urweſen vorausſetzen muß; und daraus entſpringt die theologia naturalis. Demnach iſt die theologia rationalis entweder transcendentalis oder naturalis. Die erſte beruht auf reinen Begriffen der Vernunft; die andere aber auf empiriſchen Begriffen der Vernunft. Beide Arten der Theologie ſind aber aus ſpeculativen Principien der Vernunft hergenommen.

Das dritte Bedürfniß der Vernunft iſt das practiſche und moraliſche Bedürfniß, wo ich nach moraliſchen und practiſchen Gründen der Vernunft ein höchſtes Weſen annehmen muß; hierauf beruht die Moraltheologie (theologia moralis), oder die Theologie, die ſich auf die Moral gründet, wo die Principien der Moral ein Urweſen vorausſetzen, ohne die der practiſche Gebrauch der Vernunft unmöglich wäre.

Die Moraltheologie iſt wohl die wichtigſte unter allen; denn unſer Wohlverhalten iſt die größte Sache; auf die Moral bezieht ſich alles. — Wenn wir aber die Moraltheologie bei Seite ſetzen, und die Theologie aus Principien der Speculation nehmen; ſo iſt die tranſcendentale Theologie die vornehmſte unter allen; denn die Erkenntniß des Urweſens aus reinen Vernunftbegriffen iſt der Grund aller übrigen Theologien. Es iſt nöthig, daß die reinen Vernunftbegriffe vorausgeſetzt werden, aus denen wir das höchſte Weſen erkennen können; denn es kann unmöglich anders ſeyn, wenn wir von einem Weſen reden wollen, was ganz von der Welt unterſchieden iſt. Von einem ſolchen Weſen aber können wir nicht durch Begriffe reden, die aus der Welt hergenommen ſind, ſondern es müſſen reine Vernunftbegriffe ſeyn. Denn weil dieſes Weſen nicht zur Welt gehört, ſondern die Urſache der Welt iſt: ſo kann man von einem ſolchen Weſen nicht durch Beſtimmungen der Erfahrung, nicht durch Erkenntniſſe der Welt, ſondern durch reine transſcendentale Begriffe, die überhaupt gelten, reden. Durch Beſtimmungen und Erkenntniſſe der Erfahrung kann ich nur die Dinge, die in der Welt ſind, erkennen, aber nicht das Weſen, was über der Welt iſt. — Ich kann mir Gott nicht durch die Sinne, ſo wie die Dinge dieſer Welt, vorſtellen. Gott iſt kein Gegenſtand äußerer Sinne; ſolche Vorſtellungen von Gott ſind anthropomorphiſtiſch, die ſehr natürlich ſind, und worauf die Menſchen leicht verfallen, indem ſie nur den Menſchen vergrößern dürfen; ſo haben ſie einen Gott. Einige Philoſophen glaubten, daß man ſich nicht eher einen reinen Begriff von Gott habe machen können, als bis die Offenbahrung bekannt wurde. Es iſt zwar wahr, einige Begriffe, wie z. E. von der Heiligkeit Gottes, haben durch das Evangelium ihre vollkommene Reinigkeit erhalten; aber nach den übrigen Begriffen iſt es nicht ſchwer, ſich Gott vorzuſtellen. Denn da darf man nur die Eigenſchaften des Menſchen vergrößern, und das Maximum davon nehmen; ſo hat man völlig den Begriff von Gott. Z. E. der Menſch hat Erkenntniſſe, er weiß viel; Gott iſt allwiſſend, er hat die höchſte Erkenntniß. Der Menſch lebt eine kurze Zeit; Gott iſt aber ewig. Der Menſch hat Macht; Gott iſt aber allmächtig. Der Menſch iſt an einem Orte; Gott aber an allen; — das iſt alſo leicht. Es giebt aber eine gereinigte Erkenntniß von Gott durch reine Begriffe der Vernunft, die in der theologia transscendentali vorgetragen werden. Die theologia transscendentalis redet alſo von einem Urweſen, vom nothwendigen Weſen, höchſten Weſen, Weſen aller Weſen; welches alles reine Verſtandesbegriffe ſind. Hier wird nicht gefragt: ob dieſes Weſen Verſtand und freien Willen habe? Das ſind ſchon Begriffe, die aus der Erfahrung der Seele hergenommen ſind, und in der theologia naturali vorkommen. Die Transſcendentaltheologie lehrt uns gar nicht die Erkenntniß Gottes, ſondern nur die Erkenntniß eines Urweſens, auch gar keine beſondern Beſtimmungen, die ſich auf dieſe Welt beziehen. Wer nun keine andere Theologie annimmt, als nur die Transſcendentaltheologie, iſt ein Deiſt; denn die transſcendentale Theologie iſt nur die Erkenntniß eines Urweſens, aber nicht eine Erkenntniß der Gottheit. Der Begriff Gott bedeutet ſchon ein Weſen, das Verſtand und freien Willen hat. Die transſcendentale Theologie iſt aber der Grund der natürlichen und der Moraltheologie. Der Nutzen iſt alſo negativ; denn ſie giebt ſolche reine Begriffe der Erkenntniß von Gott, wodurch die falſchen und unreinen Begriffe gereiniget, und die falſche Vernünftelei refutiret wird.

Die natürliche Theologie giebt einen reinen Begriff von Gott, der entlehnt iſt aus empiriſchen Principien, und einen Beweis von Gott gleichfalls aus empiriſchen Principien entlehnt. Was werden aber dieſe empiriſchen

Principien für Principien ſeyn? Weil Gott kein Gegenſtand des äußern Sinnes iſt: ſo können wir auf ihn keine anderen Principien der Erfahrung anwenden, als Begriffe des inneren Sinnes. Wir entlehnen ſie aus der Erfahrung unſerer Seele, die mit den tranſſcendentalen Begriffen des Urweſens übereinkommt, und erhöhen ſie. Ich finde in meiner Seele das Erkenntnißvermögen; demnach werde ich dem Urweſen den höchſten Verſtand beilegen. Alſo wird die theologia naturalis das Urweſen betrachten als die höchſte Intelligenz; und ſo kann ich alle Vermögen der Seele durchgehen. So lange geht es in der theologia naturali gut, wenn ſie mit tranſſcendentalen Begriffen übereinſtimmt. Wenn ich aber die Prädicate aus der Menſchheit entlehne: ſo laufe ich Gefahr, in den Anthropomorphismus zu verfallen, der in der theologia naturali gar nicht, oder doch nur ſchwer zu vermeiden iſt. Dann erkenne ich Gott durch die Begriffe der Analogie.

Die natürliche Theologie iſt zweifach: Kosmotheologie und Phyſikotheologie. Die Kosmotheologie entlehnt ihre Begriffe aus empiriſchen allgemeinen Principien des Daſeyns der Natur überhaupt — z Ich exiſtire, ich bin; und alſo exiſtirt auch eine Welt. Die Phyſikotheologie entlehnt ihre empiriſchen Begriffe aus der beſtimmten Beſchaffenheit, z. E. aus der Ordnung dieſer Welt. Die reizendſte Theologie iſt die Phyſikotheologie und die Moraltheologie. Von der Moraltheologie wird hernach insbeſondere gehandelt werden. — Jetzt gehen wir zu dem erſten

Theile

Theile der theologia rationalis. Dieſes iſt die theologia transscendentalis.

A) Die reine rationale Theologie.

a) Die transſcendentale Theologie.

Die transſcendentale Theologie iſt die Form, nach der wir in jeder Theologie unſere Begriffe vom höchſten Weſen ſchicklich für das Urweſen zu machen, und die Begriffe jeder andern Theologie, die nicht mit der Erkenntniß des Urweſens übereinſtimmen, zu reinigen ſuchen. Daher iſt ſie ſehr unentbehrlich und muß beſonders vorgetragen werden. Denn das iſt der Philoſophie gemäß: die Erkenntniſſe, die heterogen ſind, beſonders vorzutragen, und alſo die reinen Erkenntniſſe der Vernunft von den empiriſchen zu trennen. Die theologia transscendentalis muß alſo zuerſt erwogen werden. Theologia transscendentalis iſt eine Erkenntniß vom Urweſen durch bloße Begriffe der reinen Vernunft. Unſere Vernunft hat das Bedürfniß, etwas zum Grunde zu legen. Wenn uns etwas gegeben iſt, dann können wir auch etwas daraus hervorbringen; aber ohne daß etwas gegeben iſt, können wir nichts hervorbringen; denn Denken iſt kein Hervorbringen ſondern Reſectiren. Durch die bloſe Erfahrung reflectiren, heißt: die Erſcheinung wahrnehmen, aber nicht, wie die Gegenſtände ſind. Um dieſes zu erkennen, muß der Vernunft etwas zum Grunde liegen. Alſo bedarf die Vernunft eine Grenze a priori; es muß ein Subſtratum ſeyn. Dieſer Begriff iſt der Grenzbegriff (Conceptus terminatus).

Die Begriffe der Transſcendentaltheologie ſind:

1) ein Urweſen, welches von Keinem abhängt, ſondern ein ens originarium iſt, und andern Weſen zum Grunde liegt;
2) ein erſtes Weſen, weil alle Weſen von ihm abhängen;
3) ein höchſtes Weſen, ſo fern es ein Grund von allen, und größer iſt, als die übrigen Weſen;
4) ein nothwendiges Weſen aller Weſen, ſo fern es alle Weſen in ſich faſſet, und alſo ein allgenugſames Weſen. Dieſes iſt aber nur noch ein gewagter Begriff, der in der Folge erſt bewieſen wird.

Nun verſuchen wir, ob unſer Verſtand nothwendig ein ſolches Weſen vorausſetzen muß, unter welcher Bedingung er nur allein andere Gegenſtände denken kann. Ich kann mir ein ſolches Weſen willkührlich denken; ich gehe in der Reihe ſubordinirter Dinge fort, bis ich zum erſten Weſen komme; ich gehe in der Reihe einander coordinirter Dinge fort, bis ich zum Weſen komme, das alles in ſich faſſet. Nun frage ich aber: ob es meinem Verſtande nothwendig iſt, ein ſolches Weſen vorauszuſehen, oder nicht? Wenn ich dieſes Weſen a priori erkenne; ſo muß ich die Nothwendigkeit deſſelben erkennen; denn was ich a priori erkenne, das iſt nothwendig, weil das Gegentheil des Dinges dem Begriffe widerſtreitet; und umgekehrt die Nothwendigkeit kann nicht anders als a priori eingeſehen werden. Denn was ich nicht a priori einſehe, ſondern durch die Erfahrung; davon kann ich ja nicht einſehen, daß es nothwendig da ſeyn muß; denn es könnte ja auch nicht ſeyn, wenn es die Erfahrung nicht lehrte — alſo iſt es zufällig. Wenn ich alſo dieſes Weſen a priori erkenne; ſo erkenne ich ſeine Nothwendigkeit. Und weil es nothwendig iſt; ſo erkenne ich es a priori. Denn wäre es nicht nothwendig; ſo könnte ich es nicht a priori einſehen. Es ſoll demnach das Daſeyn eines Weſens als eines Urweſens dargethan werden. Wie gelange ich aber zu dem Beweiſe dieſes Begriffs, daß es ein nothwendiges Weſen gebe, welches das Subſtratum aller übrigen iſt? Da ich hierzu keine andere Erkenntnißquelle als meine Vernunft habe; ſo kann ich ſolches nur als eine nothwendige Vorausſetzung meiner Vernunft und alles Denkens darthun. Die Vernunft ſagt alſo: es iſt eine nothwendige Vorausſetzung eines ſolchen Weſens, welches die nothwendige Bedingung der Möglichkeit alles Denkens iſt, deſſen Gegentheil zugleich die völlige Aufhebung alles Denkens iſt. Es iſt unmöglich, das Gegentheil anzunehmen, weil alsdann alles Denken aufhört. Nun zeigen wir, daß dieſes wirklich in der Vernunft liege, und wird alſo hier kein Beweis gemacht, ſondern das, was der Vernunft zum Grunde liegt, wird entwickelt, und dieſes geſchieht auf folgende Art.

Alle Dinge werden betrachtet, ſo fern in ihnen etwas Poſitives enthalten iſt. Alles Negative kann nur gedacht werden, ſo fern das entgegengeſetzte Poſitive gegeben iſt. Alſo ſetzt das Negative immer etwas Poſitives voraus. Da aber alle Negationen, Poſitionen oder Realitäten vorausſetzen; ſo ſind alle Negationen Schranken der Realität. Den Schranken muß alſo das Uneingeſchränkte zum Grunde liegen; alsdann können wir Negationen denken, wenn wir das All der Realität vorausſetzen. Die Möglichkeit aller Dinge ſetzt demnach voraus ein unendliches Poſitives, oder den allgemeinen Inbegriff aller Realitäten und des substrati summae realitatis. Wenn nun die Summe aller Realitäten vorausgeſetzt iſt; dann können alle mögliche Dinge mit ihrer Mannigfaltigkeit durch Einſchränkung dieſer Realität beſtimmt werden, und ohne dieſe höchſte Realität iſt die Möglichkeit aller Dinge nicht deutlich. Ich muß erſt alle Realitäten haben, aus denen ich einige nehme und die andern weglaſſen kann; denn alle Weſen haben einige Realitäten und andere fehlen ihnen. Um alſo alle Dinge zu beſtimmen; ſo iſt es nothwendig, omnitudinem realitatum vorauszuſetzen, aus der ich hernach alle Dinge beſtimmen kann. Es iſt alſo eine nothwendige Vorausſetzung unſers Verſtandes, eine höchſte Realität anzunehmen. Demnach liegt der Möglichkeit, alle Dinge zu denken, ein Subſtratum zum Grunde, welches omnitudinem realitatum hat. Dasjenige

Weſen aber, welches omnitudinem realitatum hat, iſt das ens realissimum. Demnach liegt unſerer Vernunft eine nothwendige Bedingung zum Grunde, ſolches ens realissimum vorauszuſetzen. Die Bedingung, durch deren Aufhebung das Denkliche aller Möglichkeit der Dinge aufgehoben wird, muß nothwendig ſeyn; alſo iſt auch der Begriff des entis realissimi nothwendig. —

Es fragt ſich: ob man ſich denken könne, daß gar nichts exiſtire? Es ſcheint, als wenn ſolches möglich ſey, indem man in den Gedanken eins nach dem andern wegnehmen kann. Allein dieſe Vorſtellung kann ich mir nicht anders machen, als wenn ich die nenne, die nicht exiſtiren ſollen. Nun könnte ich aber dieſe Dinge nicht nennen, wenn nicht ſchon Realitäten wären, wodurch ſie gegeben ſind. Denn wenn gar nichts exiſtirte; ſo wäre auch gar nichts gegeben, und dann könnte auch nichts genannt werden, daß es nicht exiſtiren ſoll. Folglich könnte auch gar nichts gedacht werden. Denn wenn nichts gegeben iſt; ſo läßt ſich auch kein Ding denken, und dann läßt ſich auch nicht denken, daß nichts exiſtiren kann. Denn wenn ich das ſchon denken kann; ſo muß ſchon etwas exiſtiren. Demnach iſt es unmöglich, daß nichts exiſtire, ſondern es muß ein ens realissimum ſeyn.

Allein ob von dieſem Weſen nur Eins oder mehrere exiſtiren; das iſt dadurch noch nicht ausgemacht. Indeſſen ſieht auch unſere Vernunft nothwendig ein, daß es nur Ein ſolches Weſen der höchſten Realität geben müſſe. Denn wenn viele Weſen der höchſten Realität wären; ſo wären die Realitäten unter ſie vertheilt und jedes aus hätte ſie alle. Alſo wäre kein Weſen ein ens originarium. Damit es aber ein ens originarium und realissimum ſey: ſo muß ſein Daſeyn kein anderes Subſtratum vorausſetzen, und es muß alle Realitäten zuſammen beſitzen. Ein ſolches Weſen aber kann nur ein Einziges ſeyn. Wenn viele Weſen wären, dann könnte nicht jedes Weſen alle Realitäten haben; denn das All iſt nur einmal. Es müßten die Realitäten unter ihnen vertheilt ſeyn, und ſie müßten alle wieder ein Subſtratum des All der Realität vorausſetzen. Das All der Realität liegt alſo in Einem Weſen zum Grunde; alle Dinge ſind in dieſem All enthalten, und ſie können durch Einſchränkungen dieſer Realität beſtimmt werden. Dieſes gründet ſich zum Theil auf den Satz: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Dieſer Satz zeigt doch wenigſtens, daß alles, was wir durch die Sinne empfinden, Realität ſeyn müſſe, und alsdann kann man auch erſt darüber reflectiren; denn das Denken iſt ja nur eine Reflexion deſſen, was gegeben iſt. Alſo muß der Inbegriff aller Realität erſt gegeben ſeyn, damit man etwas denken kann. — Es kann kein anderer Beweis von dem Weſen, deſſen Begriff das All der Realität in ſich faßt, gegeben werden, als daß es nur eine nothwendige Hypotheſe ſey.

Aber wie werde ich die abſolute Nothwendigkeit dieſes Weſens durch die Vernunft erkennen? Ich kann die Nothwendigkeit aus der Zufälligkeit ſchließen. Alles, was da iſt, iſt entweder nothwendig, oder zufällig. Das Zufällige muß eine Urſache haben in einem andern Zufälligen u. ſ. w. Es muß aber etwas ſeyn, was eine Urſache enthält von allem Zufälligen, und dieſes iſt nothwendig. Es läßt ſich alſo hier aus der Zufälligkeit auf die Nothwendigkeit ſchließen. Der Begriff der *abſoluten Nothwendigkeit* aber iſt nur ein Problem des Verſtandes. Ich ſage: Es muß ein abſolut nothwendiges Weſen ſeyn; *wie* aber, das kann ich nicht einſehen. *Wolff* ſagte ſo: Es exiſtirt eine Welt, oder ich exiſtire. Das, was exiſtirt, muß eine Urſache haben, weil es zufällig iſt. Er geht alſo in der Reihe einander ſubordinirter Dinge, bis er auf die erſten kommt, und dann ſagt er: es exiſtirt ein nothwendiges Weſen. Nun kommt aber die größte Schwierigkeit, wenn ich frage: was muß dieſes Weſen für Eigenſchaften haben, damit es abſolut nothwendig ſey? Dieſe Eigenſchaften kann ich nicht anders erkennen und darthun, als bis ich einſehe, was dazu gehört, damit etwas ſchlechthin nothwendig ſey. Alſo muß *ich* erſt die abſolute Nothwendigkeit einſehen, um hernach die Eigenſchaften beſtimmen zu können, die ein abſolut nothwendiges Weſen haben müßte. Der Begriff des abſolut nothwendigen Weſens kann aber gar nicht durch die Vernunft eingeſehen werden; indeſſen kann ich es als eine nothwendige Hypotheſis darthun. Die Möglichkeit eines abſolut nothwendigen Weſens kann ich zwar erkennen; denn ein Weſen, das nothwendig iſt, iſt entweder derivative oder originarie nothwendig. Dieſes iſt aber nur eine Zergliederung des Begriffs, den ich mir ſelbſt mache. Daß aber ein ſolches Weſen möglich iſt; daraus folgt noch nicht, daß es nothwendig ſeyn muß. Daß der Begriff der abſoluten Nothwendigkeit nicht durch die Vernunft kann eingeſehen werden, dient zur Kritik des Wolfiſchen Beweiſes. Das Gegentheil von keinem Dinge iſt an und für ſich ſelbſt unmöglich; die abſolute Nothwendigkeit iſt aber das, deſſen Gegentheil an und für ſich ſelbſt unmöglich iſt. Da aber nach unſerer Vernunft das Gegentheil von einem jeden Dinge möglich iſt; ſo können wir nach unſerer Vernunft die abſolute Nothwendigkeit nicht einſehen. Das Gegentheil eines Dinges iſt aber dann unmöglich, wenn es dem Dinge widerſpricht. Nun aber widerſpricht ſich niemals das Gegentheil dem Dinge ſelbſt, alſo iſt es auch immer möglich. Denn wenn ich z. E. Gott mit allen ſeinen Realitäten ſetze; ſo iſt das Gegentheil, wenn ich Gott mit allen ſeinen Realitäten wegnehme. Aber alsdann widerſpricht ſich ja ſolches gar nicht. Denn wenn ich alles ſetze, und das Gegentheil davon, wenn ich alles wegnehme; ſo bleibt nichts übrig, was ſich widerſprechen ſollte. Demnach widerſpricht ſich das Gegentheil des Dinges ſelbſt niemals; obgleich die Prädicate der Dinge ſich widerſprechen können. Denn wenn ich das Ding mit allen ſeinen Prädicaten ſetze, und einige davon aufhebe, ſo kann wohl ein Widerſpruch entſtehen; aber nicht, wenn ich das Ding mit allen ſeinen Prädicaten aufhebe; denn alsdann bleibt nichts übrig, was ſich widerſprechen könnte. Wenn ich ſage: Gott iſt nicht allmächtig; ſo laſſe ich das Subject Gott ſtehen, und hebe ſein Prädicat auf; alsdann entſteht freilich ein Widerſpruch. Wenn ich aber Subject und Prädicat aufhebe, und ſage: Es iſt kein allmächtiger Gott; iſt denn ein Widerſpruch? Wenn ich dies affirmire und dies negire; ſo entſteht in beiden Fällen kein Widerſpruch. Wenn ich aber affirmire und zugleich negire; dann entſteht freilich einer. Wolff glaubte, die abſolute Nothwendigkeit eingeſehen zu haben. Er nahm den Begriff willkührlich an, und concipirte ſich alle Realitäten; das Daſeyn aber ſchloß er mit ein unter alle Realitäten, und ſagte: Dasjenige Weſen, welches alle Realitäten hat, muß auch nothwendig das Daſeyn haben. Dann iſt es freilich kein Widerſpruch und keine Schwierigkeit: aber nun kann ich ja dieſes Weſen wieder mit allen ſeinen Realitäten wegnehmen. Er ſagt aber: Wenn ich mir ein Weſen denke, das alle Realitäten hat, und das Daſeyn auch eine Realität iſt; ſo muß ein ſolches Weſen, das alle Realitäten hat, auch das Daſeyn haben; denn ſonſt hätte es nicht alle Realitäten; alſo muß es nothwendig exiſtiren. Auf dieſe Art bekommt man, gleichſam wie durch eine Zauberkraft, das Daſeyn eines abſolut nothwendigen Weſens, man weiß ſelbſt nicht wie. Wenn aber eine ſo wichtige Sache ſo leicht und ſo bald abgemacht iſt; ſo ſteckt gewiß auch ein Fehler darin, der noch nicht durchgedacht iſt. —

Das Daſeyn iſt kein Prädicat. Logiſch iſt das Daſeyn wohl ein Prädicat; aber logiſch kann ich alles zum Prädicate machen, und es als ein Merkmal des andern angeben. Es fragt ſich alſo, ob das Daſeyn ein Prädicat ſey, was zu den übrigen Prädicaten des Subjects hinzukommen kann? Das Daſeyn iſt eine Poſition und kein Prädicat; denn das, was da iſt, hat Prädicate. Das Daſeyn iſt entweder ein logiſches oder reales Daſeyn. Wenn ich nun ſage: Gott iſt allmächtig; ſo iſt allmächtig ein Prädicat, und die copula: iſt, iſt nur ein logiſches Daſeyn. Nun kann ich aber das reale Daſeyn von Gott prädiciren; denn das Seyn iſt eine Poſition des Dinges mit allen ſeinen Prädicaten. Wenn ich alle Realitäten und Prädicate eines Dinges hergezählt habe; ſo kann ich mir alle dieſe Prädicate denken. Nun folgt aber nicht, daß ein ſolches Ding, deſſen Prädicate ich mir gedacht habe, da ſeyn muß; nur wenn es wirklich da iſt, dann kann es alle dieſe Prädicate haben. — Der Begriff der höchſten Realität enthält alſo nicht das Daſeyn in ſich, weil das Daſeyn keine Realität iſt. Dieſes iſt der Carteſianiſche Beweis, den Wolff und andere angenommen hatten, und iſt der einzige transcendentale Beweis, den man bisher gehabt hat. — Was ſagen wir aber nun von der abſoluten Nothwendigkeit des Daſeyns? Daß wir ſie nicht objectiv durch die Vernunft einſehen können, ſondern ſie nur als eine nothwendige Hypotheſe unſerer Vernunft voraus ſetzen müſſen; welches aber in Anſehung unſerer Vernunft eben ſo angenommen werden muß, als wenn wir es durch die Vernunft eingeſehen und objectiv dargethan hätten. Denn was eine nothwendige Hypotheſe des Gebrauchs der Vernunft iſt, ohne welche ich meine Vernunft gar nicht gebrauchen kann; das iſt in Anſehung unſer eben ſo, als wenn wir es durch die Vernunft an ſich ſelbſt eingeſehen hätten.

Dieſes wäre der transſcendentale Beweis von einem Urweſen und der abſoluten Nothwendigkeit deſſelben, der ſubjectiv ſufficient iſt, aber nicht objectiv; indem wir nicht weiter aus dem Felde der Erfahrung und unſeres Denkens gehen können. Dieſer transſcendentale Beweis macht ſchon an ſich die transſcendentale Theologie aus; denn die übrigen transſcendentalen Begriffe des nothwendigen Weſens werden nur als Folgen aus dieſem hergeleitet, und auf ihn angewandt. Damit aber die ganze Sache erſchöpft ſey; ſo müſſen noch die übrigen Beweiſe, als: der kosmologiſche, der phyſikotheologiſche und der moraliſche angeführt werden; damit alle vier Beweiſe können überſehen werden, und man nicht, wie Sulzer glaubte: es werde ſich noch einer finden, der eine recht ächte Demonſtration vom Daſeyn Gottes erfinden könnte. Da wir aber die Quelle und die Grenzen der Vernunft beſtimmt haben; ſo wiſſen wir, daß niemand unter der Sonne weiter gehen kann, und niemand jemals eine Demonſtration erfinden werde; denn wo will er ſie wohl hernehmen, oder aus welcher Quelle will er ſie wohl ſchöpfen?

Jetzt gehen wir zu den Beweiſen der natürlichen Theologie, und dann iſt zu merken:

1) Der kosmologiſche Beweis. Dieſer iſt hergenommen aus der Erfahrung überhaupt. Die Erfahrung überhaupt iſt aber: Es exiſtirt etwas. Alles was exiſtirt, muß aber nothwendig oder zufällig

ſeyn. Iſt es zufällig; ſo muß es eine andere Urſache haben. Iſt dieſe Urſache auch zufällig; ſo muß ſie wieder eine Urſache zum Grunde haben. Wenn ich nun in der Reihe der Urſachen und Wirkungen zurückgehe; ſo muß ich auf eine erſte Urſache kommen, die weiter keine Urſache zum Grunde hat; denn ſonſt wäre ſie auch zufällig und wäre keine erſte Urſache. Dieſe erſte Urſache muß alſo ein nothwendiges Weſen ſeyn. Weil alſo etwas exiſtirt; ſo muß ein nothwendiges Weſen exiſtiren. Dieſes iſt der kosmologiſche Beweis, den Wolff geführet hat. Jetzt folgt:

2) Der transſcendentale Beweis, welcher der Carteſianiſche Beweis iſt, den auch Wolff angenommen hat. Wenn nun aber nach dem Wolffiſchen Beweiſe ein ſolches Weſen exiſtirt, was muß dieſes nothwendige Weſen für Eigenſchaften haben, daß es ein abſolut nothwendiges Weſen ſeyn kann? Hierin geht Wolff zu dem transſcendentalen Beweiſe, den wir kurz vorher anmerkten, zurück, ohne daß er es merkt. Vorher müſſen wir etwas aus der Ontologie anmerken. Wolff und andere haben den Begriff der abſoluten Nothwendigkeit nicht recht eingeſehen, und glaubten, abſolut nothwendig wäre interne nothwendig; allein dieſes iſt es nicht. Was interne nothwendig iſt, iſt deßwegen nicht abſolut nothwendig. — Was abſolut nothwendig iſt; das iſt zwar freylich auch interne nothwendig. Sie hielten die logiſche Noth-

wendigkeit der Verhältniſſe der Prädicate für reale Nothwendigkeit der Dinge. Z. E. es iſt nothwendig, daß ein Triangel drei Winkel habe. Freilich wenn ich einen Triangel denke; ſo muß ich nothwendig drei Winkel denken; aber der Triangel iſt doch nicht nothwendig. Abſolut-nothwendig iſt, was in aller Abſicht ſchlechthin nothwendig iſt. Wenn wir aber ein Weſen als ein Subſtratum aller Vollkommenheit zum Grunde legen; ſo muß es, weil es in aller Abſicht zum Grunde liegt, auch in aller Abſicht nothwendig ſeyn. Wie benahm ſich aber Wolff, um die Eigenſchaften des nothwendigen Weſens zu beſtimmen? Er ſagte: Ein Weſen, das nothwendig iſt, und alle Vollkommenheiten hat, muß auch abſolut-nothwendig ſeyn; denn die unvollkommenen Weſen ſind zufällig. Könnte er nun das beweiſen; ſo hätte er keinen kosmologiſchen Beweis nöthig gehabt; dann hätte er aus Begriffen ein ſolches Weſen darthun können. Er fängt von der Erfahrung an, und bekommt eine erſte nothwendige Urſache aller zufälligen Dinge heraus. Um nun die Eigenſchaften eines ſolchen Weſens, was da nothwendig ſeyn ſoll, herauszubringen, kehrt er wieder zurück zu dem transſcendentalen Beweiſe des Carteſius. Der kosmologiſche kann mir zwar ein erſtes nothwendiges Weſen darthun, ſo fern es eine Urſache der Welt iſt; aber ich kann nicht aus der Welt auf alle Realitäten dieſes Weſens ſchließen, ſondern nur auf ſo viele, als zur Urſache der Welt nöthig ſind. Die Erfahrung lehrt mich alſo nur einige Realitäten, aber nicht alle kennen. —

Der kosmologiſche Beweis, aus dem Daſeyn zufälliger Dinge auf das Daſeyn einer nothwendigen Urſache zu ſchließen, iſt der natürlichen Vernunft gemäß; und das iſt auch der Beweis, der von den Alten immer gebraucht iſt, und den ſie einen Beweis nennten, der de primo motore hergenommen iſt. Nämlich jeder Körper bewegt ſich zufällig; er muß eine Urſache haben, die ihn bewegt. Wenn man in den Urſachen der Bewegung zurückgehet; ſo muß man auf einen erſten Beweger kommen, der von der Natur der Körper verſchieden iſt. Der erſte Beweger iſt aber ein freies Weſen; die erſte Bewegung muß aus dem innern Princip der freien Willkühr entſpringen., Alſo beweiſet die Welt nicht allein eine erſte Urſache, ſondern eine Urſache, die da wirkt nach Freiheit. Dieſes Prädicat der Freiheit iſt aus der Pſychologie entlehnt; man kann ſich aber auch eine transſcendentale Freiheit, als eine abſolute Spontaneität, aus dem innern Princip zu handeln, denken. Eine oberſte Urſache mit Freiheit iſt aber nicht allein eine Urſache, ſondern auch ein Urheber. Alſo können wir aus dem kosmologiſchen Beweiſe, aus dem Zufälligen aufs Nothwendige, auf eine Urſache aus Freiheit ſchließen; denn ohne Freiheit kann keine Urſache ſeyn. — Kommen wir aber bis zur Freiheit; ſo können wir daraus alle übrigen Vollkommenheiten und Eigenſchaften in der theologia naturali herleiten. Wir können alſo aus dem koſmologiſchen Beweiſe in die theologiam naturalem übergehen.

3) Der dritte Beweis der natürlichen Theologie iſt der phyſikotheologiſche Beweis. Dieſer iſt aus der beſtimmten Erfahrung dieſer Welt hergenommen; wo man aus der Beobachtung der Welt, ihren Beſtimmungen und Eigenſchaften, auf die Eigenſchaften der Urſache ſchließt. Der transſcendentale Begriff der Freiheit läßt ſich ſchon aus der Zufälligkeit herleiten und wahrnehmen. Nun ſuchen wir in dieſer Welt die Spur eines freihandelnden Weſens auf; wir nehmen die Beſtimmungen, die Zwecke der Welt wahr, und ſehen: daß darin eine Wahl angetroffen iſt, und daß alſo ein freihandelndes Weſen exiſtirt. — Wir ſehen ferner aus der Ordnung der Welt, daß dieſe Freiheit mit Weisheit verbunden iſt; aus der Vorſorge für die Welt ſehen wir, daß dieſe Freiheit mit Gütigkeit verbunden iſt. Wir gehen weiter zur erſtaunenden Größe des Weltgebäudes, und ſehen, daß dieſe Freiheit mit unermeßlicher Macht verbunden iſt. Dieſer Beweis iſt dem Verſtande des Menſchen am allerangemeſſenſten; er kultivirt unſere Vernunft bei der Erfahrung; wir lernen dadurch die Welt näher kennen. Dieſer Beweis hat das Beſondere an ſich: daß er nicht allein einen Urheber darthut, ſondern daß er auch dieſen Urheber als einen weiſen und nützlichen Urheber in ſeinen Werken ſchauen läßt. Dieſer Beweis ſollte jederman, auch

dem Einfältigſten in der Kinderlehre vorgetragen werden; auch auf den Kanzeln kann er ſehr gut angebracht werden. Allein für die Speculation und forſchende Kraft iſt er nicht hinreichend. Ich kann doch daraus nicht wiſſen, ob viele oder wenige ſolcher Weſen ſind; und wenn ich auch auf der Erde Einheit gewahr werde, ſo bin ich doch nur in einem ſehr kleinen und ganz unbedeutenden Theile der Welt, und von dem übrigen großen Schöpfungsplane iſt mir nichts bekannt. Ich ſehe zwar hier eine große erſtaunende Macht, aber *noch keine Allmacht*. Daß die Welt uns ſo erſtaunend groß vorkommt, kann wohl daher kommen, weil wir ſo ſehr klein ſind; ſo wie ein kleines Würmchen einen kleinen Waſſertropfen für einen Ocean hielte. Alſo können wir aus dieſem Beweiſe nur glauben, daß es ein ſolches Weſen gebe.

Dieſe drei Beweiſe, der transſcendentale, der koſmologiſche und der phyſikotheologiſche ſind Beweiſe der theoretiſchen Principien der Vernunft, wo das Daſeyn Gottes als eine nothwendige Vorausſetzung bei unſerem *theoretiſchen* Gebrauche der Vernunft angenommen wird. Nun giebt es 4) noch eine Art von Beweiſen, wo das Daſeyn Gottes als eine nothwendige Vorausſetzung des *practiſchen* Gebrauchs der Vernunft angeſehen wird, und das iſt der *moraliſche* Beweis. Wir haben ein Bedürfniß, nach practiſchem Gebrauche der Vernunft, das Daſeyn Gottes nothwendig vorauszuſetzen.

zu ſehen. Dieſer moraliſche Beweis beruht auf folgenden Principien: die Regeln der Sitten ſind ſelbſtſtändig, gewiß und apodiktiſch, indem ſie eine Nothwendigkeit in ſich faſſen, und dieſelbige Evidenz haben, als andere Erkenntniſſe der Vernunft. Sie können völlig a priori eingeſehen werden; ſie ſind unabhängig von aller Erfahrung und von allen Folgen des Nutzens und des Schadens; ſie gelten an und für ſich ſelbſt. Lügen iſt nicht ein Laſter, weil es Nutzen oder Schaden bringt; ſondern weil es an ſich niederträchtig iſt, zu lügen; es widerſtreitet den oberſten Gründen der Vernunft und den Zwecken der Sittlichkeit. Die Regeln der Sitten werden nicht abgeleitet aus dem Willen eines Weſens, ſondern ſie beſtehen an und für ſich. Wenn wir nun die moraliſchen Geſetze nehmen; ſo ſagen ſie uns nichts anders, als daß unſere Handlungen an ſich gut, oder an ſich böſe ſind. Nun aber fehlt bei den moraliſchen Geſetzen eine Zuſammenſtimmung mit der Glückſeligkeit; es fehlt die Triebfeder, warum ich das moraliſche Geſetz ausüben ſoll. Wenn ich mich den moraliſchen Geſetzen conform verhalten, und der Glückſeligkeit würdig gemacht habe; ſo ſollte ich auch zum Beſitze dieſer Glückſeligkeit gelangen. Das geſchieht aber nicht. Dieſe Triebfeder fehlt den moraliſchen Geſetzen; ſie führen keine ſolche Verheißung mit ſich. Ohne ſolche Triebfeder aber ſind ſie nur Gründe der Dijudication, aber nicht der Execution; ſie ſind objectiv, aber nicht ſubjectiv-practiſch. — Ich ſehe wohl die Bedingung ein, unter der ein freihandelndes Weſen der Glückſeligkeit würdig ſeyn kann; aber ich werde nicht gewahr, daß ein Weſen, wenn es ſich ſo verhalten hat, daß es der Glückſeligkeit würdig iſt, unter dieſer Bedingung *auch wirklich derſelben theilhaftig* wird. Kann man aber das nicht hoffen; ſo haben die Geſetze der Sitten auch keine treibende Kraft; denn kein Geſchöpf kann in Anſehung des Punktes der Glückſeligkeit gleichgültig ſeyn; dieſes iſt der Natur jedes Geſchöpfes gemäß. Die moraliſchen Geſetze ſind alſo zwar wohl in Anſehung der Dijudication richtig, aber in Anſehung der Execution practiſch leer. Sie haben zwar, dem Verſtande nach, eine bewegende Kraft des Wohlgefallens und Mißfallens; aber ſie haben keine treibende Kraft, wenn ſie nicht im Zuſammenhange mit der Glückſeligkeit ſtehen. — Indeſſen kann doch niemand behaupten, *ohne* die moraliſchen Geſetze der Glückſeligkeit würdig zu ſeyn; dieſes iſt nicht möglich, und es wird's auch keiner zu behaupten ſuchen. Denn die moraliſchen Geſetze ſind apodiktiſch und irreſiſtibel; keiner kann durch die Vernunft behaupten, ohne die moraliſchen Geſetze glückſelig ſeyn zu können; denn ſonſt macht er ſich dadurch, daß er dieſes behauptet, ſelbſt nichtswürdig. Da es nun ohne die moraliſchen Geſetze nicht möglich iſt, die Glückſeligkeit zu erlangen; die moraliſchen Geſetze aber keine ſolche Glückſeligkeit verſprechen; ſo kann keine moraliſche Entſchließung ſtatt finden, ohne die Verheißung, wirklich *der* Glückſeligkeit theilhaftig zu werden, der er ſich durchs Geſetz *würdig* gemacht hat. Hofft aber jemand, *ohne* die Befolgung der moraliſchen Geſetze glücklich zu ſeyn; ſo verfällt er in ein absurdum morale. Hat er hingegen wieder den unwandelbaren Willen, dem moraliſchen Geſetze gemäß zu leben; ſo entgehet er zwar dem absurdum morale, verfällt aber, indem er der Glückſeligkeit, der er ſich würdig gemacht, nicht theilhaftig wird, in ein absurdum pragmaticum. Es muß demnach eine Verheißung ſeyn, der Glückſeligkeit wirklich theilhaftig zu werden, wenn man ſich ihrer würdig gemacht hat. Da aber in der ganzen Natur ſolche Verheißungen nicht wahrgenommen werden, und wir, nach der Ordnung der Natur, gar nicht der Glückſeligkeit theilhaftig werden können, der wir uns durchs moraliſche Geſetz würdig gemacht haben, indem die Moralität in den Geſinnungen beſteht, die Natur aber nicht, in Anſehung der Glückſeligkeit nach Proportion meiner Sittlichkeit, mit der Moralität übereinſtimmt; ſo muß ein allgemeiner Weltregierer der Natur angenommen werden, deſſen Wille ein moraliſcher Wille iſt, und der nur unter der Bedingung der moraliſchen Geſetze die Glückſeligkeit ertheilen kann, der im Stande iſt, das Wohlverhalten mit dem Wohlbefinden zuſammenzuſtimmen. Niemand iſt im Stande, eine andere Art zu erſinnen, wie die Moralität mit der Glückſeligkeit übereinſtimmen könne, als wenn man einen ſolchen heiligen Regierer der Welt vorausſetzt. Ohne dieſe Vorausſetzung iſt es nicht möglich, daß ein Menſch einen unwandelbaren Vorſatz faſſen kann, ſich durch Moralität der Glückſeligkeit würdig zu machen, weil kein Geſchöpf auf ſeine Glückſeligkeit renunciren kann. Wenn er aber ohne dieſe Vorausſetzung ſich der Glückſeligkeit würdig zu werden befleißigen würde; ſo müßte er alsdann auf ſeine eigene Glückſeligkeit renunciren. Alſo muß ein oberſtes heiliges Weſen, das die Welt regiert, vorausgeſetzt werden, welches einem jeden nach ſeinem Verhalten die Glückſeligkeit ertheilen wird. Dieſes kann aber nicht anders veranſtaltet werden, als durch einen allgemeinen Verſtand und einen Willen, der dem moraliſchen Geſetze gemäß iſt. Wir können demnach mit Sicherheit das moraliſche Geſetz befolgen und die Glückſeligkeit hoffen.

Das Daſeyn Gottes kann nicht directe, ſondern nur indirecte bewieſen werden; ich kann es einem andern nicht demonſtriren. Wenn er aber das Gegentheil beweiſen will; ſo kann ich ihn ad absurdum logicum et practicum führen. Der eine apagogiſche Beweis, der ad absurdum logicum führt, iſt aus der nothwendigen Vorausſetzung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft hergenommen. Wir müſſen einen weiſen Urheber der Welt vorausſetzen, wenn wir die Ordnung der Natur erklären wollen; ohne einen vernünftigen Urheber bleibt das alles unerklärt. Es ſind viele Sätze, die als eine nothwendige Hypotheſe müſſen vorausgeſetzt werden, wenn man etwas erklären ſoll; z. E. der Lauf der Erde um die Sonne. Dieſe Vorausſetzung iſt aber doch nicht abſolut nothwendig, ſondern nur comparativ; ich kann es aus keiner andern Hypotheſe ſo gut erklären, als aus dieſer. Es ginge zwar wohl an, ſolches auch aus einer andern zu erklären; aber das iſt eine abſolut nothwendige Hypotheſe, einen Urheber anzunehmen, um die Ordnung der Natur zu erklären. Der andere apagogiſche Beweis, der ad absurdum practicum führt, iſt aus der nothwendigen Vorausſetzung des practiſchen Gebrauchs der Vernunft hergenommen; und führt nicht nur ad absurdum pragmaticum nach der Regel der Klugheit, ſondern auch ad absurdum morale nach der Regel der Sittlichkeit. Nehme ich keinen Gott an; ſo habe ich im erſten Falle nach Grundſätzen gehandelt, wie ein Narr, und im zweiten Falle nach Grundſätzen gehandelt, wie ein Schelm. Nimmſt du die moraliſchen Geſetze an, und handelſt rechtſchaffen; ſo hängſt du einer Vorſchrift nach, die dir keine Glückſeligkeit erwerben kann, und die Tugend iſt nur eine Chimäre; alſo verfällſt du in ein absurdum pragmaticum und handelſt als ein Thor. Sagſt du: Wohlan ich nehme keine moraliſchen Geſetze an; ich will hier mein Glück ſuchen, ſo gut ich immer kann, und wenn ich nur hier in dieſer Welt durchkomme, ſo habe ich weiter nichts zu fürchten; alsdann handelſt du als ein Böſewicht, und verfällſt in ein absurdum morale. — Demnach bringt der moraliſche Beweis in die innerſte Quelle der Thätigkeit, und iſt in Anſehung des Practiſchen der vollkommenſte und vortrefflichſte. Gott wird hier ein Gegenſtand des Glaubens, und keiner kann ihm ſolchen entreißen. Alle ſpeculativen Einwürfe fruchten hier nichts; denn ich bin feſt davon überzeugt. Ob man gleich nicht beweiſen kann, daß ein ſtrafender oder belohnender Gott ſey; ſo kann doch auch keiner das Gegentheil davon beweiſen, und dieſe nothwendige Vorausſetzung iſt ſchon ein genugſamer Grund, einen Gott anzunehmen. Wir werden durch den moraliſchen Beweis nicht allein überführet vom Daſeyn des heiligſten Weſens, ſondern wir werden auch dadurch gebeſſert. Er iſt nicht allein aus practiſchen Gründen geführet, ſondern äußert auch gleich eine practiſche Wirkung. Dieſer Beweis muß beim Unterrichte der Jugend ſehr empfohlen und eingeführet werden; denn die Moralität iſt das Vornehmſte und Wichtigſte unter allem. Mit dieſem Beweiſe kann der phyſikotheologiſche verbunden werden; denn der iſt ſehr reizend und vollendet das ganze Werk. —

Um die Kenntniß der Eigenſchaften dieſes Weſens ſyſtematiſch durchzugehen; ſo müſſen wir noch Folgendes vorausſchicken. Man kann alle Erkenntniß von Gott eintheilen: in die Erkenntniſſe der Gottesgelehrtheit und in die Erkenntniſſe durch gemeine Begriffe des Verſtandes. Die letztere, die hieher gehört, iſt die populäre Theologie. Die populäre Theologie gründet ſich auf Quellen, die jeder gemeine Verſtand einſieht. Dieſe Theologie kann zweifache Vollkommenheiten haben, logiſche und practiſche. Wenn ſie practiſche Vollkommenheit hat; dann hat ſie alle Vollkommenheiten, die geſucht werden. Die logiſchen Vollkommenheiten können entweder negative oder poſitive Vollkommenheiten ſeyn; poſitiv wären ſie, wenn ſie neue

Erkenntniſſe entdeckten, negativ ſind ſie, wenn ſie nur Irrthümer abhalten. Die logiſche Vollkommenheit wird alſo blos darauf gehen, nicht beſondere Eigenſchaften zu entdecken, ſondern vornämlich die Irrthümer abzuhalten, und dieſes iſt die Abſicht der ſpeculativen Theologie. Sie kann uns nichts mehr entdecken, als was der gemeine Verſtand weiß, und was durch practiſchen Gebrauch bekannt iſt; aber ſie muß deßwegen ſo weit getrieben werden, als es nur möglich iſt, um die Irrthümer abzuhalten. Da es nun ſchon vergebens iſt, das Vernünfteln zu verhüten, indem der Menſch immer dazu geneigt iſt, und alſo die Vernunft, wenn ſie nicht recht urtheilt, falſch urtheilen kann; ſo muß die logiſche Vollkommenheit der Theologie dazu dienen, die falſche Vernünftelei abzuhalten. Sie hat nicht Abſichten, neue Geheimniſſe von Gott zu entdecken, ſondern zu verhüten, daß der Glaube an Gott uns nicht benommen werde. Sie dient alſo zur Schutzwehr der Religion. Die populäre Theologie abzufaſſen, iſt ſehr ſchwer; denn wenn Erkenntniſſe auf den höchſten Punkt gebracht werden ſollen; ſo werden ſie einfach. Will man eine populäre Theologie abfaſſen; ſo muß man weit und breit umgezogen ſeyn, um zu wiſſen, wo der Verſtand anfängt; demnach iſt es ſehr ſchwer, einen Katechismus oder eine Anweiſung in der Religion zu entwerfen, und zwar eine ſolche, die dem Verſtande der Kinder angemeſſen iſt und ſeyn ſoll, und noch ſchwerer, ſie mit der Moral zu verbinden. Die populäre Theologie iſt alſo ſehr wichtig, indem die ganze Welt eine Erkenntniß von Gott haben will und muß.

Da wir die Beweiſe vom Daſeyn Gottes oder eines höchſten Weſens aus jeder Theologie vorausgeſetzt haben; ſo wollen wir die Eigenſchaften dieſes Weſens nach jeder Theologie näher beſtimmen; und zwar in der transſcendentalen Theologie iſt das Daſeyn eines Urweſens dargethan worden contra atheistas; das Urweſen iſt aber noch nicht Gott. In der theologia naturali iſt das Daſeyn einer höchſten Intelligenz dargethan worden, contra deistas. Die Erkenntniß der natürlichen Theologie von Gott iſt eine Erkenntniß von einem Weſen, das der Urheber der Welt iſt durch Verſtand und Vernunft nach freier Willkühr, und dieſes iſt der Theismus. Wer alſo die theologiam naturalem annimmt, iſt ein Theiſt; wer ſie läugnet, iſt ein Deiſt. In der theologia morali iſt das Daſeyn eines höchſten Weſens dargethan worden, contra Ethnicos. Den, welcher eine Erkenntniß von Gott ohne eine moraliſche Heiligkeit annimmt, kann man nicht beſſer als einen Heiden, und ſeine Lehre Ethnicismus nennen; weil in ſeiner Erkenntniß von Gott keine moraliſchen Principia der Heiligkeit ſind. Demnach ſind die Beweiſe der transſcendentalen Theologie contra Atheistas, der theologia naturalis contra Deistas, und der theologia moralis contra Ethnicos.

Der Atheismus iſt zweifach: der dogmatiſche und der ſkeptiſche. Der dogmatiſche beweiſet, es ſey kein Gott; der ſkeptiſche negirt es nicht ſchlechtweg, er nimmt aber auch nicht das Gegentheil an, ſondern betrachtet es nur als ein Problem. Die Gründe wider den dogmatiſchen und ſkeptiſchen Atheismus müſſen verſchieden ſeyn. Denn weil der erſte dogmatiſch iſt; ſo muß er beweiſen, daß kein Gott iſt. Das kann er aber nicht. Denn wenn er beweiſen will, daß etwas nicht ſey; ſo muß er zeigen, daß es unmöglich ſey. Wo will er aber dieſen Beweis hernehmen? Das Daſeyn Gottes iſt alſo wider den dogmatiſchen Atheismus geſichert. Mit dem ſkeptiſchen iſt es ſchon ſchwerer, weil man ſelbſt dogmatiſch lehrt, es ſey ein Gott. Ein dogmatiſcher Beweis iſt aber ein ſpekulativer Beweis nach logiſcher Sufficienz. Einen ſolchen vollſtändigen Beweis aber können wir nicht geben, weil die Vernunft nicht Quellen genug hat, a priori es zu beweiſen; und aus der Erfahrung können wir das nicht darthun, was wir haben wollen, nämlich einen beſtimmten Begriff von allen Eigenſchaften eines ſolchen Weſens. Allein ich darf dem Skeptiker nur beweiſen, daß die Frage: Ob ein Gott ſey oder nicht? nicht problematiſch, ſondern kategoriſch kann tractirt werden; ich muß gewiß wiſſen, ob keiner oder einer iſt. Problematiſch kann ich alſo dieſen Beweis nicht behandeln; denn ſonſt weiß ich nicht, wie ich mich zu verhalten habe. In andern Wiſſenſchaften, z. E. in der Phyſik, kann vieles als ein Problem tractirt werden; denn davon hängt keine Angelegenheit ab, die aufs Praktiſche einen Einfluß hat. Wenn es aber auf practiſche Angelegenheiten ankommt; ſo können ſolche nicht als ein Problem behandelt werden. Entweder muß der ſkeptiſche Atheiſt keinen Gott annehmen, oder er muß einen Gott annehmen. In dem erſten Falle bringe ich ihn nach dem moraliſchen Beweiſe durch einen ſyllogiſmum cornutum ad absurdum practicum, vel morale vel pragmaticum. Alſo iſt die Theologie auch wider den ſkeptiſchen Atheiſmus geſichert.

Der Begriff der transſcendentalen Theologie, den wir ſchon bewieſen haben, iſt der Begriff eines entis originarii. Aus dieſem Begriffe fließen zuerſt die zwei Haupteigenſchaften: die abſolute Nothwendigkeit und die omnisufficientia (Allgenugſamkeit), die in der omnitudine realitatum beſteht. Die abſolute Nothwendigkeit iſt eine Nothwendigkeit in aller Abſicht, ohne eine reſtringirende Bedingung. Daraus, daß ein Urweſen iſt, folgt, daß es abſolut nothwendig ſeyn muß. Ein ens originarium iſt ein nothwendiges Subſtratum aller Möglichkeit. Iſt es aber ein Subſtratum aller Möglichkeit; ſo muß es abſolut nothwendig ſeyn; denn ſonſt wäre es nicht ein ens originarium. Worin die abſolute Nothwendigkeit beſtehet, iſt ſchon vorher gezeiget worden. Sie kann nicht eingeſehen werden durch das principium contradictionis; ſie wird aber als eine allgemeine Bedingung der Möglichkeit vorausgeſetzt. Aus dieſer abſoluten Nothwendigkeit fließt, daß das nothwendige Weſen eine nothwendige Subſtanz ſeyn muß, alſo die Subſtantialität. Weil es das erſte Subſtratum aller Dinge iſt; ſo iſt es darum eine Subſtanz; denn alles Reale iſt entweder Accidens oder Subſtanz. Iſt nun das ens reale die erſte Bedingung der Möglichkeit; ſo muß es eine Subſtanz ſeyn; denn ein Accidens iſt nicht nothwendig, ſondern exiſtirt inhaerendo. Da aber dieſes ens reale eine nothwendige Bedingung aller Möglichkeit iſt; ſo muß es eine Substantia originaria et necessaria ſeyn. — Aus der abſoluten Nothwendigkeit fließt wieder die Unveränderlichkeit. Weil ſeine eigene Möglichkeit und die Möglichkeit aller Dinge ſein Daſeyn vorausſetzet; ſo iſt keine andere Art der Exiſtenz möglich, d. h. das nothwendige Weſen kann nicht auf vielerlei Art exiſtiren. Ferner folgt die Impaſſibilität. Das nothwendige Weſen kann durch nichts Aeußeres afficirt werden. Die affectio iſt eine Beſtimmung von andern; dieſe kommt aber einem Weſen zu, das leidend iſt. Die Receptivität oder die Möglichkeit, afficirt zu werden, iſt nur bei zufälligen Weſen. Ferner fließt aus der Nothwendigkeit die Independenz. Das ens originarium iſt independent in Anſehung ſeines Daſeyns und in Anſehung ſeiner Beſtimmung. Was den Grund von der Möglichkeit aller Dinge in ſich enthält, das kann ſein Daſeyn nicht von einem andern haben; denn ſonſt wäre es kein Grund aller Möglichkeit der Dinge; alſo muß es independent ſeyn.

Worauf beruht es denn, daß das ens originarium eine nothwendige Bedingung von aller Möglichkeit der Dinge iſt? Das abſolut nothwendige Weſen iſt nicht nothwendig, ſo fern es ſelbſt unter der Bedingung der Nothwendigkeit ſteht, ſondern ſofern es ſelbſt die allgemeine nothwendige Bedingung aller Möglichkeit iſt. Eben ſo wie Raum und Zeit nach den ſinnlichen und koſmologiſchen

Begriffen an ſich ſchlechthin nothwendig ſind, weil es die Bedingungen ſind, unter denen die Dinge ſeyn können; eben ſo iſt das nothwendige Weſen abſolut nothwendig, weil es ſelbſt die Bedingung aller Möglichkeit iſt.

Die zweite Haupteigenſchaft iſt die Allgenugſamkeit, die da beſtehet in der omnitudine realitatum. Wir haben in der Ontologie gehört, daß jedes Ding omnimode determinirt iſt; aber partim ad realia, partim ad negativa. Das ens originarium aber iſt omnimode ad realia beſtimmt. Nun können alle Realitäten in ihm beſtimmt ſeyn, oder es kann alle Realitäten beſtimmen. Wir können es uns denken, entweder ſofern es beſtimmt, oder ſofern es beſtimmend iſt. Weil wir aber keine Realität anders als durch die Sinne erkennen; ſo können dieſe nicht in Gott beſtimmt ſeyn. Alſo können wir ihn uns nicht anders denken, als in ſofern er beſtimmend iſt, nicht als determinatum, ſondern als determinans. Er enthält alles in ſich, was nöthig iſt, um von Allem ein Grund zu ſeyn; und dieß iſt die omnisufficientia, die wir uns denken müſſen. Stellen wir uns aber vor, daß alles in ihm als determinatum iſt; ſo verfallen wir in den Anthropomorphismus. An die Stelle dieſer Omniſufficienz haben die Menſchen mathematiſche Begriffe geſetzt, als die Unendlichkeit, die Unermeßlichkeit Gottes. Allein dieſe Begriffe ſind weit unter dem Begriffe der Allgenugſamkeit; denn die Unermeßlichkeit iſt nur eine relative Größe für unſere Fähigkeit, ſie einzuſehen. Sie bedeutet eine ſolche Größe, die im Verhältniſſe das Maaß aller Zahl überſteigt, indem man in Wiederholung des Maaſſes niemals zu Ende kommen kann. Die Unendlichkeit ſetzt Homogeneität voraus, welches eine Größe iſt, von der das Maaß der kleinſte Theil iſt, die aber durch das Maaß gar nicht kann beſtimmt werden. Allein wenn ich auch die Menſchheit bis ins Unendliche vergrößere; ſo erreiche ich niemals den Grad der Gottheit, indem es nicht ein homogenes, ſondern ein heterogenes Weſen iſt. Sonſt bedeutet Unendlichkeit ein Weſen ohne Schranken, das iſt aber ein negativer Begriff; dagegen iſt der Begriff der Allgenugſamkeit ein poſitiver Begriff. Der Begriff der Unendlichkeit rührt zwar mehr unſere Sinnlichkeit, und führt eine Anſchauung von dem Unvermögen, die Größe zu befaſſen, bei ſich, bedeutet aber nichts mehr als die Allgenugſamkeit. — Aus der Allgenugſamkeit und omnitudine realitatum folgt die Unität, daß es ein einziges Weſen ſey; denn das Weſen, das omnisufficiens iſt, welches alle Realitäten hat, kann nur einig ſeyn; denn mehrere Weſen, die alle Realitäten haben, ſind nicht möglich, weil das All nur einmal iſt. Denn wenn mehrere entia realissima wären; ſo hätte das eine Weſen Realitäten, die das andere nicht hat, und wieder umgekehrt; es fehlten alſo jedem einige Realitäten, und keins wäre ein ens realissimum. Demnach muß ein ens realissimum einig ſeyn. Nach der Simplicität iſt das nothwendige Weſen einfach; denn ein ens compositum hat keine größere Nothwendigkeit, als die Theile haben, aus denen es beſteht. Wäre das Weſen nothwendig; ſo müßten auch die Theile nothwendig ſeyn. Alſo wären ſo viele entia necessaria, als Theile im composito ſind; dieſes widerſpricht aber der Unität. Wir können es auch daraus ſehen, indem die Theile im composito in commercio ſtehen, und alſo ein Theil den andern determinirt und von ihm dependirt. Ein ens originarium iſt aber independent, und alſo nicht zuſammengeſetzt. — Das ens originarium iſt aber auch immateriell. Alles Materielle iſt eine Beſtimmung, wodurch es ein Phänomenon unſerer Sinne, und wodurch es im Raume gegenwärtig iſt. Da aber das ens originarium ein ens extramundanum iſt, welches wir gleich darauf beweiſen werden; ſo iſt es kein Gegenſtand der Anſchauung im Raume, alſo immateriell. Ens originarium iſt ein ens extramundanum. Dieſes heißt nicht: das ens originarium habe einen Platz, der außer dieſer Welt iſt; ſondern, daß es zur Welt als zum Ganzen nicht gehört. Das ens originarium iſt mit keinem Dinge in commercio, obgleich mit allen Dingen in nexu, weil es der Urgrund von allen Dingen iſt. Wäre es in commercio; ſo würde es von andern determinirt, und würde dependiren, dieſes iſt aber laut dem Vorigen nicht möglich. Iſt es nun ein ens extramundanum; ſo iſt ſein Daſeyn nicht beſtimmt im Raume, und alſo kein Gegenſtand der Anſchauung, folglich immateriell. Als ein ens extramundanum iſt das Weſen weder im Raume noch in der Zeit. In der Ontologie iſt angeführt, daß Raum und Zeit ſinnliche Formen ſind, mithin können ſie keine Bedingungen des entis originarii ſeyn.

Wäre es im Raum; ſo wäre es ein ens mundanum; denn der Raum iſt die Möglichkeit des commercii, alſo wäre es determinirt und würde dependiren. Wäre es in der Zeit; ſo wäre ein Theil ſeines Daſeyns zurückgelegt, ein Theil der Zeit hingegen wäre noch nicht zurückgelegt, und ein Augenblick der Zeit wäre ſeine Exiſtenz. Alſo wäre es, wenn es im Raum und in der Zeit wäre, jedem Dinge localiter zugegen; eine Allgegenwart im Raume iſt aber eine contradictio. Denn wenn es in einem Orte iſt, ſo iſt es außer dem andern Orte. Wäre es aber auch zugleich in andern Orten; ſo wäre es außer ſich ſelbſt; das iſt aber auch eine Contradiction. Demnach iſt Gott, als ein ens extramundanum, weder im Raume noch in der Zeit. Weil er alles in ſich enthält; ſo iſt ſein Daſeyn, als Größe betrachtet, eine Dauer in Ewigkeit, und ſeine Gegenwart eine Allgegenwart, in ſofern es nicht localiter, ſondern virtualiter genommen wird. Die Ewigkeit iſt kein Daſeyn in aller Zeit, und die Allgegenwart kein Daſeyn in allem Raume, das iſt eine Contradictio, ſofern es durch intellectuelle Begriffe betrachtet wird. Es iſt alſo nicht gut, Gott durch ſinnliche Begriffe, die von der Welt hergenommen ſind, zu betrachten. Durch unſere Unterſuchungen fallen viele Einwürfe in Anſehung der Ewigkeit und Allgegenwart, und die Fragen: wenn Gott den Anfang genommen, wie und wo er iſt? fallen gleichfalls alle weg. Das iſt auch der wahre Nutzen der transſcendentalen Theologie, die Irrthümer abzuhalten, die ſich eindrängen wollen; aber nicht, um etwas

Neues zu entdecken. So weit geht die Theologia transscendentalis, und ſo weit erſtreckt ſich der Deismus. Wer alſo nur die transſcendentale Theologie einräumt, iſt ein Deiſt. Nun wollen wir zu dem Theismus und zur Theologia naturali gehen.

---

b) Die natürliche Theologie (oder Phyſikotheologie).

Der Begriff der theologia naturalis iſt, daß das Urweſen eine Urſache der Natur iſt. Da kann aber die Cauſalität nicht durch transſcendentale Prädicate, ſondern durch Prädicate der Natur bezeichnet werden. Die Prädicate werden in der theologia naturali aus dem Allgemeinen unſerer Erfahrungsbegriffe entlehnt. Da aber die Urſache der Natur nicht ein Gegenſtand des äußern Sinnes iſt; ſo können wir auch keine allgemeinen Erfahrungsbegriffe von den Gegenſtänden äußerer Sinne hernehmen; ſondern unſere äußern allgemeinen Erfahrungsbegriffe werden aus dem Allgemeinen unſeres inneren Sinnes entlehnt, und durch ſolche ausgedrückt, die in der psychologia rationali liegen. Die theologia rationalis hat zum Objecte, das Urweſen als eine Urſache der Natur zu erwägen; der Hauptbegriff der Cauſalität in Anſehung der Natur iſt Freiheit. Weil das Urweſen eine Urſache der Natur iſt; ſo iſt die Natur, in Anſehung des Urweſens, als zufällig zu betrachten; denn ſie iſt von der Urſache abgeleitet;

und alſo zufällig. Das Urweſen iſt demnach eine Urſache der Natur, als eines zufälligen Weſens. Die Cauſalität (Beſtimmung der Urſache) der oberſten Urſache aber iſt immer durch Freiheit. Die erſte Urſache des Zufälligen kann niemals anders ſeyn, als durch Freiheit. Wenn eine Reihe der Dinge anfangen ſoll; ſo kann der erſte Anfang der Reihe nicht anders geſchehen, als durch Freiheit; denn alles, was geſchieht, kann entweder nach der Nothwendigkeit der Natur geſchehen, oder durch Freiheit. Was aber nach der Nothwendigkeit der Natur eines Weſens geſchiehet, iſt eben ſo nothwendig, als das Weſen ſelbſt; alſo kann durch die Nothwendigkeit der Natur kein Anfang einer neuen Handlung geſchehen, ſondern wenn ein Weſen anfangen will, zu handeln, ſo muß es durch Freiheit geſchehen. Der erſte Urſprung und der erſte Anfang kann niemals anders gedacht werden, als durch Freiheit, und ein Weſen, das eine Urſache von allem Zufälligen iſt, iſt ein Weſen nach Freiheit. Der Begriff der Freiheit iſt alſo das erſte Prädicat des Urweſens, ſo fern es eine Urſache der Welt iſt. — Nun ſind wir in der theologia naturali ſo weit, daß wir bewieſen haben, das Urweſen der Welt müſſe ein freihandelndes Weſen ſeyn. Weil aber Freiheit Verſtand vorausſetzt; ſo iſt der vollſtändige Begriff des Urweſens in der theologia naturali der Begriff einer höchſten Intelligenz, und ein ſolches Weſen iſt nur Gott; alſo kommt der Begriff von Gott erſt in der theologia naturali vor. Ein Weſen, das eine Urſache der Welt nach Freiheit und Verſtand iſt, das iſt

Gott. Der Begriff der höchſten Intelligenz kann aus transſcendentalen Gründen hergeleitet werden. Denn weil das Urweſen das Subſtratum der Möglichkeit aller Dinge iſt; ſo muß auch die Möglichkeit aller Ordnung und aller Vollkommenheit in ihm liegen. Dieſes iſt aber nicht möglich ohne Verſtand; denn eine zufällige Zuſammenſtimmung der Ordnung und Vollkommenheit kann nicht ſtatt finden ohne Verſtand.

a) Wenn wir das Urweſen als die höchſte Intelligenz betrachten; ſo haben wir auf den Verſtand deſſelben, auf ſein Erkenntnißvermögen, zuerſt unſere Begriffe zu richten. Bei dem Verſtande werden wir ſowohl etwas Poſitives, als etwas Negatives finden. Das Poſitive des höchſten Verſtandes iſt: daß derſelbe ganz independent iſt von allen Gegenſtänden. Denn weil das Urweſen ſelbſt von allen Dingen independent iſt; ſo muß auch ſein Verſtand von den Gegenſtänden der Erkenntniſſe independent ſeyn. Unſre Erkenntniß aber dependirt von den Gegenſtänden. — Würden die Gegenſtände durch unſere Erkenntniß da ſeyn; ſo wäre unſere Erkenntniß von den Gegenſtänden auch independent. Nun ſind unſere Erkenntniſſe aber erſt durch die Gegenſtände; alſo dependirt unſere Erkenntniß von den Gegenſtänden. Da aber alle Gegenſtände durch den Verſtand des Urweſens ſind; ſo erkennt es alle Gegenſtände, ſo fern es ſich ſelbſt erkennt. Denn weil es in ſich ſelbſt die Cauſalität, das Princip und den Quell aller Möglichkeit der

Dinge erkennt; ſo erkennt es alle Dinge, ſofern es ſich ſelbſt erkennt. Alſo iſt ſein Verſtand völlig independent von allen Gegenſtänden der Erkenntniſſe. —

Das Negative des höchſten Verſtandes iſt, daß er nicht ſenſitiv iſt; weder formaliter noch materialiter. Wenn die Data der Gegenſtände der Erkenntniſſe ſeinen Verſtand in der Gegenwart afficiren könnten; ſo wäre ſein Verſtand ſenſitiv; ſeine Beſtimmungen ſind aber nicht Wirkungen von der Gegenwart der Dinge, alſo iſt ſein Verſtand nicht materialiter ſenſitiv. Weil aber die Form der ſenſitiven Vorſtellungen durch die Verwirrung entſteht, der höchſte Verſtand (intellectus originarius) aber ein Verſtand der Ordnung iſt; ſo iſt ſein Verſtand auch nicht formaliter ſenſitiv. Die Urſprünglichkeit des intellectus originarii iſt: daß er alle Theile erkennt aus dem Ganzen, und nicht das Ganze aus den Theilen; denn er erkennt alles und determinirt limitando alle Dinge. Die Erkenntniſſe des intellectus originarii ſind nicht Begriffe, ſondern Ideen. Begriffe ſind allgemeine diſcurſive Vorſtellungen und allgemeine Merkmale der Dinge. Zu allen Begriffen wird Abſtraction erfordert; das iſt aber ein Mangel; wir ſchränken alſo unſere Vorſtellungen ein, und dadurch erhalten wir klare Begriffe und Vorſtellungen. Da aber der intellectus originarius illimitirt iſt; ſo kann er nicht auf Einſchränkung und Abſtraction beruhen. Da der menſchliche Verſtand etwas durch allgemeine Merkmale erkennt, ſie unter Begriffe bringt, und vermittelſt einer Regel erkennt; ſo iſt der menſchliche Verſtand diſcurſiv, der intellectus originarius aber intuitiv. Er erkennt nicht per conceptus, ſondern per intuitus. Denn weil der urſprüngliche Verſtand nicht an Schranken gebunden iſt, die diſcurſive Kenntniß aber eine Einſchränkung iſt; ſo iſt die göttliche Erkenntniß eine unmittelbare Erkenntniß. Der urſprüngliche Verſtand iſt alſo anſchauend.

Können wir wohl den göttlichen Verſtand als das Princip der Möglichkeit der Dinge betrachten, und ſagen: Sein Verſtand iſt der Grund aller Dinge? — Ja, der Materie nach. — Die Möglichkeit der Dinge, der Form nach, beruhet auf Begriffen der Dinge nach dem Satze des Widerſpruchs; aber die Möglichkeit der Dinge, der Materie nach, beruht auf einem Weſen, welches das Subſtratum aller Möglichkeit iſt.

Das göttliche Weſen iſt der Grund aller Möglichkeit der Dinge. In ſofern Gott ſich ſelbſt durch den Verſtand erkennt; ſo erkennt er durch den Verſtand den Grund aller Möglichkeit, und in ſofern können wir ſagen: daß ſein Verſtand der Grund und das Princip der Möglichkeit aller Dinge iſt. Weil nun der Verſtand Gottes der Grund aller Möglichkeit iſt; ſo ſind in Gott Urbilder, Ideen. —

Jetzt kommen wir auf die Ideen. Die Idee iſt eine Erkenntniß, die ſelbſt der Grund der Möglichkeit ihres Gegenſtandes iſt. Die göttlichen Erkenntniſſe enthalten den Grund der Möglichkeit aller Dinge. Der göttliche intuitus enthält Ideen, nach denen wir ſelbſt möglich ſind; cognitio divina est cognitio archetypa, und ſeine Ideen ſind Urbilder der Dinge. Die Erkenntniſſe des menſchlichen Verſtandes nennen wir auch comparative Urbilder, Ideen, welches diejenigen Erkenntniſſe unſeres Verſtandes ſind, die zur Beurtheilung der Dinge dienen. Alle unſere Erkenntniſſe, der Vollkommenheit nach, ſind niemals empiriſch, ſondern ſie ſind eine Idee, die man in ſich ſelbſt hat, ein Urbild im Kopfe, und das iſt ein *Ideal*, wornach wir alles beurtheilen. Wenn man etwas beurtheilt; ſo beurtheilt man daſſelbe immer nach dem Ideale, das man davon im Kopfe hat; z. E. ein Maler hat immer eine Idee im Kopfe zum Grunde, wornach er malt, obgleich er die Idee ſelbſt niemals erreicht. — Auf welche Art iſt aber die Erkenntniß von Gott möglich?

Die Erkenntniß Gottes wird betrachtet:

1) wie Gott ſich ſelbſt erkennt, und

2) wie ihn ein Geſchöpf erkennt.

Die Erkenntniß des Geſchöpfs iſt *nicht nur dem Grade nach, ſondern auch der Art nach*, wie er ſich ſelbſt erkennt, unterſchieden. Ein Geſchöpf erkennt Gott per analogiam, nach den Vorſtellungen, die ihm durch die Natur gegeben ſind, und die davon abſtrahirt werden. Dieſe Begriffe, die von den Sinnen abſtrahirt ſind, drücken nichts aus, als Erſcheinung. Gott iſt aber ein Gegenſtand des Verſtandes; alſo kann kein Geſchöpf die Eigenſchaften Gottes nach den Begriffen, die von den Sinnen abgezogen ſind, abſolut erkennen, ſondern nur das Verhältniß, das Gott als eine Urſache zur Welt hat. Gott erkennt ſich ſelbſt, indem er ſich ſelbſt anſchaut; das Geſchöpf hat aber keine Anſchauung, als nur von dieſer Welt. Demnach kann es Gott auf keine Art anſchauen, ſondern ihn nur durch das Verhältniß, das er zu der Welt hat, erkennen. Hieraus können wir aber Gott nicht erkennen, wie er iſt, ſondern wie er ſich als ein Grund zur Welt beziehe; und das nennt man Gott per analogiam erkennen. — Analogie ſoll ſonſt ſo viel als Aehnlichkeit bedeuten; allein es iſt zwiſchen Gott und der Welt gar keine Aehnlichkeit. Wie erkennen wir aber Gott aus der Welt per analogiam? Analogie iſt eine Proportion zwiſchen vier Gliedern, von denen drei bekannt ſind, und das vierte unbekannt iſt. Z. E. wie ſich verhält a zu b; ſo verhält ſich c zu x, oder zu dem Unbekannten, welches wir nicht kennen, was ſich aber ſo verhält, als die drei bekannten Dinge. Was der göttliche Verſtand iſt, kann kein Menſch begreifen; alſo gehen wir von unſerm eigenen Verſtande aus, der ſchaut aber nicht an, ſondern iſt discurſiv. Wir ſehen aber ein, daß ein vollkommener Verſtand anſchauend ſeyn muß. Wie dieſer Verſtand aber anſchaut, können wir nicht begreifen; denn wir haben keine andere Anſchauung, als durch die Sinne. Nun iſt aber zwiſchen dem Verſtande Gottes und unſerm keine Aehnlichkeit. Unſer Verſtand kann ſelbſt durch unendliche Vergrößerung der Grade dem Verſtande Gottes nicht gleich werden; alſo müſſen wir den Verſtand Gottes nicht anders als per analogiam erkennen. Demnach ſagen wir: Wie ſich die Gegenſtände der Dinge verhalten zu dem, was wir in uns Verſtand nennen; ſo verhalten ſich alle möglichen Gegenſtände zu dem Unbekannten in Gott, welches wir gar nicht kennen, und welches nicht ſo beſchaffen iſt, als unſer Verſtand, ſondern von ganz anderer Art. Hierdurch fallen viele Schwierigkeiten weg in Anſehung der Eigenſchaften, die wir Gott beilegen, die aus der Welt hergenommen ſind. Sie können alle gelten, aber nur per analogiam; dann verfällt man nicht in den Anthropomorphismus. Das Abſolute kann unbekannt ſeyn, aber das Verhältniß kann wohl bekannt ſeyn; alſo erkennen wir Gott nicht absolute, ſondern im Verhältniß auf die Wirkungen, und dann haben wir in Gott genug erkannt, wir brauchen nichts mehr zu erkennen. Wenn wir per analogiam Gott erkennen; ſo nehmen wir die Prädicate und Data aus der Natur; dann müſſen wir aber per reductionem alle Unvollkommenheit und alle Begriffe, die ſich für Gott nicht ſchicken, und mit den transcendentalen Begriffen des Urweſens nicht übereinſtimmen, ſepariren, alle realen Eigenſchaften aber, die mit dem Urweſen zuſammenpaſſen, per eminentiam erhöhen. Alle Erkenntniß Gottes in Anſehung der Gegenſtände iſt entweder eine Erkenntniß der wirklichen oder der möglichen Gegenſtände. Die Erkenntniß der möglichen Gegenſtände iſt eine nothwendige Erkenntniß. Denn indem ſich Gott ſelbſt erkennt; ſo erkennt er alles Mögliche in ſich; alſo erkennt er es nothwendig. Die Erkenntniß von etwas Wirklichem iſt aber zufällig; indem es möglich iſt, daß auch der

Gegenſtand nicht wäre. Weil nun die Gegenſtände wirklich ſind durch freie Willkühr Gottes; ſo iſt die Erkenntniß der wirklichen Dinge der Welt, die ſich auf die freie Willkühr gründet, eine zufällige oder freie Erkenntniß. Gott erkennt alle möglichen Dinge, ſofern er ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt; er erkennt alle wirklichen Dinge, inſofern er ſich ſeines Rathſchluſſes bewußt iſt. Die Erkenntniß Gottes in Anſehung der wirklichen Gegenſtände wird eingetheilt in die Erkenntniß der gegenwärtigen Gegenſtände, und in die Erkenntniß in Anſehung des Künftigen (praescientia). Die Erkenntniſſe der Menſchen haben verſchiedene Quellen in Anſehung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen, aber in Anſehung Gottes findet ein ſolcher Unterſchied gar nicht Statt. Denn in Anſehung Gottes iſt nichts vergangen, nichts gegenwärtig, und nichts künftig, indem in Anſehung ſeiner keine Zeit iſt. Die Dinge ſind nur in Anſehung ihrer ſelbſt in ſolcher Verſchiedenheit der Zeit, aber nicht in Anſehung Gottes; denn Gott iſt nicht in der Zeit, alſo iſt die Zeit auch nicht für ihn die Bedingung der Anſchauung der Dinge, ſo wie bei uns. Da die göttliche Erkenntniß nicht auf der Bedingung der Zeit beruht; ſo fallen auch hier alle Schwierigkeiten in Anſehung des Verhältniſſes Gottes zum Künftigen und Vergangenen hinweg; denn bei Gott iſt alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige einerlei. Die Schwierigkeit wird alſo nicht darin liegen, wie Gott das Künftige erkennt, indem er daſſelbe eben ſo, wie das Gegenwärtige kennt; ſondern die

Schwierigkeit wird darin beſtehen, wie Gott das Gegenwärtige erkennt. Dieſes ſcheint leicht einzuſehen zu ſeyn, indem der Menſch auch das Gegenwärtige erkennt. Aber es fragt ſich: wie erkennt der Menſch das Gegenwärtige? Durch die Sinne. Gott aber erkennt das Gegenwärtige durch ſeinen Verſtand, eben ſo, wie das Vergangene und Künftige. Der Menſch aber erkennt durch ſeinen Verſtand eben ſo wenig das Gegenwärtige, als das Vergangene und Künftige; ſondern er erkennt das Gegenwärtige, ſofern er afficirt wird von der Gegenwart der Dinge. Gott erkennt aber und iſt ſich bewußt des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen auf eben dieſelbe Weiſe; durch nichts anders, als dadurch, daß er ſich ſeines Rathſchluſſes bewußt iſt, durch den eine ſolche Welt wirklich hat werden können. Alle Gegenſtände, ſie mögen nun vergangene oder künftige ſeyn, können nur durch den Rathſchluß Gottes wirklich ſeyn; und indem ſich ein Gott dieſes Rathſchluſſes bewußt iſt, ſo iſt er ſich auch aller Gegenſtände bewußt. Es ſcheint hier, als wenn eine Schwierigkeit darin liege, wie Gott die künftigen freien Handlungen erkennen kann. Zwar iſt es immer eine Schwierigkeit, wie Gott die freien Handlungen der Menſchen erkennt; dieſe Schwierigkeit iſt aber nicht allein bei den künftigen, ſondern auch eben ſo gut bei den gegenwärtigen freien Handlungen; denn Gott erkennt die gegenwärtigen freien Handlungen nicht ſo, wie der Menſch, daß er ſie ſieht; ſondern er erkennt ſie dadurch, daß er ſich bewußt iſt ſeiner ſelbſt, als des Grundes der Möglichkeit aller

Dinge. — Auf dieſe Art erkennt er alle freien Handlungen, die gegenwärtigen ſowohl, als die künftigen. Die Schwierigkeit liegt alſo nicht darin, wie Gott künftige freie Handlungen anſehe, ſondern wie er die freien Handlungen überhaupt erkenne, welches mit der Freiheit des Menſchen ganz und gar nicht übereinſtimmt. Denn wenn alle freien Handlungen ihren Grund in dem Rathſchluſſe Gottes haben, durch den ſich Gott derſelben bewußt iſt; ſo ſind ſie durch den Rathſchluß Gottes beſtimmt, alſo dependiren ſie von einem Princip, und ſind nicht frei. Allein die Schwierigkeit der Freiheit des Menſchen beruht nicht auf dem Vorherwiſſen Gottes, ſondern darauf, daß wir nicht einſehen können: wie ein Geſchöpf, welches ſeinen Grund in einem andern Weſen hat, Freiheit haben ſoll, aus dem innern Princip independent a causa externa necessitante zu handeln. — Weil die Freiheit eine Grundkraft iſt; ſo können wir ſie nicht einſehen, da die beſtimmenden Gründe derſelben in dem Rathſchluſſe Gottes liegen. Weil wir die Schwierigkeit aber nicht auflöſen können; ſo folgt nicht, daß wir ſie weglaſſen ſollen. Denn alle practiſchen Sätze ſetzen ſolche Freiheit voraus; daraus folgt aber nicht, daß die Freiheit unmöglich iſt, weil wir ſie nicht einſehen. Wir müſſen nicht die Schranken unſerer Vernunft für die Schranken der Dinge ſelbſt halten.

Die Weisheit Gottes iſt die Erkenntniß deſſen, was in aller Abſicht ſchlechthin gut iſt. In aller Abſicht iſt aber etwas gut, wenn es aus der Erkenntniß des Ganzen hergeleitet wird. Der Menſch iſt nicht weiſe, weil er nicht erkennt, was in aller Abſicht gut iſt. Der Menſch kann die Weisheit Gottes in keinem Geſchöpfe wahrnehmen. Der Menſch müßte das Geſchöpf in aller Abſicht erkennen, wozu es gut wäre, wenn er die Weisheit Gottes wahrnehmen wollte. Das kann aber der Menſch nicht empiriſch, ſondern nur durch eine allgemeine Idee. Die Wiſſenſchaft der Anwendung der Mittel zu dem, was in aller Abſicht gut iſt, iſt Klugheit, und gehört mit zur Weisheit Gottes. Es iſt aber unſchicklich, von Gott zu ſagen: „Er iſt klug", wohl aber vom Menſchen. Der Menſch hat die Mittel ſeiner Erkenntniß: Geſchicklichkeit, Klugheit und Weisheit. Die Geſchicklichkeit iſt die Erkenntniß der Mittel zum beliebigen Zwecke; die Klugheit iſt eine Erkenntniß des Gebrauchs der Mittel in Anſehung der Zwecke, die niemals völlig in unſerer Gewalt ſind. Die Geſchicklichkeit wird auf Sachen, die Klugheit aber auf Perſonen angewandt. Die Weisheit iſt bei dem Menſchen nur eine Idee, die er nicht erreichen kann. Er kann aber thun, was zur Weisheit gehört; er kann einen kleinen Grad der Weisheit einſehen. So gehört z. E. die Moralität zur Weisheit; dieſe iſt auch die wahre Weisheit. Die Menſchen haben aber Klugheit nöthig, weil die Hauptzwecke auf einander gerichtet ſind. So ſagt man z. E. das iſt ein kluger Kaufmann; weil ſein Zweck auf andere Leute gerichtet iſt; aber man ſagt nicht, ein kluger Uhrmacher, ſondern ein geſchickter. Weil nun das Urweſen alles in ſeiner Gewalt hat, und die ganze Welt durch daſſelbe da iſt;

ſo kann ich nicht von ihm das Prädicat der Klugheit gebrauchen. Man muß ſich alſo wohl in Acht nehmen, wenn man die Größe des Weſens preiſen will, daß man nicht Prädicate annimmt, die ſolches verringern.

b) Die **zweite** Eigenſchaft des Urweſens als einer höchſten Intelligenz iſt der Begriff des **freien Willens.**

Zuerſt muß bewieſen werden, daß das Urweſen einen Willen habe. Das Urweſen als die Urſache der Welt kann nur ſeyn durch freie Willkühr, denn die erſte Urſache der Zufälligkeit kann nur durch freie Willkühr ſeyn. Iſt die Urſache der Zufälligkeit nicht eine Urſache aus freier Willkühr; ſo iſt ſie auch nicht die erſte Urſache, ſondern eine abgeleitete. Die erſte Urſache, die da anfängt, muß immer aus Freiheit anfangen. Alſo beruht die Cauſalität der Welt auf der Spontaneität der Handlungen. Das Urweſen muß aus einem innern Princip handeln. Dieſes kann nur durch Freiheit geſchehen. Alſo iſt das Urweſen eine Urſache der Welt **durch Freiheit.** Dieſe freie Willkühr iſt eine intellectuelle Willkühr und nicht ſinnlich. Sie würde ſinnlich ſeyn, wenn ſie durch ſinnliche Antriebe beſtimmt würde. Dieſe Willkühr paßt aber nicht aufs Urweſen. Die göttliche Willkühr iſt eine Willkühr des Verſtandes, die unabhängig iſt von allen Gegenſtänden. Dennoch werden Gott keine Triebe und Neigungen zugeeignet werden können, indem ſein Wille von keinem Gegenſtande abhänget, weil alle Gegenſtände nur durch ſeinen Willen da ſind. Wir können per analogiam wohl einſehen, daß Gott einen Verſtand und einen Willen hat, weil wir einen Verſtand und einen Willen haben; wir können aber nicht einſehen, wie dieſer Verſtand und Wille beſchaffen iſt. Kein Menſch kann ſich einen Begriff vom göttlichen Willen machen; denn es iſt nicht möglich, daß ein Menſch etwas begehren oder wollen kann, ohne daß ſeine Zufriedenheit von der wirklichen Erreichung deſſen, was er begehrt, befriediget wird. Alles Begehren und Wollen bey dem Menſchen iſt ein Bedürfen; denn wäre es ihm gleichgültig, dann könnte er es nicht begehren. Der Menſch hat alſo keinen andern Begriff vom Willen, als den, deſſen Zufriedenheit von den Gegenſtänden abhängt. Der göttliche Wille iſt aber ein ſolcher, der gar nicht von den Objecten dependirt, einen ſolchen Willen kann ſich der Menſch aber gar nicht vorſtellen. Die bewegende Kraft dieſes Willens kann man gar nicht begreifen, weil kein Gegenſtand auf ſeinen Willen wirkt. Was kann nun aber in Gott etwas ein Motiv ſeyn, und wodurch wird Gott zum Handeln bewegt, z. E. daß er die Welt ſchuf? Gott erkennt ſich ſelbſt, und hat an ſich, als an dem Grunde von allem, das höchſte Wohlgefallen. Da er nun an ſich ſelbſt, als an einer unendlich fruchtbaren Urſache von allen Folgen, das höchſte Wohlgefallen hat; ſo hat er auch dadurch einen Wohlgefallen an allem, davon er der Grund iſt. Wir denken uns alſo den Willen Gottes per analogiam, indem wir per viam reductionis die Dependenz unſers Willens von allen Gegenſtänden wegſchaffen.

Dieſes betraf die Independenz des Willens Gottes.

Jetzt wollen wir die göttliche Freiheit überhaupt erwägen. Die abſolute Spontaneität fließt nicht allein aus der Independenz, ſondern auch aus der Allgenugſamkeit. Der göttliche Wille wird nicht neceſſitirt per stimulos, noch durch eine causam externam determinirt; er hat in ſich ein hinreichendes inneres Princip, nach ſeinem höchſten Belieben zu handeln, und das iſt die göttliche Freiheit. Die abſolute Nothwendigkeit ſeiner Natur und ſeines Weſens macht nicht ſeine Handlungen abſolut nothwendig. Die abſolute Nothwendigkeit ſeines Weſens iſt ganz verſchieden von der Beſtimmung der Handlung nach ſeiner Willkühr. Der göttliche Wille iſt das Vermögen, nach ſeinem höchſten Belieben zu handeln; ſein Belieben iſt aber das höchſte Wohlgefallen am Guten; alſo iſt ſein Wille untadelhaft.

Der göttliche Wille iſt frei. Dieſer Satz gilt contra fatalismum. Die Alten ſtatuirten ein Fatum, wo Gott nach der Nothwendigkeit der Natur handeln müßte. Das fatum neceſſitirte die Götter, und die Götter die Welt. — Man theilt den göttlichen Willen ein in antecedentem und consequentem. — Subjective iſt der Wille in Gott weder antecedens noch consequens. Der Menſch hat zwar einen vorläufigen Willen, der ſubjective antecedens iſt, worauf dann der conſequente folgt; aber bei Gott iſt das nicht. — Allein objective können wir doch in Gott einen antecedentem und conſequentem Willen annehmen. Der göttliche Wille geht von dem Allgemeinen aufs Beſondere; der beſondere Wille iſt die Beſtimmung in dem allgemeinen. Der allgemeine Wille iſt aber voluntas antecedens, und der beſondere iſt voluntas conſequens. Gott will, nach ſeinem allgemeinen Willen, das Glück der ganzen Welt; nach ſeinem beſondern Willen ertheilt er es blos denen, die ſich des Glückes würdig gemacht haben. Der Menſch determinirt alſo hier ſelbſt den beſondern Willen Gottes, wenn er ſich den Bedingungen gemäß verhält, unter denen er deſſen theilhaftig werden kann.

c) Nach der Analogie können wir Gott noch das dritte Vermögen, nämlich der Luſt und Unluſt, des Wohlgefallens oder Mißfallens, zueignen. Die Uebereinſtimmung des Wohlgefallens mit dem Subjecte iſt das Vergnügen, und die Uebereinſtimmung des Mißfallens mit dem Subjecte iſt der Schmerz. Der Menſch kann kein Wohlgefallen haben, ohne zufrieden, und kein Mißfallen haben, ohne unzufrieden zu ſeyn. Sein Wohlgefallen und Mißfallen hängt alſo von den Dingen ab. Da nun das göttliche Wohlgefallen und Mißfallen nicht mit Zufriedenheit und Unzufriedenheit verbunden iſt, weil Gott nicht von den Gegenſtänden abhängt; ſo können wir dieſes nicht von Gott gebrauchen.

Wenn wir ein Mißfallen worüber bezeigen; ſo ſuchen wir es zu hindern, aber aus Unzufriedenheit. Gott hindert es auch, aber aus einem andern Grunde, den wir nicht einſehen können. Da es nun in Anſehung der Wirkung eben ſo viel bedeutet, und daſſelbe Verhältniß zu den Dingen hat, als unſer Mißfallen; ſo können wir das in Gott, was eben daſſelbe Verhältniß zu den Dingen hat, auch Mißfallen nennen, obgleich wir das Abſolute davon nicht einſehen; allein das brauchen wir auch nicht. In der Welt ſelbſt wiſſen wir vieles nicht absolute; z. E. was iſt das Abſolute vom Körper? Eben ſo: Wie bei uns die Barmherzigkeit darin beſteht, daß wir vom Gegenſtande afficirt und dadurch bewogen werden, das Uebel zu verringern, dieſe Barmherzigkeit in Gott aber gar nicht ſtatt findet, weil Er von keinem Gegenſtande afficirt wird — in Gott aber auch ein Grund der Verringerung des Uebels der Geſchöpfe iſt, den wir zwar nicht kennen, der aber daſſelbe Verhältniß zu dem Uebel hat, als unſere Barmherzigkeit; ſo nennen wir dieſes in Gott auch Barmherzigkeit. Das urſprüngliche Wohlgefallen in Gott iſt die acquiescentia in semet ipso. Gott hat an allem Wohlgefallen, ſofern er an ſich, als an dem Grunde von allem, ein Wohlgefallen hat. Der Zuſtand aber des höchſten Wohlgefallens an ſich aus innern Principien und der Selbſtzufriedenheit nennen wir Seligkeit (beatitudo). Die Zufriedenheit mit dem Zuſtande aus zufälligen Urſachen heißt Wohlfahrt (prosperitas). Der Menſch hat aber nie ein completes Wohlgefallen. — Die Seligkeit iſt das höchſte Wohlgefallen und die höchſte Selbſtzufriedenheit, welche unabhängig ſind von allem Zufälligen. Der iſt nicht ſelig, der noch etwas bedarf, oder noch etwas zu befürchten hat; alſo können Menſchen nicht ſelig ſeyn, als nur, inſofern ſie mit Gott in Gemeinſchaft ſind.

c) Die Moraltheologie.

Der dritte Theil der rationalen Theologie iſt die theologia moralis. Der Begriff der transſcendentalen Theologie war der Begriff von Gott als einem Urweſen. Der Begriff der theologia naturalis war der Begriff von Gott als einer vollkommenen Urſache der Natur und einer höchſten Intelligenz. Der Begriff der theologia moralis iſt nun der Begriff von Gott als eines summi boni und eines heiligſten Weſens. Gott als summum bonum iſt der Begriff der theologia moralis. Die Vollkommenheiten ſind noch nicht Bonitäten, z. E. Stärke, Verſtand ꝛc. Wegen dieſer Vermögen iſt der Menſch noch nicht gut, ſondern dies beruht darauf, wie er alle dieſe Vollkommenheiten anwendet. Es ſind Vollkommenheiten oder Vermögen zu allen Zwecken, aber noch nicht die Bonität ſelbſt. — Die Bonität iſt die Intention des wahren Zwecks. Die gute Geſinnung, die auf den wahren Zweck abzielt, iſt die Bonität.

Was iſt nun das summum bonum? Es iſt die Vereinigung der höchſten Glückſeligkeit mit dem höchſten Grade der Fähigkeit, dieſer Glückſeligkeit würdig zu ſeyn. Wenn es ein höchſtes Gut ſeyn ſoll, ſo muß die Glückſeligkeit und die Würdigkeit derſelben verbunden ſeyn. Worin beſteht nun dieſe Würdigkeit? In der practiſchen Uebereinſtimmung unſerer Handlungen mit der Idee der allgemeinen Glückſeligkeit. Wenn wir uns ſo verhalten, daß daraus, wenn ſich jedermann ſo verhielte, die größte

Glückſeligkeit entſpringen würde; dann haben wir uns ſo verhalten, daß wir der Glückſeligkeit würdig ſind. Die Glückſeligkeit eines Geſchöpfs kann nur in ſofern ſtatt finden, wiefern ſeine Handlungen aus der Idee der allgemeinen Glückſeligkeit abgezogen ſind, und mit der allgemeinen Glückſeligkeit übereinſtimmen. Der göttliche Wille iſt von der Art, daß er mit der Idee der allgemeinen Glückſeligkeit übereinſtimmt; mithin wird er jedem die Glückſeligkeit ertheilen, in ſo weit ſeine Handlungen mit derſelben übereinſtimmen, und in ſo weit er ſich derſelben würdig gemacht hat. Stimmt nun das Verhalten mit der Idee der allgemeinen Glückſeligkeit; ſo ſtimmt auch das Verhalten mit dem höchſten göttlichen Willen. Das Wohlverhalten iſt alſo die Bedingung der allgemeinen Glückſeligkeit, und nur der iſt der Glückſeligkeit würdig, deſſen Verhalten mit der Idee der allgemeinen Glückſeligkeit übereinſtimmt. Weil Gott die allgemeine Glückſeligkeit will; ſo ſtimmt auch das Verhalten eines ſolchen Menſchen mit dem göttlichen Willen überein. Dieſes iſt der höchſte Punkt, und der Grund aller Moralität. Gott iſt das oberſte Princip aller ſolchen Glückſeligkeit nach der Würdigkeit der Perſon. Daß ein ſolches Weſen iſt, iſt ſchon aus dem moraliſchen Princip zwar nicht dogmatiſch bewieſen, aber als eine nothwendige Hypotheſe unſerer practiſchen Handlungen nach Geſetzen der Moralität dargethan; denn die Moraltheologie zeigt, daß man nach moraliſchen Principien ein ſolches Weſen vorausſetzen muß. — Theoretiſch kann es folgendergeſtalt dargethan werden: Ein Weſen, welches der

Grund der Natur iſt, kann es nur ſeyn durch Freiheit, welches in der theologia naturali dargethan worden iſt. Das Weſen aber, das nach der vollkommenſten Willkühr und Freiheit handelt, muß einen allgemeinen Zweck haben, der auf jeden Theil gerichtet iſt, ſofern er mit dem Ganzen zuſammenſtimmt; alſo die vollkommenſte freie Willkühr muß einen allgemeinen Zweck haben, der mit dem Ganzen übereinſtimmt. Nun iſt das aber die Bonität der vernünftigen Weſen, wenn ihre Handlungen mit dem allgemeinen Zwecke übereinſtimmen; und weil in Gott das summum bonum iſt, indem er einen allgemeinen Zweck hat, ſo ertheilt er auch jedem die Glückſeligkeit nach dem Maaße, in ſofern ſeine Handlungen mit dem allgemeinen Zwecke übereinſtimmen.

Wie erkennen wir nun aber Gott in der Moraltheologie? Die Moraltheologie iſt diejenige, die aus moraliſchen Principien abgeleitet iſt. Wenn wir aber die Moraltheologie als abgeleitet von dem göttlichen Willen annehmen; ſo beruht alle Moraltheologie auf folgenden Gründen:

Wir erkennen Gott:

1) als einen heiligen Geſetzgeber;
2) als einen gütigen Regierer;
3) als einen gerechten Richter.

Gott als Geſetzgeber iſt heilig, als Regierer gütig, als Richter gerecht. Dieſe drei Begriffe ſind von einander unterſchieden; ſie ſind nicht identiſch, ob ſie gleich verknüpft ſind. Der göttliche Wille iſt heilig, weil er mit dem moraliſchen Geſetze völlig übereinſtimmt.

Gott als Regierer und Verſorger iſt gütig. Die Vorſorge und Regierung beſtimmt den Zweck des höchſten Weſens. Seine Geſetzgebung aber beſtimmt die Bedingung, unter der man allein dem Zwecke gemäß verfährt. Der Geſetzgeber kann alſo nicht gütig ſeyn; denn ſonſt macht er das Geſetz nachſichtig, ſofern er es der Gemächlichkeit des Subjects gemäß einrichtet. Das Geſetz muß aber heilig und rein ſeyn; es muß die höchſte Strenge haben und darauf nicht achten, in wie weit der Menſch es leiſten kann; dieſer Strenge wird auf eine andere Art abgeholfen. Die Gütigkeit des höchſten Weſens betrifft nur ſeine Vorſorge; dieſe kann aber zwiefach ſeyn: In Anſehung des Phyſiſchen und in Anſehung des Moraliſchen. Gott kann wohl gütig ſeyn in Anſehung unſerer moraliſchen Handlungen, aber nicht, indem er ſie vom Geſetze freiſpricht, ſondern daß er uns darin beiſteht und unſern Handlungen das erſetzt, was ihnen an der völligen Vollkommenheit des moraliſchen Geſetzes fehlt.

Gott als Regierer iſt gerecht; das heißt: er theilt die Glückſeligkeit aus nach dem Wohlverhalten des Geſchöpfs. Die Gerechtigkeit iſt alſo eine Güte, die reſtringirt iſt durch die Heiligkeit und durch die Bedingung des heiligen Geſetzes. Der Richter iſt nicht gütig; denn ein gütiger Richter iſt eine Contradiction; er muß nach dem Geſetze urtheilen und darf keine Nachſicht haben. Der Richter kann auch nicht heilig ſeyn; denn die Heiligkeit enthält das Geſetz. Dieſes iſt der ganze Begriff der Moraltheologie.

Die natürliche Religion enthält alſo nichts mehr, als einen Glauben an einen heiligen Geſetzgeber, gütigen Regierer und gerechten Richter. Damit aber dieſer Glaube practiſch ſey, und damit wir durch den Glauben, daß ein summum bonum ſey, auch des summi boni theilhaftig werden; damit es alſo auch für uns ein summum bonum ſey; ſo iſt es nöthig, daß wir die Eigenſchaften damit verbinden, die den Grundeigenſchaften des summi boni alle efficaciam geben, und dieſes höchſte Gut ſubjectiv practiſch machen. Wenn Gott alſo ein gütiger Regierer iſt; ſo muß er allmächtig ſeyn; denn ſonſt könnte er uns das nicht ertheilen, was uns fehlte. Er muß ferner allgegenwärtig ſeyn; denn ſonſt könnte er nicht allen helfen. Damit er ein gerechter Richter ſey; ſo muß er allwiſſend ſeyn; er muß uns innigſt gegenwärtig ſeyn; er muß ein Scrutator cordium ſeyn, damit er einem jeden nach ſeinem Wohlverhalten lohnen könne. Von Gottes Unpartheilichkeit, Langmuth, Billigkeit, Wahrhaftigkeit u. ſ. w. iſt unanſtändig zu reden.

B) Angewandte rationale Theologie.

Jetzt wenden wir uns zu dem zweiten Theile der rationalen Theologie, nämlich zu der angewandten, und betrachten die Art des Verhältniſſes Gottes zur Welt. Dieſe kann in drei Abſchnitte abgefaßt werden. Der erſte handelt von der Schöpfung; der zweite von der Erhaltung und Regierung, und der dritte von dem Zwecke der Welt, oder von der letzten Beſtimmung und Vollendung der Welt.

a) Von der Schöpfung.

Hier fragen wir zuerſt: hat die Welt einen Anfang und wie iſt ein Anfang möglich? Wenn wir den Begriff vom Anfange intellectualiter definiren ſollen; ſo iſt der Anfang die Dependenz eines Zufälligen von einer Urſache, die kein causatum alterius iſt. In der Ontologie haben wir den Anfang ſo definirt: Der Anfang iſt das Daſeyn eines Dinges, worauf die ganze Dauer folgt, und das Ende eines Dinges iſt, vor welchem die ganze Dauer vorhergeht. Weil hier aber das Folgen und Vorhergehen Begriffe der Zeit ſind, die dieſer Erklärung zum Grunde liegen; ſo paſſen dieſelben nicht für einen reinen Verſtandesbegriff. Will ich alſo durch intellectuelle Begriffe definiren; ſo muß der Begriff der Zeit nicht hinein kommen. Nach Verſtandesbegriffen iſt eine Reihe eine Menge ſubordinirter Dinge, wovon das eine ein Grund von der Folge iſt; die Reihe aber hebt an von einem Grunde, der weiter von keinem Grunde als eine Folge abhängt. Der Zuſtand der Welt, der in der Reihe der Dinge von Gründen und Folgen, Unſachen und Wirkungen keinen andern vor ſich hat, iſt der Anfang. Der Anfang der Welt iſt vom Urheber zu unterſcheiden; denn die Welt kann einen Urheber haben, ohne einen Anfang zu haben, es könnte nämlich ſeyn, daß in der Welt kein erſter Zuſtand wäre. Ueberhaupt ſehen wir wohl ein, daß die Welt einen Urheber haben muß; den Anfang aber können wir uns durch die Vernunft nicht vorſtellen. Einige ſagen: die Welt iſt zu aller Zeit geweſen. Das iſt auch wahr; denn wenn ſie nur vor zehn Jahren geſchaffen worden wäre, ſo wären die zehn Jahre die ganze Zeit; und die Welt wäre in dieſer ganzen Zeit immer geweſen; allein dann iſt die Welt sempiternus und nicht aeternus. Denn wenn alſo Welt nicht wäre, ſo wäre auch keine Zeit; denn auſſer der Welt giebts keine Zeit. Allein hier entſteht die Frage: Ob die Welt einen Anfang hat, ob die Zeit, in der die Welt war, meßbar ſey durch die Zeit; oder: Ob ſie keinen Anfang hat, und die Zeit bis ins Unendliche unermeßbar ſey, wo alſo die Dauer der Welt größer iſt als alle Zeit? Wir antworten: die Welt muß einen Anfang genommen haben; denn es iſt unmöglich, nach der Vernunft ſich eine unendliche Reihe der Zeit a parte ante vorzuſtellen. Allein auf der andern Seite iſt es eben ſo ſchwer einzuſehen, wie dieſer Anfang möglich iſt, denn die erſte Urſache, ſie mag handeln, wann ſie will, muß doch anfangen zu handeln. Einen erſten Anfang können wir uns alſo auf keine Weiſe vorſtellen; da wir uns aber auch keine Welt ohne Anfang denken können; ſo ſehen wir, daß in beiden Fällen unſerm Verſtande die Bedingungen fehlen, unter denen er allein im Stande iſt, ſolches einzuſehen. Wenn wir uns vorſtellen, der Urheber habe nicht angefangen zu handeln; dann wäre die Welt von Ewigkeit eine Wirkung von ihm. Hat er aber angefangen zu handeln; ſo muß die Urſache, warum Gott angefangen hat zu handeln, von etwas beſtimmt werden ſeyn. Wir können alſo hier nichts Beſtimmtes ſagen, und auf beiden Seiten nichts Poſitives ausmachen, ſondern nur negativ verfahren, und ſagen: Die Welt hat eine Urſache, und mehr brauchen wir auch nicht zu der rationalen Theologie und zu der natürlichen Religion. Wollte jemand ſagen: Wenn die Welt keinen Anfang hat, ſo hat ſie auch keine Urſache; ſo können wir hier negativ diſputiren. Die Zeit iſt der Begriff der Dauer. Wenn die Gegenſtände an ſinnliche Bedingungen gebunden ſind; ſo iſt die Zeit die Bedingung ihrer Dauer; alſo ſind alle Dinge in der Welt in der Zeit. Aber ein Anfang der Welt nach der Sinnlichkeit läßt ſich nicht denken; denn die Welt iſt der Gegenſtand der Sinnlichkeit; die Zeit iſt aber die Bedingung der Sinnlichkeit; alſo iſt die Zeit in der Welt. Nun kann ich mir keine andere Zeit außer der Welt vorſtellen, in welche der Anfang der Welt zu ſetzen wäre. Alſo kann man den Anfang der Welt in keine Zeit ſetzen. Wenn ich daher frage: Warum iſt die Welt nicht eher erſchaffen? ſo will ich mir hierdurch eine Zeit vor der Welt denken, in deren einen Punkt der Anfang der Welt zu ſetzen ſey. Das iſt aber unmöglich; denn vor der Welt iſt keine

Zeit; die Zeit iſt nur durch die Welt und in der Welt. Die Frage alſo: Warum die Welt nicht einige tauſend Jahre eher erſchaffen worden, iſt ungereimt, und will nur ſo viel ſagen: warum bin ich nicht einige tauſend Jahre ſpäter geboren; denn alsdann wären die einigen tauſend Jahre, wenn ich die Welt will früher ſetzen, vor mir. Ueberhaupt können wir unſere Begriffe *nicht aus dem Raume und aus der Zeit* herausbringen, wir mögen es anfangen, wie wir es wollen. Denke ich mir, daß der *Raum* der Welt begrenzt iſt, und daß da, wo das Ende des Raums der Welt iſt, ein *leerer* Raum ſich erhebt, ſo kann ich immer fragen: Warum hat Gott die Welt gerade in dieſen Punkt des leeren Raums geſetzt und nicht weiter? Wenn ich wieder ſage: Der ganze Raum iſt bis ins Unendliche angefüllt; dann könnte ich mir kein Ganzes in der Welt vorſtellen. Eben ſo iſt es auch mit der *Zeit*. Ich kann mir auch eine leere Zeit denken, an der die ausgefüllte Zeit hängt. Nun kann ich fragen: Warum iſt die ausgefüllte Zeit nicht mehr in die leere Zeit geſetzt? Nehme ich wieder an, daß alle Zeit ausgefüllt iſt, und keine Zeit vor der Welt möglich iſt; ſo habe ich eine unendliche Reihe, die ich wieder nicht complett erkennen kann. Allein wenn wir uns vorſtellen, daß *außer* der Welt kein Raum und keine Zeit iſt; ſo ſehen wir, daß wir die Schwierigkeiten niemals heben werden; denn unſere Begriffe ſind an Raum und Zeit gebunden. Da wir alſo weder den Anfang der Welt, noch die Möglichkeit des Anfanges einſehen können; ſo ſehen wir doch am Ende, daß der Begriff der Cauſalität der Welt von Gott bleibt, oder daß die Welt einen Urheber hat.

Gott, als die Cauſalität der Welt, können wir uns auf eine zweifache Art vorſtellen. Gott iſt der Urheber der Welt, entweder durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur, oder durch Freiheit. Nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur können wir uns zwei Syſteme denken:

1) Das Systema inhaerentiae, wo die Welt ein Ganzes von Beſtimmungen der Gottheit iſt; dieſes iſt der Spinozismus; oder

2) Systema emanationis, wo die Welt zwar eine Wirkung von Gott iſt, aber nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur, alſo eben ſo ewig und nothwendig als Gott.

Wir können aber Gott als die Urſache der Welt nicht anders annehmen, als durch Freiheit; denn nur durch Freiheit kann man anfangen zu handeln. Dieſes iſt das Systema creationis oder productionis liberae, wo Gott eine Urſache der Welt, oder causa libera iſt. Gott, als der Urheber der Welt, kann entweder ein Urheber der Formen, oder ein Urheber der Materie ſeyn. Wenn nämlich im erſten Falle die Materie und die Subſtanzen ſchon von Ewigkeit waren, und Gott dieſelben nur geordnet hätte; dann wäre er ein Urheber der Formen oder ein Architect. Wenn er aber die Subſtanzen oder die Materie ſelbſt hervorgebracht hat; dann iſt er ein Urheber der Materie oder Creator. Da die Schöpfung der Subſtanzen nicht eine Zuſammenſetzung von andern Subſtanzen iſt (denn ſonſt wäre es keine Schöpfung); ſo müſſen die Subſtanzen aus Nichts geſchaffen ſeyn. Sie müſſen als zufällige Dinge einen Schöpfer haben. Wären ſie aber nothwendig; dann könnte auch kein Weltbaumeiſter ſeyn, alsdann wäre die Welt ſchlechthin nothwendig. — Alles was in der Welt iſt, iſt Kreatur. Die Welt iſt ein Ganzes, und die Theile ſind abhängig; folglich ſind ſie auch zufällig. Wären ſie nothwendig; ſo könnte die Welt kein Ganzes ausmachen; denn nothwendige Weſen machen niemals ein Ganzes aus. Ein Ganzes iſt nur durch ein commercium möglich, in welchem eins das andere beſtimmt. Das Nothwendige kann aber nicht durch ein anderes beſtimmt werden; alſo ſind die Theile der Welt zufällig, ſo gleich erſchaffene Weſen oder Kreaturen.

Dieſes Wort Kreatur, ob es gleich alle Theile der Welt bedeutet, wird doch nur im gemeinen Sprachgebrauche von belebten körperlichen Weſen verſtanden. Die Urſache mag wohl dieſe ſeyn, weil wir in den lebloſen Dingen die Hand des Schöpfers nicht ſo ſichtbar ſehen, als in den lebendigen Weſen.

Da nun Gott der Schöpfer der Welt iſt; ſo iſt er ein ens extramundanum; denn die ſchaffende Subſtanz muß ein ens extramundanum ſeyn. Kein Ding der Welt, kein zufälliges Weſen hat eine ſchöpferiſche Kraft; denn alle Dinge in der Welt machen zuſammen Ein Ganzes aus, und ſtehen zuſammen in commercio. Demnach dependirt die Beſtimmung des einen von der Beſtimmung des andern. Wenn nun aber eins von dieſen Weſen eine ſchöpferiſche Kraft hätte; ſo würde der Schöpfer durch ein anderes Weſen äußerlich beſtimmt werden. Da nun der Schöpfer von keinem Weſen als nur von ſich ſelbſt dependirt, alsdann aber doch äußerlich dependiren würde; von ſich ſelbſt aber, und auch äußerlich zu dependiren eine Contradiction iſt; ſo muß der Schöpfer ein ens extramundanum ſeyn. — Ferner der Schöpfer von Einer Subſtanz iſt zugleich der Schöpfer von allen, und die creatio iſt alſo universalis. Denn es iſt nicht möglich, ſich einen Schöpfer von Einer Subſtanz und einen andern von einer andern Subſtanz zu denken; weil alsdann weder der Schöpfer als ein nothwendiges Weſen mit ſich ſelbſt, noch die Geſchöpfe unter einander nach ihren Wirkungen in commercio ſtehen würden. Dinge aber, die in commercio ſtehen, können es nur dadurch, weil ſie da ſind durch Einen.

Die Schöpfung iſt eine Einheit; d. h. es giebt nicht eine ſucceſſive auf einander folgende Schöpfung, ſondern alle Subſtanzen ſind auf einmal erſchaffen. Succeſſion iſt zwar in der Welt ſelbſt eine Bedingung der Beſtimmung der Dinge; ſie kann aber keine Bedingung des Daſeyns der Welt nach einer Subſtanz ſeyn, alſo keine Bedingung der göttlichen Handlungen. Die Zeit gehört mit allen Succeſſionen nicht zu der Bedingung der Schöpfung als einer göttlichen Handlung; alſo kann Gott nicht nach und nach geſchaffen haben; demnach iſt die Schöpfung eine Einheit. Dieſes iſt der objective Grund dieſes Satzes; aber zum ſubjectiven Grunde müſſen wir es als eine nothwendige Hypotheſe annehmen, daß die Schöpfung eine Einheit iſt. Wollten wir zugeben, daß vieles nach und nach erſchaffen ſey; ſo hätten wir keinen beſtimmten Grund zur Erklärung der Phänomenorum. Sind die Data ſelbſt nicht beſtimmt; ſo iſt alles unbeſtimmt. Die Data ſind aber die Subſtanzen. Wenn nun immer mehr und mehr Subſtanzen ſucceſſive gebildet würden; ſo hörte aller Gebrauch der Vernunft auf.

Dieſer Grund gilt auch von der Direction Gottes im Laufe der Natur, nachdem wir eine beſtimmte und feſtgeſetzte Regel annehmen müſſen, um die Phänomena in derſelben erklären zu können. Nehmen wir eine außerordentliche Direction an; ſo hätten wir keine Regel, nach der wir über die Art der Begebenheiten urtheilen könnten. Doch dieſe Gründe ſind alles nur Hypotheſen, ohne welche ich meine Vernunft nicht practiſch gebrauchen kann; ſie beweiſen aber nicht objectiv, daß es anders unmöglich iſt. Was aber ein Grund iſt, wodurch der Gebrauch der Vernunft nicht aufgehoben wird; das iſt ſchon ein wichtiger Grund; denn der Gebrauch der Vernunft iſt nicht unſer Vorwitz, ſondern unſere Pflicht, ja der Zweck des Schöpfung ſelbſt. Es iſt alſo keine Demuth, ſondern Vermeſſenheit, den Gebrauch der Vernunft aufzugeben. Es iſt aber auch Vermeſſenheit und Waghalſigkeit, aus den Schranken unſerer Vernunft zu gehen, und Gott unmittelbar etwas zuzuſchreiben; obgleich es anfänglich immer demüthig zu ſeyn ſcheint, wenn man Gott alles unmittelbar zuſchreibt. Die Urſache iſt, weil es ein Beruf unſerer Vernunft iſt, in den Urſachen der Welt nach Regeln und Ordnung zu forſchen. Verlaſſen wir nun dieſen Begriff, und ſchieben alles dem Willen Gottes zu; ſo iſt das vermeſſen gehandelt. Wir können uns von dem Gebrauche der Vernunft nicht diſpenſiren; denn alsdann vereiteln wir den Zweck der Schöpfung. — Können wir nicht weiter urtheilen; ſo iſt es beſſer, wir ſchweigen; das iſt wahre Demuth.

Die ganze Schöpfung, oder die ganze erſchaffene Welt, iſt in Anſehung des Willens Gottes das höchſte erſchaffene Gut. Demnach kommt hier der Satz de mundo optimo vor. So wie Gott das summum bonum originarium iſt; ſo iſt die Welt das summum bonum derivativum. — Derjenige Wille, der eine beſſere Welt vorausſieht, wo ein beſſerer Wille möglich iſt, der iſt nicht der beſte Wille. Wenn nun ein beſſerer Wille, etwas hervorzubringen, möglich wäre; ſo wäre auch dem göttlichen Willen bei der göttlichen Allmacht ſolches noch beſſer auszuführen möglich geweſen; alſo würde der göttliche Wille, wodurch dieſe Welt möglich war, nicht der beſte geweſen ſeyn. Nun iſt aber in Gott kein beſſerer Wille möglich, weil ſein Wille der beſte iſt; alſo iſt auch keine andere beſte Welt möglich; folglich iſt dieſe die beſte.

Die Reflexion über das Gute und Böſe iſt folgende: daß beides im Ganzen zur Schönheit und Vollkommenheit gehörte, und daß das Böſe blos in den Theilen ſtecke, aber mit dem Ganzen zuſammenſtimme; denn das Ganze iſt beſtimmt durch eine Idee, d. h. wiefern das Ganze nach den urſprünglichen Gründen der Möglichkeit betrachtet wird; ſofern muß eine Idee vom Ganzen vorhergehen, und die Theile werden im Ganzen determinirt. — Der erſte Grund der Möglichkeit des Ganzen iſt eine Idee, eine Einheit, aus der die Theile beſtimmbar ſind. Die Welt iſt nur ein Ganzes, welches der Idee gemäß iſt, in der die Theile unvollſtändig ſind, aber im Ganzen zur Vollkommenheit gehören. — Das Böſe iſt alſo zwar in den Theilen, aber nicht im Ganzen. Der Satz vom *Optimiſmus* dient daher dazu, den Knoten in der Unterſuchung vom Böſen abzuhauen, wenn man ihn nicht löſen kann. Denn wenn man über ein gegebenes Geſetz diſputirt, warum es ſo und nicht anders iſt, und ein anderer ſagt: was ſoll man darüber ſtreiten, es iſt nun ſchon einmal ſo; alsdann hat alle Unterſuchung ein Ende. Eben ſo könnte man fragen: Warum hat Gott nicht eine *beſſere* Welt erſchaffen? und mit dieſen Fragen könnte man bis ins Unendliche gehen. Man thut aber alle dieſe Fragen auf einmal ab durch den Optimiſmus. *Man könnte vieles Gute aus dem Böſen folgern, aber man verwickelt ſich doch zuletzt, und die Fragen nehmen kein Ende. Durch Auflöſung der einen entſteht eine andere, die noch viel verwickelter iſt.* Man macht es daher lieber kurz, und ſagt: Weil die Welt einen vollkommenſten Urheber hat, der das vornmum bonum originarium iſt; ſo iſt die Welt im Ganzen das höchſte erſchaffene Gut, und die Uebel ſind nur in den Theilen zu finden. So wie bei einem Thiere ein Theil für ſich unvollkommen iſt, das Ganze aber nicht; eben ſo fällt auch hier, wenn man alles im Zuſammenhange nimmt, die Schwierigkeit von den Theilen weg.

Da Gott der Schöpfer und Urheber der Welt iſt; kann er auch als der Urheber der freien Handlungen der Menſchen angeſehen werden? Sollte Gott die freien Handlungen der Menſchen determiniren; ſo wäre er Urheber derſelben. Da aber die Freiheit ein Vermögen iſt, aus dem innern Princip durch eine äußere Urſache zu handeln, und da ein Geſchöpf dieſe Kraft hat, unabhängig von allen Neceſſitationen ſich ſelbſt zu beſtimmen; ſo iſt Gott nicht der Urheber der freien Handlungen der Menſchen. — Nun iſt das freilich nicht zu verſtehen, daß Gott als ein Urheber des Geſchöpfs ſeine Handlungen nicht ſollte determinirt haben; allein der Begriff der Freiheit haut hier gleichfalls den Knoten ab. Nimmt man die Freiheit nicht an; ſo ſind alle practiſchen Sätze Thorheiten. Da nun Gott nicht Urheber der freien Handlungen der Menſchen iſt; ſo iſt er auch nicht Urheber des Böſen. Aus demſelben Grunde iſt auch Gott nicht Urheber des Guten, ſofern es aus dem freien Willen der Geſchöpfe entſpringt; denn eine Welt kann ohne vernünftige Weſen nicht beſtehen, dieſe ſind der Zweck der Welt. Dieſe vernünftigen Weſen aber müſſen Freiheit haben. Denn wenn

wenn endliche vernünftige Weſen Freiheit haben; alsdann iſt auch das moraliſche Böſe möglich: auf der andern Seite aber kann auch das Gute aus Freiheit und die Würdigkeit der Glückſeligkeit ſtatt finden. Wäre Gott der Urheber des Guten, in ſofern es aus der Freiheit des Menſchen entſpringt; ſo könnte keine Imputation der guten Handlungen ſtatt finden, folglich auch keine Belohnung; denn was der andere thut, das kann mir nicht zugerechnet werden. — Aber wir ſagen doch, Gott iſt der Urheber des Guten? Weil das Gute Realität, das Böſe aber nur Einſchränkung der Realität iſt; Gott aber der allgemeine Grund aller Realität iſt; ſo iſt er auch Urheber des Guten.

b) Von der Erhaltung und Regierung der Welt.

Wenn Gott außerhalb der Welt betrachtet wird; ſo iſt er in Anſehung der Welt ein Schöpfer. Wenn er aber betrachtet wird, ſofern er einen Einfluß auf die Welt hat; ſo iſt er der Erhalter der Welt. —

Weil die Welt ein zufälliges Ganzes von Subſtanzen iſt; ſo muß die Fortdauer der zufälligen Dinge eben eine ſolche Urſache haben, als der Anfang derſelben. Demnach iſt Gott nicht allein ein Creator, ſondern auch Conservator. Zwiſchen der Schöpfung und Erhaltung iſt kein Unterſchied in Gott, ſondern in der Welt. Die Schöpfung iſt der Anfang der Cauſalität; demnach iſt die Erhaltung nicht eine fortgeſetzte Schöpfung: denn die Schöpfung iſt der Anfang des Daſeyns einer Subſtanz, und alsdann wäre die Erhaltung ein continuirlicher Anfang; die Welt müßte alsdann immer aufhören, und wieder geſchaffen werden. Dieſes iſt aber ein Widerſpruch. Diejenigen, die dabei behaupten, daß die Welterhaltung eine continuirliche Schöpfung ſey, haben darunter nur verſtanden: daß zu der Erhaltung eben ſo viel gehöre, als zu der Schöpfung. Zu der Erhaltung iſt eine Gegenwart nöthig: alſo kommt hier der Begriff von der Allgegenwart Gottes vor. Die Allgegenwart Gottes, in Anſehung der Dinge der Welt, iſt nicht ein Daſeyn, das an die Bedingung der Zeit und des Raumes gebunden iſt, ſondern Gott iſt allenthalben und zu aller Zeit gegenwärtig; aber weder im Raume, noch in der Zeit. Gott iſt nicht den Dingen der Welt ſo gegenwärtig, daß er ein Commercium mit der Welt hätte, welches das Syſtem von der Weltſeele iſt, das die Alten glaubten. Dieſes kann er aber nicht ſeyn, weil ein ens extramundanum nicht pars mundi ſeyn kann; ſondern Gott iſt der Welt dadurch gegenwärtig, daß er die Urſache, die Grundlage der Dinge iſt; und weil er die Urſache der Subſtantialität der Dinge iſt, ſo iſt er ihnen auch innigſt gegenwärtig. Gott iſt nicht äußerlich, ſondern innigſt gegenwärtig; ſeine Gegenwart iſt nicht local, ſondern virtual. Die locale Gegenwart iſt, wenn man durch äußere Bedingungen der Zeit und des Raumes den Dingen gegenwärtig iſt. Weil Gott aber an die Bedingung der äußern Beſtimmungen nicht gebunden iſt; ſo iſt ſeine Gegenwart virtual; d. h. er wirkt in alle Dinge, die in Oertern ſind, er ſelbſt aber iſt in keinem Orte. Er iſt allgegenwärtig dadurch, daß er in alles wirkt. Weil nun Gott in alle Dinge wirkt; ſo machen die Dinge der Welt ein Ganzes aus, und ſtehen zuſammen im Verhältniß, weil ſie alle da ſind durch Einen, und eine gemeinſchaftliche Urſache zum Grunde haben; denn in ihm leben, weben und ſind wir. Dadurch, daß die Dinge alle da ſind durch Einen, machen ſie eine Einheit aus. Wenn dieſe Einheit ſinnlich vorgeſtellt wird; ſo iſt es der Raum. Der Raum iſt alſo ein Phänomenon der göttlichen Allgegenwart, obgleich nicht ein Organon, wie Einige meinten, die es mehr mathematiſch als metaphyſiſch nahmen.

Wenn dieſer Raum durch den Verſtand vorgeſtellt wird; ſo iſt das die Allgegenwart Gottes. Gott in Anſehung der natürlichen Begebenheiten iſt Auctor; aber nicht in Anſehung der freien Handlungen der Menſchen; da iſt er nur eine congruirende Urſache; denn die freien Handlungen wären nicht frei, wenn ſie durch eine Urſache beſtimmt würden. In Anſehung der Natur concurrirt Gott nicht, ſondern er iſt causa solitaria; aber in Anſehung der Handlungen des Geſchöpfs concurrirt Gott, weil die Unzulänglichkeit des Geſchöpfs einer Mitwirkung bedarf; denn alle freie Geſchöpfe, wenn ſie noch ſo frei ſind, können doch nichts hervorbringen, als nur durch Einſchränkung, ſowohl in Anſehung der Natur und der phyſiſchen Handlungen, als auch in Anſehung der moraliſchen Handlungen.

Die Vorſehung iſt die Cauſalität der Ordnung der Natur. Die Regierung iſt die Cauſalität des Laufes der Natur. Die Vorſehung iſt in den Anfang zu ſetzen, weil im Anfange der Welt die Ordnung der Natur ſchon eingerichtet werden mußte. Die Regierung iſt aber in die Fortdauer der Welt zu ſetzen, weil in der Fortdauer der Lauf der Welt zu regieren iſt. Die Vorſehung verhält ſich zu der Regierung, wie ſich die Schöpfung zu der Erhaltung verhält. Die Concurrenz Gottes zu jeder einzelnen Begebenheit der Welt iſt die Direction Gottes. Die ordentliche Direction iſt die Unterordnung einzelner Begebenheiten und beſonderer Handlungen, die unter der Ordnung der Natur ſtehen, unter die göttlichen allgemeinen Zwecke. Die außerordentliche Direction iſt die Beſtimmung einzelner beſonderer Begebenheiten, die nicht unter der Ordnung der Natur ſtehen, und zu den allgemeinen göttlichen Zwecken gehören. Dieſe Eintheilung der Direction in die ordentliche und außerordentliche iſt ſehr natürlich, und ganz der Natur der Dinge angemeſſen. So fern alſo Gott zu einer beſondern Handlung concurrirt, wodurch eine Ausnahme in der Regel und Ordnung gemacht wird; ſo iſt dies eine außerordentliche Direction. Bei einer außerordentlichen Direction iſt immer ein Wunder anzunehmen. Dieſes Wunder mag in unſern Augen noch ſo klein ſcheinen; ſo iſt es doch immer ein Wunder. Gott mag einen Wind außerordentlich bewegen, oder ganze Weltkörper aus ihren Laufbahnen verrücken; in Anſehung Gottes iſt das alles einerlei.

Es iſt hier nur darauf zu ſehen, ob etwas, was Gott dirigirt, der Ordnung der Natur gemäß iſt oder nicht. Iſt es der Ordnung der Natur nicht gemäß; ſo iſt es allemal ein Wunder, es mag groß oder klein ſeyn: alſo eine außerordentliche Direction annehmen, heißt Wunder ſtatuiren. Alles in der Welt ſteht unter der göttlichen ordentlichen und außerordentlichen Direction. Es liegen alle Begebenheiten in dem ewigen Rathſchluß, ſie mögen geſchehen oder nicht, und wenn ſie geſchehen, ſo geſchehen ſie nach göttlicher Direction. Wenn man aber ſagt: Eine Begebenheit geſchieht; ſo iſt die Begebenheit dem göttlichen Zwecke gemäß. Alle Begebenheiten ſind Momente des göttlichen ewigen Rathſchluſſes.

Nicht alles Gute, was mit den Zwecken zuſammenſtimme, iſt ſelbſt ein Zweck, ſondern oft nur ein Mittel des Zweckes; z. E. die Luft hat viele gute Folgen, die mit dem Zwecke zuſammenſtimmen, aber ſelbſt keine Zwecke ſind. Der Zweck des Schnees iſt nicht, mit Schlitten darauf zu fahren, und der Zweck unſerer Naſe nicht, die Brille aufzuſetzen. — Aus der Idee des Ganzen müſſen die Folgen beſtimmt werden. Es iſt demnach Vermeſſenheit, in beſondern Begebenheiten und Handlungen etwas für den Zweck Gottes anzugeben, z. E. ein Glück durch die Lotterie ſogleich Gott unmittelbar zuzuſchreiben, oder ein Unglück auf die Direction Gottes zu ſchieben. Es iſt alſo in jedem einzelnen Falle Vermeſſenheit, zu beſtimmen, zu welcher Direction Gottes etwas gehöre; auch ſelbſt alsdann nicht, wenn es zum Preiſe Gottes gereicht; denn die göttlichen Zwecke und Abſichten bleiben uns immer verborgen. Im Allgemeinen der Natur hingegen ſind wir beſtimmt, die Zwecke Gottes aufzuſuchen. Der kleinſte Wurm fordert uns zu dieſer Nachforſchung auf. Die göttliche Vorſehung in Anſehung der freien Handlungen der Menſchen kann ſeyn, entweder ein decretum absolutum oder conditionatum. Der unbedingte Rathſchluß in Anſehung des Glücks oder Unglücks, der Seligkeit und Unſeligkeit des Menſchen iſt, der da abgefaßt iſt, entweder den Menſchen poſitiv glücklich oder unglücklich zu machen. Ein ſolcher unbedingter Wille iſt an ſich ungereimt. Denn nur das an ſich ſchlechthin Gute kann unbedingt ſtatt finden. Nun iſt aber das Glück und Unglück, Seligkeit oder Unſeligkeit nicht ſchlechthin gut, ſondern bedingter Weiſe. Der Menſch kann nur unter gewiſſen Bedingungen ſelig oder unſelig ſeyn. Alſo iſt der unbedingte Rathſchluß Gottes in Anſehung der Seligkeit oder Unſeligkeit ungereimt. Man muß nicht glauben, wenn gleich die Bekenner einiger Religionspartheien noch ſolche Sätze haben, daß ſie die Urheber derſelben ſind, oder die Urſache, daß es noch ſo fort dauert; denn es kann nicht ſo leicht etwas abgeſchafft werden, wenn es in die Religion eingeführt worden iſt. Alle Religionen, welche mit einem gewiſſen Enthuſiasmus verbunden waren, ſtatuirten ſolche Prädeſtination. Eben ſo iſt auch der unbedingte Rathſchluß in Anſehung der freien Handlungen der Menſchen nicht einzuräumen; denn ſonſt hebt der Satz alle practiſchen Handlungen auf.

c) Vom letzten Zwecke der Welt.

Der letzte Zweck der göttlichen Schöpfung iſt das höchſte Gut. Die zwei Elemente des höchſten Gutes ſind die Glückſeligkeit, und die Würdigkeit für Glückſeligkeit. Dieſer Zwecke ſind nur allein die vernünftigen Weſen fähig; denn die können nur an ſich ſelbſt gut ſeyn; dieſe machen den Zweck der Welt aus. Das Uebrige iſt nur ein Mittel der vernünftigen Weſen, ſofern es auf dieſen Zweck abzielet. Weil nun alle Rathſchlüſſe Gottes bedingt ſind; ſo iſt die Bedingung dieſer Glückſeligkeit die Sittlichkeit, oder: die Würdigkeit glücklich zu ſeyn. Demnach wird ein vernünftiges Weſen ſo viel Glückſeligkeit erhalten, als es ſich derſelben würdig macht; das iſt der Zweck Gottes. Auf unſerer Seite müſſen wir durch unſer Wohlverhalten uns dieſer Glückſeligkeit würdig zu machen ſuchen, und dann können wir auch zuverſichtlich hoffen, ſolcher Glückſeligkeit theilhaftig zu werden.

Immanuel Kant's

Anweiſung

zur

Menſchen- und Weltkenntniß.

Nach deſſen Vorleſungen im Winterhalbjahre
von 1790 — 1791.

Herausgegeben
von
Fr. Ch. Starke.

BIBL.
VNIVERS.
LIES.

Leipzig 1831.
Die Expedition des europäiſchen Aufſehers.

Vorrede.

Die Philoſophie iſt Kenntniß der menſchlichen Natur nach Grundſätzen und ſtützt ſich theils auf Erfahrungen, theils auf das, was alle Erfahrung möglich macht. In unſern Tagen wird dieſe Wiſſenſchaft mehr als je vernachläſſigt, ob ſie gleich nie nothwendiger war, weil nur ſie der Schwärmerei und dem Myſticismus in der Religion, dem Ueberſchreiten der Grenzen alles menſchlichen Erkennens beim Erforſchen der Natur und des Menſchen, der Geſetzloſigkeit und der Zwingherrſchaft in der Politik vorbeugt. Sie giebt Stärke dem Gemüthe, Muth dem Geiſte und Selbſtſtändigkeit dem Charakter. Sie lehrt den Menſchen ſeine Thätigkeiten, deren Geſetze und Regeln, ihre Abweichungen und Verirrungen kennen, und ſichert uns einen Führer in der moraliſchen, intellektuellen und phyſiſchen Welt. Sie prägt Ordnung im Nachforſchen ein, zeigt den Weg zur Wahrheit und zum Rechte und verſcheucht den Aberglauben, wie den Unglauben.

Gründliche Menſchenkenntniß muß von der Philoſophie ausgehen, weil dieſe die Grundlage aller Selbſterkenntniß und alles Verſtehens Anderer iſt. Denn wer in ſeinem eignen Innern einheimiſch iſt und ſich nach allen Richtungen und in allen Verhältniſſen verſtehe, der erhält dadurch einen Schlüſſel zum Verſtändniſſe Anderer. Er begreift, was ſie ſind, ahndet, was ſie wollen und kann ſie ſeinen Abſichten dienſtbar machen. Mit der Menſchenkenntniß iſt die Weltkenntniß genau verbunden; man durchſchauet die Lage der Dinge und das Thun und Treiben einzelner Menſchen und ganzer Völker, erräth ihre Zwecke und weiß, wohin ſie wollen, wie er ſie gewinnt und wie er ſich glücklich durch alle Gefahren und Mühſeligkeiten hindurch windet.

Nie war vielleicht Menſchen- und Weltkenntniß nothwendiger als in unſern Tagen, wo Meinungen und Geſinnungen gewonnen ſeyn wollen, wenn man etwas ausrichten will. Die Triebfedern, durch welche man ſonſt Menſchen in Bewegung ſetzte, ſind abgeſtumpft; Furcht leitet nur wenig die Menſchen mehr; ſie verlangen Gründe, um ſich eine Ueberzeugung von der Nützlichkeit und Rechtlichkeit deſſen zu verſchaffen, was man von ihnen fordert. Und wie will man Ueberzeugung bewirken, wenn man nicht ſolche Gründe anführt, welche die Sache, die es gilt, betreffen, und welche Kopf und Herz befriedigen? Wie will man Andere führen, wenn man nicht die ſie beherrſchenden Triebfedern und Maximen kennt, mit ihren Meinungen bekannt iſt, ihre Abſichten durchſchauet und ihren Willen, wie ihren Verſtand, zu behandeln verſteht? Wie will man ſich Unterſtützung von Andern verſchaffen, wenn man nicht entweder ihre Begeiſterung für eine große Sache zu erregen, oder ihre Einſichten für die Nützlichkeit eines Entwurfs aufzuklären weiß?

Wie lernt man nun ſich und Andere kennen? Durch beſonnenes Beobachten, durch ruhiges Nachdenken und durch eine Verbindung alles Wahrgenommenen zur Einheit im Bewußtſeyn erreicht man dieſes Ziel, allein was ſoll man beobachten? Alles, was in unſerm Innern vorgeht und was mit uns äußerlich in Verhältniſſen ſteht und auf unſer Gemüth einwirkt, macht den Inhalt der Selbſterkenntniß aus. Das Denken und Erkennen, das Empfinden und Fühlen, das Begehren und Wollen ſind die Grundlage, von der alle Kenntniß ſeiner Selbſt ausgehen muß. Die Wechſelwirkungen dieſer Erſcheinungen, ihre Veränderungen und Beſtimmungen, ihre Stärke und Schwäche, ihre Abweichungen und Verirrungen, ihr geſunder und kranker Zuſtand geben dem Forſcher Stoff, ſich mit ſich ſelbſt zu beſchäftigen und ſich immer genauer kennen zu lernen.

Die Selbſtkenntniß iſt der Weg zur Kenntniß Anderer. Was man an ihnen bemerkt, das hält man an die Erfahrungen in ſich und klärt es durch ſeinen Verſtand auf. Jedoch darf man kein Merkmal der Erſcheinungen, welche man an Andern beobachtet, überſehen, ſondern alles vollſtändig auffaſſen, weil man ſonſt den Andern nicht richtig beurtheilt und ihm Maximen oder Zwecke unterſchiebt, welche er nicht hat. Wer alſo ſich nicht kennt, der verſteht Andere nicht; wer nicht in ſeinem Innern zu Hauſe iſt, dem bleiben Andere unverſtändlich und fremd. Man lerne daher ſich ſelbſt genau kennen und man wird Andere verſtehen und ihr Thun und Treiben durchſchauen. Mit Recht ſagt Kant in einer ungedruckten Schrift: „die Kenntniß des Menſchen überhaupt iſt ſchwer; die beſondere Kenntniß eines andern Menſchen iſt ſchon leichter und am leichteſten iſt die Selbſtkenntniß; denn mich ſelbſt kann ich mir nicht verbergen und folglich ſelben hier alle Decken weg, welche uns andere Menſchen verhängen.“

Wir liefern hier eine Schrift, welche Kant's Vorleſungen über pragmatiſche Anthropologie im Winterhalbjahre von 1790 — 1791 enthält, die von 8 bis 10 Uhr Vormittags gehalten wurden, den 13. Octbr. 1790 anfingen und ſich den 23. März 1791 endigten. Da die Handſchrift, welche wir hier zum Grunde legen, faſt nichts enthält, als was uns ſelbſt und andere Menſchen genauer kennen lehrt, ſo haben wir dem Buche den Titel einer Anweiſung zur Menſchen- und Weltkenntniß gegeben. Tief ſind die Blicke Kant's in die Menſchennatur und geſchickt und kräftig fördert er die Ausbeute ſeiner Beobachtungen und Forſchungen zu Tage. Reichen Stoff zum Nachdenken geben ſeine Bemerkungen und wenn auch nicht alle ganz richtig ſind, ſo heben ſie doch immer eine Seite der Menſchen und der Dinge heraus, deren Kenntniß jederzeit von Wichtigkeit iſt. In kurzen Sätzen drückt er oft die Eroberungen weitläufiger Unterſuchungen aus und man wird nicht leicht müde, den Gedanken des ſo ſcharfſinnigen und trefflichen Beobachters zu folgen. Bisweilen ſtimmen die Bemerkungen, die wir hier von Kant liefern, wörtlich mit denjenigen überein, welche ſchen in ſeiner Anthropologie enthalten ſind, ein andermal nicht; bald weicht der Gedanke ab, bald nimmt er eine andere Richtung und hebt eine Seite der menſchlichen Natur heraus, welche bisher noch nicht ſo bekannt war. In kurzem erſcheint auch in derſelben Verlagshandlung Kant's philoſophiſche Anthropologie nach einer Handſchrift, welche dieſen Gegenſtand ſehr ausführlich behandelt und ſelbſt den Abſchnitt von der intellectuellen Luſt und Unluſt enthält, der in Kant's Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht, 2te verbeſſerte Auflage 1800, fehlt, weil er auf der Poſt zwiſchen Königsberg und Jena, wo das Buch gedruckt wurde, verloren gegangen war. Vieles aus Kant's Vorleſungen über Anthropologie, Moral u. ſ. w. hat der berühmte Hippel in ſeinen Schriften benutzt und faſt alles, was dieſer Treffliches und Kräftiges über den Menſchen und ſeine Verhältniſſe gedacht und geſagt hat, findet man geſammelt in der Schrift: Taſchenbuch für Menſchenkenntniß und Menſchenbeſſerung. Auch zum Gebrauche für Stammbücher. Mit einer Abhandlung über Menſchenkenntniß. Herausgegeben von D. Heinichen. Leipz. 1827 (10 Gr.)

K. den 10. Oct. 1830.

Inhaltsverzeichniß.

Menſchen- und Weltkenntniß S. 1

Von der Sinnlichkeit und dem Verſtande S. 6

Vom innern oder ſubjectiven Sinne S. 9

Einbildungskraft, Witz und Urtheilskraft S. 11

Gedächtniß S. 15

Dichtkunſt und Beredſamkeit S. 18

Träumen S. 21

Allgemeine Betrachtungen über die Gemüthskrankheiten S. 26

Vom Gebrauche der Erkenntniß S. 28

Genie und Geſchmack S. 30

Das Gefühl der Luſt und Unluſt, oder das Gefühls- und Empfindungsvermögen S. 33

Das Begehrungsvermögen S. 41

Charakteriſtik des Menſchen S. 53

Temperamente S. 54

Der Charakter S. 58

Mann und Frau S. 65

Bemerkungen über den Menſchen und ſeine Verhältniſſe, ſeine Natur und ihre Aeußerungen S. 75
Der Volkscharakter S. 110
Charakter des Menſchengeſchlechts und die Aufgabe, welche daſſelbe auf dieſer Erde zu löſen hat S. 120.

Immanuel Kant's
Anleitung zur Menſchen- und Weltkenntniß.

Das Leben des Menſchen hat zwei Abtheilungen; in der erſten muß man ſich Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten erwerben, und dieſelben in der andern anwenden und anbringen; denn wir lernen nicht allein für uns, ſondern für die Welt; daher kann auch unſre Kenntniß in Schulkenntniß (welche uns Sachen kennen lehrt) und in Weltkenntniß (d. h. Menſchenkenntniß) eingetheilt werden.

Welt haben, heißt die Angemeſſenheit zum Umgange nach Geſchmack. Die Welt kennen iſt freilich leichter als Welt haben. Ein Pedant hat Schulkenntniſſe, auch wohl Weltkenntniß, aber nie Welt. Pedanterie wäre alſo die Unangemeſſenheit im Geſchmack des Umganges.

Weltkenntniß ſetzt allemal Schulkenntniß und die Geſchicklichkeit dieſelbe anzuwenden voraus.

Anthropologie, die nicht allein Schulkenntniß, ſondern auch Weltkenntniß ſeyn ſoll, kann ſcholaſtiſch und pragmatiſch abgehandelt werden. Scholaſtiſch abgehandelt zeigt Anthropologie, was der Menſch iſt, pragmatiſch hingegen, wie man den Menſchen zu unſern Abſichten brauchen kann. Daher beſteht unſre Klugheit in der Geſchicklichkeit, die Menſchen auf eine gute Art zu unſern Abſichten zu gebrauchen.

Der Menſch, welcher gebildet wird, wird durch Schulkenntniß cultivirt, durch Umgang mit Andern civiliſirt, und durch Vereinigung beider eben genannter Stücke moraliſirt.

Die Kenntniß des Menſchen wird hauptſächlich dadurch erſchwert, daß der Menſch, wenn die Triebfedern in Bewegung ſind, weder ſich ſelbſt beobachten, noch Beobachtungen über Dinge außer ſich anſtellen kann. Noch viel weniger laſſen ſich mit dem Menſchen Experimente machen; denn man würde, wenn man z. B. die Einbildungskraft auf den höchſtmöglichſten Grad zu bringen verſuchen wollte, die größten Zerrüttungen im Verſtande dadurch bewirken. Außerdem wird die Kenntniß des Menſchen beſonders durch Diſſimuliren oder Zurückhalten und durch Simuliren oder etwas Vorgeben, was nicht da iſt, erſchwert.

Die ganze Menſchheit aber kennen zu lernen, iſt noch ſchwerer, weil wir zwar Menſchen mit Menſchen, aber nicht das ganze Menſchengeſchlecht mit andern möglichen vernünftigen Weſen vergleichen können.

Reiſen könnten nicht Menſchenkenntniß bewirken, ſondern blos dazu dienen, die Menſchen, welche man ſchon kennt, mit andern zu vergleichen. Die vorzüglichſten Quellen der Menſchenkenntniß ſind: 1) der Umgang mit Andern. 2) Schauſpiele. 3) Romane. 4) Geſichter und 5) Geſchichte.

Ich, im Umgange gebraucht, zeigt den Vorzug an, den man ſich vor andern giebt (Egoismus.)

Egoismus, 1) metaphyſiſcher, wenn man annimmt, daß außer uns keine andre Weſen ſind.
2) moraliſcher, wenn man ſich in Anſehung des Eigendünkels Andern vorzieht und von ſich allein gut urtheilt; Eigenliebe des Wohlwollens an ſich ſelbſt, Ge-

löcismus. Eigenliebe des Wohlgefallens, Philautie.

5) Des Umgangs, wenn man da beſtändig von ſich ſelbſt ſpricht.

Der berühmte Paſcal wirft das von ſich ſelbſt Sprechen Montaigne (ſ. d. Verſuche, überſ. v. Bode 1 — 7. B) vor, aber mit Unrecht; denn da Montaigne ſich ſelbſt beobachtete, ſo mußte er auch von ſich ſelbſt ſprechen.

Sich ſelbſt beobachten, iſt kein natürlicher, ſondern ein erzwungener Zuſtand (man genirt ſich oder man affectirt). Daher iſt es immer beſſer, ſich manchmal zu zerſtreuen und mit Gegenſtänden außer ſich zu beſchäftigen.

Affectiren heißt in der Meinung ſtehen, man zeige ſich Andern vortheilhaft.

Die pragmatiſche Anthropologie wird eingetheilt in die Elementar- und in die Methodenlehre.

Erſtere enthält die Principien: 1) des Erkenntnißvermögens und 2) des Gefühls der Luſt und Unluſt. Die Andere zeigt den Charakter des Menſchen.

Das unterſcheidende Merkmal des Menſchen von andern Geſchöpfen iſt das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt und ſeiner Exiſtenz; denn der Menſch kann ſich ſelbſt zum Gegenſtande der Vorſtellung machen, was kein Thier kann. Kinder können ſich noch nicht ſelbſt zum Gegenſtand ihrer Betrachtung machen. Das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt ſchließt auch das Bewußtſeyn ſeines Zuſtandes und ſeiner Gedanken in ſich. Wenn wir glauben im Zuſtande klarer Vorſtellungen zu ſeyn, ſo iſt die Menge der dunkeln Vorſtellungen immer noch ſehr groß. Dunkle Vorſtellungen ſpielen oft mit uns, ohne daß wir gewahr werden, wie dieſes zugeht.

Ein Scrupel heißt das Hinderniß des Fürwahrhaltens deſſen, was man nicht klar machen kann. Ein Zweifel hingegen iſt ein ſubjectives Hinderniß, etwas für wahr zu halten. Nur durch Klarmachung und Auseinanderſetzung der Hinderniſſe und Vorurtheile, wozu tiefe Einſichten erforderlich ſind, kann ein Scrupel gehoben werden. Was Scrupel war, kann in der Folge ein wohlgegründeter Einwurf oder Zweifel werden.

Unſere Thätigkeit iſt in der Dunkelheit unſrer Gedanken am größten. Dunkle unvorſetzliche Vorſtellungen ſind z. B. die Furcht vor dem Tode, welche daraus entſteht, daß man glaubt, man ſey ſich des Zuſtandes nach ſeinem Tode bewußt.

Wir handeln und wohl beinahe immer nach dunkeln Vorſtellungen, z. B. wir laſſen jemanden, den wir ehren wollen, uns zur rechten Seite gehen. Dieſe Gewohnheit mag wohl daher kommen, daß die rechte Hand die thätigſte iſt, daß man ſie gleichſam dadurch, daß man ihn zur rechten Hand gehen läßt, außer Thätigkeit ſetzt und ihm dadurch ſeine Hochachtung bezeugt.

Oft ſpielen wir vorſetzlich mit dunkeln Vorſtellungen. So haben z. B. Dichter oft ihren ganzen Witz angeſtrengt, um auf eine gute Art, ohne ungeſchliffen zu ſeyn, von den Geſchlechtsneigungen zu ſprechen. Schaam iſt Furcht vor der Verachtung Anderer. Oft wird das Dunkle geſucht, um uns ſelbſt oder auch um Andere zu hintergehen; denn was wir im Dunkeln nicht ganz vollkommen ſehen, mahlt unſre Einbildungskraft vollends aus.

Bei der Erkenntniß muß man nicht nach ihrer Nützlichkeit fragen; denn ſie hat ihren innern Werth. Käſtner ſagt: quaerit Illyrus, quod non respondet Homerus. Denn der Nutzen einer Sache läßt ſich nicht immer ſogleich vorausſehen. Erkenntniß ohne Wahrheit iſt keine Erkenntniß.

Ob nun gleich Wahrheit die größte Vollkommenheit des menſchlichen Verſtandes iſt, ſo gefallen doch Erdichtungen gemeinhin immer noch beſſer. Zwar kann man auch durch Erdichtungen zur Wahrheit gelangen.

Iſt es Pflicht, jedem ſeinen Wahn und ſeine Vorurtheile zu benehmen oder ſie anzugreifen und iſt es vortheilhaft, dem Publiko manchen Wahn und neue Irrthümer bekannt zu machen?

Unter den Urtheilen und Meinungen giebt es Paradoxa, d. h. mit Verſtande gewagte Urtheile; ſie können aber oft nur in Anſehung anderer Menſchen paradox ſeyn und nicht in Anſehung deſſen, der ſie gewagt hat. Paradoxe Urtheile ſind Winke zu neuen Einſichten. Paradoxa verdienen, daß man ſeine ganze Aufmerkſamkeit auf ſie verwendet, weil ſie nichts Alltägliches enthalten.

Da man allen vorgefaßten Meinungen blindlings zu folgen gewohnt iſt, ſo iſt die Gefahr dabei nicht kleiner als bei den Paradoxen. Ein paradoxer Kopf ſieht alle Gegenſtände in einem andern Lichte, und dieß ſind wahrlich nicht gemeine Köpfe. Manche Männer, welche ſchon längſt von einer Wahrheit gänzlich überzeugt waren, ſcheuten ſich doch noch, ſo tief hatten Vorurtheile Wurzel geſchlagen, ſie bekannt zu machen, weil ſie glaubten, man würde ſie darüber ausſpotten.

Der eine Probirſtein der Wahrheit liegt in uns, der andere außer uns, d. i. der Beifall Anderer. Um zu wiſſen, was nach ſubjectiven Urſachen den Beifall verdiene, gehören noch objective Urſachen dazu, um den Beifall Anderer zu verdienen.

Man muß alſo ſeine Urtheile öffentlich bekannt machen dürfen, um erfahren zu können, ob Andere ihnen ihren Beifall geben oder ob ſie ihnen denſelben verſagen.

Von der Sinnlichkeit und dem Verſtande.

1) Giebt man den Sinnen ſchuld, daß die Erkenntniß durch ſie verwirrt würde.

2) Können nicht die Sinne, ſondern nur der Verſtand das Wahre beſtimmen. Die Sinne können aber nie trügen; denn ſie können gar nicht urtheilen, viel weniger alſo richtig urtheilen.

3) Kann der Verſtand durch die Sinne gehindert werden, eine Sache deutlich einzuſehen: Angenommen, es finde eine ſolche Verwirrung im Verſtande ſtatt, wie denn das ſehr oft der Fall iſt, ſo kann man dies doch nie den Sinnen beimeſſen, ſondern allein dem Verſtande, der zu viele Merkmale aushebt, um ſie deutlich zu machen; daraus folgt, daß, wenn man Merkmale ſinnlich machen oder verſinnlichen will, man ſie einzeln heraushebt.

Dieſe ebengenannten Vorwürfe, welche man der Sinnlichkeit macht, haben im Folgenden ihren Grund: die Sinne können immer als leidend, der Verſtand aber als thätig betrachtet werden; denn Sinnlichkeit iſt Empfänglichkeit, die unſrer Natur anhängt, und wir wälzen nur allzugern unſre Irrthümer und Verwirrungen von dem Verſtande auf die Natur.

Sinnlichkeit betrachtet, in ſo fern ſie dem Verſtande

1) ein Hinderniß iſt. Sie verwechſelt das Angenehme und Schöne ſehr oft mit dem Guten u. ſ. w.

2) Zur Beihülfe dient, in Vergleichung der angenehmen Empfindungen.

Verſtand kann ohne Sinnlichkeit nicht vorhanden ſeyn, aber wohl Sinnlichkeit ohne Verſtand, z. B. bei Thieren.

Verſtand nennt man das obere, Sinnlichkeit das untere Erkenntnißvermögen. Die Dignität des Verſtandes beſteht in ſeiner Spontaneität d. h. in der Macht frei handeln zu können. Das obere Erkenntniß Vermögen iſt das Vermögen, mir jedes Zuſtandes des Gemüths bewußt zu ſeyn, ihn nie länger dauern zu laſſen, als ich will, und über alle Vorſtellungen des Gemüths Herr zu ſeyn; man nennt dieß den Verſtand. Je ſtärker nun das Vermögen der Einbildungskraft iſt, wenn ſie anders den Verſtand zu gebrauchen weiß, deſto größer iſt auch alsdann das Vergnügen, welches ſie uns verſchafft. Die Verſchiedenheit der Sinnlichkeit bei den Menſchen iſt ſehr groß, z. B. die Sinnlichkeit bei Frauenzimmern iſt immer ſtärker als bei Mannsperſonen. Der Hang ſich mit Sinnlichkeit zu beſchäftigen iſt etwas Natürliches. Jede Sprache hat ihre beſondern Bilder und Vorſtellungen, um dem Verſtande deſto mehr Anſchauungen zu verſchaffen.

Die Sinne ſind Verleitungen zum Irrthum; ſie geben uns nicht Erkenntniß der Gegenſtände, ſondern blos Anſchauungen. Wir können bei jeder Veranlaſſung eines Irrthums Urſache, Betrug und Illuſion unterſcheiden. Der Betrug iſt jede irrige Vorſtellung von einem Gegenſtande, ſobald ich mir bewußt bin, daß er wahr iſt: z. B. die Schminke bei den Frauenzimmern. Illuſion hingegen iſt, wenn der Schein nicht aufhört zu täuſchen, ob ich mir gleich bewußt bin, daß der Gegenſtand nicht wahr iſt; z. B. alle Gemälde, der Aufgang der Sonne und des Mondes u. ſ. w. Der Schein der Willfährigkeit iſt Gefälligkeit, Höflichkeit. Es iſt nicht gut allen Schein zu vertilgen; denn wir würden uns dadurch des ganzen Vergnügens berauben, welches er uns verſchafft. Ja ſo gar Wahrheit kann durch Schein hervorgebracht werden. Sinnlichkeit iſt das Vermögen der Seele, ſich wirkliche Gegenſtände anſchaulich vorzuſtellen. Der innere Sinn des Menſchen heißt der Zuſtand, wo dieſer ſeine Vorſtellungen wahrnehmen kann. Die Einbildungskraft iſt das Vermögen der Seele, ſich Gegenſtände, die nicht gegenwärtig ſind, anſchaulich vorzuſtellen.

Die Empfindungen der äußern Sinne werden eingetheilt in den Vital-Sinn oder sensum fixum, z. B. Wärme, Kälte geben uns keinen Begriff von Gegenſtänden, ſondern wir empfinden blos das Object. Hiezu gehören die

Organempfindungen, und dieſe werden eingetheilt in ſolche,

die mehr objectiv ſind, d. h. wenn der Sinn vom Objecte mehr afficirt wird, als vom Subject, ſo iſt die Vorſtellung mehr objectiv, z. B. beim Fühlen, welches der Fundamentalſinn iſt, Hören, Sehen.	die mehr ſubjectiv ſind, die eine Vorſtellung vom Gegenſtande ſelbſt geben, die mit mehr Empfindung als Anſchauung verknüpft ſind, z. B. Riechen, Schmecken.

Eine Organempfindung allein kann uns ohne Einbildungskraft kein Vergnügen verſchaffen.

Durchs Hören kommen wir mittelbar d. i. durch die Luft zu Vorſtellungen. Der Eindruck aufs Gehör bei der Muſik iſt innig, ſie affizirt das ganze Nervenſyſtem; der Gegenſtand des Gehörs ſchildert ſich im Gemüthe.

Daß wir viele Gegenſtände auf einmal ſehen, kommt daher, weil man alle Gegenſtände in gerader Linie ſieht. Subjective Sinne: Riechen, Schmecken. Durch mittelbare Wahrnehmung eines Gegenſtandes, nämlich durch Ausdünſtung können wir einen entfernten Gegenſtand wahrnehmen, ohne ihn zu ſehen. Durch Schmecken hingegen nimmt man nicht blos den Gegenſtand wahr, ſondern man genießt und fühlt ihn auch zugleich.

Daher heißen Fühlen und Schmecken die gröbern, Hören, Sehen, Riechen aber die feinern Sinne. Von dieſen iſt der Geruch der undankbarſte, weil er lange anhält, Ekel verurſacht und noch überdieß zu ſehr mit Einbildungen verknüpft iſt.

Der Geſchmack hingegen, ein Sinn, deſſen Befriedigung mit vielem Vergnügen verbunden iſt, iſt die erſte Prüfung der Gedeihlichkeit der Nahrungsmittel.

Der Geſchmack geht zugleich auf die Beurtheilung eines Gegenſtandes und iſt daher der Leitſtern für alle Geſellſchaften. Geſchmack und Appetit ſind verſchieden. Geruch und Geſchmack ſind beide der Sitz des Ekels; Ekel iſt aber das, was Erbrechen bewirkt. Ekel kann alſo ohne Genuß nie ſtatt finden. Eine allzugroße Reitzbarkeit iſt ein Beweis von Schwäche.

Schwache aber werden blos durch die Zartheit ihrer Sinne noch erhalten. Je weniger die Sinne lehren, deſto mehr afficiren ſie.

Wenn die Sinne ſtumpf werden, ſo wird auch die Aufmerkſamkeit geringer. Bei Kindern ſind die Sinne noch ſtumpf, ſo wie ſie es bei ganz Alten wieder werden. Zart iſt der Sinn, dem leicht etwas zu ſtark iſt, oder der durch irgend etwas leicht angegriffen wird. Zart ſeyn in Anſehung der Sinne iſt eine große Schwachheit.

Geſund iſt der, der ſeinen Körper gar nicht fühlt. Jedes Organ muß, wenn man etwas beobachten will, gehörig geſpannt ſeyn, z. B. das Auge bei aſtronomiſchen Beobachtungen u. dergl.

Vom innern oder ſubjectiven Sinne.

Der ſechſte oder der Vital-Sinn des Menſchen iſt kein Organſinn, ſondern blos eine beſondre innere Empfindung; ſo wird man z. B. durch blos erdichtete großmüthige Handlungen bis zu Thränen bewegt. Alle Organe bedürfen von Zeit zu Zeit einer Erſchütterung zu ihrer Nahrung. Der innere Sinn iſt die Fähigkeit, blos durch inneres Denken afficirt zu werden.

Die körperlichen Empfindungen hingegen zeigen nur an, daß der innere Sinn afficirt werden kann. Wenn man daher eine Idee in ſich ſelbſt lange unterhält, ſo glaubt man endlich der Idee wirklich zu ſehen; die Organe gerathen dadurch alle in Unordnung und daraus entſteht alsdann Schwärmerei, welche nur durch körperliche Mittel gehoben werden kann. Man muß daher immer mehr acht auf den innern Zuſtand ſeines Gemüths haben, als auf den äußern (d. h. auf unſre Empfindungen). Zerſtreuet ſeyn, nicht bei ſich ſeyn, ſeiner nicht mächtig ſeyn, außer Faſſung ſeyn, iſt gleichſam der Anfang eines Affects.

Perplex oder verblüfft nennt man einen, der außer Faſſung iſt; die Italiener ſagen von ſolchen Leuten: er hat die Tramontana (Nordwind) verlohren, das heißt ſo viel, der perplexe Menſch weiß nicht einmal vom Wetter zu ſprechen.

Die Ekſtaſe zeigt eine innere Empfindung an, die bis zum Affect geſtiegen iſt. Die Sinne können durch Schläfrigkeit geſchwächt und Schläfrigkeit kann durch allzu ſtarke Eindrücke hervorgebracht werden, z. B. durch den Trunk. Durch Trunkenheit wird die Achtſamkeit vermindert, und dabei ſcheinen wir uns ſehr wohl zu befinden. Schwere Getränke hingegen verurſachen nur eine Träumerei von Glückſeligkeit. Die Trunkenheit kann alſo nie der Weg ſeyn, den Menſchen kennen zu lernen und ihn zu beurtheilen, weil oft durch den Trunk zänkiſche Leute friedfertig, friedfertige aber zänkiſch werden u. ſ. w.

Der Schlaf iſt die Einſtellung der Wirkſamkeit aller unſerer äußern Sinne. Man würde folgendermaaßen ſeine Zeit ſehr gut eintheilen, wenn man ſieben Stunden ſchliefe, ſieben Stunden arbeitete, ſieben Stunden ſich erholte, z. B. bei Tiſche, auf Spaziergängen u. ſ. w. und drei Stunden zu Zwiſchenarbeiten, als zu Muſik, zu ſchönen Künſten, anwendete.

Die Sinnlichkeit beſteht in dem Vermögen der Anſchauung; Verſtand hingegen in dem Vermögen der Begriffe.

Das Vermögen der Anſchauung in der Gegenwart des Gegenſtandes iſt Sinn; Vermögen der Anſchauung in der Abweſenheit des Gegenſtandes iſt Einbildungskraft. Unter Anſchauung verſteht man die Vorſtellung eines einzelnen Gegenſtandes.

Träumerei iſt alſo Anſchauung der Einbildungskraft, welche man für Anſchauung der Sinnenvorſtellungen hält.

Die Handlungen der Einbildungskraft ſind entweder productiv, das heißt ſolche, die durch Anſchauung hervorgebracht werden, oder ſie ſind reproductiv, d. h. die durch Anſchauung etwas ſchon Vergangenes wieder herbeibringen.

Materie kann alſo durch Einbildungskraft nicht hervorgebracht werden und dieſe iſt daher nur reproductiv.

Die Materie der ſinnlichen Vorſtellungen gehört zu den Empfindungen. Hingegen in Anſehung der Form der Gegenſtände kann die Phantaſie auch productiv ſeyn. Phantaſie heißt freie Einbildungskraft. Die Einbildungskraft iſt aber nicht frei, wenn ſie reproductiv und alſo an die Regeln des Verſtandes gebunden iſt.

Einbildungskraft iſt eine Motion des Gemüths und dient dem Menſchen zur Geſundheit. Das Geſetz der Vergeſellſchaftung der Vorſtellungen. Vorſtellungen ſind einander vergeſellſchaftet, weil immer die eine mit der andern nach einer beſtändigen Regel in Geſellſchaft tritt, und zwar ſo, daß die eine Vorſtellung nie ohne die andre in unſerm Gemüth nach den Regeln des Verſtandes hervorgebracht werden kann, z. B. was in Sylbenmaaß gebracht iſt, läßt ſich beſſer als Proſa behalten, ferner, wird das Gereimte geſungen, ſo iſt es noch leichter zu behalten. Daraus erhellt nun deutlich, daß in der reproductiven Einbildungskraft etwas maſchinenmäßiges enthalten ſey. Aſſociation entſpringt entweder nach den Geſetzen der Concomitanz oder nach den Geſetzen der Affinität.

Die Phantaſie findet viel Nahrung beim Caminfeuer und beim Tabaksrauch. Die Einbildungskraft bringt Nachahmungen hervor, z. B. wer Perſonen in Convulſionen liegen ſieht, bekommt oft ſelbſt dergleichen.

Die Imagination wirkt gewöhnlich ſtärker auf uns als das Wirkliche. Phantaſie iſt entweder zügellos, wenn ſie nicht in unſrer Willkühr ſteht, und da ſagt man von ihr, ſie ſchwärme, oder ſie iſt regellos, wenn ſie nicht unter der Macht des Verſtandes ſteht, und da ſagt man, ſie faſele.

Wenig Phantaſie und viel Verſtand haben die Europäer, die Orientalen hingegen viel Phantaſie und mittelmäßigen Verſtand. Einbildungskraft treibt ihr Weſen mehr des Abends als bei Tage. Die Meinung bringt oft eben dieſelben Folgen hervor als die Realität; wenn z. B. ein Volk von ſeinem Souverain ſo regiert wird, daß es ſcheint, als wäre es frei, ſo glaubt das Volk wirklich, daß es frei ſey.

Auch macht ſich die Einbildungskraft Bilder von Dingen, die den Sinnen nie gegenwärtig geweſen ſind.

Die Einbildungskraft iſt dem Verſtande höchſtnothwendig, weil wir uns ohne ſie nie Dinge vergegenwärtigen könnten. Hingegen iſt Einbildungskraft auch wieder die Verleiterin zu vielem Böſen und zu Laſtern, wenn wir ſie nicht in der Macht unſres freien Willens haben; man muß ſie daher auf Gegenſtände hinleiten und auch wieder von ihnen abziehen können. Daher kann die Gegenwart der Dinge ſelbſt das Wohlgefallen an denſelben nie ſo angenehm machen als die Einbildungskraft. Wer nun alſo ſeine Einbildungskraft gleichſam regieren kann, der iſt Meiſter über ſich ſelbſt, iſt Herr ſeiner Glückſeligkeit.

Die Einbildungskraft macht auch die Originalität im Menſchen aus, ſo wie auf ihrer Gewalt allein das beruht, was man Genie nennt. Der Uebergang vom ſinnlichen Erkenntnißvermögen zum höhern iſt

1) der Witz, die Aehnlichkeit mehrerer Gegenſtände ſinnlich zu erkennen.
2) die ſinnliche Urtheilskraft (Scharfſinn), die Wahrnehmung der Verſchiedenheit der Gegenſtände.

Witz geht vom beſondern aufs allgemeine. Die ſinnliche Urtheilskraft iſt mehr negativ; denn Verſchiedenheiten aufzufinden verengert unſre Erkenntniß. Der Witz hingegen iſt mehr poſitiv; denn durch Aufſuchung der Aehnlichkeit der Gegenſtände erweitern oder vermehren wir unſre Erkenntniß. Daher werden Handlungen des Witzes ergötzen, dagegen Handlungen der ſinnlichen Urtheilskraft in uns Verwunderung hervorbringen.

Die Urtheilskraft dient dazu, Irrthümer abzuhalten; Witz aber, unſre Erkenntniß wenigſtens dem Scheine nach zu erweitern. Witz belebt das Gemüth durch Uebereinſtimmung mehrerer Merkmale, welche alsdann Regeln giebt; da nun vollends der Witz nach Neuigkeiten haſcht, ſo iſt er beliebt. Hingegen wird ſinnliche Urtheilskraft, da ſie immer Irrthum befürchtet, mißtrauet und warnt, als bedachtſam hochgeachtet.

Vom Talente eines Menſchen, in ſo fern er witzig iſt, ſagt man, er habe ein glückliches Talent; dagegen von einem Menſchen, der viel Urtheilskraft beſitzt, er habe eine reife Urtheilskraft. Witz iſt die Quelle der Einfälle, ſo wie ſinnliche Urtheilskraft jene der Einſichten. Einfall iſt das, wozu Vorbedacht nichts beigetragen hat. Der Witz iſt kühn in allgemeinen Urtheilen, die ſinnliche Urtheilskraft aber behutſam.

Der wahre Gehalt unſrer Kenntniſſe hat ſeinen Grund mehr in der ſinnlichen Urtheilskraft als im Witze. Den Witz muß man dazu wählen, um der Erkenntniß Eingang zu verſchaffen, die ſinnliche Urtheilskraft aber, um ihr Gründlichkeit zu geben,

Ein Witzling iſt der, welcher mit Witz, ein Klügling der, welcher mit Urtheilskraft prahlt.

Vom Witz hängt die Mode, von der ſinnlichen Urtheilskraft der Gebrauch derſelben ab.

Schaaler Witz iſt der, welcher nichts für den Verſtand enthält, der nicht in andre Sprachen überſetzt werden kann. Hingegen enthält grübleriſche Urtheilskraft (inanes argumentationes) nichts für die Vernunft; die Unterſchiede der Gegenſtände werden dabei kaum merkbar ſeyn.

Der Witz muß alſo nicht nachahmend ſeyn, außer wenn die Feinheit der Nachahmung ſo groß iſt, daß man ſie nicht bemerkt.

Witz iſt mit Laune verknüpft, wenn der Menſch, der ihn vorbringt, durchtrieben iſt. Laune iſt eine beſondere eigenthümliche Stimmung des Menſchen, aus welcher er Gegenſtände betrachtet.

Mangel an Urtheilskraft iſt, wenn man Dinge nicht unterſcheiden kann. Witz kann Popularität haben, die ſich bei Nationen gewöhnlich in Sprüchwörtern zeigt, welche auch die eigentlichen Beweiſe des Witzes einer Nation ſind.

Der Witz iſt nöthig zu Entwürfen; die ſinnliche Urtheilskraft aber zu Ausführungen.

Die Einfälle des Witzes müſſen ungeſucht, müſſen überraſchend ſeyn; findet aber das Gegentheil ſtatt, ſo ſind ſie ekelhaft.

Mangel an Urtheilskraft mit Witz verbunden, heißt Albernheit, Mangel an ſinnlicher Urtheilskraft und auch an Witz Dummheit. Man kann alſo immer eher noch Witz als Urtheilskraft entbehren .Mangel an Witz heißt Stumpfheit; dieſe kann aber mit vieler praktiſcher Urtheilskraft und mit Verſtande verbunden ſeyn, findet ſich dieß Letztere bei einem Menſchen, ſo nennt man ihn geſcheut. Verbindet er aber praktiſche Urtheilskraft mit Witz, ſo iſt er klug. Ein behender Kopf kann immer auch ein leichter Kopf ſeyn, dahingegen ein langſamer Kopf gründlich ſeyn kann. Ein Pinſel heißt der, welcher blos mechaniſch nachahmen kann. Mangel an Verſtande heißt Einfalt, welche ſich auf das Mißverhältniß der Erkenntnißkräfte gründet.

Mikrologiſch heißt das Urtheil, wenn es zu ſehr ins Einzelne geht.

Witzige Leute urtheilen blos im Ganzen, Klüglinge aber im Einzelnen, zwecklos, grübleriſch.

Das Gedächtniß heißt der Gebrauch der Einbildungskraft in Rückſicht auf die vergangene Zeit. Das Vorherſehungsvermögen iſt Gebrauch der Einbildungskraft in Rückſicht auf die zukünftige Zeit. Dichtungsvermögen iſt auch Gebrauch der Einbildungskraft, aber ohne Rückſicht auf Zeit.

Gedächtniß iſt das willkührliche Reproductionsvermögen der Einbildungskraft. Es gehört dazu:

1) daß man etwas ins Gedächtniß faſſe;

2) daß man das Gefaßte im Gedächtniß behalte;
3) daß man das Behalten leicht reproduciren könne.

Sich einer Sache leicht erinnern, iſt immer eine Sache des Witzes, der durch Aſſociation der Vorſtellungen dieſe Leichtigkeit im Erinnern hervorbringt.

Die Einbildungskraft muß einmal aufgenommene Bilder nicht wieder verſchwinden laſſen.

Witzige Leute haben kein treues Gedächtniß, weil ſie zu leicht eine Sache mit der andern verwechſeln.

Die Handlung, durch die wir etwas ins Gedächtniß faſſen, damit es zur Erinnerung hinreichend ſey, kann

1) mechaniſch ſeyn (das heißt durch öfteres Wiederholen) und dieß iſt unſtreitig die Grundlage von allem Auswendiglernen.
2) ingeniös, wenn man vermittelſt der Aehnlichkeit Gegenſtände zu verbinden, auswendig lernt.
3) judiciös, wobei alles auf die wirkliche Verwandtſchaft der Gegenſtände ankommt. Dieſe Art auswendig zu lernen hat einen großen Vorzug vor der ingeniöſen; denn letztere geht immer nur auf zu allgemeine, zufällige Merkmale.

Der Grund des Vergeſſens iſt Mangel der Aufmerkſamkeit, aber auch oft Schwäche der Einbildungskraft. Das Romanleſen verdirbt beſonders das Gedächtniß, weil man auf ſie nur einen geringen Grad von Aufmerkſamkeit verwendet, um ſie deſto leichter vergeſſen zu können; hat man ſich nun das einmal angewöhnt, ſo lieſet man alsdann auch wohl wichtigere Schriften mit eben ſo wenig Aufmerkſamkeit.

Erinnern heißt, ſich etwas mit Bewußtſeyn als vergangen vorſtellen. Beſinnen heißt, ſich an etwas vorſetzlich erinnern. Entſinnen, heißt eine Vorſtellung aus der Verworrenheit mit andern hervorziehen.

Es iſt immer leichter, aus einer unbekannten Sprache in eine bekannte zu überſetzen, als aus einer bekannten in eine fremde. Hört man das Wort, ſo beſinnt man ſich leicht auf die Sache, ſieht man aber die Sache, ſo wird man ſich nicht immer leicht auf das Wort beſinnen können.

Die Schreibekunſt und Bücher haben auf gewiſſe Weiſe dem Gedächtniſſe geſchadet. Die Erinnerungskunſt iſt die Kunſt, dem Gedächtniß etwas einzuprägen, als auch das Gedächtniß zu ſtärken.

Im Alter entfällt dem Gedächtniß leicht etwas. Wunder des Gedächtniſſes waren Scaliger, Magliabechi, wahre Repertoria der Gelehrſamkeit.

Der Gebrauch der Einbildungskraft ohne Rückſicht auf Zeit, oder Dichtungsvermögen iſt die reine productive (hervorbringende) Einbildungskraft ſelbſt. Zu dieſer gehört

1) erdenken, das heißt etwas antreffen, was ſchon gegeben war.
2) Erfinden, heißt etwas zu Stande bringen, was noch nicht da war.
3) Ausfindig machen, heißt etwas, was zwar ſchon exiſtirt, aber noch verſteckt iſt, bekannt machen; ſo hat z. B. der Abbée Barthelemy das phöniziſche Alphabet ausfindig gemacht.
4) Ausſinnen, iſt eine Art zu erfinden, ein praktiſcher Handgriff, ein Mittel zu einem gewiſſen gegebenen Zwecke; ſo ſoll z. B. ein Magiſter in Oxford den Strumpfwirkerſtuhl ausgeſonnen haben.
5) Erdenken, heißt ſich eine Sache vorſtellen, von der gar kein Object exiſtirt.
6) Ausdenken, heißt, wenn das Erdenken mit Abſicht verbunden iſt, wie z. B. Campe's Robinſon Cruſoe.

Beim Erdenken kommt es einzig und allein auf Möglichkeiten an.

Dichten iſt eine Handlung, welche nicht ein Object hervorbringen will, ſondern blos die Gemüthskräfte frei ſpielen läßt. Unwillkührliches Dichten iſt Schwärmerei der Einbildungskraft, oder es iſt ein künſtliches abſichtliches Geſchäft derſelben. Willkührlich dichten heißt eigentlich dichten, unwillkührlich dichten aber phantaſiren. Willkührliche Dichtung iſt immer glücklicher in der Fabel als in der Wahrheit; daher zeigt das Dichtungsvermögen beſonders in den ſchönen Künſten ſeine ganze Stärke, welche dann auch das Gemüth des Menſchen beleben und ſtärken; daher iſt jede Kunſt, welche unſre Gemüthskräfte belebt, eine ſchöne Kunſt, z. B. Mahlerei, Muſik u. ſ. f. Unter den ſchönen Künſten bringen einige bleibende Objecte hervor, wie die Mahlerei, Bildhauer- und Baukunſt; andere dagegen nicht bleibende Objecte, wie Beredſamkeit, Dichtkunſt, Schauſpiel u. ſ. w.

Die Beredſamkeit iſt die Kunſt, die Ideen des Verſtandes durch Sinnlichkeit zu beleben; die Dichtkunſt hingegen diejenige Kunſt, den Spielen der Einbildungskraft durch Verſtand Einheit und Zuſammenhang zu geben. Die Beredſamkeit iſt ein Geſchäft des Verſtandes, durch Sinnlichkeit belebt; die Dichtkunſt aber nur ein Spiel der Sinnlichkeit, durch Verſtand geordnet. Spiel iſt eine Beſchäftigung, die an ſich ſelbſt gefällt; Geſchäft aber iſt die Handlung, die noch durch etwas Anders als durch ihren Zweck gefällt.

Ein Redner iſt der, welcher Ueberzeugung hervorzubringen ſucht und verſpricht es auch, allein er hält nie ſein Verſprechen, ſondern beredet blos die Zuhörer durch ſubjective Gründe. Die Kunſt der Beredſamkeit wird alſo darin beſtehen, den Zuhörer, wenn ihm auch das Thema ſelbſt nicht gefallen ſollte, dennoch zu feſſeln.

Die Dichtkunſt verſchafft aber immer noch ein reineres Vergnügen, da ſie mehr leiſtet als verſpricht; ſie verſpricht nehmlich nur Spiel, belehrt uns aber auch nebenbei durch dieſes Spiel.

Beredſamkeit und Dichtkunſt laufen beide darauf hinaus, eine Harmonie zwiſchen der Einbildungskraft und dem Verſtande zu bewerkſtelligen.

Beredheit iſt, den Stoff zum Reden, Sprachreichthum, Fertigkeit eine und die nehmliche Sache auf mancherlei Art vorzutragen.

Wohlredenheit beſteht in der Angemeſſenheit der Rede, ſowohl in Rückſicht des Verſtandes, als auch des Urtheils.

Beredſamkeit aber iſt die Kunſt, den Ideen bei dem Verſtande Eingang zu verſchaffen, die Kunſt zu bereden. Beredſamkeit erlangte, wie die Geſchichte zeigt, allemal ihren höchſten Gipfel, wenn der Staat zu ſeinem Untergange eilte, und es wäre leicht zu beweiſen, daß die Redner immer mit dazu beitrugen; denn ſie waren es gewöhnlich, die das Volk gegen ihren Oberherrn oder gegen den Staat aufbrachten, Factionen ſtifteten u. ſ. f.

Dichtkunſt war in allen Staaten früher als Beredſamkeit und hielt mit dem Wachsthume der Cultur des Volks gleichen Schritt. Der Eindruck der Dichtkunſt iſt nur vorübergehend. Sie iſt beſonders glücklich in Schilderung des Innern d. h. der Affecten und dergl.

Warum bedarf denn die Dichtkunſt des Sylbenmaaßes? Das Sylbenmaaß ſcheint anzuzeigen, daß die Gedanken einen feierlichen Schwung nehmen und ſich eben dadurch von der Rede unterſcheiden ſollen.

Warum lieben die occidentaliſchen Völker den Reim? Da die Sprachen der Occidentalen nicht abgemeſſne beſtimmte Proſodie der einzelnen Wörter der Griechen und Römer haben, ſo mußte natürlich der Reim ein weſentliches Stück unſrer Gedichte ſeyn, z. B. in Miltons verlorenem Paradieſe und Buttlers Hudibras. In einer Rede aber darf ſich nie ein Satz auf den andern reimen.

Woher kommt die poetiſche Licenz? Von der Begeiſterung des Dichters. Der Dichter muß neue Wörter aufbringen können. Poetiſche Licenz aber kann ſich nie auf grammatiſche Fehler erſtrecken.

Sinnſprüche gefallen allemal in Verſen beſſer als in Proſa, theils weil man ſie beſſer behalten kann, theils auch weil der Vers eine gewiſſe Feierlichkeit und Gravität mit ſich führt.

Warum iſt aber Poeſie früher als Proſa oder Beredſamkeit? Weil alle Wilde, wenn ſie eine Rede halten wollen, aus Mangel an abſtrakten Ausdrücken dichteriſch und in Bildern ſprechen müſſen, um ſich Andern verſtändlich zu machen. Sylbenmaaß werden ſie freilich noch nicht gehabt haben; denn das iſt ſchon ſchwerer.

Warum iſt ein mittelmäßiges Gedicht unerträglich, eine mittelmäßige Rede aber dennoch anzuhören? Weil man bei dem Gedichte an einen feierlichen Gang gewöhnt iſt, ſo müſſen auch nothwendig mit dieſem erhabene Gedanken verbunden ſeyn, die man bei der Rede nie vermuthet.

Warum trocknet die poetiſche Ader bald aus? Weil die Leichtigkeit des Dichtens im Alter nicht mehr ſtatt finden, und weil das Alter nicht mehr Spiel vorgeben kann. Voltaire macht jedoch von dieſer Regel eine Ausnahme; denn in ſeinem 80ten Jahre verfertigte er noch gute Gedichte.

Warum muß der Dichter und nicht der Redner gebohren werden? Genie iſt das Talent zu der Sache, die man nicht lernen darf, ſchöpferiſche Einbildungskraft aber kann man nicht erlernen, ſondern man muß ſie von Natur haben.

Wer als großes Genie Dichter iſt, hat auch als Dichter einen großen Charakter; diejenigen aber, welche blos Hang und nicht Talent zum Dichten haben, ſind eine läppiſche Art von Menſchen, die eigentlich gar keinen Charakter haben.

Traum iſt eine unwillkührliche Täuſchung in geſundem Zuſtande. Wahnſinn aber iſt eine unwillkührliche Täuſchung in krankem Zuſtande. Ein Menſch phantaſirt, wenn er mit der Einbildungskraft ſpielt. Wir kommen alle Tage in einen gewiſſen Zuſtand, wo wir uns ſelbſt nicht fühlen; dieß iſt der Schlaf, deſſen Eigenſchaften von Medizinern und Philoſophen noch nicht haben ausfindig gemacht werden können. In dem Zuſtande des Schlafs lebt die Phantaſie gleichſam auf, und reproducirt unwillkührlich, ohne unſer Bewußtſeyn, Gegenſtände. Unerklärlich aber iſt es, daß wir im Traume manchmal mit Ueberlegung und vernünftig handeln.

Ein Menſch kann nicht wiſſen, ob er während des Schlafes immer geträumt habe, er kann es aber alsdann wiſſen, wenn er ſich des Traumes erinnert; dazu aber gehört, einen Theil der Vorſtellungen des Traumes noch beim Erwachen zu haben, um nach dem Geſetze der Aſſociation Theil vor Theil zuſammenhängend zu reproduciren. Man kann in einer kurzen Zeit viel, in einer Minute mehr träumen, als in einem ganzen Tage handeln; dieſe außerordentliche Geſchwindigkeit iſt Eine der Haupturſachen, daß wir uns der Träume nicht immer erinnern können; ſo wie durch viele ungereimte Träume der Zuſammenhang unterbrochen wird. Es ſcheint, daß, wenn der Menſch aufhören würde zu träumen, er auch aufhören würde zu leben. Oft kann man ſo feſt einſchlafen, daß das Athemhohlen ausbleibt; da kommt es uns dann im Traume ſo vor, als fielen wir von einer Höhe herab u. dergl., darüber wachen wir plötzlich auf. Während der Körper im Schlafe wie ein Kloß da liegt, wird unſer Nervenſyſtem ſo afficirt, daß, wenn die Einbildungskraft nachließe, der Menſch aufhören würde zu leben. Träume können aus dem Wachen etwas enthalten. Im Schlafe wird die Phantaſie manchmal durch kleine äußerliche Empfindungen wunderbare Richtungen bekommen. Nachtwandler ſind Schlafende, welche willkührliche Bewegungen hervorbringen, die ihnen die Phantaſie eingiebt. Im Schlafe müſſen die Nerven, welche zu den Lebensbewegungen gehören, ihre völlige Thätigkeit haben, dagegen diejenigen, welche blos zu willkührlichen Bewegungen dienen, ruhen müſſen; von dieſer Regel aber machen die Nachtwandler eine Ausnahme.

Phantaſie iſt ein productives Sinnesvermögen. Ein Phantaſt iſt der, welcher ſich eingebildete Gegenſtände als möglich denkt, ſich in ſeine Chimären verliebt, und ſie für wahr hält. Ein Phantaſt in Anſehung des Guten iſt ein Enthuſiaſt; Ideal der Freundſchaft heißt, das Intereſſe an Andern ſo groß als an ſich ſelbſt finden. So wird auch Enthuſiasmus immer mit Affect verbunden ſeyn, z. B. bei der Neigung zum Guten. Enthuſiasmus aber findet alsdann ſtatt, wenn wir den wahren Werth einer Sache nicht mehr in Betracht ziehen. Am Enthuſiasmus iſt blos der Affect zu tadeln, welcher eine Neigung im ſinnlichen Begehren iſt, welche uns unvermögend macht zu überlegen; am allerwenigſten aber muß bei Beurtheilung des Guten Affect mit ins Spiel kommen.

Ein Viſionair iſt ein ſolcher Menſch, der etwas, was er ſelbſt nicht für ſichtbar ausgiebt, doch für ſeinen Privatſinn für ſichtbar hält. Viſionaire ſind eher als Phantaſten und nicht als Geſtörte zu betrachten; der große

Viſionair Schwedenborg ſagte von ſeinem Zuſtande, ſein Inneres wäre aufgethan.

Das Dichtungsvermögen vergleicht das Gegenwärtige mit dem Vergangenen. Das Vorherſehungsvermögen vergleicht das Gegenwärtige mit dem Vergangenen und verknüpft beides mit dem Zukünftigen. Dieß heißt auch Vorempfindung, Ahndung, dunkle Vorhererwartung, Wahrſagung, Prophezeihung.

Das Gegenwärtige hat, in ſo fern es uns auch noch in Zukunft nutzen kann, für uns Intereſſe. Das Vorherſehungsvermögen hat den größten Einfluß auf unſer Begehrungsvermögen. Ahndungen haben oft ihren Grund in kleinen körperlichen Uebeln. Nie ahndet einem etwas Gutes. Frauenzimmer haben wegen der vielen kleinen körperlichen Uebel, denen ſie unterworfen ſind, oft Ahndungen, von denen ſie in dem gemeinen Leben immer Urſachen auffinden wollen.

Die einzige uns mögliche Art, in die Zukunft hinaus zu ſehen, iſt das Geſetz der Vergeſellſchaftung des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen. Astrologia judiciaria iſt das Vermögen aus der Stellung der Sterne etwas, was die Schickſale der Menſchen betrifft, herauszuleſen. Wahrſagung findet bei dem gemeinen Manne immer noch Gehör, nur muß man ihm gewiſſe Gründe davon angeben. Viele Uebel ziehen wir uns dadurch zu, daß wir in die Zukunft ſehen und uns Sorgen machen.

Bei den Griechen hatte ein Prophet einen Mantis d. h. einen tollen Menſchen nöthig, von dem man glaubte, daß ihn ein Dämon inſpirire; dieſe tollen Gebehrden und Reden legte der Prophet aus. Etwas Aehnliches waren die griechiſchen Orakel.

Ton iſt das Vermögen der Einbildungskraft, Vorſtellungen zu verbinden, um neue Vorſtellungen dadurch hervorzubringen.

Ein Zeichen an ſich ſelbſt iſt Symbol, wenn es etwas Anderes vorſtellt; Symbole müſſen immer einen Intuitus des Gegenſtandes haben. Symbole ſind ſtellvertretende Zeichen; Wörter ſind aber nur begleitende Zeichen. Zeichen, die mit Dingen verknüpft ſind, heißen signa demonstrativa, und zwar von etwas, was gegenwärtig iſt, aber nicht in die Sinne fällt.

Natürliche Zeichen ſind der Pulsſchlag von der Krankheit, der Rauch vom Feuer. Blos willkührliche Zeichen ſind z. B. Ordensbänder.

Das obere Erkenntnißvermögen beſteht darinn, daß man ſeine Kräfte und Talente in der Macht ſeiner Willkühr hat; dieß heißt auch Selbſtherrſchaft.

Je mehr die Menſchen vorgeben zu fühlen, deſto weniger denken ſie.

Je mehr Gefühle, je weniger Begriffe. Es kann alſo das moraliſche Gefühl nie an die Stelle der moraliſchen Begriffe geſetzt werden. Das obere Erkenntnißvermögen wird eingetheilt in Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft.

Der Verſtand iſt das Vermögen der Regeln (des Allgemeinen); die Urtheilskraft das Vermögen zu unterſcheiden, ob die Regel in dieſem oder jenem Falle anzuwenden ſey. Die Vernunft iſt das Vermögen Dinge a priori zu erkennen. Durch den Verſtand verſtehen wir etwas. Durch die Vernunft ſehen wir etwas ein. Urtheilskraft aber iſt das ſeltſame Vermögen, welches nicht kann gelehrt, ſondern blos geübt werden.

Nicht Verſtand, ſondern Urtheilskraft kommt nicht vor den Jahren. Wenn man von geſundem Verſtande ſpricht, ſo verſtehet man darunter immer die Urtheilskraft; denn Verſtand mit Urtheilskraft verbunden, heißt geſunder Verſtand, sens commun.

Viel Witz gehört dazu, um eine Regel ausfindig zu machen. Dumm ſeyn heißt eine ſchwache Urtheilskraft haben. Einfältig ſeyn heißt einen eingeſchränkten Verſtand haben.

Ein ſeichter Verſtand iſt der, welcher ſich mit Regeln behilft, die noch allgemeiner hätten ſeyn können.

Bündigkeit iſt von der Gründlichkeit des Urtheils ſehr verſchieden; denn bündig heißt eigentlich, im Gebrauche aller ſeiner Principien einſtimmig und conſequent ſeyn; ſo heißt eine Schrift bündig, wenn alle Principien in derſelben mit der Ausführung genau übereinſtimmen.

Redlichkeit heißt Ehrlichkeit aus Principien. Dumm kann aber Niemand aus Principien ſeyn. Von Dummen vermuthet man alſo auch nie Schaden.

Die, welche das Talent zu ſchaden haben, haben auch gewöhnlich die Luſt dazu.

Wenn man Ehrlichkeit und Dummheit zuſammen ſtellen wollte, ſo würde man die Tugend in Verachtung bringen.

Ein geſunder Verſtand iſt der, welcher vom Irrthume frei iſt. Die Urtheilskraft dient dazu, unrichtige Anwendung des Verſtandes zu hindern. Zum geſunden Verſtande gehört eben nicht großer Umfang. Geſunder Verſtand iſt alſo Richtigkeit des Verſtandes. Vernünfteln heißt das Vermögen, blos theoretiſch a priori zu urtheilen, ohne zu unterſuchen, ob es in der Ausübung thunlich ſey oder nicht. Hierzu gehört noch der mikrologiſche Gebrauch der Vernunft. Der Vernunftgebrauch erfodert, die Vernunft auf ſolche Gegenſtände zu richten, welche ausgebreiteten Nutzen verſchaffen können.

1) Selbſtdenken iſt allgemeine Regel der Vernunft.
2) An die Stelle jedes Andern ſich ſetzen und ſo denken, wie jeder denken würde.
3) Jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig denken. Die erſte von dieſen Eigenſchaften heißt Gründlichkeit

im Denken (Aufklärung); die zweite, die erweiterte Denkungsart; die dritte, die conſequente Denkungsart.

Der Verſtand der Leute, deren Verſtand blos paſſiv iſt, heißt Unaufgeklärtheit. Ein eingeſchränkter Kopf heißt der, welcher Mangel an erweiterter Denkungsart hat, der Dinge nur aus ſeinem Standpunkte beurtheilen und ſich nie an die Stelle Anderer verſetzen kann.

Auch kann man die Menſchen eingeſchränkte Köpfe nennen, welche blos über ihre Privatangelegenheiten zu urtheilen im Stande ſind.

Conſequent urtheilen iſt die größte Vollkommenheit des Vernunftgebrauchs.

Allgemeine Betrachtungen über die Gemüthskrankheiten.

Die Krankheiten des Gemüths ſind Abweichungen von dem Zuſtande des Gemüths, welcher dem Menſchen angemeſſen iſt. Abweichung vom Gebrauche des Gemüths iſt Abweichung von den erſten Geſetzen des menſchlichen Verſtandes. Die Grillenkrankheit, Hypochondrie, iſt eigentlich ein körperliches Uebel, durch welches aber das Gemüth mit afficirt wird. Hypochondrie iſt, pſychologiſch betrachtet, wenn der Menſch weiß, daß er ſich ſelbſt nicht beſitze, wenn er weiß, daß das Spiel ſeiner Einbildungskraft nicht regelmäßig iſt, wenn er gern über ſeine Phantaſie herrſchen möchte, ſich aber immer zu ſchwach dazu fühlt; es ſcheint zwar, als leide der Körper bei der Hypochondrie nicht, allein es muß doch in demſelben etwas ſeyn, was aber der Hypochondriſt nur im Gemüth empfindet.

Blödſinnigkeit, amentia, iſt gleichſam eine Lähmung des Verſtandes, welche bald am Gedächtniſſe, bald an kurzer Ueberſicht liegt.

Verrückung, dementia, betrifft bei Einigen mehr die

Imagination, den Sinn und die Einbildungskraft, bei Andern hingegen mehr den Verſtand und die Vernunft. Liegt es an den erſtern, ſo liegt es gemeinhin in dem sensorio communi, einem Organ des Gehirns, wo alle Eindrücke von ſinnlichen Gegenſtänden zuſammenkommen.

Trübſinnig iſt der, welcher alles aus einem melancholiſchen Geſichtspuncte betrachtet.

Wahnſinn iſt Störung des Gemüths in Betreff der Einbildungskraft; iſt Wahnſinn aber noch mit Affect z. B. mit Zorn verbunden, ſo heißt er Tollheit.

Wahnwitz und Aberwitz ſind Störungen der obern Erkenntnißkräfte, und zwar der erſtere der Urtheilskraft, und der andere der Vernunft. Er heißt darum Witz, weil der Menſch wirklich dabei viel Witz haben kann. Aberwitz beſteht in der Annahme falſcher Maximen der Vernunft, Wahnwitz aber in dem verkehrten Gebrauche des Verſtandes.

Aberglaube iſt mit Wahnwitz zu vergleichen, welcher in der wirklichen Annahme der Regeln beſteht, die als Naturgeſetze können angenommen werden, z. B. wenn ſich jemand natürliche Begebenheiten als übernatürlich denkt; dem ungeachtet läßt ſich bei einer ſolchen Annahme viel Verſtand mit anbringen. Schwärmerei hingegen läßt ſich ſehr gut mit Aberwitz vergleichen, welcher annimmt, daß er für Gegenſtände der bloßen Ideen auch einen Sinn habe, ſie zu erkennen.

Ein Thor iſt der, welcher in Sachen einen größern Werth ſetzt als ihnen zukommt; ein Narr aber der, welcher in ſich ſelbſt einen größern Werth ſetzt als ihm zukommt. Daher wird der Thor belacht, der Narr aber gehaßt; denn da er ſich Andern vorzieht, ſo beleidigt er dieſe dadurch; alſo können alle Hochmüthige füglich Narren genannt werden.

Fehler, die wir ſelbſt geſehen, machen uns bei

Andern nicht verhaßt. Ein Narr handelt allemal ſeiner Abſicht zuwider; er iſt deſto närriſcher, je mehr er Verſtand hat.

Zum Probierſtein der Wahrheit gehört nicht blos unſer, ſondern auch der Verſtand Anderer. Wer blos allein urtheilen will, der heißt ein logiſcher Egoiſt und der iſt ſchon geſtöret.

Geſtörtheit und Blödſinnigkeit pflanzen ſich gleichſam erblich fort und entwickeln ſich allemal erſt mit dem Verſtande des Menſchen. Kleine Kinder ſind noch nicht geſtöret.

Vom Gebrauche der Erkenntniß.

Der Gemüthszuſtand, in welchem der Menſch unvermögend iſt, auf einen Gegenſtand, wegen einer Menge anderer dunkler Vorſtellungen, aufmerkſam zu ſeyn, heißt die Zerſtreuung. Ihr wird die Gegenwart des Geiſtes, die Faſſung des Gemüths entgegengeſetzt, in welcher wir nach Belieben unſre Aufmerkſamkeit auf die Dinge richten können.

Ein Menſch iſt diſtrahirt und diſſipirt, wenn ſein Gemüth in dem Zuſtande iſt, daß es auf keinen Gegenſtand gehörig aufmerken kann. Dieſer Zuſtand kann willkührlich ſeyn, wir können mit Fleiß unſre Aufmerkſamkeit auf eine Sache nicht richten wollen, oder wir können unwillkührlich, wenn wir ſchon lange auf einen Gegenſtand aufgemerkt haben und unſre Sinne dadurch geſchwächt worden ſind, von dem Gegenſtande abgezogen werden; aber man kann ſich auch dadurch diſſipiren, wenn man ſeine Aufmerkſamkeit auf einen Gegenſtand von ganz andrer Art richtet.

Man iſt auch diſſipirt, wenn man ſeine Aufmerkſamkeit gern auf einen Gegenſtand hinrichten wollte, aber nicht kann.

Menſchen, die ſich oft mit Fleiß zerſtreuen, werden endlich habituel zerſtreuet.

Der Zuſtand des Nichtdenkens iſt eine Art von Erholung. Man kann ſeine Gedanken ſammeln, wenn man aus einem großen Getümmel in die Einſamkeit geht. Ein jeder denkende Menſch muß wenigſtens jeden Abend ſeine Gedanken ſammeln. Reiſen gehört mit zur Zerſtreuung.

Volljährigkeit, Majorennität, heißt Angemeſſenheit zu den bürgerlichen Verhältniſſen in Anſehung des Alters. Im civilen Verſtande hängt die Majorennität von gewiſſen Jahren ab, im natürlichen aber kommt es blos auf die Fähigkeiten an, die jemand hat, ſich ſelbſt vorzuſtehen. Dies ſollten nun von Rechts wegen alle Philoſophen können, aber es findet ſich höchſt ſelten; denn die meiſten haben nur theoretiſche Kenntniſſe.

Eine ſelbſtſtändige Vernunft heißt die, welche der Leitung eines andern nicht bedarf. Wenn man den Kopf, d. h. die Größe des Erkenntnißvermögens eines Menſchen ſchätzen will, ſo muß man ſie nicht nach dem Grade der Talente, ſondern nach der Proportion derſelben unter ſich abſchätzen; denn wer eine eingeſchränkte Urtheilskraft und auch noch ſo viel Witz hat, verliehrt immer ſo viel an Witz als ihm an Urtheilskraft fehlt.

Verſchiedene Köpfe ſind in Anſehung der Objecte verſchieden, ſo giebt es z. B. mathematiſche, critiſche, philoſophiſche u. ſ. w. Köpfe. Ingenium empiricum iſt das Talent, gute Beobachtungen machen zu können. Zum philoſophiſchen Talent gehört das Vermögen der ſyſtematiſchen Verbindung. Zum poetiſchen Kopfe gehört eine ſchöpferiſche Einbildungskraft, doch ſo, daß ſie in den Gränzen des Verſtandes bleibt.

Wer viel Verſtand und Erfahrung hat, kann leicht in die Zukunft ſehen.

Ein critiſcher Kopf iſt der, welcher das Vermögen hat, leicht Fehler zu bemerken; ein ſolcher Kopf ſetzt allemal viel Urtheilskraft und ein gutes Herz voraus.

Zu einem philoſophiſchen Kopfe gehört als Grundlage, das Vermögen zu abſtrahieren und die Liebe zur Weisheit, welche die Uebereinſtimmung der Vernunft mit den letzten Zwecken der Menſchheit iſt.

Bei einem langſamen Kopf kann man leicht auf den Verdacht gerathen, es ſey Blödigkeit, ungeachtet es oft die beſte Anlage zur Gründlichkeit ſeyn kann.

Scharfſinnige Köpfe heißen die, welche immer viel Urtheilskraft haben. Bedient man ſich des Ausdrucks, „das iſt ein verſtändiger Mann“, ſo will man ſicher noch mehr als verſtändig ſagen; dies pflegt man gewöhnlich bei den Leuten zu thun, welche ſich mit Sachen nur in ſo fern beſchäftigen als ſie ſolche verſtehen und genau zu unterſcheiden wiſſen, worauf es bei einer Sache ankommt.

Die höchſte Stufe des Talents iſt Genie. Genie aber iſt die Naturanlage zu erfinden; Talent die Naturanlage zu lehren, Naturell aber die Naturanlage zu lernen.

Unter Genie verſteht man das Vermögen etwas zu erfinden, was wirklich gar nicht gelernt werden kann, z. B. alle ſchönen Künſte. Dagegen können alle mechaniſchen Künſte erlernt werden.

Genie iſt die Originalität des Talents in Sachen des Geiſtes. So giebt es ein Talent des Virtuoſen, des Meiſters und des Dilettanten. Der Virtuoſe unterſcheidet ſich vom Meiſter dadurch, daß er ausführt, was dieſer erfunden hat.

Genie kann auch die Eigenthümlichkeit des Geiſtes heißen; es iſt das Princip des Belebens. Sachen des Geiſtes ſind die Objecte der Imagination, welche wir uns als wirklich gegenwärtig vorſtellen. Ein großer Mathematiker iſt nicht Genie; denn ſeine Sache iſt blos Sache der Vernunft und nicht Sache des Geiſtes. Die Imagination iſt, wenn ſie originell iſt, allein Princip des Beiſpiels: Originalität in Anſehung der negativen Bedeutung, in ſo fern etwas nicht nachgeahmt werden kann; Originalität in Anſehung der affirmativen Bedeutung, in ſo fern etwas nachahmungswürdig iſt.

Alle Nachahmung ſetzt Zwang voraus, giebt Beiſpiele und durch dieſe alsdann Regeln. Das Nachahmen iſt die Hervorbringung eines Aehnlichen, ohne die Regeln zu wiſſen.

Zwang des Talents unter Anleitung einer Regel ſetzt immer die Genauigkeit derſelben voraus. Von Producten des Geiſtes laſſen ſich aber keine Regeln geben. Unabhängigkeit vom Zwange iſt nicht als Licenz anzuſehen, die ſich an gar keine Regel bindet, außer der Poeſie, wo dieſe Unabhängigkeit Zwang heißt. Den bloßen Nachahmer nennt man Pinſel.

Genie wird blos zu der Geſchicklichkeit erfordert, die nicht erlernt werden kann. Dasjenige aber, welches zuwege zu bringen man ſich durch bloße Kenntniß der Regeln in Stand ſetzen kann, iſt mechaniſche Production. Was Anlaß zu Regeln giebt, heißt Genie. Man kann oft die Regel von etwas wiſſen und es doch nicht hervorbringen. Bloße mechaniſche Geſchicklichkeit iſt die, welche durch Kenntniß der Regeln entſteht. Wer nach Regeln etwas macht, iſt auch Nachahmer, beſonders wenn Beiſpiele zu den Regeln gegeben ſind. Genie iſt das Talent, welches ohne Regeln und Beiſpiele Producte hervorbringt; dieſe Producte aber ſind die freien Künſte, welche ſich weſentlich von den Lohnkünſten unterſcheiden; das Weſentliche des Genies iſt aber die ſchöpferiſche Einbildungskraft. Es iſt das Talent, durch welches die Natur des Menſchen der Kunſt die Regel giebt.

Der mechaniſche Kopf befolgt genau die Regeln.

Es iſt kein Geiſt im Menſchen, der nicht von dem Schwunge herkommt, den man auch die lebendige Kraft nennt. So iſt es auch mit der ſchöpferiſchen Einbildungskraft. Oft glaubt man, Einer ſey Genie, weil er die Regeln übertritt, das iſt aber eben ſo lächerlich als wenn Einer Rauheit nachäfft, um original zu ſcheinen. Genies bringen nicht alle Vollkommenheiten mit auf die Welt, ſondern müſſen ihre Anlagen erſt gehörig ausbilden. Verſtand wird allemal vorausgeſetzt, die Originalität aber beruht blos auf der Einbildungskraft. Bei der ſchöpferiſchen Einbildungskraft muß aber auch Urtheilskraft ſeyn, ſonſt iſt ſie Unſinn.

Genie bedeutet bei den Franzoſen gewöhnlich Witz, manchmal aber auch Geiſt, welcher das Princip des Lebens iſt. Alle Gemüthskräfte werden in Bewegung geſetzt, wenn die Einbildungskraft etwas belebt. Geiſt heißt das, wenn alle Gemüthskräfte harmoniſch bewegt werden. Die Einbildungskraft muß durch den Verſtand geleitet werden, aber nicht durch Regeln, ſonſt wäre ſie nicht frei, wie z. B. beim Mathematiker; beim Genie aber iſt die Einbildungskraft frei.

Geſchmack iſt das Vermögen der Beurtheilung der Uebereinſtimmung des Verſtandes mit der Einbildungskraft in ihrer Freiheit. Geiſt gehört zur Einbildungskraft, Geſchmack zur Urtheilskraft.

Die Deutſchen zeigen in allen ihren Producten des Geiſtes viel Urtheilskraft, es iſt alles bei ihnen auf Regeln eingeſchränkt, und die Einbildungskraft iſt bei ihnen die Wurzel des Baumes; bei den Italienern die Krone; bei den Engländern die Frucht; bei den Franzoſen die Blüthe. Geiſt und Geſchmack unterſcheiden ſich darin, daß die Einbildungskraft bei dem Geſchmacke dem Verſtande nicht widerſtreitet, beim Geiſte aber, daß die Einbildungskraft mit dem Verſtande übereinſtimme und ihn belebe, bei beiden muß Freiheit der Einbildungskraft zum Grunde liegen. Geiſt iſt wirklich eine

Art von Regelmäßigkeit. Dem Geiſt der Allgemeinheit iſt der mikrologiſche Kopf entgegen geſetzt, der immer von den Theilen zum Ganzen, und nicht vom Ganzen zu den Theilen gelangen will. Die Subtilität des Kopfs hängt von dem Abſtrakten ab, was nämlich die meiſte Mühe macht und wenig Nutzen ſchafft.

Ein Autodidaktos iſt ein Schüler von ſich ſelbſt.

Frühzeitige Genies oder Köpfe ſind ſolche, die mit geringer Mühe viel auswendig lernen können. Das Wunderbare iſt dem Genie höchſt nachtheilig. Unſere Schulen ſind größtentheils für das Genie nachtheilig, weil in denſelben alles einem gewiſſen Zwange unterworfen iſt; ſo wie auch die Nachahmung und Phraſeologie das Genie ganz verderben. Die Talente, die zur Natur gehören, ſcheinen oft natürliche Talente zu ſeyn.

Gewohnheit iſt die Leichtigkeit im Handeln, ohne große Aufmerkſamkeit darauf zu verwenden. Gewohnheit etwas zu dulden, hängt von der Leichtigkeit etwas zu erdulden ab, wenn es öfters vorkommt. Man hat nicht mehr acht auf Uebel, wenn man gewohnt iſt, ſich zu zerſtreuen. Angewohnheit iſt die Nothwendigkeit, auf gewiſſe Weiſe zu handeln oder zu empfinden. Eine Angewohnheit ziert keinen Menſchen, demungeachtet haben die großen Genies größtentheils Angewohnheiten an ſich; denn da ſie ihre Achtſamkeit auf zu viele Gegenſtände wenden, ſo überſehen ſie hier und da Einen. Wer nach Gewohnheit handelt, handelt aus mechaniſcher Nothwendigkeit und nicht aus Freiheit.

Das Gefühl der Luſt und Unluſt oder das Gefühls- und Empfindungsvermögen.

Freundſchaft auf Neigung und nicht auf Achtung gegründet, wird bald ſchaden. Die Vergnügungen des bloßen Genuſſes nutzen die Kräfte ab und ſchaden der Geſundheit; die Vergnügungen der Cultur aber erhöhen ſie immer mehr und mehr. Hieher gehört der Luxus als Uebermaaß des Vergnügens, welches hier zugleich Cultur iſt. Man könnte ſagen, der Luxus ſey ein entbehrlicher Aufwand, der weichlich macht; doch hat der engliſche Luxus dieſe letzte Eigenſchaft nicht; denn der Engländer geht gern auf die Jagd und reitet gern; dies ſtärket vielmehr ſeine Kräfte. Durch Luxus macht ein Theil des gemeinen Weſens den Unterhalt dem andern Theile ſchwer. Das Princip der Stoiker: sustine et abstine, welches in der Entſagung des Vergnügens beſtand, iſt dem Princip der Epicuräer: die Tugend beſtehe in der Wolluſt, als dem Princip der Einladung zum Vergnügen, ganz entgegengeſetzt. Wolluſt heißt aber hier nichts anders als das Vergnügen der Zufriedenheit mit ſich ſelbſt oder das jederzeit fröhliche Herz. Diejenigen, welche die Partei der Stoiker nahmen, zeigten eine gewiſſe Seelenſtärke, welche man bei den Epicuräern nicht fand, weil dieſe zu ſehr an Annehmlichkeiten gewöhnt waren, durch welche Heldentugenden nicht erzeugt werden können. Vergnügen und Schmerz können wir aus dem höhern Princip des Wohlgefallens und Mißfallens beurtheilen. Oft ſcheint es, als wenn der Menſch an Schmerz und Reue Vergnügen fände und übt dadurch gleichſam an ſich ſelbſt das Urtheil eines Richters aus. Die leere, fruchtloſe Reue iſt zweckwidrig, weil ſie unſre Kräfte zu ſehr angreift. Es giebt aber auch Vergnügungen, die wir ebenhin billigen und Schmerz, den wir ebenhin noch mißbilligen, man genießt aber einmal die Luſt des Vergnügens, und dann noch das Vergnügen der Billigung deſſelben. Geld, was wir verdient haben, erfreuet uns weit mehr, als das, welches wir geerbt oder in der Lotterie gewonnen haben. Schmerz, den wir uns ſelbſt verurſacht haben, betrübt weit mehr, als der, welchen uns Andere verurſachen. Vorwürfe, die man ſeiner eignen Unvorſichtigkeit macht, haben viel Analogiſches mit den Gewiſſensvorwürfen. Die Eigenliebe macht uns Vorwürfe nicht der Moralität, ſondern der übeln Folgen wegen. Unſchuldig leiden macht Schmerz, welcher entrüſtet; ſchuldig leiden ſchlägt nieder, doch wird man über die Beleidigung, die jemandem wegen begangner Schuld zugefügt würde, nicht entrüſtet ſeyn. Das Vergnügen der Menſchen wächſt auf zweierlei Art, theils wenn man den Schmerz dadurch lindert, daß man einſieht, der Schmerz hätte noch größer ſeyn können; theils wenn man Andere eben ſo, ja noch mehr leiden ſieht. Man fühlt dagegen ſein Leiden ſtärker, wenn die Geſellſchaft, in der wir leben, froh iſt. Elend iſt eigentlich nur der, welcher ſelbſt ſeine eigne Perſon verachten muß. Der Hypochondriſche kann in Geſellſchaft auch nach und nach vergnügt werden. Es ſteckt wirklich mit im Uebel, wenn man den Wetzſtein des Unglücks ſchärft. Ein Menſch, der ſchon vieles überſtanden hat, iſt genugthuender für ſich und Andere und hat gute Ausſichten; da hingegen für einen, der beſtändig vergnügt und glücklich gelebt hat, die Ausſichten ſchlecht ſind; denn er iſt auf künftige Uebel nicht vorbereitet.

Gefühl iſt blos ſubjective innere Empfindung, wodurch wir nichts an dem Subjecte erkennen und iſt von Sinn und Empfindung unterſchieden. Einige ſubjective Empfindungen können von der Art ſeyn, daß wir doch einen Begriff von dem Gegenſtande haben. Auf drei Arten können wir Luſt und Unluſt empfinden, nämlich, das Schöne iſt für die Einbildungskraft, das Angenehme für den Sinn und das Gute für die Vernunft. Der Geſchmack unterſcheidet das Schöne und Häßliche. Das Vergnügen iſt die Luſt an der Exiſtenz eines Gegenſtandes. Nun hat man entweder ein contemplatives Wohlgefallen ohne Intereſſe oder ein praktiſches Wohlgefallen an einem Gegenſtande. Der Schmerz iſt die Unluſt an der Exiſtenz eines Gegenſtandes. Die Luſt, in ſo fern ſie von dem Sinne abhängt, heißt Vergnügen. Das Vergnügen iſt das Gefühl der Beförderung des Lebens; der Schmerz das Gefühl der Hemmung deſſelben. Jede Empfindung, welche uns unmittelbar nöthigt, aus dieſem Zuſtande, worinn wir uns befinden, herauszugehen, iſt unangenehm.

Ob das Vergnügen unabhängig vom Schmerze ſey oder der Schmerz unmittelbar vor dem Vergnügen hergehen müſſe, läßt ſich aus folgendem Raiſonnement erſehen: der Begriff des Gefühls der Beförderung des Lebens ſetzt allemal ein Gefühl der Hemmung deſſelben voraus, welches gehoben werden muß. Der Menſch fühlt ſein Leben gar nicht, er lebt aber, um zu fühlen. Der Stachel, der uns treibt, aus dem gegenwärtigen Zuſtande in einen andern hinüber zu gehen, iſt der Schmerz. Das Vergnügen genießt man alsdann erſt, wenn der Schmerz vorhergegangen iſt. Da wir nun ganz unwillkührlich beſtändig Mittel ſuchen, das Leben ſo geſchwind als möglich hinzubringen, ſo folgt daraus, daß daſſelbe eine zuſammenhängende Kette von Schmerz ſeyn müſſe. Wenn das Vergnügen alſo darinn beſteht, es dahin zu bringen, daß der Schmerz aufhöre, ſo kann das Vergnügen nicht fortdauernd ſeyn, weil es vom Schmerze immer wieder unterbrochen werden muß; man kann alſo nie mehr Vergnügen als Schmerz, aber wohl mehr Schmerz als Vergnügen haben. Das iſt die beſte Art des Genuſſes des Vergnügens, wo wir ſolche Mittel zur Hebung unſers Schmerzes anwenden, die wir am meiſten in unſerer Gewalt haben. Sich ſeines Lebens bewußt zu werden, iſt kein anderes Mittel, als thätig zu ſeyn. Gleichgültig iſt der, bei dem ein Grad von Fühlloſigkeit ſtatt findet, den nichts afficirt. Gleichmüthig iſt der, welcher durch phyſiſche Gegenſtände nicht verändert wird.

Die Zufriedenheit iſt der Hauptzweck, welcher durch keinen Zuwachs und durch keine Verminderung aufgehoben werden kann.

Das Leben ſcheint uns glücklich, wenn es ſich glücklich geendigt hat. Menſchen, die ſich kindiſch über gute Glücksvorfälle freuen, verachten wir, und den Menſchen, der ſich über böſe Vorfälle zu ſehr betrübt, nennen wir weibiſch. Es wird alſo vorausgeſetzt, daß jeder Menſch einen gewiſſen Vorrath von Zufriedenheit haben müſſe. Daher findet man wohl zufriedene, aber nirgends glückſelige Leute. Alle Uebel in der Welt laſſen ſich aber ertragen und Troſtloſigkeit über dieſelben hängt blos von der Einbildungskraft ab. Zur Zufriedenheit gehört durchaus, daß die Menſchen ſich ſelbſt nichts vorwerfen dürfen. Launiſch iſt der, deſſen Meinung von ſeiner Glückſeligkeit wandelbar iſt.

Original zu ſeyn in Anſehung der Luſtigkeit beſteht darinn, daß man an etwas Vergnügen findet, worin es Andre gar nicht ſuchen; dies heißt auch gute Laune haben.

Empfindſamkeit iſt ein Vermögen, welches das Gefühl zu einer gewiſſen Reizbarkeit zu beſtimmen veranlaßt. Empfindlichkeit iſt das Gefühl, das reizbar iſt, ohne das Vermögen, ſie den Gegenſtänden angemeſſen zu machen und iſt eigentlich Verzärtelung des Gefühls, ſchwache Empfindſamkeit. Man findet ſehr häufig Leute, die mit dem Scheine einer theilnehmenden Empfindung pralen und die Rolle des Empfindſamen ſpielen. Mit guter Laune kann man viele geſellſchaftliche Beſchwerden übernehmen, eben ſo kann man mit derſelben das Laſter tadeln, da Spott oft mehr als heftiger, im

Zorn geäußerter Tadel auf den Laſterhaften wirkt; denn das Gemüth fühlt ſich ſelbſt unglücklich, wenn es Andere haſſen muß.

Tugend und Frömmigkeit kann ſehr wohl mit guter Laune beſtehen. Etwas zu Herzen nehmen, heißt etwas als einen Gegenſtand unſerer angelegenſten Zwecke betrachten, als ob es unſere eigne Glückſeligkeit beträfe.

Ein eitler Menſch nimmt nichts zu Herzen, ein Leichtſinniger iſt wohl von ſeinen Fehlern überzeugt, bereuet ſie aufrichtig, kann aber keine feſten Entſchlüſſe faſſen, alſo auch nichts zu Herzen nehmen.

Sich etwas zu Gemüthe ziehen, betrifft das Aufnehmen in das innere Princip der Unzufriedenheit, dies ſetzt allemal Betrübniß voraus über das Bewußtſeyn, daß man ſich unglücklich, elend und hülflos findet; man ſieht keine Zufriedenheit mehr voraus. Phyſiſche Uebel ſollen wir uns nicht zu Gemüthe ziehen; denn davon hängt unſere Stärke des Geiſtes ab. Sich etwas zu Gemüthe ziehen, heißt ſich der Freuden unfähig machen. Auch moraliſche Uebel ſollen wir uns nicht zu Gemüthe ziehen; denn der Gram, welcher die Luſt zum Leben verbittert, kann das Böſe nicht erſetzen, was dieſe Uebel verurſachen. Qual, Thränen u. dergl. über moraliſche Vergehen beſſern nicht, ſondern allein Aenderung der Lebensart. Die Summe der Vergnügungen zu vervielfältigen beſteht darin, daß man es ſo einrichte, daß die Vergnügungen immer höher ſteigen können. Das Quantum der Vergnügungen hat ſeine Gränzen; um dieſe alſo ſpät zu erreichen, muß man in der Jugend ſchon anfangen, ſich viele Vergnügungen zu verſagen. Die meiſten Vergnügungen ſind in der Ausſicht ſchöner als in dem Genuſſe. Die Vergnügungen, welche aus den ſchönen Künſten und Wiſſenſchaften entſtehen, machen uns immer größerer Vergnügungen fähig.

Das Kapitel von der Luſt und Unluſt betrachtet blos das Angenehme und Unangehme. Was durch bloße Begriffe gefällt, nennt man gut. Dasjenige, deſſen Daſeyn gefällt oder mißfällt, iſt intereſſant. Was in der bloßen Beurtheilung ohne zu intereſſiren gefällt, nennen wir ſchön; ſo können z. B. der Ausputz eines Zimmers, Früchte und Blumen von Porzellan gefallen, ohne zu intereſſiren; dies nennt man auch Geſchmack woran finden.

Der Geſchmack iſt das Vermögen, durch den Sinn ein Wohlgefallen ohne Intereſſe zu finden. Die Denkungsart iſt das, wodurch der Menſch durch bloße Begriffe an etwas Wohlgefallen findet. Von den Gegenſtänden, die ich angenehm finde, beziehe ich das Gefühl blos auf mich, von denen, die man ſchön findet, aufs Allgemeine. Das Allgemeine eines Gefühls des Wohlgefallens iſt Geſchmack; dies Wohlgefallen muß aber auf Gründen beruhen, welche für jedermann gelten. Schönheit kann kein Wohlgefallen ſeyn, was ſich bei unvernünftigen Thieren findet.

Jedes Geſchmacksurtheil hat einen Grund a priori und kann nicht aus Erfahrung abgeleitet werden. Durch Sehen vieler ſchönen Gegenſtände bringen wir Andern die Regeln des Geſchmacks nicht bei. Erlernter Geſchmak iſt von dem Beifallgeben Anderer entſtanden. Wir würden nie Urtheilskraft haben, wenn wir ſie nicht an Gegenſtänden verſuchten. Der Grund a priori aber liegt in der Anlage zur Moralität in unſerm Subjecte, welche macht, daß alle Menſchen an dieſer oder jener Sache ein Gefallen finden müſſen. Der wahre und ächte Geſchmack iſt unzertrennlich vom moraliſchen Gefühle; das Schöne muß nicht prahleriſch, nicht prunkvoll, nicht keck und kühn ſeyn. In Anſehung des Aeſthetiſchen muß blos durch Einbildungskraft ein Wohlgefallen erregt werden.

Beim Geſchmacke giebt es kein Intereſſe am Gegenſtande; denn das, was ſchön iſt, kann uns ganz gleichgültig ſeyn.

Nicht bei allen Sachen kommt es darauf an, ob ſie uns gefallen, ſondern ob ſie uns intereſſiren. Der Grund des Urtheils des Geſchmacks iſt nicht objectiv. Zwiſchen dem Geſchmacke im allgemeinen Sinne des Worts und zwiſchen dem Organe iſt folgender Unterſchied: wir unterſcheiden nämlich Dinge, welche den Appetit und Dinge, welche den Geſchmack befriedigen, die man aber gänzlich entbehren könnte und die blos zur Unterhaltung und Verlängerung der Geſellſchaft dienen.

Rührung iſt Beförderung des Lebens, die aus vorhergegangener Hemmung deſſelben entſtanden iſt. Reiz iſt eine unmittelbare Beförderung des Lebens. Das Wohlgefallen muß in der Reflexion beſtehen. Alle gute Handlungen verlieren von ihrem Werthe, wenn ſie zu ſehr geprieſen werden. Geſchmack und Neigung kann wirklich da angetroffen werden, wo gar kein Geſchmack iſt; ſie ſind nicht immer rühmlich, dagegen iſt das Geſchmacksurtheil deſto beſſer.

Der Luxus iſt ein entbehrlicher Aufwand, mit Geſchmack verbunden; der Aufwand ohne Geſchmack heißt luxuries. Der faſtus, das Ueberladene beſonders im Oriente zeigt falſchen Geſchmack. Der Mangel an Geſchmack iſt größtentheils mit dem Mangel an Umgangseigenſchaften verbunden. Daß in unſern jetzigen Republiken der Geſchmack nicht herrſcht, welchen man in den alten griechiſchen Republiken antraf, kommt daher, weil in den neuern nur immer die Vornehmern, in den alten aber jeder Bürger cultivirt war.

Geſchmack trifft man jetzt nur an Höfen an, wo viel Luxus und Eitelkeit herrſcht. Wer modiſch in ſeiner Wahl iſt, zeigt juſt nicht Geſchmack, ſondern blos Geſelligkeit; denn die Veränderlichkeit macht blos, daß die Sache anders, nicht immer, daß ſie beſſer ſey.

Claſſiſch heißt, was beſtändig, was Jahrhunderte hindurch gefällt. Der ächte Geſchmack bedarf Muſter, welche dazu dienen, daß er in der Folge ausdauert.

Das Begehrungsvermögen.

Das Begehrungsvermögen iſt das Vermögen eines Weſens, durch Vorſtellungen Urſache dieſer Vorſtellungen zu werden. Die verſchiednen Stufen des Begehrungsvermögens ſind Hang, Inſtinkt, Neigung und Leidenſchaft.

Hang iſt das Subject, welches den Grund der Möglichkeit gewiſſer Begierden enthält; ſo haben z. B. alle rohen Menſchen einen Hang ſich zu berauſchen, alle Mädchen einen Hang zum Putze und zur Eitelkeit.

Inſtinkt iſt blinde Begierde, Begierde ohne Kenntniß des Gegenſtandes.

Neigung iſt eine habituelle Begierde, welche eine ſubjective Nothwendigkeit enthält, die theils durch öftere Befriedigung der Begierde erzeugt, theils angeboren ſeyn kann.

Leidenſchaft iſt die Neigung, welche uns unvermögend macht, den Gegenſtand der Neigung mit der Summe andrer Neigungen zu vergleichen. Leidenſchaft hat eine beſondere Analogie mit den Affecten, welche zum Gefühle der Luſt und Unluſt gehören, ſo wie die Leidenſchaft zum Begehrungsvermögen gehört. Schrecken, Schaam, Furcht, Zorn ſind nicht Leidenſchaften, ſondern Affecten. Affect nennt man auch Gemüthsbewegung, welches aber die Leidenſchaft nicht iſt, ſondern dieſe beſteht vielmehr in einer brütenden, an einen Gegenſtand gehefteten Neigung, welche das Gemüth gleichſam feſſelt, erſtarrend macht, aber gar nicht bewegt. Das Gemüth außer Faſſung bringen, iſt Affect. Dieſer iſt gleichſam ein durch einen Damm plötzlich brechender Strom, Leidenſchaft aber hat ihre dauernden Quellen. Was der Affect nicht in der Geſchwindigkeit thut, das führt er gar nicht aus. Gehemmte Leidenſchaft wird immer ſtärker. Wo viel Affect iſt, da iſt wenig Leidenſchaft; dagegen wo viel Leidenſchaft iſt, da iſt wenig Affect. Bei Einwurzelung einer Leidenſchaft kann jemand planmäßig zu Werke gehen. Wer einmal ſchon Affecten unterworfen iſt, der kann ſchwer davon los kommen. Betrübt kann jemand über das Leiden einer Perſon ſeyn, die er liebt, nur muß die Betrübniß nicht in Trauern oder Gram übergehen. Affecten machen, daß Theile oft das Ganze überwiegen. Affect beweiſet Mangel an Vernunftherrſchaft. Gerührt muß der ſeyn, der rühren will, aber nicht mit Affect. Die größten Dichter ſind eben gegen die Gedichte am gleichgültigſten.

Die franzöſiſche Nation iſt ſo glücklich, ſich in die Situationen Andrer verſetzen zu können, z. B. klagen ohne traurig, rühren ohne gerührt zu ſeyn u. ſ. w. Wenn ein Menſch wirklich in Affect iſt, ſo ſetzt er gewöhnlich Andre auch in Affect. Das Gemüth fühlt ſich nur in einer einzigen Empfindung. Daß der Menſch es bis zum Affecte kommen läßt, iſt tadelhaft, daß er aber im Affect dieſes oder jenes begeht, kann nicht getadelt werden.

Die Natur hat uns den Hang zu den Affecten proviſoriſch gegeben, nicht etwa, daß wir uns bei Entwickelung der Vernunft denſelben auch nachher überlaſſen ſollen, z. B. den Trieb zur Erhaltung des Lebens und der Freiheit, den Geſchlechtstrieb ꝛc.

Je höher der Gegenſtand, deſto ſchädlicher iſt Affect dabei. Dem Affecte iſt Gleichmüthigkeit als ein Gegengewicht der Empfindung entgegengeſetzt. Seiner immer ſelbſt mächtig zu ſeyn, iſt ein großes Talent. Wenn wir manchmal nicht umhin können, in die größte Empfindung geſetzt zu werden, ſo iſt es doch immer ſehr gut, ſich zu faſſen.

Eine Art von Gleichmüthigkeit kann dem Menſchen nicht zur Ehre gereichen, wenn er zu wenig Empfindung hat, um von etwas gereizt zu werden. Alle Affecten gehen auf den gegenwärtigen Gegenſtand ob futura consequentia. Hoffnung und Furcht ſind nicht immer Affecten; Selbſtgenügſamkeit eines Menſchen, in ſo fern er rechtſchaffen denkt.

Wer ſich mit Hoffnung nährt und mit Furcht plagt, iſt ein Thor, weil gewöhnlich die Folgen der Erwartung nicht entſprechen. Hoffnung kann in ſo fern muthig ſeyn, als ſie auch mit dem Fehlſchlagen zufrieden iſt, eben ſo auch Furcht. Hoffnung und Furcht nähren, iſt weibiſch. Muß man einen Menſchen ſchon durch Hoffnungen aufrecht zu erhalten ſuchen, ſo iſt es für ihn alsdann deſto ſchlimmer, wenn er ſich in ſeinen Hoffnungen betrogen findet. Affect würde alſo nicht Betrübniß, ſondern Traurigkeit ſeyn. Betrübniß aber iſt ein Ereigniß im Gemüth, worüber man Schmerz empfindet. Traurig ſeyn beſteht aber darinnen, daß man ſich für unglücklich hält, weil man den Schmerz fühlt.

Man iſt froh, daß man einer Gefahr entgangen iſt, daß man eine Arbeit zurückgelegt hat. Affect iſt eine ſolche Gemüthsbewegung, welche macht, daß der Menſch ſich nicht ſelbſt beherrſchen kann; der Grund davon iſt die Einbildungskraft, in ſo fern ſich etwas auf das Zukünftige bezieht. Man hat wenige Beiſpiele, daß

Menſchen vor Betrübniß, wohl aber viele, daß Menſchen vor Freude geſtorben ſind.

Der Glückliche hoffet und fürchtet nicht mit Affect. Die Zufriedenheit mit ſeinem Stande zieht allemal das Seyn dem Nichtſeyn vor, ungeachtet ihm noch vieles fehlen kann. Man kann vieles wünſchen, aber auch vieles entbehren, man muß allem Vergnügen die Entbehrlichkeit vorbehalten und bei jedem Uebel, das uns bevorſteht, bei Zeiten an die Ertragung denken. Unglück beſteht in dem Widerwillen gegen ſeine Exiſtenz.

Mancher Menſch findet ein Vergnügen daran, ſich ſelbſt zu quälen, zu grämen und zu trauern.

Hoffnung wird dem Menſchen, wenn er ſich an ſonſt nichts halten kann, eine ſchwache Stütze; daher rechnet auch der klügſte Theil der Menſchen ſehr wenig auf Hoffnungen; Schwache hingegen hoffen alles, wenn es auch ſogar Unmöglichkeiten wären. Alle Hoffnungen machen aber feig. Es iſt alſo immer beſſer, ſich die Uebel größer vorzuſtellen, als ſie ſind. Niedergeſchlagenheit iſt eine Betrübniß, die uns unſern Zuſtand als ein Unglück vorſtellt, welches wir weder ertragen noch abwenden würden. Der Menſch, der gegen jedes Uebel muthig und ſich keines Unrechts bewußt iſt, kann nie niedergeſchlagen werden.

Man hat eine zwiefache Art von Verzweifelung, nämlich die muthige und die zaghafte; jene entſteht aus dem Unwillen über ſein Schickſal, dieſe aus der Zaghaftigkeit,* daß man das Uebel nicht werde ertragen können.

Schwermüthige Verzweifelung entſteht aus Gram; wilde Verzweifelung aus Entrüſtung, aus Ungeduld über ſein widriges Schickſal und iſt gewöhnlich mit dem Vorſatze, ſein Leben aufzuopfern, verbunden. Der Menſch, deſſen Leben gar keinen großen Werth hat, ſetzt gewöhnlich ſelbſt einen ſehr großen Werth darauf, und ſo umgekehrt. Furcht läßt ſich oft durch Scherz brechen, ausgenommen diejenige, welche aus Aberglauben entſtanden iſt. Der Menſch, der ſich ſelbſt unglücklich glaubt, der durch Uebel niedergeſchlagen iſt, hat kein Wohlgefallen an der Freude Anderer, und iſt in ſo fern boshaft, als er ſich nur da freuet, wenn Andere auch leiden. Angſt, Bangigkeit und Grauen ſind Grade der Furcht. Grauen iſt die Furcht vor dem erſten Anfange des Uebels. Muth und Herzhaftigkeit beziehen ſich auf drohende Uebel. Der Herzhafte erſchrickt nicht, der Muthige weicht nicht und hat es auf die Dauer angeſehen. Jener iſt eine Eigenſchaft des Temperaments, dieſe des Charakters. Herzhaftigkeit iſt der Schüchternheit entgegen geſetzt, ſo wie Muth der Zaghaftigkeit. Schändliche Zaghaftigkeit iſt Feigheit. Ein Poltron iſt eigentlich Einer, der ſich den Daumen abgehauen hat, um nicht dienen zu dürfen. Der Muth iſt der ächte, der ohne Affect iſt. Es hat noch niemals einen herzhaften braven Mann gegeben, der nicht manchmal zaghaft geweſen wäre. Die Verzweifelung der wilden Americaner beſteht gewöhnlich darin, daß ſie die Waffen wegwerfen und ſich freiwillig ermorden laſſen.

Zorn findet beim Muthe ſtatt; jener iſt ein rüſtiger, die Schaam ein niederſchlagender Affect. Mitleiden iſt ein ſchmerzhafter Affect, welcher die Kräfte erſchlaffet. Aerger iſt eine innere Kränkung, mit dem Bewußtſeyn ſeines Unvermögens, ſeinen Unwillen ausbrechen zu laſſen, verbunden. Zorn iſt eine innere Kränkung, wo man Andern ſeinen Unwillen fühlen läßt. Wer beim Zorne blaß wird, der iſt in Bereitſchaft loszuſchlagen; denn er fürchtet die Gefahr und das Unglück, welches daraus entſtehen wird; wer aber im Zorn roth wird, der ſchämt und ärgert ſich, daß er an Andern nicht gleichſam ſeinen Zorn auslaſſen kann, er trägt ihn aber nach; denn er haßt ſie wegen der ihm zugefügten Beleidigung. Verſchluckter Zorn wird Aerger, und iſt allemal der Geſundheit nachtheilig. Haß iſt ein Widerwille gegen Andere, welcher habituel iſt, und iſt alſo Leidenſchaft. Ein Zorn, der ſeinen Zweck nicht erreicht hat, bringt Haß hervor. Der geiſtliche Haß iſt der unverſöhnlichſte, nach ihm kommt der Haß der Frauenzimmer. Der geiſtige Vorzug kann nicht erzwungen, ſondern muß freiwillig zugeſtanden werden. Wir ſympatiſiren mit einigen Affecten, z. B. mit Trauren, Schmerz, aber mit Zorn und Neid ſympatiſiren wir nicht, und zwar aus folgendem Grunde, weil Traurigkeit nicht der Moralität der Menſchen ſo zuwider iſt, wie Zorn und Neid. Bewunderung iſt Fortdauer der Verwunderung. Anfang der Befremdung aber iſt Verwunderung. Wenn wir über einen Gegenſtand reflectiren, und immer noch mehreres unbekanntes daran finden, ſo bewundern wir den Gegenſtand, z. B. ſo können wir die Eigenſchaften des Magnets bewundern, weil je mehr wir reflectiren, deſto weniger begreifen wir, wie dies zugeht. Der thätigſte unter allen Affecten iſt die Schaam. Blödigkeit iſt das Bewußtſeyn, daß man ſich nicht zu benehmen wiſſe, daß man nicht gefalle ꝛc. Schaam bringt aus aller Faſſung, man thut in derſelben gerade das, was man nicht thun wollte. Schreck, Zorn und Schaam ſind von der Art, daß man der mit ihnen verknüpften Gefahr nicht entgeht, ſondern ihr unterliegt (oder Schreck, Zorn und Schaam ſind Affecten des Schmerzes, welche ſich unfähig machen, den Affect abzuwenden). Der Zornige und der Blöde ſind immer mit ſich ſelbſt unzufrieden. Der Blödigkeit iſt die Freimüthigkeit entgegen geſetzt, welche in der Tugend beſteht, daß man von Andern keine Verachtung beſorgt. Das Widerſpiel von der Blödigkeit iſt die Dreuſtigkeit oder das unbeſcheidene Zutrauen einer Selbſtzufriedenheit, welchem an dem Urtheile Andrer nichts gelegen iſt. Lachen und Weinen ſind zwei Affecte, welche das Gemüth nur oberflächlich berühren. Lachen beſteht aber in einer plötzlichen Verwandelung einer geſpannten Erwartung in nichts; je plötzlicher, deſto lächerlicher. Wer leicht lacht, iſt ein Geck; wer gern lacht, iſt nicht zu tadeln. Etwas erfinden, was andere zum Lachen macht, iſt ſo leicht nicht. Das Lachen iſt gutartig, wenn der, über den man lacht, mit lachen kann. Beim Lachen ſtößt man viel Luft aus, beim Weinen zieht man viel Luft ein. Weinen iſt Wehmuth aus dem Unvermögen, ein Uebel zu heben. Großmuth und Dankbarkeit reitzen zu Thränen.

Der Affect iſt ein Gefühl, welches das Gemüth des Menſchen außer Stand ſetzt, nach Begriffen zu urtheilen. Leidenſchaft iſt eine Neigung, welche das Gemüth außer Stand ſetzt, nach Grundſätzen zu handeln, eine fortdauernde Begierde. Leute, die oft Affecten unterworfen ſind, ſind gewöhnlich gute ehrliche Leute, nur ſind ſie ſehr ſchwach; die Leidenſchaftlichen haben aber etwas Bösartiges an ſich. Affect iſt ein fieberhafter Anfall, Leidenſchaft aber eine eingewurzelte Peſt. Affect kann wohl großen Schaden anrichten, Leidenſchaft aber macht unausbleiblich unglücklich.

Die Neigung zur Freiheit iſt von Natur unter allen die größte. Freiheit allein kann den Handlungen der Menſchen einen Werth geben. Es iſt ein großes Kunſtſtück, ſich ſelbſt aus dem Principe der Freiheit einen Zwang aufzulegen, in ſo fern die Freiheit eines jeden nicht mit der Freiheit Anderer beſtehen kann. Die Unabhängigkeit der Freiheit iſt aber auch ſehr oft Neigung zur Faulheit; daher kommt es denn auch, daß alle faule Leute ſich vornehm dünken, weil ſie nicht zur Arbeit gezwungen werden. Bei der Nation, wo viel Faulheit herrſcht, iſt wenig Unterwürfigkeit. Der Tunguſe verachtet die Viehzucht, der Tatar den Ackerbau, der Ruſſe die Manufacturen. Kindern muß man immer das Bewußtſeyn der Freiheit laſſen, in ſo fern ſie Andern nicht dadurch ſchaden. Regierungen werden ſchlecht verwaltet, wo die Unterthanen nicht einmal einen Begriff von Freiheit haben. Mundus regitur opinionibus, bleibt immer ein ſehr wahres und gutes Regierungsprincip.

Faulheit kann zwiefach ſeyn, entweder die träge, welche einen Abſcheu gegen den Gebrauch der Kräfte hat, entweder aus Mangel derſelben oder aus Ungewohnheit, ſie zu gebrauchen; oder die üppige, welche ſich zwar immer beſchäfftigt, aber blos um ſich zu vergnügen; denn arbeiten heißt ſich mit Beſchwerde beſchäfftigen, um einen künftigen Vortheil zu erreichen. Faulheit iſt immer etwas Schimpfliches, weil wir durch ſie den Zweck unſers Daſeyns verfehlen.

Es giebt dreierlei Arten ſeine Neigungen zu befriedigen, und um Einfluß auf Menſchen zu bekommen, durch Ehre, durch Gewalt und durch Geld. Die Triebfedern der Ehre ſind bei weitem nicht ſo ſtark als die der Furcht, und laſſen wir Anſprüche auf Ehre merken, ſo werden wir nur Andere damit beleidigen; denn die Menſchen ſind zwar ehrſüchtig, aber doch noch mehr herrſchſüchtig. Unter allen obigen Mitteln, ſeine Abſichten zu erreichen, iſt Geld das vorzüglichſte. Wer das Geld leidenſchaftlich liebt, iſt niederträchtig; denn je mehr man Geld hat, deſto weniger braucht man andere Eigenſchaften zu beſitzen, welche uns einigen Werth geben könnten. Die Geldbegierde bekommt ihren Namen nicht von dem Zwecke, ſondern von den Mitteln.

Wahn iſt eine jede Illuſion; und die Neigungen des Wahns ſind ſolche, wo man blos Mittel will, ohne einen Zweck zu haben. Die Neigungen des Wahns können am ſchwerſten gehoben werden. Ehrſucht iſt, wo jemand die Ehre zur Leidenſchaft ohne Zweck macht. Herrſchſucht kann nie eine Befriedigung gewähren, welche den Bemühungen des Herrſchſüchtigen entſpräche. Habſucht iſt auch eine Neigung des Wahns, wenn einer lediglich auf den Beſitz der Güter als der Mittel geht, ohne zu wiſſen, ob er je davon werde Gebrauch machen können. Neigungen von dieſer Art können zu den heftigſten Leidenſchaften werden.

Neigungen können aber zwiefach ſeyn, entweder zu genießen oder zu handeln. Bei Einigen herrſcht die Neigung zu handeln, welche in der Neigung zur Arbeit oder zum Spiele beſteht, zum letztern gehören Geſellſchaften, Muſik, Tanz u. ſ. w. Bei Andern herrſcht die Neigung zu genießen, wozu auch die Faulheit gehört.

Die Neigung zum Leben und zum Geſchlechte ſind die beiden Neigungen, welche die Natur in uns gelegt hat und welche nie ausgerottet werden können. Es giebt gewiſſe Juriſten, welche die Neigung zum Geſchlechte verwerfen; ſo giebt es auch Phantaſten, welche die Neigung zum Leben mißbilligen. Mit der Liebe zum Geſchlechte kann man prahlen, aber nicht mit der Liebe zum Leben. Der Würde des Lebens kann man ſich nur allein ſelbſt berauben. So lange der Menſch lebt, kann er immer etwas thun, was der Menſchheit Ehre macht. Geſchlechtsliebe kann angeſehen werden als bloße Neigung des Genuſſes oder als Neigung der Hochachtung. Geſchlechtsneigung nennt man auch Liebe, weil die Natur in uns den thieriſchen Genuß mit dem moraliſchen der Liebe verknüpft hat. Die Liebe kann ſo verfeinert werden, daß ſie den ausgebreitetſten Vortheil ſchafft. Außer dieſen giebt es noch andere Neigungen, welche zum Umgange gehören. Geſellig ſeyn iſt Pflicht. Geſellſchaftlich ſeyn iſt ſchon ein Fehler. So iſt es unter andern wunderbar, daß alle Völker, ja ſogar die unkultivirteſten, eine Neigung zum Spiele haben, welche bei den Chineſen am ſtärkſten iſt. Daß Spiel Leidenſchaft iſt, kann gar nicht beſtritten werden. Das Vergnügen beim Spiele beſteht in der Abwechslung der

Affecten, als Furcht, Hoffnung, Freude ꝛc. Faulheit, Falſchheit und Feigheit ſind drei unentbehrliche Laſter. Feigheit iſt in dieſem Sinne Schüchternheit, das Leben zu verlieren; ſollte man ſie entbehren, ſo müßte man dem Menſchen erſt die Bosheit nehmen, ſonſt würde Kühnheit mit Stärke verknüpft das ganze Menſchengeſchlecht aufreiben. Faulheit, als Gegengewicht eines übertriebenen Fleißes, iſt auch ein ſehr nothwendiges Uebel; denn wenn Menſchen unermüdet fortarbeiteten, ſo würden ſie ſich endlich ſelbſt aufreiben. Falſchheit, welche auf der Beſorgniß, daß Andre über uns die Oberhand bekommen möchten, beruht, muß, um dieß zu vermeiden, alle Schwächen zu verſtecken, und Andere von dem und jenem, was ihnen ſchaden könnte, durch Liſt abzubringen ſuchen. Sittſamkeit iſt Schein der ſittlichen Reinigkeit, welche die Achtung Anderer verdient; wäre dieſer Schein nicht, ſo würde kein Menſch mehr an Niederträchtigkeiten Anſtoß nehmen und ſich ſelbſt nicht mehr ſchämen. Die Neigung des Scheins hat den Nutzen, viele Laſter zu unterdrücken. Wenn wir die Menſchen nach ihrer Natur ohne Schein nehmen und uns auf die Aufrichtigkeit eines jeden verlaſſen könnten, der Menſch aber alle übrigen Leidenſchaften dabei behielte, ſo würde daraus das größte Unglück für die menſchliche Geſellſchaft entſtehen, welches die Falſchheit, wenn ſie da iſt, abwendet. Die Natur wollte, daß gewiſſe Zwecke mit Anſpannung aller Kräfte erreicht würden.

Das, was unſre Neigungen unterhält und uns mit denſelben ſpielen läßt, finden wir im Umgange; denn die Geſellſchaft dient dazu, den Menſchen zu beleben und ſeine Neigungen zu unterhalten, ohne ſie in Leidenſchaften ausarten zu laſſen. In der bürgerlichen Geſellſchaft iſt alles auf Befriedigung der Eigenliebe und des Nutzens angeſehen; im geſellſchaftlichen Umgange aber wollen wir blos für Andre zu wirken ſcheinen. Geſellſchaft und Umgang bilden den Menſchen und unterhalten ſeine Gemüthskräfte; in ihnen kann das Gemüth bewegt, aber auch in Ruhe ſeyn. Durch dieſes freie Spiel der Affecten wird alle Einwurzelung der Affecten verhütet. Aller Umgang aber beſteht entweder in Geſpräch, oder Spiel d. h. in ſprachloſer Unterhaltung, als in Muſik, Tanz oder in dem eigentlichen Spiele. Das Geſpräch, die nützlichſte Unterhaltung, erſchöpft ſich endlich. Muſik iſt eigentlich nicht geſellſchaftliche Unterhaltung, weil nicht jeder zur Unterhaltung des Andern etwas beiträgt. Das eigentliche Spiel aber kann die meiſte Unterhaltung geben. Im Umgange muß eigentlich jeder ſcheinen, ſich nicht etwa ſelbſt, ſondern blos Andere unterhalten zu wollen; ſo muß er auch beſtändig Andern Gelegenheit geben, ſich zu ihrem Vortheile zu zeigen, und man glänzt ſicher in den Augen der Andern am meiſten, wenn man ihnen Gelegenheit giebt, ſelbſt zu glänzen. Beim eigentlichen Spiele ſucht man das Intereſſe darinn, daß der Eine etwas gewinnt, der Andere aber etwas verliert, ſollte dieß auch blos die Ehre ſeyn. Spiel iſt eine Beſchäftigung, die durch ſich ſelbſt vergnügt; das Vergnügen beim Spiele beſteht in dem großen Wechſel der Affecten, wobei der menſchliche Körper heftig afficirt wird. Das Spiel um ſo viel Geld, als man wohl manchmal entbehren kann, iſt eine Convention des Eigennutzes, welche jedoch mit allen Aeußerungen der Theilnehmung an dem Vergnügen Anderer beſtehen kann; es muß dabei aber allemal das geſellſchaftlichſte Betragen angenommen werden.

Moralität des Spiels. Es iſt einmal die Art der Moralität, Gegenſtände aufzuſuchen, wobei wir unſere Affecten unterdrücken lernen. Das Spiel aber hält wirklich unſere Affecten an, ſowohl übertriebene Freude als allzu heftigen Schmerz; es iſt die ſtärkſte Uebung

R

der Macht über uns ſelbſt und unterhält unter allem übrigen am längſten.

In England ſind Thee- und Kamin-Geſellſchaften, welche letztere durch die Kälte veranlaßt werden, häufig Mode; es wird auch überhaupt in England mehr Thee getrunken, als in allen übrigen Theilen Europa's zuſammengenommen. Gewöhnlich verbindet man Genuß mit Unterhaltung, wo ſich denn unter andern die Mahlzeit am Vorzüglichſten auszeichnet. Das Abſurdeſte bei Mahlzeiten iſt die Tafelmuſik. Ein Gelag nennt man eine ſo große Geſellſchaft, worin man ſich nicht allgemein unterhalten kann, ſondern ſich wieder in kleinere Zirkel theilen muß. Eine Tiſchgeſellſchaft muß nie aus mehr als neun und nie aus weniger als aus drei Perſonen beſtehen. Aus Geſellſchaften kommt man allemal gebildeter und erfahrner zurück, als man hineingegangen iſt. Die Unterhaltung kann nun aber beſtehen im Erzählen, Raiſonniren und Scherzen. Gewöhnlich erzählt man zuerſt Stadt- und Staatsneuigkeiten, welche zum Raiſonnement Anlaß geben; beim Raiſonniren fängt nun ſchon eine Art von Wettſtreit an, welcher zur Hitze verleitet; dieß befördert aber außerordentlich die Verdauung, nur muß die Hitze nie beleidigend, das Raiſonniren nie Geſchäft werden, ſondern blos Spiel bleiben. Das Raiſonniren kann ſehr lange unterhalten, ſo bald es aber Geſchäft wird, weicht es von ſeinem Zwecke ab. Es folgt dann gewöhnlich der Scherz, der aber nie abſichtlich, noch viel weniger Geſchäft ſeyn muß. Es iſt nothwendig, daß jeder in der Geſellſchaft dem Andern Anlaß giebt, etwas zur Unterhaltung des Ganzen beizutragen. Je länger das Stillſchweigen in einer Geſellſchaft dauert, deſto furchtſamer wird man, es aufzuheben. Rechthaberei kann in Geſellſchaften leicht in Affect übergehen; doch kommt es hier nicht ſowohl auf den Inhalt des Widerſpruches, als auf den Ton an, in welchem etwas geſagt wird; denn es kann ein Menſch in Rückſicht des Inhalts, aber nicht in Rückſicht des Tons recht haben.

Die Elementarlehre vom Menſchen beſtand darinn, daß wir alle Eigenſchaften der Menſchen auseinander ſetzten, und die Verknüpfung aller dieſer Eigenſchaften iſt die Methodenlehre oder die Charakteriſtik des Menſchen. Es giebt aber verſchiedene Arten von Charakteren, z. B. jenen der einzelnen Perſon, des Geſchlechts, des Volks, der Race. Der Menſch kann charakteriſirt werden nach ſeiner Natur und nach ſeinem freihandelnden Weſen; als Naturweſen läßt er ſich leicht charakteriſiren, als freihandelndes Weſen aber deſto ſchwerer. Dieſes Kennzeichen des Menſchen, als freihandelndes Weſen betrachtet, nennt man, ſtreng genommen, den Charakter oder die Denkungsart. Ihnen iſt die Sinnesart entgegengeſetzt. Man unterſcheidet Kopf (Gemüthsgaben, entweder Fähigkeit und Naturell oder Talent) und Herz (Temperament nennt man die Eigenſchaften, welche zur Sinnesart gehören).

1) Der Menſch betrachtet von Seiten des Kopfs, entweder nach ſeinem Naturell oder nach ſeiner Fähigkeit etwas zu lernen, oder nach ſeinem Talent oder Geiſte als Fähigkeit etwas zu erfinden. Manche Nationen haben Fähigkeit etwas zu lernen; z. B. die Ruſſen, aber dabei nicht die Fähigkeit zu lehren. Wenn wir von dem guten Herzen eines Menſchen reden, ſo meinen wir nicht ſeinen Charakter. Das Herz bezieht ſich aufs Begehrungsvermögen und auf das Gefühl der Luſt und Unluſt als Temperament; der Kopf aufs Erkenntnißvermögen. Diejenigen, welche ſich beſtändig nach dem Sinne Anderer fügen, haben zwar ein gutes Gemüth, aber eben deshalb verachtet man ſie. Derjenige, welcher ein gutes Herz hat, d. h. wer ſtets von

ſelbſt angetrieben wird, Gutes zu thun, ſo fern dieß als Temperaments-Eigenſchaft betrachtet wird, ſezt immer ſchon eine Thätigkeit voraus, welche beim guten Gemüthe nicht ſtatt finden kann. Redlich und dumm ſeyn iſt eine Unmöglichkeit; denn redlich kann man nur aus Grundſätzen ſeyn. Hingegen ehrlich und dumm läßt ſich recht gut zuſammen denken; von dieſen Leuten ſagt man auch, ſie haben ein gutes Gemüth. Einer, der aus Grundſätzen wohlthut, muß nie auf Dank rechnen. Von Kindern, welche die Thiere plagen und es noch thun, wenn ſie heranwachſen, kann man ſagen, ſie haben ein böſes Herz; ſonſt muß man blos annehmen, daß ſie ihre Kräfte haben verſuchen wollen. Gutherzigkeit bei Kindern zu erregen iſt läppiſch.

Unter Temperamenten, phyſiologiſch betrachtet, verſteht man die Flüſſigkeiten im Körper; es kommt hiebei alles auf die Miſchung des Bluts an, ob jemand dick- oder dünnblütig, viel oder wenig Galle im Blute hat. Unter Temperamenten im pſychologiſchen Sinne des Worts verſteht man die Proportion des Gefühls- und Begehrungsvermögens. Das Begehrungsvermögen nennt man ſonſt auch Triebfedern. Die Temperamente theilt man ein in

Temperamente des Gefühls (Leidenheit),	oder der Thätigkeit,
leicht-ſanguiniſch od. ſchwerblütig od. melancholiſch	choleriſch oder phlegmatiſch.

Leichtblütig heißt der, welcher ſtark, aber leicht afficirt wird, bei dem es aber nicht tief eindringt, der wenig nachempfindet. Schwerblütig iſt der, welcher ſtark afficirt wird und bei dem der Eindruck lange bleibt. Der Sanguineus verſpricht mit der größten Redlichkeit, er denkt aber nicht mehr, weder an ſein Verſprechen, noch an die Wichtigkeit deſſelben, ſondern vergißt es ganz, iſt ſorglos, und immer vergnügt; er faßt leicht Hoffnungen und hält ſich ſo lange an dieſelben als möglich; er ſcheint vieles mit Wichtigkeit zu thun, nur muß das Geſchäft wenige Augenblicke dauern; er iſt geſprächig, ſcherzhaft, weil er mit allen Dingen gleichſam nur ſpielt; er iſt nicht böſe, aber ein ſchwer zu bekehrender Sünder, weil er den Fehler wohl bald bereuet, aber ſich niemals beſſert. Das Object des Sanguineus iſt die Wolluſt, weil ſich mit den Neigungen zum Geſchlecht die flatterhafteſten und veränderlichſten Vergnügungen verbinden laſſen. Das Object des Melancholikus iſt der Geiz, der dieſem Temperamente auch am angemeſſenſten iſt, weil dabei immer einerlei Arbeit, Brüten, Sammeln und Sparen vorkommt. Der Melancholikus kann herrſchſüchtig und grauſam ſeyn; er verſpricht nicht leicht, verſpricht er aber einmal, ſo hält ers gewiß, weil er ſich bei allen Verſprechen blos die Schwierigkeit der Erfüllung vorſtellt; er denkt nach und iſt gründlich und deswegen auch nützlich; er brütet über den Gegenſtänden und ſezt in Jeden derſelben einen Grad von Wichtigkeit; er iſt aus Temperamentsneigung ſtets wegen der Zukunft beſorgt; er vergibt Beleidigungen nicht; beim Melancholikus iſt Enthuſiasmus und Fanatismus wie zu Hauſe.

Den Choleriſchen nennt man warmblütig, den Phlegmatiſchen kaltblütig. Der Choleriſche iſt auffahrend, übereilt, verſöhnt ſich aber bald wieder und trägt Niemandem etwas nach. Das Object des Choleriſchen iſt die Ehrbegierde, ſo wie die Ruhe das Object des Phlegmatiſchen.

Wo eine ſchnelle Reizbarkeit angetroffen wird, da iſt immer die Ehre die Urſache davon. Der Affect des Zorns ſtimmt mit dem choleriſchen Temperamente am beſten überein; denn er iſt eine geſchwinde, raſch vorübergehende Thätigkeit. Die Neigung zum Zorne hängt mit der Ehrbegierde genau zuſammen. Die Geſchäftigkeit des Choleriſchen beſteht nicht in Beobachtung der Pflicht, ſondern blos darinn, daß man durch ſie Einfluß auf Andere erhalten will. Der Choleriſche iſt ſehr unternehmend und ſcheint ſich gut zu einem Befehlshaber zu ſchicken, allein durch den Ton, mit dem er befiehlt, wird er überall beleidigen, Andre erniedrigen und dadurch viele Händel verurſachen, weil ihm Niemand wird folgen wollen. Er iſt großmüthig und freigebig, aber nicht gerecht; denn er glaubt, daß er nur allein immer Recht haben könne; die Gerechtigkeit beſteht aber größtentheils in der Anerkennung des Rechts Anderer. Der Hochmüthige wird alſo nie gerecht ſeyn; denn er thut alles blos aus Gnade gegen Andre, nicht daß ſie ein Recht hätten, etwas von ihm zu fordern; er iſt alſo ſehr geneigt Andere in ſeinen Schutz zu nehmen, doch ohne ſie zu lieben; denn er liebt Niemanden außer ſich ſelbſt. Er ſcheint immer klüger zu ſeyn als er wirklich iſt und iſt ſehr ordentlich, wenn es darauf ankommt, Andere in Ordnung zu halten. Der Choleriſche iſt nicht geizig, aber er iſt habſüchtig. Karger Geiz iſt nicht ungerecht. Die Höflichkeit des Choleriſchen iſt blos Ceremonie und ſein Ton der Ueberlegenheit in der Höflichkeit iſt ſchon beleidigend. Er ſchickt ſich daher am wenigſten unter ſeines Gleichen; bei Vornehmern, als er iſt, kann er aber auch große Demuth affectiren; als Schriftſteller hat er viel Methode, aber wenig Genie.

Der Affect des Phlegmatiſchen iſt laß, und er wird ſchwer anhaltend bewegt, ſein Gemüth bleibt aber, wenn auch der Körper noch ſo ſehr afficirt wird, immer dabei ruhig. Sein Fleiß iſt emſig. Phlegma haben und phlegmatiſch ſeyn, ſind zwei von einander himmelweit verſchiedene Dinge; denn ſagt man von Jemandem, daß er Pflegma habe, ſo heißt dieß, er beſitzt eine Stärke der Seele, er hat das Gemüth und alle Seelenkräfte ganz in ſeiner Gewalt, er kann nie außer Faſſung gebracht werden. Dagegen heißt pflegmatiſch ſeyn, ſchwach ſeyn, einen gänzlichen Mangel der Wärme haben, welche zur Belebung dient.

Das pflegmatiſche Temperament gränzt ſchon ſehr an Unthätigkeit. Die ganze Thätigkeit des Pflegmatiſchen zielt nur darauf, ſich Ruhe und dauernden Genuß zu verſchaffen. Er giebt die allerbeſten Zwecke auf, wenn ſie Mühe koſten. Der, welcher Pflegma hat, wird auch warm, aber nur nach und nach; er iſt langſam in der Thätigkeit, weil er vorher alles reiflich überlegt und genau beurtheilt; er iſt daher von feſten und dauerhaften Vorſätzen, und darf, da er ſich nie übereilt, ſelten etwas bereuen.

Gefühlloſigkeit kann oft wie Stärke der Seele ausſehen. Viel Verdienſte bei vielem Pflegma glänzen gar nicht und können alſo auch nicht beleidigen. Wer Pflegma hat, iſt über jeden, der Affecten unterworfen iſt, Herr. Pflegma iſt alſo eine Vollkommenheit, welche zu jedem Temperamente paßt.

In der Religion iſt der Sanguineus Spötter, der Melancholikus Schwärmer, der Cholerikus Orthodoxe und der Pflegmatikus Heuchler.

Im Amte iſt der Sanguineus unordentlich, der Melancholikus ſcrupulös, der Cholerikus ordentlich, liebt aber ſehr das Formelle, der Pflegmatikus mechaniſch.

Als Schriftſteller iſt der Sanguineus witzig und populär, der Melancholikus tief und dunkel, dabei aber originell, der Cholerikus iſt methodiſch und deutlich, der Pflegmatikus mühſam und der Gelehrſamkeit ohne Geiſt ergeben.

Im Umgange unterhält die Geſellſchaft der Sanguineus mit Scherzen, der Melancholikus mit Vernünfteln, der Cholerikus mit Erzählen und der Pflegmatikus mit einem gefälligen Lächeln.

Charakter iſt eigentlich das, was die Freiheit fixirt. Der Charakter eines freihandelnden Weſens läßt ſich daher auch ſchwer ausfindig machen, da der Menſch jede Art des Verhaltens annehmen kann. Der Menſch kann ſeine natürlichen Talente ſtets noch mehr ausbilden und ſein Temperament ſehr umſtimmen und ihm ganz entgegen arbeiten. Durch den Charakter allein hat der Menſch Verdienſte; Fehler des Temperamentes und des Talentes kann man ihm nicht zurechnen, aber wohl die Fehler, die von ſeinem freien Willen, blos von ſeinem Charakter, abhängen. Der Charakter iſt nicht angeboren, ſondern bildet ſich erſt ſpät beim Menſchen. Iſt das Temperament gutartig, frei von ſtürmiſchen Affecten und zufrieden, ſo wird es der Charakter auch ſeyn. Man kann behaupten, das Talent beſtimme den Marktpreis, das Temperament den Affectionspreis, der Charakter aber den innern Werth des Menſchen. Grundſätze allein charakteriſiren freie Weſen, dieſe Grundſätze aber können nicht angeboren ſeyn, ſondern müſſen erſt erworben werden. Ein jeder Menſch muß einen Charakter haben, denn hat er keinen, ſo verachtet man ihn, weil er blos nach ſeinen Launen handelt, und weil wirklich die Nichtswürdigkeit darinn beſteht, keinen Charakter zu haben. Ein Menſch, der ſich ſelbſt nicht mehr glaubt, iſt verloren; denn er iſt nicht mehr im Stande gute Vorſätze zu faſſen, weil er immer ſchon im voraus weiß, daß er ſie nicht erfüllen wird. Ein Menſch von feſten Grundſätzen kann ſich auf ſich ſelbſt verlaſſen. Es gehört aber, um einen Charakter zu haben, erſtlich dazu, daß man einen eignen

Willen hat (eigenſinnig iſt der, welcher nicht gefällig iſt) und zweitens, daß man einen beſtändigen Willen hat, der ſich auf beharrliche Grundſätze gründet. Vernunft aber iſt das praktiſche Vermögen nach Grundſätzen zu handeln. Manche Menſchen haben wenig Naturanlagen zu einem Charakter, z. B. wenn ſie zu weich ſind, ſo können ſie keinen Charakter haben. Wer einen Charakter haben will, muß aber auch nicht Nachahmer, nicht Sonderling ſeyn, der blos einen eignen Willen zeigen will. Hat man einmal Maximen angenommen, ſo muß man ſie nie wieder verlaſſen. Die Seelengüte macht zwar beliebt, aber bei weitem noch nicht den innern Werth des Menſchen aus. Zur Seelengröße, welche uns Achtung verſchafft, gehört, daß man ſich vieles verſagt. Beide mit einander verbunden, machen die Seelenſtärke aus, doch dieſe Verbindung findet höchſt ſelten ſtatt. Ein guter Mann iſt der, welcher einen guten Charakter hat, und nicht etwa der, welcher blos aus Temperamentsneigung gutartig iſt. Der Muth, welcher auf Grundſätzen beruht, wenn er auch noch ſo böſe angewandt würde, wird doch geachtet und bewundert, z. B. Sulla. Es iſt ſehr ſchwer, Bösartigkeit des Temperaments vom böſen Charakter zu unterſcheiden. Wir lieben den Andern wegen ſeines guten Herzens, wir ſchätzen ihn wegen ſeiner Talente, und wir verehren ihn wegen ſeines Charakters. Steifer, unbiegſamer Sinn ſieht auch wie Charakter aus. Unwahrheiten, Lügen und Falſchheit ſtreiten mit feſten Grundſätzen. Viele Leute werden Tadler, um nicht für Schmeichler gehalten zu werden. Der höchſte Werth eines feſten Charakters beſteht darinn, daß jeder weiß, man könne ſich auf einen ſolchen Mann verlaſſen. Ein italieniſcher Grundſatz iſt der: man muß mit ſeinen Freunden ſo umgehen, als ob ſie einmal unſre Feinde werden könnten. Grundſätze müſſen von der Art ſeyn, daß man alles, was Leichtſinn anzeigt, vermeidet. Wenn dem Laſter öffentlich nachgeſehen wird, ſo wird es zum Skandal, wenn ſich z. B. ein Richter beſtechen läßt, ein Geiſtlicher den guten Sitten zuwider handelt, und dadurch die guten Vorſchriften, die er ſelbſt giebt, in Verachtung bringt. Die Ehrliebe iſt der Abſcheu vor allem dem, was jemanden in Verachtung bringen kann; die Meinung Anderer von unſerm Werthe kann dabei nicht in Betracht kommen, wenn wir uns nur ſelbſt unſers innern Werkhes bewußt ſind. In der Religion, welche blos im Cultus und in Obſervanzen beſteht, und in der keine Moralität iſt, iſt auch kein Charakter. Das moraliſch Gute zeigt ſich darinn, daß es der Menſch um ſein ſelbſt willen thut. Der moraliſche Charakter beſteht in dem Grundſatze, daß man das Gute um ſein ſelbſt willen und aus keinen andern Triebfedern thut. Diejenigen, welche zur Unterhaltung des Geſchmacks mit ihrer Einbildungskraft glücklich ſpielen, haben gar keine feſten Grundſätze. Wenn der Menſch ſich erſt beſtreben muß, etwas zu ſcheinen, ſo hat er keine feſten Grundſätze. Ein fehlerhafter Charakter iſt kein böſer Charakter, er reicht nur nicht zu, um einen Charakter zu fixiren, und beſteht eigentlich in der zu großen Neigung zum Neuen, in einem unübertreffbaren Leichtſinne, und in einem Mangel an Grundſätzen oder vielmehr im Mangel der Fähigkeit, Grundſätze zu erlangen. Frauenzimmer, die ſehr zu ſinnlichen Vergnügungen geneigt ſind, nennt der Engländer Perſonen von viel Temperament. Der böſe Charakter iſt entweder falſch oder niederträchtig. Man verabſcheuet ihn, weil er viel Schaden ſtiften kann, da er eben dieſes Vermögen, womit er ſich Andern furchtbar und alſo auch wichtig macht, eben ſo zum Guten hätte anwenden können. Haß iſt bei weitem nicht ſo niederſchlagend als Verachtung; denn alle die Eigenſchaften, um welcher willen wir andre haſſen, können vielleicht blos uns ſchaden, allen übrigen aber ſehr nützlich ſeyn. Alles, was ein Object der Verachtung iſt, heißt nichtswürdig. Der verworfenſte Charakter iſt der eines Niederträchtigen; in dieſe Claſſen gehören unter andern die Betrüger. Bei den Chineſen wird kein Betrug beſtraft, ſie ſchieben nämlich die Schuld nicht auf den Betrüger, ſondern auf den Betrogenen. Bei der Erziehung der Kinder muß man Tugend nie belohnen und Laſter nur durch die äußerſte Verachtung des Laſterhaften beſtrafen. Das Erröthen hat die Natur darum dem Menſchen gegeben, daß er ſich ſelbſt, wenn er eine Unwahrheit ſagt, verrathen ſoll. Die Bosheit des Charakters zeigt ſich beſonders bei der Schadenfreude und bei der qualificirten Undankbarkeit, wo man ſogar Vergnügen daran findet, ſeinem Wohlthäter Schaden zuzufügen, ſo wie auch bei dem Neide, welcher aber auch Temperamentsneigung ſeyn kann.

Wenn man die Menſchheit betrachtet, ſo wie ſie iſt, und wenn man dann alle Tugenden unlauter findet, ſo muß dieß freilich nur zu niederſchlagenden Betrachtungen veranlaſſen, den Menſchen zum Miſanthropen, zum Menſchenhaſſer machen, welcher glaubt, daß ihm die andern Menſchen alle Schaden zufügen werden. Der Grund hievon liegt darinn, daß dieſe Art Menſchen zu viel von der Menſchheit fordert und ſich von ihr zu ſehr überſpannte Begriffe gemacht habe.

Da nun der Charakter nicht angeboren wird, wie ſoll er nun erworben werden? Maupertuis ſagt, daß es Familien gebe, bei denen Verſtand erblich ſey, z. B. bei den Königen von Sardinien; eben ſo gebe es auch Familien, bei denen die Ehrlichkeit erblich ſey; dies letztere iſt auch ſehr möglich, da Ehrlichkeit nicht aus Grundſätzen, ſondern nur aus Temperamentsneigungen beſteht. Der Ehrliche kennt die krummen Wege der Betrügerei nicht und kann alſo auch deſto leichter betrogen werden. Der Redliche aber kann nicht füglich betrogen werden, weil bei ihm immer ein richtiger Verſtand vorausgeſetzet iſt. Der Menſch geht aber von Inſtincten zu feſten Grundſätzen über, und zwar geſchieht dieſe Gründung des Characters wie einer gewiſſen Feierlichkeit, man weiß es ſich lange nachher noch zu erinnern, ſowohl da man dieſe Grundſätze annahm, als da man dieſes- und jenesmal davon abging; iſt dieß letztere einmal geſchehen, ſo haben wir nie mehr ein rechtes Vertrauen zu uns ſelbſt.

Der Menſch kommt in Verhältniſſe des Amtes, der Freundſchaft, des Mein und Dein, der öffentlichen und Privatgeſellſchaften erſt in ſeinem männlichen Alter, wo er den wahren Werth der Dinge erſt kann ſchätzen lernen: dazu gehört aber, daß er ſchon viele Gegenden durchwandert, viele Gegenſtände kennen gelernt hat. Jedoch müſſen ſeine Neigungen noch nicht aufgehört haben, Intereſſe an den Gegenſtänden zu nehmen, aber auch die Heftigkeit verloren haben, um in Leidenſchaften übergehen zu können; er muß dabei nicht etwa gefühllos ſeyn; dies wird ungefähr alles in dem Alter von 40 Jahren eintreffen. Die Richtigkeit des Characters beruht auf der Kenntniß des innern Werths der Dinge. Um in alle die Verhältniſſe zu kommen, welche zur Faſſung feſter Grundſätze gehören, iſt viel Zeit erforderlich. Nur durch die Länge der Zeit kann man ſich eine Kenntniß von ſeinem eignen Character verſchaffen. Es iſt ſehr merkwürdig, daß Perſonen glauben und hoffen, noch am Ende ihres Lebens fromme Leute werden zu können und als ein beſſerer Menſch vor dem höchſten Weſen zu erſcheinen. Der Menſch kann aber darum nicht zugleich gut werden, weil das

Gute auf Grundſätzen beruhe, und zu Erlangung dieſer viel Zeit erfordert wird. Die Menſchen glauben aber, daß, weil ſie die guten Vorſätze kurz vor ihrem Tode gefaßt haben, ſie wegen Mangel der Zeit daran nicht mehr werden abgehen können. Im öffentlichen Charakter kann mancher, der in einigen Stücken in ſeinem Privatcharakter böſe iſt, die größte Billigung verdienen. Es giebt aber auch Menſchen, welche von Natur einen Charakter haben, und welche zur Großmuth, zur Ehrliche ꝛc. geboren zu ſeyn ſcheinen.

Nur das Aeußere des Menſchen kann dazu dienen, ihn zu charakteriſiren oder nach ſeinem Innern zu beurtheilen. Die Phyſiognomik iſt alſo gleichſam die Kunſt, eine Uhr nach ihrem Gehäuſe zu beurtheilen. Es trifft ſich nun zwar oft, daß das Gehäuſe gut, die Uhr aber ſchlecht iſt, doch höchſt ſelten, daß das Gehäuſe ſchlecht, wenn die Uhr gut iſt; iſt aber die Uhr ſchlecht, ſo taugt das Gehäuſe gewiß nicht viel; bei dem Menſchen iſt es freilich oft ganz anders.* Der Phyſiognomiker muß beſonders auf die Leibesgeſtalt, auf Geſicht und Geſichtsbildung Rückſicht nehmen. In gewiſſem Verſtande iſt jeder Menſch Phyſiognomiſt oder glaubt es wenigſtens zu ſeyn. Man macht ſich Bilder von Menſchen, die man vorher noch nicht geſehen hat; deshalb ſollte der Menſch im Voraus nie zu übertrieben vortheilhaft geſchildert werden, weil er ſonſt zu viel verliert, wenn man ihn nachher wirklich ſieht. Die meiſten Männer, welche ſich vorzüglich ausgezeichnet, haben in ihrer Bildung gewöhnlich etwas Karrikaturartiges. Was die Statur anbetrifft, ſo giebt es die große, die kleine und die mittlere Statur; um dieſe ausfindig zu machen, nehme man tauſend Menſchen, theils ſolche, die über das gewöhnliche Menſchenmaaß, theils ſolche, die darunter ſind, und addire alle die Fuß und Zoll, welche ſie zuſammen meſſen, und dividire mit tauſend, ſo bekommt man dadurch die mittlere Proportionalzahl;

eben ſo muß man verfahren, wenn man den ſchönſten proportionirten Kopf und andere Glieder finden will. Ob die Natur auch als Natur ihre Zwecke verfehlt und Mißgeſtalten hervorgebracht habe, muß verneint werden. Caricatur iſt ein übertriebener Charakter; es ſind daher auf den Theatern Uebertreibungen unentbehrlich. Gewiſſe Geſichter ſind nicht häßlich; denn ſie ſind blos Varietäten, welche in jeden Keim der Menſchen nach ihrer eignen Proportion gelegt ſind. Jedes Menſchengeſicht hat eine gewiſſe Originalität, und es iſt kein Mahler im Stande, einen Kopf zu erfinden, der ſo ſchön wäre, als Einer, der nach dem Leben copirt iſt. Es iſt eigentlich kein Geſicht häßlich, ſondern es ſind nur bloße Marken, nicht zu gedenken, daß es gar nicht gut wäre, wenn es nur ein einzig ſchönes Menſchengeſicht für alle gäbe. Ganze Nationen unterſcheiden ſich jedoch in einzelnen Merkmalen; ſo iſt bei den Amerikanern die Stirne ſchief vorgewachſen, bei den Chineſen ragt der untere Kinnbacken vor dem obern etwas vor 2c.

Geſichtszüge ſind das, was eigentlich die Geſichtsbildung, beſonders der fleiſchigen Theile, betrifft. Mienen ſind ins Spiel geſetzte Geſichtszüge. Mienen können auch bleibende Geſichtszüge machen. Wenn ein Menſch in Gedanken iſt, ſo ſind ſeine Mienen ganz anders als wenn er ſpricht, und man kann aus ſeinen Mienen gar nichts ſchließen. Wenn jemand bei den Mienen, die er beim Sprechen macht, ſchielt, ſo zeigt er gewiß Unwahrheit; übrigens iſt das Schielen, als Naturfehler betrachtet, gewöhnlich eine unbedeutende Schwäche des Geſichts. In dem Geſichte eines Menſchen, der ſeine Mienen nicht in ſeiner Gewalt hat, drückt ſich außerordentlich viel aus. Die wahre Häßlichkeit iſt der Ausdruck der Bösartigkeit auf dem Geſichte, welche gewöhnlich aus allzugroßer Leidenſchaftlichkeit entſteht.

Die Miene eines Lachenden iſt von der eines Weinenden, und dieſe wieder von jener ſo wenig verſchieden, daß der Mahler durch einen einzigen Zug die eine in die andere verwandeln kann. Es giebt eine gewiſſe Miene, welche in einem dreiſten Blicke beſteht, die, wenn ſie auch mit der größten Häßlichkeit verbunden wird, dennoch allen mißfällt, eben ſo auch der hämiſche Blick.

Der Kluge kann doch wohl von Dummen, weil er ſich von ihnen nichts Böſes verſieht, überliſtet werden.

Der Charakter des männlichen Geſchlechts bedarf bei weitem der Unterſuchung nicht als der weibliche Charakter. Alle Maſchinen, durch welche mit geringer Kraft eine große Laſt gehoben werden ſoll, müſſen ſehr künſtlich ſeyn.

Bei beiden Geſchlechtern muß aber immer eine gleiche Wirkung und Gegenwirkung ſeyn; da nun aber das männliche Geſchlecht dem weiblichen an phyſiſchen Kräften überlegen iſt, ſo muß das weibliche, um nicht durch jenes Uebergewicht niedergedrückt zu werden, die Liſt haben, durch welche es ein [illegible] bewirkt. Ueberhaupt zeichnet ſich das weibliche Geſchlecht durch ſeinen Hang zum Herrſchen und zum Vergnügen ſehr vor dem männlichen aus. Bei beiden Geſchlechtern iſt eine Vereinigung zur Fortpflanzung der Art nothwendig und dies iſt die phyſiſche. Die andere Vereinigung iſt aber nur zwiſchen Perſonen von verſchiedenem Geſchlechte möglich. Gewöhnlich geht dem Einen etwas ab, was der Andere erſetzt. Der Mann bedarf z. B. der Frau zur Unterhaltung, zur Zerſtreuung, zum Scherz u. ſ. w. Die Frau bedarf aber des Mannes zu ihrer Erhaltung. Das Vermögen zur Unterhaltung liegt bei der Frau in ihrer Redſeligkeit. Der Theil, dem die Stärke gegeben iſt, muß manchmal nachgeben, damit nicht etwa das Gleichgewicht aufgehoben wird. Der Mann kann der Natur nach dienen; die Frau aber beſitzt alle Eigenſchaften, den Mann nach ihrem Willen zu lenken, und ſo wird auch ſie durch den Mann Meiſter über die Natur. Die Natur giebt aber allemal nur die Eigenſchaften des Guten an. Am beſten kann man die Natur des weiblichen Geſchlechts im ausgebildeten Zuſtande der Menſchheit bemerken, wo alle die Keime, welche in ihm verborgen liegen, entwickelt ſind; denn im rohen Zuſtande iſt das Weib nur die Sklavin des Mannes. Im geſitteten Zuſtande unterſcheiden ſich aber die Weiblichkeiten (Schwächen der Weiber) ſehr merklich von den Männlichkeiten. Der Mann hilft aus Großmuth gern ihren Schwächen ab; dies wiſſen ſie aber mehr als zu gut, daher affectiren ſie oft Schwächen, wo gar keine da ſind. Männer ſetzen ſich über Weiblichkeiten weg, ſpotten aber nie darüber. Der Mann offenbart ſehr oft ſeine Geheimniſſe, das Weib höchſt ſelten.

Der Zweck der Vereinigung der beiden Geſchlechter iſt erſtlich die Fortpflanzung der Art, und zweitens die Erhaltung derſelben und die Cultur des Menſchengeſchlechts. Die Achtung gegen das weibliche Geſchlecht entſpringt aus der Cultur der Männer, deren Schmeichelei es oft dahin bringt, daß die Weiber ſich ſelbſt für ſehr wichtig halten. Der Mann iſt leicht zu erforſchen und zu überreden, das Weib hingegen bleibt halsſtarrig auf ſeiner vorgefaßten Meinung. Der Mann iſt ſo ſehr zum Hausfrieden geneigt, wie das Weib zum Hauskriege, durch den es ſich, weil der Mann gewöhnlich nachgiebt, die Oberherrſchaft zu verſchaffen ſucht. Ueberhaupt iſt dem Schwachen die Neigung zum Herrſchen ſehr eigen, weil er immer befürchten muß, unterjocht zu werden. Bei Weibern findet ſich die Eigenſchaft, beſonders in Gegenwart der Männer, etwas verlegen zu ſeyn, ſchon ſehr früh. Die Empfindungen der

Ehre muß man bei den Weibern den höchſtmöglichſten Gipfel erreichen laſſen, weil, wenn ſie dieſe verloren haben, ihre Tugend und Keuſchheit zugleich mit verloren gegangen iſt. Die Verachtung des weiblichen Geſchlechts bei Männern hat gewöhnlich ihren Grund in einer übergroßen Liederlichkeit. Das erſte auffallende Merkmal des weiblichen Charakters iſt die übertriebene Furcht vor allen körperlichen Verletzungen; denn da die Natur dem weiblichen Schooße die Erhaltung ihrer Art anvertraute, ſchien ſie das Verderben dieſes Keimes zu fürchten und legte daher dieſe Furcht in das Weib, um auf keine Art den Hauptzweck des Menſchengeſchlechtes zu verhindern. Aus dieſem Grunde muß auch das Weib beſtändig den Schutz des Mannes ſuchen. Die Schwäche des Weibes ſcheint aber auch ſehr viel zur Cultur des Mannes beizutragen, ſo wie die Redſeligkeit der Weiber ſehr viel zur Beredtheit des Mannes beiträgt. Der männliche Verſtand hat einen ganz andern Maaßſtab als der weibliche, und zeichnet ſich dadurch vor dem letztern aus, daß er die Dinge nur nach ihrem wahren Werthe beurtheilt. Die männliche Erziehung wird gleich auf den Begriff von Pflichten gegründet, die weibliche blos auf den Begriff von Ehre. In Anſehung der Empfindungen ſagt man vom Manne, er iſt empfindſam, d. h. wenn die Empfindung den Grad erreicht hat, der zum Urtheile hinreicht; vom Weibe ſagt man, ſie iſt empfindlich, d. h. wenn man nur immer gleich von dem Guten oder Böſen eines Gegenſtandes urtheilt, oder ob die Sache Vergnügen oder Mißvergnügen verurſachen könne. Eine affectirte Empfindſamkeit iſt Empfindelei. Empfindſamkeit gehört zum Wohlwollen. Der Mann hat Geſchmack an andern Dingen, die Frau aber nur an ſolchen, die ihre eigene Perſon zum Gegenſtande des Geſchmacks machen. Der

Geſchmacksneigung beſitzt, wagt eine faſt mehr als Anderer, da er ſich vieles zum Bedürfniß gemacht hat, welches er wohl entbehren könnte; hievon iſt aber das Geſchmacksurtheil ſehr unterſchieden. Die männlichen Verdienſte in der Wirthſchaft beſtehen im Erwerben, die weiblichen im Sparen; für Weiber wird es ſich alſo nicht ſchicken, freigebig zu ſeyn, außer in Sachen, welche ſie ſelbſt nicht mehr brauchen können; im Gegentheil wird es ſich für ſie beſſer, als für den Mann ſchicken, Geſchenke anzunehmen. Bei Beleidigungen iſt der Mann verſöhnlich, die Frau aber nicht, und zwar darum, weil ſie ſich ihrer Schwäche zu ſehr bewußt iſt, als daß ſie ſich rächen könnte. Der Mann iſt eiferſüchtig, wenn er liebt, das Weib aber auch, wenn ſie gleich nicht liebt. Dies kommt daher, weil das Weib nicht ſelbſt den Mann ſuchen kann, ſondern erſt von ihm geſucht werden muß; ſie muß daher ſelbſt ihre Reize ausſtellen; daher gönnt die Eine der Andern ihren Liebhaber nicht, wenn ſie ihn auch gleich ſelbſt nicht haben mag. Die Weiber können ſich nicht über die Urtheile der Leute hinwegſetzen, welches bei Männern oft ohne Nachtheil geſchehen kann. Das Weib ſucht immer das häusliche Intereſſe und kümmert ſich um das öffentliche wenig oder gar nicht. Die Xantippe und Hiobs Weib ſtehen vielleicht ſehr unſchuldig in ſo übelm Rufe und können ein Paar recht brave Weiber geweſen ſeyn, da ſie ſich ihren Männern, welche gar nicht für das häusliche Intereſſe arbeiten wollten, widerſetzten. Die eheliche Treue kann nicht erzwungen werden, ſondern beruht blos auf dem Ehrbegriffe.

In der Erziehung wird ſich das Frauenzimmer weit leichter als die Mannsperſonen bilden, da dieſe von Natur roher ſind. Weiber müſſen aus der Lectüre nie ein Geſchäft machen, ungeachtet Lectüre ſehr bildet. Für einem Gelehrten iſt es ein ſchlechtes Glück, eine gelehrte Frau zu haben, weil ſie manchmal rivaliſiren können. Die Eigenſchaften, welche der Mann hat, ſchätzt das Weib an Andern, aber nicht an ſich. Das weibliche Geſchlecht errichtet nie unter ſich eine ſo genaue Freundſchaft wie Männer, weil jede mit der Andern wegen der Eroberungen, die ſie zu machen gedenken, rivaliſiert, und alſo das Zutrauen gegen einander nie aufrichtig ſeyn kann, bis es ſich denn mit den Jahren, wo Frauenzimmer keine Prätention mehr machen können, einfindet. Ein Weib wird das Andere immer ſtrenger beurtheilen, als es ſelbſt Männer thun würden, weil ſie glauben, daß durch den Fehler eines Weibes ihr ganzes Geſchlecht beleidigt werde; je ſtrenger ſie aber Andere tadeln, deſto mehr wollen ſie ſich das Anſehen geben, von dieſem Fehler frei zu ſeyn. Weiber putzen ſich niemals für Männer, ſondern nur für ihres Gleichen, welches nichts anders als ein Wettſtreit in den Moden iſt, in denen die Eine die Andere zu übertreffen ſucht. Die Vielweiberei iſt in den Ländern, wo ſie herrſcht, ein Zeichen der Barbarei dieſer Länder, weil dadurch die Sitten nicht cultivirt, ja nicht einmal aufkommen können. Bei den nordiſchen Völkern und bei den Teutſchen hat von jeher blos Monogamie Statt gefunden, welche ſich auch vor allen andern Völkern durch die Achtung, welche ſie ihren Weibern erwieſen, vortheilhaft ausgezeichnet haben.

Die Bewerbung um Liebe ſchickt ſich nicht für das weibliche, ſondern blos für das männliche Geſchlecht; daher dem Weibe das Weigern, dem Manne das Bewerben zukommt. Dies kann theils daher kommen, daß die Weiber kälter als die Männer ſind, theils aber auch aus Inſtinct, ihre Geſchlechtsneigung zu verhehlen. Es muß daher bei den Weibern nur Gunſtbezeugung, bei den Männern aber Bedürfniß ſeyn. Alles dies liegt ſchon in der Natur, da man das nämliche ſogar bei den Thieren antrifft; die Weigerung des weiblichen Geſchlechts befördert noch mehr das Feuer des männlichen Bedürfniſſes, ſo daß durch dieſe Weigerung die Fortpflanzung der Art noch mehr geſichert wird. Eine galante Mannsperſon zeigt allemal feine Sitten an, wodurch ſie den Weibern gefallen und ihnen auf eine anſtändige Weiſe die größten Schmeicheleien ſagen kann; hiezu gehört vornämlich eine anſtändige Dreuſtigkeit, welche das Weib allemal verlangt, da es ihm zukommt, ſich zurückzuziehen und zu weigern und nicht dem Manne; denn wenn dieſer das nämliche thun wollte, ſo würde nie ein Band zwiſchen beiden Geſchlechtern geſchloſſen werden können. Geſchmack in der Wahl des Schönen hat der Mann unſtreitig mehr als das Weib, da für ihn blos die ſchönen Gegenſtände geſchaffen ſind, das Weib hingegen muß einen minder zarten Geſchmack haben, weil für daſſelbe das männliche, als das weniger ſchöne Geſchlecht geſchaffen iſt. Die männliche Zärtlichkeit, die ſich auch nur bei dem ſtärkern Theile antreffen läßt, beſteht in der größten Abneigung, einem andern Weſen die geringſte Unannehmlichkeit zu verurſachen. Hume ſagt, daß Weiber wohl Scherz und Spott über ihr Geſchlecht aber nie über die Ehe vertragen könnten, weil dies das einzige Mittel iſt, mit Ehren ihre Naturtriebe zu befriedigen, und weil ſie zu ſehr von ihrer Ehre verlieren, wenn ſie es außer der Ehe thun wollten; bei Männern hingegen hat es nicht ſo viel auf ſich, wenn ſie auch ihre Triebe außer der Ehe befriedigen.

In der Ehe ſoll die Frau herrſchen, aber der Mann regieren, weil er am beſten einſehen kann, was ihnen beiden am nützlichſten ſeyn kann. Der, welcher herrſcht, iſt nur das Oberhaupt der Macht und ſagt, was er will, der aber, welcher regiert, ſieht zu, wie ſich dieſer Wille mit den Zwecken und Vortheilen verträgt. Wenn das Weib viel jünger iſt als der Mann, ſo beherrſcht ſie ihn, iſt aber der Mann viel jünger als das Weib, ſo beherrſcht er ſie. Die Weiber ſind immer große Kinder, d. h. ſie haben keinen feſten Zweck, ſondern fallen bald auf dieſes bald auf jenes, und ziehen wichtige Zwecke gar nicht in Betracht, welches letztere allein das Geſchäft des Mannes iſt. Ein Weib kann leichter ein Land als ein Haus regieren, beſonders wenn ſie den Mann mit regieren ſoll; der Unterſchied der beiden Regierungen liegt darinn, daß ein Land ſich ſelbſt, ein Haus aber nicht ſich ſelbſt regiert; im Staate werden ſchädliche Entwürfe eben ſo leicht verſchmerzt als bei einem ſtarken Manne ein kleiner Verluſt ſeiner Kräfte, die er leicht und geſchwind wieder erſetzt, im Hausweſen aber kann das nicht ſo leicht geſchehen. Tadel und Verachtung des weiblichen Geſchlechtes erzeugen immer Liederlichkeit, daher werden kluge Männer vielmehr den Werth des weiblichen Geſchlechts eher zu erhöhen als herabzuſetzen ſuchen.

Wir fühlen in uns einen innern Trieb, das Erhabene mit dem Schönen zu verbinden, wozu das Weib ſehr viel beiträgt.

Die Freigeiſterei in der Geſchlechtsneigung ſchadet dem gemeinen Beſten außerordentlich.

Die Geſchlechterliebe iſt äußerſt intolerant; denn wer einmal Abſichten auf eine Perſon hat und dieſe günſtige Neigungen gegen ihn äußert, der kann nicht vertragen, daß ſie gegen Andre gleiche Neigungen äußere, da der ausſchließende Beſitz nur der einzige Vortheil der Ehe iſt. Eiferſucht wird alſo die Abneigung ſeyn, jemanden außer der Ehe an den Vergnügungen derſelben theilnehmen zu laſſen, welche allein der Ehe zukommen.

In Rückſicht des Verhältniſſes der Eltern gegen die

Kinder, verzieht gewöhnlich der Vater die Töchter und die Mutter die Söhne, beſonders die wilden und muthigen, weil ſie bei ihnen immer vorausſetzen kann, daß ſie dem Hausweſen werden gut verſtehen können. Der Ehrenpunkt der Weiber beſteht darinnen, daß ſie ſich nie außer der Ehe jemandem Preis geben, weil man von den Weibern, welche dies ſchon gethan haben, allemal vorausſetzen kann, daß ſie in der Ehe noch mehr ausſchweifen werden; von den Männern hingegen, welche ausgeſchweift haben, kann man annehmen, daß ſie ſich in der Ehe beſſern werden.

Die Verſöhnlichkeit iſt dem Manne mehr eigen als dem Weibe.

Der Mann iſt leicht zu erforſchen und das Weib kann ſeine Geheimniſſe gar wohl verbergen, nur vermag es nicht leicht die Geheimniſſe Anderer zu verſchweigen.

Der Mann iſt ziemlich unachtſam in Anſehung der Beobachtung Anderer und leicht von ſeinem Vorſatze abzubringen; beim Frauenzimmer hingegen findet gerade das Gegentheil ſtatt.

Daß der Mann den Hausfrieden liebt, kommt wohl daher, daß er das Haus für ſeine Ruheſtelle hält, wodurch er viel beim Weibe verliebt.

Der Grundſatz der männlichen Sitten iſt Tugend, jener der weiblichen aber Ehre. Was die Welt thut, das thut das Frauenzimmer auch.

Die Verdienſte des Mannes erwecken beim Frauenzimmer nicht ſo viel Achtung als die Verdienſte dieſes bei jenem.

So lange der Mann noch nicht an die Geſellſchaft von Frauenzimmern gewöhnt iſt, pflegt er beſtändig eine niedere Meinung von ſich in Anſehung deren Urtheils zu haben, weil er glaubt, daß ihrem critiſchen Auge nichts verborgen bleiben könne.

Das Frauenzimmer iſt nicht freigebig und es läßt auch nicht, wenn daſſelbe es iſt. Der Mann verdient, die Frau erſpart. Die Frau ſorgt beſonders für das häusliche Beſte; der Mann iſt nur fähig, das allgemeine Beſte zu fördern. Hiob's und Socratis Weiber ſcheinen nur ſehr häusliche Frauen, ſonſt aber nicht ſehr böſe geweſen zu ſeyn.

Mit Recht behauptet man, daß der Mann in der That zärtlicher ſey als die Frau; denn dieſe fordert von jenem, er ſolle ſich ihretwegen mancherlei Ungemächlichkeiten unterziehen. Dieſe nimmt der Mann auch gern über ſich, um der Frau Erleichterung zu verſchaffen; daher muß das männliche Geſchlecht, in Anſehung der empfindlichen Zärtlichkeit, in der That einen Vorzug vor dem weiblichen haben.

Die Empfindlichkeit iſt eine Schwäche, die Empfindſamkeit aber eine Stärke. Erſtere beſitzen die Weiber, Letztere die Männer.

Der Mann iſt nur dann eiferſüchtig, wenn er verliebt iſt; die Frau iſt es auch, wenn ſie nicht verliebt iſt.

Unter ſich ſind die Frauenzimmer lange nicht ſo verträglich als die Männer.

Die Nachſichtigkeit in der Ehe gereicht dem Manne allemal zum Schimpfe.

Dem weiblichen Geſchlechte muß man nie etwas als Pflicht vortragen, ſondern nur aus dem Geſichtspunkte der Ehre. Die Urſache, warum die Frauenzimmer nicht gern von Pflichten hören, liegt darinn, daß ſie nur Neigung zum Herrſchen haben.

Das Frauenzimmer putzt ſich gemeiniglich für das Urtheil anderer Weiber. Mit den Männern iſt es gerade umgekehrt.

Die Zärtlichkeit der Männer iſt gutmüthig, jene der Frauenzimmer empfindlich.

Die Ehre des Mannes beſteht darinn, was die Leute von ihm denken; jene des Frauenzimmer aber, was andere von ihm ſprechen.

Die Frau will herrſchen, der Mann regieren; denn die Neigung herrſcht, der Verſtand aber regiert. Die Herrſchaft erlaubt Launen, welche beim Verſtande nicht ſtatt finden. Die häuslichen Geſetze ſchreibt der Mann vor, wobei er aber alles ſo einrichtet, daß die Frau immer das Anſehen der Herrſchaft behält. So herrſchen die meiſten Fürſten, die Miniſter aber regieren.

Das Vergnügen im Hauſe muß man der Frau überlaſſen, aber die Ehre und die Ruhe deſſelben ſind die Sache des Mannes.

Das Frauenzimmer iſt immer der Meinung, daß die Neigung zum andern Geſchlechte nicht, aber wohl die Luſt zum Heirathen vergehen könne, und daß man daſſelbe alsdann als Buhlſchweſtern anſehen würde, wenn keine Heirathen ſtatt fänden. Hume bemerkt in ſeinen philoſophiſchen Verſuchen, daß die Frauenzimmer eine Satyre auf ihr Geſchlecht ſehr wohl vertragen, nie aber einen Spott auf den Eheſtand, wovon die Urſache ohnſtreitig hierinnen liegt: durch die Ehe wird das Frauenzimmer auf einmal frei, da es vorhero im eheloſen Zuſtande entſetzlich vom Anſtande geplagt wurde, dagegen verliert der Mann durch eben dieſen Stand ſeine Freiheit, weshalb man es auch dem Manne nicht übel nimmt, wenn er unverheirathet iſt. Dagegen gereicht bei uns einem erwachſenen Mädchen der eheloſe und im Morgenlande der kinderloſe Zuſtand zum großen Vorwurfe.

Da der Eheſtand ein ausſchließender Beſitz des Gegenſtandes der Geſchlechtsneigung iſt, ſo iſt auch die Eiferſucht, welche der Toleranz oder dem duldenden Frauen entgegengeſetzt iſt, ganz natürlich; ja eine Frau haßt ſogar den Mann, welcher nicht eiferſüchtig iſt, weil dies ein ſicheres Kennzeichen iſt, daß er ſich nicht viel aus ihr macht. Die Intoleranz der Männer iſt der ganze Vorzug der Ehe, ſonſt iſt der Zweck verfehlt; denn der Mann will der alleinige Beſitzer eines Frauenzimmers ſeyn und wäre keine Eiferſucht im männlichen Geſchlechte, ſo würde keine Ehe ſtatt finden; die Sicherheit über die ächte Abſtammung der Kinder iſt die erſte Bedingung der Sorge für ihre Erhaltung und davon muß der Mann völlig überzeugt ſeyn.

Der geſunde Menſchenverſtand geht ſehr leicht verloren, wenn er nicht gute Grundſätze hat. Ohne dieſe bemerkt er nicht die Veränderungen, welche über ſeinen Zuſtand vorgehen. Daher muß es Grundſatz ſeyn, nichts anzunehmen, was den freien Gebrauch der Vernunft unnütz machen würde. Man muß nichts einräumen, was den Gebrauch der Vernunft über den Haufen wirft. Nur dadurch behauptet und erhält ſich der geſunde Menſchenverſtand.

Es iſt ein Wagſtück, eine der allgemeinen Meinung, ſelbſt der Verſtändigen, widerſtreitende Behauptung ins Publikum zu bringen. Dieſer Anſchein des Egoismus heißt die Paradoxie. Es iſt nicht eine Kühnheit, etwas auf die Gefahr, daß es unwahr ſey, ſondern daß es bei Wenigen Eingang finden möchte, zu wagen. — Vorliebe fürs Paradoxe iſt zwar logiſcher Eigenſinn, nicht Nachahmer von Andern ſeyn zu wollen, ſondern als ein ſeltener Menſch zu erſcheinen, ſtatt deſſen ein ſolcher oft nur den Seltſamen macht.

Von einer Vorſtellung abſtrahiren zu können, ſelbſt wenn ſie ſich dem Menſchen durch den Sinn aufdringt, iſt ein weit größeres Vermögen, als das zu attendiren, weil es eine Freiheit des Denkvermögens und die Eigenmacht des Gemüths beweiſe, den Zuſtand ſeiner

Vorſtellungen in ſeiner Gewalt zu haben. — In dieſer Rückſicht iſt nun das Abſtractionsvermögen viel ſchwerer, aber auch wichtiger, als das der Attention, wenn es Vorſtellungen der Sinne betrifft.

Viele Menſchen ſind unglücklich, weil ſie nicht abſtrahiren können. Der Freyer könnte eine gute Heirath machen, wenn er nur über eine Warze im Geſicht, oder eine Zahnlücke ſeiner Geliebten wegſehen könnte. Es iſt aber eine beſondere Unart unſers Attentionsvermögens, gerade darauf, was fehlerhaft an Andern iſt, auch unwillkührlich ſeine Aufmerkſamkeit zu heften; ſeine Augen auf einen dem Geſicht gerade gegenüber am Rocke fehlenden Knopf, oder die Zahnlücke, oder einen angewohnten Sprachfehler zu richten, und den Andern zu verwirren, ſich ſelbſt aber auch im Umgange das Spiel zu verderben.

Wenn das Hauptſächliche gut iſt, ſo iſt es nicht allein billig, ſondern auch klüglich gehandelt, über das Uebel an Anderen, ja ſelbſt unſeres eigenen Glückszuſtandes, wegzuſetzen; aber dieſes Vermögen zu abſtrahiren iſt eine Gemuthsſtärke, welche nur durch Uebung erworben werden kann.

Das Bemerken (animadvertere) iſt noch nicht ein Beobachten (observare) ſeiner ſelbſt. Das letztere iſt eine methodiſche Zuſammenſtellung der an uns ſelbſt gemachten Wahrnehmungen, welche den Stoff zum Tagebuche eines Beobachters ſeiner ſelbſt abgiebt und leichtlich zu Schwärmerei und Wahnſinn hinführt.

Das Aufmerken (attentio) auf ſich ſelbſt, wenn man mit Menſchen zu thun hat, iſt zwar nothwendig, muß aber im Umgange nicht ſichtbar werden; denn da macht es entweder geniert (verlegen) oder affectirt (geſchroben). Das Gegentheil von beiden iſt die Ungezwungenheit; ein Vertrauen zu ſich ſelbſt von Andern in ſeinem Anſtande nicht nachtheilig beurtheilt zu werden. Derjenige, welcher ſich ſo ſtellt, als ob er ſich vor dem Spiegel beurtheile, wie es ihm laſſe, oder ſo ſpricht, als ob er ſich (nicht bloß als ob ein Anderer ihn) ſprechen höre, iſt eine Art von Schauſpieler. Er will repräſentiren und erkünſtelt einen Schein von ſeiner eignen Perſon, wodurch, wenn man dieſe Bemühung an ihm, er im Urtheil Anderer einbüßt, weil ſie den Verdacht einer Abſicht zu betrügen erregt.

Die offene Art ſich zu erklären, an einem der Mannbarkeit ſich nähernden Mädchen, oder einem mit der ſtädtiſchen Manier unbekannten Landmann, erweckt, durch die Unſchuld und Einfalt (die Unwiſſenheit in der Kunſt zu ſcheinen) ein fröhliches Lachen bei denen, die in dieſer Kunſt ſchon geübt und gewitzigt ſind; nicht ein Auslachen mit Verachtung; denn man ehrt doch im Herzen dabei die Lauterkeit und Aufrichtigkeit; ſondern ein gutmüthiges, liebevolles Belachen der Unerfahrenheit in der böſen, obgleich auf unſere ſchon verdorbene Menſchennatur gegründeten Kunſt zu ſcheinen, die man eher beſeufzen als belachen ſollte, wenn man ſie mit der Idee einer noch unverdorbenen Natur vergleicht.

Was aber die eigentliche Abſicht, nämlich die Warnung, ſich mit der Ausſpähung und gleichſam ſtudirten Abfaſſung einer innern Geſchichte des unwillkührlichen Laufs ſeiner Gedanken und Gefühle durchaus nicht zu befaſſen, ſo geſchieht ſie darum, weil es der gerade Weg iſt, in Kopfverwirrung vermeinter höherer Eingebungen, und, ohne unſer Zuthun, wer weiß woher, auf uns einfließende Kräfte, in Illuminatiſm oder Terroriſm zu gerathen; denn unvermerkt machen wir hier vermeinte Entdeckungen von dem, was wir ſelbſt in uns hineingetragen haben, wie eine Bourignon mit ſchmeichelhaften, oder ein Pascal mit ſchreckenden und ängſtlichen Vorſtellungen, in welchem Fall ſelbſt ein ſonſt vortrefflicher Kopf, Albrecht Haller, gerieth, der bei ſeinem lange geführten, oft auch unterbrochenen Tagebuche ſeines Seelenzuſtandes zuletzt dahin gelangte, einen berühmten Theologen, ſeinen vormaligen academiſchen Collegen, den D. Leß zu befragen, ob er nicht in ſeinem weitläufigen Schatze der Gottesgelahrtheit Troſt für ſeine beängſtigte Seele antreffen könne.

Die verſchiedenen Acte der Vorſtellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich ſie herbeirufe, iſt des Nachdenkens wohl werth, für Logik und Metaphyſik nöthig und nützlich. — Aber ſich belauſchen wollen, ſo wie auch ungerufen von ſelbſt ins Gemüth kommen, (dies geſchieht durch das Spiel der unabſichtlich dichtenden Einbildungskraft), iſt, weil alsdann die Principien des Denkens nicht (wie ſie ſollen) vorangehen, ſondern hinten nachfolgen, eine Verkehrung der natürlichen Ordnung im Erkenntnißvermögen und iſt entweder ſchon eine Krankheit des Gemüths (Grillenfängerei), oder führt zu derſelben und zum Irrenhauſe. Wer von innern Erfahrungen (von der Gnade, von Anfechtungen) viel zu erzählen weiß, mag bei ſeiner Entdeckungsweiſe zur Erforſchung ſeiner ſelbſt immer nur in Anticyra vorher anlanden; denn es iſt mit jenen innern Erfahrungen nicht ſo beſchaffen, wie mit der äußeren, von Gegenſtänden im Raume, worin die Gegenſtände nebeneinander und als bleibend feſtgehalten erſcheinen. Der innere Sinn ſieht die Verhältniſſe ſeiner Beſtimmungen nur in der Zeit, mithin im Fließen, wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung nothwendig iſt, ſtatt findet.

Wir ſpielen oft mit dunkeln Vorſtellungen und haben ein Intereſſe beliebte oder unbeliebte Gegenſtände vor der Einbildungskraft in Schatten zu ſtellen, öfter aber ſind wir ſelbſt ein Spiel dunkeler Vorſtellungen, und unſer Verſtand vermag nicht, ſich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluß derſelben verſetzt, ob er ſie gleich als Täuſchung anerkennt.

Daß das Kleid den Mann mache, gilt in gewiſſer Maße auch für den Verſtändigen. Das ruſſiſche Sprichwort ſagt zwar: man empfängt den Gaſt nach ſeinem Rocke und begleitet ihn nach ſeinem Verſtande; aber der Verſtand kann doch den Eindruck dunkler Vorſtellungen von einer gewiſſen Wichtigkeit, den eine wohlgekleidete Perſon macht, nicht verhüten, ſondern allenfalls nur das vorläufig über ſie gefällte Urtheil hinten nach zu berichtigen, den Vorſatz haben.

Studirte Dunkelheit wird oft mit gewünſchtem Erfolge gebraucht, um Tiefſinn und Gründlichkeit vorzuſpiegeln; wie etwa in der Dämmerung oder durch einen Nebel geſtaltete Gegenſtände immer größer geſtaltet werden, als ſie ſind. Das Scotiſon (mache dunkel) iſt der Machtſpruch aller Myſtiker, um durch gekünſtelte Dunkelheit Schatzgräber der Weisheit anzulocken. Ueberhaupt iſt auch ein gewiſſer Grad des Räthſelhaften in einer Schrift dem Leſer nicht unwillkommen, weil ihm dadurch ſeine eigne Scharfſinnigkeit fühlbar wird, das Dunkle in klare Begriffe aufzulöſen.

Der Schein iſt der Grund zu einem irrigen Urtheile aus ſubjectiven Urſachen, die fälſchlich für objectiv gehalten werden; Erſcheinung iſt aber gar kein Urtheil, ſondern blos empiriſche Anſchauung, die durch Reflexion und den daraus entſpringenden Verſtandesbegriff, zur innern Erfahrung und hiermit Wahrheit wird.

Da jedoch die Kenntniß des Menſchen durch innere Erfahrung, weil er darnach großentheils auch Andere beurtheilt, von großer Wichtigkeit, aber doch zugleich von vielleicht größerer Schwierigkeit iſt, als die richtige Beurtheilung Anderer, indem der Forſcher ſeines Innern leichtlich, ſtatt blos zu beobachten, Manches in das Selbſtbewußtſeyn hinein trägt, ſo iſt es rathſam und ſogar nothwendig, von zu beobachtenden Erſcheinungen in ſich ſelbſt anzufangen, und dann allererſt zur Behauptung gewiſſer Sätze, die die Natur des Menſchen angehen, d. i. zur innern Erfahrung fortzuſchreiten.

Wer alles, was er ſich vornimmt, für leicht hält, iſt leichtſinnig. Wem alles, was er vornimmt, leicht läßt, iſt gewandt; ſo wie der, deſſen Thun Mühe verräth, ſchwerfällig iſt. — Die geſellige Unterhaltung (Converſation) iſt ein bloßes Spiel, worin alles leicht ſeyn und laſſen muß. Daher die Ceremonie (das Steife) in derſelben, z. B. das feyerliche Abſchiednehmen nach einem Gelage, als altväteriſch abgeſchafft iſt.

Die Gemüthsbeſtimmung des Menſchen bei Unternehmung eines Geſchäfts iſt nach Verſchiedenheit der Temperamente verſchieden. Einige fangen von Schwierigkeiten und Beſorgniſſen an (Melancholiſche), bei Andern iſt die Hoffnung und vermeinte Leichtigkeit der Ausführung das Erſte, was ihnen in die Gedanken kommt (Sanguiniſche).

Die Angewohnheit (assuetudo) iſt eine phyſiſche innere Nöthigung, nach derſelben Weiſe ferner zu verfahren, wie man bis dahin verfahren hat. Sie benimmt ſelbſt den guten Handlungen eben dadurch ihren moraliſchen Werth, weil ſie der Freiheit des Gemüths Abbruch thut, und überdem zu gedankenloſen Wiederholungen eben deſſelben Acts (Monotonie) führt, und dadurch lächerlich wird. — Angewöhnte Flickwörter (Phraſen zu bloßer Ausfüllung der Leere an Gedanken) machen den Zuhörer unaufhörlich beſorgt, das Sprüchelchen wiederum hören zu müſſen, und den Redner zur Sprachmaſchine. Die Urſache der Erregung des Ekels, den die Angewohnheit eines Andern in uns erregt, iſt, weil das Thier hier gar zu ſehr aus dem Menſchen hervorſpringt, das inſtinctmäßig nach der Regel der Angewöhnung, gleich als eine andere (nicht menſchliche)

Natur geleitet wird, und ſo Gefahr läuft, mit dem Vieh in eine Claſſe zu gerathen. — Doch können gewiſſe Angewöhnungen abſichtlich geſchehen und eingeräumt werden, wenn nämlich die Natur der freien Willkühr ihre Hülfe verſagt, z. B. im Alter ſich an die Zeit des Eſſens und Trinkens, die Qualität und Quantität beider Letztern oder auch des Schlafs zu gewöhnen und ſo allmälig mechaniſch zu werden; aber das gilt nur als Ausnahme und im Nothfalle. In der Regel iſt alle Angewohnheit verwerflich.

Betrug der Sinne iſt, wenn, ſobald man weiß, wie es mit dem Gegenſtande beſchaffen iſt, auch der Schein ſogleich aufhört. Dergleichen ſind die Taſchenſpielerkünſte von allerlei Art. — Kleidung, deren Farbe zum Geſicht vortheilhaft abſticht, iſt Illuſion; Schminke aber Betrug. Durch die Erſtere wird man verleitet, durch die Zweite geäfft. — Daher kommt es auch, daß man mit Farben nach der Natur gemalte Statüen menſchlicher Geſtalten nicht leiden mag, indem man jeden Augenblick betrogen wird, ſie für lebendig zu halten, ſo oft ſie unverſehens zu Geſichte kommen.

Je civiliſirter die Menſchen ſind, deſto mehr ſind ſie Schauſpieler; ſie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung, der Sittſamkeit, der Uneigennützigkeit vor Andern an, ohne irgend jemanden dadurch zu betrügen, weil ein jeder Anderer weiß, daß es hiermit eben nicht herzlich gemeint ſey, und es iſt auch ſehr gut, daß es ſo in der Welt zugeht: denn dadurch, daß Menſchen dieſe Rolle ſpielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein ſie eine geraume Zeit nur erkünſtelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt, und gehen in die Geſinnung über. — Aber den Betrüger in uns ſelbſt, die Neigung, zu betrügen, iſt wiederum Rückkehr zum Gehorſame unter das Geſetz der Tugend, und nicht Betrug, ſondern ſchuldloſe Täuſchung unſerer ſelbſt.

Mit Gewalt iſt wider die Sinnlichkeit in den Neigungen nichts ausgerichtet, man muß ſie überliſten, und, wie Swift ſagt, dem Wallfiſche eine Tonne zum Spiele hinwerfen, um das Schiff zu retten.

Die Natur hat den Hang, ſich gern täuſchen zu laſſen, dem Menſchen weislich eingepflanzt, ſelbſt um die Tugend zu retten, oder doch zu ihr hinzuleiten. Der gute ehrbare Anſtand iſt ein Schein, der Andern Achtung einflößt, (ſich nicht gemein zu machen). Zwar würde das Frauenzimmer damit ſchlecht zufrieden ſeyn, wenn das männliche Geſchlecht ihren Reitzen nicht zu huldigen ſchiene; aber Sittſamkeit, ein Selbſtzwang, der die Leidenſchaft verſteckt, iſt doch als Illuſion ſehr heilſam, um zwiſchen einem und dem anderen Geſchlechte den Abſtand zu bewirken, der nöthig iſt, um nicht das Eine zum bloßen Werkzeuge des Genuſſes des Andern herabzuwürdigen.

Höflichkeit (Politeſſe) iſt ein Schein der Herablaſſung, welcher Liebe einflößt. Die Verbeugungen (Complimente) und die ganze höfiſche Galanterie, ſammt den heißeſten Freundſchaftsverſicherungen mit Worten, ſind zwar nicht eben immer Wahrheit, aber ſie betrügen darum doch auch nicht, weil ein jeder weiß, wofür er ſie nehmen ſoll, und dann vornehmlich darum, weil dieſe anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Geſinnungen dieſer Art hinleiten.

Alle menſchliche Tugend im Verkehr iſt Scheidemünze; ein Kind iſt der, welcher ſie für ächtes Gold nimmt. — Es iſt doch aber beſſer, Scheidemünze als gar kein ſolches Mittel im Umlaufe zu haben, und endlich kann es doch, wenn gleich mit anſehnlichem Verluſte, in baares Geld umgeſetzt werden. Sie für lauter Spielmarken, die gar keinen Werth haben, auszugeben, mit dem ſarcaſtiſchen Swift zu ſagen: die Ehrlichkeit iſt ein Paar Schuhe, die im Kothe ausgetreten worden u. ſ. w. oder, mit dem Prediger Hofſtede, in ſeinem Angriffe auf Marmontels Beliſar, ſelbſt einen Sokrates zu verläumden, um ja zu verhindern, daß irgend jemand an die Tugend glaube, iſt ein an der Menſchheit verübter Hochverrath. Selbſt der Schein des Guten an Andern muß uns werth ſeyn, weil aus dieſem Spiele mit Verſtellungen, welche Achtung erwerben, ohne ſie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernſt werden kann. — Nur der Schein des Guten in uns ſelbſt, muß ohne Schonung weggewiſcht, und der Schleier abgeriſſen werden, womit die Eigenliebe unſere moraliſchen Gebrechen verdeckt, weil der Schein da betrügt, wo man durch das, was ohne allen moraliſchen Gehalt iſt, die Tilgung ſeiner Schuld, oder gar, in Wegwerfung deſſelben, die Ueberredung nichts ſchuldig zu ſeyn, ſich vorſpiegelt, z. B. wenn die Bereuung der Uebelthaten am Ende des Lebens für wirkliche Beſſerung, oder vorſätzliche Uebertretung als menſchliche Schwachheit vorgemalt wird.

Schmutz ſcheint nicht ſowohl durch das Widrige für die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermuthenden Geſtank Ekel zu erwecken; denn die Einnehmung durch den Geruch (in die Lungen) iſt noch inniglicher, als die durch die einſaugenden Gefäße des Mundes, oder des Schlundes.

Je ſtärker die Sinne, bei eben demſelben Grade des auf ſie geſchehenen Einfluſſes, ſich afficirt fühlen, deſto weniger lehren ſie. Umgekehrt, wenn ſie viel lehren ſollen, müſſen ſie mäßig afficiren. Im ſtärkſten Lichte ſieht oder unterſcheidet man nichts, und eine ſtentoriſch angeſtrengte Stimme betäubt oder unterdrückt das Denken.

Der Mangel eines muſikaliſchen Gehörs, obgleich das blos phyſiſche unverletzt iſt, da das Gehör zwar Laute, aber nicht Töne vernehmen, der Menſch alſo zwar ſprechen, aber nicht ſingen kann, iſt eine ſchwer zu erklärende Verkrüppelung; ſo wie es Leute giebt, die ſehr gut ſehen, aber keine Farben unterſcheiden können, und denen alle Gegenſtände wie im Kupferſtiche erſcheinen.

Der Menſch hält oft das, was er ſich ſelbſt vorſetzlich ins Gemüth hineingetragen hat, für etwas, das ſchon vorher in demſelben gelegen hat, und glaubt das, was er ſich ſelbſt aufdrang, in den Tiefen ſeiner Seele nur entdeckt zu haben.

Der Hang, in ſich ſelbſt gekehrt zu ſeyn, kann, ſammt den daher kommen Täuſchungen des innern Sinnes, nur dadurch in Ordnung gebracht werden, daß der Menſch in die äußere Welt, und hiermit in die Ordnung der Dinge, die den äußern Sinnen vorliegen, zurück geführet wird.

Das Geräuſch und der Glanz eines Hofes oder auch nur einer großen Stadt neben dem ſtillen, einfältigen und doch zufriedenen Leben eines Landmanns; ein Haus unter einem Strohdach, inwendig mit geſchmackvollen und bequemen Zimmern anzutreffen, belebt die Vorſtellung und man weilet gern dabei, weil die Sinne dadurch geſtärkt werden. — — Dagegen Armuth und Hoffahrt, der prächtige Putz einer Dame, die mit Brillianten umſchimmert und deren Wäſche unſauber iſt — oder, wie ehemals bei einem polniſchen Magnaten, verſchwenderiſch beſetzte Tafeln, und dabei zahlreiche Aufwärter, aber in Baſtſchuhen, ſtehen nicht im Contraſte, ſondern im Widerſpruche, und eine Sinnenvorſtellung vernichtet oder ſchwächt die andere, weil ſie unter einem und demſelben Begriffe das Entgegengeſetzte vereinigen will, welches unmöglich iſt.

Durch das Neue, wozu auch das Seltene und das

Verborgengehaltene gehört, wird die Aufmerkſamkeit belebt; denn es iſt Erwerb, die Sinnenvorſtellung gewinnt alſo dadurch mehr Stärke. Das Alltägige oder Gewohnte löſcht ſie aus. Der Hang zur Erwerbung einer Kenntniß, bloß ihrer Neuigkeit, Seltenheit und Verborgenheit halber, wird die Curioſität genannt. Dieſe Neigung, ob ſie zwar nur mit Vorſtellungen ſpielend und ſonſt ohne Intereſſe an ihrem Gegenſtande iſt, wenn ſie nur nicht auf Ausſpähung deſſen geht, was eigentlich nur Andere intereſſirt, iſt nicht zu tadeln. — Was aber den bloßen Sinneneindruck betrifft, ſo macht jeder Morgen bloß durch die Neuigkeit ſeiner Empfindungen alle Vorſtellungen der Sinne, (wenn dieſe nur ſonſt nicht krankhaft ſind) klarer und belebter, als ſie gegen Abend zu ſeyn pflegen.

Monotonie (völlige Gleichförmigkeit in Empfindungen) bewirkt endlich Atonie derſelben (Ermattung der Aufmerkſamkeit auf ſeinen Zuſtand) und die Sinnenempfindung wird geſchwächt. Abwechſelung friſcht ſie auf; ſo wie ein in eben demſelben Tone, es ſey geſchrieene oder mit gemäßigter, aber gleichförmiger Stimme abgeleſene Predigt die ganze Gemeine in Schlaf bringt. — Arbeit und Ruhe, Stadt- und Landleben, im Umgange Unterredung und Spiel, in der Einſamkeit Unterhaltung, bald mit Geſchichten, bald mit Gedichten, einmal mit Philoſophie und dann mit Mathematik, ſtärken das Gemüth. — Es iſt eben dieſelbe Lebenskraft, welche das Bewußtſeyn der Empfindungen rege macht; aber die verſchiedenen Organe derſelben löſen einander in ihrer Thätigkeit ab. So iſt es leichter, ſich eine geraume Zeit im Gehen zu unterhalten, weil da ein Muskel (der Beine) mit dem andern in der Ruhe wechſelt, als ſteif auf einer und derſelben Stelle ſtehen zu bleiben, wo einer unabgeſpannt eine Weile wirken muß. — Daher iſt das Reiſen ſo anlockend; nur ſchade, daß es bei müſſigen Leuten eine Leere, (die Atonie) als die Folge von der Monotonie des häuslichen Lebens, zurückläßt.

Die allen Menſchen, ſelbſt den Unglücklichſten oder auch den Weiſeſten, natürliche Furcht vor dem Tode iſt nicht ein Grauen vor dem Sterben, ſondern wie Montaigne richtig ſagt, vor dem Gedanken geſtorben (d. i. todt) zu ſeyn, welchen alſo der Candidat des Todes nach dem Sterben noch zu haben vermeint, indem er den Leichnam, welcher nicht mehr er ſelbſt iſt, doch als ſich ſelbſt im düſtern Grabe, oder irgend ſonſt wo denkt. Die Täuſchung iſt hier nicht zu heben; denn ſie liegt in der Natur des Denkens, als eines Sprechens zu und von ſich ſelbſt. Der Gedanke, ich bin nicht, kann gar nicht exiſtiren; denn bin ich nicht, ſo kann ich mir auch nicht bewußt werden, daß ich nicht bin.

Es hat Leute gegeben, die für die Lichtvorſtellungen keinen größern Vorrath in ihrem Sehvermögen hatten, als weiß oder ſchwarz, und für die, ob ſie gleich gut ſehen konnten, die ſichtbare Welt, nur wie ein Kupferſtich erſchien. Eben ſo giebt es mehr Leute als man wohl glaubt, die von gutem, ja ſogar äußerſt feinem, aber ſchlechterdings nicht muſikaliſchem Gehöre ſind, deren Sinn für Töne, nicht bloß um ſie nachzumachen (zu ſingen), ganz unempfänglich iſt. — Eben ſo mag es mit den Vorſtellungen des Geſchmacks und Geruchs bewandt ſeyn, daß nämlich für manche ſpeciſiſche Empfindungen dieſer Stoffe des Genuſſes der Sinn mangelt, und Einer den Andern hierüber zu verſtehen glaubt, indeſſen daß die Empfindungen des Einen von denen des Andern nicht bloß dem Grade nach, ſondern ſpeciſiſch ganz und gar unterſchieden ſeyn mögen. Es giebt Leute, denen der Sinn des Geruchs gänzlich mangelt, die die Empfindung des Einziehens der reinen Luft durch die Naſe für Geruch halten, und daher aus allen Beſchreibungen, die man ihnen von dieſer Art zu empfinden machen mag, nicht klug werden können; wo aber der Geruch mangelt, da fehlt es auch ſehr am Geſchmacke, den, wo er nicht iſt, zu lehren und beizubringen vergebliche Arbeit iſt. Aber der Hunger und die Befriedigung deſſelben (die Sättigung) iſt ganz etwas anderes als der Geſchmack.

Daß das Wort Sinn (aber nur im Singular) ſo häufig für Gedanken gebraucht wird, ja wohl gar eine noch höhere Stufe als jene des Denkens iſt, bezeichnen ſoll; daß man von einem Ausſpruche ſagt, es liegt in ihm ein reichhaltiger oder tiefer Sinn (daher das Wort Sinnſpruch), und daß man den geſunden Menſchenverſtand auch Gemeinſinn nennt, und ihn, ob zwar dieſer Ausdruck eigentlich nur die niedrigſte Stufe vom Erkenntnißvermögen bezeichnet, doch obenan ſezt, gründet ſich darauf, daß die Einbildungskraft, welche dem Verſtande Stoff unterlegt, um den Begriffen deſſelben Inhalt (zum Erkenntniſſe) zu verſchaffen, vermöge der Analogie ihrer (gedichteten) Anſchauungen mit wirklichen Wahrnehmungen, jenen Realität zu verſchaffen ſcheint.

Alle ſtumme Berauſchung, d. i. diejenige, welche die Geſelligkeit und wechſelſeitige Gedankenmittheilung nicht belebt, hat etwas Schändliches an ſich; dergleichen die von Opium und dem Branntweine iſt. Wein und Bier, wovon der Erſtere bloß reitzend, das Zweite mehr nährend und gleich einer Speiſe ſättigend iſt, dienen zur geſelligen Berauſchung, wobei doch der Unterſchied iſt, daß die Trinkgelage mit dem leztern mehr träumeriſch verſchloſſen, oft auch ungeſchliffen, die aber mit dem erſtern fröhlich, laut und mit Witz redſelig ſind.

Die Unenthaltſamkeit im geſellſchaftlichen Trinken, die bis zur Benebelung der Sinne geht, iſt allerdings eine Unart des Mannes, nicht bloß in Anſehung der Geſellſchaft, mit der man ſich unterhält, ſondern auch in Abſicht auf die Selbſtſchätzung., wenn er aus ihr taumelnd, wenigſtens nicht ſichern Tritts, oder blos lallelnd herausgeht. Aber es läßt ſich auch vieles zur Milderung des Urtheils über ein ſolches Verſehen anführen, da die Grenzlinie des Selbſtbeſitzes ſo leicht überſehen und überſchritten werden kann; denn der Wirth will doch, daß der Gaſt durch dieſen Act der Geſelligkeit völlig befriedigt herausgehe.

Weiber, Geiſtliche und Juden betrinken ſich gewöhnlich nicht, wenigſtens vermeiden ſie ſorgfältig allen Schein davon, weil ſie bürgerlich ſchwach ſind und Zurückhaltung nöthig haben, wozu durchaus Nüchternheit erfordert wird; denn ihr äußerer Werth beruht blos auf dem Glauben Anderer an ihre Keuſchheit, Frömmigkeit und ſeparatiſtiſche Geſetzlichkeit. Was das Letztere betrifft, ſo ſind alle Separatiſten, d. i. ſolche, die ſich nicht bloß einem öffentlichen Landesgeſetze, ſondern noch einem beſondern (ſectenmäßig) unterwerfen, als Sonderlinge und vorgeblich Auserleſene, der Aufmerkſamkeit des Gemeinweſens und der Schärfe der Critik vorzüglich ausgeſetzt ſind; ſie können alſo auch in der Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt nicht nachlaſſen, weil der Rauſch, der dieſe Behutſamkeit wegnimmt, für ſie ein Scandal iſt.

Der Trunk löſet die Zunge, öffnet aber auch das Herz und iſt ein materiales Vehikel einer moraliſchen Eigenſchaft, nämlich der Offenherzigkeit. — Das Zurückhalten mit ſeinen Gedanken iſt für ein lauteres

Herz ein beklemmender Zuſtand, und luſtige Trinker dulden es auch nicht leicht, daß jemand bei einem Gelage ſehr mäßig ſey, weil er einen Aufmerker vorſtellt, der auf die Fehler der Andern acht hat, mit ſeinen eignen aber zurückhält. Hume ſagt: unangenehm iſt der Geſellſchafter, der nicht vergißt; die Thorheiten des einen Tages müſſen vergeſſen werden, um denen des andern Platz zu machen.

Ob man beim Trinken auch wohl das Temperament des Menſchen, der ſich betrinkt, oder ſeinen Charakter erforſchen könne? Ich glaube nicht; es iſt ein neues Flüſſige ſeinen in den Andern umlaufenden Säften beigemiſcht, und ein anderer Reitz auf die Nerven, der nicht die natürliche Temperatur deutlicher entdeckt, ſondern eine andere hineinbringt. — Daher wird der Eine, der ſich betrinkt, verliebt, der Andere großſprecheriſch, der Dritte zänkiſch werden, der Vierte (vornehmlich beim Biere) ſich weichmüthig oder andächtig oder gar ſtumm zeigen; alle aber werden, wenn ſie den Rauſch ausgeſchlafen haben, und man ſie an ihre Reden des vorigen Abends erinnert, über dieſe wunderliche Stimmung oder Verſtimmung ihrer Sinne ſelber lachen.

Begriffe von Gegenſtänden veranlaſſen oft, ihnen ein ſelbſtgeſchaffenes Bild (durch productive Einbildungskraft) unwillkührlich unterzulegen. Wenn man das Leben und die Thaten eines dem Talente, Verdienſte oder Range nach großen Mannes lieſet, oder ſich erzählen läßt, ſo wird man gemeiniglich verleitet, ihm in der Einbildungskraft ein anſehnliche Statur zu geben, und dagegen einem der Beſchreibung nach Feinen und Sanften im Charakter, eine kleinlich-geſchmeidige Bildung. Nicht bloß der Bauer, ſondern ein auch wohl genugſam mit der Welt Bekannter, findet ſich doch befremdet, wenn ihm der Held, den er ſich nach den von ihm erzählten Thaten dachte, als ein kleines Männchen, umgekehrt der ſanfte Hume ihm als ein vierſchrötiger Mann vorgewieſen wird. Daher muß man die Erwartung von etwas nicht zu hoch ſpannen, weil die Einbildungskraft natürlicherweiſe bis zum äußerſten zu ſteigern geneigt iſt; denn die Wirklichkeit iſt immer beſchränkter als die Idee, welche ihrer Ausführung zum Muſter dient. —

Es iſt nicht vortheilhaft für eine Perſon, die man zuerſt in eine Geſellſchaft einführen will, vorher von ihr viel Rühmens zu machen, vielmehr kann es oft ein boshaftes Stückchen von einem Schalk ſeyn, jene lächerlich zu machen; denn die Einbildungskraft ſteigert die Vorſtellung von dem, was erwartet wird, ſo hoch, daß die genannte Perſon, in Vergleichung mit der gefaßten Idee nicht anders als einbüßen kann. Eben dieſes ereignet ſich, wenn man eine Schrift, ein Schauſpiel, oder ſonſt etwas, was zur ſchönen Kunſt gehört, mit übertriebener Lobpreiſung ankündigt; denn da kann es, wenn es zur Darſtellung kommt, nicht anders als ſinken. Selbſt ein gutes Schauſpiel nur geleſen zu haben, ſchwächt ſchon den Eindruck, wenn man es aufführen ſieht. — Iſt nun aber das vorher Geprieſene das gerade Widerſpiel von dem, worauf die Erwartung geſpannt war, ſo erregt der aufgeführte Gegenſtand, wenn er ſonſt unſchädlich iſt, das größte Gelächter.

Wenn man ſagt, einen feſten Schlaf ohne Träume gehabt zu haben, ſo iſt das doch wohl nicht mehr, als daß man ſich dieſer beim Erwachen gar nicht erinnert; welches, wenn die Einbildungen ſchnell wechſeln, jemandem wohl auch im Wachen begegnen kann, nämlich im Zuſtande einer Zerſtreuung, wo man auf die Frage, was der mit ſtarrem Blicke eine Weile auf denſelben

Punkt Geheftete jetzt denke, die Antwort erhält: ich habe nichts gedacht. — Das Träumen iſt eine weiſe Veranſtaltung der Natur zur Erregung der Lebenskraft durch Affecten, die ſich auf unwillkührlich gedichtete Begebenheiten beziehen, indeſſen daß die auf der Willkühr beruhenden Bewegungen des Körpers, nämlich die der Muskeln, ſuspendirt ſind. —

Man will bemerkt haben, daß ſich mit einander wohlvertragende Eheleute nach und nach eine Aehnlichkeit in Geſichtszügen bekommen, und deutet es dahin aus, die Urſache ſey, weil ſie ſich um dieſer Aehnlichkeit halber geehligt haben, welches doch falſch iſt; denn die Natur treibt beim Inſtincte der Geſchlechter eher zur Verſchiedenheit der Subjecte, die ſich in einander verlieben ſollen, damit alle Mannigfaltigkeit, welche ſie in ihre Keime gelegt hat, entwickelt werde; vielmehr die Vertraulichkeit und Neigung, mit der ſie einander in ihren einſamen Unterhaltungen, dicht neben einander, oft und lange in die Augen ſehen, bringt ſympathetiſch-ähnliche Mienen hervor, die, wenn ſie fixirt werden, endlich in ſtehende Geſichtszüge übergehen.

In der Geſellſchaft ſtumm ſeyn, und nur dann und wann ein ganz gemeines Urtheil fallen zu laſſen, ſieht aus wie verſtändig ſeyn, ſo wie ein gewiſſer Grad Grobheit für (alte teutſche) Ehrlichkeit ausgegeben wird.

Ein Kopf von langſamem Begreifen, iſt darum noch kein ſchwacher Kopf; ſo wie der von behenden Begriffen nicht immer auch ein gründlicher, ſondern oft ein ſehr ſeichter iſt.

Der Verdacht, daß es mit jemandes Kopfe nicht richtig ſey, fällt ſchon auf den, der mit ſich ſelbſt laut ſpricht, oder darüber ertappt wird, daß er für ſich im Zimmer geſticulirt. — Mehr noch, wenn er ſich mit Eingebungen begnadigt oder heimgeſucht und mit höhern

Weſen im Geſpräche und Umgange zu ſeyn glaubt; doch dann eben nicht, wenn er zwar andere heilige Männer dieſer überſinnlichen Anſchauungen vielleicht für fähig einräumt, ſich ſelbſt aber dazu nicht auserwählt zu ſeyn wähnt, ja es auch nicht einmal zu wünſchen geſteht, und alſo ſich ausnimmt.

Witz haſcht nach Einfällen, Urtheilskraft ſtrebt nach Einſichten. Bedachtſamkeit iſt eine Bürgemeiſtertugend. — Der Witz geht mehr nach der Brühe, die Urtheilskraft nach der Nahrung. Die Jagd auf Witzwörter (bons mots), macht ſeichte Köpfe, aber ekelt den gründlichen nach gerade an. Er iſt erfinderiſch in Moden, d. i. den angenommenen Verhaltungsregeln, die nur durch die Neuheit gefallen, und ehe ſie Gebrauch werden, gegen andere Formen, die eben ſo vorübergehend ſind, ausgetauſcht werden müſſen.

Ob der Welt durch große Genies im Ganzen ſonderlich gedient ſey, weil ſie doch oft neue Wege einſchlagen und neue Ausſichten eröffnen, oder ob mechaniſche Köpfe, wenn ſie gleich nicht Epoche machen, mit ihrem alltägigen, langſam am Stecken und Stabe der Erfahrung fortſchreitenden Verſtande, nicht das Meiſte zum Wachsthume der Künſte und Wiſſenſchaften beitragen, indem ſie, wenn gleich keiner von ihnen Bewunderung erregte, doch auch keine Unordnung ſtiftete, mag hier unerörtert bleiben; — aber ein Schlag von ihnen, Geniemänner (beſſer Genieaffen) genannt, hat ſich unter jenem Aushängeſchilde mit eingedrängt, welcher die Sprache außerordentlich von der Natur begünſtigter Köpfe führt, das mühſame Forſchen für ſtümperhaft erklärt, und den Geiſt aller Wiſſenſchaften mit einem Griffe gehaſcht zu haben, ihn aber im Kleinen concentrirt und kraftvoll zureichen, vorgiebt. Dieſer Schlag iſt, wie jener der Quackſalber und Marktſchreier, den

Fortſchritten in wiſſenſchaftlicher und ſittlicher Bildung ſehr nachtheilig, wenn er über Religion, Staatsverhältniſſe und Moral, gleich dem Eingeweiheten oder Machthaber vom Weisheitsſitze herab im entſcheidenden Tone abſpricht und ſo die Armſeligkeit des Geiſtes zu verſtecken weiß. Was iſt hier wieder anders zu thun als zu lachen und ſeinen Gang mit Fleiß, Ordnung und Klarheit geduldig fortzuſetzen, ohne auf jene Gaukler Rückſicht zu nehmen?

Der allgemeine Kopf, welcher alle verſchiedenartigen Wiſſenſchaften umfaßt und begreift, iſt von dem erfinderiſchen verſchieden. Der Erſte iſt es in dem, was gelernt werden kann; der Andere iſt der Mann, nicht ſowohl von großem Umfange des Geiſtes als vielmehr intenſiver Größe deſſelben, in allem Epoche zu machen, was er unternimmt.

Zu allem Gebrauche des Erkenntnißvermögens iſt Vernunft erforderlich; man kann daher die Anforderungen dieſer in folgende drei Fragen zuſammenfaſſen:

Was will ich? (fragt der Verſtand).

Worauf kommt es an? (fragt die Urtheilskraft).

Was kommt heraus? (fragt die Vernunft).

Die Beantwortung der erſten Frage erfordert nun einen klaren Kopf, ſich ſelbſt zu verſtehen und dieſe Naturgabe iſt bei einiger Ausbildung ziemlich gemein, beſonders wenn man darauf aufmerkſam macht. Eine treffende Beantwortung der zweiten iſt weit ſeltener, weil ſich vielerlei Arten der Beſtimmung des vorliegenden Begriffs oder ſcheinbaren Auflöſung der Aufgabe darbieten; welche iſt nun die Einzige, die dieſer genau angemeſſen iſt (z. B. bei Prozeſſen oder im Anfange gewiſſer Handlungsplane zu einem und demſelben Zwecke.) Hierzu iſt ein Talent der Auswahl des in einem gewiſſen Falle gerade zu Treffenden, welches ſehr erwünſcht, aber ſehr ſelten iſt. Man muß gerade den Punkt treffen, worauf es ankommt und welcher nur ein einziger iſt; nun iſt die Sache kurz abgemacht und der Spruch der Vernunft erfolgt von ſelbſt.

Der Verſtand iſt poſitiv und vertreibt die Finſterniß der Unwiſſenheit; die Urtheilskraft mehr negativ, zur Verhütung der Irrthümer aus dem dämmernden Lichte, in welchem die Gegenſtände erſcheinen. Die Vernunft verſtopft die Quelle der Irrthümer (der Vorurtheile) und ſichert hierdurch den Verſtand durch die Allgemeinheit der Grundſätze.

Büchergelehrſamkeit vermehrt zwar die Kenntniſſe, aber erweitert nicht den Begriff und die Einſicht, wenn nicht die Vernunft dazu kommt.

Für die Claſſe Menſchen, welche Wahrheit und Weisheit ſuchen, ſind unwandelbare Gebote: 1) ſelbſt zu denken; 2) ſich in der Mittheilung ſeiner Gedanken und Meinungen in die Stelle jedes Andern zu denken, und 3) jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig zu denken. Der erſte Grundſatz iſt negativ, nicht auf die Worte des Lehrers zu ſchwören und alſo der zwangsfreien; der zweite poſitiv, der liberalen, ſich den Begriffen Anderer bequemenden, und der dritte der folgerichtigen (conſequenten) Denkart.

Die Arbeit iſt die beſte Art die Zeit zu vertreiben. Dieſe wird durch nichts anders ausgefüllt als durch Arbeit, welche eine gezwungene Beſchäftigung der Muße iſt, welche Beſchwerden bei ſich führt, die man um eines Zwecks willen übernimmt. Man ſollte daher glauben, die Arbeit könne uns nur wegen des Zwecks Vergnügen machen, allein dies iſt nicht der Fall; ſie gewährt unſerm Gemüthe Ruhe und wir behalten ſo das Vergnügen immer in der Ausſicht.

Jede Art von Neuigkeit erhöhet den Eindruck. Bei der Jugend ſind alle Eindrücke neu, und man hat bemerkt, daß Kinder, die man für boshaft hält, weil ſie ſo Vieles zerbrechen, gern alles probiren, um den Sachen neue Geſtalten zu geben und ihre Kräfte verſuchen wollen. Kinder haben noch keinen Begriff von dem Schaden, welchen ſie anrichten. Den Sachen eine neue Geſtalt zu geben, iſt ein Kunſtſtück, wodurch man ſie angenehm macht. Daher verlangt man oft von den Geiſtlichen, ſie ſollen Neues auf der Kanzel vorbringen, weil nützliche Sachen, wenn ſie neu ſind, mehr Eindruck machen. Dieſes Verlangen der Menſchen nach Neuigkeiten müſſen die Geiſtlichen nicht in der Erbſünde, ſondern in der Beſchaffenheit der Menſchen ſuchen, welche durch das Neue gerührt werden und dadurch den Eindruck beſſer bemerken wollen. Daher ſind Ermahnungen und Erinnerungen ſo verdrüßlich, wenn man ihnen keinen Nachdruck zu geben verſteht. Der Menſch kann durch ein ewiges Einerlei nicht gerührt werden, weil es in der Natur der Sinne liegt, daß der Eindruck bei jeder Wiederholung nicht gleich ſtark ſeyn kann.

Der Menſch ſpielt hier auf Erden eine ſeltſame Rolle; in ſeinem Betragen zeigt er niemals Wahrheit, verbirgt die Thorheit, hebt eine gute Seite heraus und ſucht immer das, was der Geſellſchaft angenehm ſeyn und ihm Ehre bringen kann. Menſchen, welche immer die Fehler Anderer aufſpüren, werden endlich Menſchenfeinde.

Die Arbeit iſt das, was uns die Zeit verwirklicht.

Alles ſezt ſein Vergnügen in die entfernteſte Zukunft. Wir haben für die ganze Thätigkeit unſerer Seele keine andere Triebfeder als die, welche Hoffnung hervorbringt. Alles Gegenwärtige intereſſirt nur, weil es mit dem Keime des Künftigen geſchwängert iſt. Es iſt daher kein Wunder, wenn man allen Thorheiten nachläuft, welche uns eine Ausſicht in unſern künftigen Zuſtand verſprechen.

Je Mehreres uns in Anſehung der Zukunft unbekannt iſt, deſto begieriger fallen wir auf den geringſten Schein von derſelben, und überhaupt auf jede Thorheit, um nur einige Ausſichten in die Zukunft zu gewinnen. Daher achten wir auf die Anwandelungen, die in uns entſpringen und die die Einbildungskraft in unſerer Empfindung erregt. Die Art von Eindrücken, welche durch dunkle Vorſtellungen der Einbildungskraft in uns erweckt werden und in welchen wir den Anfang des Zukünftigen zu empfinden glauben, nennt man Ahndungen. Dieſe ſind bei vielen Menſchen ein ſtarker Grund, etwas zu vermuthen, was ihnen bevorſteht. Sie ſind dunkle Bewegungen des Gemüths, die entweder mit Bangigkeit oder mit Munterkeit begleitet ſind. Da gewöhnlich das, was uns ſehr angenehm iſt, wenn wir es vorher vermuthen, uns ungemein erfreuet, wenns eintrifft, ſo behalten wir daſſelbe im Gedächtniſſe; trifft es aber nicht ein, ſo ärgern wir uns und vergeſſen alles. Hiervon rührt der Glaube an Ahndungen her.

Wir befragen ſogar die Träume, um aus ihnen etwas von der Zukunft zu erfahren. Es iſt merkwürdig, daß hier die Vernunft der Unvernunft zueilt und daß das Auge des Menſchen in die Zukunft hinüber blickt und er dieſes thut, wenn er ſich der Vernunft nicht bedienen kann. Wir räumen zwar der Vernunft einen großen Rang bei der Leitung ein, aber wir glauben doch, daß ſie in Anſehung des Verborgenen nicht ſo weit ſehen kann, als unſere Einbildungskraft; daher ſcheinen uns die Träume, eben weil ſie ſo unſinnig ſind, viel Weisheit zu enthalten.

Es iſt Thorheit, die Träume unter Regeln bringen zu wollen und ſie dadurch zu deuten. Die Urſache, daß man ſo viel auf Träume hält, muß wohl darinnen liegen, weil die Träume, ſo lange ſie dauern, etwas Täuſchendes haben, ſo daß man nicht weiß, ob ſie wahr ſind.

Alle Traumauslegungen deuten das Gegentheil von den Träumen. Wer träumt, daß er gefangen ſey, ſoll, wie man ſagt, zu großen Ehren gelangen, aber dies iſt unbegreiflich und ungereimt. Allein im Traume liegt etwas, was den Philoſophen wohl beſchäftigen kann, nicht Bedeutungen daraus zu ziehen, ſondern mehrere Erſcheinungen daraus zu erklären; auf dieſe Art können Träume manchmal wohl etwas bedeuten. Die Träume ſcheinen die Abſicht zu haben, alle Organe zur Zeit des Schlafs anzuregen und der Vitalempfindung zu Hülfe zu kommen. Zur Nachtzeit wird die Galle abgeſondert; wenn nun bisweilen davon etwas ins Blut kommt, ſo enthält der Traum Aergerniß und Zorn, welche der Reiz der Galle erzegt. Wenn der Menſch nun aufſteht, ſo ſteht ihm der Kopf nicht recht. Die Stimmung des Körpers hat hier der Traum gemacht und macht auch die Folge des Traums. In andern Fällen aber kann man aus den Träumen keinen Zuſammenhang herausbringen mit dem, was geſchieht, und wir müſſen kein Princip der Erklärung einräumen, als wobei man nach allgemeinen Geſetzen verfahren kann.

Aus dem Zuſammenhange der Urſachen mit den Folgen ergiebt ſich, daß wir etwas von der Zukunft einige Zeit vorherſagen können. Der gemeine Mann fragt bei jeder Erſcheinung, was mag ſie wohl bedeuten? Er will immer die Folge des Zukünftigen voraus wiſſen. Der Gelehrte fragt jederzeit, was mag wohl die Urſache davon ſeyn? Die Abſicht der Natur mit dieſem Wahrſagevermögen iſt ohne Zweifel, daß wir es brauchen ſollen in Anſehung des Zukünftigen, deſſen natürliche Verhinderung in unserer Gewalt iſt. Die Natur hat uns kein leeres Vermögen gegeben, ſondern jedes derſelben hat einen zweckmäßigen Gebrauch. Das Uebrige, was man dazu thut, iſt nur eine Verunſtaltung eines ſolchen Vermögens. Wir haben Vorausſicht nöthig, um uns vor Uebeln zu hüten; aber in Anſehung der Dinge, welche nicht in unſerer Gewalt ſind, hat uns die Natur kein Vermögen gegeben; da wir dem Tode nicht entgehen können, ſo iſt von der Natur nicht vorher beſtimmt, daß wir ihn wiſſen können. Bei den freien Handlungen der Menſchen iſt's auch nicht gut, ſie vorher zu wiſſen, weil viele ſonſt nicht gethan werden würden. Dieſe Vorherſehungskunſt gehört alſo nur zum zweckmäßigen und nützlichen Gebrauche aller Vermögen.

Wir haben zwei Wörter, welche die Vorausſehung in der Zukunft entbehrlich machen. Das Glück und das Schickſal ſollten den Menſchen in Anſehung der Zukunft ganz ſorglos machen. Indeſſen will man gern dieſes Schickſal vorherſehen, und ob die Aſtrologie nicht vielleicht wiſſen möchte, daß unſer Schickſal im Sternenbuche verzeichnet ſey. Aber was hilft's, das Schickſal vorher zu wiſſen, dem man nicht mehr entgehen kann? Doch iſt man immer begierig darauf. Glück nennt man, wenn man ſich eine Begebenheit vorſtellt, wie die, die ſich nicht nach der Beſtimmung einer Regel, ſondern nach einem blinden Zufalle ereignet.

Wenn man das Glück perſonificirt, als ob es ein beſonderer Grund des Weltlaufs ſey, ſo thun dies vorzüglich Geſchäfte, welche mehr vom Glücke abhängen als Andere. Fiſcher, Jäger, haben den Aberglauben, daß eine geheime Macht die Ereigniſſe der Dinge lenke und ſehen allerlei unbekannte Urſachen. Spieler ſind ſehr abergläubiſch; denn weil beim Spiele nicht allein auf ihre Geſchicklichkeit ankommt, ſo halten ſie ſie in den Aberglauben von glücklichen Tagen, von ſeligen Menſchen u. ſ. w.

Die Vorherſehung von der Zukunft iſt nur dazu da, um von unſerer Klugheit Gebrauch zu machen und aus der Kenntniß des Künftigen zu unſerm Vortheile zu benutzen. Hieraus gründet ſich die moraliſche Regel: ſey nicht ſorglos und ſorge für die Zukunft; denn Vorſorge iſt die Achtſamkeit, indem ich fürs Künftige ſorge, welches in meiner Gewalt iſt. Sorgen hingegen iſt der Kummer über Dinge, welche nicht in meiner Gewalt ſtehen. Die Sorgloſigkeit iſt das Glück der rohen Menſchen, welche es wirklich beſſer haben mögen, als die, welche auf die Zukunft Vorbereitungen machen, die noch ungewiß iſt und ſich alſo das Leben verbittern, weil ſie künftige Plagen in den gegenwärtigen Genuß einmiſchen. Daher iſt eine Hauptmaxime: man muß immer ſuchen im Leben nichts Großes zu erwarten, weder in Anſehung des Glücks noch des Unglücks. An beide gewöhnet ſich der Menſch ſo, daß er mit der Zeit das Uebel gewohnt und daß ihm das Glück unſchmackhaft wird. Es iſt daher ein Werk der Natur, ſich von der Zeitfolge in der Zukunft frei zu machen, ſo wie auch von der Lüſternheit in der Zukunft zu hoffen; denn die Sehnſucht dehnt das Herz mit vergeblichen Wünſchen aus und ſchwächt den Menſchen. Man kann alſo ſowohl der Furcht als der Hoffnung entſagen. Der Arzt dient daher oft dazu, den Patienten zum Patienten zu machen. Wilde und gemeine Leute ſterben gelaſſen, indem ſich ihre Lebenskräfte allmälig vermindern; aber Perſonen, welchen der Arzt anfängt, Hoffnung zu machen, denen die Hoffnung der Wiedergeneſung verſchwindet, ſterben im Kummer, weil ſie ſich plötzlich an eine andere Denkart gewöhnen ſollen. Wenn der Menſch keine Hoffnung ſagte, er werde davon kommen, und wenn ihm hernach geſagt wird, er könne nicht gerettet werden, ſo kann er ſchwerlich Muth faſſen.

Indeſſen müſſen wir die Vorſorge der Natur ſehr bewundern, daß ſie die Täuſchung verurſacht hat und uns ſo leicht mit der Hoffnung eines entfernten Todes beruhigt. Der Tod ſcheint den Alten ſo entfernt zu ſeyn, als den Jünglingen. Durch dieſes Mittel wird der Tod erleichtert, welchen der Menſch verabſcheuet. Dies würde nicht der Fall ſeyn, wenn wir den Tag des Todes wüßten, aber nun ſuchen wir in unſerer Phantaſie den Lebenstermin zu verlängern.

Ein Menſch iſt beſchränkt (bornirt), wenn er an dem bloß hängt, was er gelernt hat. Er kann ſich nicht von dem Gelernten los machen und es einer höhern Prüfung unterwerfen. Der erweiterte Begriff kommt nicht vom Lernen her, ſondern beruht auf der Geſchicklichkeit der Vernunft, über das Gelernte urtheilen zu können.

Man kann mit einigen Menſchen gar nichts anfangen, weil ſie ſich zu eingeſchränkte Begriffe von dem machen, was ſie erlernt haben. Sie nehmen keine Idee an, welche nicht zu ihren eingeſogenen Begriffen paßt und können ſie nicht faſſen. Die beſte Gelegenheit zur Erweiterung der Begriffe iſt eine Art von Scepſis (Zweifel), alles Angenommene zu ſchütteln und zu rütteln, um darüber Zweifel zu erregen, damit man aus höhern Grundſätzen als aus der Schulwiſſenſchaft urtheilen kann.

Man ſagt, der Menſch hat einen erweiterten Begriff, wenn er in Anſehung der Gegenſtände nicht in einem zu engen Horizonte eingeſchloſſen iſt; hierzu dient Geographie und Hiſtorie, ſo daß man nicht glaubt, der Ort, wo man urtheilt, ſey ein abgeſonderter Planet, ſondern man muß wiſſen, wie auch Andere urtheilen.

Man erweitert die Begriffe eines Menſchen, wenn man ihm geſtattet, ſelbſt zu urtheilen.

Dem Menſchengeſchlechte iſt nicht anders zu helfen, als daß es über alles urtheilen (urtheile, raiſonniren) und ſo ſeine Ideen verbeſſern.

Man nennt einen Menſchen einfältig, der wenig Verſtand hat; dumm nennt man den, der gar keine Urtheilskraft hat. Um einen Menſchen als einfältig zu bezeichnen, ſagt man, er iſt kein Hexenmeiſter, er hat das Pulver nicht erfunden, er wird das Vaterland nicht verrathen, und dies ſind lauter ſolche Dinge, die man einem ſolchen Menſchen nicht zutraut. Wir glauben alſo bei einem dummen Menſchen vor Schaden ſicherer zu ſeyn als bei einem klugen, aber dieſer Grundſatz iſt ganz falſch; denn es gehört nicht viel Klugheit dazu, um zu ſchaden; im Gegentheil der Dumme kann leichter ſchaden; denn ein Menſch von Ueberlegung weiß, was für Schaden in dieſem Falle auf ihn ſelbſt zurückfallen würde. Die Natur hat gewiß gute Eigenſchaften mit einander vereinbart und nicht Klugheit mit Bosheit verbunden. Eine Uhr, welche ein ſchlechtes Gehäuſe hat, taugt gewiß nichts, und wo ich mechaniſche Geſchicklichkeit antreffe, da iſt auch Verſtand. Die Natur hätte ſich die Mühe gegeben, die Rechtſchaffenheit der Seele zu bilden und ſollte den Menſchen dumm gemacht haben? Zwar iſt nicht jeder von ſolcher Behendigkeit der Begriffe und gewöhnlich zeigt ſich, daß die Menſchen von ſchwachen Begriffen wenig Einſichten haben. Von einem Andern, der langſam von Begriffen iſt, ſagt man, er habe wenig Verſtand, aber läßt ihm nur Zeit, die Begriffe zu entwickeln, ſo wird er ſein Talent wohl zeigen; daher kann man nicht behaupten, daß man bei der Dummheit ſicher ſey; denn die Geſchicklichkeit, Andere zu betrügen, erfordert nicht viel Verſtand und es iſt mehr Ehre, betrogen zu werden; denn dieſes zeigt, daß man Zutrauen in die Rechtſchaffenheit Anderer ſetzt und daß man lieber etwas leiden will, als menſchenfeindliches Mißtrauen hegen. Man wird alſo den Verſtand nicht aus der Geſchicklichkeit zu betrügen beurtheilen können.

Wir bedienen uns des Witzes zum Zeitvertreibe und der Vernunft aus Pflicht; daher iſt aller Gebrauch der letztern für uns ein Geſchäft. Allein die Menſchen reißen gern die Vernunft von ihrem Poſten weg und überlaſſen ſich lieber der ſorgenloſen und ungezwungenen Thorheit und allen Spielen ihrer Launen. Die Vernunft iſt die Eigenſchaft des Menſchen, welche er zwar am meiſten hochachtet, aber doch nicht liebt und ſich daher ihrem Zwange zu entziehen ſucht. Daher ſuchen Viele berauſchende Getränke, Zerſtreuungen und ſpielen in Erholungen herum; die Vernunft iſt ihnen zu ernſthaft und ſchränkt ſie zu ſehr ein.

In Geſellſchaft mit ſeiner Vernunft prangen zu wollen, macht nicht beliebt, ſondern Thorheit, mit etwas Vernunft vermiſcht, giebt Andern in Beziehung ihrer einen Werth; denn nun glauben ſie ſich auch einige Fehler erlauben zu können.

Zeitverkürzungen hält man mit Vergnügungen für einerlei, weil wir uns deſto vergnügter fühlen, je ſchneller wir über die Zeit hinweggekommen.

Das Ausfüllen der Zeit durch planmäßig fortſchreitende Beſchäftigungen, welche einen wichtigen Zweck zur Folge haben, iſt das einzige ſichere Mittel, ſeines Lebens froh und dabei doch auch lebensſatt zu werden. Je mehr du gedacht, je mehr du gethan haſt, deſto länger haſt du gelebt.

Wer in mißlichen Glücksumſtänden iſt und nun jemanden z. B. ſeine Eltern, einen reichen Verwandten, beerbt, der kann ſich nicht enthalten, ſich des geheimen über ihren Tod zu trauern, aber auch nicht, ſich über dieſe Freude Vorwürfe zu machen. Dies nämliche thut der Nachfolger, welcher einem würdigen Vorgänger im Amte folgt.

Das kräftigſte und ſicherſte Beruhigungsmittel aller Schmerzen iſt der Gedanke, daß das Leben nicht durch den Genuß, ſondern durch den Gebrauch Werth erhält. Ein gutes Gewiſſen mildert alle Übel und verſcheucht ſie endlich. Wer zu ängſtlich um ſein Leben beſorgt iſt, der wird deſſelben nie froh.

Ein [illegible] und geſchmackvolles Gedicht iſt das beſte Belebungsmittel des Gemüths.

Geplagte Ehemänner werden ihre Übel ſo gewohnt, daß ſich ein Anderer gar nicht vorſtellen kann, wie ſie ſo roth und friſch ausſehen, aber ſie gewöhnen ſich ſo an das Schelten und Keifen ihrer Weiber, wie die Müller an das Klappern ihrer Mühlen.

Unſere Phantaſie ſtellt uns das Angenehme des vergangenen Zuſtandes übertrieben angenehm dar, wodurch die Zufriedenheit mit der Gegenwart vermindert wird. Wenn Menſchen alt werden, ſo loben ſie die vergangene Zeit, weil ſie geſehen zu haben glauben, daß die Leute ehemals beſſer waren und jetzt ſchlechter worden ſeyn. Von dieſem Wahne kann ſich der ſchwächliche Menſch nicht losmachen und zu allen Zeiten haben die Menſchen geglaubt, daß es in ihren Jugendjahren beſſer geweſen ſey; wäre dies wahr, ſo müßte die Welt ſchon längſt in Trümmern liegen, obgleich immer ſich alles gleich bleibt. Aber hieran iſt die täuſchende Einbildungskraft Schuld, welche die erblichenen Bilder mit lebhaftern Farben ausmahlt. Und obgleich die Jugendjahre ſehr beſchwerlich ſind, wenn man ſich nur z. B. an die Plagen der Schule erinnert, ſo ſind doch die meiſten Menſchen ſo geartet, daß ſie glauben, dies wären die glücklichſten Jahre geweſen. Ueberhaupt ſind die Menſchen in Hinſicht des Vergangenen ſo geſtimmt, daß ihre Phantaſie ihnen in Anſehung der Vergangenheit glücklichere Gegenſtände vorſtellt als ſie wahrhaft waren, wodurch man die jetzige Zufriedenheit ſchwächt, da man doch vielmehr dahin trachten ſollte, daß unſer gegenwärtiger Zuſtand angenehm und glücklich würde.

Unſere Einbildungskraft iſt ſehr zur Parteilichkeit geſtimmt. Die Liebe verſchönert alles, ſo daß man glaubt, eine Perſon ſey ſchön, weil ſie andere Eigenſchaften hat; der Haß hingegen verhäßlicht alles, und wir glauben, daß der eine tückiſche Miene habe, der uns ehemals Unrecht gethan hat. Von jedem Miſſethäter ſagt man, daß er tückiſch ausſehe; freilich ſieht er in der Angſt nicht offen und freimüthig aus, aber ob er uns auch tückiſch vorkommen würde, wenn er nicht gefangen ſäße, iſt eine andere Frage. Daß man ſich durch die Phantaſie ein Bild machen kann, wovon uns die Wirklichkeit nichts zeigt, ſieht man daraus, daß, wenn man ſich eingebildet hat, dieſer oder jener ſey geſtört, dem Andern alles, was dieſer bei Laune thut, als zweideutig vorkommt. Man glaubt allerhand Lächerliches wahrzunehmen, was einen verrückten Menſchen anzeigt. Die Phantaſie mahlt uns allerhand Dinge vor und man weiß ſich nicht zu faſſen, wenn man hernach hört, daß es eine Lüge geweſen iſt. Jeder Menſch glaubt das zu ſehen, wovon ſein Kopf voll war. Die Gewohnheit zu gewiſſen Bildern, womit man ſich beſchäftigt, hält das Gemüth bei denſelben gegenwärtig und verdirbt das Urtheil, ſo daß man alles zu ſehen glaubt, was man zu ſehen gewünſcht hat. Schwärmer oder Leute, welche einer gewiſſen Secte ergeben ſind, finden alles in der Bibel, was ſie wollen. Sie ſehen etwas ſo deutlich ausgedrückt und müſſen über die Blindheit anderer Menſchen erſtaunen.

Bei einem Lügner iſt die Gewöhnung zu lügen oft unwillkührlich und man kann nicht ſagen, daß gewiſſe Menſchen eine Abſicht beim Lügen haben; ſie thun es nicht aus Abſicht oder aus Intereſſe, Gutes zu ſtiften, ſondern ihre Einbildungskraft iſt ſo weit, daß ſie mit ihnen davon läuft, und indem ſie mehr ſprechen als ſie ſich bedacht haben, verfehlen ſie ſich und eine Lüge erzeugt die andere.

Die Einbildungskraft bringt aus dem, was jemand ſieht, eine Nachahmung hervor; wenn ein Menſch im Affect ſpricht, ſo macht der Andere alle Mienen nach, womit jener ſpricht, ohne es ſelbſt zu merken; Perſonen, welche einander lieben, nehmen, wenn ihre Geſichtsbildung nicht zu ſehr verſchieden iſt, zuletzt faſt einerlei Geſicht und Mienen an.

Es iſt an einigen Bewegungen des Menſchen etwas Sympathetiſches, welches zuletzt dieſelbe Wirkung bei uns und Andern hervorbringt. Das Gähnen bewirkt vermittelſt der Phantaſie eine unwillkührliche Nachahmung deſſelben, beſonders wenn man in Gedanken iſt.

Es iſt merkwürdig, daß die Einbildungskraft ſtärker wirkt als die Gegenwart der Sache, indem die Leidenſchaft durch jene mehr vergrößert wird als durch die Sache ſelbſt. Es giebt Verliebungen, wo die Gegenwart der Perſon zwar einen großen Eindruck auf den Verliebten macht, aber dieſer Eindruck wird größer, wenn jemand in der Abweſenheit in eine Perſon verliebt wird. Die Urſache hiervon iſt, weil er in der Anweſenheit allerhand kleine Fehler ſieht, welche er in der Abweſenheit nicht bemerken kann. Ein ſolcher Verliebter iſt nicht anders zu heilen als durch die Ehe, welche das Ende aller Liebe iſt, ſo daß man es auch z. B. in

Frankreich für einen Widerſpruch hält, in der Ehe zu ſeyn und ſich zu lieben.

Ein Affect, welcher auf der Einbildung beruht, iſt ſchwerer zu dämpfen als jener, welcher auf einer Sache beruht; denn im lezten Falle läßt er ſich widerlegen, aber die Einbildung iſt fruchtbar und bietet alle Kräfte auf. Man weiß, daß Verliebte in fremde Länder reiſeten, um die Leidenſchaft der Liebe los zu werden, aber dies half nichts, ſie konnten ſich bloß durch Heirathen helfen. Dieſe Perſonen waren durch den Reiz der Phantaſie mehr eingenommen als durch andere Gründe. Man ſagt von der Einbildung, daß ſich in der erſten Zeit der Mündigkeit die ſtärkſten Eindrücke der Liebe finden, ſo daß ſich die Perſon, welche denn Eindruck auf ſie macht, ihnen am tiefſten einprägt, wenn man gleich hundert Fehler an ihr bemerkt.

Die Phantaſie ſpielt mehr des Abends als des Morgens. An dieſem ſcheint die Herrſchaft des Verſtandes erneuert zu ſeyn, des Abends fängt die Einbildungskraft zu ſchwärmen an. Wenn der Menſch des Abends anfängt von dem Zuſtande nach dem Tode zu ſprechen, ſo iſt dies der Phantaſie ſehr willkommen; aber des Morgens iſt dies eine ſehr ſchale Unterhaltung. So lange der Menſch Herr ſeiner Phantaſie iſt, kann er arbeiten; läßt er dieſe aber ſchwärmen, ſo thut dies ihm großen Schaden und dies geſchieht meiſtens des Abends. Daher haben mehrere Aerzte die Bemerkung gemacht, daß das lange Aufbleiben in der Nacht dem Körper ſehr nachtheilig ſey, aber ſie haben davon nicht die richtige Urſache angegeben; ſie ſagen wohl, es ſey dem Körper zuträglich vor Mitternacht zu ſchlafen, aber dies erklärt nichts. Die wahre Urſache iſt folgende: des Abends iſt unſere Phantaſie ſehr geneigt herum zu ſchweifen und ſich an Hirngeſpinſten zu vergnügen. Die Sinne haben alsdann weniger Unterhaltung und ſo kommen wir auf Dinge, welche auf unſere Einbildungskraft wirken und dieſe wirkt ſo ſehr auf unſere Nerven, daß dadurch gar ſehr am menſchlichen Leben genagt und gezehrt wird. Dieſe innere Schwächung der Nerven iſt der Quelle des Lebens viel nachtheiliger als vieles Andere. Man trifft zu dieſer Zeit auch nie Menſchen an, die ganz gelaſſen wären; ſie gehen dann mit lauter Luftſchlöſſern um und ſind gar nicht ruhig. Und obgleich dieſe Affizirung innerlich iſt, ſo geht ſie doch immer auf Unkoſten unſerer Lebenskraft; legt man ſich aber bald nach dem Abendeſſen zum Schlafen nieder, ſo wird man am Morgen nicht bloß ſtärker, ſondern auch vor nachtheiligen Nervenaffizirungen ſicher ſeyn. Auf dieſe Art muß man den Lauf der Phantaſie oder die Schwärmerei zu heilen ſuchen. So lange man in Geſellſchaft iſt, wird man ſich noch immer im Gleiſe halten; daher muß man, wenn man von da weggeht, ſich ſogleich zu Bette legen und nicht ſpät aufſitzen.

Auf der Phantaſie beruhen eine Menge Krankheiten und auch ihre Heilung. Die Aerzte helfen meiſtentheils durch die Zuverſicht und Ruhe, welche ihre Gegenwart den Patienten einflößt, wobei der Körper mehr zu ſeiner Geſundheit arbeiten kann, aber der Arzt iſt auch die Urſache vieler Krankheiten; denn jeder Menſch meint, der Arzt verſtehe am beſten am Körper zu flicken, und ſo werden ſie in der Einbildung krank.

Wenn man ſehen will, was für ein großes Geſchäft die Phantaſie treibt, ſo darf man nur ſeine eigene Unterhaltung nehmen. In der Einſamkeit iſt jeder Menſch beſchäftigt, macht Plane, findet darin ſeine wahre Unterhaltung, kann ſich Romane ſo lebhaft darſtellen und hat das Vergnügen, immer die Hauptperſon dabei zu ſeyn.

Man kann behaupten, daß die Ehen glücklich ſind, wo der Mann ſich einbildet, daß ſeine Frau große Gegenliebe gegen ihn habe, und dieſe Einbildung iſt das, was das Glück ihres Lebens ausmacht. Daher iſt die Frau ſchon gegen ihren Mann gefällig, die, wenn ſie ſchon keine Liebe für ihn hat, doch alles das thut, was eine Gegenliebe zu verrathen ſcheint; denn dahin geht doch bloß ſeine Einbildungskraft, und er wird es immer glauben; die Phantaſie iſt bei dem Menſchen von eben dem Werthe als die Wirklichkeit.

Wenn ein Geiziger Geld ſammelt, ohne eine weitere Abſicht dabei zu haben, ſo reizt ihn nichts als der Genuß dieſer Reichthümer oder die Phantaſie. Wenn er ſeine Nachbarn Staat machen ſieht, ſo ſtellt er ſich vor, daß er dies alles auch haben könnte und noch zu genießen hat, und dann ſtellt er ſich hinterher auch noch das Mißvergnügen vor, wenn jemand nach genoſſenem Vergnügen mit leerem Beutel zurückkommt. Dieſer Zuſtand beim Geizigen hat viele Vorzüge; er behält alles ſein Geld in der Taſche und ſieht alles Vergnügen noch vor ſich. Man ſieht alſo, daß die Leidenſchaft des Geizes nicht ganz blind iſt; denn ſie nährt eine unerſchöpfliche Quelle von Einbildungen.

Manche Menſchen ſind nicht im Stande, etwas Einſtimmiges in den Dingen zu finden, Andere finden alles ähnlich, welches ein Geſchäft des Witzes verräth. Der Witz bringt einen Vorrath von Kenntniſſen zuſammen, die Urtheilskraft aber wirft alles wieder weg, was mit einem feſten Erkenntniſſe nicht zuſammen hängt, ſie berichtigt unſere Begriffe. Der Witz belebt das Gemüth und leitet uns aufs Mannichfaltige; die Urtheilskraft ſchränkt die Lebhaftigkeit des Gemüths ein, indem ſie uns beim Nachdenken behutſam macht. Der Witz iſt darum beliebt, weil er aufgeweckt iſt; die Urtheilskraft iſt bedachtſam und darum hochgeachtet; allein ſo hochgeachtet ſie immer iſt, ſo iſt ſie doch nicht ſo beliebt; denn jeder ſucht den Witz mehr als die Urtheilskraft; der Witz macht ohne ſie Glück, aber das wahrhafte Verdienſt findet nicht allenthalben Liebhaber. Die Urtheilskraft erhält Bewunderung, erweckt Lob, aber man nähert ſich ihr nicht immer. Aller Witz iſt ein Spiel, aber er iſt doch nützlich; denn jeder Einfall giebt eine Mannichfaltigkeit von Gedanken. Durch den Witz werden Regeln gegeben und dieſe haben große Brauchbarkeit; denn eine jede Regel von Dingen dient dazu, eine Menge Fälle zu beurtheilen und iſt ein concentrirter Begriff, welcher eine Menge Anderer enthält; die Urtheilskraft aber ſchränkt dieſe Erwartung ein. So wie der Witz unſer Denken dreuſt und waghaft macht, ſo macht die Urtheilskraft verlegen und behutſam; ſie iſt zwar rühmlich, aber ſie glänzt nicht.

Der Witz iſt vielleicht das Talent der Jugend, die Urtheilskraft aber das Talent des Alters; daher ſagt man: ein lebhafter Witz und eine reife Urtheilskraft. Die Urtheilskraft läßt ſich nicht lehren, aber witzige Einfälle kann man wohl lernen; ſie wächſt durch den Gebrauch und iſt der Verſtand, von dem man ſagt, er komme nicht vor den Jahren. Junge Leute glauben oft, ſie ſeyn ſo klug als die älteſten; in ſo weit können ſie Recht haben, daß ſie Geiſt genung beſitzen, allein vor den Jahren kann man keine Urtheilskraft haben; denn dieſe erfordert Verſuche, Uebung und Erfahrung. Sie iſt ein negatives Vermögen; ſie berichtigt die Urtheile, erweitert ſie aber nicht. Sie iſt alſo die Wirkung von einem durch Erfahrung geübten Gemüthe.

Eine Erklärung, die Verſtand enthält, heißt, in ſo fern ſie zugleich Witz in ſich faßt, ſinnreich, ſobald der

Witz vorzüglich hervorſticht. Eine Erkenntniß, wo die Urtheilskraft hervorragt, heißt ſcharfſinnig.

Der Witz iſt eine Quelle der Einfälle, die Urtheilskraft der Einſichten. Es giebt Leute, welche reich an Einfällen ſind und allerhand Plane entwerfen, zu welchen jedoch noch die Urtheilskraft hinzukommen muß, um ſie zu prüfen. Mancher Menſch iſt ſo fruchtbar an Witz, daß dieſer ihn auf tauſenderlei Einfälle bringt, aber ein ſolcher Kopf iſt gewöhnlich nicht reich an Einſichten.

Einfälle haben keine lange Dauer, weil man doch am Ende ſieht, daß ſie nichts ſind, und ſo verliert ſich am Ende die erſte Ueberraſchung, die uns Vergnügen machte.

Einige Nationen (z B. die Franzoſen) haben einen Hang, Einfälle günſtig aufzunehmen; daher kommt es, daß dieſe Einfälle in den großen Haufen derſelben eindringen und ihre Druckerpreſſen damit überſchwemmt ſind. In Teutſchland ſind ſie Contrebande; denn wer da mit bloßen Einfällen auftritt und nicht eine Einſicht daraus zu machen ſucht, der kommt ſchlecht weg. Die Urſache hiervon iſt, die Teutſchen können ihren Einfällen nicht das Gewand umhängen, welches ſie einſchmeichelnd macht. Aber eine Nation, die ein ſolches Vergnügen an Einfällen hat, hat keinen ächten Geſchmack.

Einen Volkscharakter aufzufinden iſt nicht nur ſehr ſchwierig, ſondern auch mißlich und ungewiß. Die Regierungsart und die Religion machen aus dem Volke gewöhnlich das, was es iſt, ſo wie jeder Menſch das iſt, was die Erziehung aus ihm gemacht hat; doch findet man oft zwiſchen Brüdern oder auch zwiſchen Schweſtern, die ganz die nämliche Erziehung gehabt haben, große Unterſchiede, theils im Charakter, theils im Temperamente. Wenn auch eine einmal gewohnte Regierungsart ſich verändert, ſo hat das weiter keinen Einfluß auf das Naturell des Volks, wie man das an Frankreich ſehr deutlich ſehen kann.

Haben einzelne Menſchen im Volke einen Charakter, ſo hat das Volk keinen; haben aber einzelne Menſchen im Volke keinen Charakter, ſo hat das Volk einen, z. B. in England hat jeder ſeine eigne Meinung und Weiße, jeder ſucht etwas darin, Original zu ſeyn, hat alſo ſeinen eignen Charakter, daher hat die ganze Nation keinen Charakter. Hingegen haben die Franzoſen einen ganz unverkennbaren Charakter.

Frankreich iſt das Land des Geſchmacks, weniger aber des Kunſt- als vielmehr des Converſationsgeſchmacks. (Converſation beſteht in dem Umgange der Menſchen, wodurch ſie einander angenehm werden). Die Franzoſen haben zuerſt die Frauensperſonen in die großen Geſellſchaften gezogen, welche in denſelben den Ton angeben; in England geben die Weiber nicht den Ton in Geſellſchaften an. Von der moraliſchen Seite betrachtet iſt Frankreich das Land der Conduite, der Sitten, aber nicht der Tugend; bei ihnen wird die Anſtändigkeit bis zu einem ſo hohen Grade getrieben, daß ſie in Pedanterei ausartet. In Anſehung des Temperaments zeichnen ſie ſich durch lebhaften Witz, Leichtſinn, Frivolität (welche alles Wichtige auf die leichte Schulter nimmt) und Freigeiſterei aus, welche in der Neigung beſteht, ſich in Anſehung der Religion keinen Geſetzen zu unterwerfen. Geſelligkeit und Geſprächigkeit findet man bei ihnen in der größten Vollkommenheit, daher auch ihre Sprache, welche zwar nicht die Energie anderer Sprachen hat, zur Converſation die geſchickteſte iſt. Ein franzöſiſcher Kleinmeiſter, petit maitre, muß äußere Manieren und viele Weltkenntniß beſitzen und ſich das Anſehen geben, als wenn er alle wichtigen Staatsgeheimniſſe wüßte, die teutſchen Stutzer ſind von ihnen himmelweit unterſchieden. Die Coquetterie iſt keine unangenehme Eigenſchaft und beſteht blos in der Kunſt zu gefallen und ſich Andern zum Gegenſtande des Wohlwollens zu machen, ohne dies ſehr merken zu laſſen. Bei den franzöſiſchen Weibern ſind die vapeurs nichts anders als eine Art ſich zu zieren. Wahrſcheinlich haben die Duelle in Frankreich ihren Urſprung genommen, da ſich das point d'honneur bei ihnen auf die geringſten Kleinigkeiten einſchränkt. Es war unter andern guten Einrichtungen ein tribunal du point d'honneur in Paris, wo alle Handſchriften von Officieren, welche auf dieſelben Geld von Bürgern geliehen und auf Ehre verſprochen hatten, zu bezahlen, eingeklagt werden konnten; bezahlte der Officier nicht, ſo wurde er von dieſem Tribunal des königlichen Dienſtes für unfähig erklärt und aus demſelben entlaſſen.

Der gute Ton, bon ton, iſt eine gewiſſe Manier, in der man ſpricht, und die eben Mode iſt. Die meiſten Schriften in Frankreich werden ſo eingerichtet, daß ſie auch auf die Toilette der Weiber kommen können. So iſt es auch Mode, daß Weiber bureaux d'esprit über Gelehrſamkeit und ſchöne Künſte halten, wobei ſich denn allemal die witzigſten Köpfe verſammeln.

Die Eitelkeit, wodurch ſich die Franzoſen vor vielen andern Völkern unterſcheiden, iſt die Neigung eine Ehre in das zu ſetzen, was das wahre Verdienſt eines Menſchen nicht vergrößert. So behaupteten ſie z. B. ehemals und ſuchten eine beſondere Ehre darin, daß ihr König der größte König ſey.

Die Manier der Franzoſen iſt leicht und von allem Schulzwange unabhängig, daher ihre Höflichkeitsbezeugungen nie läſſig ſind. Die Franzoſen, beſonders aber ihre

Weiber ſind ſehr unſauber, aber dabei ſehr zierlich. Sie ſind im Genuſſe mäßig, und ihre Mahlzeiten aus ſolchen Materien zuſammen geſetzt, die eben nicht ſehr ſättigend ſind. Häuslichkeit ſtimmt mit der Converſation nicht überein; daher wird man ſie bei ihnen nur in den niedern Ständen antreffen.

Ihre Schriftſteller zeichnen ſich außer ihrem Witz noch durch viele Hardieſſe und durch einen entſcheidenden Ton bei Sachen aus, die eben noch nicht bewieſen ſind.

In ihrer Regierung hat man immer Widerſprüche gefunden, z. B. die größte Intoleranz herrſchte gerade zu den Zeiten, wo Freigeiſterei ihren höchſten Gipfel erlangt hatte ꝛc. Ihre Criminaljuſtiz überſtieg alles, was man grauſam nennen kann; daher viele unſchuldig zum Tode verurtheilt wurden, welche Urtheile man nachher oft widerrief, und die Anverwandten des Hingerichteten, welche in Frankreich gewöhnlich alle ihre Aemter verloren, wieder einſetzte.

Die Spanier ſtammen eigentlich von den alten Gothen aus Teutſchland ab, doch ſteckt in ihrem Blute auch viel von den Sarazenen und Juden, woraus ſich auch ſehr leicht ihr Hang zur Grandezza oder zum Hochtrabenden erklären läßt. Die ſpaniſche Nation hat aber auch wirklich etwas Erhabenes; denn dem ſpaniſchen Kaufmanne kann man im Handel den feſteſten Glauben beimeſſen. Der Spanier iſt ein Verehrer des Alten; daher kann er ſich mit dem veränderlichen, luſtigen Franzoſen nie vertragen; alle ſeine Luſtbarkeiten müſſen eine gewiſſe Gravität haben; luſtig iſt er nur in ſehr großen Verſammlungen, in kleinern und in ſeinem Hauſe immer ſehr ernſthaft. Im Genuß übertreffen die Spanier an Mäßigkeit noch die Franzoſen; daher entſteht denn auch, weil ſie ſo ſehr wenig bedürfen, ihr Hang zur

Faulheit. Alles, was mit einer gewiſſen Feierlichkeit vollzogen wird, iſt ganz nach ihrem Geſchmacke, daher auch ein auto da fé und ein Stiergefechte ihre angenehmſten Schauſpiele waren.

Die Italiener beſitzen den wahren Kunſtgeſchmack, wobei ihnen ihre lebhafte Imagination, mit der Leichtigkeit des Witzes verbunden, ſehr zu ſtatten kommt; der Italiener iſt aber auch ebendaher vielen Affecten unterworfen. Er iſt ſcherzhaft, ſein Scherz enthält aber einen ſehr großen Grad von Lebhaftigkeit; der gemeine Italiener iſt ſolider, zuverläſſiger und klüger als der gemeine Franzoſe. Die Italiener ſind ſehr für ſolenne Vergnügungen, z. B. Proceſſionen, Carneval, Pferderennen ꝛc. eingenommen, wobei ſie ſich öffentlich können ſehen laſſen. Die ganz gemeinen Leute ſind äußerſt faul, weil ſie ſich von dem Eſſen nähren können, was ihnen in den Klöſtern ausgetheilt wird, und daher auch ſehr arm. Es wäre ſehr gut, wenn jedes Zeitalter bloß ſeine Armen ernährte und nicht dafür Sorge trüge, die Armen des künftigen Zeitalters zu unterhalten; denn man hat bemerkt, je mehr die Fonds vermehrt werden, um Arme zu ernähren, deſto mehr werden Arme. Es kann alſo leicht ein Ort durch die vielen Fonds, welche er zur Erhaltung der Armen aufbringt, arm werden. Italien iſt das Land der Pracht und des Kunſtgeſchmacks, beſonders in Rückſicht der Alterthümer. Bei den Italienern findet man tiefgelegte, überdachte Verſchlagenheit, welches wohl mit von ihrer Religion herkommen mag. Ihre Erfindungskraft läuft entweder darauf hinaus, jemanden zu überliſten, oder einer Liſt und einem Betruge auszuweichen.

Die Bank, das Lotto, der Wechſel, die italieniſche Buchhaltung ſind alles italieniſche Erfindungen. In Genua und einigen andern Städten Italiens iſt es

Mode, daß nie der Mann öffentlich mit ſeiner Frau erſcheint, ſondern bloß der ſogenannte Cicisbeo, welcher aber auch verheirathet ſeyn kann, der Mann kann aber allemal wieder mit der Frau eines andern öffentlich erſcheinen. Die Giftmiſcherei iſt eigentlich in Italien erfunden und auch da zur größten Vollkommenheit gebracht worden. Ihre politiſche Klugheit gegen Andere iſt immer ſehr weit hergeholt, bei dem allem erhalten ſich in Italien viele ſonſt ſchwache Staaten durch ihre Politik.

In England iſt der gemeine Mann belehrt, in Frankreich civiliſirt und in Italien klug. Die Belehrung erhält der Engländer durch die Zeitungen, welche wahre Meiſterſtücke ſind, und welche Geographie, Naturgeſchichte, Medizin ꝛc. enthalten. Es iſt kein Land, wo der Wohlſtand ſich ſo bis auf den Geringſten im Volke verbreitet, wie in England. Die Engländer verpachteten ihre Güter ehemals auf 20 ja in Schottland auf 30 Jahre, ſo daß man endlich die Pachter, welche viel auf die Verbeſſerung der Güter verwandten, da ſie dieſelben lange benutzen konnten, als Glieder der Familie betrachtete und wodurch ſo viel Aufklärung befördert wurde. Heut zu Tage verpachtet man ſie nur auf wenige Jahre, welches der Cultur ſehr nachtheilig iſt. Korn heißt in Frankreich der Weizen, in Teutſchland der Roggen, im Norden die Gerſte, in Schottland der Hafer. In England findet man die mehreſten Originale, welche zugleich Muſter ſind; dies hat ſeinen Grund theils in der Regierungsart, theils in ihren Talenten, daher ſie ſich in allen Producten des Witzes beſonders als Originale zeigen. Es giebt zwar auch unter ihnen Sonderlinge, welche bloß die Originale nachäffen. Eigenſinn iſt die Abneigung ſich nach dem Willen Anderer zu bequemen, und gehört mit zur Originalität. In England ſind die Menſchen grob, weil ſie ſich an Niemanden kehren dürfen; ſo ſetzt z. B. der Engländer einen Werth darein, wenn er dem Könige zuwider ſeyn kann. Er ſchätzt ſeinen Adel ſehr hoch, weil er die Vormauer der Freiheit iſt; überdieß findet man in England noch den gelehrteſten Adel. Der Franzoſe iſt höflich gegen Fremde, der Engländer aber nicht, dagegen iſt er ſehr gaſtfrei, und liebt ſolide Freundſchaft mehr als bloße Unterhaltung. Franzoſen und Engländer ſind außer ihrem Vaterlande unerträglich, weil ſie alles in ihrem Vaterlande beſſer zu finden glauben. Die Solidität und Genauigkeit der Engländer in ihren Arbeiten zeichnet ſie vor den Franzoſen und allen andern Völkern ſehr vortheilhaft aus, da ihre Arbeiten dem Gebrauche allemal genau angemeſſen ſind. Das engliſche Weib iſt nicht ſo ſchön wie die Italienerin, nicht ſo unterhaltend wie die Franzöſin, welche ſogar zur ſoliden Freundſchaft mehr aufgelegt iſt als der Franzoſe; daher iſt ſie oft in Geſellſchaften verlegen. Ihre Herrſchaft iſt jedoch ſehr groß und thut den Rechten der Männer vielen Abbruch. In allen engliſchen Schriften iſt eine gewiſſe Originalität anzutreffen, welche für alle Zeiten original bleiben wird.

Die Teutſchen beſitzen großen Fleiß und alle die Geſchicklichkeiten, zu denen Emſigkeit und anhaltende geduldige Arbeitſamkeit gehört; bei ihnen herrſcht der Geiſt der Ordnung und der Methode, ſie halten ſich aber auch bei dem Formalen ſo ſehr auf, daß ſie das Materiale darüber vergeſſen; dies zeigt ſich beſonders bei der Schulerziehung. Die teutſchen Armeen ſind, da ſie den höchſten Grad des Mechanismus annehmen, nur durch eine große Uebermacht zu überwinden. Die Peinlichkeit in Formalien geht leicht in Pedanterie über. Daher bei den Teutſchen allein die vielen Standesunterſchiede; auch werden oft durch dieſe Formalitäten wirkliche Anlagen zum Genie unterdrückt. Sittſamkeit und Beſcheidenheit iſt den Teutſchen mehr eigen als Hardieſſe. Gern nehmen ſie Belehrung von andern Völkern an und überſetzen daher alle guten Werke anderer Nationen in ihre Sprache, um aus denſelben zu lernen. Der Teutſche hängt aber nicht an ſeiner Heimath, ſondern verſucht in allen Ländern ſein Glück, daher iſt er ſehr gut zum Coloniſten zu gebrauchen, weil er ausharrende Geduld hat; er legt ſich auch mehr auf den Landbau, da ſich der Engländer mehr mit dem Handel abgiebt; er unterwirft ſich gern den Geſetzen, welches bei andern Nationen äußerſt ſchwer hält; er iſt daher auch ſehr leicht zu beherrſchen. Er liebt die Mahlzeit und den Trunk, welches ſeinem Pflegma am angemeſſenſten iſt; ſeine Gaſtfreundſchaft iſt bekannt, doch ſcheint ſie ſich mehr auf Neugierde als auf Wohlwollen zu gründen; der Teutſche hat verſchiedene Erfindungen in Sachen, zu denen viel Betriebſamkeit und Mühe gehört, gemacht, wozu ihn ſein ſchon zeitig ausgebreiteter Handel und ſein Bergbau veranlaßte.

Cultivirte Nationen kann man nur diejenigen nennen, bei denen äußere Freiheit, bürgerliche Verfaſſung d. h. Einſchränkung der Freiheit Einzelner in ſo weit, daß ſie ſich mit der Freiheit Anderer verträgt, und Gewalt iſt, wodurch die Geſetze geſichert werden. Wenn man in Europa noch barbariſche Nationen annehmen wollte, ſo würden es ſolche ſeyn, die den Grad der Cultur noch nicht erreicht haben, daß man nicht wieder von ihnen einen Rückfall in gänzliche Barbarei vermuthen ſollte; dies wären die Türken, Polen und Ruſſen; denn bei den Türken findet ſich zwar Gewalt, aber ſie iſt ohne Freiheit und ohne Geſetz. Bei den Polen finden ſich Freiheit und Geſetz, aber keine Gewalt; klagt man den Schuldigen an und er wird auch verurtheilt, ſo wird das Urtheil doch ſelten vollzogen. Bei den Ruſſen findet ſich Gewalt und Geſetz, aber keine Freiheit.

Die Polen ſind äußerſt lebhaft, aber ohne Witz, ſie nehmen die Sitten aller andern Nationen an, lieben die Pracht, aber nicht die Reinlichkeit und Ordnung; daher findet man bei ihnen koſtbare Möbeln im größten Schmutze. Es iſt auch an dieſer Nation zu ſehen, daß Reinlichkeit keine dem Menſchen angeborne Eigenſchaft iſt, da der Pole wirklich gegen ſie abgeneigt iſt. Die Polen beſitzen große Güter, die aber auch ſehr verſchuldet ſind. Die Cultur des weiblichen Geſchlechts iſt in Polen bei weitem größer als die des männlichen. Uebrigens iſt die ganze Nation ſehr weichlich.

Die Ruſſen dagegen ſind abgehärtet, nicht ſo lebhaft und leichtſinnig wie die Polen, gehorſam und am beſten als Maſchinen zu gebrauchen. Völker, die keine unmittelbare Achtung für das Geſetz haben, gränzen nahe an Barbarei; die Ruſſen haſſen ſogar das Geſetz und gehorchen nur aus Zwang. Die Polen hingegen haben weder Achtung fürs Geſetz noch Zwang. Diejenigen, welche den Geſetzen der Obern im Geheim gern entgegen arbeiten, nennt man tückiſch oder mukſch; ſie thun es größtentheils aus Haß gegen den, der das Geſetz gegeben hat, der Haß aber iſt ein Product ihres Stolzes, welcher den Befehlen Andrer nicht untergeben ſeyn will; Tugenden ſind beſonders den ſlaviſchen Nationen eigen. Ehedem konnten viele ſonſt fremde Nationen wegen des Polytheismus, der auch fremde Götter gern annahm, zuſammenſchmelzen, welches bei dem intolerantern Monotheismus nicht ſo gut anging; heut zu Tage können die Völker wegen der Verſchiedenheit der Religionen nicht leicht zuſammenſchmelzen. Eine Religion wird deſto aufgeklärter, je mehr ſie allgemeiner iſt, je mehr ſie ſich vom ſtatutariſchen entfernt und Allen einleuchtender und begreiflicher wird.

Unter Race verſteht man die Abartung und Mannichfaltigkeit einer Thierart; ſie zeigt ſich in den Unterſchieden, die nothwendiger Weiſe angeerbt ſind. Varietäten ſind auch Abartungen einer Thierart, nur daß bei ihr die Unterſchiede nicht angeerbt ſind; ſo zeugt z. B. ein Neger mit einer Weißen keinen Neger und keinen Weißen, ſondern einen Mulatten; und die Vermiſchung eines Europäers mit einer Indianerin giebt Meſtizen.

Bei den Amerikanern (den Wilden in Amerika) iſt der Hauptcharakter die Lebloſigkeit, ſie haben keine Leidenſchaften; ihre Freiheitsliebe iſt bloß Liebe zur faulen Unabhängigkeit; daher nehmen ſie auch gar keine Cultur an.

Die Neger dagegen ſind ſehr lebhaft und nehmen alle Cultur des Dieners, nur nicht des Herrn an; denn zur Arbeit haben ſie gar keine Neigung. Die Neger und Amerikaner werden alſo nie für ſich eine ordentliche bürgerliche Geſellſchaft ſtiften können.

Die Einwohner von Hindoſtan ſcheinen äußerlich ſich ſelbſt ganz zu beſitzen; innerlich aber ſind ſie den heftigſten Leidenſchaften unterworfen; daher ſind ſie ſehr rachſüchtig und laſſen, wenn ſich nur Gelegenheit dazu zeigt, ihrer Leidenſchaft ganz den Zügel ſchießen. Die Hindus können es in allen mechaniſchen Künſten ſehr weit bringen und zeigen auch in denſelben einen hohen Grad der Cultur.

Die Mongolen ſind ein nomadiſches Volk, welches von thieriſcher Nahrung lebt, d. h. von Fleiſch und Milch, daher ihre große Leichtigkeit; denn ſie ſind an Gewicht wirklich um vieles leichter als andere Menſchen, die eben ſo groß und ſo ſtark ausſehen; ſie ſind munter aber ſehr unreinlich, bei weitem ſo bösartig nicht als man ſie ſchildert, allein ihr Geiſt taugt zur Kultur der Künſte und Wiſſenſchaften gar nicht. Angebauetes Land können ſie nicht leiden, weil es mit ihrer Viehzucht nicht ſtimmt; ſie verwüſteten alſo aus dieſem Grunde alles angebauete Land, wo ſie bei ihren Zügen hinkamen und wollten Städte und Dörfer in Weideland verwandeln, daher ſcheuet man ſie als eine ſehr gefährliche Nation.

Der Charakter der Menſchengattung kann betrachtet werden, entweder als Charakter einer Thiergattung oder als Charakter einer Gattung vernünftiger Weſen. Manche haben ſich darüber geſtritten, ob der Menſch zu den zweifüſſigen oder vierfüſſigen Thieren gehöre; Linné nimmt ihn als zweifüſſig an, glaubt aber zwiſchen ihm und dem Affen in der Bauart wenig oder gar keinen Unterſchied zu finden, welchen aber Camper allerdings gefunden hat. Der Menſch gehört weder zu den allein Früchte freſſenden Thieren, noch zu den allein Fleiſch freſſenden, ſondern zu beiden zugleich. Er iſt nicht zum Raubthiere gemacht, daher haben auch die andern Thiere von Natur keine Furcht vor ihm.

Der Menſch iſt, außer den Geſangvögeln, welche von ihren Eltern das Singen lernen müſſen, das einzige Thier, welches erzogen werden muß. Er kann durch die Erziehung nach und nach weiter bis zur Vollkommenheit gebracht werden. Jedes Thier erreicht gewöhnlich ſeine Beſtimmung, der Menſch erreicht ſie auch als Thier, aber nicht als Menſch; denn da die Vollkommenheit deſſelben von einer Generation zur andern nicht erreicht wird, ſo kann er ſeine Beſtimmung nie als Individuum erreichen; bei dieſen Fortſchritten der Vollkommenheit ſcheint die Natur dem Menſchen nur die allernothwendigſten Mittel, ſich ſelbſt zu vervollkommnen, an die Hand gegeben zu haben, damit er ſich die übrigen ſelbſt ſuche und ſich ſelbſt ſeine Vervollkommnung allein zu verdanken haben ſoll.

Der Menſch als vernünftiges Weſen iſt beſtimmt, den bürgerlichen Zuſtand zu vervollkommnen, welches der Endzweck aller ſeiner Naturanlagen iſt; dieſer bürgerliche Zuſtand kann aber nur durch eine Reihe von Generationen hervorgebracht werden. Die Natur treibt nämlich den Menſchen durch die Unverträglichkeit, die Zwietracht und den Hang, einander übel zu begegnen, zu dieſem Zwecke an, der ihn allein durch geſetzlichen Zwang vor dem allem ſchützen kann.

Recht heißt geſetzliches Verhältniß der eingeſchränkten Freiheit des Einen, damit ſie mit der Freiheit der Uebrigen übereinſtimme. Der bürgerliche Zuſtand ſcheint nicht nöthig zu ſeyn, wenn alle Menſchen gutartig wären, allein in dieſem Fall würden auch die Kräfte des Menſchen nicht ausgebildet werden; die Menſchen würden gleich guten Schafen nebeneinander leben und die Zwecke der Natur ganz rückgängig machen, da ſie gar keinen Reiz haben würden, die Keime ihrer Vollkommenheiten durch viele Mühe und Fleiß auszubilden. Jetzt aber, da kein Menſch vor dem andern ſicher iſt, muß jeder auf alle nur mögliche Art ſeine Kräfte auszubilden ſuchen, um ſich gegen Andere ſchützen zu können. Kommt die Entwickelung der Fähigkeiten eines Volks nicht bis zur bürgerlichen Verfaſſung, ſo bleibt es barbariſch und reibt ſich ſelbſt auf. Iſt die bürgerliche Verfaſſung in gleichem Verhältniſſe mit den Künſten, ſo iſt der Staat glücklich, wachſen aber die Künſte mehr als die Vollkommenheit der bürgerlichen Verfaſſung, ſo tritt der Luxus ein, welcher den Staat zu Grunde richtet.

Oeffentliche Gerechtigkeit mit Gewalt verbunden, muß bei allen Völkern ſtatt finden, wenn die Natur ihren Zweck erreicht haben ſoll; denn ohne dieſelben kann die Natur nie ihren Zweck erreichen.

Bürgerliches Recht iſt ſchon ein großes Kunſtſtück, aber Völkerrecht, in ſo fern es auch ausgeübt wird, iſt bei weitem ein noch größeres. Die Inſtinkte des Menſchen ſind feindſelig und ſeine Bösartigkeit allein trägt, ſo wie das große Mißtrauen des Einen gegen den Andern, viel zu der Vervollkommnung des Menſchen bei. Die Geſchichte zeigt, daß wir nach vielen Umwegen und nach Verlauf vieler Zeit endlich immer einen Schritt der Vollkommenheit näher kommen; denn es iſt jetzt bei weitem mehr Freiheit und Gewalt in den Staaten anzutreffen als vormals. Die Naturanlagen werden durch Cultur, durch Civiliſirung und durch Moraliſirung ausgebildet. Civiliſirung iſt die Entwickelung der Geſelligkeit; ein hoher Grad von ihr heißt Luxus oder der Aufwand aufs Entbehrliche zum Nachtheil des Unentbehrlichen, das Uebermaaß deſſen, was zu unſerm Vergnügen dient, nicht in der Menge, ſondern in der Mannichfaltigkeit beſtehend. Der Luxus entſteht gewöhnlich aus einer übergroßen Verfeinerung, die den Menſchen unglücklich macht, da die große Menge der Bedürfniſſe es ihm täglich mehr erſchwert, ſie zu befriedigen.

Der Zuſtand, durch welchen der Zweck der Natur erreicht wird, iſt die bürgerliche Verfaſſung; da dieſe aber nur neben andern bürgerlichen Verfaſſungen beſtehen kann, ſo werden ſie alle ein Geſetz haben müſſen, nach welchem ſie einſtimmig handeln und dies iſt das Völkerrecht.

In der bürgerlichen Geſellſchaft wird die rohe Freiheit der Einzelnen durchs Geſetz eingeſchränkt, doch ſo, daß ihnen kein Andrer Eintrag thun kann.

Völker werden alſo gegen einander in dem nämlichen Verhältniſſe ſeyn, wie einzelne Naturmenſchen; denn wenn ein Volk bloß geſetzloſe Freiheit hätte, und das andere nicht, ſo würde es bald die bürgerliche Verfaſſung deſſelben zerſtören. Es müſſen daher jetzt alle Staaten, wenn auch nicht im Kriege, doch beſtändig in Kriegsverfaſſung ſeyn. Die Fürſten ſind gewöhnlich noch Richter in ihren eignen Sachen; ſie halten es für kleinlich, dieſelben in der Güte abzuthun; das iſt wirklich noch die Anzeige eines barbariſchen Zuſtandes.

Die Triebfeder, welche den Menſchen natürlicher Weiſe zwingt, in die bürgerliche Geſellſchaft hineinzugehen, iſt, daß der Menſch ſich allein ſeine Rechte nicht ſichern kann. Es geſchieht jedoch wohl, daß Einige ſich recht gut vertragen, dies iſt aber nicht von langer Dauer; denn das ſieht man ja aus der Zerſtreuung der Menſchen in alle Theile der Welt, ja ſogar in ſolche öde und kalte Gegenden, wo ſie von ſelbſt nicht würden hingegangen ſeyn, wenn ſie nicht von Andern wären vertrieben worden.

Die bürgerliche Geſellſchaft iſt alſo der vorzüglichſte Zweck der Natur, und es iſt gar keinem Zweifel unterworfen, daß der Menſch dazu und nicht wie wilde Thiere, in Wäldern einzeln herumzuſchwärmen, geſchaffen iſt. Der Menſch hat zwar Triebfedern der Ungeſelligkeit, aber er iſt geſellſchaftlich geneigt; er möchte gern die Oberhand über Andere haben, um ihnen gleich zu ſeyn und dies iſt der einzige Grund, warum er ſich ſo ſehr ſträubt, in die bürgerliche Geſellſchaft einzutreten. Die Natur hat ihn beinahe ſich ganz ſelbſt überlaſſen, er muß ſich alles, auch die Geſelligkeit ſelbſt erwerben, auch ſogar die Art und Weiſe, wie er ſich etwas erwerben will.

Die bürgerliche Verfaſſung entſpringt aus Freiheit, Geſetz und öffentlicher Gewalt, und hierin liegt das große Problem, aus der Ungeſelligkeit der Menſchen ein geſellſchaftliches Ganze hervorzubringen. Der Menſch handelt von ſelbſt nicht nach Grundſätzen der Gerechtigkeit, er muß erſt von Andern dazu gezwungen werden.

Wie eine bürgerliche Verfaſſung zu gründen ſey, davon liefert uns die Geſchichte ſehr viele Beiſpiele, allein die Beſtrebung, ein Völkerrecht hervor zu bringen, iſt eine ganz neue Erfindung und nur in Europa hat man daran gearbeitet, doch ſehr weit vorwärts iſt man darin noch nicht gekommen, ſondern im Gegentheil wieder etwas zurückgegangen.

Der ſchlimmſte Zuſtand des Menſchengeſchlechts iſt der Uebergang von der Civiliſirung zur Moraliſirung. Neue Begierden und Bedürfniſſe machen uns unglücklich, und erſchweren uns den Beſitz unſers häuslichen Glücks; denn durch zu große Verfeinerung öffnen wir dem Uebel und dem Schmerze neue Thüren, aber nicht allein uns, ſondern auch zugleich Andern. Wenn wir bloß bei der Civiliſirung ſtehen bleiben wollten, ſo würden wir wenig gebeſſert ſeyn, da mit ihr Laſter und Begierden immer wachſen; hiezu gehört auch noch die Cultivirung der Wiſſenſchaften als Luxus des Verſtandes, welche das Glück der Menſchen gewiß nicht befördern, wenn ſie nicht Moralität, die dem Luxus ſein Schädliches entzieht, annehmen.

Eine vollkommene bürgerliche Verfaſſung iſt nicht eher möglich als bis cultivirte Unterthanen da ſind, welche gar keine andere Verfaſſung und Regierung leiden. Daher muß man ſuchen die Menſchen aufzuklären und das Völkerrecht beſſer einzurichten. Die Freiheit mit einem Geſetze und durch das Geſetz verbunden beſteht darinnen, daß die Geſetze ſo gegeben werden, als wenn ſie aus der allgemeinen Stimme des Volks entſtanden wären. Dieſe Geſetze müſſen für alle gelten und von allen gegeben werden können; dann verdienen ſie erſt den Namen von gerechten Geſetzen.

Im rohen Zuſtande iſt der Grund der Gnügſamkeit die Einfalt, im civiliſirten die Seelenſtärke, und in dieſen letztern Zuſtand muß der Menſch kommen, wenn er wirklich glücklich ſeyn will. Wir ſind jetzt, die wir an der Einheit der Religion arbeiten, an der Stufe dieſes Ueberganges von der Civiliſirung zur Moraliſirung. Die innere Religion vertritt jetzt die Stelle des rechtlichen Zwanges. Um den großen Zweck aber zu erreichen, kann man entweder von den Theilen auf das Ganze, d. h. durch Erziehung, oder von dem Ganzen auf die Theile gehen. Es iſt aber bei der Erziehung nicht genug, daß man verhüte, daß ſich das Böſe bei den Kindern einſchleiche, ſondern man muß auch dafür ſorgen, daß man auch das Böſe in ihnen unterdrücke. Die Gewalt, die der Staat ausübt, nöthigt den Menſchen zu einer Lebensart, zu der er gar keinen Hang hat. Es iſt aber nicht denkbar, daß jetzt der große Zweck der Natur durch Erziehung werde erreicht werden, da Eltern und Fürſten zu derſelben nichts beitragen wollen.

Es müßte alſo der letztere Fall eher ausführbar ſeyn, nämlich vom Ganzen zu den Theilen, wenn nämlich alle Staaten in einen Bund treten, die Kriege aufhören und die auf dieſelben verwandten Koſten zur Erziehung angewandt werden könnten. Dieſer Völkerbund und der daraus entſtehende ewige Friede wird zwar nur für Träumerei der Philoſophen ausgegeben, es gereicht aber den Oberhäuptern der Staaten zur Schande, daß er bis jetzt noch nicht ausführbar geweſen iſt. Allein iſt er einmal entſtanden, ſo wird nichts im Stande ſeyn, ihn zu zerſtören; denn nur das Gute kann ſich immer erhalten. Daß er aber noch nicht zu Stande gekommen iſt, daran iſt die Verſchiedenheit der Religionen Schuld. Das größte Unglück für die Menſchheit würde eine allgemeine Monarchie ſeyn; denn da würde der Mondrch keine Ehrbegierde haben und er würde ſich vor keinem andern Monarchen ſchämen dürfen.

In jedem Staate muß ein Staatsoberhaupt ſeyn; dieſes kann nun betrachtet werden als Souverain oder als Regent. Nach der Natur der Sache kann nur das Volk Geſetze geken; denn was das ganze Volk beſchließt, iſt gewiß immer Recht, weil es ſein eigener Wille und alſo allgemein geſetzlich iſt. Nun kann aber nur derjenige Geſetzgeber ſeyn, welcher im Stande iſt, gerechte Geſetze zu geben. Daher kann die Souverainität nur beim Volke, die Regierung aber bei einem Andern ſeyn.

Die Souverainität kann man auch die Oberherrſchaft nennen, welche entweder deſpotiſch oder patriotiſch iſt. Patriotiſch nennt man eine Regierung, wo das Staatsoberhaupt den Staat nicht als ſein Gut, ſondern als ſein Vaterland regiert, d. h. eine Regierung, welche für den Staat als ein Ganzes ſorgt, deſſen Beſtes nicht nur während der Lebenszeit des Regenten, ſondern immer fortdauern ſoll. Eine Staatsverfaſſung iſt deſpotiſch, wenn das Oberhaupt alle Gewalt in Händen hat.

Der Geſichtspunkt, aus welchem beſonders Fürſten die Staaten betrachten ſollten, muß nicht bloß patriotiſch, ſondern auch kosmopolitiſch, d. h. auf das allgemeine Beſte gerichtet ſeyn. Die Bürger eines Staats können und dürfen keine kosmopolitiſchen Abſichten haben, mit Ausnahme der Gelehrten, welche der Welt mit Büchern nützen können und der Fürſten, aber die Letztern ſind ſo vernachläſſigt worden, daß es bisher noch keinen Monarchen gegeben hat, welcher etwas gethan hätte, wobei er das ganze Weltbeſte zur Abſicht gehabt hätte.

Um nun die Ehrbegierde der Fürſten anzureitzen, ſolchen erhabenen Zwecken nachzuſtreben und für das Wohl des ganzen Menſchengeſchlechtes zu arbeiten, würde eine Geſchichte, die bloß aus kosmopolitiſchen Anſichten geſchrieben würde, von erheblichem Nutzen ſeyn. Eine ſolche Geſchichte müßte bloß das Weltbeſte zu ihrem Standpunkte nehmen und nur die Handlungen des Andenkens der Nachkommen würdig herausheben, welche die Wohlfahrt des ganzen menſchlichen Geſchlechts beträfen.

Druckfehler.

S. 10 Z. 9 der l. die
= 16 = 2 Gehalten l. Gehaltene
= 26 = 9 v. u. ſie l. die Romane.

Literariſcher Anzeiger.

So eben ſind erſchienen:

1) **Kant's**, Imanuel, **Anweiſung zur Menſchen- und Weltkenntniß.** Nach deſſen Vorleſungen im Winterhalbjahre von 1790 — 1791, herausgegeben v. F. Ch. **Starke**, gr. 8. (Pr. 18 Gr.)

2) **Wolf's**, F. A., **Encyclopädie der Philologie.** Nach deſſen Vorleſungen im Winterhalbjahre von 1798 — 1799, herausgegeben von S. M. Stockmann. gr. 8. (Pr. 1 Thlr. 12 Gr.)

3) **Der Staatswahrſager auf 1831** oder der Vorherverkündiger glücklicher und unglücklicher Ereigniſſe in dieſem Jahre. Herausgegeben von **Elias** d. J., 2ter Jahrg. (Auch unter dem Titel: **Der prophetiſche Almanach auf** 1831. 9ter Jahrg.) (br. 4 Gr.)

4) Jul. Frey, der **politiſche Zuſtand Europens zu Ende des Jahres** 1830; oder wo ſind wir? Was wollen wir und was wird geſchehen? br.

5) Dr. **Spieß**, **die Kunſt zu eſſen und zu trinken** oder Anweiſung, wie man beim Eſſen und Trinken zu verfahren hat, um ein geſundes, langes und kräftiges Leben zu erhalten. (br. 12 Gr.)

6) **Bemerkungen über die Wichtigkeit, die Pflicht und die Vortheile des Frühaufſtehens in Bezug auf Geſundheit, Geſchäfte und Gottesfurcht.** Nach der **dritten** Ausgabe des Engliſchen bearbeitet, verbeſſert und vermehrt von Dr. **Bergk.** (Auch als 2tes **Bändchen** von **Bucklands** Briefen über die Vortheile des Frühaufſtehens.) (br. 9 Gr.)

7) **Betrachtungen über den Frieden zu Adrianopel** (abgeſchl. den 14. Sept. 1829). Nebſt einer Schilderung des gegenwärtigen politiſchen Zuſtandes von Europa, vorzüglich in Bezug auf **Rußland**, die **Türkei** und **Griechenland.** Von einem diplomatiſchen Agenten. (br. 16 Gr.)

8) **Der gegenwärtig regierende Sultan der Türkei, Mahmud II. und ſeine Umgebung.** Ein biographiſches Charaktergemälde. Nebſt einigen Betrachtungen über den jetzigen Krieg. (br. 8 Gr.)

9) **Die Kunſt, Brod und andere Gebäcke zu backen,** oder Anweiſung, wie man gutes, geſundes und wohlſchmeckendes Brod u. ſ. w. bäckt. Ein unentbehrliches Handbuch für Bäcker, Oekonomen, Hausmütter, Wirthſchafterinnen, Polizeibeamte, Staatswirthſchaftskundige und überhaupt für jeden, der ſich von dem Backen des Brodes und ſeiner Güte unterrichten will. Von G. C. **Wehl.** (br. 9 Gr.)

10) **Der gegenwärtige Krieg Rußlands gegen die Türkei, oder was will man und was gilt es?** Mit Betrachtungen über das politiſche Gleichgewicht in Europa, über eine Verbindung europäiſcher Mächte mit den Türken, über den Handel mit der **Türkei,** über **Griechenlands** Freiheit und **Aegyptens** Unabhängigkeit u. ſ. w. Von einem diplomatiſchen Agenten **aus** der alten Schule. (br. 12 Gr.)

11) **Briefe über die Wichtigkeit, die Pflicht und die Vortheile des Frühaufſtehens** an Familienhäupter, Geſchäftsmänner, Liebhaber der Natur, Studirende und Chriſten. Nach der fünften Auflage der engliſchen Urſchrift des A. C. **Buckland, zum zweitenmale überſetzt und viel vermehrt** von Dr. **Bergk.** (br. 9 Gr.)

12) Dr. **Bergk, guter Rath eines Vaters an ſeine Kinder.** Eine Mitgabe durchs Leben. (br. 12 Gr.)

Früher ſind erſchienen:

13) Dr. **Heinichen, das Bücherleſen** oder Anweiſung, wie man Bücher leſen, welche Bücher man leſen und welche Zwecke man dadurch zu erreichen ſtreben muß. Mit Betrachtungen über Bücher, Schriftſteller und Literatur. 1828. (br. 12 Gr.)

14) **Spieß** (J. M.), **der unfehlbare Wetterprophet,** oder Anweiſung, wie man die zukünftige Witterung erfahren kann. Ein unentbehrliches Handbuch für Bürger und Landleute, für Oekonomen, für Fabrikanten, für Reiſende, und überhaupt für jeden, welcher die Witterung im voraus zu wiſſen wünſcht. 1828. (br. 9 Gr.)

15) **Was hat der Staat und was hat die Kirche für Zwecke** und in welchem Verhältniſſe ſtehen beide zu einander? Beantwortet von Julius **Frey.** 1827. (br. 9 Gr.)

16) Dr. **Heinichen, die Kunſt, ſich in unſren Tagen durch die Welt zu helfen,** oder Anweiſung, wie man durch Kenntniſſe, Fleiß, Sparſamkeit, Ordnung, Muth, Beharrlichkeit und Gottvertrauen zu Glück und Ehren kommen kann. (br. 9 Gr.)

17) **Franklin's goldenes Schatzkäſtlein,** oder Anweiſung, wie man thätig, verſtändig, beliebt, wohlhabend, tugendhaft und glücklich werden kann. Ein unentbehrlicher Rathgeber für Jung und Alt in allen Verhältniſſen des Lebens. 1827. (br. 9 Gr.)

18) Die Staatsärzte, oder was iſt zu thun, um beſſere Zeiten herbeizuführen? 1829. (br. 6 Gr.)

19) Dr. Heinichen, die natürliche Religion, dargeſtellt von ... Nebſt einem Anhange über Rationaliſmus und Supernaturaliſmus u. ſ. w. Für alle, welchen die Wahrheit, das Recht und die Tugend lieb und werth und Gott und die Menſchheit theuer ſind. 1825. (br. 18 Gr.)

20) Dr. Heinichen, die Kunſt, zu denken, zu ſprechen und zu ſchreiben. 1825. (br. 12 Gr.)

21) Dr. Heinichen, werden wir uns nach dieſem Leben wieder ſehen? 1826. (br. 6 Gr.)

22) Frey, Jul., Warum nennen wir uns Proteſtanten? Mit Bemerkungen über den Uebertritt von einer chriſtlichen Kirche zur andern, und dem vollſtändigen Schreiben Sr. Majeſtät des Königs von Preußen, Friedrich Wilhelm's III. an die regierende Herzogin v. Cöthen. 3te verb. und verm. Aufl. Mit einer Erklärung des Herzogs v. Cöthen. 1826. (br. 6 Gr.)

23) Frey, Jul., Nachtrag z. d. Schrift: warum nennen wir uns Proteſtanten? Nebſt Fr. H. Jacobi's drei höchſt merkwürdigen Briefen, ſo wie Einem von Lavater über den Uebertritt des Grafen Fr. L. v. Stolberg zur römiſch-katholiſchen Kirche und einer Cabinetsordre des Königs von Preußen, Friedrich Wilhelm's III. 1826. (br. 6 Gr.)

24) Der Buchhändler, oder Anweiſung, wie man durch den Buchhandel zu Anſehen und Vermögen gelangen kann. 1825. (br. 8 Gr.)

25) Zur Huldigung Sr. Maj. des Königs von Sachſen, Anton's I. Von einem Sachſen. 1827. (br. 4 Gr.)

26) Die Theilung des Herzogthums Sachſen-Gotha-Altenburg, in rechtlicher und politiſcher Hinſicht betrachtet von Ernſt Juſtus Wahrlieb. 1826. (br. 4 Gr.)

27) Des Kaiſers Napoleons politiſches Teſtament. Nebſt einem Verzeichniſſe der Vermächtniſſe, welche er hinterlaſſen hat. 2te verm. Auflage. Mit dem politiſchen Teſtamente Peters des Großen, Kaiſers von Rußland. A. d. Franz. 1824. (br. 4 Gr.)

28) Europäiſche Regententafel. 1824. (br. 3 Gr.)

29) Der prophetiſche Almanach auf das Jahr 1823 oder Nachrichten von den merkwürdigſten Begebenheiten und Ereigniſſen in der politiſchen, moraliſchen und phyſiſchen Welt in dieſem Jahre. Aus einer alten in der Stiftsbibliothek zu ... gefundenen Handſchrift. 1ſter bis 8ter Jahrgang. Von 1823 — 1830. (br. à 4 Gr.)

30) Napoleons Teſtament. Aus d. Franz. 2te mit erläuternden Anmerkungen verſehene und verbeſſerte vollſtänd. Aus-

gabe. Nebſt einem Verzeichniſſe der neuen Namen, welche die Großen des franzöſiſchen Reichs unter Napoleon erhalten haben. Ein Anhang zu Napoleons politiſchem Teſtamente. 1825. (br. 3. Gr.)

31) Dr. Heinichen, Taſchenbuch für Menſchenkenntniß und Menſchenbeſſerung. Auch zum Gebrauche für Stammbücher. Mit einer Abhandlung über Menſchenkenntniß. 1827. (br. 10 Gr.)

32) Die Kunſt, Krankheiten vorzubeugen. Nebſt Kant's Ideen über moraliſche Diätetik. 1824. (br. 8 Gr.)

33) Die Kunſt, reich zu werden. Nebſt Franklin's armem altem Richard. 1824. (br. 6 Gr.)

34) Die Fürſten Europa's und ihre Völker. Ein Charaktergemälde v. G. J. Wahrlieb. 1823. (br. 9 Gr.)

35) Napoleons Selbſtgeſtändniſſe. Aus d. Franzöſiſchen, 1s Bdchn. Mit einem kurzen Abriſſe ſeiner Lebensgeſchichte nach den Jahren geordnet. (br. 8 Gr.) 2tes Bdchn. Nebſt Napoleons Anrede an die katholiſche Geiſtlichkeit in Breda. 1823. (br. 8 Gr.)

36) Napoleons-Calender, oder Nachrichten aus des Kaiſers Napoleons Leben auf jeden Tag im Jahre. 2te verbeſſerte und ſtark vermehrte Aufl. Herausgegeben von Dr. Heinichen. 1822. (br. 4 Gr.)

37) Dr. Heinichen, Blicke auf Europa, oder der Zuſtand dieſes Erdtheils in den Jahren 1804, 1811, 1813 und 1822 in politiſcher und ſtatiſtiſcher Hinſicht. (br. 4 Gr.)

38) Sachſen-Calender, oder Nachrichten von den Ereigniſſen in Sachſen vom Jahre 1806 — 1823 auf jeden Tag im Jahre. Herausgegeben von Dr. Heinichen. (br. 4 Gr.)

39) Der europäiſche Aufſeher. Herausgegeben von Dr. Bergk und Dr. Heinichen, von 1814 — 1824; jeder Jahrgang koſtet 6 Thaler und zu herabgeſetztem Preiſe 1 Thlr.

In einiger Zeit erſcheinen:

1) Dr. Bergk, die wahre Religion. Zur Beherzigung für Rationaliſten und zur Radicalcur für Supernaturaliſten, Myſtiker u. ſ. w.

2) Bergk, Abhandlungen aus dem philoſophiſchen peinlichen Rechte z. B. über das Geſchwornengericht, die Todesſtrafe u. ſ. w.

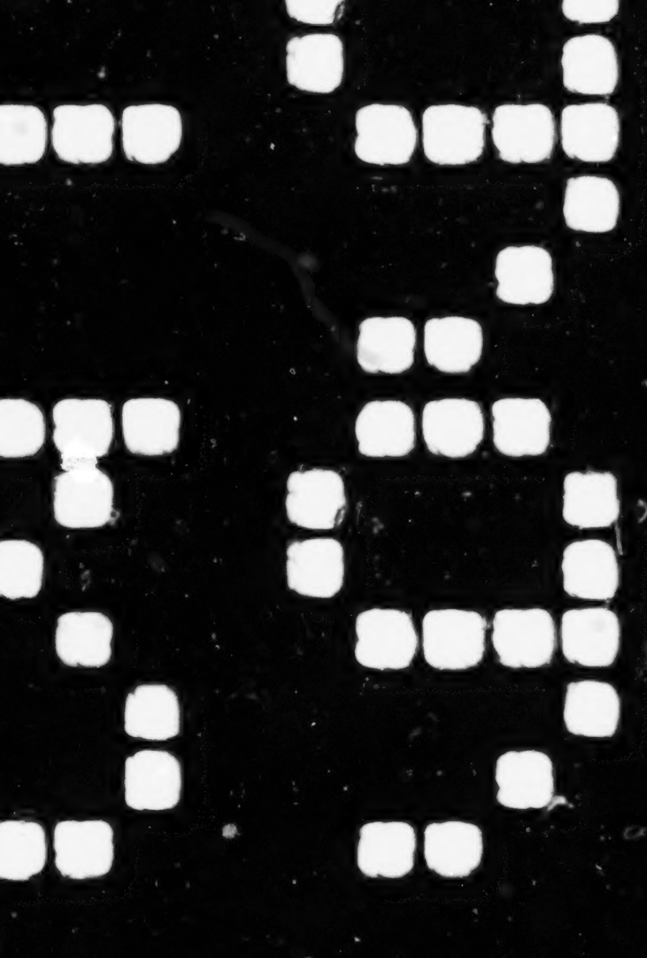
3) Kant's philoſophiſche Anthropologie. Nach zwei Handſchriften.

4) Dr. **Spieß**, der große **Winter** von 1829 auf 1830 oder ausführliche Beſchreibung der merkwürdigen Ereigniſſe dieſes Winters.

5) **Merkwürdige Anekdoten von Hunden.** Von dem Capit. Thomas **Brown**. Aus d. Engl.

Leipzig, den 30. Oct. 1830.

Die Expedition des europäiſchen Aufſehers.



Immanuel Kant's

Menſchenkunde

oder

philoſophiſche Anthropologie.

Nach
handſchriftlichen Vorleſungen
herausgegeben
von

Fr. Ch. Starke.

> Wer Menſchen kennen lernen will, der muß ſie nach ihren Wünſchen beurtheilen.
>
> Hippel.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Leipzig, 1831.
Die Expedition des europäiſchen Aufſehers.

Vorrede.

Die große Vernachläßigung des Studiums der Philoſophie und der Mangel an Geübtheit im Philoſophiren in unſern Tagen rächt ſich nur zu ſehr in der Behandlung der Wiſſenſchaften, und in der Betreibung der Staatsangelegenheiten. In jener vereinigt man Dinge, die nicht zuſammen gehören, und man verlangt von ihnen die Auflöſung von Aufgaben, welche ſie nicht gewähren können; in dieſen macht man Anſprüche an den Staat, die er nicht zu befriedigen vermag; er ſoll thun, was dem Menſchen ſelbſt als Pflicht obliegt und die Verwechslung des Juridiſchen mit dem Moraliſchen und Teleologiſchen hat eine Menge Ungerechtigkeiten erzeugt, welche für den Staat und die Menſchheit eben ſo entehrend als verderblich ſind.

Der Menſch ſoll nicht Philoſophie, ſondern philoſophiren lernen. Selbſtdenken iſt ſein Ziel, aber nicht leeres, phantaſtiſches, ſondern ideen- und geiſtreiches; hierzu iſt die Einſammlung von reichen Kenntniſſen nöthig, welche vorzüglich die Menſchen- und Weltkunde gewähren. Um aber von keiner Wiſſenſchaft mehr zu verlangen, als ſie leiſten kann, muß man die Beſchaffenheit und den Charakter einer jeden ſtudiren. Man darf nicht die Geſchichte um etwas anſprechen, was bloß die Philoſophie leiſten kann; man muß nicht von der Erfahrung fordern, was nur die Kenntniß a priori gewährt. Will man nun wiſſen, was die Erfahrung und die Vernunft, die hiſtoriſchen und philoſophiſchen Wiſſenſchaften bewirken können, ſo muß man unterſuchen, was der menſchliche Geiſt vermag. Was kann er erkennen und wiſſen? Welche Pflichten ſchreibt die Vernunft dem Menſchen vor, und welche Rechte kommen dieſem von Natur zu? Was ſoll und darf er alſo thun und was hat er zu hoffen? Welches ſind daher die Bedingungen der Erkenntniß des Wahren, Guten, Gerechten, Schönen und Erhabenen?

Wenn dieſe Fragen gründlich und auf eine nützliche Weiſe gelöſet werden ſollen, ſo muß der menſchliche Geiſt genau und von allen Seiten unterſucht werden; man muß ſehen, was er erkennen kann und wie dies zugeht; was er zu thun und zu laſſen hat. Beim Philoſophiren iſt er das Werkzeug, das zur Löſung aller der Räthſel gebraucht wird, welche uns das menſchliche Leben aufgiebt, aber wie will man einen zweckmäßigen Gebrauch von demſelben machen, wenn man deſſen Beſchaffenheit und Einrichtung nicht kennt? Wie kann man wiſſen, ob man richtig denkt, etwas gewiß weiß, ſittlich gut und rechtlich handelt, und wie will man die verſchiedenen Arten von Gefühlen und Neigungen genau und richtig auffaſſen und unterſcheiden, wenn man keine vollkommene Kenntniß des menſchlichen Geiſtes, ſeiner Thätigkeiten, ſeiner Geſetze, der Grenzen des Gebrauchs dieſer und der Bedingungen beſitzt, unter welchen ſie wirken und zu einander ſtehen? Dieſe wichtigen und unentbehrlichen Aufgaben aller Wahrheit hat Kant ſich vorgelegt und auf eine Art gelöſet, welche die höchſte Bewunderung und die innigſte Befriedigung gewährt. Er hat gründlich gezeigt, was der menſchliche Geiſt im Denken und Erkennen, im Wiſſen und Glauben, im Fühlen und Begehren vermag, und die Geſetze, nach denen bei dieſer Erkenntniß verfahren werden muß, und die Grenzen ihres Gebrauchs auf eine ſolche Art nachgewieſen, daß man in ihm den ſorgfältigſten und gewiſſenhafteſten Naturforſcher erkennt. Von der Erfahrung im ſeinem Buſen muß der Menſch ausgehen, wenn er die Natur des menſchlichen Geiſtes, kennen lernen will, und zu der Aufſuchung der Bedingungen fortſchreiten, unter welchen alle Erfahrung möglich iſt. Dieſe Möglichkeit enthält die Geſetze, welche allen Operationen des Geiſtes zum

Grunde liegen, und auf welche ſie ſich ſtützen. Hat er dieſe vollſtändig aufgefaßt, ſo wird er einſehen, wie alles zweckmäßig (organiſch) zuſammenhängt, und bei dem Wirken in einander eingreift. Und dieſe Erkenntniß wird ihn überzeugen, daß er die Aufgabe, die er ſich in Hinſicht der Kenntniß des menſchlichen Geiſtes vorgelegt hat, richtig und vollſtändig aufgefaßt und daß er das gehörig geſchieden, was nicht zuſammen gehört und das vereinigt hat, was der Art nach mit einander verbunden iſt.

Kant hat in ſeinen drei Kritiken die Natur des menſchlichen Geiſtes, ſein Seyn und Wirken, auf die überraſchendſte Weiſe erforſcht und zergliedert, und dadurch Aufklärung über Gegenſtände verbreitet, deren Kenntniß für uns von unzuberechnenden Vortheilen iſt. Dieſe Kritiken ſollte man Tag und Nacht ſtudiren, weil ſie uns die innere Natur des menſchlichen Geiſtes kennen lehren, und weil ſich auf dieſe Kenntniß alle Gewißheit in unſerm Wiſſen und Glauben ſtützt, und doch wird ihr Studium in unſern Tagen auf eine Art vernachläßigt, welche für alle Wiſſenſchaften, ja ſelbſt für die Bildung des menſchlichen Geiſtes, höchſt verderblich iſt. Kant dringt, mit reicher Erfahrung ausgerüſtet, die er ſich durch das Leſen und durch Menſchenbeobachtung erworben hat, in die tiefſten Tiefen der Natur des menſchlichen Geiſtes ein, und löſet alle Aufgaben, welche ſich die Vernunft in Rückſicht unſers Erkennens, unſers Handelns und unſers Fühlens vorlegen kann. Er iſt ein trefflicher Natur- und Menſchenforſcher, und ſchrieb ſeine Kritiken erſt nach langem und beſonnenem Nachdenken, und im Beſitze großer Kenntniſſe, und nicht als Jüngling nieder, der weder Erfahrungen beſitzt, noch im beſonnenen und nüchternen Denken geübt iſt. Der Myſtizismus in der Religion, der ſchmälige Syncretismus in der Jurisprudenz, der eben ſo ſehr Geſetzloſigkeit als Deſpotismus begünſtigt, der blinde Empirismus in der Medizin, das Ueberſchätzen der Wortkrämerei bei vielen Philologen, das gehaltloſe Schwanken in der Geſchichte, das Ueberſpringen ins Ueberſinnliche in der Phyſik der Natur und des Menſchen u. ſ. w., würden verhütet werden, und man würde die Behandlung jeder

Wiſſenſchaft richtig einſehen, und ihren Werth gehörig ſchätzen, wenn man die menſchliche Natur ihrem Seyn und Weſen nach erforſcht hätte. Alles iſt für den Menſchen und in Bezug auf ihn da, und ſeine Kräfte, und der Zweck ſeines Daſeyns beſtimmen, was mit ihm anzufangen, und wie es am zweckmäſſigſten gelernt und gebraucht werden kann.

Allein da man die Kritiken Kant's entweder nicht ſtudirt oder nicht richtig verſtanden hat, ſo läßt man ſich alle Verirrungen und alle Fehler wieder zu Schulden kommen, deren Quellen ſie verſtopfen und deren Urſachen ſie heben ſollten. Man will das Ueberſinnliche wieder erkennen, hält das bloße Denken für das Erkennen, verwechſelt die Arten des Glaubens mit dem Wiſſen, und fragt die Erfahrung um Rath, worauf bloß die Vernunft eine gnügende Antwort geben, oder man will von dieſer ein Räthſel gelöſet haben, das bloß die ſinnliche Wahrnehmung, welche zur Erfahrung erhoben wird, bewirken kann. Auf keiner teutſchen Univerſität wird, ſo viel uns bekannt iſt, jetzt über die Kritiken der reinen und praktiſchen Vernunft und der Urtheilskraft geleſen, deren Kenntniß nicht bloß in das Innere des menſchlichen Geiſtes einführt, ſondern auch Kraft und Entſchloſſenheit dem Charakter verleihet. Kein Philoſoph iſt ein ſo großer Geiſteskundiger, als Kant, und keiner hat mit mehr Schärfe, Beſonnenheit und Wahrheitsliebe die Beſtimmung des Menſchen herausgehoben und erkannt. Und das Studium der Schriften dieſes Mannes vernachläſſigt man auf eine unverzeihliche Weiſe, und ihn, der die innere und äußere Natur gründlich erforſcht hat, zieht man nicht zu Rathe, wenn man ſich eine genaue Kenntniß von dem verſchaffen will, was der Menſch von Natur iſt, und was er aus ſich durch Freiheit macht. Dieſe Hintanſetzung trägt leider! ſehr verderbliche Früchte. In der Philoſophie dichtet man, und in der Geſchichte fragt man nicht, was für eine Abſicht denn alle die Erſcheinungen haben, welche aus des Menſchen Freiheit hervorgegangen ſind. Thatſachen zuſammen reihen, ohne Zweck, iſt ein nutzloſes Geſchäft; da das menſchliche Leben auf dieſer Erde einen beſondern Zweck hat, ſo kann die Geſchichte nichts anders, als die Darſtellung der Entwickelung des Geiſtes der Menſchen und Völker zur Erreichung dieſer Abſicht ſeyn. Die Wiſſenſchaften, die ſich auf Erfahrung ſtützen, bauet man auf Wahrnehmungen auf, und verwechſelt dieſe mit jener; nur durch die Verbindung des Mannichfaltigen zur Einheit, der Wahrnehmungen zur objektiven Gewißheit, entſteht Erfahrung, die ſo wichtig für die empiriſchen Wiſſenſchaften, und von ſo großem Nutzen für den Menſchen iſt. In der Dichtkunſt würfelt man leere Phraſen zuſammen, denen Geiſt und Gedankenreichthum gebricht, weil man weder das Innere des Menſchen, noch die Erſcheinungen der Außenwelt kennt. Wenn man weiß, was jede Wiſſenſchaft iſt, und jede Kunſt ſeyn ſoll, ſo wird man nicht blindlings in denſelben pfuſchen, man wird ſich ihren Inhalt genau zu eigen machen, ihr Gebiet ſtreng beobachten, ihre Grenzen nicht überſchreiten, und ſich mit den Ideen den Sachreichthum aneignen, wodurch Wahrheit mit Geiſt verbunden erſcheint. Man wird von dem Rechte, der Freiheit und der Tugend begeiſtert ſeyn, und am Beſten der Menſchheit immer mit Liebe und Eifer arbeiten. Auf dieſe Art wird der

Irrthum verſcheucht, dem Aberglauben vorgebeugt und die Schwärmerei, welche die Vorſtellungen der Einbildungskraft für die Sachen ſelbſt hält, zerſtört werden.

Daß Kant als Anthropolog ſo lehrreich iſt, verdankt er beſonders der Lektüre von Reiſebeſchreibungen, dem Studium der Geſchichte und dem Umgange mit kenntnißreichen Menſchen. Wir geben hier den Abdruck von Vorleſungen, welche er wahrſcheinlich ſchon in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gehalten hat, weil ihr Inhalt verräth, daß die Kritik der reinen Vernunft (1781) noch nicht erſchienen war. Kant geht den ganzen Menſchen durch, erforſcht das Erkenntnißvermögen, die Sinnlichkeit, nebſt dem Verſtande und der Vernunft, erörtert die Erſcheinungen des Gefühls- und Begehrungsvermögens, und die Aeuſſerungen beider, und fördert einen unerſchöpflichen Schatz von Bemerkungen, Beobachtungen und Betrachtungen über den Menſchen, ſeine Getriebe und Handlungen, ſeine Affekten und Leidenſchaften, ſeine Neigungen und Begierden zu Tage. Iſt auch nicht alles wahr, was er behauptet, ſo giebt es doch ſtets reichen Stoff zum Nachdenken, und wenn Manches im Fortſchritte der Zeit klarer worden iſt, ſo regt es doch unwillkührlich zu neuen Forſchungen auf. Kurz und kräftig drückt er oft eine geiſtreiche Bemerkung aus, und wirft dadurch einen hellen Lichtſtrahl in das innere Getriebe der menſchlichen Natur. Wir haben den Vortrag hier und da abgeändert, aber ihm doch ſo viel als möglich Kants energiſche Eigenthümlichkeit gelaſſen. Bisweilen wird ein Gedanke wiederholt, aber dies geſchieht entweder, weil er dadurch mehr Deutlichkeit oder Anwendung erhält, oder weil er in noch prägnanterer Kürze und herrlicher Fruchtbarkeit erſcheint. Nichts ladet mehr zum Nachdenken ein, als ſolche Betrachtungen, welche die ganze menſchliche Natur aufſchließen, und nichts zieht mehr an, als die Wärme und das Licht, das alle Beobachtungen Kants durchdringt.

Faſt dreißig Jahre nach Kants Tode (geb. d. 22. April 1724 und geſt. d. 12. Febr. 1804). erſcheinen dieſe Vorleſungen im Drucke, aber wir glauben nicht zu ſpät; denn wie viele Kenntniſſe über den

Menſchen reichen ſie dar, wie tief dringen ſie in dieſen ein, und wie viele Eroberungen im Reiche der Wahrheit fördern ſie zu Tage? Vor kurzem gaben wir ein anderes Manuſcript von Kants Vorleſungen über Anthropologie unter dem Titel: Kant's Anweiſung zur Menſchen- und Weltkenntniß. Nach deſſen Vorleſungen im Winterhalbjahre von 1790 — 1791. Leipzig, 1831. (18. Gr.) heraus, und mehr als ein Wißbegieriger, der den Menſchen und ſeine Natur gründlich kennen lernen will, hat dieſes Buch zu ſeiner Belehrung mehr als einmal durchgeleſen und dies muß man auch thun, wenn man Kants großen Ideenreichthum, ſeine treffenden Blicke ins Innere der Natur des menſchlichen Geiſtes, und ſeine Urſprünglichkeit der Ideen kennen lernen will. Nichts bedarf der junge Mann jetzt mehr als Menſchenkenntniß und Kant's Werke über pragmatiſche Anthropologie ſind eine unerſchöpfliche Fundgrube hierzu. Er iſt der nüchternſte und geiſtreichſte Menſchenforſcher, und eben ſo reich an Kenntniſſen als für alles Gute, Wahre, Schöne und Große begeiſtert. Wir ſchließen hier mit Herder's

Worten: „ich habe das Glück genoſſen, einen Philoſophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in ſeinen blühendſten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit des Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in ſein greiſeſtes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebauete Stirne war ein Sitz unzerſtörbarer Heiterkeit und Freude. Die gedankenreichſte Rede floß von ſeinen Lippen; Scherz, Witz und Laune ſtanden ihm zu Gebote, und ſein lehrender Vortrag war der unterhaltendſte Umgang. Mit eben dem Geiſte, mit dem er Leibnitz, Wolf, Baumgarten, Cruſius, Hume prüfte, und die Naturgeſetze Kepplers, Newtons und der Phyſiker verfolgte, nahm er auch die damals erſchienenen Schriften Rouſſeau's, ſeinen Emil und ſeine Heloiſe, ſo wie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte ſie, und kam immer zurück auf unbefangene Kenntniß der Natur und auf moraliſchen Werth des Menſchen. Menſchen-, Völker- und Naturgeſchichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung, waren die Quellen, aus denen er ſeinen Vortrag ſchöpfte und ſeinen Umgang belebte. Nichts Wiſſenswerthes war ihm gleichgültig; keine Cabale, keine Sekte, kein Vortheil, kein Namenehrgeiz hatte je für ihn den mindeſten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Nachdenken. Deſpotismus war ſeinem Gemüthe fremd. Dieſer Mann, den ich mit größter Hochachtung und Dankbarkeit nenne, iſt Immanuel Kant; ſein Bild ſteht angenehm vor mir. „(Herders Briefe zur Beförderung der Humanität. 6te Sammlung, Riga, 1795. S. 172. u. f.)

Leipzig, den 19. April, 1831.

Inhaltsanzeige.

1) **Einleitung.** S. 1. Schul- und Weltwiſſenſchaft. 1. Menſchenkenntniß 2. Geſchicklichkeit und Klugheit 4. Zwieſache Art von Menſchenkenntniß 5. Quellen der Menſchenkenntniß 6. Nutzen der Letzten 8.

2) **Vom Bewußtſeyn ſeiner Selbſt** S. 9. Das Ich S. 10. Seele 11. Zwifaches Bewußtſeyn 12. Umgang mit uns ſelbſt und Geſellſchaft 13. Acht geben auf ſich und auf Gegenſtände außer uns 15. Naivität 17.

3) **Von den dunklen Vorſtellungen, deren man ſich nicht bewußt iſt** S. 18. Spiel dunkler Vorſtellungen 20. Witzige Einfälle 25.

4) **Von der Deutlichkeit** 26.

5) **Von der Vollkommenheit der Erkenntniß** 28. Geſchichtſchreiber der alten und neuen Zeit 31. Schüchternheit im Urtheilen 32. Paradoxie 33. Das Urtheil Anderer iſt für uns nothwendig 34. Duldung des Irrthums? 35. Leichtigkeit und Schwierigkeit in der Erkenntniß 37. Lebhaftigkeit der Erkenntniß 38.

6) **Von der Sinnlichkeit im Gegenſatze mit dem Verſtande** S. 39. Sinnlichkeit des Alters und Sinnlichkeit des Geſchlechts 42. Ausbildung der Sinne und des Verſtandes 43.

7) **Vom Poſitiven und Negativen in unſerer Erkenntniß** 44.

8) **Vom Leichten und Schweren** 46. Die Temperamente in Hinſicht der Geſchäfte 51.
9) **Von der Gewohnheit** 52.
10) **Von der Aufmerkſamkeit und Abziehung (Abſtraktion)** 53. empiriſche Leute 54.
11) **Von Haupt- und Nebenvorſtellungen** S. 57.
12) **Von der Ueberzeugung und Ueberredung** 58.
13) **Von den Eigenſchaften der Sinne** S. 60. Der Fundamentalſinn 63. Sehen und Hören 64. Töne 66. Das Geſicht 67. Der Geruch und Geſchmack 68. Iſt der Sinn des Gehörs wichtiger als jener des Geſichts? 73.
14) **Vom Umfange der Sinne** 75.
15) **Von der Ausbildung der Sinne** 77.
16) **Durch welchen Beitrag die Zunahme oder die Abnahme der Empfindungen geſchehe.** 81.
17) **Vom Betruge der Sinne** 85. Seltſame Rolle des Menſchen 90. Wahn 92.
18) **Wie Vorſtellungen ermatten und wie ſie erhoben werden können, daß ſie nicht ermatten.** 95.
19) **Von dem Zuſtande, worinnen unſere Empfindungen allmälig ſchwächer werden** 101. Trunkenheit anthrop. betrachtet 101. Schlaf 104. Der Tod 104.
20) **Wie aus den Vorſtellungen des Gemüths neue entſpringen oder von der Imagination** 106. Produktive und reproduktive Einbildungskraft 107. Täuſchungen der Einbildungskraft 111. Ein gewiſſer Lauf der Phantaſie iſt für uns ſehr ergötzlich 112. Warum hält man des Vergangene für vorzüglicher? 113. Gewalt der Nachahmung 116. Affekt der Einbildung 117. Fehler der Phantaſie 117. Spiele der Phantaſie des Morgens und des Abends 119. Die Phantaſie verurſacht Krankheiten und heilt ſie auch 120. Einbildungen 122.
21) **Von dem Vermögen unſerer Seele, Vergleichungen anzuſtellen** 122. Witz und Urtheilskraft 123. Witzworte 127. Witzlinge, Klüglinge 128. Witz 130. Mangel an Witz, Stumpfheit 131. Iſt der Betrüger klüger oder der Betrogene? 136.
22) **Von dem Gedächtniſſe** 139. Temperamente in Hinſicht des Gedächtniſſes 140. Arten des Memorirens 141. Wunder des Gedächtniſſes 143. Vergeßlichkeit 146.

23) Von dem Dichtungsvermögen 147. Dichtkunſt und Beredſamkeit 149. Die Muſik 152. Die Poeſie 153. Der Poeſie gelingt es beſſer in der Fabel, als in der Wahrheit 158. Das Sylbenmaß 159. Die Dichterlicenz 161. Poetiſche Ader 161. Warum ſind die Dichter gemeiniglich arm? 162.

24) Von dem Traume 163. Schlaf 163. Träume 165.

25) Von den ſchönen Künſten, die aus dem Dichtungsvermögen ihren Urſprung haben 166. Der Geſang und Tanz 166. Muſik 167. Mahlerei und Bildhauerkunſt 170. Die Dichtkunſt 172. Die dichtende Seele im Schlafe. Traum 173.

26) Von Phantaſten 175. Die Grillenkrankheit 177 — Wahnſinn 178. Heilung der Hypochondrie 181. Verrückung 182. Das Mitſichſelbſtſprechen 185. Narr, Thor, Laffe 186. Grillenkrankheit 187.

27) Von der Vorempfindung und von der Ahndung 188. Traumauslegung 190. Wahrſagung 190 Glück und Schickſal 193.

28) Von den Zeichen 195. Natürliche und künſtliche Zeichen 199. Demonſtrative Zeichen 200. Rememorative Zeichen 200. Prognoſtiſche Zeichen 201. Symbole 202. Dreizehn Gäſte bei Tiſche 203. Träume 204.

29) Von dem Verſtande, der Urtheilskraft und der Vernunft 205. Ausbildung des Verſtandes 210. Die Vernunft 211. Beſchränkte und erweiterte Begriffe 213. Gelehrt und doch ſehr beſchränkt ſeyn 214. Vernünfteln 216. Philoſophie 217. Gewitzigt und einfältig 218.

30) Von der Zerſtreuung 220. Unmündige 222. Vermeintliche Folgen der Aufklärung 224.

31) Welches würde die Maxime der geſunden Vernunft ſeyn? 225.

32) Von dem Kopfe 228. Mathematiſches und philoſophiſches Verfahren 231. Was iſt ein allgemeiner Kopf? 232.

33) Vom Genie 233. Der Mechanismus iſt dem Genie zuwider 235. Genieaffen 236. Erforderniſſe des Genies 237. Geiſt iſt der unerforſchlichſte Theil des Genies 241. Luſt zu einem Geſchäfte und Naturgabe dazu 241.

34) Von dem Gefühle der Luſt und Unluſt 247. Vergnügen 248. Wechſel des Vergnügens mit dem Schmerze 251. Kein Vergnügen iſt dauernd 253. Warum wird uns die Zeit

kurz und lang? 255. Die Arbeit iſt der beſte Zeitvertreib 256. Die Spielluſt 257. Wie muß man leben? 250. Glückſeligkeit 262. Gleichgültigkeit und Gleichmüthigkeit 263. Laune 265. Empfindſamkeit und Sympathie 266. Sich etwas zu Gemüthe ziehen 268. Lebensweisheit 269. Die Vergnügen im Vorgeſchmacke 271.

35) Von dem Geſchmacke 279. Das Angenehme und Schöne 281. Eigenthümlichkeiten des Geſchmacks 282. Mode 283. Geſchmacksurtheil und Geſchmacksneigung 285. Luxus 288. Das Gute und Schöne 290.

36) Von dem Begehrungsvermögen 296. Hang 298. Neigung 299. Affekt 302. Unterſchied zwiſchen Affekten und Leidenſchaften 303. Leidenſchaften 311. Zorn 315. Hoffnung und Furcht 316. Niedergeſchlagenheit 317. Herzhaftigkeit 319. Die Scham 324. Unterſchied der Geduld und des Muthes 325. Das Lachen 331. Das Weinen 333. Arten der Leidenſchaften 335.

37 Von der Charakteriſtik des Menſchen. 337.

a) Die Temperamente 338.

b) Der Charakter überhaupt 346.

Verſchiedene Menſchenſchläge 352.

38) Von dem Charakter der Menſchheit und der Geſchlechter 358.

39) Von dem Charakter der ganzen Menſchengattung 365.

Kant's philoſophiſche Anthropologie.

Nach Vorleſungen bearbeitet.

Zwei Arten des Studirens muß man unterſcheiden: es giebt grübleriſche Wiſſenſchaften, die dem Menſchen nichts nutzen, und es gab ehemals Philoſophen, deren ganze Wiſſenſchaft darin beſtand, einander an Scharfſinn zu übertreffen, dieſe hießen Scholastici; ihre Kunſt war Wiſſenſchaft für die Schule, man konnte aber keine Aufklärung fürs gemeine Leben daraus gewinnen. Es kann Einer ein großer Mann ſeyn, aber nur für die Schule und ohne daß die Welt Nutzen von ſeiner Kenntniß hat. Eine zweite Art des Studirens beſteht darinnen, daß man ſich nicht bloß für die Zunftgenoſſen der Schule ein Anſehen verſchafft, ſondern daß ſich auch das Wiſſen über die Schule hinaus erſtreckt und man ſeine Kenntniſſe zum allgemeinen Nutzen auszubreiten ſucht: dies iſt das Studium für die Welt. Schulgerecht iſt eine Wiſſenſchaft, die der Schule und den Profeſſionsgerechtigkeiten gemäß iſt; dies iſt eine nicht zu verachtende Vollkommenheit; denn erſt müſſen alle Wiſſenſchaften ſchulgerecht; hernach können ſie auch populär ſeyn, um von bloßen Liebhabern angenommen und benutzt zu werden. Zuerſt ſoll die Wiſſenſchaft den Studirenden von Handwerk gnüge thun und dann ſehen wir, wie ſie von gemeinen Menſchen am beſten gefaßt werden kann. Derjenige, der von ſeinen

Kenntniſſen einen ſcholaſtiſchen Gebrauch macht, iſt ein Pedant, er weiß ſeine Begriffe bloß mit den techniſchen Ausdrücken der Schule zu bezeichnen und ſpricht bloß in gelehrten Redensarten; er macht einen Gebrauch in der Welt von bloß ſcholaſtiſchen Erkenntniſſen, aber hier muß man ſeine Kenntniſſe immer nur populär anzuwenden verſtehen, damit auch Andere, nicht bloß Gelehrte von Profeſſion, uns verſtehen. Man lacht, wenn Pedanten ihre Kenntniſſe ſo unſchicklich anbringen, daß ſie in der Welt von denſelben einen ſcholaſtiſchen Gebrauch machen; denn man lacht über nichts mehr, als wenn einer keine Unterſcheidungskraft (judicium discretivum) zeigt, und nicht ſieht, was ſich für die Umſtände ſchickt. Daher giebt der Pedant, der ſonſt ein verdienſtvoller Mann ſeyn kann, oft Gelegenheit zum Lachen. Es iſt alſo nothwendig, daß wir von unſern auf Univerſitäten erworbenen Kenntniſſen einen populären Gebrauch machen lernen, damit wir im Umgange mit Menſchen wiſſen, wie wir Menſchen bilden oder uns bei ihnen beliebt machen wollen. Wir ſollen nicht mit der Schule, ſondern mit der Welt zu thun haben, wir müſſen alſo die Welt ſtudiren. Ein Menſch hat Welt, oft wenn er wenig weiß, aber das Wenige gut andern Menſchen beibringen kann. Jemand kann ſehr gelehrt ſeyn, aber da er nicht Weltkenntniß hat, ſo kann er davon keinen vortheilhaften Gebrauch machen, und ſeinen und des gemeinen Weſens Nutzen dadurch befördern. Weltkenntniß heißt auch ſonſt Kenntniß der Natur, aber das iſt nicht die Bedeutung der populären Sprache, da heißt ſie bloß Menſchenkenntniß. —

Der Menſch kennt die Welt d. h. er kennt den Menſchen in allen Ständen. Weltkenntniß im gewöhnlichen Verſtande heißt Kenntniß des Menſchen. Die Franzoſen ſagen, der Menſch hat Welt, d. i. er hat

Kenntniſſe, die nicht bloß in Speculationen beſtehen, ſondern die er wohl an den Mann zu bringen weiß. Wir bedürfen der Beihülfe anderer Menſchen zur Erlangung anderer Dinge; daher nennt man vorzugsweiſe die Weltkenntniß Kenntniß des Menſchen. Was iſt nun zu thun, um die Welt kennen zu lernen? Um zu ihrer Kenntniß zu gelangen, geht der Eine auf Reiſen, der Andere tritt aus ſeinem Familienkreiſe heraus und erweitert ſeinen Umgang bis zu dem Theile der menſchlichen Geſellſchaft, der am meiſten gebildet iſt, d. i. bis zum vornehmen Theile. Anfänglich war ſein Umgang nur auf ſeine Familie, auf ſeine Zeitgenoſſen auf der Schule eingeſchränkt, dann geht er zu verfeinerten Leuten über. Die Uebung und die Erfahrung geben für uns die beſte Schule, ab, die Menſchen kennen zu lernen, aber ſie reichen allein nicht zu, unſere Weltkenntniß zu vollenden und praktiſch zu machen. Ohne daß man über Menſchen nachdenken lernt, wird man durch den Umgang nicht viel gelehrt werden. Daher muß man den Andern zum voraus auf das bringen, worauf er bei den Menſchen acht zu geben hat; man muß hiervon Grundideen angeben, wornach man Menſchenkenntniß ſich erwerben kann: iſt man nicht unterrichtet, ſo kann man mit Menſchen lange umgehen, ohne etwas an ihnen gewahr zu werden. Hat man uns aber die Hauptmomente gezeigt, worauf wir zu achten haben, ſo wiſſen wir, worauf wir merken müſſen. Zur Erkenntniß des Menſchen gehört alſo eine vollſtändige Belehrung von dem Mannigfaltigen und Charakteriſtiſchen im Menſchen. Die beiden letzten ſind von großer Wichtigkeit und müſſen allemal bei der Erkenntniß des Menſchen vorausgehen und dadurch müſſen die Erfahrungen erweitert werden. Mit dieſen Belehrungen ausgerüſtet, kann man in kurzer Zeit mehr lernen als ein Anderer in ſeinem ganzen Leben; denn wenn ſie einmal zum Grunde liegen, ſo wird es leicht, ſie zu erweitern, und man hat dadurch auch mehr Vergnügen im Umgange, weil der größte Theil deſſelben überhaupt im Nachdenken beſteht. Oft kann ein übler Ton tödtliche Langeweile verurſachen, aber ein denkender Kopf findet bei ſolchen Ungefälligkeiten immer Stoff zu ſeinen Betrachtungen; dabei lernt er und er hat ſeine Zeit nicht unangenehm zugebracht. Dieſe Präliminärkenntniſſe werden das Nöthige ſeyn, um in der Menſchenkenntniß fortzukommen.

Es giebt dreierlei Arten von Lehren, die alle zu unſerer Vollkommenheit beitragen. Die eine Art macht uns geſchickt, die andere klug, die dritte weiſe. Zum Geſchickt werden dienen alle Wiſſenſchaften der Schule: ſo lernt man z. B. Geſchichte, um geſchickt zu werden in Beſtätigung der Dinge der Erfahrung. Wollen wir einen Schritt in die Welt thun, ſo müſſen wir lernen, wie wir klug werden ſollen.

Die höchſte Stufe der Weisheit iſt der Geiſt der Vollkommenheit, aber ſie wird ſelten erreicht. Das Geſchickte iſt das Theoretiſche der Schule, aber die Anweiſung, die uns klug macht, iſt die Anweiſung zum Praktiſchen, wie wir von unſerer Geſchicklichkeit Gebrauch machen ſollen. Die Geſchicklichkeit iſt auf Sachen, die Klugheit auf Menſchen gerichtet. Der Uhrmacher iſt geſchickt, wenn er eine vollkommene Uhr macht; wenn er ſie aber geſchwind an den Mann zu bringen weiß, da er ſie gut nach der Mode macht, ſo iſt er klug. Allein wenn wir uns einen Einfluß auf Menſchen erwerben können, ſo haben wir auch einen Einfluß auf Sachen; denn Menſchenhände bringen alles aus der rohen Natur hervor. Die Klugheit beruht alſo bloß in der Kenntniß des Menſchen, vermöge welcher wir Andere nach unſerer Abſicht zu lenken im Stande ſind.

Die Kenntniß des Menſchen iſt zwiefach: die ſpeculative Kenntniß des Menſchen macht uns geſchickt und wird in der Pſychologie und Phyſiologie abgehandelt, aber die praktiſche macht uns klug; ſie iſt eine Kenntniß von der Art, wie ein Menſch Einfluß auf den Andern haben und ihn nach ſeiner Abſicht leiten kann. Eine jede praktiſche Kenntniß, ſofern ſie dazu dient, unſere geſammten Abſichten zu erfüllen, nennt man pragmatiſch. Jede Lehre der Weisheit iſt moraliſch, und jede der Klugheit pragmatiſch. Eine Lehre iſt pragmatiſch, ſofern ſie uns klug und in öffentlichen Dingen brauchbar macht, wo wir nicht bloß die Theorie, ſondern auch die Praxis nöthig haben.

Die Kenntniß des Menſchen nennen wir mit einem allgemeinen Namen Anthropologie, welche auf keiner andern Akademie geleſen wird. Platner hat eine ſcholaſtiſche Anthropologie geſchrieben. Wir haben aber weiter nichts zur Abſicht, als bloß aus dem Mannigfaltigen, was wir am Menſchen wahrnehmen, Regeln zu ziehen; denn ſo unerhört verſchieden die menſchlichen Launen auch zu ſeyn ſcheinen, ſo iſt hier doch mehr Regelmäßigkeit als man denken ſollte. Dieſes Spiel der menſchlichen Handlungen werden wir unter Regeln zu bringen ſuchen. Jeder Menſch iſt über eine Regel erfreuet; z. B. Sharp, ein engl. Arzt ſagt irgendwo, in England ſeyn alle Menſchen grob, nur nicht die Gaſtwirthe, in Frankreich aber ſeyn alle Menſchen fein, nur nicht die Gaſtwirthe. Die Urſache iſt: in England ſind viele Wirthe, in Frankreich wenige. Dieſe Regel gefällt, ob ſie gleich nicht durchgängig Grund haben mag.

Von den Regeln in unſerer Anthropologie werden wir andere Urſachen angeben, als die von einem Jeden können beobachtet werden, ohne die Theorie derſelben vollſtändig zu machen. Wir werden die Regeln in den mannigfaltigen Erfahrungen, die wir an den Menſchen bemerken, aufſuchen, ohne nach ihrer Urſache zu fragen. Die ſcholaſtiſche Anthropologie aber handelt von den allgemeinſten Regeln und deren Urſachen; ſobald wir alſo nach der Urſache der Regeln forſchen, kommen wir ins Scholaſtiſche. Unſere Anthropologie kann von Jedermann, ſogar von Damen bei der Toilette, geleſen werden, weil ſie viel Unterhaltendes hat, wenn man allenthalben auf Regeln ſtößt, die Auskunft geben, und wenn man bei ſcheinbaren Unordnungen immer einen Leitfaden findet.

Welches ſind nun die Quellen der Anthropologie? Wenn die Triebfedern des Menſchen in Thätigkeit ſind, ſo beobachtet er dieſelben nicht, z. B. wenn er im Affect iſt, ſo kann er ſich beim Spiele ſeiner Triebfeder nicht beobachten. Wenn er ſich aber beobachtet, ſo ruhen alle Triebfedern, und er hat folglich nichts zu beobachten. Es iſt alſo ſchwer, das Gemüth des Menſchen zu beobachten, ſobald ſeine Triebfedern im Spiele ſind. Dieſe Schwierigkeit wird jedoch dadurch verringert, daß man anfängt, Andere zu beobachten, weil man dabei ſehr ruhig ſeyn kann und von Zeit zu Zeit kann man dieſe Beobachtungen auf ſich anwenden; denn da man ſchon im Beſitze gewiſſer Kenntniſſe iſt, ſo kann man ſich, wenn unſer Gemüth in Thätigkeit iſt, ſelbſt darnach richtiger beobachten. Der Umgang mit vielen Ständen und mit gebildeten Menſchen iſt eine ſehr fruchtbare Quelle der Anthropologie. Bei rohen Menſchen iſt die ganze Menſchheit noch nicht entwickelt, weil ſie nicht Gelegenheit haben, alle Eigenſchaften derſelben zu entfalten. Gehe ich aber zu dem geſitteten Theile der Menſchen, ſo ſtoße ich auf die Schwierigkeit, daß, je gebildeter der Menſch iſt, er ſich deſto mehr verſtellt und deſto weniger von dem Andern erforſcht ſeyn will. Der Hofmann will nicht ſtudirt ſeyn und dieſe Kunſt zu verſtellen nimmt mit dem Wachsthume der Bildung zu, wo man ſich nicht bloß verſtellt, ſondern auch das Gegentheil davon an ſich zeigt. Wir müſſen alſo den Menſchen beobachten, ſo daß wir uns gar nicht das Anſehen eines Beobachters geben, und müſſen uns auch verſtellen. Man muß ſich ſtellen, als ob man ganz ohne Behutſamkeit ſpräche und dabei doch gut aufpaſſen auf alles, was Andere ſprechen. Doch iſt es noch immer ſchwer, die Menſchen kennen zu lernen, während man ihre Handlungen beobachtet, weil dies einen gebildeten und ſcharfen Beobachter erfordert.

Eine andere Quelle der Anthropologie iſt die Geſchichte, aber doch muß vorher eine Anthropologie da ſeyn; denn wenn ich nicht weiß, worauf ich acht zu geben habe, ſo werde ich durch die Erzählung allein nicht wiſſen, was ich zu bemerken habe. Können Romane, Luſtſpiele, Schauſpiele, Trauerſpiele, z. B. Shakspeares anthropologiſche Kenntniſſe abgeben? Die Schauſpiele und Romane übertreiben immer das, was ſonſt wohl eine Eigenſchaft eines Menſchen ſeyn möchte. Die Verfaſſer legen zwar richtige Beobachtungen zum Grunde, aber ſie liefern Zerrbilder i. e. übertriebene Charaktere. Im Gegentheil wird die Anthropologie die Schauſpiele und Romane beurtheilen, ob ſie mit der Menſchennatur übereinkommen. Es giebt freilich Menſchen, aber nur wenige, die ihre Kenntniſſe vom Menſchen ſogleich paſſend im Luſt- und Trauerſpiele anzubringen wiſſen. Alle Moral erfordert Kenntniß der Menſchen, damit wir ihnen nicht ſchale Ermahnungen vorſchwatzen, ſondern ſie ſo zu lenken wiſſen, daß ſie anfangen moraliſche Geſetze hoch zu ſchätzen, und zu ihren Grundſätzen zu machen. Ich muß wiſſen, welche Zugänge ich zu den menſchlichen Geſinnungen haben kann, um Entſchließungen hervorzubringen; dazu kann uns die Kenntniß des Menſchen Gelegenheit geben, daß der Erzieher, der Prediger, nicht bloßes Schluckzen und Thränen, ſondern wahrhaftige Entſchließungen hervorzubringen im Stande iſt. Sie iſt bei der Politik eben ſo unentbehrlich; denn um Menſchen regieren zu können, muß man Menſchen kennen; ohne Menſchenkenntniß kann der Regent eine ſolche Menge von Ständen nicht lenken, es widerſträubt ihm alles und er kann ſie nicht nach ſeinem Willen leiten.

Ein großer Nutzen der Anthropologie beſteht im Umgange, ſo daß ſie uns zu demſelben geſchickt macht, und auch einen ſehr ſchönen Stoff zur Unterhaltung abgiebt; denn manche Materien ſind nicht für die Geſellſchaft; das Frauenzimmer fragt nicht nach Staatsſachen, doch will es unterhalten ſeyn und da findet man, daß gewiſſe Beobachtungen über den Menſchen gefallen, weil ein jeder Menſch über ſich dieſelben anſtellen kann. Da alſo dieſes Studium für einen jeden ſo anziehend und ſo wichtig iſt, ſo muß es mit Recht hochgeſchätzt werden. Sehr viele Schriftſteller behaupten, es ſey ſchwer, ſich ſelbſt zu erkennen. Wenn ich mich ſoll kennen lernen in Vergleichung mit Andern, und die Frage iſt, ob ich mich beſſer kenne, als Andere, ſo iſt es offenbar, daß jeder Menſch ſich ſelbſt am beſten muß kennen können; denn da er den Grund aller ſeiner Gedanken und Triebfedern aufſuchen kann, und es in Anſehung ſeiner ſelbſt oder ſeiner eigenen Erkenntniß kein Verſtellen oder Verhehlen geben kann, ſo weiß ich nicht, wen ich beſſer als mich ſelbſt kennen ſoll? Aber wenn es ſo viel heißt: erkenne den Menſchen überhaupt, ſo iſt die Erkenntniß des Menſchen freilich ſchwer, denn wenn ich den Menſchen erkennen will, ſo kann ich ihn mit nichts Anderm vergleichen; wenn ich mich ſelbſt kennen ſoll, nach dem, was ich von Andern verſchiedenes habe, ſo kann ich mich mit Andern vergleichen, und alſo genauer kennen. Aber wenn ich frage, was iſt der Menſch? ſo kann ich ihn mit den Thieren nicht vergleichen, weil es ein Vorzug für ihn iſt, kein Thier zu ſeyn, und andere vernünftige Weſen kennen wir nicht. Die Kenntniß des Menſchen überhaupt iſt alſo ſchwer, die beſondere Kenntniß eines Menſchen iſt ſchon leichter, und am leichteſten iſt die Selbſterkenntniß; denn mich kann ich mir ſelbſt nicht verhehlen, und folglich fallen hier alle die Decken weg, die uns andere Menſchen vorhängen.

Da es kein anderes Buch über die Anthropologie giebt, ſo werden wir die metaphyſiſche Pſychologie Baumgartens, eines Mannes, der ſehr reich in der Materie, und ſehr kurz in der Ausführung iſt, zum Leitfaden wählen.

Vom Bewußtſeyn ſeiner Selbſt.

Das Ich enthält das, was den Menſchen von allen Thieren unterſcheidet. Wenn ein Pferd den Gedanken Ich faſſen könnte, ſo würde ich herunter ſteigen, und es als meine Geſellſchaft betrachten müſſen. Das Ich macht den Menſchen zur Perſon, und dieſer Gedanke giebt ihm das Vermögen über alles, es macht ihn zu ſeinem eigenen Gegenſtande der Betrachtung. Dieſes Ich begleitet alle unſre Gedanken und Handlungen, und macht unſere größte Theilnehmung aus. Einem jeden Menſchen iſt an ſich ſelbſt am meiſten gelegen, und er ſchätzt ſich über alles. Der iſt ein Egoiſt, der ſein eigenes Ich immer hervorragend und zum Hauptgegenſtande ſeiner und Anderer Aufmerkſamkeit zu machen ſucht. Ein moraliſcher Egoiſt iſt der, welcher ſich durch ſeine Vortheile und Vorzüge ſo verblenden läßt, daß er Andere darüber gering ſchätzt. Ein Egoiſt im Umgange iſt der, welcher bei aller Gelegenheit Anlaß nimmt, von ſich ſelbſt zu ſprechen, und immer mit ſeinem Ich da iſt; dies iſt ein Mangel an feinem Benehmen; denn durch den Umgang werden wir inne, daß die Menſchen immer ihr Ich gern wollen lautbar werden laſſen, wenn aber dies einreißen ſollte, ſo würde das Geſpräch niemals einen Zuſammenhang haben. Deshalb ſehen wir uns genöthigt, dieſe Neigung der Selbſtliebe zu mäßigen, uns zu verhehlen und unſere Selbſtſucht zu bändigen, damit unſere Partheilichkeit für unſer Ich nicht hervorleuchte. Wir werden alſo lieber Gelegenheit geben, daß andere Menſchen Anlaß nehmen, auf uns acht zu geben, und von uns zu ſprechen. Der Egoiſt des Umganges iſt ungezogen; je feiner der Menſch iſt, deſto mehr Nahrung giebt er der Selbſtſucht des Andern. Helvetius ſagt: wer in Geſellſchaft klug ſeyn will, muß andern Menſchen Gelegenheit geben, ihre Klugheit zu beweiſen; denn jeder iſt zufrieden über die Gelegenheit, die er hat, ſich auf einer vortheilhaften Seite ſehen zu laſſen. Wir haben auch den Vortheil dabei, daß Anderer Eigenliebe zu uns eine Zuneigung gewinnt, und ſich von uns einen vortheilhaften Begriff macht.

Das Ich iſt der ſtärkſte Gedanke, den ein Menſch faſſen kann. Sein eigener Name weckt ihn aus den größten Zerſtreuungen. In einem Zimmer, wo das ſtärkſte Geräuſch iſt, hänge ich meinen Gedanken nach; ruft aber jemand meinen Namen oder ſpricht ihn nur leiſe aus, ſo höre ich ihn ſogleich. So kann man auch den Menſchen aus dem tiefſten Schlafe wecken, wenn man ihn bei ſeinem Namen ruft. Die Kinder in den erſten Jahren können noch nicht durch Ich ſprechen, ſondern ſprechen nur von ſich in der dritten Perſon, z. B. Wilhelm will eſſen, trinken ꝛc. weil man ihn mit dieſem Namen genannt hat, ſo meint er, daß er das Unterſcheidungszeichen von ihm iſt, indem er noch nicht über ſich ſelbſt nachdenken gelernt hat; dies kommt nur dann, wenn die Sprache und Begriffe zu wachſen anfangen.

Montaigne hat Verſuche geſchrieben, die das Beſondre haben, daß ſie in einer ſehr leichten Schreibart ſehr viele Materien enthalten, worinnen Bemerkungen über viele Gegenſtände, nicht ſyſtematiſch, ſondern wild zerſtreuet ſind, und auf allerlei Betrachtungen führen. Er iſt der Lieblingsſchriftſteller in Frankreich, und wird es auch wohl bleiben. Man wirft ihm aber vor, er laſſe ſich eine unausſtehliche Selbſtliebe zu Schulden kommen und ſpreche auf jeder Seite von ſich ſelbſt. Pascal, der ihn nach aller Strenge der Moral verdammt, hat doch nicht hindern können, daß nicht jedermann ein Wohlgefallen an dieſer Selbſtſucht finde. Die Urſache iſt, er ſpricht von ſich ſelbſt, um den Menſchen zu ſtudiren, er will das Charakteriſtiſche von ſich zeigen, damit die Menſchen demnach Aehnliches an ſich betrachten, und die Freimüthigkeit, womit er es thut, macht ihn angenehm. Andere hören es gern, wenn jemand von ſeinen eignen Thorheiten ſpricht; aber man darf nicht denken, daß die Menſchen bei Wahrnehmung der Fehler an Andern, aus Haß oder Neid erfreuet ſind, ſondern weil ſie in Abſicht ihrer Fehler getröſtet werden. Wenn zwei Betrunkene zuſammen gehen, ſo können ſie nicht leiden, daß ein Dritter ſeine Vernunft beibehält; eben ſo wird der, welcher ſeine Thorheiten erzählt, gern geſehen, weil Andere gewahr werden, daß dieſe Thorheiten auch bei ihm ſind.

Das eigentliche Ich im ſpekulativen Verſtande nennen wir unſere Seele; im populären aber iſt der Menſch ohne Seele und Körper zu unterſcheiden. Das Wort Seele kommt auch im gemeinen Leben vor, und bedeutet das Innere unſers Lebens. Man ſagt, der Menſch iſt ſeelenlos, wenn er keine Theilnehmung und Empfindung für etwas Schönes hat. Ein Gedicht iſt ſeelenlos, das uns nicht belebt. Der Menſch iſt ſeelenvergnügt d. i. innerlich vergnügt. Der Ausdruck, es iſt eine gute Seele von einem Menſchen, iſt ein rein teutſcher Ausdruck und ſoll das Unſchädliche, Gefällige und Beliebte vom Menſchen anzeigen. Bei der Seele bemerken wir noch den Ausdruck Gemüth. Gemüth ſcheint die Summe der Empfindungen auszudrücken, vorzüglich beim Schmerze, wenn man ihn innigſt ſeinen Empfindungen einverleibt; davon kommt unten mehr vor.

Unſer Bewußtſeyn iſt zwiefach; ein Bewußtſeyn unſrer ſelbſt oder anderer Gegenſtände. Wir ſind uns erſtens unſers eigenen Subjects bewußt, und zweitens der Dinge, mit denen wir uns beſchäftigen. Das Erſte ermüdet unſre Kraft ſehr, fällt uns beſchwerlich, und hat wenig Unterhaltendes. Je mehr wir aber außer uns ſind, und uns mit andern Gegenſtänden beſchäftigen, deſto mehr ſchonen wir unſre Seelenkraft. Es giebt Aufpaſſer auf ſich ſelbſt, die ſich ſelbſt beſchauen und nur auf ſich acht haben; dies ſind Schwärmer und Hypochondriſten, die bloß ihre Aufmerkſamkeit auf den Zuſtand ihres Gemüths, auf den Wechſel ihrer Gedanken und Reden richten. Der Weltmann hingegen iſt immer außer ſich, und merkt bloß auf die Dinge außer ſich. Die Erfahrung lehrt, daß, jemehr der Menſch auf ſeinen Zuſtand aufpaßt, er ihn deſto mehr verſchlimmert. Je mehr jemand auf ſeine Krankheit merkt, deſto kränker wird er. Sich ſelbſt zum Gegenſtande ſeiner Gedanken zu machen, kann zwar bisweilen nach Zwiſchenräumen geſchehen, muß aber kein habitueller Hang ſeyn, weil es mit Anſtrengung verbunden iſt, welche die erſchöpfendſte Bemühung unſers Denkvermögens iſt. Wenn wir handeln, arbeiten, ſo ſind wir außer uns und betrachten nicht uns ſelbſt, und die Seele. Die Quelle des Denkens wird am meiſten durch unſere Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt angegriffen, und unſre Lebenskraft gewinnt, ſobald wir uns von der Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt abrufen, weil die Einbildungskraft nicht ſo tief einzudringen vermag, indem jede Bemerkung an uns ſelbſt uns weit heftiger afficiren, erfreuen oder drücken kann. Wir haben alſo dabei ſo viel Intereſſe. Dies bringt uns dann in einen leeren Raum und verurſacht uns Bangigkeit. Die Regel iſt daher folgende: beim Studiren muß man ſich nur mit Gegenſtänden, und bei der Erfahrung nur mit Dingen außer ſich beſchäftigen. Dabei gewinnt das Gemüth Kraft, und das Princip des Lebens verſtärkt ſich. In moraliſchen Dingen iſts freilich bisweilen gut, auf ſich acht zu haben, aber die Achtſamkeit muß nur in Zwiſchenräumen ſtatt finden. Einſiedler, die ſich mit Betrachtungen über ſich und mit ſich ſelbſt abgaben, wurden zuerſt Heilige und zuletzt Narren. Viele Menſchen haben ſich hypochondriſch gedacht, dadurch daß ſie auf ſich ſelbſt ſtets acht gegeben haben. Treten Umſtände ein, wo es nöthig iſt, auf ſich ſelbſt acht zu geben, ſo müſſen wir ſo viel als möglich dieſer Achtſamkeit auf uns nicht nachhängen. Es iſt merkwürdig, wie die Gemüthskraft durch Betrachtung der Gegenſtände gewinnt, und wie ſie ſchwach wird, wenn ſie auf ſich allein acht hat. Lavater hat ein Tagebuch geſchrieben, wo er Beobachtungen über ſich ſelbſt angeſtellt hat. Er iſt ein arger Schwärmer, der oft Dinge vorbringt, die mit der Vernunft gar nicht zuſammenhängen; den meiſten Schaden hat er ſich wohl durch dieſes Buch gethan. — Warum gehen die Menſchen in Geſellſchaften? — Pascal ſagt, um ſich ſelbſt vergeſſen zu machen, dies iſt aber ein ſehr hypochondriſcher Grund; nein! ſondern, weil es für den Menſchen geſund iſt, und ſeiner Lebenskraft gemäß, ſich mit Dingen außer ſich zu beſchäftigen; denn alle Aufpaſſer auf ſich ſelbſt gerathen in die finſterſte Hypochondrie. Wenn ein Menſch ſich erholen will, ſo kann dies dadurch geſchehen, daß er entweder gar nichts denkt, oder daß er Dinge denkt, die bald mit andern wechſeln, oder wo einerlei Gegenſtand ihn nicht lange beſchäftigt. Ein Gelehrter kann ſich erholen, wenn er ein anderes Buch lieſet, als er eben geleſen hat, oder er geht in Geſellſchaft, oder bleibt in Gedankenloſigkeit; alles dieſes ſind Erholungen. Dagegen iſt es eine Erſchöpfung des Gemüths, wenn der Menſch nur auf ſich ſelbſt fixirt iſt. Es muß dies dem Gemüthe gewiß ſchwer werden, und es iſt kaum zu begreifen, wie jemand ſeine Aufmerkſamkeit ſo ſtark zuſammennehmen kann. Solche Schwärmerei hat gemeiniglich nichts als andächtige Nichtsthuerei zum Grunde; denn es iſt ja einerlei, ob ich die Zeit mit Aufmerkſamkeit auf mich ſelbſt oder mit gleichgültigen Dingen zubringe.

Wir können uns nicht ſelbſt genug kennen in Anſehung der Art unſers äußern Anſtandes, darüber müſſen Andere urtheilen, aber wie wir geſinnt ſind, und unſere Fehler und Gebrechen müſſen wir beſſer beurtheilen können als Andere. Es iſt daher keine zweckdienliche Forderung an einen Freund, wenn man verlangt, daß er uns unſere Fehler zeigen ſolle. Wenn er uns äußere Fehler in Anſehung unſers Ganges, unſerer Stimme u. ſ. w. ſagt, ſo wird er uns einen Gefallen thun; ſoll er uns aber unſere innern Fehler vorrücken, die wir beſſer wiſſen können als Andere, ſo ſind das Forderungen, die wir auch an den beſten Freund nicht machen ſollten; denn ich verlange, daß ſich Andere überhaupt nicht damit beſchäftigen ſollen, über mich nachzuſinnen und zu urtheilen. Man bedienet ſich vieler Regeln in Sprichwörtern und betrachtet ſie als nützliche Regeln, ob ſie ſchon auf keine Weiſe Stich halten. So will z. B. Einer, ein Freund ſolle ihm ſagen, was von ihm Nachtheiliges von Andern geſprochen worden iſt; dies iſt aber nicht gut; denn der Menſch würde ruhiger ſeyn, wenn er das, was von ihm Nachtheiliges geurtheilt wird, nicht wüßte. Der Freund erweiſet ihm alſo einen ſchlechten Dienſt; denn erſt macht er ihm Unruhe und dann erregt es bei ihm Groll gegen Menſchen, mit denen er wie mit Freunden umgegangen ſeyn würde. Es giebt, wie geſagt, Fehler, die in den äußern Moden beſtehen, die ein Anderer beſſer beurtheilen kann, als wir ſelbſt. Fehler aber, die den Charakter betreffen, laſſen wir uns ungern ſagen; denn gemeiniglich ſind ſie ſehr tief in dem Temperamente eingewurzelt, und daher iſt es unangenehm, wenn Andere darauf aufmerkſam ſind.

Müſſen wir uns damit beſchäftigen, die Gedanken auf uns ſelbſt zu richten, und uns ſelbſt zum Gegenſtande unſerer Gedanken machen? Es kann ſeyn, daß jemand auf ſich ſelbſt acht hat, um zu ſpeculiren, und den Menſchen überhaupt zu ſtudiren, wie die thun, welche die Natur des Menſchen unterſuchen. Dieſes Beobachten der Triebfedern der menſchlichen Handlungen iſt ein ruhiges Studium, wo wir mit unſern eigenen Gedanken gleichſam ſpielen, um daraus zu ſehen, welches Spiel die Natur mit den innern Anlagen aller Menſchen vornimmt. Aber ſich ſelbſt nur auszuſpähen und unabläßlich ſich bei allen Schritten zu beobachten, ohne daß dieſe Beobachtung im Gebrauche nützlich wird, erſchöpft die Seelenkraft und bringt Verwirrung hervor. Hypochondriſche Leute ſind diejenigen, die auf ſich beſtändig acht geben und auf die geringſte Bewegung ihrer Gedanken und auf die gemeinſte Veränderung im Körper merken, deshalb ſie auch jede Krankheit, von der ſie in Büchern leſen, ſelbſt zu haben glauben. Schwärmer in der Religion ſind auch ſolche Beobachter ihrer ſelbſt. So hält Lavater ſeine Gedanken in ſeinem Tagebuche mehr für Eingebungen als Belehrungen des Verſtandes. Es iſt geſund, ſich mit Dingen außer ſich zu beſchäftigen, etwa mit einem Geſpräche, ohne ſich ſelbſt aufſuchen zu dürfen, wo man nur einen leeren Raum findet, indem man phantaſirt und herumſchwärmt. Junge Leute beobachten gerne alle ihre Anwandlungen, welches die Gemüthskräfte überſpannt. Wir üben aber unſere Kräfte, wenn wir uns Gegenſtände machen, es mag ſeyn, daß ich mechaniſch arbeite oder mich mit andern Menſchen in Wortwechſel einlaſſe, wenn ich Umgang mit Andern ſuche. Die Langeweile iſt in der That nichts anderes als eine Leere, wo man durch keinen Gegenſtand von ſich ſelbſt abgezogen wird; denn, wenn der Menſch mit nichts beſchäftigt iſt, ſo fällt er auf ſich ſelbſt zurück, und naget an ſich ſelbſt. — Geſellſchaft, Jagd und dergleichen, wo Menſchen ſich Mühe geben, ohne einen wichtigen Zweck zu haben (denn der Haſe iſt der Mühe nicht werth, die man ſich giebt, ihn zu ſchieſſen), ſcheinen nichts zur Abſicht zu haben, als ſich von ſich ſelbſt abzuziehen. Eben ſo iſt es mit dem, der ſtudirt, und ſich mit Sachen beſchäftigt, aber Schwärmer und dergleichen Perſonen verfallen auf ſolches Quälen ihrer ſelbſt, und thun ihrem Gemüth großen Schaden.

Es giebt noch eine Art von Selbſtbewuſtſeyn, die uns oft in Geſellſchaften überfällt und unſern geſellſchaftlichen Eigenſchaften nachtheilig iſt. Wenn in Anſehung des Anſtandes die Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt ruhet, den man äußerlich Andern erweiſen mag, ſo iſt man entweder gezwungen oder geziert. Wer ſich ſelbſt in Anſehung ſeines Anſtandes beobachtet und dabei verlegen iſt, indem er nicht glaubt, mit gutem Anſtande zu erſcheinen, iſt gezwungen (genirt); wer aber glaubt, mit einem vortreflichen Anſtande zu erſcheinen, iſt geziert. Alle Beide beobachten ſich in der Geſellſchaft ſelbſt, nur iſt der Eine beſorgt, nicht mit gutem Anſtande zu erſcheinen, der Andere dagegen iſt in ſich ſelbſt verliebt. Das air degagé (ein freies, ungezwungenes Anſehen) in Geſellſchaft zeigt an, daß man gar nicht auf ſich ſelbſt acht giebt, ſondern ſo viel Zutrauen zu ſich hat, daß man glaubt, demohngeachtet ſich beobachten zu können, übrigens auch nicht in ſich vernarrt iſt, und Pantomimen macht, um ſehr zu gefallen. Die Vollkommenheit des äußern Anſtandes beſteht alſo darin, daß der Menſch nicht ſcheint ſich ſelbſt zu beobachten, und ſich doch ſo zeigt, daß er gefällt. Wer dieſe Kunſt durch Uebung inne hat, bei dem fällt das gezwungene und gezierte Weſen weg, welches von einer zu ſchlechten oder zu eitlen Achtſamkeit auf ſich ſelbſt entſprungen iſt. Man muß häufig ſolche Geſellſchaften beſuchen, wo man ſich einigen Zwang anthun muß, vorzüglich von Frauenzimmern, die wir hochachten, beſonders dann, wenn ſie Klugheit verrathen. Dies macht im Anſtande zur Gewohnheit, nicht gezwungen, noch auf eine affenmäſſige Weiſe in ſich ſelbſt verliebt zu ſeyn, indem man ſehr oft auf die Wahl ſeiner Worte, Stimme, Kleidung u. ſ. w. ſieht; denn die Menſchen vergeben es uns niemals, wenn ſie ſehen, daß wir, anſtatt mit ihnen beſchäftigt zu ſeyn, uns mit uns ſelbſt abgeben; ſie glauben, daß wir dazu da ſind, uns mit ihnen abzugeben. Hier iſts alſo nicht ſo leicht, die Aufmerkſamkeit von ſich abzuziehen, und die Kunſt der Leichtigkeit im Umgange zu zeigen.

Die Naivität iſt ein Betragen, wo man nicht acht darauf hat, ob man von Andern beurtheilt wird. Den Ausdruck naiv hat noch Niemand ſo recht erklären können, und er gehört unter die Vorſtellungen deren Begriffe wir zwar haben, aber nicht auseinanderſetzen können. Naiv ſchreibt ein Mann, wenn er vernünftig ſchreibt, aber ſo, daß es ſcheint, als habe er gar nicht darauf acht, wie er werde beurtheilt werden, ſondern daß er ſich ſelbſt genug thue. Wer noch nicht in Anſehung der Urtheile

Anderer ſchüchtern worden iſt, wie z. B. ein junges unſchuldiges Mädchen, der ſagt etwas, was ganz richtig iſt, aber man merkt ſogleich, daß er nicht fürchtet von Andern beurtheilt zu werden, und da fällt es denn naiv aus. Wir haben aber nicht bloß auf die Richtigkeit deſſen acht zu geben, was wir ſagen, ſondern auch wie es von Andern aufgenommen wird, nur muß die Peinlichkeit dieſer Sorgfalt nicht in die Augen fallen. Bisweilen kommen uns Ausdrücke in den Mund, die das Merkmal an ſich haben, daß keine Behutſamkeit dabei angewendet worden. Dergleichen naive Einfälle erregen ein Lachen, das zum Vortheile deſſen iſt, der ſie ſagt. Die Peinlichkeit und Sorgfalt hingegen misfällt, wie etwas vom Geſchmacke Anderer aufgenommen werden möchte, welches uns ſehr beunruhigen kann. In den Reden der Teutſchen kann nicht große Naivität herrſchen, weil ihre Sprache voller Ceremonien in der Unterhaltung und im Briefwechſel iſt, ſo daß man nur die Peinlichkeit bemerkt, dem Range Anderer keinen Abbruch zu thun; denn der teutſche Styl muß, wenn er nicht endlich abgeſchafft wird, alles Genie unterdrücken; daher kann nichts naives zum Vorſcheine kommen; in unſerer Aengſtlichkeit ſind wir nur damit beſchäftigt, wie wir etwan von Andern beurtheilt werden mögen. —

Von den dunklen Vorſtellungen, deren man ſich nicht bewußt iſt.

Es hat Streitigkeiten in der Philoſophie gegeben, ob es dunkle Vorſtellungen gebe, deren wir uns nicht überall bewußt ſeyn. Verſchiedene Philoſophen ſagen, dunkle Vorſtellungen ſeyn von der Art, daß wir nicht wiſſen, daß wir ſie haben; wie können wir aber behauplen, daß wir etwas von Vorſtellungen wiſſen, deren wir uns unbewußt ſind? So lange ſie dunkel ſind, ſind wir uns ihrer nicht bewußt; ſie liegen in der unmittelbaren Empfindung, aber durch Schlüſſe können wir doch hervorbringen, daß ſie da ſind, z. B. wir ſehen am Himmel die Milchſtraße, die Alten ſahen ſie, der Tubus zeigt uns jetzt, daß es der Wiederſchein von vielen kleinen Sternen iſt, folglich haben die Alten auch dieſe kleinen Sterne geſehen; denn ſonſt hätten ſie auch die Milchſtraße nicht erblickt, außer daß ſie noch nicht jeden einzelnen Stern ſahen, ſondern nur den Wiederſchein derſelben; daher lag die dunkle Vorſtellung ſchon von den Sternen in den Alten, weil ſie darauf ſchließen konnten. Wir können die menſchliche Seele mit einer großen Charte vergleichen, worauf eine ganze Menge von Plätzen unilluminirt ſind, wenige aber ſind illuminirt. Das Unilluminirte iſt das Feld der dunklen Vorſtellungen, die wenigen illuminirten Plätze machen die klaren Vorſtellungen aus und unter den klaren Vorſtellungen ſtechen Einige durch ihr eigenes Licht hervor: dies ſind die deutlichen Vorſtellungen. Die dunklen Vorſtellungen machen den größten Theil der menſchlichen Vorſtellungen aus, und wenn ſich ein Menſch aller Vorſtellungen bewußt werden könnte, die wirklich in ſeinem Gemüthe liegen, die aber nur bei Gelegenheit hervortreten, ſo würde er ſich für eine Art von Gottheit halten, und über ſeinen eigenen Geiſt erſtaunen; denn er hat keinen Begriff von einem Wiſſen von ſo ungeheurer Erkenntniß, als er ſelber hat. Ein Mann, der viel geleſen hat, und gebeten wird, etwas zu erzählen, wird wohl antworten, er wiſſe nichts. Nun darf man aber nur von einer Sache anfangen, ſo wird er ſogleich dieſes oder jenes zu erzählen wiſſen. Wenn man nun die vielen Dinge bedenkt, worauf man ihn bringen kann, damit er ſogleich heraus rückt, in Sprachen, Geſchichten, Wiſſenſchaften u. ſ. w. und er könnte ſich alles deſſen auf einmal bewußt werden, ſo iſt das ſo ein ungeheures Ganzes, daß er ſelbſt erſtaunen würde. Es ſind viele Vorſtellungen, deren wir uns in unſerm Leben nicht wieder bewußt werden würden, wenn nicht eine Veranlaſſung käme, die uns wieder daran erinnerte, die vorher ſchon in embryone in uns waren. Kein Mikroſcop kann mir von einem Gegenſtande etwas mehr zeigen, als was mein bloßes Auge geſehen hat. Den kleinen Wurm ſehen wir nur mehrentheils für einen Staub an, durch ein Mikroſcop ſehe ich nun auch Kopf, Füße, Ringe u. dergl. Dieſes war ſchon alles vorher da, aber nur in einer dunklen Vorſtellung; denn hätte ich nicht Kopf, Füße und dergl. geſehen, ſo hätte ich gar nichts geſehen; dieſelben Lichtſtrahlen, die durch das Glas gingen, gingen vorher durch mein Auge, außer daß ſie im Glaſe vergrößert wurden, ob ſie gleich auch im Auge woren. So iſt es auch mit dem Teleſcop bewandt; es wird da nichts Neues entdeckt, ſondern die dunklen Vorſtellungen werden zur Klarheit gebracht. Alles, was das Mikroſcop und das Teleſcop noch entdecken werden, iſt ſchon in der dunklen Vorſtellung des Menſchen enthalten, nur daß die Klarheit die Vorſtellungen aus einander breitet, und das Bewußtſeyn größer macht. Es iſt alſo nicht eine Vergrößerung der Kenntniſſe, deren man ſich bewußt iſt, ſondern nur eine Deutlichmachung derſelben. Und wenn man ſich alles, was durch das Mikroſcop entdeckt worden, und der Gegenſtände, die nie dadurch entdeckt werden, auf einmal bewußt wäre, ſo würde dies eine ungeheure Menge von Dingen ſeyn.

Eines Theils ſind wir ein Spiel dunkler Vorſtellungen, andern Theils ſpielen wir mit dunklen Vorſtellungen. Wir ſind ein Spiel dunkler Vorſtellungen, i. e. dunkle Vorſtellungen bringen im Menſchen eine Wirkung hervor, wo er bloß ſein Urtheil klar machen, und es Andern mittheilen kann; allein die Quelle des Urtheils weiß er nicht, ſie liegt in der dunklen Vorſtellung. Unſere ſogenannten Gefühle (denn die Modeſprache bringt es ſo mit ſich, moraliſche Gefühle von Sittlichkeit, Ehre, ꝛc. zu haben, wie können wir aber Ehre fühlen?) ſind nichts weiter als der unbekannte Grund in uns, der wohl in uns iſt, den wir aber nicht entwickeln können, durch den es geſchieht, daß Urtheile über uns uns ſo ſehr anziehen. In ſolchen Gefühlen ſind Gründe da, warum wir ſie als einen wichtigen Gegenſtand anſehen, daß des Andern Urtheil von uns wichtig ſey. Die Philoſophie ſucht ſolche dunkle Vorſtellungen zu entdecken, z. B. man meint, ein Menſch, der grob beleidigt iſt, handle richtiger, wenn er ſich ſelbſt Genugthuung verſchaffe, als wenn er beim Richter klage. Hier iſt eine dunkle Vorſtellung, daß es Fälle der Art gebe, die nicht vor den öffentlichen Richterſtuhl gehören, vielleicht, weil bloße Meinungen, Minen, Schimpfwörter u. ſ. w. keine Eigenſchaften ſind, die ich ſo dem Richter beſchreiben kann. Hier ſcheinen wir alſo zu verlangen, daß ſie zur Privatrache gehören, ob die Vernunft dieſe gleich verwirft. Welchen Grund mag das Gemüth haben, die Privatrache zu verlangen? Ein jeder würde finden, daß dies mit der öffentlichen Gerechtigkeit zuſammenhängt, doch iſt dies ſchwer zu erforſchen. Eine Urſache möchte es vielleicht ſeyn, daß man glaubt, Menſchen müſſen ihren perſönlichen Werth vertheidigen. Doch dies iſt ſchwer auszumachen und die Aufklärung ſolcher dunklen Vorſtellungen durch die Philoſophie erfordert viel Scharfſinn.

Man beklagt einen jung verſtorbenen Mann, ohne ſich ſelbſt zu beklagen, ob die Vernunft gleich ſagt, daß der Tod nicht unter die Uebel zu rechnen, ſondern das Ende aller Uebel ſey. Ein todter Mann kann demnach nicht beklagt werden, und doch weinen die Leute, wenn ſie ein ſo junges Blut (wie ſie ſagen) begraben ſehen. Dies rührt daher, daß unſere dunklen Vorſtellungen mit ins Grab ſpazieren, und ob es gleich ungeräumt iſt, zu glauben, daß die Einſamkeit im Grabe dem Todten ſchaden werde, ſo können unſere dunklen Vorſtellungen doch nicht davon ablaſſen. Das Grauſen vor dem Tode iſt Eine von dieſen dunklen Vorſtellungen. Ich gehe auf einen Thurm; auf einmal kommt es mir ſo ſchauderhaft vor, daß ich es nicht wage, mich an ein gut befeſtigtes Geländer anzuhalten; hier muß es in der dunklen Vorſtellung ſo zugehen: indem wir länger auf dem Thurm bleiben, kommt die Imagination und ſtellt ſich die möglichen Fälle des Herunterfallens vor. Nun widerlegt die Vernunft dies, aber die Beſchäftigung der Einbildungskraft iſt durch die Vernunft nicht ganz widerlegt, und ſo ſind wir immer in der Furcht und in der Widerlegung derſelben. So könnte man ſagen, die Furcht vor dem Tode ſey bei den meiſten Menſchen eben das, was die Furcht der Menſchen auf dem Thurme iſt.

Dunkle Vorſtellungen ſind das, was bei dem einen Menſchen mehr, bei dem andern weniger Klarheit hervorbringt. Der Menſch iſt vernünftig, ſo lange er ſich des Einfluſſes der dunklen Vorſtellungen überheben kann; ſobald aber dieſe den Hypochondriſten zu martern anfangen, wird er unreimiſch. Ich bin der dunklen Vorſtellungen nicht jederzeit mächtig; denn ſonſt müßte jede menſchliche Erfindung auch durch dunkle Vorſtellungen gemacht ſeyn, wovon das Vorgefühl und die Ahndung in mir lag. Wenn der Menſch aber die Erkenntniß zu erweitern anfängt, und nun weiß, auf welcher Seite er die Wahrheit ſuchen ſoll, ſo kommt eine Veranlaſſung, wo das, was dunkel in ihm lag, in Klarheit verſetzt wird.

Die dunklen Vorſtellungen ſind oft richtiger als die erkünſtelten, die wir unterſchieben, ehe wir die andern kennen, und fallen weg, ſobald wir die dunklen Vorſtellungen ausgeforſcht haben, z. B. wenn der Philoſoph den Grund angeben will, warum die Achtung vor dem Rechte eines Andern alle Triebe des Eigennutzes bei uns unterdrücken muß, ſo kann er ſich ſelbſt durch die Vernunft kein Genüge thun. Wir ſehen alſo, daß der Moraliſt nichts weiter zu thun hat, als in den Tiefen des menſchlichen Verſtandes zu forſchen, um die dunklen Vorſtellungen in klare zu verwandeln, ſo wie Socrates ſagte, er ſey die Hebamme ſeiner Zuhörer, i. e. er ſuche die in der Dunkelheit liegenden Grundſätze durch ſeinen Unterricht in Klarheit zu verſetzen. Die Entwickelung der dunklen Vorſtellungen bei allen unſern Urtheilen iſt eigentlich die analytiſche Philoſophie. In der Phyſik können wir uns nur Kenntniſſe von Dingen erwerben, wovon wir keine dunkle, ſondern deutliche Vorſtellung haben, in der Moral aber iſts nicht ſo, da müſſen wir alles aus unſerm eigenen Gemüthe herhohlen, z. B. wenn die Frage iſt, ob man lügen dürfe und ob Nothlügen gelten? ſo heißt es, man darf gar nicht lügen, weil jeder Menſch, ſobald er lügt, ſeine Ehre angreift; da hält es nun ſchwer, den Grund von dieſem Urtheile aufzufinden, warum der größe Vortheil mich nicht zum Lügen ſollte bewegen dürfen. Dieſe dunklen Gründe zu entwickeln iſt das Geſchäft des Philoſophen, wobei wir oft die Vortrefflichkeit der entfalteten Einrichtung des Menſchen bewundern. Die Keime unſerer Gedanken liegen nur in uns ſelbſt, und dies iſt der wahre Schatz der menſchlichen Seele; das, was man bis jetzt entwickelt hat, iſt unendlich wenig gegen das, was man noch entwickeln könnte. Alle Metaphyſiker, Moraliſten, müſſen demnach zur Aufklärung der dunklen Vorſtellungen in dem Menſchen beitragen, weil es darin auf die Begriffe der Menſchen ankommt, die ſie bei ſich haben.

Oft ſpielen die Menſchen mit dunklen Vorſtellungen. Es giebt Stücke, die der Menſch als Geheimniſſe des Menſchen behandelt, wobei er die Natur der Menſchheit zuvermiſſen wähnt, und der Rang, den der Menſch gegen die Thiere hat, ihm zweideutig erſcheint. Dieſe ſind die Heimlichkeiten des Geſchlechts, und die geheimen Ausleerungen. Indem der Menſch die Geſchlechtseigenſchaften geheim behandelt, muß die Einbildungskraft bloß im Dunklen ſpazieren. Die alten Philoſophen ſagten, was nicht ſchändlich zu thun ſey, iſt auch nicht ſchändlich zu ſagen, und daraus ſchloſſen ſie, daß die Beiwohnung und die Ausleerung des Körpers in einer nackten Sprache erklärt werden können, ja ſie hielten es für keine Schande, es öffentlich zu thun, weil es doch von der Natur zu thun geboten ſey. Dies heißt cyniſch verfahren. Die Cyniker übertrieben ihre Grundſätze; denn es iſt wirklich der Natur zuwider, welche uns ein Geſetz aufgelegt hat, über ſolche Dinge, wo wir mit den Thieren zu viel Aehnlichkeit haben, einen Schleier zu werfen. Im Umgange mit dem andern Geſchlecht wird oft viel Witz verſchwendet, um die Geſchlechtstheile oder die Gegenſtände, womit ſich beide Geſchlechter beſchäftigen, zu bezeichnen. Dabei iſt das Frauenzimmer immer ſo verſtellt, als wenn es nichts verſtände, und dabei ganz unwiſſend wäre, ob es gleich bisweilen grob genug ausgedrückt iſt. Solche kleine Witzeleien, wenn einer eine Schrift damit ausſchmückt, gefallen; denn im Grunde iſt es doch ein Purismus, von ſolchen Dingen ganz abſtrahiren zu wollen. Es iſt ein Geſchäft der Natur, und kann von dem Manne nicht verleugnet noch geſchwächt werden; es iſt auch eine Triebfeder der Vertraulichkeit im Umgange beider Geſchlechter, da kann nur der Schriftſteller Geſchicklichkeit anwenden, alles unter einem Schleier zu verſtecken, daß die Einbildungskraft im Dunklen herumſchweifen kann.

Was die Ausleerung des Körpers betrift, ſo pflegen wir ſo wohl hier, als bei dem vorigen Stücke nur die Worte zu verwechſeln, z. B. die Krankheit, die vor ein paar hundert Jahren aus Amerika kam, hat allerhand metaphoriſche Benennungen; man ſagt veneriſche Seuche, neapolitaniſche Seuche, das ſind ſehr weitſchweifige Namen, um eine Krankheit zu bezeichnen; denn ſtatt einer Krankheit bezeichne ich eine Nation, und jezt iſt das Wort Franzoſen eine Grobheit. Cicero ſpricht in einem Briefe von den Geſchlechtsgliedern, und zeigt, wie ſich die Wörter dabei immer wieder verändert haben. Der feinſte Ausdruck für den Ort der Ausleerung iſt jezt Commodité, ehedem hieß er das heimliche Gemach, aber jezt iſt dies auch ſchon zu grob, ſo daß die Leute zuletzt in Verlegenheit kommen werden, wie ſie ſich ausdrücken ſollen. Dies giebt dem Witze vielen Stoff; denn die Menſchen wollen Dunkelheit haben, die ſich aber doch durchſchauen läßt. — Ein loſer Menſch iſt der, der den Muthwillen liebt und mit ſolchen Ausdrücken Schleichhandel zu treiben, ohne daß man es ihm für Grobheit auslegen darf, ſo daß viele dabei vor Lachen berſten möchten, aber ſich es nicht merken laſſen dürfen, um nicht für ungezogen gehalten zu werden. Dieſer Muthwille iſt immer ein Talent, und die Natur macht ihn uns nothwendig, vielleicht würde die Ordnung viel verlieren, wenn wir ſolche Dinge durch die Feinheit nicht unſichtbar machten.

Witzige Einfälle ſind Gedanken, die ins Dunkle gehüllt ſind, welche Dunkelheit ſich ſogleich aufklärt: dies hat etwas Ergötzendes bei ſich und verurſacht eine nützliche Freude. Ein witziger Einfall muß gar nicht ausgelegt werden, weil er ſonſt matt wird. Die Urſache iſt die

Ueberraſchung, wenn das Gemüth auf den Sinn des Einfalls geleitet wird, z. E. ein Präſident der Academie zu Paris war ſehr geitzig; als eine Allmoſen-Collecte gehalten worden war, fragte Einer: gab der Präſident euch das? Er ſagte, ich habe es nicht geſehen, aber ich glaube es. Fontenelle, der dabei war, ſagte, ich habe es geſehen, aber ich glaube es nicht. Es wär ſo unwahrſcheinlich, daß er etwas gegeben hatte, daß er daran zweifelte, ob er es gleich geſehen hatte. Ein Buch, es mag ſo viel Realität haben als es will, wenn nicht dergleichen Sachen unter metaphoriſchen Ausdrücken verſteckt ſind, ſo daß die Dunkelheit ſich von ſelbſt verliert, will nicht gefallen. Die Urſache liegt vielleicht darin, daß die Gemüthskräfte des Leſers auch etwas dabei zu thun bekommen, und er ſeinen Scharfſinn ausbilden kann.

Von der Deutlichkeit.

Die Deutlichkeit iſt ein Erforderniß, ſobald etwas zur Unterweiſung dienen ſoll. Zur Beluſtigung verlangen wir nicht ſo ſehr Deutlichkeit, und wo es darauf ankommt, uns etwas zu rathen zu geben, iſt die Dunkelheit angenehmer als die Deutlichkeit, welche die Sachen genau beſtimmt; ſo haben Räthſel immer etwas Angenehmes. Wenn wir aber nicht mit Einfällen ſpielen, ſondern Lehren vortragen, ſo iſt die Deutlichkeit ſehr nothwendig. Deshalb können in der Mathematik und Philoſophie keine feinen und dabei dunklen Ausdrücke gelten, weil man da etwas lernen will. Die Dunkelheit hat in den Schriften einen Vorzug vor der Deutlichkeit, indem das Dunkle eine große Erwartung des Inhalts erregt, ſo wie im Dunklen alle Gegenſtände größer ausſehen. Es giebt Schriftſteller, die durch Dunkelheit glänzen (wenn es kein Widerſpruch iſt); denn indem Niemand ihre Schriften durchdringen kann, bleiben ihre Fehler unentdeckt. — Die Deutlichkeit beruht auf der Ordnung und alle Bemühungen eines Schriftſtellers, ſeinem Buche Deutlichkeit zu geben, muß auf Ordnung abzielen. Dieſe Ordnung beſteht darin, daß man die Theile nach einer Regel zuſammenpaart. — Es giebt Pedanten der Ordnung, die darauf erpicht ſind, ohne eine Abſicht dabei zu haben, und ordentliche Müſſiggänger genannt werden können. Sie haben immer etwas aufzuräumen und dem Dinge eine andere Stelle anzuweiſen; da ſie aber mit ihrer Ordnung auf keinen nützlichen Gegenſtand ausgehen, ſo iſt es nichts als Nichtsthuerei, die den Schein der Beſchäftigung mit ſich führt, und wobei die gründliche Ordnung verfehlt wird. So wie es Pedanten der Ordnung giebt, ſo giebt es auch Pedanten der Deutlichkeit. Wenn Einer in ſeinen Schriften ſo viel Anordnung zur Deutlichkeit macht, daß der Vortrag dadurch ſo gedehnt wird, daß er ſelbſt dunkel wird, indem die Mittel der Deutlichkeit ſo unmäßig angebracht werden, daß man die Deutlichkeit aus den Augen verliert. Und gleich wie die Peinlichkeit der Ordnung einen kleinen Geiſt verräth, ſo zeigt eine edle Nachläßigkeit an, daß keine ängſtliche Aufmerkſamkeit in unſerm Betragen herrſcht. So giebt die Peinlichkeit in Kleidern, im Putze, Pedanten, die ſehr verächtlich ſind. Eben dies können wir von der Deutlichkeit ſagen; freilich unordentlich zu ſchreiben, um ein Genie zu heißen, ſcheint eine thörichte Anmaßung zu ſeyn, ſich vor Andern auszeichnen zu wollen. Aber es mag ſeyn, daß die Ordnung den freien Aufſchwung unſers Geiſtes hindert, oder es mag ſeyn, daß unſere Freiheit einen beſondern Gang in der Ordnung geht, den wir nicht beſchreiben können, genug wir finden, daß die Popularität eine Art der Deutlichkeit iſt, wo wir die Ordnung nicht gar zu gern beobachten; die Popularität geht von dem Leitfaden der Deutlichkeit ab, und kleidet ſich bisweilen ins Dunkle. Hier muß wohl eine andere Ordnung ſtatt finden, die wir nicht kennen, die alle unſere Kräfte ausbilden kann, ſo fern wir ſie im Umgange mit Menſchen gebrauchen. Die Deutlichkeit der Erkenntniß iſt alſo von großem Werthe, wenn es darauf ankommt, unterrichtet zu werden; wenn es aber auf Unterhaltung ankommt, ſo kann ich von der Deutlichkeit abweichen, und die in der Deutlichkeit beſchwerliche Ordnung erleichtern, um die Nichtgelehrten und das Frauenzimmer mehr zu unterhalten.

Von der Vollkommenheit der Erkenntniß.

Hierbei kommt es auf drei Stücke an: 1) wie die Erkenntniß im Verhältniße zum Gegenſtande, 2) zum Subjecte, und 3) untereinander, oder wie eine Erkenntniß zur andern ſteht. Wenn ich unterſuche, wie die Erkenntniß zum Gegenſtande ſteht, ſo beſteht die Vollkommenheit der Erkenntniß erſtens in der Wahrheit, zweitens in der Größe, drittens in den Mitteln, zur Erkenntniß zu gelangen, d. i. in der Deutlichkeit. Dies ſind logiſche Vollkommenheiten, wo es darauf ankommt, daß ich den Gegenſtand kenne, was er iſt. — Beim Subjecte kommt es nicht darauf an, wie ich den Gegenſtand erkenne, ſondern wie mich der Gegenſtand afficirt. Dahin gehört erſtens Leichtigkeit der Erkenntniß, welche die genaue Einſicht des Gegenſtandes oft abhält, zweitens Lebhaftigkeit und Rührung, durch welche der Gegenſtand nicht beſſer, ja oft ſchlechter erkannt wird, weil ſie ſich mehr mit dem Spiele der Sinne, als mit dem Verſtande beſchäftigen; drittens Intreſſe. Die Menſchen nehmen an einerlei Gegenſtande verſchiedenes Intreſſe, je nachdem ihr Subject verſchieden organiſirt iſt, und nach den Umſtänden, wie ihre Neigung und Stimmung afficirt wird. Die Vollkommenheit untereinander beſteht 1) in der Mannigfaltigkeit, 2) in der Ordnung, und 3) in der Verknüpfung. Die Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß geht darauf hin, daß die Erkenntniß nicht Monotonie (Eintönigkeit) enthält; bei dieſer Mannigfaltigkeit muß aber auch Ordnung, Methode und Regelmäßigkeit herrſchen, und dann kommt die Verknüpfung dazu, welche die Einheit ausmacht, wornach die Ordnung nach gewiſſen Principien zuſammenhängt.

Die Vollkommenheit der Erkenntniß im Verhältniße zu dem Gegenſtande iſt ſchwer, iſt aber ein Grund der Hauptvollkommenheit, wenn die Erkenntniß für den Verſtand und nicht für die Neigung ſeyn ſoll; denn wenn ſie gleich in Anſehung des Verſtandes vorzüglich iſt, ſo iſt ſie es nicht für das Vergnügen. Daher ſagte der Dichter Wallis zu Karl II., der ihm vorwarf, er habe in ſeinem Gedicht Cromwell mehr als ihn gelobt: wir Dichter ſind glücklicher in der Fabel als in der Wahrheit; denn ein Dichter iſt nicht darum allein glücklich, weil ihm die Fabel beſſer gelingt, ſondern auch weil ſie mehr gefällt. Romane werden bloß darum geſucht, weil uns die Wahrheit zu alt und der Lauf der Dinge darin ſo neu iſt, als wir ihn wünſchen. Raphael ſoll Ideale von Menſchen gemacht haben, die gefallen haben, indem er die Natur nicht mahlte, wie ſie iſt, ſondern wie ſie beſſer wäre. Aber es ſcheint uns unmöglich zu ſeyn, daß unſere ſehr veränderliche Einbildungskraft das Urbild des Schönen und noch etwas Beſſeres enthalten ſollte als die Natur. Die Einbildung kann nichts Schöneres hervorbringen als die Natur iſt, aber was den Menſchen betrift, ſo geht es doch an, weil er ein Geſchöpf iſt, das der Bildung fähig iſt und deſſen ganze Vollkommenheit zwar in der Natur liegt, aber nur in ihrer Rohigkeit. Der Menſch hat ſich ſelbſt ſeine Vollkommenheit zu verdanken, obgleich die Anlagen dazu in der Natur liegen. Er iſt das einzige Geſchöpf, wo die Art von Geſchlecht zu Geſchlecht vollkommener wird. Hier gilt es eine eingebildete Vollkommenheit, die noch nicht da iſt, und ob dieſe zwar den Körper nicht mit angeht, ſo denkt ſich der Mahler doch in einem Geſicht ausgedrückte Minen, die ſich zur größern Ausbildung beſſer ſchicken würden, als die jetzigen; dies bringt er nun in ſeine Malerei; denn wir finden zwar, daß der Menſch ſich nicht durch die Geburt verfeinern, aber doch, daß ſich beim Wachsthume die Geſichtszüge nach Art der Erziehung ausbilden. Landleute bekommen nie eine feine Bildung des Geſichts, weil ſie ihre Minen nicht ſo ſehr unter die Höflichkeit zu accommodiren haben, ſondern mit ihrem Geſinde gebieteriſch oder vertraulich ſprechen. Daher konnte eine Erdichtung eines ſo großen Mahlers beſſer gefallen als Wahrheit; denn dieſe wahrhafte Schönheit, die nicht in der Natur lag, ſchien doch mit den eingebildeten Ideen überein zu kommen; man ſollte z. E. glauben, daß vollkommene Menſchen einen mehr abgerundeten Bau haben u. ſ. w., doch iſt hier die Erdichtung noch nicht ſo mangelhaft; denn ob ſie gleich nicht durch die Natur entſteht, ſo iſt ſie doch nach Ideen eingerichtet, welche Wahrheit enthalten, wenn ſie auf die Fortſchritte der Natur zur Vollkommenheit ſehen, wie in ihnen die Anlagen ausgebildet werden.

Im Urtheile des Verſtandes iſt eine Erkenntniß erdichtet, wenn ſie nicht wahr iſt. Wenn wir einen lateiniſchen Schriftſteller, einen Livius, leſen, ſo finden wir Reden, welche die Feldherren an der Spitze ihrer Armeen hielten, oder wann der Feind ſchon im Anmarſch war und die größte Faſſung des Gemüths erfordert haben. Und ſelbſt die Weltgeſchichte trägt man mehr ſo vor, wie man wohl wünſchen möchte, daß ſie ſich ereignet hätte. Dieſes hat den Alten theils der Mangel an Nachrichten erlaubt, theils erlaubte ihnen der Hang ihrer Nation, dem Geſchmacke Artikel der Wahrheit aufzuopfern. Unſere Geſchichtſchreiber ſind noch unwahrer als die alten; denn dieſe ſchrieben nicht die Unwahrheit aus Partheilichkeit, ſondern aus Mangel an Geſchichten und verdrehten auch nicht die Wahrheit. Daher findet man mehr Spuren der Wahrheit bei den Alten, als bei den Geſchichtſchreibern der jezigen Zeit, wo die Partheilichkeit mit darauf hinaus geht, der Wahrheit aus eigenem Vortheile Abbruch zu thun. Die Wahrheit iſt demnach von den Producten unſerer Erkenntniß nicht das Vollkommenſte in Rückſicht der Neigung. Iſt nun die Erdichtung auf Abrede veranſtaltet, ſo daß man nur dadurch der Bewegung der Neigung Platz macht, ſo iſt das kein Betrug; wird ſie aber für Wahrheit ausgegeben, ſo thut ſie der Abſicht unſrer Erkenntniß großen Abbruch. Irrthum iſt ein vermeintes Erkenntniß, das der Wahrheit entgegen geſetzt iſt, Unwiſſenheit ein Mangel der Erkenntniß. Irrthum iſt die Strafe eines übereilten Urtheils, wozu man nicht gehörige Kenntniß hat; Unwiſſenheit aber ein Mangel aus Gelegenheit oder Fleiß. Daher iſt der Irrthum übler als Unwiſſenheit; denn ein Unwiſſender iſt wie die tabula rasa des Ariſtoteles anzuſehen, wo man gar keine Kenntniſſe, aber doch Anlagen findet, dergleichen zu erlangen. Es iſt hier kein Hinderniß, aber beim Irrthume iſt eine doppelte Unbequemlichkeit. Erſt muß ich gegen den Irrthum arbeiten, und den Menſchen dadurch zur Unwiſſenheit bringen, und nachdem ich ihn ſo künſtlich zur Unwiſſenheit gebracht habe, kann ich erſt anfangen Wahrheit zu gründen. Demohngeachtet hat die allgemeine Vorſehung die menſchliche Natur ſo eingerichtet, daß wir nur durch den Weg des Irrthums zur Wahrheit gelangen können. Durch Hirngeſpinſte, Verblendung und Irrthümer, durch Vorurtheile, und durch ein Tappen im Finſtern, wo wir oft überredet werden, durch eingebildete Blendwerke, die ſich hernach in Nichts verwandeln, kommen wir zur Wahrheit, und nie ſogleich aus der Unwiſſenheit.

Bei dieſen Schwächen in Erkenntniß der Wahrheit kann man entweder ſchüchtern ſeyn, indem man ſich fürchtet, an die Klippen der Irrthümer zu ſtoßen, oder wagehalſig. Die Franzoſen loben Büffon, daß er ſo raſch im Urtheilen iſt, und einen Muth beweiſet, einen Satz zu wagen, über den ein ſpottender Criticus ſich aufhalten könnte. Wer zeigt, daß er Kühnheit im Urtheilen hat, gefällt, weil er ſeinen eigenen Ruhm aufs Spiel ſetzt. Ein gewagtes, kühnes, dreuſtes Urtheil kann alſo ſeinen Nutzen haben; denn es gefällt, wenn ſich ein Menſch durch alle Bedenklichkeiten durchbricht, und man über ſeine Dreuſtigkeit ſtutzt. Copernicus muß anfänglich vor ſeiner eigenen Hypotheſe zurückgebebt haben, doch hat er es kühnlich gewagt, ob ſie nicht Stich halten würde, und hat ſie hernach dadurch beſtätigt gefunden.

Es giebt aber auch eine Schüchternheit im Urtheilen, wobei man es gemeiniglich nicht weit bringt; dieſe rührt aus Mangel an Zutrauen zu ſich ſelbſt her, oder aus Furcht vor der Critik des gemeinen Weſens, wenn man zu ſehr von der allgemeinen Weiſe abweicht. Ein Solcher wird es nie weit bringen, wenigſtens die Menſchen nicht vom alten Wahne befreien; denn mit dem alten Wahne geht es wie mit dem Verſtande; er wird für erwieſene Wahrheit angenommen, und einmal übers andere in eine alte eingewurzelte Denkart zu wagen, und ihre Feindſchaft und Angriffe ſich nicht anfechten zu laſſen, iſt ihm unmöglich. Man ſieht alſo, daß ſelbſt in Anſehung der ſpeculativen Erkenntniß Muth dazu gehört, durch alle Bedenklichkeiten durchzubrechen, und den alten Wahn zu vertreiben.

Paradox iſt ein Urtheil, das mit Verſtand gewagt iſt. Es gab eine Zeit, wo Jemand genug gelallt zu haben glaubte, wenn man ſagte, er denke paradox; denn man glaubte, zwiſchen paradox und heterodox ſey nur ein kleiner Zwiſchenraum, und doch muß man geſtehen, daß wir lieber ein paradoxes als ein alltägliches Werk leſen, wo nur die Stimme der Menge gelallt, und in andere Worte eingekleidet iſt. Woher kommt dieſes Gefallen am Paradoxen? Die Urſache iſt, wir bekommen dadurch Hoffnung zu einer neuen Einſicht, und lernen die Sache von einer andern Seite kennen, als wir ſie noch gekannt haben; wir erhalten Hoffnung, dadurch uns von einem alten Wahne zu befreien. Es giebt eine Affectation des Paradoxen, die wohl keinen Ruhm verdient, aber es giebt auch Köpfe, die in ihrem Urtheile immer etwas Paradoxes haben, das dem gemeinen Wahne widerſtreitet. Dies iſt unterhaltend, regt auf und berichtigt zugleich unſere Verſtandeskräfte; denn es entſteht die Vermuthung, daß hinter dem Paradoxen Wahrheit ſeyn werde. Ein Biſchof in England war ſein ganzes Leben hindurch paradox und ein Mann von großem Scharfſinne, der nur die Wahrheit ſuchte, wo ſie kein Anderer fand, und es iſt ſehr gut, ſich auf allerhand Abentheuer auszuwagen, um doch zu ſehen (ſo ſollte es im Theologiſchen auch ſeyn), was ſich auf der ſo ſehr verworfenen Gegenſeite antreffen laſſe; denn wir hegen Erwartung, was uns das Urtheil bringen werde. — Einige Wahrheiten, die das Paradoxe nur verlieren, indem man ſie als Wahrheiten anſieht, können uns doch noch immer frappiren, indem ſie ſich unſerm alten einmal angenommenen Wahne widerſetzen, z. B. daß es kein blaues Roth gebe, ſondern daß alles Blaue, wenn ein rother und nicht ein weißer

Strahl darauf fällt, roth ausſieht, ſcheinen wir mit Schwierigkeit anzunehmen, ohngeachtet es gewiß iſt, und das muß uns auch gar nicht hindern, ſolche paradoxe Begriffe zu wiſſen. Hätten wir einen Probierſtein, Wahrheit und Irrthum gehörig zu unterſcheiden, ſo würde kein Menſch nach dem Irrthume greifen, es fehlt aber an einem ſo ganz ſichern und leicht zu gebrauchenden Probierſteine der Wahrheit; daher bedienen wir uns allerhand Vortheile, um die Wahrheit zu erkennen.

Das Urtheil Anderer, dieſes Hülfsmittel, das wenig Zuverläſſigkeit hat, nemlich den Beifall als ein Merkmal der Wahrheit anzuſehen, iſt bei einem großen Theile der Menſchen dasjenige, was ſie im Urtheilen bequem benutzen; denn, wenn wir vorgeben wollten, das was alle Menſchen ſagen, iſt wahr, ſo dürfte man ſich nur immer nach Anderer Beiſpiele richten. Demohngeachtet aber kann auch der Allereinſichtsvollſte den Beifall Anderer nicht für überflüſſig anſehen; denn ſo überzeugend auch ſein Urtheil für ihn iſt, ſo kann es ihm doch nicht gleichgültig ſeyn, was Andere davon ſagen, und dieſer Hang iſt in den Verſtand gelegt. Die Neigung ſeine Schriften herauszugeben iſt demnach nicht eine bloße Wirkung der Eitelkeit, ſondern ein Beruf der Natur; denn da der Menſch in ſeinem Privaturtheile ſich ſehr irren und in einer geträumten Glückſeeligkeit von vieler Einſicht leben könnte, ſo hat die Natur zum wahren Richter unſerer Gedanken das Publicum geſetzt, und die allgemeine Menſchenvernunft muß bei dem beſondern Gebrauche der Vernunft bei einem einzelnen Menſchen den Richterſpruch thun. Es kann ſeyn, daß Eitelkeit auch Einfluß dabei hat, aber die Natur hat ſich ſolcher Einflüſſe bedient, um ihre Abſicht zu erreichen; denn es geht nicht anders an, daß Wahrheit ausgemacht werde, als daß ein Menſch darüber urtheilt, dieſes ſein Urtheil andern Menſchen mittheilt, wozu die Druckerpreſſe ihm bequeme Gelegenheit verſchaft, und dadurch wird das Publicum erleuchtet.

Man ſagt, es ſey nicht gut, daß heutzutage in theologiſchen Sachen einem jeden freiſtehe zu denken und zu ſchreiben. Das Bekanntmachen iſt aber ein Trieb der Natur; denn wie ſoll Wahrheit ausgemacht werden, wenn wir die Meinung nur in uns ſelbſt verſchließen? Dieſer Trieb der Natur hat alſo offenbar zur Abſicht, das menſchliche Geſchlecht durch gemeinſchaftliche Wahrheit zu beſtimmen; ein Urtheil verbeſſert doch das andere und daher iſt der Hang, unſere Urtheile an fremder Vernunft zu prüfen, ein Mittel, das der Weiſeſte nicht ausſchlagen kann. Freilich macht der allgemeine Beifall nicht Wahrheit aus; denn er iſt ſo, daß etwas durch ſolche Neuigkeit nur auf einen gewiſſen Zeitpunct allgemein iſt, und in kurzem wird das oft für ſchlecht angeſehen, was vor kurzem von allen gelobt wurde. Daher iſt die Dauerhaftigkeit des allgemeinen Beifalls bei verſchiedenen Nationen und Zeiten ein großer Probierſtein der Wahrheit und der Schönheit einer Erkenntniß; denn durch die Zeit wird nach und nach das in Vergeſſenheit gebracht, was ehedem dem allgemeinen Geſchmacke gemäß war, ob es gleich eine Menge von Irrthümern und Verblendungen enthielt. Freilich iſt es kein Vorzug, wenn das Alterthum etwas erhalten hat, was nicht geprüft und unterſucht werden dürfte; aber wenn etwas der Unterſuchung aller geſitteten Nationen zu allen Zeiten freigegeben geweſen, und ſich doch erhalten hat, ſo iſt dies als ein großer Probierſtein der Wahrheit anzuſehen.

Darf man Irrthümer dulden und unangetaſtet laſſen? Cicero antwortet hierauf: utile nihil, quod non honestum. Irrthümer auszubreiten und damit dem gemeinen Weſen Vortheil zu verſchaffen, hat Aehnlichkeit mit dem peccato philosophico der Jeſuiten, worunter ſie meinten, ein Sündchen könne man thun, wenn ein großer Vortheil daraus entſpringe. Daß dies Unrecht ſey, iſt gewiß, der Vortheil aber, der daraus entſtehen ſoll, iſt ungewiß; wenn Tugend durch Vortheile überwogen werden kann, ſo weiß man nicht, wo man ihre Wahrheit feſtſetzen ſoll. — Wenn wir alſo den Vortheil des gemeinen Weſens durch Irrthum zu befördern ſtreben, ſo ſind wir entweder ſelbſt betrogen, oder betrügen Andere, die ſelbſt nichts thun wollen, was den Menſchen Vortheil verſchaffen kann. Wir ſind auch verbunden, Andern Vortheile zu gewähren, die uns ſelbſt ſchädlich wären, aber das iſt unſere Schuldigkeit, wenn wir einmal ſprechen, daß es Wahrheit ſey; denn dieſe gehört zum Berufe des Menſchen; die Wahrheit iſt eine unnachläſſige Schuldigkeit. Kein Nutzen kann dauerhaft ſeyn, außer dem, welcher durch die Wahrheit entſteht, und alſo kann und darf man aus der Ausbreitung eines Betruges keinen Vortheil ziehen. Man kann ſich wohl die Art und Weiße der Handlung, aber nicht die Sache erlaſſen; denn wer mich mit ſeinem Vortrage zu ſeinem Vortheile betrügt, tritt zugleich meiner Ehre zu nahe; hierbei ſehe ich doch, ob Wahrheit iſt, oder nicht. Irrthümer mögen zufälliger Weiße wozu nutzen und Beförderungsmitel ſeyn, Anderer Thätigkeit zu reitzen, damit ſie ſich dagegen vertheidigen, aber deswegen kann man ſie noch nicht für erlaubt halten. Es iſt eitler Wahn, daß aus den Irrthümern Vortheil entſpringt, ob man gleich ſchon in alten Zeiten ſo gedacht hat; man fürchtet ſich vor der Beſchwerlichkeit, Anderer Irrthümer anzugreifen, indem man die Feindſchaft anderer Menſchen dadurch ſich zuzuziehen glaubt, und beſorgt, der Sturz des ganzen menſchlichen Geſchlechts ſey damit verbunden. Die Erfahrung aller Zeiten aber lehrt das Gegentheil; je mehr die Menſchen unterrichtet werden, deſto lenkſamer werden ſie. — Es fragte Jemand, ob die Bauern, wenn ſie verfeinert würden, wohl zu regieren ſeyn? O ja! Leute, die Vernunft haben, ſind beſſer zu regieren, als die rohen, und daher, je klüger die Bauern ſind, deſto beſſer werden ſie regiert werden können. Und reiche Unterthanen ſind beſſer zu regieren, als arme; denn die Armen, weil ſie nicht viel haben, wagen alles, die Reichen aber leben lieber gemächlich und in Bequemlichkeit; überhaupt macht die Aufheiterung des Verſtandes die Menſchen gut geſinnt.—

Den Eindruck, den eine Erkenntniß auf uns macht und den Beifall, den wir ihr geben, müſſen wir unterſcheiden. Der Beifall kann entweder von der Wahrheit der Sache, oder von dem Intreſſe herkommen, das wir an ihr nehmen. Eine Sache kann von keinem großen Gewichte ſeyn, wir ſind aber einmal dafür eingenommen und ob ſie gleich ſehr leicht iſt, ſo iſt es doch beim Beifalle ſchwer zu unterſcheiden, ob dieſer durch den Verſtand, oder durch das Zuthun unſerer Neigung entſtanden iſt; es iſt aber ſehr nöthig, darauf acht zu geben. Oft iſt es eine gewiſſe Anhänglichkeit an den Autor, oder eine vorgefaßte Meinung, aber auch das ſchon verdient unterſucht zu werden, woher es kommt, daß wir einer Sache Beifall geben, bei der nur ſchwache Gründe ſind; hier iſt der Beifall indirecte, durch Beimiſchung unſerer Neigung entſtanden.

Die Leichtigkeit in der Erkenntniß nimmt ſehr ein, ſie iſt eine Erſparung unſerer Kräfte und hat den Vortheil, daß ſie uns Kräfte übrig läßt, dieſelben anders anzuwenden; die Leichtigkeit zu verſtehen gilt oft für Deutlichkeit. Manche Erkenntniſſe ſind jederzeit ſchwer zu verſtehen, und ſie bleiben nur eine Laſt, man mag ſie wenden, wie man will. Wenn man die Kenntniß einer Wiſſenſchaft dieſer Art ſeicht vorträgt, ſo, daß ſie leicht verſtanden werden kann, ſo ſagt man, ſie ſey deutlich, aber das iſt falſch; man muß unterſcheiden, daß die Deutlichkeit für den Verſtand, die Leichtigkeit aber fürs Gefühl iſt. Was ſchwer iſt, bleibt mir freilich undeutlich, wenn ich die Mühe es zu unterſuchen ſcheue, ſonſt wird mir es bald deutlich werden; es iſt daher falſch, alles das, was Leichtigkeit bei ſich führt, Deutlichkeit zu nennen.

Die Lebhaftigkeit kommt zu einer Erkenntniß hinzu und iſt ſehr hoch zu ſchätzen. Sie thut aber der klaren Verſtandeseinſicht oft Abbruch; ſie iſt ſinnlich und aus der Erfahrung; denn ſie macht, daß unſere Einbildungskraft aufgereizt wird, ſie bindet ſich nicht an die Schranken des Verſtandes. Die Ordnung gründet ſich auf das Vermögen unſers Witzes, und unſerer Einbildungskraft, Urtheile zu paaren. Mannigfaltigkeit iſt das Nothwendigſte, was wir in der Erkenntniß ſuchen können; denn es führt die größte Erleichterung des Gemüths mit ſich. Die Ordnung iſt ſchon peinlicher, aber wenn man ſie recht eingeſehen hat, ſo dünkt ſie uns doch noch reizender, als die Mannigfaltigkeit; denn bei der Mannigfaltigkeit überlaſſen wir uns ſelbſt dem Spiele verſchiedener Gegenſtände, aber Ordnung zwingt uns regelmäßig zu bleiben. Die Verknüpfung endlich macht das Wichtigſte der Erkenntniß aus, aber ſie iſt auch zugleich das Schwerſte, das Gegliederte in einer Erkenntniß einzuſehen. Manche Comödien, wenn ſie auch nicht viel enthalten, vergnügen uns bisweilen, aber im Ganzen gefallen ſie uns hernach doch nicht. Leſſing hat in allen ſeinen Schriften den Fehler, in den Theilen unterhaltend zu ſeyn, und im Ganzen weiß man doch nicht, was er haben will; man findet dies in Nathan dem Weiſen, und alle ſeine Schauſpiele mißfallen, und zwar, weil ſie kein Ganzes ausmachen. Unſere Natur iſt ſo eingerichtet, daß der Menſch eine Einheit des Ganzen haben will, und nicht zufrieden iſt, als wenn er alles in einer beſondern Verbindung zu einem Zwecke ſieht; daher müſſen wir darauf merken, was Beifall oder Mißfallen bei uns erweckt, theils um den Grund unſers Tadels angeben zu können, theils um wirkliche Fehler aufzuſuchen.

Von der Sinnlichkeit im Gegenſatze mit dem Verſtande.

Dieſes iſt ein wichtiger Punkt; denn einestheils ſagen die Moraliſten, daß die Sinnlichkeit die Vernunft ganz verwirre, und daß ein nicht beizulegender Zwiſt zwiſchen beiden ſey, der unzähliche Unordnungen verurſache; anderntheils klagen die Logiker ſehr über die Sinnlichkeit; ſie behaupten, die Urſache aller Blendwerke ſey die Sinnlichkeit, ſie unterbreche die Verſtandeshandlungen und bringe den falſchen Schein hervor, wodurch der Verſtand leicht hintergangen werden könne. Aus dieſen Anklagen der Sinnlichkeit ſollte man ſchließen, als ob alles Gute aus dem Verſtande komme, und die Sinne die Urſache alles Böſen ſeyn, als wenn es beſſer ſey, daß wir gar keine Sinne hätten. Aber man muß bemerken, daß wir ohne Verſtand gar nicht denken würden, und da wir ohne Sinne gar nicht anſchauen könnten, ſo würde der Verſtand ohne Sinne gar keinen Gegenſtand finden. Die Sinne ohne Verſtand würden wenigſtens Anſchauungen haben, der Stoff zu denken wäre da, wenn gleich nicht gedacht würde. Wäre aber der Verſtand ohne Sinne, ſo würden wir die Form des Denkens haben, ohne denken zu können. Die Sinne geben den Stoff zum Denken, und ſind die Grundlagen aller menſchlichen Erkenntniß, der Verſtand kann ihre Vorſtellungen durch Denken bearbeiten, und daraus ein regelmäßiges Ganze machen; ſie laſſen ſich alſo nicht entbehren und man kann noch vieles zu ihrer Wertheidigung ſagen. Wir wollen gar keine Lobrede, aber doch eine Apologie der Sinne entwerfen; die Sinne betrügen uns nicht, und wir können es den Sinnen nicht beimeſſen, wenn wir in unſerm Urtheile irren; denn die Sinne urtheilen gar nicht, ſie geben nur die Anſchauung der Gegenſtände, über welche der Verſtand urtheilen ſoll. Da man aber gerne die Schuld auf Andere ſchiebt, und wir bei den Sinnen leidend ſind, ſo mögen wir dieſen gern die Schuld geben; den Verſtand aber, der ſein Geſchäft nicht recht verwaltet hat, wollen wir frei ſprechen; die Menſchen ſind überhaupt ſo geſinnt, daß ſie die Schuld gern Andern beilegen. Da nun die Sinne dem Menſchen die Sachen ſo vorſtellen, wie er davon gerührt wird, ſo kann er hierbei nichts verſehen haben; wenn aber der Verſtand übereilt im Urtheilen war, ſo kann ihm das beigemeſſen werden; denn hier iſt keine Leidenheit und Empfänglichkeit, ſondern eine Thätigkeit, und dann ſuchen wir alle Vergehungen von ihm abzulehnen. Die Sinne betrügen alſo den Verſtand niemals; der Verſtand kann zwar über Anſchauungen irrig urtheilen, aber das iſt ſeine Schuld und ein Mangel der Aufmerkſamkeit bei ihm.

Die Sinne verwirren den Verſtand niemals, und man hat ihnen das nie eigentlich beweiſen können. Sie geben uns Stoff zu einer Menge von Vorſtellungen, welche der Verſtand hervorbringt. Die Deutlichkeit entſteht bloß durch die Bewirkung des Verſtandes, alſo entſpringt Verwirrung, wenn der Verſtand ſeine Pflicht nicht thut; denn die Sinne geben keinen Gedanken, ſondern nur Anſchauungen. Nun kann es freilich ſchwer ſeyn, wenn die Sinne ihm viel Anſchauungen geben, daraus Vorſtellungen zu machen, aber deſto reicher wird auch die Erkenntniß.

Wir können die Sinnlichkeit betrachten, wie ſie dem Verſtande entgegen wirkt und wie ſie ihm vortheilhaft ſcheint. Die Sinnlichkeit iſt dem Verſtande, wie geſagt, unentbehrlich, weil wir ohne Sinne keine Anſchauungen haben würden. Man ſagt auch oft zum Lobe einer Erkenntniß, die Sache iſt ſehr ſinnlich vorgeſtellt; daraus ſehen wir ſchon, daß die Sinnlichkeit nicht Unfug anrichten müſſe, ſondern ein nothwendiges Werkzeug des Verſtandes ſey; das, was der Verſtand vollkommen und in der Anſchauung faßlich macht, geſchieht durch Beiſpiele. Auf der andern Seite macht die Sinnlichkeit dem Verſtande oft Schwierigkeiten, indem ſie ihm zu viel darbietet, ehe er alles in der Geſchwindigkeit bearbeiten kann. Unſere Sinne ſchweifen ſehr aus, und dadurch wird der Verſtand oft überhäuft, aber das iſt noch kein weſentlicher Fehler; denn erſtlich gewöhne deine Sinnlichkeit, daß ſie dem Verſtande nicht mehr darbiete, als er brauchen kann, und zweitens denke nicht daran, die Sinnlichkeit zu ſchwächen, denn dadurch nimmſt du der Erkenntniß des Verſtandes die Lebhaftigkeit, ohne welche ſie gar keine Deutlichkeit haben kann; wenn ich kein Beiſpiel aus den Sinnen entlehnen kann, ſo ſind meine Begriffe nicht verſtändlich. Hier iſt alſo ein gemeinſchaftlicher Vertrag zwiſchen beiden Kräften, und die Eine kann ohne die Andere nicht gebraucht werden. Man bemerkt in der Beredſamkeit die innigſte Verbindung des Verſtandes mit der Sinnlichkeit. Dies ſieht man daraus, daß in der Wiſſenſchaft, wo die Sinnlichkeit gar nicht gebraucht wird, z. E. in der abſtracten Philoſophie es die äußerſte Schwierigkeit koſtet, etwas zu erforſchen. Die Sinnlichkeit iſt alſo etwas, was dadurch, daß ſie nicht disciplinirt iſt, dem Verſtande zufälliger Weiſe zuwider ſeyn kann. Ein Menſch iſt ſinnlicher als der andere.

Wir unterſcheiden in uns die Thierheit und die Intelligenz; durch die Thierheit vereinigt ſich der Menſch näher mit den Thieren, durch die Intelligenz betrachten wir den Menſchen von Seiten des Verſtandes. Der Verſtand giebt Regeln und die Sinnlichkeit liefert den Stoff zu allen Regeln (wenn der Menſch die Regeln des guten Gebrauchs macht). Ein Menſch iſt ſinnlicher als der andere, heißt alſo: der Eine folgt mehr den Trieben der Sinne, der Andere mehr den Maximen des Verſtandes. Das Talent des Einen iſt mehr auf Sinnlichkeit, jenes des Andern mehr auf die Ausübung des Verſtandes gerichtet. Der Eine geht mehr auf Vergnügungen und Spiel der Sinnlichkeit, der Andere mehr auf Begriffe aus. Es wäre gut, beide Vermögen miteinander gehörig zu verbinden, aber das geht nicht immer an. Wir können doch im Allgemeinen ſagen, die Sinne müſſen nicht geſchwächt, ſondern unter die Zucht und Leitung des Verſtandes gebracht werden, damit ſie aufhören, Hinderniſſe des Verſtandes zu ſeyn.

Die Sinnlichkeit iſt zu unterſcheiden nach der Verſchiedenheit des Alters und des Geſchlechts. Das zweite Geſchlecht iſt einem größern Einfluße der Sinnlichkeit unterworfen und hat weniger Kraft des Verſtandes. In der Annehmlichkeit unſers Lebens kommt viel auf Sinnlichkeit an, aber das Nützliche im Leben, wodurch daſſelbe Vergnügen Dauerhaftigkeit erhält, das Vorſehen kommt auf den Verſtand an. Darum hat die Vorſehung geſorgt, daß das eine Geſchlecht die Mittel in Anſehung der Annehmlichkeiten des Lebens, und den Vorzug in Hinſicht der Dinge des Geſchmacks haben ſollte; der andere Theil hingegen bekam mehr Talent in Anſehung der Dinge des Verſtandes. In der Jugend iſt mehr Sinnlichkeit als im hohen Alter, das tiefe Nachdenken aber, wo man ſich lieber der Begriffe bedient, iſt nicht im

Geſchmacke der Jugend, ſondern des Alters. Die orientaliſchen Völker und alle die Nationen, wo die Natur mit aller ihrer Milde ihre Mannigfaltigkeit ausgebreitet hat, haben mehr Talent der Sinnlichkeit, dagegen gründliche Beurtheilung des Verſtandes iſt mehr bei den Völkern, wo die Natur ſtiefmütterlich verfährt; bei allen nordiſchen Völkern, wo ſie ſelbſt fleißig zu ihrem Unterhalt ſeyn müſſen, iſt das Verhältniß des Verſtandes zur Sinnlichkeit größer. Die Schriften der Orientalen beruhen mehr auf lebhafter Einbildungskraft, als auf gründlicher Einſicht des Verſtandes. Wir finden bei ihnen nie philoſophiſch berichtigte Begriffe, ſondern eine feurige Einbildungskraft. Alle ihre Ueberzeugungen geſchehen zwar auch durch den Verſtand, aber mehr durch die lebhafte Einbildungskraft.

Wir können Virtuoſen der Sinnlichkeit und Meiſter des Verſtandes haben. Mahler und Dichter ſind Virtuoſen der Sinnlichkeit, wo nicht ſo wohl Wiſſenſchaft, als eine große Geſchicklichkeit erfordert wird, die in einer beſondern Ordnung der Vollkommenheit angetroffen wird, die mehr auf Kunſt beruht. Hingegen der Mathematiker und Philoſoph ſind Meiſter des Verſtandes; ſie vereinigen ſich aber nur darin, daß Einer von dem Andern immer etwas borgt, der Dichter nimmt vom Philoſophen Begriffe, um dadurch ſeiner Kunſt mehr Stärke zu geben, der Philoſoph hingegen kann ſeine abſtrakten Begriffe durch poetiſche Ausdrücke beleben.

Es iſt ſehr ſchwierig, von den Sinnen anzufangen und zum Verſtande fort zu gehen. Man bilde deshalb bei der Erziehung die Sinnlichkeit wohl aus, lehre den Zögling etwas von dem Gegenſtande kennen, und gebe ihm nicht alles durch Beſchreibung zu erkennen, die mehr im Verſtande ſitzen, als durch die Einbildungskraft vergegenwärtigt werden können. Dies ſchärft den Gebrauch ſeiner Sinnlichkeit, allein die Ausbildung des Verſtandes muß immer neben der Ausbildung der Sinnlichkeit angetroffen werden, damit keine zügelloſe Einbildungskraft daraus entſtehe.

15

Vom Poſitiven und Negativen unſerer Erkenntniß.

Es iſt in unſerer Erkenntniß ein nicht ſehr glänzender Theil, nemlich der negative Theil der Erkenntniß, der nichts thut, um die Erkenntniß zu vermehren, ſondern um die Irrthümer abzuhalten.

Dieſe Erkenntniſſe haben darum nur einen negativen Werth; das baare Capital unſerer Erkenntniß bekommt keinen Zuſatz, aber wir ſind ſicher, daß es keinen Verluſt leiden werde. Es ſchaft Irrthümer weg, welches vicariatliche Eigenthümer ſind, von denen man glaubt, daß man darauf Anſprüche machen könne.

In mancher Erkenntniß iſt das Negative der vorzüglichſte Gegenſtand, wo uns Regeln gegeben werden, was wir in Anſehung des Objects zu beobachten und vor welchen Verblendungen wir uns zu hüten haben. Hier muß alſo die Unterweiſung mehr negativ als poſitiv abgefaßt ſeyn, weil es nicht darauf hinaus geht, in der Wiſſenſchaft ein ausgebreitetes Wiſſen hervorzubringen.

Das Poſitive unſerer Erkenntniß iſt vorzüglicher als das Negative; denn alles was uns einſchränkt, hat wenig Reitze, und da wir beim Poſitiven die Freiheit haben, uns mit unſerm Wiſſen hinzuwenden, wohin wir wollen, ſo nimmt man lieber mit einem Scheinwiſſen vorlieb, welches, wenn es auch nur geträumt iſt, doch immer beluſtigt; denn die Irrthümer führen doch immer einen Schein der Wahrheit und Ergötzlichkeit bei ſich. Socrates ſagte, er wiſſe nichts, d. i. er erkenne das Ganze der menſchlichen Vernunft, das Erkennen der Wiſſenſchaft und das vernünftige Wiſſen in Sachen der Speculation in ſeinem Unwerthe; daraus ſchließt er, daß alles, was nicht zur Beſſerung des Menſchen beiträgt, unnütz ſey; er unterſcheidet ſich alſo von den Speculationsſchülern der Philoſophie durch das Negative. Helvetius ſagt, der Menſch wiſſe alles, außer nicht das, was Socrates wußte. J. J. Rouſſeaus Plan der Erziehung iſt negativ; er ſagt, der Keim des Guten ſey in des Menſchen Natur gelegt; der Erzieher habe alſo nicht nöthig, das Gute zu befördern, ſondern nur zu verhüten, daß das Böſe nicht einwurzle, und zu ſorgen, daß die Verderbniß abgehalten werde. Dadurch wird der Zögling nicht in ſeiner Erkenntniß weiter gebracht, ſondern die Verderbniß wird von ihm abgehalten, und dieſer negative Theil der Erziehung iſt freilich der wichtigſte. Diogenes Glückſeeligkeit war negativ; ſie war ihm die Entfernung von allem Schmerze; er führte dem Menſchen jeden Schmerz entgegen, um ihn abzuhärten. Eben ſo war der Grundſatz der Stoiker, sustine et abstine, negativ, nemlich daß man gänzlich wider den Schmerz geſtählt werde, und das Vergnügen des Lebens entbehren könne.

Viele Verbeſſerungen können in den Wiſſenſchaften vorgehen, welche alle negativ ſind. Ein Arzt, der lange ſeine Kunſt getrieben hat und zugleich negative principia bei Patienten ausübt, iſt der, welcher ihnen oftmals gar keine Arzenei giebt, und in gewiſſer Art dem Kranken ſeine Hülfe entbehrlich macht, damit er der Natur kein Hinderniß in den Weg lege, die in ſich ſelbſt die Quelle hat, ſich zu helfen. Dieſe negative Methode, den Kranken zu behandeln, dieſe negative Arzeneiwiſſenſchaft iſt der höchſte Gipfel der Medicin. Es gehört dazu nicht Wiſſenſchaft, ſondern Einſicht in die Oeconomie der Natur, und Selbſtüberwindung des pedantiſchen Stolzes, wo ein jeder mehr ſeine Geſchicklichkeit zu zeigen ſucht, als dem Kranken zu helfen. Eine Verbeſſerung im Religionsvortrage iſt, daß der Lehrer nicht ſeine Schulwiſſenſchaft auskramt, ſondern in ſeinem Vortrage das Nützliche erläutert; denn alle Verbeſſerungen laufen darauf hinaus, jede Wiſſenſchaft entbehrlich zu machen. Unſere Rechtsgelehrſamkeit iſt mit ſo vielen Einſchränkungen und Subtilitäten überladen, daß von den vielen Menſchen oft der, der die gerechteſte Sache hat, des Rechts verluſtig geht. Zum Vereinfachen und Wegſchneiden vieler Gelehrſamkeit iſt die negative Methode die Veranlaſſung.

Vom Leichten und Schweren.

Es iſt ein Unterſchied zwiſchen Schwer und Beſchwerlich. Die Schwere bezieht ſich auf das Vermögen; die Beſchwerlichkeit auf die Luſt. Eine Rechnung, wo man nur zu addiren hat, iſt leicht, indem nicht viel Kunſt und nicht viel Verſtand dazu gehört. Aber es gehört viel Selbſtüberwindung dazu, und der Menſch hat wenig Luſt dazu, d. i. es iſt ihm beſchwerlich. Man verwechſelt dieſen Unterſchied ſchwer und beſchwerlich nicht nur im Sprechen, ſondern auch in der Empfindung. Naturwiſſenſchaften haben keinen Reiz bei ſich; da nun das Gemüth nicht mit genugſamem Triebe darauf verfällt, ſo iſt die Arbeit beſchwerlich, und da der Menſch mit ſeiner Aufmerkſamkeit immer wo anders iſt, ſo giebt er es auch für ſchwer aus.

Wir ſind mit einer Menge von geſellſchaftlichen Hudeleien überladen, und plagen uns alle aus lauter Höflichkeit; denn wir halten uns mit Ceremonien auf, wodurch

Menſchen oft in Verlegenheit kommen, die ſich nicht darauf verſtehn. Es iſt eine ſolche Ausübung von Ceremonien nichts ſchweres, daher können auch die, die ſonſt nichts können, ſolche Ceremonien machen und ſie ſind ihnen gar nicht ſchwer. Dies ſind die geſellſchaftlichen Müſſiggänger, die ardeliones, die immer keuchen, und doch nichtsthun; denn da ſie mit dem Verſtande nichts zu thun haben, und doch gerne etwas thun wollen, ſo verfallen ſie auf ſo etwas. Wer aber nicht den geringſten Nutzen davon ſieht, dergleichen zu thun, dem wird es beſchwerlich. Es giebt ſolche Plackereien, die oft Staatsregierung und Religion angeben, Beſchäftigungen, die weder dem Fürſten, noch den Unterthanen etwas nützen, Gebräuche, die uns aufgeladen ſind, und die die Religion vielleicht noch hemmen und die gar keinen Nutzen haben, ſondern uns allenthalben auf unnütze Dinge führen.

Etwas Leichtes zu thun, bringt keinen Ruhm, aber Andern etwas leicht zu machen, iſt ein Verdienſt. Etwas Schweres auszurichten, giebt einen Beweiß des Vermögens, und ſo haben Viele dadurch Reichthum zu erwerben geſucht, daß ſie etwas Schweres ausübten, z. B. Verſe, die ſich rück- und vorwärts leſen laſſen, ohne dahin zu ſehen, ob es etwas nützen möchte, aber es verdient doch noch einen Grad von Ehre; denn der Menſch zeigt dadurch immer, daß er ein gewiſſes Talent beſitzt, die Sache geſchehe auch durch welche Verſtandeskraft ſie immer will, aber er verdient auch Verachtung, wenn er ſein Talent unnütz anwendet. Etwas ſchweres hingegen Andern leicht zu machen, bringt Verdienſt; dahin gehören alle Maſchinen. Es iſt aber ſonderbar, daß Monarchen ft Maſchinen verbieten, weil die Sache dadurch gar u leicht gemacht wird. So iſt bei uns die Bänderwirkmaſchine abgeſchaft, weil ein Menſch dabei ſo viel thun ann, als zehn Andere, die dadurch außer Arbeit geſetzt werden. Der Seidenhaſpel macht viele Leute überflüſſig und thut mehr als 30, 40. Perſonen. Eben deswegen ſind auch in England keine Schneidemühlen erlaubt, weil dadurch nach ihrer Meinung das Holz gar zu leicht in Breter verwandelt wird.

Sich etwas leicht vorſtellen, was doch ſchwer iſt, iſt der Grundſatz der ſeichten Köpfe; der, dem alles leicht zu ſeyn ſcheint, giebt ſich nicht viel Mühe, und es fehlt bei ihm die Beurtheilung deſſen, was zur Sache erforderlich iſt. Der Menſch, der ſich von ſeinen Pflichten bloß einen geringen Begriff macht, wird ſich zu allem anbieten, denn ſein Begriff iſt ſo eingeſchränkt, daß er gar nicht ſieht, was dazu gehört. Dergleichen Leute ſtellen ſich die wahre Beſchaffenheit der Sache nicht vor, und darum ſcheint ihnen alles leicht; ſie ſind Etourdis, die ſich zu allen Stellen melden, weil ſie nicht genug Einſicht von allen ihren Pflichten haben, oder gewiſſenlos genug ſind, eine Sache zu übernehmen, von der ſie wiſſen, daß ſie dabei ihre Pflichten nicht erfüllen können. Daher iſt es nöthig, einem Menſchen etwas ſchwer zu machen, und ihm alle Beſchwerlichkeiten vor Augen zu ſtellen, damit er ſich ja nicht irre. Bei der Erziehung ſoll heutiges Tags dahin geſehen werden, daß es dem Lehrer ſchwer ſey, dem Lehrlinge aber alles leicht gemacht werde; ehedem aber wars gewöhnlich, daß es ſich der Lehrer bequem machte, und der Lehrling allein das Schwere zu verrichten hatte. Der Lehrer durfte den Schüler alles nur aufſagen laſſen, jetzt aber ſoll der Lehrer nachdenken, wie er die ſchwachen Fähigkeiten des Schülers am beſten entwickle, und ihm vorarbeite. Doch wird dieſe neue Methode ſehr ſchwer allgemein werden; denn der geringe Lohn der Lehrers kann ihn nicht dazu bewegen, und es ſind dazu ſchon cosmopolitiſche Begriffe nöthig. Derjenige, dem alles leicht läßt d. h. leicht anzukommen ſcheint, hat eine große Vollkommenheit; denn ein Menſch, wenn er merkt, daß einem Andern etwas ſchwer wird, fühlt dies gleichſam ſelbſt. Wenn wir einen Andern eine ſchwere Laſt heben ſehen, ſo halten wir den Athem ſympathetiſch mit an. Wenn wir merken, daß es dem Prediger ſchwer wird, ſo wird es uns ſelbſt peinlich. Wir können harte Worte in einer Schrift nicht leiden, weil wir die Beſchaffenheit deſſen zu empfinden glauben, der dieſe Worte ausſprechen ſoll. Es läßt Manchem etwas leicht, ob es ihm gleich nicht leicht wird, und darin iſt Voltaire ausgezeichnet; ſeine Schriften ſehen ſehr leicht aus, wenn man aber verſucht ſie nachzumachen, ſo wird man eher eine künſtliche Schrift, als dieſes Leichte der Schreibart zu Stande bringen. Auch dieſes Leichte wurde Voltaire nicht leicht, denn er verwendete viele Nächte auf dieſe Arbeit, und brachte dabei die Hälfte derſelben ſchlaflos zu, daß er auf Einfälle dachte, und dadurch brachte er es dahin, daß alles, was er ſchrieb, mit einer gewiſſen Nettigkeit gedacht war, ſo daß es jeder leicht erkennen konnte. Dies iſt das Angenehme in der Schreibart, und das Gegentheil von dem, welchem alles ſchwer läßt, und ſchwer fällt, und ſteif wird.

Den Umgang kann man als eine Sache der Erholung anſehen; denn es iſt keine Arbeit und kein Geſchäft; alles das heißt Arbeit, was an ſich kein Vergnügen bei ſich führt, ſondern nur durch den Zweck vergnügt. Daher kann eine Arbeit beſchwerlich ſeyn, aber durch den Zweck belohnt ſie; es giebt Beſchäftigungen in der Muße, die an ſich angenehm ſind, z. B. die Beſchäftigung des Spiels. Dieſe Beſchäftigungen vergnügen unmittelbar ohne weitere Zwecke. Wenn wir zur Tafel gebeten werden, ſo iſt der Hauptzweck mit das Eſſen, aber beim Eſſen thun doch alle, als ob ſie ans Eſſen nicht dächten und als ob das Geſpräch vom Kriege u. ſ. w. die Hauptabſicht ihrer Zuſammenkunft wäre. Folglich iſt der Umgang ein wahres Spiel und hat keinen Zweck für ſich, der uns die Mühe des Umgangs belohnen könnte. Daher muß aller Umgang leicht ſeyn; denn es iſt lächerlich, da künſtlich zu arbeiten, wo man keinen Zweck hat. Wird der Umgang peinlich, ſo habe ich beim Umgange einen Zweck, aber dann iſt er keine Unterhaltung mehr, ſondern eine Arbeit. Unſer Umgang iſt mit einer ſolchen Menge von Ceremonien überladen, daß er eine Arbeit iſt. Mancher macht ſich den Umgang recht ſauer, und bereitet ſich auf Materien der Unterhaltung vor. — Das Spiel wird in manchen Häuſern zur Arbeit; es wird mit ſolcher Ernſthaftigkeit betrieben, als ob es ein wichtiges Stück Arbeit wäre, das man vor hätte; der Umgang nach allen ſeinen Artikeln muß leicht ſeyn, alles muß leicht laſſen, und das Steife im Umgange, nachtheilige Ceremonien müßen wegfallen, damit es nicht ſo ſey, wie bei den Chineſen, wo jeder ſeine Complimente auswendig weiß, wie den Catechismus, und der Andere immer auswendig kann, was er ihm darauf antworten ſoll. Alles, was leicht läßt, verſchönert den Umgang und macht ihn zugleich anſtändiger.

Zu dem, was ſchwer iſt, gehört anhaltende Bemühung und große Arbeit; man nennt das Mühe, wozu eine Bemühung erfordert wird, die lange fort dauert; man nennt etwas ſchwer, wozu große Kraft auf kurze Zeit verlangt wird. Es giebt Nationen, die entweder die eine oder die andere Art von Arbeit lieben. Verſchiedene Nationen ſind in ihrer häuslichen Arbeit ämſig, und arbeiten mit geringer Mühe fortwährend. Die Preußen arbeiten hingegen ſchwerer, aber nur eine kurze Zeit. Man hat das Sprichwort: die faulen Leute arbeiten ſich zu Tode, dies heißt nicht, ſie arbeiten ſich aus Fleiß zu Tode, ſondern ſie arbeiten, um hernach faullenzen zu können, ſie ſtrengen ihre Kräfte ſo ſehr an, daß ſie ſich faſt zu Tode arbeiten, um nur bald ruhen zu können. Der fleißige Mann arbeitet hingegen langſam, aber beſtändig. Man muß ſagen, alle Menſchen haben einen Hang zur Faulheit, nämlich erſt unbeſchreiblich viel zu arbeiten, um deſto länger alsdann faul zu ſeyn. Hier iſt die Faulheit der Antrieb zur Arbeit, aber der wahrhaftig Fleißige vertheilet die Arbeit, und macht keine Zwiſchenräume von Unthätigkeit, wie der Faule, z. B. er trägt Laſten auf dem Rücken, die ſeine Geſundheit ſchwächen. Der Fuhrmann, der gemächlich eine Sache auf zweimal wegfahren könnte, fährt einmal, übertreibt die Pferde u. ſ. w., blos um deſto länger ruhen zu können. Wenn die Arbeit an ſich beſchwerlich, oder doch leicht zu machen iſt, ſo führt ſie unmittelbar Vorzüge mit ſich. Wenn man denn die Kraft vermindern will, ſo darf man nur die Zeit verlängern, um daſſelbe Gewicht fortzubringen, das der Andere, der die Zeit verkürzen will, mit vergrößerter Kraft zu Stande bringt. Im gemeinen Leben iſt es beſſer, eine kleine Kraft anzuwenden, und ſo das Gemüth beſtändig beſchäftigt zu erhalten, die angeſtrengte Bemühung hingegen entzieht uns immer einen Theil des Lebens. Leicht arbeiten iſt langweilig, kurze Zeit arbeiten, wenn alles aufs äuſſerſte angeſtrengt iſt, zeitkürzend, eben das, was die Menſchen am meiſten lieben; denn es iſt ihnen zu langweilig, in beſtändiger Arbeit zu ſeyn.

Choleriſche Leute heißen geſchäftig, und wählen mancherlei Geſchäfte; der Choleriſche iſt ein Feind vom Nichtsthun, und ehe er ganz müſſig iſt, thut er lieber etwas Böſes. Der Phlegmatiſche iſt gut bei langwieriger Arbeit auf lange Zeit. Der Sanguineus iſt zu leichten Arbeiten geneigt: phlegmatiſche Leute ſind dazu erforderlich z. B. die Varianten aufzuſuchen; denn dies iſt eine Bemühung, die ſo viel Aemſigkeit erfordert, daß man dazu ein Phlegma haben muß. Der Sanguineus haßt ſchwere Arbeiten, er verlangt ſolche, die kurze Zeit dauern. Die Ausſicht zur Ruhe giebt ihm Kraft, ſich kurze Zeit und lebhaft zu beſchäftigen, aber es muß behende gehen, damit er geſchwinde fertig wird, und nicht viel Kräfte braucht. Es ſind verſchiedene Wiſſenſchaften und Künſte, wovon Einige kurze Zeit dauernden Fleiß, Andere mehr anſtrengende Arbeit und Bemühungen erfordern.

Von der Gewohnheit.

Die Wiederholung einer Arbeit erleichtert ſie, und giebt uns Geſchicklichkeit, ſie leicht zu verrichten. Durch die Gewohnheit verſchwindet die Beſchwerlichkeit, und der Eindruck des Schweren verliert ſich, wenn man etwas öfters wiederholet hat: ſo iſt es mit jeder Empfindung, ſelbſt mit der Kälte und Wärme; die Kälte vermindert ſich, wenn man lange darinnen iſt. Was man Gewohnheit nennt, das iſt einer beſondern Unterſuchung würdig. Das Wort iſt uns ſo geläufig, und oft können wir das nicht ausdrücken, was wir darunter verſtehen.

Man unterſcheidet die Gewohnheit von der Angewohnheit; die Gewohnheit macht Handlungen leicht, die Angewohnheit nothwendig. Sich an Handlungen zu gewöhnen, kannerlaubt ſeyn, ſie aber zur Angewohnheit zu machen, taugt nichts; denn es hindert unſer Gemüth zu Gegenſtänden auf gleiche Art geneigt zu ſeyn. Der Menſch macht dadurch ſich Schwierigkeiten und hat ſich an etwas gewöhnt, und dies bringt zuletzt die Ungemächlichkeit hervor, daß unſer Gemüth nicht immer zu Handlungen geneigt iſt, ſo daß in der Ungemächlichkeit, worin daſſelbe iſt, es ihm nicht immer ſo leicht wird, etwas zu thun, als es zu laſſen. Angewohnheit taugt alſo nichts, ja gute Handlungen verlieren ihren Werth, wenn ſie als eine Ausübung der Angewohnheit angeſehen werden; denn da geſchehen ſie nach einer mechaniſchen Nothwendigkeit.

Aber wie wir unſerer Empfindung durch die Gewohnheit Dinge, die ſchädlich ſind, erträglich machen können, iſt beinahe unbegreiflich und es läßt ſich hiervon mehr ein phyſiſcher als ein pſychologiſcher Grund angeben. Durch die Angewohnheit an ſtarke Getränke bringen Leute es ſo weit, daß ſie ohne Nachtheil viel davon trinken können; ſo iſt es ſelbſt mit dem Gifte, vielen unſerer Nahrungsmittel und mit allen Dingen, die von uns zur Erregung eines Reitzes genommen werden, ohne auf den Schaden dabei zu ſehen. Man ſollte denken, ſie ſollten durch die Länge der Zeit noch ſchädlicher werden; ſie werden aber mit der Zeit unſchädlich. Dies iſt der wohlthätigen Vorſorge unſerer Natur zuzuſchreiben, die ſo in allen Zufällen eine Selbſthülfe hat und durch gewiſſe Feuchtigkeiten, die ſich in Menge abſondern, werden die hitzigen Getränke unſchädlich gemacht. Und ſo hat man das Gegenmittel gegen alle Uebel der Gewohnheit in ſich ſelbſt, und in der Gütigkeit der Natur, und in dem Vermögen, das ſie hat, ſich ſelbſt zu helfen.

Von der Aufmerkſamkeit (Attention) und Abziehung (Abſonderung, Abstraction).

Dieſe beiden Vermögen ſind wie das Poſitive und Negative in der Erkenntniß unterſchieden. Seine Aufmerkſamkeit worauf richten, heißt attendiren, ſie aber wovon abwenden, abſtrahiren. Das letzte iſt ſchwerer als das erſte, und der Mangel an Aufmerkſamkeit kommt immer daher, weil es jemandem ſchwer wird, von andern Gedanken zu abſtrahiren, ſo daß die Attention ganz leicht iſt, wenn wir mit der Abſtraction nimmer zu recht kommen können. Ich würde wohl auf den Andern aufmerken, wenn ich nur von dem, was in mir und in der Geſellſchaft vorgeht, abſtrahiren könnte; denn indem man mit Andern ſpricht, wird man oft auf ſich ſelbſt geführt, der Andere aber will meine Aufmerkſamkeit auf ſich gerichtet wiſſen und ſo wird mein Gemüth unruhig und merkt nur halb auf. Ich muß alſo beim Aufmerken nicht nur dahin ſehen, daß ich auf die Sache acht gebe, ſondern auch, daß ich keinen andern Gedanken in mir aufkommen laſſe, und muß dieſem Hinderniſſe entgegen ſetzen.

Gewiſſe Leute kann man empiriſche Leute nennen, und ſie von ſpeculativen Perſonen unterſcheiden. Sie lenken ihr Gemüth blos auf Gegenſtände der Sinne; es ſind Leute von Geſchäften, die auf das, was ſie vorhaben, wohl aufmerken, aber ſie können nicht abſtrahiren, und können ſich auch bei ſolchen Dingen des Verſtandes nicht zeigen. Sie bedienen ſich zwar ihres Verſtandes bei Dingen, die ihnen die Sinne darſtellen, allgemeine Dinge aber können ſie nicht faſſen; denn da müſſen ſie von auſſen abſtrahiren, und alles unter allgemeine Sätze bringen. Dagegen ſind ſpeculative Köpfe mehr beſtimmt zu Dingen, die der Verſtand erkennt, und ſie können nicht gut etwas in concreto (in der Anſchauung) darſtellen.

Alles unſer Aufmerken und Abſondern muß ſo beſchaffen ſeyn, daß es in unſerer Gewalt iſt, und das iſt überhaupt ein großer Vorzug des Menſchen, immer alle Kräfte ſeiner Seele in ſeiner Gewalt zu haben, weil er ſich dann ſelbſt in ſeiner Gewalt hat. Es iſt zwar ſehr gut, viele Talente zu beſitzen, aber eben ſo nothwendig iſt es, daß man dieſe Talente nach ſeiner Abſicht leiten kann. Alle hypochondriſchen Leute haben eine unwillkürliche Aufmerkſamkeit, wenn ſie in einer Geſellſchaft ehrbar ſeyn ſollen. Sie können aber einen Gedanken, der ihnen einfällt, nicht los werden, und lachen auf eine unanſtändige Weiße, weil ihre Aufmerkſamkeit zur unrechten Zeit auf einen Gegenſtand gerichtet iſt. Dieſe unwillkührliche Aufmerkſamkeit macht dem Einen den Gedanken ſehr lebhaft, und er ſchwebt ihm wider ſeine Willen in ſeinem Gemüthe. Ein Anderer aber legt die Gedanken davon weg, weil er ſieht, daß in der Sache nichts mehr zu thun iſt, und ſo handelt man auch ſeinem Zwecke am angemeſſenſten. Die unwillkührliche Aufmerkſamkeit beſchäftigt das Gemüth immer fort, daher muß man ſchon in der Jugend darauf acht haben, den Gang ſeiner Gedanken in ſeiner Gewalt zu haben, daß man z. B., wenn uns etwas begegnet, leicht überlegen kann, ob dabei etwas zu thun iſt. Sind nun Umſtände da, von der Art, daß es nicht rathſam wäre, unbedächtig zu beſchließen, ſo iſt es nothwendig, den Gedanken los zu werden. Aber es gehöret viel dazu, es zu thun, und nicht jeder Menſch kann es.

Der Menſch, der ſorgenfrei in der Welt leben will, muß den Gang ſeiner Gedanken in ſeiner Gewalt haben; denn wenn eine Einbildung einen beſondern Gang nimmt, und auf einen Punct ſich heftet, wovon ſie nicht abzubringen iſt, ſo iſt man ein Spiel eines träumenden Gemüths. Die unwillkührliche Abſtraction ſolcher Menſchen nennt man Zerſtreuung; dieſe rührt oft aus Gedankenloſigkeit her, wenn wir nicht auf Dinge merken, die um uns vorgehen. Sie kann aber auch aus poſitiven Gründen entſtehen, indem unſere Aufmerkſamkeit anders wohin gerichtet iſt. Die gedankenloſe Zerſtreuung iſt bei den ſchwächſten Köpfen, die poſitive aber bei den Gelehrten etwas ſehr Gewöhnliches.

Jemand erzählt in einer Geſellſchaft etwas, ich bin mit meinen Gedanken abweſend, abſtrahire alſo von dem, was er ſpricht, und wende meine Aufmerkſamkeit auf andere Gegenſtände. Gewöhnlich kommt dies daher, daß wir mit unſern Phantaſieen das ausmalen, was der Andere ſpricht und daß wir Ausflüge machen. Das Vermögen zu abſtrahiren iſt aber im Leben von großer Wichtigkeit, z. B. bei einer Heirath kann man eine Perſon von guten Glücksumſtänden und Gaben finden, aber man kann von einer ſchlechten Geſichtsfarbe nicht abſehen, der Andere aber kann ohne Schaden davon abſtrahiren, weil ſeine Aufmerkſamkeit auf Verdienſte geht, oder wenn ich mit jemandem ſpreche, dem ein Knopf an der Weſte fehlt, ſo kann ich von dem Orte, wo er fehlt, nicht abſtrahiren; meine Augen ſind immer darauf gerichtet. Der Menſch iſt immer für das Vollſtändige, und ſtößt ſtets auf Lücken, z. B. ſo kann man einen Menſchen ſehr in Verlegenheit ſetzen, wenn man immer auf ſeine Zahnlücken ſieht.

Unſer Leben enthält ſo viele Gründe zur Zufriedenheit, daß wir wohl Urſache hätten, von manchen Ungemächlichkeiten abzuſehen, die in die ganze Summe des Vergnügens keinen vortheilhaften Einfluß haben. Ein reicher Mann kann ſich über einen zerbrochenen Pokal ſehr ärgern, der gewiß in der Summe ſeines ganzen Vermögens keinen namhaften Einfluß haben kann. Es iſt dahero nöthig, ſeine Gedanken immer auf etwas anders zu richten, denn dadurch wird die Reinigkeit und Geſundheit des Gemüths befördert. Oft muß man von allen übrigen Dingen abſehen, um eine Sache nach der einen Seite zu betrachten. Es iſt ausgemacht, daß der Kluge den Ausgang vieler Sachen noch nicht in der Einheit bei ihrer Ausfädelung zeigen kann; denn das Glück kommt dazu, aber doch kann ein Anderer nicht gut abſtrahiren, und wir werden denjenigen mit weniger Achtung anſehen, der große Sachen unternahm, die ihm nicht glückten, als den, der nichts dabei that, aber Glück hatte. Wir können oft nicht von einem ſchlechten Kleide bei einem Manne wegſehen, deſſen Verdienſte nicht beſtritten werden können. Die Ruſſen haben das Sprichwort: man empfängt den Gaſt nach ſeinem Kleide, und begleitet ihn nach ſeinem Verſtande. Wir können den Eindruck der Kleidung nicht von dem übrigen abziehen, ſo daß man den Menſchen nach ſeinem innern Werthe ſchätzte. — Vor ſeinem beſten Bekannten hat man mehr Achtung, wenn er wohl gekleidet geht; hier iſt wieder unſer Fehler die Abſtraction. Die Stoiker machten es zur Grundlage der Glückſeligkeit, nichts von allem hochzuſchätzen, was in der Welt iſt, außer die Tugend, die allein einen Werth habe.

Es giebt gewiſſe verdienſtliche Dinge, von denen wir nicht abſtrahiren können; von einem Karrengeräuſche kann man wohl wegſchleichen, aber von jemandem, welcher die Violine probiert, oder der monotoniſche Gedichte herſagt, können wir unſere Achtſamkeit gar nicht abkehren, unſere Gedanken werden dann auf einen großen Gegenſtand hingezogen, vor dem wir uns immer gleichſam fürchten, er werde noch öfterer kommen.

Von Haupt- und Nebenvorſtellungen.

Es ſcheint, daß wir allen unſern Vorſtellungen mehr Nachdruck geben können, wenn wir ſie nicht allein, ſondern mit einem Gefolge von Nebenvorſtellungen zu verbinden wiſſen. — Manche paſſen ſo zu der Hauptvorſtellung wie ein goldener Rahmen zu einem Gemälde. Hier iſt der Rahmen die Hauptſache; wenn er aber von Gold iſt, ſo iſt das Gemälde gemeiniglich nicht viel werth; freilich ſollte das Gemälde allein ſo viel Eindruck machen, daß man dabei alle andere Reize überſähe. Eine Perſon kann ſehr ſchön ſeyn, ſobald ihre Schönheit allen

Kleiderputz verdunkelt, aber ſo glänzen, umgekehrt, bei einer mittelmäßigen Schönheit die Kleider am meiſten; daher das ſorgfältige Putzen einen kleinen Geiſt verräth, weil er nicht bedenkt, daß er, ſo viel er an ſeinen Kleidern gewinnt, an ſeiner Perſon verliert. Die Kleidung gewinnt, aber der Mann im Kleide wird unſichtbar. Wenn daher jemand, der eine Rede halten will, ſich mit aller Kunſt geputzt hätte, ſo würde die Aufmerkſamkeit mehr auf das Kleid als auf den Mann gerichtet ſeyn. Man muß daher ſorgen, daß das Abſtrahirende die Hauptſache nicht verdunkelt, ſondern daß dieſe dadurch erleuchtet wird; man muß auch die Hauptſache von der Nebenſache gut zu unterſcheiden wiſſen, aber ohne beigefügte entbehrliche Zuſätze kann man keine Sache vor die Augen der Menſchen bringen, ſo wie kein Menſch vor dem Andern nackt erſcheinen kann, ſo daß man alles in Brühen auftragen muß, die gegenwärtig ſehr geliebt werden. Sich auf dieſe Saucen zu verſtehen, ſo daß man das Moraliſche mit einer ſolchen Sauce abkocht, woran ſich ein jeder ergötzt, iſt eine Kunſt. Mit einem ſcherzhaften Witze laſſen ſich ernſthafte Dinge gar ſehr gut vereinigen. Wir haben alſo bei unſern Vorſtellungen auf die Zurichtung des Beförderungsmittels unſerer Rede zu ſehen; noch grade iſt die Neigung der Menſchen ſo gerichtet, daß ihnen das vehiculum lieber wird als die Sache ſelbſt.

Von der Ueberzeugung und Ueberredung.

Dieſe zwei Begriffe unterſcheidet derjenige nicht von einander, der zwar ſeiner Sache gewiß zu ſeyn glaubt, aber deſſen Fürwahrhalten nur einſtweilig iſt, und der nicht weiß, ob dies Morgen auch noch ſtatt finden werde.

Bei der Ueberzeugung iſt die Gewißheit unwandelbar. Es giebt Leute, die leicht von einer Sache zu überreden ſind; es ſind gewöhnlich ſolche, die mit Partheiligkeit für etwas eingenommen ſind. Von Sätzen, Theorieen iſt der eine Menſch leichter zu überreden als der Andere; der Eine verlangt nicht viel, um ſeinen Beifall zu geben, der Andere fordert dagegen mehr. Diejenigen, die nicht lange mit ihrem Beifalle warten, geben ihn aus ſchwachen Gründen, die Andern aber prüfen genau. Dem Einen iſt es leicht zu antworten, den Andern aber iſt es ſchwerer zu bereden, und ihn auf andere Gedanken zu bringen. Wenn Einer aus falſchem Wahne ſich vorſtellt, daß der Andere üble Abſicht gegen ihn hat, ſo kann er ſich es gar nicht wieder ausreden; dies kommt daher, daß der Menſch lange auf einem Gedanken bleibt, und dadurch ſeine Meinung feſt wurzeln läßt.

Was beſtimmt den Werth in Anſehung der Ueberzeugung und Ueberredung? Der Verſtand iſt der Richter; aber wir haben auch Advocaten unſerer Sinne, wo wir zwei Partheien gemacht haben. Die zweckmäßige Beurtheilung einer Sache iſt dem Verſtande aufbehalten, wir haben aber auch Partheien unſerer Neigungen, die uns bald auf die eine, bald auf die andre Seite ziehen, und unſerm Verſtande widerſprechen und ihm Einwürfe machen. So geht es mit Syſtemen zu. (Ein Syſtem iſt ein gegliedertes Ganze unſerer Erkenntniſſe.) Wenn ein Gelehrter ein Syſtem gemacht, oder von Andern angenommen hat, ſo bekommt er eine Vorliebe dafür und da ſcheint es ihm unmöglich zu ſeyn, etwas anzutreffen, das noch nicht in das Ganze unſerer Erkenntniß verkettet iſt. Wenn Einer über Sachen nachdenkt, ſo muß er deshalb im gemachten Syſteme nicht ſich ſelbſt blos hören, ſondern auch Andern überlaſſen, zu prüfen, weil der zu ſtarke Anhang am Syſteme macht, daß man ſich durch die ſtärkſten Gründe nicht bewegen läßt, davon abzulaſſen. Syſteme zu Stande zu bringen, dazu wird lange Zeit und ein Mann von Talent erfordert: was der Eine darin nicht leiſten kann, das leiſtet der Andere, die Nachkommen mit eingeſchloſſen. Alle wichtigen Dinge, die ſich in einem Syſteme gepaart haben, bringen eine Feſtigkeit hervor, und im Gemüthe nehmen ſie einen großen Plaz ein.

Von den Eigenſchaften der Sinne.

Ein Sinn iſt das Vermögen ſich Etwas vorzuſtellen, wie wir von den Dingen afficirt werden. Der Sinn wird vom Verſtande unterſchieden. Der Verſtand iſt das Vermögen zu denken, und ſtellt die Dinge nicht vor, wie wir von ihnen afficirt werden, ſondern was die Dinge an ſich ſelbſt ſind.

Die Sinne, werden eingetheilt in äußere Sinne, und in den innern Sinn. Wir ſtellen uns vor, wie wir von Dingen afficirt werden, oder wie unſer Gemüth ohne Veränderung des Körpers davon afficirt wird. Das Vermögen, ſich durch den Zuſtand des Gemüths etwas vorzuſtellen, iſt der innere Sinn. Die äußern Sinne werden eingetheilt in die vitale, und in die organiſche Empfindung. Der Sinn der vitalen Empfindung iſt ein Einziger; er iſt da,. wo wir unſer ganzes Leben vom Vergnügen oder Schmerz afficirt finden. Alle dieſe vitalen Empfindungen ſind unbeſchreiblich; man fühlt ſein ganzes Leben auf eine gewiſſe Weiſe afficirt, man braucht aber dazu keine eigentlichen Organe. — Wärme und Kälte gehören zu den Empfindungen des Vitalſinnes, wir fühlen dadurch keine Gegenſtände, ſondern wir fühlen uns ſelbſt afficirt; unſer ganzes Nervenſyſtem wird durch die Wärme oder Kälte angegriffen, ſo daß ſich hierbei kein beſonderes Organon im Körper unterſcheidet, ſondern alle Nerven ohne Unterſchied ſind derſelben fähig; es zeigt ſich vorzüglich darin, daß wir dadurch Vergnügen oder Schmerz empfinden.

Vitale Empfindungen entſpringen aus unſern Gedanken; z. B. das Gräuſeln iſt, wenn man lieſet, wie Einer am Rande eines hohen Abgrundes geſchlafen habe, eine Veränderung der vitalen Empfindung. Dergleichen Empfindungen und Gedanken erfordern wirklich Aufmerkſamkeit, man nennt es Schauder, aber das iſt das eigentliche Gräuſeln, wo man eine Kälte fühlt, die ſich über unſer ganzes Nervenſyſtem erſtreckt. Man ſchaudert über unangenehme Dinge, die mit Schrecken und Furcht verbunden ſind, aber das Gräuſeln entſteht auch aus angenehmen Vorſtellungen, z. B. bei einem rührenden Schauſpiele, oder bei einem furchtbar erhabenen Gegenſtande, davon iſt alſo der Schauder unterſchieden, welcher immer Gegenſtände der Furcht betrift, aber ein Schauer überläuft den Menſchen bei einer Vorſtellung, die ihm unerwartet oft in die Gedanken kommt. So kann man einige Stellen in Hallers Gedichte von der Ewigkeit nicht ohne Schauer leſen. — Daher heißt auch ein Schauerregen ein ſolcher Regen, der unerwartet kommt, und geſchwind vorüber iſt. Die Empfindung beim Schauer fängt auf der Haut an, und durchdringt den ganzen Körper. Es iſt kein Organ, das dazu erſehen wäre, ſondern es geht auf den ganzen Nervenbau.

Organiſche Empfindungen ſind diejenigen, welche auf ein beſonders Organ eingeſchränkt ſind, und da haben wir 5 Organe, deren jedem eine beſondere Empfindung zukommt. Dieſe ſind die Sinne des Sehens, Hörens, Fühlens, Riechens und Schmeckens. Von dieſen Organempfindungen iſt merkwürdig, daß Einige mehr ſubjectiv, Andere mehr objectiv ſind, Andere aber ſind mehr objectiv, als ſubjectiv. Riechen, Schmecken ſind mehr ſubjectiv als objectiv; denn durch dieſe merke ich nicht ſo wohl, was der Gegenſtand iſt, ſondern ich fühle nur die Veränderungen in meinem Subjecte; dieſe Sinne lehren mich nichts, ſondern afficiren mich nur. Andere Sinne ſind mehr objectiv als ſubjectiv, wo ich mir mehr das Object vorſtelle, als die Veränderungen in meinem Organe. Beides iſt zwar immer beiſammen, aber beide Vorſtellungen ſind nicht von gleicher Stärke. Beim Geſichte habe ich mehr Vorſtellungen vom Objecte, als von der Veränderung in meinem Auge; wenn jemand aber im glänzenden Sonnenſcheine etwas ſehen ſoll, ſo fühlt er mehr, daß er geblendet wird, als das, was er ſieht; da iſt die Vorſtellung mehr ſubjectiv als objectiv; aber ſo wie man gewöhnlich ſieht, wird man mehr objectiv als ſubjectiv afficirt. Eben ſo, wenn jemand mäßig ſpricht, ſo merken wir mehr auf das, was er ſpricht, als daß wir in unſern Ohren die Stärke des Sprechens wahrnehmen ſollen; aber wenn ſehr ſtark geſchrieen wird, ſo wird das Gehör mehr ſubjectiv afficirt. Die objectiven Sinne können wir in Fühlen, Hören und Sehen eintheilen, weil wir das Fühlen jetzt als eine Organempfindung betrachten. Nirgends iſt Empfindung, als wo Nerven geben. Wir können deshalb dem Körper die Stellen ausſchneiden, wo kein Gefühl iſt, weil kein Nerv da iſt, und wenn man einen Nerven zerſchneidet, ſo kann man dadurch das Gefühl abſchneiden; denn, indem dadurch die Verbindung des untern Theils der Nerven mit dem Gehirne gehindert wird, fühlet man unterhalb nichts, (ſo wie die Muskeln und Faſern die Werkzeuge der wirklichen Bewegung ſind). Die Nerven machen bei dem Menſchen das Principium des ganzen Leibes aus, ſie breiten ſich wie ein Schleim unter unſerer ganzen Haut aus, ſo daß man nirgends eine Nadelſpitze hinſetzen kann. Wenn wir alſo vom Fühlen (tactus) als einer Organempfindung reden, ſo verſtehen wir den Sinn darunter, der in alle andere Sinne geht, weil die Nerven unter der ganzen Haut ausgebreitet ſind. Der eigentliche tactus (das Taſten) aber iſt in den Fingerſpitzen, weil da die Nerven Wärzchen machen, wodurch ein ausgezeichnetes Fühlen hervorgebracht wird, d. i. der eigentliche tactus und Hauptſinn; denn das Sehen giebt mir nicht die Dinge zu erkennen nach ihrer körperlichen Beſchaffenheit. Haben wir uns aber erſt von Dingen durch Betaſten unterrichtet, ſo können wir uns hernach einen beſſern Begrif davon machen, indem es klar iſt, daß unſere Augen uns alle Gegenſtände auf einer Fläche vorſtellen; die körperliche Geſtalt läßt ſich in der Camera obscura nicht wahrnehmen; denn wenn man ſie wahrzunehmen glaubt, ſo kommt es daher, daß wir der mahleriſchen Geſtalten, die uns das Auge darſtellt, ſchon gewohnt ſind, ſo, daß wir unmittelbar zu ſehen glauben, ein Körper ſey rund, da ſich doch in der That jede Kugel in unſerm Auge als ein Cirkel und als eine Fläche darſtellt. Daß dies gewiß ſey, iſt durch verſchiedene Experimente beſtätigt. S . . . hat einen Blindgebornen vom grauen Staare befreiet; dieſer konnte Anfangs nur die Dinge unterſcheiden, die er auch betaſten konnte; den Hund und die Katze konnte er nicht eher unterſcheiden, als bis er ſie betaſtet hatte. Bei Gemälden ſchien ihn wieder umgekehrt ſein Geſicht zu betrügen; denn er fühlte, daß das, was er als erhaben anſah, falſch war.

Durch dieſes Fühlen erhalten wir den Begriff von der Subſtanz. Nur das Gefühl kann ausmachen, ob etwas ein Phantom oder ein feſter Körper ſey; der Sinn des Gefühls, ſo niedrig er auch unter den andern gehalten wird, iſt der nothwendigſte, und der Fundamental-Sinn, durch welchen wir alles erkennen, was den Raum erfüllt, durch welchen wir die körperlichen Geſtalten unterſcheiden können, und durch welchen wir von vielen Dingen zu Begriffen kommen, wenn wir ſie nur mit ihm erreichen könnten; daher auch der Blindgeborne nicht begreifen konnte, wozu ihm das Sehen nützlich ſey, da er ja alles erreichen konnte. Allein der Sinn des Gefühls hat keine große Sphäre, man kann nicht weit von dem abſtehen, was man durch ihn erkennen ſoll, aber der Sinn des Gefühls kann ſeinen Begriff hinlänglich erklären. Der blindgeborne Profeſſor Saunderſon war doch ein großer Mathematiker, verſtand die Optik, und konnte ſogar klare Begriffe von Farben geben, ſo wie ſich die Vernunft darüber erklären kann. Der Sinn des Gefühls alſo iſt eine Unterweiſung in Anſehung deſſen, worüber wir uns vollkommen erklären können. Beim Sinne des Geſichts aber können wir nicht von allen Dingen vollſtändige Begriffe geben. Das Vergnügen iſt durch den Sinn des Gefühls unmittelbar möglich. Beim Hören und Sehen nehmen wir die Sache durch ein Medium wahr, welches der Gegenſtand in Bewegung bringt, durch den wir afficirt werden. Das Hören ſtellt uns nicht die Beſchaffenheit des Gegenſtandes vor, aber doch einen Gegenſtand. Wir werden nicht vom Gegenſtande afficirt, ſondern wir ſehen nur, daß ein Gegenſtand da ſeyn muß, von dem wir gerührt werden. Wer das erſtemal ein Poſthorn hört, kann ſich keinen Begriff davon machen, aber das weiß er, daß etwas auſſer ihm iſt, was den Laut hervorbringt. Kein einziger Sinn theilt die Zeit ſo fein und ſcharf ein, als der Sinn des Gehörs. Mit welcher Feinheit theilt die Muſik den Tact und alle die verſchiedenen Töne ein, die auf einander folgen! Ein jeder Theil iſt eine Zeiteintheilung; ein Ton, der eine Octave höher iſt, hat eine Schwingung in der Luft mehr. Man hat verſchiedene Experimente darüber angeſtellt, wie viel Bebungen der Luft in einer Secunde nöthig ſind, damit der allerfeinſte und allergröbſte Ton, den man noch als einen Ton angeben kann, durchbeben kann, herausgebracht wird. Und da hat man gefunden, daß beim tiefſten Tone ſich die Luft in einer Secunde 30mal ſchwingen muß, aber beim höchſten Tone ſind 5000 Schwingungen in einer Secunde erforderlich. Hier macht die Bebung der Luft ſo unbeſchreiblich kleine Zeiteintheilungen, daß man es kaum für möglich annehmen könnte, wenn es die Beobachtung nicht genau lehrte und die Berechnung davon nicht auf ſichern Grundſätzen beruhete.

Wir ſetzen alle Dinge in Zeit und Raum; beides ſind Arten unſerer Vorſtellungen *); denn wenn wir die Materie bei Seite ſetzen, ſo iſt die Form ihres Zuſammenhanges zweifach. 1. der Raum iſt die Form der äuſſern Anſchauung und 2tens die Zeit die Form der innern Empfindung. Durchs Geſicht theilen wir den Raum ein, durchs Gehör die Zeit, zwar nicht willkürlich, aber unſer Gehör hat doch das Vermögen dazu. Unſer Vergnügen in der Muſik kommt jederzeit aus der Mannigfaltigkeit der Zeiteintheilung her. Das Gehör iſt ein Beförderungsmittel der Mittheilung unſerer Gedanken; wir können wohl durch Minen und Geberden Andern unſere Gedanken mittheilen, aber das leichteſte Mittel iſt doch das Gehör. Die Zunge iſt das Organ des Sprechens, aber das Organ der Empfänglichkeit des Sprechens iſt das Gehör. Das Gehör iſt ſtark mit dem Vitalſinne verbunden, daher kann auch kein Sinn ſo ſtark auf den Körper einwirken, als das Gehör. Die Muſik wirkt ſehr ſtark, und das Gehör hat wahrhaft Einfluß auf das Wohlbefinden der Menſchen; denn alles,

---

*) Formen oder Arten und Weiſen, wie wir uns etwas unmittelbar vorſtellen.

was erſchütternd iſt, belebt das Nervenſyſtem. Alles Kneiſen und Brennen wirkt nicht ſo, als was den Körper in Erſchütterung bringt: eben ſo wie über eine ſchwankende Brücke viele Leute gehen können, wenn ſie untereinander gemiſcht ſind; wenn ſie aber alle ordentlich Tritt halten, ſo zertrümmern ſie dieſelbe; denn ſie ſchwankt ſodann ſo ſehr, als wenn ein ganzer Artilleriepark darüber ginge. Die Urſache iſt, beim erſten Tritte ſchwankt ſie ein wenig und dies erſtreckt ſich auf jeden Tritt. Auf eben die Art iſt ein Ton-eine gleichzeitige Bewegung von Luftſchwingungen, und dadurch geſchieht es, daß der Takt in der Muſik unſer Nervenſyſtem in Bewegung bringt, und einen wahrhaften Eindruck darin verurſacht. Daher iſt das Gehör der Sinn, der auf unſere Vitalempfindung den meiſten Einfluß hat. Man ſpricht von einem Verſuche, vor dem die Aerzte ſich aber ſchämen, weil ſie befürchten, ausgelacht zu werden, ob den Verſuch gleich Grund hat. Man hat nemlich den Verſuch angegeben, durch muſikaliſche Inſtrumente die Spulwürmer zu vertreiben. Einen Menſchen, der ſehr mit Spulwürmern geplagt ward, hat man damit geheilt, daß man ihm erſt eine gelinde Abführung und dann ein Brummeiſen in den Mund gab, worauf er, wenn er auf die Commodität ging, ſpielte, dadurch gingen alle Spulwürmer weg. Man dürfte alſo nur jemandem, der davon geplagt wird, einen Baß an die Rippen ſetzen, und ſie würden vertrieben werden. Die Urſache iſt folgende: wir haben in uns einen Darmkanal, der mit den Saiten in der Muſik Aehnlichkeit hat; vermittelſt der Nerven erfährt derſelbe Schwingungen, wenn das Nervenſyſten in Erſchütterung geräth, ſo geht dies durch den ganzen Darmkanal durch; da werden denn die Würmer, die ſehr zart ſind, erſchüttert, können ſich nicht mehr anhalten, weil ſie betäubt ſind, und werden ſo durch die periſtaltiſchen Gänge abgeführt.

Das Wohlgefallen und das Mißfallen an der Muſik hat einen unmittelbaren Einfluß auf den Darmkanal, auf das Zwergfell, je nachdem die Erſchütterungen der Geſundheit zuträglich oder unangenehm ſind.

Das Geſicht iſt ein objectiver Sinn, d. i. ich ſtelle mir mehr den Gegenſtand, als den Eindruck des Sinnes vor; aber bei einer Blendung merke ich mehr auf das Subject, aber dies iſt dann auch angenehm, z. B. die goldnen Dächer am Sommerpalaſte in St. Petersburg blenden und erregen Mißfallen. Wir finden beim Geſichte, als bei dem Sinne, der Geſtalten der Dinge betrift, viel Aehnlichkeit mit dem Gefühle; denn ein Lichtſtrahl, der vom Gegenſtande in mein Auge fällt, iſt gleich einem Stocke, der vom Gegenſtande in grader Linie in mein Auge fällt, und durch den ich die Oberfläche des Gegenſtandes berühre. Das Sehen geſchieht alſo vermittelſt eines Mittels, das in Bewegung geſetzt wird, nemlich des Lichtſtrahls. Farben aber haben Aehnlichkeit mit dem Gehör. Man kann auf einer Monocorde zeigen, daß die 7. Haupttöne mit den 7. Hauptfarben des Regenbogens übereinſtimmen. Die 7. Farbenſtreifen des Regenbogens haben daſſelbe Verhältniß, wie die 7. Haupttöne in einer Oktave. Dahero auch ein Blindgeborner, dem man die rothe Farbe beſchrieb, ſagte, ſie müſſe Aehnlichkeit mit dem Schalle einer Trompete haben. Man hat alſo Gründe für dieſe Behauptung, aber man kann ſie doch nicht ganz erſchöpfen. Man findet Menſchen, die gar kein muſikaliſches Gehör haben, und die den Schall, aber nicht die Töne hören, auſſer jenen, welche ſtärker oder ſchwächer ſind. Eben ſo giebt es auch Menſchen, die kein Auge für Farben haben. So giebt es ebenfalls eine Familie in England, welcher alle Dinge wie Kupferſtiche ausſehen, indem ſie keinen Unterſchied der Farben bemerken kann. Es zeigte ſich, daß das Helle und Dunkle bei ihr den Unterſchied ohngefähr zwiſchen Licht und Schatten machte. Wenn aber der Menſch gar nichts von den Farben unterſcheiden könnte, ſo würde er viel Annehmlichkeit verlieren; kann er aber die Töne in der Muſik unterſcheiden, ſo wird er ſich viel angenehme Kenntniſſe erwerben können.

Die beiden Sinne, die mehr ſubjectiv als objectiv ſind, ſind der Geruch und der Geſchmack. Sie ſcheinen eine gewiſſe Analogie untereinander zu haben; denn indem wir eßbare Sachen riechen, ſcheinen wir ſie ſchon mit dem Geſchmacke zuvor hergenießen. Wenn ich etwas rieche, ſo habe ich keinen Begriff von der Geſtalt, ſo wie auch nicht von der Entfernung oder Nähe der Sache, ſondern der Geruch ſagt nur, wie mir zu Muthe iſt. Dieſe zwei Sinne ſind ſolche Sinne, durch welche der Gegenſtand genoſſen, und wodurch er in die Subſtanz des Körpers verwandelt wird. Alle Sinne afficiren uns entweder durch einen mechaniſchen oder chemiſchen Einfluß des Gegenſtandes. Der mechaniſche geſchieht durch Druck und Stoß, der chemiſche durch Auflöſung. Beim Fühlen werden wir mechaniſch afficirt, eben ſo beim Hören und Sehen; aber beim Riechen und Schmecken iſt der Einfluß chemiſch; denn da ziehen wir den Gegenſtand ein, und vereinigen ihn mit der Subſtanz unſers Körpers. Was riecht, das zieht man in ſeine Lunge hinein, und vermiſcht es mit den Säften. Wenn ich etwas ſchmecken ſoll, ſo muß es in meinen Speichel aufgelößt ſeyn, alſo iſt der Einfluß des Geſchmacks chemiſch; denn ich ſchmecke den Gegenſtand nicht eher, als bis er anfängt in die Gefäße einzudringen, die dieſe Dinge auflöſen. Daher ein Weinſchenker, wenn er blos ſchmeckt, und den Wein wieder ausſpeit, doch am Ende betrunken wird, weil ſich doch etwas mit ſeinen Säften vereinigt.

Viel Organ- und wenig Vital-Sinn iſt der glücklichſte Zuſtand, in dem ein Menſch ſeyn kann. Das Vermögen, Gegenſtände durch meine Sinne zu erkennen, ohne an meinem Wohlbefinden viel afficirt zu werden, iſt der glücklichſte Zuſtand zu Beobachtungen; denn je weniger das Leben eines Menſchen bei einer Sache, die er beobachtet, afficirt wird, deſtomehr wird der Gegenſtand wahr vorgeſtellt. Wer bei jeder Muſik voll Affect und bei jedem Mißklange zartfühlend iſt, der wird ein guter Beobachter ſeyn. Und je mehr Veränderungen man in ſeinem Leben fühlt, deſto mehr wird es abgenutzt. Die Stärke des Nervenſyſtems entſteht dadurch, daß ein Menſch viele Dinge aushalten kann, und nicht ſogleich paradieſiſch entzückt wird, welches ſchwache Nerven anzeigt. Wir finden bei den Amerikanern ſtumpfe Nerven, daher iſt bei ihnen ſo wohl der Organ- als der Vital-Sinn ſchwach. Wenn ſie unter dem Meſſer des Chirurgus waren, ſo ſchrieen ſie nicht ſehr. Die Zartheit der Nerven zeigt immer, daß der Vitalſinn ſtark iſt. Dergleichen Leute werden leichter gereizt, leichter niedergeſchlagen, und immer ſtärker afficirt.

Das Leben muß alſo einen gewiſſen Grad haben, der nicht zu ſtark iſt. Je weniger die Sinne lehren, deſto mehr afficiren ſie, und wenn ſie viel lehren ſollen, ſo müſſen ſie wenig afficiren. Geruch und Geſchmack afficiren ſtärker, aber lehren wenig; denn ich kann durch ſie die Eigenſchaften der Dinge nicht erkennen. Sie afficiren aber ſtärker, weil ſie mit dem Genuſſe verbunden ſind. Wenn jemand ſtark zu mir ſpricht, ſo fühle ich mehr, daß mein Gehirn erſchüttert wird, als das, was man zu mir leiſe ſpricht. Das Buntfarbige afficirt mehr, man wird aber dadurch zerſtreuet, und aller Wahrheit und Betrachtung unfähig, indem man durch das Schreiende der Farben auf gewiſſe Puncte abgeleitet wird. Vorzüglich trift dies ein, wenn die vitale Empfindung ſtark im Spiele iſt, und unſer Wohlbefinden ſtark erſchüttert wird, denn da iſt man ein ſchlechter Beobachter.

Delüc iſt ein lehrreicher Schriftſteller; aber ſein Gefühl iſt immer bis zur Entzückung afficirt, ſo daß man doch ſieht, daß er nicht die philoſophiſche Kaltblütigkeit eines Beobachters hat; das bloße Afficiren bewegt viel und belehrt am allerwenigſten.

Der Geruch ſcheint unter allen Sinnen der undankbarſte und entbehrlichſte zu ſeyn: er iſt undankbar; denn wir haben wenig Gelegenheit, etwas Gutes zu riechen. Alle Ergözlichkeit des Gemüths iſt nicht lange anhaltend, aber durch einen eklen Geruch können wir ſehr geplagt werden, welcher einen Einfluß auf unſere ganze Vitalempfindung hat, ſo daß man bisweilen darüber in Ohnmacht fällt. Es ſcheint der Geruch deswegen entbehrlich zu ſeyn, weil man, je ſchärfer der Geruch iſt, deſto übler daran iſt. Ein paar Eheleute können gut beiſammen wohnen, wovon das Eine einen ſtinkenden Athem, das Andre aber keinen Geruch hat. Doch hat die Natur, indem ſie uns dieſen Sinn gab, weislich wegen des Athems geſorgt, durch den wir immer genießen; denn da ſich die Lungen von den faulen Dünſten oft nicht befreien können, durch die Lunge aber eben die phlogiſtiſchen Dünſte aus dem Blut abgeſondert werden müſſen, ſo würden, wenn die Luft, die wir einathmen, ſehr damit angefüllt iſt, die Lunge das, was ſie ausſtößt, wieder einnehmen müſſen, daher iſt der Geruch nöthig, um zu unterſcheiden, ob die Luft, die wir einathmen, voll phlogiſtiſcher Theile iſt. Die Fäulniß eines Aaßes, wird jemanden weit davon abhalten, aber nichts iſt auch ſchädlicher als ein ſolcher, vorzüglich hoher Grad der Fäulniß; denn die faulen Theile vereinigen ſich gleich mit dem Blut, und bringen ein Faulfieber hervor.

Der Geruch iſt ein Sinn des Wahns, er ſcheint mehr auf Gewohnheit zu beruhen, als auf einer Empfindung, ſo daß er ſich bei demſelben Menſchen vermehrt, oder vermindert, je nachdem er ſich ausbildet. Kinder und Wilde machen keinen Unterſchied, ob es ſo oder ſo riechet; daher ſie auch an Orten ſpielen, wo der größte Geſtank herrſcht. Eben ſo ſind die Wilden gar nicht auf den Geruch aufmerkſam. Die canadiſchen Wilden fanden keinen Geruch angenehmer, als den von eßbaren Dingen. Wie viel Wahn mit dem Geruche verbunden iſt, kann man daraus ſehen, z. B. vor einiger Zeit war der Modegeruch Biſam oder Muscus, hernach aber hat man davor einen Ekel gefunden. Im Morgenlande iſt der Modegeruch ein Räucherwerk auf Kohlen.

Der Geruch iſt ein beſonderer Sinn, indem man ſich durch ihn in der ganzen Geſellſchaft ausbreitet, daher muß ein Menſch in der Geſellſchaft nach nichts riechen, und nichts Riechbares bei ſich haben; denn wenn ich etwas, was für den Geſchmack iſt, auf dem Tiſche habe, ſo kann jeder eſſen, wenn es beliebt, aber wenn ich ein mit Biſam durchwürztes Schnupftuch habe, ſo tractire ich die ganze Geſellſchaft, ohne daß ich weiß, ob es ihr gefällt. Daher iſt es ſehr zudringlich und anmaßend, nach etwas zu riechen. Wenn der Geruch zu ſtark wird, ſo bringt er unordentliche oder heftige Wirkungen hervor. Wenn der Menſch die Kunſt zu hoch getrieben hat, wenigſtens höher als die Natur ſie gebracht haben würde, ſo verfeinern ſich die Sinne, und wir bemerken Dinge, die ein ungebildeter Menſch nicht bemerkt haben würde. So können wir durch Blumen die Stärke des Geruchs ſo hoch treiben, daß dieſelbe der Geſundheit ſchädlich wird. Violen, Tuberoſen, und dergleichen, wenn ſie eine Nacht im Zimmer ſtehen, wo ein Menſch ſchläft, können dazu beitragen, daß er des Todes wird und man findet es immer, daß ſich Kopfweh einſtellt. —

Das Räuchern im Morgenlande geſchieht, wenn der Gaſt weg gehen will, dann werden ihm die Kleider, der Bart ꝛc. durchräuchert, und alle riechbaren Sachen ſind von Harze (dergleichen die Orientalen dazu gebrauchen), auf Kohlen geſchüttet, und haben nicht das Benebelnde, was Blumen verurſachen.

Der Sinn des Geſchmacks iſt der, welcher ſehr antreibend iſt, am meiſten koſtet, und doch der Geſundheit ſehr nachtheilig iſt. Er führt den meiſten Reiz bei ſich und bringt die Geſundheit in Gefahr. Wir dürfen den Geſchmack eigentlich nicht tadeln, ſondern es kommt nur daher, daß man den Geſchmack ſo angreift, weil er ſeine Freiheit verliert. Der Geſchmack erinnert uns immer, wenn wir genug an Speiſen haben, aber da kehren wir uns nicht daran, und genießen noch mehr. Dies ſehen wir daraus, daß Kranke oft durch den Geſchmack angelockt werden, ein Nahrungsmittel zu fordern, von dem der Arzt findet, daß es grade für ihn das beſte iſt. Die Urſache iſt, die Geſchmackswarzen hängen mit dem ganzen Speiſecanale zuſammen, ſo daß das Schmecken ein Anfang des Genuſſes iſt, ein Verſuch, wie ſich die Speiſen mit dem geſamten Speiſecanale vereinigen; man kann daraus beurtheilen, daß etwas der Zunge gemäß iſt, und man daher aufhören muß, wenn es jemandem nicht mehr ſchmeckt.

Der Sinn des Geſchmacks iſt ein geſellſchaftlicher Sinn. Menſchen können nicht lange bei einander ſeyn, ohne etwas zu genießen, welcher Genuß unter die vornehmſten Ergötzlichkeiten des Lebens gehört, weil man das alle Tage wiederholen kann. Das Gehör iſt auch ein geſellſchaftlicher Sinn; denn ohne zu ſprechen, kann man ſich einander die Gedanken nicht mittheilen, der Sinn des Geſichts iſt es, aber auch der Geruch iſt nur negativ.

Welches iſt der wichtigſte und nothwendigſte unter beiden Sinnen, dem Gehöre und dem Geſichte? Der Sinn des Gehörs, denn ohne das Gehör würde man keine Begriffe haben. Es fällt ſchwer, Taubgeborne ſprechen zu lehren, und ſie kommen nie zu ſolchen Begriffen, wie die, welche des Gehörs fähig ſind, ob man gleich Unterrichtsanſtalten für Taubſtumme hat. Man findet dieſes bei der Unterhaltung; denn alle Blinde, wenn ſie alt ſind, ſind immer vergnügt und beredt; alte Leute aber, die taub ſind, ſind ſtets mißtrauiſch und niedergeſchlagen. Der taube Gelehrte aber, wenn er gleich auf die Converſation Verzicht thun muß, kann Theil an dem commercio literario nehmen. — Das Wort Geſchmack iſt vom Schmecken hergenommen, und zeigt eine geſellſchaftliche Wahl des Gegenſtandes an; der Menſch hat keinen Geſchmack, der nicht ſo wählen kann, daß das, was ihm gefällt, auch Andern gefalle. Es kann ſich vielleicht jemand ein Gericht machen, das ihm gut ſchmeckt, wenn er aber Gäſte bekommt, ſo muß er es ſo machen laſſen, daß es nicht nur ihm, ſondern auch Andern ſchmeckt, daher gehört geſellſchaftliche Wahl dazu.

Die Sinne des Geſchmacks und Geruchs ſind der Sitz des Ekels. Es ſind die zwei Sinne des Genuſſes, und ihr Einfluß iſt chemiſch; da ſie uns die Nahrung zuführen, ſo können ſie in dem Baue unſerer Eingeweide mit dem Stillſtande verbunden ſeyn, und das auszuſtoßen zu ſuchen, was nicht für ſie zuträglich ſeyn würde. — Der größte Ekel wird durch den Geruch erregt; der Geruch muß ausgebildet werden, und wir lernen ihn von Andern; hernach ekelt uns wirklich vor den Sachen, vor denen es uns ſonſt nicht ekelte.

Hauptſächlich iſt dieſer Geruchsekel bei Dingen merklich, die ſonſt auch durch den Geſchmack genoſſen werden. Man ſieht, daß der Geruchsekel bei dem auffallend iſt, der ſeinen Geſchmack nicht ganz verfeinert hat. Ein in Fäulniß gerathenes Wildpret wird nicht das Geſinde, ſondern der mehr gebildete Herr eſſen. Die Urſache iſt: alle unſere Speiſen müſſen ins Verderben übergehen, ehe ſie genoſſen werden, damit ſie durch eine anfangende Fäulniß mürbe werden. Man weiß es aber auch durch ſaure Mittel zu vertreiben, und einen gemiſchten Geſchmack zu erregen, damit der Geſchmack, der ſonſt unangenehm iſt, der Natur ähnlich werde.

Der Schmuz iſt ein Gegenſtand des Geſichts; er kann aber dem Geſicht nicht unmittelbar Widerwillen erregen, ſondern bringt unſere Einbildung auf den Geruch und Geſchmack. Der Schmuz erregt Ekel, nicht aber durch unſere Phantaſie. Man findet auch, daß Ekel vor dem Schmuze nur bei gebildeten Nationen iſt; die Nation, die nicht gebildet iſt, hat keine Bedenklichkeit beim Schmuze. Die Reinlichkeit beweiſet die größte Bildung des Menſchen, denn ſie iſt ihm am allerwenigſten natürlich, und verurſacht ihm viel Mühe und Beſchwerlichkeit. Daß die Otaheiter ſich ſo viel baden, iſt kein Wunder, weil ſie in einem ſo warmen Clima wohnen, wo das Baden ein Vergnügen iſt. Aber doch iſt die Reinlichkeit eine ſo ſehr zu empfehlende Sache, weil dadurch viel Nachtheil für die Geſundheit verhütet wird, und eine Zierlichkeit dadurch entſteht, die ins Moraliſche einfließt. —

Wir haben einen Geſchmack, der erſt ſeit 200 Jahren überhand genommen hat, nemlich an dem Tabacke. Der Rauchtaback afficirt beide Sinne den Geruch und den Geſchmack. Man genießt ihn aber nicht in der Meinung, daß er ein Wohlgeſchmack ſei, ſondern man will einen gemäßigten Reiz dadurch zu Stande bringen, der genug Stärke hat, aber bald vorüber geht; beim Schnupftabacke will man keinen guten Geruch haben, ſondern nur das Pikante und Aetzende. Dieſer Appetit der Naſe iſt den Alten ganz unbekannt geweſen, aber dieſer Reiz iſt von der Art, daß, wenn wir ihn uns angewöhnt haben, wir ihn nicht wieder abſchaffen können. Die Urſache liegt in der Ausleerung, die ſowohl der Rauch- als der Schnupftaback hervorbringt. Dieſe Ausleerungen geben den Drüſen unaufhörlich Arbeit, ſo daß wenn der Taback fehlt, die Flüſſigkeiten doch durchdringen, und der Menſch beſchwert wird. Der Rauchtaback, der Schnupftaback, der Kautaback und das Blätterkauen bei den Indiern, ſind Dinge, die der Menſch am allerwenigſten abſchaffen kann.

Vom Umfange der Sinne.

Der Sinn des Geſichts hat die größte Sphäre; denn man hat bis jetzt noch nicht ausrechnen können, wie weit der äußerſte Fixſtern, den wir ſehen, von uns entfernt ſeyn möchte. Man hat zwar gefunden, daß der nächſte 4000 Millionenmal weiter iſt, als die Sonne, aber das iſt noch lange nicht die rechte Weite, worin wir ihn noch gewahr werden können, näher aber kann er nicht ſeyn. Was ſollen wir nun von allen den Sternen ſagen, die von uns geſehen werden können? Wenn man nur den Umfang nach Graden nimmt, und den Abſtand mißt, ſo muß man erſtaunen. So hat Lambert durch Beobachtungen und Rechnungen beſtimmt, daß das Mondslicht 30 Millionenmal ſchwächer iſt als das Sonnenlicht. Dahero ſcheint es viel zu ſeyn, daß der Mond in unſern Augen noch ſo helle ſcheint. Wenn man ſich beim halben Mondſcheine, wo die eine Hälfte dunkel iſt, ſo ſtellt, daß der halbe Theil, der hell iſt, durch einen Schornſtein bedeckt iſt, ſo ſieht man die dunkle Seite ein wenig erhellt, dies iſt die Mondnacht, ſo wie ſie von der Erde erleuchtet wird. Wenn man nun annimmt, daß die Erde dem Monde einen eben ſo großen Grad Licht giebt, als der Mond der Erde, (ob es gleich im Monde ein wenig heller ſeyn mag), weil die Erde größer iſt als der Mond, ſo iſt das Licht, was wir auf der Erde auf der dunklen Mondſcheibe ſehn, der 3000 millionſte Theil vom Sonnenlichte, und unſere Augen können es doch ſehen. Hier erſtaunt man über den Grad der Feinheit des Geſichts, daß ein Lichtſtrahl, der keinen Sonnenſtaub bewegen kann, einen ſolchen Einfluß auf die Nerven des Geſichts haben kann. Der Sinn des Geſichts iſt alſo dem Grade und Raume nach ſehr groß.

Auch der Sinn das Gehörs hat einen großen Grad. Es iſt zu verwundern, was im griechiſchen Archipelagus geſchieht, daß Leute von einer Inſel ſich auf die Andere zurufen, die doch eine teutſche Meile von einander entfernt ſind, und ſich doch wirklich verſtehen, wie dies Büffon erzählet. Aber freilich nimmt der Schall ſehr ab nach den Quadraten der Meilen. Das Sonderbarſte bei dem Gehöre iſt die Fähigkeit, die Zeitveränderungen der Luft ſo zu unterſcheiden, wie viel mal eine Saite in einer Secunde einen feinern als einen gröbern Ton angiebt. Alle unſere Muſik beruht auf dem Verhältniſſe der Töne.

Der Sinn des Gefühls kann ſehr verfeinert werden, vorzüglich bei Blindgebornen, ſo daß ſie ſogar die Farben bei ſeidenen Zeugen fühlen können. Die Feinheit der Sinne des Geruchs und Geſchmacks ſind ſo groß nicht; doch hat der Umfang des Sinnes des Geruchs, nächſt dem Sinne des Gehörs, den größten Umfang. Weil unſer Geruch in Städten immer einen veränderten

Einfluß bekommt, und wir denſelben beſtändig verderben, ſo verlieren wir zuletzt die Feinheit deſſelben. Der Amerikaner kann ein Feuer weiter riechen, als der Europäer es ſehen kann. So ſagt man von den Beduinen-Arabern, daß ſie Waſſer riechen können, weil ſie ohne alle Anzeige anfangen, nach Waſſer zu graben, und Waſſer finden. Eben ſo wiſſen die Tunguſen mit ein paar Spadenſtichen Waſſer zu finden. Die Ausdünſtung des Waſſers iſt freilich da, aber welch ein feiner Geruch wird dazu erfordert! Eben ſo kommen die Canadiſchen Wilden, und bitten um Branntwein in den engliſchen Städten; wenn man ihnen denſelben gleich abſchlägt, ſo riechen ſie doch, wo er iſt. Der Geſchmack hat keinen Umfang in der Weite, weil er alles beriechen muß, was geſchmeckt werden ſoll.

Von der Ausbildung der Sinne.

Alle Sinne erlauben eine Ausbildung, d. i. können durch Uebung ſchärfer werden; aber der Sinn wird eigentlich nicht geſchärft, ſondern nur die Aufmerkſamkeit wird in Anſehung der ſinnlichen Empfindungen geſchärft. Doch kann man nicht läugnen, daß alle Organe, je mehr ſie den Zufluß des Nervenſaftes zu den Organen befördern, womit man empfindet, deſto mehr verſtärkt werden; ſo wie ein Magnet, den man viel tragen läßt, ſich verſtärkt. Die Erfahruug lehrt die Wahrheit dieſer Behauptung. Viele Leute klagen über ſchlechte Augen, weil ſie ihre Augen nicht brauchen; denn wenn man das Sehen nicht übt, ſo wird der Sinn ſtumpf, wo man zwar geſunde Augen haben kann, aber nicht ſo fein empfindet. Man muß die Sinne brauchen lernen, weil man durch dieſe Uebung beſſer ſehen lernt. Man lerne die Sinne gebrauchen bei jeder Sache, vorzüglich aber bei dem, was im künſtlichen Gebrauche der Sinne ſtatt findet.

Microſcopiſche Beobachtungen kann Niemand anſtellen, der nicht ſo gut geübte Augen hat. Daher haben auch Einige das nicht finden können, was Muſchenbroek und Andere gefunden haben, weil ſie nicht geübt waren, dergleichen zu ſehen. So erfordern auch teleſcopiſche Beobachtungen einen geübten Beobachter. Der Sinn des Geſichts wird aber nicht vergrößert, ſondern in der Ausbildung können feinere Beobachtungen gemacht werden. Die Feinheit des Geruchs und Geſchmacks kann bis zu einem Grade zunehmen, der unbegreiflich iſt. Von Wein oder Thee kann man den allerkleinſten Nebengeſchmack heraus ſchmecken. Es iſt aber bei unſern Sinnen viel Wahn, vorzüglich in dem, was zum Angenehmen und Unangenehmen gehört; daß z. B. ein jeder Menſch ſich zum Auſterneſſen gewöhnen müſſe, ſo daß er zuletzt einen Leckerbiſſen herausſchmeckt, dies beruht auf der Empfehlung. Und ſie glauben, daß dies gut ſchmecke. Ueberhaupt iſt eine Auſter geſund; aber ſie ſcheint im Anfange nicht gut zu ſchmecken, und der Wohlgeſchmack findet ſich erſt nach langem Eſſen hinter her. — So bilden wir die Sinne aus, aber wir können auch die Sinne ſtumpf machen, wenn wir allmählig ſchärfere Sachen nehmen, und ſo den Grad unſerer Sinne überſteigen. Die Branntweintrinker fangen beim leichten Branntweine an, und hören bei Eſſenzen auf, und wer ſchon zu Eſſenzen gelangt iſt, der kann nicht länger als ein Jahr noch leben, weil ſie ſo ſehr brennend ſind, und da wird der Geſchmack ſo ſtumpf, daß er nicht anders als durch vergrößerte Stärke des Branntweins geſtärkt werden kann. Dies iſt aber ſchon eine Art von Lebloſigkeit; denn jede Abnahme der Sinne iſt auch eine Abnahme der Lebenskraft, die man durch ſchärfere Sachen ſteigern muß.

Daher können die Wilden von Otaheite keinen Wein trinken, weil er ihnen zu ſcharf iſt, uns hat jedoch die Gewohnheit an ſolche Schärfen gewöhnt; aber die Amerikaner und dergleichen Leute haben einen noch weit zartern Gaumen. Menſchen, die immer auf Beluſtigung ausgehen, werden zuletzt gegen das Gemäßigte ſo gefühllos, daß alle Dinge bei ihnen ſehr hoch getrieben werden müſſen, wenn ſie in Bewegung geſetzt werden ſollen.

Der Menſch hat einen nur ſtumpfen Sinn, der im Trauerſpiele einer Ermordung bedarf, um gerührt zu werden, und nicht immer durch das ſanfte Tragiſche gerührt wird. Je feiner der Sinn iſt, deſto mehr wird er ſchon durch das ſanfte und erhabene Tragiſche gerührt. Junge Leute, wenn ſie ſich theatraliſche Stücke wählen, ſind immer mehr für das Tragiſche; aber alte mehr für das Komiſche. So führen z. B. Kinder an Geburtsfeſten Tragödien auf; ſollte hiervon allein die Urſache ſeyn, daß der Geſchmack der Jünglinge mehr ſtumpf iſt? Dies iſt zweifelhaft; freilich iſt ihr Vermögen ſtumpf, aber die Urſache iſt folgende: bei der Jugend löſchen alle Eindrücke leicht aus, bei den Alten aber nur nach und nach; bei der Jugend vergehen ſie, und kehren in einem Moment wieder, und dieſe Art von Eindrücken, die bei den Alten zurück bleibt, vermindert bei ihnen das Vergnügen; daher wollen ſie gern etwas haben, das ihre Lebenskräfte in Bewegung ſetzt, damit die Verdauung deſto beſſer von ſtatten gehe; hierzu dient das Lachen. Ein ſcharfer Sinn iſt der, der gebraucht wird wofern man im Großen auf etwas acht hat; ein feiner der, der durch Kleinigkeiten gerührt wird. Ein feiner Sinn kann Vortheile haben; vorzüglich aber ſollen die Menſchen doch einen groben Sinn haben, weil ſie damit weiter kommen; denn was fein iſt, iſt zart, und die Zartheit des Sinnes iſt Schwäche. Leute von Genie haben einen ſehr ſcharfen Geruch, ſagt ein gewiſſer Schriftſteller, aber dieſe Feinheit des Geruchs iſt mit vielen Unannehmlichkeiten verbunden, weil wir alsdann durch die Eindrücke zu ſehr afficirt werden. Ueberhaupt ſcheint eine Unempfindlichkeit, aus Ueberlegung mit Nachdenken verbunden, einen glücklichen Zuſtand der Menſchen auszumachen; denn wenn ſich die Uebel zu uns drängen, ſo iſt man am beſten verſorgt, und gegen Uebel verwahrt, ſobald wir uns zu dem Vergnügen nicht reizbar gemacht haben, weil wir ſonſt das Uebel noch ſtärker empfinden und dieſe Reizbarkeit nur noch mehr Schmerz verurſacht. Wer einen feinen Geruch hat, der wird weit mehr afficirt, als der, der nicht ſo weit riecht. Alle Verfeinerung erfüllt uns mit Widerwillen und Verdruß; denn die Vergnügungen des Lebens ſind auch nicht ſo für unſern Geſchmack ausgeſucht, und unſere Zufriedenheit kann bei feiner Ausbildung nicht ſo bald befördert werden, als beim gemeinen Bauer, der ſich nicht ausgebildet hat. Der Bauer bemerkt gewiß nie die Schönheiten der aufgehenden Sonne, bei einem Wohlgeruche wird er auch nicht ſo ſtark afficirt, da wo man in Städten ſtark afficirt wird. Das Alter macht alle Sinne ſtumpf, ſo wohl die äußern Sinne als den innern Sinn, ſo daß alte Frauen, wenn ſie ſchon recht alt ſind, und nicht mehr hören können, zulezt beim Spinnen auch den Faden nicht fühlen können, aber auch der innere Sinn nimmt Theil daran. Ein Alter iſt hartherzig, und wenn er einmal lang angenommene Grundſätze hat, ſo kann ihn nichts davon abbringen. Helvetius fragt: warum lieben die Eltern ihre Enkel mehr als ihre Kinder? Weil die Kinder mehr ihre Verdränger und Feinde ſind, als die Enkel. In der That iſt eine Art von Begriff da, daß der Sohn mehr auf das Abſterben des Vaters wartet als der Enkel. Ueberhaupt haben alte Leute gern die Tändelwerke der Jugend lieb und vergnügen ſich daran. So hört die

Schärfe der Sinne mit den zunehmenden Jahren auf, und tritt die Reife des Verſtandes ein; allein indem die Sinne abnehmen, nimmt auch das Genie oder die Erfindungskraft ab, aber die Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, ſich ſeiner Erkenntniſſe, wohl zu bedienen, nimmt zu. Die Urtheilskraft iſt jedoch von der größten Wichtigkeit, und immer das Beſte.

Durch welchen Beitrag die Zunahme, oder die Abnahme der Empfindungen geſchehe.

Es iſt uns daran gelegen, die Empfindungen in ihren Graden kennen zu lernen; wenn wir einen Andern durch unſere Befehle disciplìniren wollen, ſo muß ſich der Eindruck von der Drohung und Strafe, die man jemandem macht, als auch von den Vergnügungen, die man ihm verſpricht, allmählig vergrößern, damit er deſto ſtärker wirkt und der Andere es deſto ſtärker empfindet. Aber oft muß man das Mittel, die Empfindung rege zu machen, nicht verſuchen, weil durch das öftere Empfinden der Eindruck ſchwächer, hingegen die Beurtheilung der Sache ſtärker wird. Man wird das Klappern der Mühle nach und nach ſo gewohnt, daß man daſſelbe gar nicht mehr hört, aber wenn es aufhört, ſo kommt man wieder zu ſich ſelbſt; jede Monotonie bringt alſo eine Abſtraktion hervor, z. B. wenn eine Nachmittagspredigt im heißen Sommer einförmig iſt, ſo ſchlafen die meiſten Zuhörer ein, und wachen dadurch auf, daß der Prediger aufhört und die Monotonie ein Ende nimmt. Eine ſolche Predigt iſt einſchläfernder als Opium, die Wiederholung der Empfindung ſchwächt ſie, und darauf beruht die große Wohlthat der Natur, alles gewohnt zu werden. So bald die Menſchen Schmerz gefühlt haben, fangen ſie an die Nützlichkeit deſſelben einzuſehen, und gewöhnen ſich daran; denn die Natur überzieht unſere Nerven gleichſam mit einer Hornhaut und macht ſie unempfindlich gegen die Eindrücke, ſo wie die Fußſohlen von Natur mit einer hornartigen Schwüle bezogen ſind. An der Geduld darf man nicht künſteln; wenn man nur erſt Uebel ausgeſtanden hat, ſo wird man ſie auch wohl gewohnt werden, falls man auch der Meinung wäre, daß man ſie nicht würde ausgehalten haben. Ein geplagter Ehemann wird ſein Uebel ſo gewohnt, daß ein Dritter ſich nicht vorſtellen kann, wie er dabei ſo roth und friſch ausſieht, aber er gewöhnt ſich ſo an das Keifen ſeiner Frau, wie an das Klappern in der Mühle.

Jede Art von Neuigkeit erhöhet den Eindruck, wir können ſogar behaupten, der Morgen iſt uns angenehm, weil er eine Art von Jugend iſt und weil der Begriff der Vernichtung durch den Schlaf am Morgen weggewiſcht iſt. Es braucht dazu keine angenehme Gegend zu ſeyn; denn keiner, ſobald er ſchon eine Viertelſtunde früh Morgens aufgeweſen iſt, wird ſich nach dem ſchönen Eindrucke des Morgens wieder zu Bette legen. Bei der Jugend ſind alle Eindrücke neu, und man hat bemerkt, daß Kinder, die man für boshaft hält, weil ſie ſo vieles zerbrechen, gerne alles probiren, um den Sachen neue Geſtalten zu geben, und ihre Kräfte verſuchen wollen; denn Kinder haben noch keinen Begriff von dem Schaden, den ſie anrichten. — Den Sachen eine neue Geſtalt zu geben, iſt ein Kunſtſtück, dadurch man ſie angenehm macht. Daher ſagt man, Geiſtliche müſſen neue Sachen vorbringen, weil nützliche Sachen, wenn ſie neu ſind, mehr Eindruck machen. Dieſes Verlangen der Menſchen nach Neuigkeit dürfen die Theologen nicht in der Erbſünde ſuchen, ſondern in der Beſchaffenheit der Menſchen ſelbſt, durch Neuigkeiten gerührt zu werden, und davon den Eindruck beſſer zu bemerken. Daher ſind Ermahnungen ſo verderblich, wenn man ihnen keinen Nachdruck zu geben weiß. Der Menſch kann durch ein ewiges Einerlei nicht gerührt werden, weil es in der Natur der Sinne liegt, daß der Eindruck bei jeder Wiederholung nicht gleich ſtark ſeyn kann.

Die Abſtechung (der Contraſt) macht etwas groß, und giebt unſerer Empfindung große Stärke; man muß zwiſchen die Annehmlichkeiten etwas Beſchwerliches zu miſchen wiſſen, weil die Annehmlichkeit verliehrt, wenn ſie ununterbrochen fortdauert. Darum wird der Held in den Romanen durch tauſend Beſchwerlichkeiten durchgeführt, weil er ſonſt keinen Reitz für den Leſer haben würde; denn wenn man ihn durch ſo viele Gefahren durchgebracht hat, ſo fühlt man den Eindruck des Glücks, das man ihn erleben läßt, hernach deſto ſtärker. Man findet Beſchreibungen von Damask als von einem Paradieſe; die Gegend iſt auch ſchön, aber nicht zum Entzücken. Wenn man aber nachſieht, ſo findet man, daß die Reiſenden durch große Sandwüſten reiſen müſſen, ehe ſie hin kommen, und ſo wird der Eindruck hier nur durch die Abſtechung erhöht; denn wenn jemand durch einen gränzenloſen Sand gekommen iſt, ſo erregt der geringſte grüne Platz ſein Entzücken. Wir können kein Vergnügen mit Geſchmack genießen, als wenn wir arbeiten; die Arbeit macht den Zwiſchenraum aus, in dem wir uns mit Beſchwerden beluſtigen, welche immer eine Ausſicht des Vergnügens enthalten, und machen, daß wir daſſelbe hernach mit großer Freude genießen. Abſtechungen können Vortheil und Nachtheil haben. Der Nachfolger eines Mannes von vielem Verdienſte und Talente zu ſeyn, iſt ein gefährlicher Schritt, weil die Ungleichheit hier ſehr groß iſt, und man z. B. einen Prediger nicht mit andern Predigern überhaupt, ſondern mit dem vorigen vergleicht. Eine Witwe zu heirathen, iſt gefährlich, denn ſie glaubt immer, daß ihr ſeeliger Mann beſſer geweſen ſey. Dieſe Abſtechungen verurſachen alſo große Unzufriedenheit, weil man dabei ſo viel zu vermiſſen wähnt. Aber es iſt gut, alles in ſich zu ſteigern, ſich in der Jugend nicht zu viel Vergnügen zu erlauben, ſondern dieſes auf das übrige Leben zu verſparen, und ſich nicht zu ſtellen, als ob der Genuß des Vergnügens verlohren wäre, daß man ſie alle, ſo viel man kann, an ſich reißt, und ſich dadurch auf ein ſieches und unzufriedenes Alter zubereitet. Die Vergnügungen des Weintrinkens und die Vergnügungen des andern Geſchlechts kann man, wenn man ſie ſich in der Jugend in der Ausſicht vorſtellt, hernach immer ſteigern; wenn man ſie aber zu ſehr genießt, ſo hat man hernach nichts vor ſich und im Alter auch nicht das Vermögen dazu. So muß man auch in der Kleidung nicht beim Aeußerſten anfangen, ſondern immer ſteigern können. Man muß in der Jugend nicht ſchon einen Pelz tragen, ſonſt muß man im Alter drei anziehen. Dieſes Aufſchieben erhält uns eine Ausſicht der künftigen Vergnügungen des Lebens (vorzüglich im Alter). Mit dem Schmerze iſt es eben ſo, und beim Verbieten wird zuletzt der Eindruck ſchwach, wenn man auf ſtarke Drohungen hernach wieder ſchwächere folgen läßt. So geht es mit allen Dingen. In der Rede muß der ſtärkſte Gedanke immer zuletzt bleiben, und wenn man mit einem ſtarken Ausdrucke ſchließt, ſo bleibt derſelbe ſehr lange, nur muß nichts mattes hinterdrein kommen, denn ſonſt iſt alles wieder weg. Der Schluß muß darum gut ſeyn, weil aufs Ende nichts mehr folgt; iſt das Ende kräftig, ſo iſt es auch das Ganze. Iſt der letzte Ausdruck in einem Schauſpiele gut, ſo vergiebt man gern alle übrigen ſchlechten.

Wir ſind ſo geartet, daß die letzte Empfindung immer bei uns die ſtärkſte ſeyn muß, ſo daß Einige auch ſogar glauben, daß, wenn Einer auch ſein ganzes Leben in Laſtern zugebracht hat, und ſich nur am Ende gut aufführt, er doch ein rechtſchaffener Menſch geweſen ſey. Dies iſt aber falſch, denn ſo geſchwinde kann uns keiner zu moraliſchen Menſchen machen. Es iſt auch ein Wahn der Menſchen, daß wir nach dem letzten Eindrucke das Ganze beurtheilen, und daß wir über ein gutes Ende das Schlechte des ganzen Lebens vergeſſen. — Wir ſind ferner auch ſo geartet, daß, wenn wir die Wahl hätten, wie wir die Vergnügungen des Lebens genießen wollten, ein jeder gewiß alles Unangenehme zuerſt nehmen, und arbeiten würde, um ſpäterhin faul zu ſeyn, und um die Faulheit in der Ausſicht zu haben. Eben ſo iſt es mit der Geſellſchaft; wenn es ſo eingerichtet werden kann, daß kurz vor dem Auseinandergehen ein gut angebrachter Scherz gemacht wird ſo erhält ſie noch immer einen Nachgeſchmack, der auf die Beſchaffenheit der letzten Empfindung beruht, und deſſen Eindruck uns immer das Ganze angenehm macht. Es giebt ein Vergnügen des Nachgeſchmacks bei genießbaren Sachen, aber auch bei Gegenſtänden des Geiſtes, z. B. bei witzigen Gedichten. Daher auch manche Menſchen beim Weggehen mehr bewundert werden als beim erſten Eindrucke, weil man da an ihnen große Geiſtesgaben gewahr wird.

Vom Betruge der Sinne.

Der Schein, der beim Betruge der Sinne angetroffen wird, iſt nicht auf Rechnung der Sinne zu ſchreiben, weil der Sinn nicht urtheilt, ſondern uns bloß das Bild der Dinge giebt; der Verſtand mag ſich übrigens einen

Begriff machen, und da fehlt er oft. Die Sinne urtheilen gar nicht, ſie geben uns nur die Empfindung, woraus der Verſtand ſeinen Begriff macht (das Eigentliche davon gehört in die Pſychologie). Bei den Irrthümern, die man auf Rechnung der Sinne ſchieben kann, muß man den Unterſchied machen unter Illuſion und Betrug der Sinne. In allen Sachen iſt die Illuſion lieber als der Betrug und die Illuſion bleibt, wenn man gleich weiß, daß ſie der Wahrheit nicht gemäß iſt. Eine gute Kleidung veranlaßt die Illuſion, daß ein Menſch hübſch ausſieht, und daß man jemandem von weniger Bedeutung in guter Kleidung mehr Ehre erweiſet, als in ſchlechter. Die Illuſion bleibt, ob man gleich weiß, daß er darum noch nicht beſſer geworden iſt, weil er in einem beſſern Anzuge erſcheint, und er ſtößt uns wirklich mehr Achtung ein.

Ein Taſchenſpielerſtreich hat darin etwas Unangenehmes und Verdrüßliches, weil man weiß, daß man betrogen wird, und daß, ſo bald man ihn vorzeigt, die Illuſion aufhört; bei andern Dingen hört aber die Illuſion nicht auf, wenn man gleich weiß, daß der Schein der Wahrheit nicht gemäß iſt. Wenn man den Mond z. B. unten bei einem Dorf aufgehen ſieht, ſo ſcheint er uns größer zu ſeyn, als wenn er oben am Himmel ſteht, ob man ſchon weiß, daß das Bild des Mondes niemals größer iſt. So bleibt dieſe Illuſion ſelbſt beim größten Optiker, wenn er gleich weiß, daß die Sache nicht mit der Wahrheit übereinkommt. Eine Allee ſpitzt ſich gegen das Ende in unſern Augen zu, ob man gleich weiß, daß ſie hinten nicht ſpitzig iſt. Die Illuſion kann von der Art ſeyn, daß mit dem Bewußtſeyn der Unwahrheit derſelben doch dieſe Verführung der Sinne bleibt, und dieſe Illuſion lieben wir ſehr, z. B. wenn in einem Gemälde etwas hervorzuragen ſcheint; dies gefällt, weil wir wiſſen, daß wir betrogen werden, und dieſen Irrthum auch ſogleich widerlegen können. Aller optiſche Betrug iſt eine bloße Illuſion; man weiß, die Sache iſt nicht ſo, aber es iſt doch angenehm, ſie zu ſehen. Bei dem feinen Kleide eines Frauenzimmers iſt Illuſion, aber die Schminke iſt keine Illuſion oder Betrug. In Frankreich ſagt man, daß es Betrug ſey, ſich zur Avantage zu ſchminken, aber Damen von Geſchmack kleben ſich einen Fleck von Farbe auf, dies entſtellt ſie jedoch auch ſehr. Die Illuſionen, die den Meiſten reizend ſind, beſtehen in der Nettigkeit der Kleidung, welche uns auf Perſonen, die ſonſt wenig Anſehen haben, aufmerkſam macht. Leidenſchaften bringen gewöhnlich Illuſionen hervor, und ob man gleich das Gegentheil von etwas weiß, ſo kann man doch dieſe Täuſchung nicht vermindern. So übertrieben es auch iſt, ſo iſt es dennoch wahr, daß ſich Menſchen von Leidenſchaften die Illuſion der Jugend von einer Perſon nicht aus ihrem Kopf bringen laſſen, wenn ſie einmal dafür eingenommen ſind, und ſie ſelbſt der Augenſchein nicht überzeugen kann. Da aber die Sinnlichkeit auch mit zur Neigung gehört, ſo fragt es ſich, was wir anzufangen haben: können wir die Sinne durch den Verſtand genugſam einſchränken? Das hilft uns nichts; denn die Illuſion bleibt doch, daher müſſen wir die Sinne auch wieder betrügen, und eine andere Illuſion hervorbringen, welche die Sinne ſchwächt; ſo iſt es der Verſtand, welcher den zu gefährlichen Einfluß der Sinne durch ſeine Herrſchaft zu ſchwächen ſucht. In allem unſern äußern Anſtande iſt Ehrbarkeit, welche immer eine Illuſion bei ſich führt; denn Menſchen, die ſich mit einem anſtändigen Betragen zeigen, flößen Achtung ein, wenn man gleich weiß, daß in Einem ihrer Gedanken ſelbſt der Muthwille angetroffen wird, der bei Menſchen von gewöhnlichem Schlage ſich findet, und wir werden doch ſo ſehr dadurch afficirt, als ob es Wirklichkeiten wären. Zwiſchen einem Klugen und einem Narren iſt weiter kein ſonderlicher Unterſchied, als daß der Narr dumm denkt, und der Kluge das denkt, was ſich für die Sache ſchickt. Die Klugen wiſſen alle Thorheiten zu *unterdrücken, und nur* das zu urtheilen, was für die Umſtände paßt. Der Narr dagegen, der keine Unterſcheidungskraft hat, kann ſeine Gedanken nicht zergliedern, und ſeine Thorheit leuchtet jedermann in die Augen. Der Verſtand iſt alſo der äußere Schein, welcher Achtung einflößt: iſt dies eine untadelhafte Illuſion oder ein Betrug? Es iſt eine untadelhafte Illuſion und kein Betrug; denn die Menſchen müſſen den äußern Anſtand beobachten, ob ſie ſchon viel Laſter an ſich haben. Das iſt nicht Verſtellung, ſondern der äußere Anſtand iſt ein Mittel, ſie in tugendhaften Geſinnungen weiter zu bringen; denn wenn wir ein Beiſpiel der Achtung vor uns ſehen, ſo erweckt daſſelbe uns zur Nacheiferung. Wenn wir dagegen die Anſtändigkeit bei Seite ſetzen, und wie die Ungeſittetſten, uns ohne Scheu allen Laſtern überlaſſen wollten, ſo würde alles in große Mattigkeit verfallen, und kein Beſtreben ſich äußerlich gut zu betragen ſtatt finden. In Geſellſchaften geht alles ſittſam zu, alles iſt ſchön, die Begierde der Geſellſchafter gegen einander iſt da; beim Spiele brennt jemand vor Bosheit, daß er verlohren hat, und er iſt doch ſo gelaſſen und gleichgültig, als ob ihn dies gar nicht rührte. Dies verräth doch eine Selbſtbeherrſchung, und iſt der Anfang von der Selbſtbezwingung. Sie iſt ein Schritt zur Tugend, oder wenigſtens ein Vermögen dazu; denn es geht doch alles nach Manieren der Tugend zu, und dieſe Illuſion des Verſtandes iſt folglich kein Betrug, ſondern eine angenehme Illuſion, die wir gern haben, obgleich jedermann weiß, daß wir dadurch hintergangen werden. Selbſt die Leidenſchaft der Liebe wird dadurch ſehr gemäßigt, wenn jemand die Annehmlichkeiten des Umganges mit den Schönen illudirt und die glühende Neigung verbirgt, die ſonſt ſchwer zu unterdrücken ſeyn möchte; der geſittete Umgang und der artige Scherz beſiegen die ſonſt ſchwer zu überwindende Neigung. Die Natur hat alſo in uns Anlagen gelegt, Illuſionen zu machen, wodurch wir die unruhigen Triebfedern unſerer Leidenſchaften vereiteln können. Die Kunſt des Umganges ſtiftet viel Gutes, verdeckt die ſchlechte Seite des Menſchen und bringt wenigſtens ein Analogon der Tugend zu wege. Die Menſchen verfahren öffentlich wie in einem Schauſpiele, ein jeder ſtudiret nur auf den guten Schein, dergleichen Illuſion iſt ſehr vortheilhaft, und aufmunternd, etwas Gutes zu unternehmen, weil Andere das Wahre von der Illuſion auch nicht immer unterſcheiden können. In unſerm Leben iſt ſtets die größte Begierde, zu ſcheinen, und ſich bei Andern zu verſtellen, daher muß man nicht das cyniſche Leben empfehlen, weil da jederzeit die Beiſpiele des Guten wegfallen würden.

Wer den Schein des Guten liebt, der gewinnt zuletzt das Gute wirklich lieb. Man liebt einen Menſchen, der immer gegen den Andern höflich iſt, z. B. einen gutartigen Bürger, der um Gutes zu ſtiften lügt (wie wohl dieſer eben nicht liebenswürdig iſt). Ueberhaupt gewinnt Höflichkeit Menſchen, und nicht alle Illuſion iſt tadelhaft; denn eine ſolche Verſtellung giebt uns einen liebenswürdigen Schein in den Augen Anderer. Ohne Illuſion zu ſeyn, nutzt dem menſchlichen Geſchlechte nichts; daher iſt es nicht gut, alle Eindrücke zu erforſchen. Der geiſtliche Stand beruhet auf vielem Blendwerke; das ſchöne Geſchlecht übt viele Illuſion aus. Ein jeder muß es anfänglich für tugendhaft halten, in den folgenden Jahren aber verlöſcht dieſe Verblendung, und man kommt hinter die Schwächen dieſes Geſchlechts; aber doch iſt hier die Illuſion, welche die Natur ins männliche Geſchlecht gelegt hat, ſehr heilſam, ſo daß die, welche das Geſchlecht in ſeineme Werth herabgeſetzt, und ſeine Schwächen aufgedeckt, ſehr unrecht gethan haben; denn obgleich die Achtung gegen das ſchöne Geſchlecht immer auf Illuſionen beruhen mag, ſo iſt ſie doch ſtets angenehm und verbeſſernd; wenn ein Liebhaber ſeine Schöne für ſo achtungswerth, oder anbetungswürdig hält, ſo muß er ſich gewiß bemühen, ſich ſelbſt Beſſerung in ſeiner Denkart zu erwerben. Dies beweiſet, daß man die Irrthümer nicht ſo verfolgen ſollte. Es iſt ganz gewiß, daß bei näherer Unterſuchung eines großen Mannes man immer Illuſionen findet. Es iſt alſo beſſer in der Form zu bleiben, dies wird uns mehr ergötzen, und es wird auch heilſam ſeyn; denn wenn wir nicht mehr glauben, daß irgend wo Tugend ſey, ſo iſts ſo gut, als ob man keinen Gott glaubt. Es iſt gut, die Menſchen bei dieſer Art von Täuſchung zu laſſen. Wir können es uns zum Grundſatze machen, alle Menſchentugend als Scheidemünze anzuſehen, in welcher viel Kupfer und wenig Silber iſt. Indeſſen iſt es doch beſſer, Scheidemünze als nichts im Verkehrte, d. i. zu kaufen und zu verkaufen, zu haben. Wer gar zu viel hinter die Illuſionen der Tugend forſcht, der verliert alles Zutrauen, und alle Aufmunterung zur Tugend. Miſanthropen entſtehen durch das Nachforſchen der Tugend, und wenn man zu ſehr den Schein des ſchönen Geſchlechts ausforſcht, und was es von Tugend an ſich hat, ſo verliebrt man alles Vergnügen im Umgange mit ihm. Irrthum iſt hier immer beſſer, und das menſchliche Geſchlecht ſcheint von der Natur ganz dazu abgerichtet zu ſeyn, die innere Schwachheit zu verbergen und äußerlich einen guten Anſtand zu zeigen.

Die Rolle eines Menſchen iſt eine ſeltſame Rolle; er iſt in ſeinem Betragen niemals Wahrheit, verbirgt die Thorheit, zeigt eine gute Seite und ſucht immer das, was der Geſellſchaft angenehm iſt, und ihm Ehre bringen kann. Ob Menſchen in der andern Welt es ſich zutrauen werden, ſich ſo zu zeigen, wie ſie ſind, wiſſen wir nicht, hier aber müſſen wir uns nie ganz ſo zeigen, wie wir ſind, ſelbſt unſer beſter Freund muß uns nicht durchſchauen können. Menſchen, die immer die Fehler der Menſchen ausforſchen, werden Miſanthropen, welche Menſchen ſcheuen (nicht aber Menſchen haſſen); denn nun glauben ſie, daß an dem Menſchen nichts liebenswürdig ſey, weil ſie ihm ſeine ſchöne Maske abgezogen haben, wo die Entdeckungen immer ſehr traurig ausfallen. Dies iſt darum geſagt, damit man nicht zum moraliſchen Puriſten werde; denn die menſchlichen Tugenden ſind nicht von der Art, daß es ganz reine Tugenden gebe, ſo wie Gold von 24ſtem Karat ſein nur eine Idee iſt; man muß alſo die Menſchen ſo nehmen, wie ſie ſind.

Wir würden es dennoch beſſer haben, und unſer Herz zu einem menſchlichen Herzen machen, wenn wir alles annähmen, was dazu beitragen kann, uns einen guten Begriff von den Menſchen zu machen. Wir werden die Höflichkeit ſo lange für Freundſchaft halten, als wir noch nicht offenbar vom Gegentheile überzeugt ſind. Wir werden Sittſamkeit für Keuſchheit, Einfalt für Ehrlichkeit halten, ob dies zwar nicht immer beiſammen iſt; denn Leute von altem Schrot und Korn, wie man ſagt, ſind darum noch nicht ehrlich und können recht gut Schelme ſeyn. In der Geſellſchaft hat man am meiſten damit zu thun, daß man ſich vergnügt; wer höflich iſt, iſt ein guter Geſellſchafter, aber wer im Handel und Wandel ein Betrüger iſt, der geht uns im Umgange nichts an, und bei dem gar zu großen Ausforſchen der Ehrlichkeit entdeckt man eine Gleichgültigkeit in den menſchlichen Geſinnungen bei denen, die man für Freunde hält, und man geräth dadurch zuletzt in den troſtloſen Ausſpruch des Ariſtoteles: Lieben Freunde! es giebt keinen Freund. Da es aber ſchrecklich iſt, ohne Freund zu leben, ſo muß man die Menſchen nehmen, wie ſie ſind, ohne es zu wagen zu entdecken, durch welchen Schein man betrogen wird. Dabei muß man die Behutſamkeit und Mäſſigung des Zutrauens beobachten, ſo, daß ſich ein jeder dem Andern reſervirt, und ein jeder auf gewiſſe Weiſe zurück hält; dieſer trügliche Schein gehört alſo nicht zur Vollkommenheit des menſchlichen Geſchlechts, und zu ſeinem Beſtreben, ſich zu vervollkommnen; zuletzt wird uns ein angenommener Schein doch Gewohnheit.

Auf der andern Seite haben wir darauf zu ſehen, dieſe Blendwerke in uns ſelbſt auf alle Weiſe aufzuſuchen, und den falſchen Schein zu vertilgen zu ſuchen, um uns ſelbſt nach unſerm wahren Werthe ſchätzen zu können. So wie Menſchen bisweilen ſo lange lügen, daß ſie es zuletzt ſelbſt glauben, eben ſo täuſchen ſich Einige mit Verdienſten, die ſie zu beſitzen glauben. Man kann gewiſſermaßen die innere Illuſion, wo wir durch unſere eigenen Gedanken betrogen werden, in die übertriebene Schätzung unſer ſelbſt zu gerathen, Wahn nennen. Wahnſinnig iſt der, der die Einbildungen in ſeinem Kopfe für Gegenſtände außer ſich hält; dies gehört zu den Verwirrungen, davon unten mehr. — Man nennt alſo auch Illuſionen Wahn, wenn wir uns durch unſere eigenen Gedanken täuſchen. Es giebt vielen Religionswahn. Die eigentliche Religion iſt Gewiſſenhaftigkeit; alle Andachtsübungen ſind neue Mittel dazu, folglich hat der Religionswahn, welcher diejenigen, die als Mittel dienen, für die Religion ſelbſt hält. — Es giebt auch moraliſchen Wahn; gutherzige Leute haben die wohlwollendſten Gefühle; ſie glauben, wenn ſie nur viel hätten, ſo würden ſie Allen geben, aber wenn ſie auch viel hätten, ſo würden ſie doch keinem etwas geben. Solche gutartige Leute ſchmelzen von lauter Empfindungen, und wenn es zu guten Handlungen kommen ſoll, ſo haben ſie immer

Ausreden; ſie ſelbſt ſind dann in Verlegenheit, oder müſſen ihre Wohlthaten anders anwenden und dergleichen. Die Gutherzigkeit wohnt in einem Herzen, das ſich immer mit Wünſchen nährt, ohne Anſtalten zu Handlungen zu treffen. Dies bringt einen weibiſchen Wahn hervor, der durch Romane und weinerliche Comödien noch mehr befördert wird, ſo daß alles Beſtreben nur auf leeres Wünſchen hinausläuft. Reue über begangene Verbrechen, ſo bald ſie nicht mit dem Beſtreben, das Verbrechen wieder gut zu machen, verbunden iſt, iſt ein leerer Wahn; denn damit iſt keinem andern Menſchen gedient, daß man ſich mit einer Peinigung plagt, ſondern man muß Anſtalt treffen, daß Andern auch wieder geholfen werde. Dieſe Art von Leid, das jemand hinterher trägt, iſt oft nichts anderes, als Furcht vor dem Schaden, der jemandem aus der böſen That erwächſt, oder ein Verdruß, daß man ſich ſo viel Strafe auf den Hals gezogen habe, ohne daß die Geſinnungen dadurch geändert ſind, und ohne daß man Abſcheu vor der Sünde hat; man darf ihn nur von den Ketten losmachen, ſo wird er das Böſe wieder da anfangen, wo ers gelaſſen hat. Auch bei der Reue anderer laſterhafter Menſchen iſt Wahn; man verwechſelt den Schmerz wegen der üblen Folgen mit dem Abſcheue vor der That; dieſe müßte man verabſcheuen, wenn der Abſcheu moraliſch ſeyn ſollte; dergleichen Illuſionen aufzudecken, iſt eines moraliſchen Lehrers, z. B. eines Geiſtlichen, Pflicht. Alte Leute glauben alles gethan zu haben, vom Böſen zum Guten überzugehen, wenn ſie nur die verübte Sünde bereuen. Wir können noch bemerken, daß Illuſionen des innern Sinnes das hervorbringen, was zum Wahnſinne im weitläuftigen Verſtande gehört. Das Denken in uns kann auch Empfindungen hervorbringen, die ſonſt durch fremde Gefühle in uns geweckt werden würden. Man ſollte glauben, man könnte das Denken bei ſich von einer fremden Urſache unterſcheiden, und doch finden wir, daß wir bei Dingen, von denen wir ſelbſt Urheber ſind, eben das fühlen, was bei Dingen, die von fremden Urſachen herrühren. Die Gedanken wirken auf die Organiſation des Körpers, indem durch ſie das Gehirn und das ganze Nervenſyſtem erſchüttert wird. Die Rückwirkung der Nerven bringt zuletzt dieſe Wirkung hervor, als ob ſie durch eine fremde Urſache gekommen wäre; daher kommt die ſchwärmeriſche Liebe und das unreine Licht der Schwärmer; wenn ſie ihre Gedanken lange auf etwas gerichtet haben, ſo entſpringt eine Gegenwirkung der Nerven, die ihnen eine ganz fremde Urſache zu erregen ſcheint, ob ſie gleich ſelbſt Urſache davon ſind. Die ſchwärmeriſche Empfindung, die heidniſche Eingebung, und die Eingebung vom böſen Geiſte, ſind Wirkungen unſers Denkens; denn wenn dieſe zu hoch getrieben werden, ſo hält man ſie für Eindrücke einer fremden Urſache, und dann glaubt ſich der Menſch durch andere Kräfte gerührt. Aus ſolchem angeſtrengten Denken entſpringen Krankheiten, und dieſe bringen wieder Schwärmerei hervor, ohne daß der Körper davon darf gereizt werden; der Menſch verfällt auf Luftgebilde. Solche Leute, die verbrannt ſind, ſind Anfangs nichts als Schwärmer geweſen, ſie hatten nichts Böſes zur Abſicht, und ihre Gedanken mahlten ihnen himmliſche Dinge vor. Man könnte ſolche Menſchen eher durch Purganzen als durch Gründe heilen, ſo daß man den Gang der Pfortader öffnete; auf dieſe Art würde all ihr Scrupel wegfallen. Im Anfange möchte wohl die Anſtrengung des Gemüths die Urſache dieſer Krankheit ſeyn, hernach aber wird die in Unordnung gebrachte Organiſation die Urſache der Verwirrung der Gedanken. Man kann nicht ſagen, daß Mahomed ein Betrüger war, ſondern es iſt glaublich, daß er ſich vieles ſo eingebildet, als er es vorgetragen hat. So iſt die Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt eine unheilbare Krankheit der Seele und des Körpers; ſie zu verhüten muß man vielem falſchen Wahne vorbeugen. Ein Egoiſt iſt der, der ſeinen Werth ſo hoch anſchlägt, daß er darüber allen andern Werth gering ſchätzt. — Dergleichen Leute giebt es im moraliſchen und auch im logiſchen Verſtande. Ein logiſcher Egoiſt iſt der, der, ohne ſich darum zu bekümmern, was Andere von ſeinen Sätzen halten, ſich allein für hinlänglich hält, ſie zu beurtheilen.

Wie Vorſtellungen ermatten, und wie ſie erhoben werden können, daß ſie nicht ermatten.

Unſere Vorſtellungen ſcheinen zu verbleichen, wie Roſenfarbe, die ſich auszieht, ohne daß man eine ſichtbare Urſache bemerkt; ſie verſchwinden, und laſſen ſich bei derſelben Gelegenheit nicht ſo ſtark wieder herſtellen. Auf der andern Seite giebt es zufällige und gemachte Urſachen, die unſere Vorſtellungen immer höher erheben. Alle Urſachen, unſern Vorſtellungen Stärke zu geben, oder ſie ſtärker zu erhalten, kann man bloß dem Wechſel der Vorſtellungen entweder der Art, oder dem Grade, oder der Zeit nach zuſchreiben. Zu den Mitteln, unſere Vorſtellung aufzufriſchen durch einen Wechſel der Vorſtellungen, ſofern ſie von verſchiedener Art ſind, gehört die Abſtechung oder der Contraſt. Mit dem Luxus und dem Reichthume contraſtirt die Bettelarmuth, das Elend und die Krankheit. Der Contraſt macht jede Vorſtellung ſtärker; der Elende ſieht noch elender aus, wenn ich ihm einen Ueppigen entgegenſtelle. Wenn jemand zuerſt ſeine Augen auf die Pracht eines Reichen gerichtet hat, ſo wird er noch niedergeſchlagener, ſobald er einen Elenden ſieht, ſo wie das Weiße noch weißer ausſieht, wenn es gegen das Schwarze geſtellt wird. Das Contraſtiren iſt ein Kunſtſtück bei den Dichtern, Mahlern, ja ſelbſt bei der Muſik; denn die Diſſonanzen erheben die Empfindungen der Wohllaute. Der Contraſt und der Widerſpruch müſſen jedoch nicht mit einander verwechſelt werden; denn wenn eine Sache und ihr Widerſpiel zu einem und eben demſelben Dinge gezählt werden, ſo iſt das ein Widerſpruch; allein eine Sache und ihr Widerſpiel bei zwei Subjecten iſt kein Widerſpruch. Pracht und Schmutz bei einem Subjecte iſt ein Widerſpruch; vornehm und plump iſt ein Widerſpruch, ſo auch ſchön und dumm, und dies mißfällt im größten Grade. Die Schönheit iſt der Fleiß, welchen die Natur an die Bildung unſers Gehäuſes gewandt hat; daher vermuthet man bei einem ſchönen Menſchen auch das Koſtbare des Inwendigen der Uhr. Wenn man den engliſchen Luxus in London ſieht, und dabei auf den Dörfern Wohlſtand findet, dagegen den franzöſiſchen Luxus in Paris und dabei die Armuth auf dem Lande bemerkt, *) ſo iſt das Erſte kein Contraſt, aber wohl das Letzte. Inſofern kann der Contraſt dazu dienen, daß ein Reicher in Paris, vorzüglich wenn er hartherzig iſt, immer mehr fühlt, daß er etwas hat, ſobald er ſieht, daß Andere nichts haben. Da aber dieſe Unterthanen alle einen Oberherren haben, ſo iſt es ein Widerſpruch, ein moraliſcher Widerſpruch, eine Unleidlichkeit, die allem Vernünftigen zuwider iſt. Contraſte finden bei Dingen ſtatt, die zugleich ſind, ſonſt heißen ſie Abwechslungen. So machen ein Pallaſt und eine niedrige Bauerhütten neben einander einen Contraſt. Bei Dingen aber, die nicht ne-

---

*) Dies hat ſich jetzt ſehr geändert von beiden Seiten.

ben einander geſtellt werden, heißt dies eine Abwechslung. Die Engländer verlangen, daß ihr Geſchmack in Gärten der beſte ſey und ohne Widerrede mit Recht; die Urſache davon liegt im Mannichfaltigen, daß alles Schöne nicht auf einmal ins Auge fällt, ſondern den Beobachter unverhofft überraſcht. Sie führen jemanden zuerſt in ordentliche Gegenden, alsdann in unordentliche und wilde, hernach in Sandwüſten, und hierauf entdeckt man hinter einem Hügel die reitzendſte Landſchaft, wozu freilich eine große Strecke gehört, aber die Annehmlichkeit wird auch ſehr dadurch erhöhet; Contraſte aber müſſen beim Contraſtiren neben einander ſtehen.

Wir finden eine Erholung und Belebung des Gemüths, wenn in unſerer Vorſtellung Abwechslung iſt, ſo daß ein Zuſtand auf den andern folgt, der keine Wiederohlung von dem andern iſt, ſondern uns in Empfindungen neuer Art verſetzt. Eine Abwechslung muß kein Abſprung ſeyn, ſondern eine Abwechslung nach dem Geſetze der Stätigkeit, und kein Sprung von einem entgegen geſetzten Zuſtande auf einen andern. Ein Roman würde uns nicht gefallen, in dem der Held auf einmal ſeine Wünſche erhält, ſondern dieſer muß ſich immer mit täglicher Hoffnung ſeinem Glücke nähern.

Der Abſprung iſt der Natur des Gemüthes nicht gemäß, wie man das ſchon in der Muſik ſieht: Abwechslung und Mannichfaltigkeit befördern unſere Geſchäftigkeit ſehr, denn Geſchäftigkeit iſt eine Quelle des Lebens. Das Leben beruht darauf, daß wir unſere Thätigkeit beweiſen. Blieben wir in einerlei Zuſtande, ſo wäre es ſo gut, als ob wir nicht lebten; dahero Neuigkeit dazu dient, eine große Stärke der Vorſtellungen zu bewirken. Wenn eine Sache auch nicht viel werth iſt, ſo erregt ſie doch dadurch, daß ſie neu iſt, Aufmerkſamkeit. Wir legen zum baaren Kapitale unſerer Kenntniſſe doch immer etwas zu, ſo wenig es auch iſt; daher freuen ſich Menſchen darauf, daß ſie eine Neuigkeit zuerſt erzählen können. Bei jeder neuen Entdeckung der Handlungen der Natur, ſie mögen von wichtiger oder von weniger Bedeutung ſeyn, iſt Neuigkeit das, was bei Dingen ſeinen Werth in Seltenheiten zeigt, daß von der Sache nur wenig anderwärts angetroffen werden. Man hat gleichſam Hochachtung vor Dingen, die wenig oder gar nicht anderwärts gefunden werden; dies giebt Gegenſtänden einen Werth, die ſonſt keinen haben würden. Wenn alſo unſere Vorſtellungen etwas enthalten, was ihnen den Werth der Seltenheit giebt, ſo bekommen ſie dadurch große Stärke. Die Einförmigkeit oder ein immerwährendes Einerlei wird unerträglich, es iſt gleichſam, als ob man ſich daran gewöhnen ſollte, immer in einerlei Stellung zu ſtehen oder zu liegen, ohne ein Glied zu bewegen, und ſo iſt es auch mit unſerm Gemüth, bewandt. Witzige Einfälle, wenn ſie oft wiederholt werden, gewähren oft Vortheile in Anſehung deſſen, was uns vorgebracht werden ſoll, oft aber auch Nachtheile. Es iſt gut, jemanden auf den Werth einer Rede oder auf die Schönheit einer Perſon aufmerkſam zu machen, auf der andern Seite aber iſt dieſer Vorgeſchmack auch dem Eindrucke in der Folge nachtheilig; denn wenn ich einem Menſchen zum voraus ſage, ihr werdet einen Mann von vieler Laune finden, oder eine ſchöne Perſon ſehen, ſo kann man dem Andern dadurch einen großen Nachtheil zufügen; denn unſere Imagination ſteigert alles bis zum Ideale, was man hernach doch nicht findet. Daher verringern Hochpreiſungen den Werth eines Dinges immer mehr, und es ſinkt dadurch ſtets tiefer, als es verdient. Daher ſollte man lieber etwas zu wenig als zu viel ſagen; denn wenn das Wenige übertroffen wird, ſo vergnügt daſſelbe, aber wenn das Mehrere, das in unſerer Idee war, fehlt, ſo erfüllt uns dies mit Mißfallen, und wir halten die Sache für ſchlechter, als ſie in der That iſt.

Die Eindrücke im menſchlichen Gemüthe werden durch die Zeit ſchwächer; dies iſt einerſeits ein Uebel, indem jedes Vergnügen durch die Einerleiheit ſchaal wird, denn wir verlangen Wechſel, auf der andern iſt es ein Vortheil, denn dadurch wird der Menſch gegen die Uebel abgehärtet; es entſpringt daraus die Geduld, welche aber keine männliche, ſondern eine weibliche Tugend iſt. Sie iſt eine Art von Unempfindlichkeit: wenn die Empfindung eines Uebels lange angehalten hat, ſo hört ſie auf. Eine Wittwe darf man eben nicht ſehr tröſten, die einen Mann, vorzüglich der reich war, verlohren hat, denn die Zeit wird da wohl das meiſte thun. Es iſt ſehr nöthig, daß, wenn man einen anhaltenden ſtarken Eindruck bekommen will, man ihn ſteigern können muß; denn das Gemüth erhält Vorſtellungen, die es einmal hat, nicht immer in einerlei Grade. Ein junger Menſch muß ſich nicht verzärteln, damit er immer in Gemächlichkeit ſteigern kann, und in ſeinem Leben muß er es ſo machen, daß er ſtets etwas hinzuſetzen kann, weil er ſonſt den Geſchmack verliert. In einerlei Wohlbefinden kann ſich der Menſch nicht erhalten, daher wird eine Sparſamkeit des Gemüths erfordert, damit wir uns immer etwas zumeſſen können. Einige Stände reitzen daher unſere Vorſtellung ſehr, weil man darin immer ſteigern kann.

Daß man Vorſtellungen durch gewiſſe Zwiſchenräume (Intervallen) der Unthätigkeit und Gedankenloſigkeit von einander trennt, erhebt die Vorſtellungen. Durch die Zwiſchenräume der Reihe bekommen Vorſtellungen ihre gehörige Stärke. Wer ſelten das Land ſieht, der empfindet mehr Vergnügen, als ein Anderer, der immer auf dem Lande lebt. Die Natur weiß ſtets Schmerz und Vergnügen mit einander zu vermiſchen, damit das Vergnügen ſeine gehörige Stärke bekomme. Der Redner muß immer dahin ſehen, daß er die Maſchine ſeiner Beredſamkeit nicht ſogleich anfängt ſpielen zu laſſen; daher wird ein kalter Vortrag den Anfang machen. In der Folge wird er mehr Leben geben, und am Ende wird er alle ſeine Stärke anwenden. Durch Empfindungen betäubt, auſſer ſich aber entzückt zu ſeyn, iſt ein Zuſtand, wo ein Menſch in die Ohnmacht verſetzt wird, über ſich ſelbſt zu gebieten, durch die Stärke der Empfindung hingeriſſen. Ein Menſch iſt nicht bei ſich ſelbſt, wenn er auf den Zuſtand ſeiner Empfindungen keine Acht hat. Er iſt ſeiner nicht mächtig, wenn ein Affect ihn ſo betäubt, daß er auſſer Stand geſetzt wird, ſeinem Vortheile gemäß zu handeln.

Man nennt einen Menſchen perplex, der durch eine Art von Ueberraſchung und plötzlichen Verdruß in den Zuſtand geſetzt wird, daß er nicht weiß, was er anfangen ſoll. Die Franzoſen ſagen: er hat die Tramontane verloren, die Teutſchen: er iſt verblüft. Der Ausdruck Tramontane ſchreibt ſich von einem italiäniſchen Winde Tramontana her, ſo, daß es ſo viel ſagen will, der Menſch iſt ſo beſtürzt, daß er nicht einmal vom üblen Nordwinde reden kann, da man doch den Stoff zu den Unterhaltungen vom Wetter nimmt.

Alle dieſe Arten von Empfindungen ſind eine Schwäche des Gemüths, durch Empfindungen auſſer Faſſung gebracht und entzückt, und durch Schmerzen niedergedrückt zu werden.

Aber es iſt die größte Vollkommenheit beim Menſchen, wenn er ſich immer in ſeiner Gewalt hat, ſo daß ihn kein Eindruck auſſer Faſſung bringt; denn durch Eindrücke, die alle andre vertilgen, verliert er den Geiſt des Lebens. Daher muß keine Gemüthsbewegung ſo ſtark hervorſtechen, daß ſie den Einfluß der andern ſchwächt; allein dieſes Gleichgewicht in ſeinem Gemüthe zu erhalten, iſt ſchwer, aber von großem Nutzen.

Von dem Zuſtande, worinnen unſere Empfindungen allmälig ſchwächer werden.

Dies geſchieht durch Nachlaſſung unſerer Empfindungen auf die natürlichſte Art, durch Trunk, hernach in einem widernatürlichen und kranken Zuſtande, d. i. durch Ohnmacht und endlich macht der Tod allen Empfindungen ein Ende. Es iſt ein merkwürdiger Gegenſtand, den Trunk anthropologiſch zu betrachten, und zu ſehen, was für Wirkungen er bei dem Menſchen hervorbringt. Wir bemerken, daß der Trunk, geiſtiges Getränk, als ein Mittel der Geſelligkeit angeſehen werden, oder auch als ein Mittel gebraucht werden kann, uns ein falſches Gefühl von mehr Leben einzuſtößen, und in uns die Empfindungen von einer chimäriſchen Phantaſie von Glückſeligkeit zu erregen. Der Trunk als ein Mittel, die Glückſeeligkeit zu befördern, iſt nicht tadelhaft; freilich, wenn er zum Rauſche wird, ſo ſtöhrt er das Vergnügen der Geſellſchaft; aber ehe er zum Rauſche ſteigt, heitert er die Geſellſchaft auf, weil er das Geſpräch und die Laune befördert, und die Zurückhaltung wegnimmt, die allen Menſchen in Anſehung deſſen beiwohnt, was ſchicklich iſt. Die Achtſamkeit iſt nothwendig, daher ſich auch Menſchen, die vergnügt ſeyn wollen, davon los zu machen ſuchen, um die Freimüthigkeit eines Menſchen zu haben, der alles ſpricht, was er will, aber der Trunk darf nicht zum Rauſche werden. So lange er die Geſelligkeit befördert, iſt er gut in der Geſellſchaft, um Leben zu unterhalten. Wir ſind erfreuet, wenn wir den Zwang des Gezierten los werden können. Dahero Menſchen, wenn ſie mit ihren guten Freunden an der Tafel ſind, am allervergnügteſten ſind, weil ſie wiſſen, daß, wenn ihnen auch ein unüberlegter Ausdruck entfahren ſollte, er Niemanden beleidigen wird. In großen Geſellſchaften iſt der Menſch mit dem größten Theile ſeiner Gedanken allein, in einer kleinen Geſellſchaft aber können wir mit unſern Gedanken ganz laut ſeyn, und brauchen keinen zurückzuhalten. Die Rolle des Menſchen iſt eine ſehr künſtliche Rolle. Der Trunk iſt Urſache, daß alle dieſe Behutſamkeit wegfällt. Daher Leute, die ſich berauſchen, nicht leiden können, daß Andere unberauſcht ſind, weil ſie glauben, Andere würden ein gar zu ſtrenges Gericht über ſie halten und ſie critiſiren.

Einige haben auch gegen die jederzeit Nüchternen ein Mißtrauen in Anſehung ihres Characters; ein Nüchterner glaubt, daß dabei viel zu wagen ſeyn würde, wenn er ein Glas Wein zuviel trinke, als ob er ſich dann verrathen könne. Frauenzimmer haben immer eine Schanze zu vertheidigen, daher müſſen ſie ſich in Acht nehmen, daß ſie ihre Schwäche nicht verrathen; deshalb betrinken ſie ſich auch nie; wenn eine Frau trinkt, ſo iſt das der äuſſerſte Exceß der Niederträchtigkeit; denn das weibliche Geſchlecht muß ſich weit mehr verbergen als das männliche. Die Vernunft iſt die Schildwache; wenn der Menſch aber betrunken iſt, ſo geht die Schildwache weg, und da kann man dann nicht immer auf ſeiner Huth ſeyn; daher betrinken ſich auch behutſamme Leute nicht. Die Grichen rechneten das Vermögen viel zu trinken unter ihre Talente, aber das iſt ein ſchelmiſches Mittel, den Schwächern durch das Saufen zu betrügen. Unſere Zeiten ſind mehr Zeiten der Nüchternheit; ob die aber eine Verbeſſerung unſerer Moralität beweiſet, iſt eine

Frage. Freilich iſt nichts Viehiſcher als eine zur Gewohnheit gewordene Trunkenheit, und ein ſolcher Menſch verunehrt die Geſellſchaft, aber der Trunk, wo eine Geſellſchaft anfängt luſtig zu werden, bringt eine große Veränderung hervor, *und man nimmt eine ganz andere* Handlungsart des Menſchen wahr; daher kann man den Menſchen in der Trunkenheit nicht kennen lernen. Der Trunk bringt andere Wirkungen hervor, und die Menſchen ſind alsdenn anders geſinnt, als in der Nüchternheit. Das Naturel des Menſchen kennt man beim Trunke nicht, er iſt ein ganz anderer Menſch, er iſt anders afficirt, und hat ein anders Temperament; daher Menſchen, die ſonſt gut ſind, beim Trunke mißtrauiſch und zankſüchtig werden. Mancher wird herzlich freundlich, ein Anderer iſt voll Mißtrauen und Verdacht, ein Dritter wird andächtig. Die Geſelligkeit iſt alſo das Einzige, weshalb man den Menſchen den Trunk empfehlen kann. Der Branntewein iſt ein ungeſelliges Getränk, daher ſich ein Menſch von Zartgefühl ihm nicht überläßt, und ſich ſcheut, ſich darauf zu verſtehen. Er macht ſtumm, ſtatt daß der Wein beredt macht, und thut auf einmal ſeine Wirkung. Er iſt wie ein Gift, ein plötzliches Mittel das Gemüth aus ſeiner Faſſung zu bringen und es in Gaukelbildern herum zu jagen. Während der Zeit des Trunkes fühlt man ſein Uebel nicht, weil der Branntewein unempfindlich macht; daher iſt eine Schändlichkeit im Gebrauche dieſes Getränkes, weil es auch zugleich ſtumm macht. Auf ſeine eigene Hand ſich zu betrinken, iſt niederträchtig. Ein Menſch, der ſich auf ſeinem Zimmer allein betrinkt, wird ſich ſcheuen, daher beruht die Entſchuldigung des Trunks allein auf der Geſelligkeit. Tacitus ſagt, die Teutſchen faßten ihre Rathſchlüſſe beim Trunke, damit ſie voll Nachdruck wären, und überlegten ſie, wenn ſie nüchtern waren, damit ſie gut ausgeführt würden; und das war bei einer ſolchen Nation, als die Teutſchen damals waren, auch wohl nöthig.

Wir können behaupten, daß der Fehler des Trunks alten Leuten mehr angemeſſen ſey, als jungen; denn er iſt beim Alter eine Arzenei, ein Mittel, die Bewegung des Bluts zu befördern, der Jugend aber iſt er ſchädlich — Seneca ſagt, wenn er vom Trunke ſpricht, ich wollte lieber ſehen, daß der Trunk kein Laſter ſey, als daß Cato beim Trunke übel gethan habe. Sehr patriotiſch geſprochen! Virtus ejus incaluit mero, ſetzt er hinzu. Temperamente, die viel Heftigkeit und Thätigkeit zeigen, z. B. Choleriſche haben einen großen Hang zur Trunkenheit. Die aſiatiſchen Völker findet man nüchtern, in Europa ſind die Menſchen im ſüdlichen Himmelsſtriche nüchterner als im nördlichen, und es ſcheint auch, daß der Trunk den letztern mehr angemeſſen ſey, und mit ihrer Laune beſſer zuſammenſtimme. Wenn die Leute in Italien ſtarke Getränke bekommen, ſo raſen ſie, gerathen in Wuth und werden gefährlich. Es mag die Nüchternheit den ſüdlichen Völkern alſo nicht zur Tugend angerechnet werden, ſo wie der Trunk den nördlichen nicht zum Laſter. Die Verfeinerung der Sitten hebt dies Laſter allmählig auf. Ein Menſch wird, im Militairdienſte berauſcht, nicht beſtraft, weil er da die Strafe nicht genug fühlt, und er ſich alſo mehrmals vergeben würde.

So wie die Empfindungen verſchwinden, ſtellt ſich die Neigung zum Schlafe ein. Die Urſache des Schlafs iſt wunderbar; denn alle Verrichtungen des Körpers thun nach wie vorher ihre Wirkungen, nur die Empfindung und die willkührliche Bewegung ſtellen ihre Thätigkeiten ein.

Der Tod iſt das Ende aller willkührlichen Bewegungen, aller Thätigkeit des menſchlichen Gemüths und aller Empfindungen. Tiſſot in ſeinem Buche von den Nerven-

Krankheiten erzählt Dinge, die uns ſtutzig machen möchten; denn nach ſeinem Berichte ſcheint es, daß Perſonen, die in jedermanns Augen für todt gehalten werden, noch leben und empfinden; nur daß ſie nicht die Kraft haben, es im geringſten zu äußern, daß ſie leben und empfinden. Sie können in einem ſolchen Zuſtande begraben werden und ſind doch nicht vermögend, es an den Tag zu legen. — Die eine Geſchichte von dem, der die Lippen bewegte, und die andere von dem Frauenzimmer, das einen Laut von ſich gab, ſind ſehr merkwürdig. So könnte ein Menſch unter dem Meſſer eines Anatomen ſeyn und alles fühlen. In Frankreich hat man ſchon verſchiedene Schriften herausgegeben, ja alle Sorgfalt angewandt, daß man nicht Menſchen verſcharre, die noch das Leben in ſich haben. *)

Was der Tod ſey, kann keiner wiſſen. Der Menſch, der in tiefer Ohnmacht liegt, und den man für todt hält, kann noch nicht aus Erfahrung ſprechen. Niemand kann vom Tode etwas wiſſen, und wer die Macht verloren hat, äußere Bewegungen hervorzubringen, der mag empfinden, was er will, ſo kann man ihm dies alles nicht anſehen.

---

*) Auf den Scheintod iſt man in neuern Zeiten ſehr aufmerkſam geweſen. Dieſe Vorleſungen Kants ſcheinen alſo aus den frühern Zeiten ſeines academiſchen Lebens zu ſeyn.

D. Herausgeber.

Wie aus den Vorſtellungen des Gemüths neue entſpringen, oder von der Imagination.

Das Vermögen, Vorſtellungen in uns hervorzubringen, von denen der Gegenſtand nicht wirklich iſt, iſt die Imagination. Man ſollte glauben, daß dies widerſprechend ſey, weil der Urſprung aller unſerer Vorſtellungen darin beſteht, daß wir etwas anſchauen, was uns gegeben iſt. Indeſſen hat unſer Gemüth das Vermögen, eine Vorſtellung wieder hervorzubringen, die durch den Gegenſtand ehedem gewirkt war, theils in Vorſtellungen von künſtlichen Dingen, wenn der Gegenſtand nicht wirklich iſt, dergleichen iſt ein Bild, wo man nicht nur die Vorſtellung vom Menſchen hat, ſondern wo dieſe Vorſtellung vom Menſchen Zerrbilder und Grotesken ſind; theils können wir ſie uns anſchauend machen, und mahlen, ohngeachtet der Gegenſtand nicht in der Natur iſt.

Dieſes unſer Vermögen iſt von großer Weite, und unterſcheidet ſich in Anſehung der Form. Die ganze Natur muß vorher in der ſinnlichen Vorſtellung geweſen ſeyn. Etwas ganz Neues kann durch die Einbildung nicht hervorgebracht werden, allein wir können uns die Vorſtellungen der Sinne in einem andern Zuſammenhange vorſtellen, woraus Bilder entſtehen, die der Form nach verſchieden ſind: z. B. man kann ſich keine neue Farbe einbilden; uns ſind die 3. Hauptfarben des Regenbogens roth, gelb und blau gegeben. Wer aber nur dieſe 3. geſehen hätte, der würde ſich durch keine Einbildungskraft grün vorſtellen können. Keine Einbildung kann ſo weit gehen, daß ſie uns Vorſtellungen vorträgt, die wir nie durch die Sinne gehabt haben. Sie kann nicht ſchaffen, ſondern umbilden, und wer glaubt, ganz neuer Vorſtellungen und Erſcheinungen theilhaftig geworden zu ſeyn, z. B. im Traumen, der hat die Beſchaffenheit der Einbildung vergeſſen; ein ſolcher Menſch iſt geſtört, und ſchwärmt in dem Augenblicke; er iſt ſich ſeiner nicht bewußt, er fühlt zwar einen zurückgebliebenen Eindruck, kann ſich aber nicht erinnern, was in ihm vorging. Da unſere Einbildung alſo nur den Stoff ſinnlicher Vorſtellungen umbilden kann, ſo können wir ſchon einſehen, was die Geſichter der Schwärmer enthalten können.

Dieſes Vermögen der Einbildungskraft iſt zwiefach, ein productives und ein reproductives. Das ReproductionsVermögen iſt das Vermögen, Bilder der Dinge, die ehemals gegenwärtig waren, wieder hervorzubringen. Dieſes Vermögen liegt aller Nachahmung und allem Gedächtniſſe zum Grunde, wo unſere Einbildung nur nachbildet. Das Productionsvermögen iſt ſchöpferiſch und bringt Dinge hervor, die vorher in unſeren Sinnen nicht ſo waren. Ob nun zwar alle Bilder in unſerer ſinnlichen Vorſtellung theils vorhin geweſen ſeyn müſſen, und wir nur von andern Vorſtellungen neue hinzu bringen können, ſo iſt doch inſofern ein neues Bild entſtanden. Man hat Vorſtellungen von der Art, wo Bilder nach einem andern Muſter vorgeſtellt ſind. Der Mahler mahlt wirklich Gemälde, und ob er z. B. die Geſtalt vom Menſchen nimmt, ſo ändert er doch ſehr vieles daran, wenn er ein Zerrbild hervorbringen will. Gerard, ein Engländer, ſagt, die größte Eigenſchaft des Genies ſey die productive Einbildungskraft; denn Genie iſt vom Nachahmungsgeiſte am meiſten unterſchieden, ſo daß man glaubt, der Nachahmungsgeiſt ſey die größte Unfähigkeit, ſich dem Genie zu nähern. Das Genie gründet ſich alſo nicht auf die reproductive Einbildungskraft, ſondern auf die productive und eine fruchtbare Einbildungskraft in Hervorbringung, der Vorſtellungen giebt dem Genie vielen Stoff, darunter zu wählen. Dieſes Productionsvermögen wird eingetheilt in die willkührliche und unwillkührliche Imagination. Die willkührliche beſteht darin, daß der Menſch die Thätigkeiten ſeiner Imagination nach Belieben ausüben, ſich Bilder darſtellen und verſchwinden laſſen, ſie nach ſeinem Belieben machen kann. Die unwillkührliche heißt die Phantaſie, und ob zwar viele Schriftſteller beide verwechſeln, ſo giebt doch ſchon der Redegebrauch Anlaß, ſie zu unterſcheiden. Wir ſpielen mit den Bildern unſerer Einbildungskraft; in der unwillkührlichen Einbildungskraft aber ſpielt die unwillkührliche Einbildung mit uns. Die willkührliche Imagination iſt ſchöpferiſch, die Phantaſie hingegen ſchwärmt, und bedeutet den unwillkührlichen Lauf unſerer Einbildungen, wo ſie nicht nach Wahl und Vorſatz auftreten, auch nicht nach Belieben geleitet und regiert werden können, ſondern im Gemüthe bei einer zufälligen Gelegenheit entſtehen, dann aber ihren Lauf nach Geſetzen in der Seele nehmen, ſo daß man ſich ihn genau denken kann. Der Menſch iſt ein Phantaſt, der im Laufe ſeiner Gedanken nicht nach Belieben Veränderungen mit ihnen vornehmen kann. Es iſt merkwürdig, daß wir erſt auf willkührliche Weiſe unſere Einbildungskraft auf einen Gegenſtand lenken können, dann verfolgt dieſelbe ihr Spiel von ſelbſt, und wir folgen nicht mehr willkührlich, ſondern eine innere Kraft der Seele leitet uns, die Bilder nehmen ihren Gang und wir ſelbſt wiſſen nicht, wie wir darauf kommen; ſo iſts mit vielen Empfindungen gegangen. Ich will über etwas nachdenken; ich wähle erſt allerhand Nebenvorſtellungen, die mit meiner Hauptvorſtellung in Verbindung ſtehen. Z. B. wer auf eine Leichenrede ſtudirt, der wird die Ausſicht in eine fröhliche Zukunft, oder die fröhliche Ernte, oder den Tod als das Ende alles Elends in ſich ſelbſt im Kopfe haben. Nun nimmt er Einen von dieſen Gegenſtänden, worauf ihn die Imagination von dieſem einem Puncte auf eine Menge anderer bringt; die Phantaſie geht ihren Gang fort, kommt auf Bilder, die wohl ihren Zuſammenhang haben, aber nach und nach auf Bilder führen, die weniger mit einander zuſammenhängen, bis endlich der Verſtand alles wieder ordnet. Dieſes Geſetz, wornach der Verſtand alles ordnet, heißt das Geſetz der Aſſociation (der Vergeſellſchaftung). Vorſtellungen ſind vergeſellſchaftet, wenn ein Grund einer Verbindung da iſt, durch den die Vorſtellungen verwandt, oder wenigſtens benachbart ſind, ſo daß man ſie durch die Einheit des Orts und der Zeit verbinden kann. — Begriffe ſind durch die Verwandtſchaft verknüpft, wenn ſie im Verſtande mit einander verbunden ſind; ſie ſind durch die Nachbarſchaft verknüpft, wenn ſie mit nichts anderm mit einander verknüpft ſind, als durch die Einheit des Orts und der Zeit; der Zeit, wenn wir durch die Imagination der Zeit in Bewegung gebracht werden, und uns alles deſſen, was in der Zeit beiſammen war, erinnern, und eben ſo des Orts. Daher kann Niemand vor einem Hauſe vorbeigehen, in welches er in die Schule gegangen iſt, ohne daß ihm die alten Eindrücke einfallen, die er in dem Hauſe hatte. In beiden Fällen iſt es folgendermaßen beſchaffen: die Vorſtellungen mögen durch Aehnlichkeit, als Urſache und Wirkung mit einander verwandt oder benachbart ſeyn; ſo hat unſer Gemüth die Eigenſchaft, ſolche Vorſtellungen zu vergeſellſchaften; eine Vorſtellung lockt die andere herbei, und ſo kommen die Vorſtellungen zuſammen. Da alle Vorſtellungen, ſo unähnlich ſie ſich auch ſeyn mögen, doch irgend eine Aehnlichkeit haben können, ſo kann auch unſere Imagination vom Tauſendſten aufs Hundertſte kommen. Denn unſere Phantaſie iſt ſo ausſchweifend, daß ſelbſt die geringſte Aehnlichkeit Vorſtellungen vergeſellſchaftet. Dieſen unwillkührlichen Lauf der

Imagination bemerkt man in jedem geſellſchaftlichen Geſpräche; da iſt eine erſtaunliche Abweichung von der Materie, wo man von einem Gegenſtande abkommt, und auf entfernte Dinge gelangt, und ſich hernach nicht wieder zurückfinden kann. Daß dieſes ein unregelmäßiges Herumſchweifen der Einbildungskraft ſey, findet man, wenn die Geſellſchaft zu Ende iſt; denn da fühlt man etwas Leeres, indem der Verſtand beim Zurückerinnern keine Einheit hinein bringen kann. Aber eigentlich muß jede Materie ſo lange bearbeitet werden, bis ſie erſchöpft iſt. Viele Leute verwickeln alle ihre Geſpräche, indem ſie ihrer Imagination nicht von Zeit zu Zeit durch den Verſtand eine ſichere Richtung geben; die Imagination iſt unbändig, und man kann ſie nicht ſo in ſeiner Gewalt haben, daß ſie immer im Gleiſe des Verſtandes bliebe, ſie geht ihren Lauf nach Aehnlichkeiten immer fort. Dieſes Geſetz der Vergeſellſchaftung, nach dem die Imagination fortläuft, iſt ein Naturgeſetz, welches durch die Vernunft zu Stande gebracht iſt. Die Vernunft bringt ein Geſetz der Kunſt hervor, das die bloße rohe Natur nicht würde zu Stande gebracht haben. Daher muß die Vernunft ſich dieſes Geſetzes der Vergeſellſchaftung ſo bedienen, daß die Regeln immer nach ihrem Geſetze zu Stande kommen, und auf einen Zweck der Vernunft gehen. Daher ſieht man, daß ein vernünftiger Mann nie von ſeinem Thema abgeht, damit er ſich nicht verwirrt, und der Andere leicht darüber einſchläft. Dieſes Geſetzes der Vergeſellſchaftung muß ſich alſo der Verſtand bedienen, um den Lauf der Phantaſie unter ſeine Schranken zu bringen. Die Engländer ſagen, man muß in dem Hauſe eines Gefangenen nicht vom Stricke ſprechen, d. i. man muß nichts aufs Tapet bringen, wo andere Perſonen durch das Geſetz der Vergeſellſchaftung auf eine für ſie traurige oder ekelhafte Idee fallen könnten. Bei einer Mutter, die ihren einzigen Sohn verloren hat, muß man nicht von der Freude der Eltern ſprechen, welche gut geartete Kinder haben, weil ſie ſich dann ſogleich betrüben würde. Oft gehört dazu viel Klugheit, immer ſo zu ſprechen, daß Andere nichts nach dem Geſetze der Vergeſellſchaftung auf unangenehme Gedanken bringen kann. denn nach dieſem Geſetze iſt die Imagination ſo zart und fein, daß wir Vorſtellungen rege machen, ohne mit einem Worte derſelben zu erwähnen, weil man nicht verhüten kann, daß Andere auf unangenehme Vorſtellungen gerathen ſollten.

Es iſt eine Täuſchung der Phantaſie, welche den Nordſchottländern begegnet, die aber wohl eine kranke und geſtörte Phantaſie iſt, indem ſie die Bilder der Phantaſie für wirkliche Gegenſtände der Anſchauung halten. Verſchiedene engliſche Schriftſteller erzählen, daß die Bergſchotten von einem ſogenannten zweiten Geſichte ſprächen, wo ein Menſch mit offenen Augen am hellen Tage ganz etwas anders bemerkt, als was da iſt. Sie ſehen z. B. Leichengefolge von Menſchen, die bald hernach begraben werden. Der Glaube an ſolche Hirngeſpinſte iſt wohl der Widerlegung nicht werth, aber man kann doch glauben, daß dies wahr, und daß es eine Krankheit ſey; denn auch die Samojeden und Oſtiaken haben eine ſolche Nervenkrankheit, indem ihr Nervenſyſtem durch das rauhe Clima ſo angegriffen iſt, daß ſie ſich ſo hohe Bilder der Phantaſie machen, als Andere ſich nicht vorſtellen können. Von den Oſtiaken führt Pallas an, daß ſie eine beſondere Reizbarkeit der Nerven durch die Kälte haben, daß Einer ſich dadurch, daß ihn ein Anderer nur anfaßt, ſo alterirt, daß er auch ſeinen beſten Freund todtſchlägt. Die Täuſchung iſt eine Krankheit der Phantaſie, eingebildete Bilder immer für wirklich gegenwärtige zu halten. Ein Phantaſt iſt der, der durch die Bilder

der Gegenſtände ſo getäuſcht wird, als wenn es wirkliche Gegenſtände wären, aber auch den können wir für einen Phantaſten erklären, deſſen Phantaſie nicht nach dem Verlangen der Vernunft fortläuft, ſondern auf tauſend andere Dinge fällt, die ſeiner Einbildungskraft beifallen, indem er ſie nicht im Gleiſe erhalten kann.

Woher mag es kommen, daß ein gewiſſer Lauf der Phantaſie für uns ſehr ergötzlich und wo das menſchliche Gemüth in einer Art von angenehmer Bewegung iſt, indem ſich gewiſſe leichte Eindrücke, die mannichfaltig ſind, einfinden, und ein unbedeutendes Spiel der Empfindungen in uns erregen? Ein Kaminfeuer macht keinen ſtarken Eindruck auf uns, die Flamme iſt unbedeutend, verändert ſich auf hunderterlei Art, macht aber ſonſt keine große Veränderung; aber es ſitzt jemand dabei und verliert ſich in die tiefſten Gedanken. Vielleicht kommt des daher, daß die Flamme ſo vielerlei Geſtalten annimmt, und unſere Imagination dann immer auf Gedanken fällt, die mit dieſen Geſtalten Aehnlichkeit haben, nur daß wir uns derſelben nicht immer bewußt ſind, und ſo mag ſich das Gemüth dabei erholen. Eben ſo iſt es bei einem Bache, der über Kieſel läuft, und dabei Blaſen macht. Die Mannichfaltigkeit dieſes unbedeutenden Gegenſtandes, der uns nicht ſtark anzieht, führt uns auf tauſenderlei Gedanken. Eben ſo kann man ſich, ehe es recht helle wird, aus dem Vorhange und andern Sachen allerhand Geſtalten und Menſchen bilden, ohne eben dazu geneigt zu ſeyn; denn je mehr veränderte Geſtalten uns ein Object darbietet, deſto mehr Stoff hat die Imagination, uns Gegenſtände darzuſtellen. Der Anblick eines vom Winde aufgethürmten Meeres erregt die Phantaſie, und hält ſie feſt. Man kann ſich daran nicht ſatt ſehen, weil es unregelmäßige Geſtalten ſind, bei denen das Gemüth auf tauſenderlei Gedanken kommen kann. Der Taback giebt gleichfalls der Phantaſie Anlaß, das Spiel der Gedanken zu unterhalten. Der Tabacksrauch iſt ein Reitz, der eine unbedeutende Empfindung erregt, die weder angenehm noch unangenehm iſt, und oft wiederholt werden kann, wo das Gemüth durch dieſe geringe Empfindung immer in Bewegung geſetzt wird. Aber auch der Rauch iſt eine Hauptſache dabei; im Finſtern glaubt man immer, die Pfeife ſey ausgegangen; denn die mancherlei Figuren des Rauchs mahlen der Phantaſie ſo etwas vor, und die kleine Bewegung unterhält den Lauf des Gemüths, immer ſeinen Gedanken nach zu gehen. Daher finden wir auch, daß dieſes das vornehmſte Selbſtgeſpräch iſt, und wenn ein Menſch den Taback vertragen kann, ſo iſt dies das beſte Mittel, womit er ſich die Einſamkeit vertreiben kann.

Eben darum iſt auch eine weite Ausſicht angenehm, aber eigentlich können wir, je weiter die Ausſicht iſt, deſto weniger die Gegenſtände erkennen. Es mag wohl wahr ſeyn, wie Einige meinen, daß die Urſache davon herrühre, weil unſer Gemüth ein Vergnügen daran findet, und eine Stärke fühle, wenn es ſich weit ausdehnen kann. Die eigentliche Urſache iſt jedoch wohl folgende: wenn die Ausſicht weit iſt, ſo ſind alle Gegenſtände ſchwach, aber die Menge macht, daß unſere Phantaſie, die immer über die Gegenſtände dollmetſcht, im Spiele erhalten wird. Viele Leute haben die Gewohnheit, immer mit den Fingern etwas zu thun zu haben, wenn ſie etwas ſprechen wollen. Die Urſache iſt: dieſe einförmige Bewegung macht, daß ſie auf keine andern Gegenſtände kommen, die ſie zerſtreuen würden, aber dieſer gewohnte Eindruck zerſtreuet ſie nicht.

Der menſchlichen Natur iſt es etwas Beſchwerliches, daß uns unſere Phantaſie das Angenehme des vergangenen Zuſtandes übertrieben angenehm vorſtellt, wodurch die Zufriedenheit in Anſehung des gegenwärtigen vermindert wird. Wenn Menſchen alt werden, ſo loben ſie die vergangene Zeit, nicht weil ſie alt worden, ſondern weil ſie geſehen zu haben glauben, daß die Leute ehemals beſſer waren, und jetzt wirklich ſchlechter worden ſind. Von dieſem Wahne kann ſich der ſchlechteſte Menſch nicht losreiſſen, und zu allen Zeiten haben die Menſchen geglaubt, daß es in ihrer Jugend beſſer geweſen ſey; wenn dies wahr wäre, ſo müßte itzt ſchon die Welt ganz in Trümmern liegen, obgleich alles immer gleich bleibt. Aber daran iſt die täuſchende Einbildungskraft ſchuld, die die erloſchenen Bilder mit lebhaften Farben ausmahlt. Und obgleich die Jugendjahre ſehr beſchwerlich ſind, wenn man ſich nur z. B. an die Plagen der Schule erinnert, ſo ſind doch die meiſten Menſchen ſo geartet, daß ſie glauben, ſie wären die glücklichſten Jahre. Ueberhaupt ſind die Menſchen in Anſehung des Vergangenen ſo geartet, daß ihre Phantaſie ihnen in Anſehung des Vergangenen glücklichere Gegenſtände vorſtellt, als ſie wirklich waren, und dadurch die jetzige Zufriedenheit ſchwächt, da man doch vielmehr dahin ſtreben ſollte, daß unſer gegenwärtiger Zuſtand angenehm und glücklich ſey. Man kann aus dieſen Erſcheinungen das erklären, warum die Schweitzer das Heimweh bekommen. Sie haben in den Gebirgen ihres Vaterlandes eine Muſik, die ſie den Kuhreigen nennen; dies iſt eine ſchlechte Muſik, nach welcher die dortigen Bauern tanzen. Es iſt daher in der ganzen franzöſiſchen Armee verboten, dieſen Kuhreigen zu ſpielen, weil die Schweitzer ſogleich das Heimweh bekommen, ſich grämen, abnehmen, und nicht eher beſſer werden, als bis ſie nach Hauſe kommen; aber bei ihrer Ankunft in der Schweitz glauben ſie, daß alles verändert, und anders als in ihren Jugendjahren ſey; da hat ſie die Einbildungskraft ſehr betrogen, indem ſie ſich ein Glück träumten, das ſie genoſſen haben wollten, jedoch dachten ſie nicht an die Beſchwerden, die ſie in der Jugend ausgeſtanden hatten. Eben ſo machen es die Dichter, wenn ſie das arkadiſche Schäferleben ſchildern; ſie laſſen alles Beſchwerliche des Hirtenlebens weg, und beſchreiben bloß Anmuth und Reitz. Wir finden, daß unſere Imagination ſehr durch Partheilichkeit verſtimmt wird. Die Liebe verſchönert alles, ſo daß wir glauben, eine Perſon ſey ſchön, weil ſie andere Eigenſchaften hat; der Haß hingegen verhäßlicht alles, und wir glauben, daß derjenige ein tückiſches Geſicht habe, der uns ehemals ein Unrecht zugefügt hat. Von jedem Miſſethäter ſagt man, er ſehe tückiſch aus, freilich ſieht er in der Angſt nicht freimüthig aus, aber ob er uns tückiſch vorkommen würde, wenn er nicht gefangen ſäße, iſt eine andere Frage. Daß man ſich durch die Phantaſie ein Bild mahlen könne, wovon uns die Vorſtellung nichts lehrt, ſieht man daraus, daß, wenn man ſich eingebildet hat, dieſer oder jener ſey geſtört, man ſolle ihm nichts übelnehmen, ob es gleich nicht wahr iſt, den Andern alles, was dieſer bei Laune thut, als zweideutig vorkommt. Sie glauben allerhand Lächerliches wahrzunehmen, was einen verrückten Menſchen anzeigt. Ihre Phantaſie mahlt ihnen allerhand Dinge vor, und ſie wiſſen ſich nicht zu faſſen, wenn ſie hernach hören, daß es eine Lüge geweſen iſt. Jeder Menſch glaubt das zu faſſen, wovon ſein Kopf voll iſt. Die Gewohnheit zu gewiſſen Bildern, womit man ſich beſchäftigt, hält das Gemüth bei denſelben gegenwärtig und beſticht das Urtheil, ſo daß man das zu ſehen glaubt, was man zu ſehen gewünſcht hat. Schwärmer oder Leute, die einer gewiſſen Sekte ergeben ſind, ſind Leute, die alles in der Bibel finden, was ſie wollen. Sie ſehen etwas ſo deutlich ausgedrückt, und müſſen über die Blindheit anderer Menſchen erſtaunen. Bei einem Lügner iſt die Gewohnheit zu lügen oft unwillkührſich; man kann nicht ſagen, daß gewiſſe Menſchen eine Abſicht beim Lügen haben, ſie thun es nicht mit Abſicht oder mit Intereſſe, Gutes zu ſtiften, ſondern ihre Imagination iſt ſo wild, daß ſie mit ihnen davon läuft, und indem ſie mehr ſprechen, als worauf ſie ſich beſonnen haben, verfehlen ſie ſich; eine Lüge veranlaßt die andere. Eben ſo wird bei Dichtern und Romanenſchreibern eine hochfliegende Phantaſie erfordert. So geht es aber nie in der Welt; denn es iſt eine Convention zwiſchen ihnen, und den letzten, dies nicht für wahr zu halten.

Die Imagination bringt aus dem, was jemand ſieht, eine Nachahmung hervor: wenn ein Menſch im Affecte ſpricht, ſo macht der Andere alle die Minen nach, womit jener ſpricht, ohne es zu merken. Die Stärke der Einbildungskraft bringt eine Nachahmung hervor aus dem, was wir ſehen. Man verſichert, daß zwei Perſonen, die ſich lieben, wenn ihre Geſichtsbildung nicht zu ſehr verſchieden iſt, zuletzt faſt einerlei Geſichtszüge und Minen bekommen. Zimmermann zeigt, daß die große Einprägung der Phantaſie bei dem Anblicke gewiſſer Dinge, die unſere Einbildungskraft ſtark afficiren, zur Nachahmung bringt. So fühlt jemand, daß der Anblick krampfhafter Zufälle bei dem Zuſchauer Verzuckungen, vorzüglich bei Kindern, und bei Perſonen erregt, deren Nerven ſehr reizbar ſind. Je mehr man dahin ſieht, deſto mehr wird unſer Nervenſyſtem davon gereizt, und die Natur neigt ſich zur Nachahmung. Boerhave erzählt, daß in einem Waiſenhauſe durch ein Kind, das in Verzuckungen fiel, alle andern Kinder in Verzuckungen geriethen, und ſie konnten nur durch die fürchterliche Drohung, mit glühendem Eiſen gebrannt zu werden, dahin gebracht werden, ſich von dem Gegenſtande abzuwenden. Es iſt alſo in einigen Bewegungen des Menſchen etwas Sympathetiſches, das zuletzt dieſelbe Wirkung bei uns als bei Andern äußert. Das Gähnen bringt vermittelſt der Phantaſie eine unwillkührliche Nachahmung zuwege, vorzüglich, wenn man in Gedanken iſt. Es iſt merkwürdig, daß es Fälle giebt, wo die Imagination ſtärker iſt als die Gegenwart der Sache, indem die Leidenſchaft dadurch mehr vergrößert wird, als durch die Sache ſelbſt. Es giebt Verliebungen, wo die Gegenwart der Perſon zwar einen großen Eindruck auf den Verliebten macht, aber dieſer Eindruck wird größer, wenn er in der Abweſenheit in ſie verliebt iſt; die Urſache iſt, daß er in der Anweſenheit allerhand kleine Fehler ſieht, die er in der Abweſenheit nicht bemerken kann. Ein ſolcher Verliebter iſt nicht anders zu heilen, als durch die Ehe, welche das Ende aller Liebe iſt, ſo daß man es auch in Frankreich für einen Widerſpruch hält, in der Ehe zu ſeyn, und ſich zu lieben.

Ein Affekt, welcher auf Einbildung beruht, iſt ſchwerer zu dämpfen, als der, welcher auf der Sache beruht; denn im letzten Falle läßt er ſich widerlegen, aber die Einbildung iſt fruchtbar, und wendet alle Kräfte an. Man hat Fälle, daß Leute wegen der Leidenſchaft der Liebe in fremde Länder reiſeten, aber auch dies fruchtete nichts, ſie mußten ſich durchs Heurathen helfen. Dieſe Leute waren durch den Reitz der Phantaſie mehr eingenommen, als durch andere Gründe. Man ſagt von der Einbildung, daß in der erſten Zeit der Mündigkeit ſich die ſtärkſten Eindrücke der Liebe finden, ſo daß die Perſon, die ſich uns dann einprägt, die ſtärkſten Eindrücke behauptet, wenn wir gleich hundert Fehler an ihr wahrnähmen.

Wenn eine Phantaſie fehlerhaft, aber doch nicht geſtöhrt, alſo fehlerhaft durch Mangel der Bildung iſt, ſo nennt man ſie zügellos oder regellos. Die zügelloſe beſteht in der unmäßigen Phantaſie, im Verhältniß unſerer

Willkühr, wo es nicht in unſerer Gewalt ſteht, die Phantaſie zu dämpfen, ihre Bilder zu verbannen, und ihrem Laufe eine andere Richtung zu geben. Ein ſolcher Menſch iſt unglücklich. Die Phantaſie zeigt ſich vorzüglich bei Haß und Groll unter den Menſchen; wenn der Eine bei ſich das Gezänke, das der Andere in der Geſellſchaft anfing, in ſeiner Phataſie fortſetzt, ſo bringt er in ſich eine Neigung des Haſſes zuwege, und verdirbt in ſich die Freude ſeines Gemüths. Eben ſo läuft der Menſch bei traurigen Vorſtellungen mit ſeiner Phantaſie in die unglücklichen Folgen hinein, die ſich ereignen, und da kann man mit Uebeln gemartert werden, die nie vorhanden ſind. Die zügelloſe Phantaſie bei einem Dichter überſchreitet die Schranken und übertreibt alles. Es iſt aber die größte Stärke der menſchlichen Seele, wenn ſie alle Talente in ihrer Gewalt hat, jede Kraft dazu anzuwenden, wozu ſie will, die Bewegung des Gemüths zu erregen und zu hemmen, und überhaupt alle Betrachtungen über einen Gegenſtand zu ordnen. Die Regelloſigkeit iſt noch reger als die Zügelloſigkeit; ſie beſteht darin, daß die Phantaſie dem Verſtande nicht folgen will, ſondern auf Ungereimtheiten läuft, und den Verſtand verächtlich macht. Die Phantaſie hintergeht den Verſtand mit Aehnlichkeiten der Bilder, und ſo wird Mancher dadurch in regelloſer Phantaſie durch ähnliche Bilder getäuſcht. Bei Hypochondriſten iſt eine regelloſe Phantaſie. Ein zügelloſer Phantaſt ſchwärmt, ein regelloſer faſelt. Die zügelloſe Phantaſie zeigt noch Stärke an, obgleich der Verſtand unwillkührlich dem Gemüthe folgt, aber die regelloſe macht den Menſchen unfähig zum Gebrauche des Verſtandes. Viele überflüſſige Dinge, die man in der Religion und Philoſophie als ein Spiel der Phantaſie vorträgt, ſind eine verkehrte Anwendung dieſes Vermögens, wo der Verſtand einen Plan machen muß, der die Phataſie mit ihren Bildern ausmahlt. Wenn wir das Talent der Völker im Abendlande mit dem Talente der Völker im Morgenlande vergleichen, ſo iſt bei den Erſten viel Verſtand und wenig Phantaſie, bei den Letzten wenig Verſtand und eine blühende Phantaſie. Dies ſieht man in allen ihren Werken der Kunſt. Die Türken haben große Achtung vor Bildern, dies kommt nicht ſo wohl von ihrer Religion her, ſondern von ihrer Phantaſie, die weit anders von Bildern gerührt wird, als jene eines kaltblütigen Europäers.

Wir finden, daß unſre Phantaſie bei uns mehr des Abends, als des Morgens ſpielt. Des Morgens ſcheint die Herrſchaft des Verſtandes erneuert zu ſeyn, und des Abends fängt die Einbildungskraft an zu ſchwärmen. Wenn der Menſch des Abends anfängt, von dem Zuſtande nach dem Tode zu ſprechen, ſo wird dies dem Phantaſten ſehr willkommen ſeyn; aber des Morgens iſt dies ein ſchaales Geſpräch. So lange der Menſch Herr ſeiner Phantaſie iſt, kann er arbeiten; wenn er aber dieſe ſchwärmen läßt, ſo thut dies ihm großen Schaden; dies geſchieht meiſtens des Abends. Daher haben verſchiedene Aerzte bemerkt, daß das zu lange Nachtausbleiben dem Körper vielen Schaden zufügt. Sie haben aber nicht die rechte Urſache angegeben; ſie ſagen wohl, daß es dem Menſchen zuträglich ſey, vor Mitternacht zu ſchlafen, aber dies iſt nichts. Die wahre Urſache iſt folgende: des Abends iſt unſere Phantaſie ſehr genigt herum zu ſchweifen, und ſich an Hirngeſpinſten zu laben, die Sinne haben alsdann weniger Unterhaltung, und ſo ſpringen wir auf Dinge über, die auf unſere Einbildungskraft wirken, und dies wirkt ſo ſehr auf die Nerven, daß an innerm Leben dabei ſehr genagt wird. Dieſe innere Schwächung der Nerven iſt der Quelle des Lebens viel nachtheiliger, als vieles Andere. Man kann zu dieſer Zeit auch niemals Menſchen antreffen, die ganz gelaſſen wären, ſondern ſie gehen mit lauter Luftſchlöſſern um, und ſind gar nicht ruhig. Und ob dieſe Afficirung gleich innerlich iſt, ſo geht ſie doch immer auf Unkoſten unſerer Lebenskraft; legt man ſich aber bald nach dem Abendeſſen zum Schlafen nieder, ſo wird man am Morgen davor ſicher ſeyn. Auf dieſe Art muß man den Lauf der Phantaſie oder *Schwärmerei zu heilen ſuchen*. So lange man in der Geſellſchaft iſt, wird man ſich noch immer im Gleiſe halten. Daher muß man, ſobald man von da weg geht, ſogleich zu Bette gehen, und nicht ſpät aufſitzen.

Einige Phantaſie ſcheint einige Originalität zu haben; man findet dies bei witzigen Köpfen, und das nennt man das Genie derſelben, wo ſie ihren Bildern Regelloſigkeit oder doch Neuigkeit geben, und der Beifall, den man ihnen als Producten des Genies zu zollen pflegt, iſt allgemein. Die Phantaſie mag wohl manchem Menſchen das Feuer geben, das er ohne Phantaſie nicht haben würde. Sie hat großen Einfluß auf uns, ſtellt uns die Dinge bald als nützlich, bald als unnütz vor. Die Geſchlechtsneigung beruht mehr auf der Phantaſie, als auf der Wirklichkeit; dahero muß man ſich in der Einſamkeit mit dem Schwärmen der Phantaſie über Geſchlechtsneigung nicht einlaſſen; denn erſtlich iſt es uns unnütz, zweitens iſt es ein Uebel und der Natur nicht gemäß. Die Indianer ſind in dieſem Stücke kaltblütig und gleichgültig; die wilden Völker ſind nicht in dem Grade reizbar als wir. Die Phantaſie gießt über alle Dinge einen Zauber aus, und regt die Triebfedern ſo an, daß dadurch Laſter entſtehen, die ihre Entſtehung am meiſten der Phantaſie zu verdanken haben.

Auf der Phantaſie beruhen eine Menge von Krankheiten, und auch die Kuren vieler Krankheiten. Die Aerzte helfen mehrentheils durch die Zuverſicht und Ruhe, die ihre Gegenwart dem Patienten einflößt, wobei der Körper mehr an ſeiner Geſundheit arbeiten kann; aber der Arzt iſt auch die Urſache vieler Krankheiten; denn jeder Menſch meint, der Arzt verſtünde am beſten am Körper zu flicken, und ſo werden Viele eingebildet krank. — Wenn wir ſehen wollen, was für ein großes Geſchäft die Phantaſie treibt, ſo dürfen wir nur unſere eigene Unterhaltung betrachten. Jeder Menſch iſt in der Einſamkeit beſchäftigt, macht Plane, findet darin ſeine wahre Unterhaltung, kann ſich Romane ſo lebhaft ſchildern, und hat das Vergnügen, immer die Hauptperſon dabei zu ſeyn. Die Einbildungskraft macht uns alſo den größten Theil unſerer Zeit angenehm, indem wir uns Hochachtung von andern Menſchen träumen, und in die idealiſche Welt kommen.

Man hat ein Sprichwort, das auf den gemeinen Mann deutet, das ſich aber auch klugen Regenten empfehlen ließe: mundus regitur opinionibus, denn die Meinung, welche die Phantaſie ſich macht, thut eben das, was Wahrheit verrichtet, und die Menſchen werden glücklicher durch die Fabel als durch die Wahrheit. Wenn Könige ſo regieren könnten, daß die Unterthanen ihre Pflichten abtragen müßten, und doch glaubten, daß ſie dabei frei wären, ſo wie es in Holland und England iſt, ſo wäre das ein glücklicher Staat; denn die Meinung von Freiheit iſt eben das, was Menſchen glücklich macht, und wenn ihnen dieſe Meinung keiner kränken darf, ſo fühlen ſie ſich frei; aber dergleichen zu erreichen fordert bei Regenten viel Talent. Man kann ſagen, daß die Ehen glücklich ſind, wo der Mann ſich einbildet, daß ſeine Frau große Gegenliebe gegen ihn habe, und dieſe Einbildung iſt das, was das Glück ihres Lebens ausmacht. Daher iſt die Frau ſchon gegen ihren Mann gefällig, die, wenn ſie keine Liebe für ihn hat, doch alles das thut, was eine Gegenliebe zu verrathen ſcheint; denn da hintergeht ſie doch nur ſeine Einbildungskraft und er wird es immer glauben, denn die Phantaſie iſt bei den Menſchen von eben dem Werthe als die Wirklichkeit.

Wenn ein Geiziger Geld ſammelt, ohne weiter eine Abſicht dabei zu haben, ſo reizt ihn nichts als der Genuß dieſer Reichthümer in der Phantaſie. Wenn er ſeine Nachbarn Staat machen ſieht, ſo ſtellt er ſich vor, daß er dies alles auch haben könnte, und noch zu genießen hat; dann ſtellt er ſich hinterher auch das Mißvergnügen vor, wenn jemand nach genoſſenem Vergnügen mit leerem Beutel zurück kommt. Dieſer Zuſtand bei dem Geizigen hat viele Vorzüge; er hat ſein Geld in der Taſche, und ſieht alles dies Vergnügen noch vor ſich. Wir ſehen alſo, daß dieſe Leidenſchaft nicht ganz blind iſt, denn ſie nährt eine unerſchöpfliche Quelle von Einbildungen. Die ganze Denkart beim Menſchen beruht alſo auf ſeiner Darſtellung der Phantaſie.

Von dem Vermögen unſerer Seele, Vergleichungen anzuſtellen.

Alle Vergleichungen gehen darauf aus, die Uebereinſtimmung oder die Verſchiedenheit der Dinge zu zeigen. Das Vermögen des Gemüths, die Uebereinſtimmung der Dinge zu zeigen, iſt der Witz; das Vermögen die Verſchiedenheit zu bemerken, die Urtheilskraft (der Scharfſinn). Man nennt den Witz eine Gabe, die Aehnlichkeiten der Dinge einzuſehen. Er iſt ein poſitives Erkenntnißvermögen, eine weitere Ausdehnung unſerer Erkenntniſſe. Urtheilskraft iſt ein negatives Vermögen, eine Einſchränkung unſerer Begriffe, indem wir zeigen, daß ein Begriff nicht auf ſo viel Dinge geht, als man glaubt. Durch das Urtheilen verhüten wir Irrthümer. Die Urtheilskraft geht aufs Rectificiren (Berichtigen, Läutern), der Witz aufs Hervorbringen. Der Witz ſucht aus verſchiedenen Vorſtellungen einen Begriff zu machen, und durch die Urtheilskraft unterſcheiden wir die Arten, die unter der Gattung enthalten ſind. Unſere Erkenntniß wächſt mehr durch den Witz, indem wir ſie dadurch allgemein machen können. Ein ſolcher Begriff iſt von großem Umfange, und ich kann ihn auf viele Gegenſtände anwenden. Wir machen aus ihn Gattungen, die die Aehnlichkeit vieler Dinge enthalten.

Man hat anfänglich wenig Geſchlechter, nach und nach findet die Urtheilskraft Verſchiedenheiten, und alſo werden durch die Urtheilskraft die Arten vermehrt, durch den Witz hingegen wird alles auf Geſchlechter gebracht. Man muß daher vorzüglich darauf merken, daß die Urtheilskraft hauptſächlich den negativen Nutzen hat, Irrthümer abzuhalten, weil der Witz ſich unaufhörlich damit abgiebt, unſere Erkenntniſſe dadurch zu erweitern, daß er die mannigfaltigen Vorſtellungen unter Begriffe zu bringen ſucht.

Manche Menſchen ſind nicht im Stande, etwas Einſtimmiges in Dingen zu finden, Andere finden alles ähnlich, welches ein Geſchäft des Witzes anzeigt; die Urtheilskraft unterſcheidet das Verſchiedene, damit die vermeinte Aehnlichkeit nicht zu weit gehe, und man Dinge nicht für einerlei anſehe, die verſchieden ſind: z. B. die Menſchen werden dem körperlichen Baue nach für einerlei gehalten, aber zuletzt findet man durch die Urtheilskraft, daß die Geiſtesanlagen bei beiden Geſchlechtern verſchieden ſind. Die Illuſionen des Witzes bereiten uns zu Irrthümern vor, wenn nicht eine reife Urtheilskraft dazu kommt, um den Unterſchied darin zu bemerken. Durch den

Witz entſpringt die Begierde, einen Begriff von allen Dingen geltend zu machen; die Urtheilskraft aber findet, daß unſere Begriffe oft gar nicht zureichen, alle dieſe Dinge zu erkennen. Wenn man das Verdienſt dieſer zwei Vermögen ſchätzen will, und wenn man auszumitteln ſucht, welches von beiden den Vorzug hat, ſo iſt offenbar, daß der Witz allezeit ein poſitives Erkenntniß-vermögen iſt, wir aber doch ohne ein kritiſches Vermögen nichts als Blendwerke durch den Witz ſammeln würden. Der Witz bringt einen Vorrath von Erkenntniſſen zuſammen, die Urtheilskraft aber wirft alles wieder weg, was mit einer feſten Erkenntniß nicht zuſammen hängt; ſie berichtigt unſere Begriffe. Der Witz belebt das Gemüth und leitet uns aufs Mannigfaltige, die Urtheilskraft ſchränkt die Lebhaftigkeit des Gemüths ein, indem ſie unſere Gedanken behutſam macht; der Witz iſt darum beliebt, weil er aufgeweckt iſt, die Urtheilskraft iſt bedachtſam und darum hochgeachtet. Aber ſo hochgeachtet ſie immer iſt, ſo iſt ſie doch nicht ſo beliebt; jeder ſucht den Witz mehr als die Urtheilskraft, und der Witz wird eher ſein Glück machen; denn das wahrhafte Verdienſt findet nicht allenthalben Liebhaber. Die Urtheilskraft erhält Bewunderer, und erwirbt ſich Lob, aber man nähert ſich ihr nicht immer. Aller Witz iſt ein Spiel; er iſt aber doch nützlich, denn jeder Einfall giebt eine Mannigfaltigkeit von Bedeutungen. Durch den Witz werden Regeln gegeben, und dieſe haben große Brauchbarkeit; denn eine jede Regel dient dazu, eine Menge von Fällen zu beurtheilen, und iſt ein concentrirter Begriff, der eine Menge anderer enthält; die Urtheilskraft aber ſchränkt dieſe Erwerbung ein; denn ſo wie der Witz unſer Denken dreiſt und waghaft macht, ſo macht die Urtheilskraft verlegen und behutſam; ſie iſt zwar rühmlich, aber glänzt nicht.

Der Witz iſt vielleicht das Talent der Jugend, die Urtheilskraft das Talent des Alters. Daher ſagt man: ein lebhafter Witz und eine reife Urtheilskraft. Die Urtheilskraft läßt ſich nicht lehren; witzige Einfälle aber kann man wohl lernen. Jene wächſt nur durch den Gebrauch, und iſt der Verſtand, von dem man ſagt, daß er nicht vor den Jahren komme. Junge Leute glauben oft, ſie ſeyn ſo klug als der älteſte; ſie können inſoweit recht haben, daß in ihnen Geiſt genug ſeyn mag, aber man kann keine Urtheilskraft vor den Jahren haben; denn dies erfordert Verſuche, Uebung und Erfahrung. Es iſt ein negatives Vermögen, Urtheile zu berichtigen, nicht zu erweitern. Die Urtheilskraft iſt alſo die Wirkung von einem durch Erfahrung geübten Gemüthe. Eine Erklärung, welche Verſtand enthält, heißt, inſofern ſie zugleich Witz in ſich faßt, ſinnreich, ſobald der Witz vorzüglich hervorſticht. Eine Erkenntniß, wo die Urtheilskraft hervorſticht, heißt ſcharfſinnig. Das Wort acumen (Scharfſinnigkeit) ſoll eine Aufmerkſamkeit bedeuten, die auf das Kleine geht, und die ſchwächſten Eindrücke leicht bemerkt, ſo daß man die Erkenntniß leicht in ihre Urſtoffe zertheilen kann. Auf dieſe Art könnte Scharfſinnigkeit auch für Witz gelten; denn es giebt ſubtilen Witz, wo man Aehnlichkeiten bemerkt, die ein gemeines Auge nicht merkt; es iſt aber doch gebräuchlich, der Urtheilskraft Scharfſinn und dem Witz ſinnreiche Stärke zuzuſchreiben; dabei aber wird erfordert, daß der Witz nicht faßelt, und die Urtheilskraft nicht gegrübelt habe.

Der Witz iſt eine Quelle von Einfällen, die Urtheilskraft eine Quelle von Einſichten. Die franzöſiſche Nation iſt reich an Einfällen, die Einſichten kommen ſpät, aber darum dürfen wir die Einfälle nicht gering ſchätzen. Es giebt Leute, die reich an Einfällen ſind, und die allerhand Plane entwerfen, zu denen noch die Urtheilskraft kommen muß, um ſie zu prüfen. Die Einfälle ſind die vorläufigen Urtheile, die oft ſehr glücklich ſind, und das Wort Einfall hat ſchon die Bedeutung, daß es mehrentheils das ausdrückt, was uns ungeſucht aufgefallen iſt, die Einſicht hingegen das, was man mit Sorgfalt ſuchen muß. Ein Einfall iſt eine Wirkung unſerer Erkenntnißkraft, wovon wir die Urſache oft nicht wiſſen. Mancher Menſch iſt reich an Einfällen, ſein Witz iſt ſo fruchtbar, daß er ihn auf tauſenderlei Einfälle bringt; aber ein ſolcher Kopf iſt gewöhnlich nicht reich an Einſichten. Seneca hatte einen bloßen Einfall, als er ſagte, man wird dereinſt die Kometen ſo berechnen können, wie jetzt den Lauf der Sonne und des Mondes. Es war dies keine Vorherſagung von ſeiner Seite, aber es iſt eine Ungerechtigkeit unſerer Zeit, daß man jemandem, der wirklich eine neue Einſicht erfunden hat, das Verdienſt zu ſchmälern ſucht, daß man ſolche Stellen in den Alten aufſucht, die bloß einen Einfall hatten, oder einen Wunſch von einer Einſicht, zu deren Erlangung ſie nicht das Talent hatten.

Ein Buch, das reich an Einfällen iſt, hat etwas Anziehendes, nur müſſen die Einfälle nicht zu ſehr abwechſeln, ſondern einen Zuſammenhang mit der Hauptſache haben. Aber Einfälle haben keine lange Dauer, weil man doch am Ende einſicht, daß ſie nichts ſind, und ſo verliert ſich zuletzt die erſte Ueberraſchung, die uns erfreute. Einige Nationen haben einen Hang, Einfälle günſtig aufzunehmen, daher kommt es, daß dieſe Einfälle in großen Haufen bei ihnen eindringen, und ihre Druckerpreſſen damit überſchwemmt ſind. In Teutſchland ſind ſie Kontreband (verbotene Waare); wer da mit bloßen Einfällen kommt, und nicht eine Einſicht daraus zu machen ſucht, dem geht es übel. Die Urſache iſt, die Teutſchen können ihren Einfällen nicht die Kleidung geben, wodurch ſie gefallen: aber die Nation, die ein ſolches Vergnügen an Einfällen hat, hat keinen Geſchmack. Selbſt von Montesquieu, deſſen Verdienſte bei den Franzoſen ſo hoch angeſchlagen werden, daß ſie ihn ſogar einen zweiten Solon nennen, wird man wohl 'unterhalten, aber man lernt doch nicht viel von ihm. Die Wiſſenſchaften haben durch ihn nichts gewonnen. Es ſind Blicke und Fingerzeige, die er giebt, damit man weiter nachdenken ſoll, und gegen die man noch mißtrauiſch iſt, ob ſie Stich halten werden, die zwar Anfangs tauglich ſcheinen, aber im Zuſammenhange doch unmöglich ſind, und den Leſer auf Hirngeſpinſte führen.

‚Der Witz geht auf die Brühe, die Urtheilskraft auf die Nahrung, und iſt das, was die Nahrung für unſere Seele iſt. Der Witz giebt allen Dingen die Brühe und Aehnlichkeit, und macht, daß das, was die Urtheilskraft als tüchtig abgezogen hat, in weitläuftige Verbindung geſetzt wird. Er dient dazu, den Einſichten, die durch die Urtheilskraft bewährt ſind, eine weitläuftige Anwendung zu geben.

Bons Mots (Witzworte) ſind Einfälle, die Neuigkeit haben müſſen, wie die Moden, und wechſeln ab. Wenn ſie ſchon eine Beharrlichkeit bekommen haben, ſo ſind ſie Sentenzen (Denkſprüche), die wegen ihres Inhalts gelten, prägnant ſind, und viel Verſtand enthalten. Beim gemeinen Manne heißen ſie Sprichwörter. Aber die bons mots müſſen plötzlich einfallen, bald vergehen können, und ſich durch die Neuigkeit empfehlen. Die Jagd nach Witzworten iſt ſehr ekelhaft für den, der einen Schriftſteller lieſet, der darnach jagt, und da kann der Verſtand durch den Witz auf die Tortur gelegt werden. In Rabelais Schriften kann man nicht einen Bogen leſen, ohne ſich ihn ganz zu verekeln, weil alles am Ende ein bloßes Spiel iſt, das an ſich ſelbſt keinen Werth hat, und wo es immer auf eine beſondere Art ankommt, Begriffe zuſammen zu ſtellen, von denen man ſich keine Verwandſchaft gedacht hat, aber da alles dies doch kein Erwerb für das menſchliche Herz iſt, und es doch immer die Abſicht der Menſchen iſt, mit ihren Erkenntniſſen etwas zu gewinnen, ſo iſt es am Ende doch ſchaal; denn der Plan iſt nicht ſo zugeſchnitten, daß er einen Zweck hat; das Gemüth iſt ſo geartet, daß, ſo ſehr es auch nur auf Beluſtigung ausgeht, es doch nach Wirklichkeiten ſtrebt, damit der Verſtand etwas gewinnt; daher hat das bloße Spiel des Witzes nichts Beruhigendes, und findet nicht anders einen Werth, als durch die Neuigkeit. So ſehr der Witz aber auch beliebt iſt, ſo wird am Ende doch verlangt, daß er ein Product des Verſtandes hervorbringen ſoll.

Wer von Witz Profeſſion macht, heißt ein Witzling, wer mit der Urtheilskraft paradiert, ein Klügling. Der Witzling wird ekelhaft, der Klügling verhaßt, weil er lehrreich ſcheint, und immer belehren will. Wir nehmen aber an, daß wir ſelbſt ſo viel Urtheilskraft haben, um zu unterſcheiden, wie weit Dinge gelten. Viele Menſchen klagen, daß ſie keine witzigen Einfälle haben, und entſagen der Ehre, Witz zu beſitzen; aber es giebt keinen Einzigen, der einräumen ſollte, keine Urtheilskraft zu haben; denn dieſe iſt das Unentbehrlichſte und gehört zum Nothwendigen unſerer Talente. Wenn uns ein Klügling mit ſeinen Bemerkungen in den Weg kommt, ſo iſt er uns verhaßt, der Witzling wird dagegen immer gering geſchätzt, wenn ſeine Einfälle Kleinigkeiten betreffen. Wenn bei einem Volke eine Mode ſtets von der andern verjagt wird, ſo verräth dies, daß es einen Ueberfluß an Witz hat, der immer beſchäftigt iſt, etwas Neues hervorzubringen. Der Witz ſchafft Moden, und die Urtheilskraft beſtimmt ihren Gebrauch. Eine Mode wird oft zum Gebrauche, und hört auf darum Mode zu ſeyn; denn der Gebrauch iſt eine dauerhafte Regel unſerer Einrichtungen, und was in Gebrauch gekommen iſt, iſt allgemein. Die Mode beſteht in der Neuigkeit, alſo kann man ſagen, daß der Anfang eines Gebrauchs eine Mode geweſen iſt. Es giebt Nationen, die viele Gebräuche haben, z. B. die Spanier; Andere ſind mehr Liebhaber von Moden. Zur Mode können alle Albernheiten werden, aber der Gebrauch muß überlegt ſeyn. Eine Nation von Urtheilskraft, die in der Veränderung ihrer Entſchließungen behutſam iſt, hängt an ihren Gebräuchen, und keine Nation iſt ſo ihren Gebräuchen ergeben als die ſpaniſche, und hierin beſteht das Abſtechende derſelben von der franzöſiſchen. Der Witzige iſt frei und keck, der Urtheilsfähige (Judiciöſe) unſchlüſſig und bedenklich. In franzöſiſchen Kritiken wird mancher Autor erhoben, weil er viel Kühnheit hat; bei andern Völkern werden ſolche Keckheiten nicht gerühmt. Der Witz iſt an ſich ſelbſt kühn, ja verwegen; denn da er mit Aehnlichkeiten ſpielt, ſo ſucht er, ſo viel er kann, alles zuſammen zu paaren; dagegen iſt die Urtheilskraft Urſache, daß wir keine größern Schritte vorwärts thun können, indeſſen der Witz ein größeres Feld durchgeht. Dagegen iſt auch keine Dauerhaftigkeit in einem Urtheile, das die Keckheit des Witzes hervorbringt. Büffons Schriften ſind ſehr lehrreich, aber es iſt auch oft viel Kühnheit in ſeinen Urtheilen. In England und Italien findet man im Urtheilen mehr Behutſamkeit. Der Witz iſt populair, und die Urtheilskraft ſcholaſtiſch. Eine Nation, die ſehr populair iſt, beweiſet dadurch, daß ihr Talent hauptſächlich auf den Witz gerichtet iſt. In allen franzöſiſchen Schriften herrſcht der Geiſt der Unterhaltung (Converſation); denn da die Franzoſen allem, was ſie thun, den geſelligen Geſchmack zu geben ſuchen, ſo müſſen ſie alles mit Witz ausputzen. Die Urtheilskraft hat mehr Verdienſt in Anſehung der Schule. Das Publikum bekümmert ſich nicht ſo ſehr um die Richtigkeit, ſondern überläßt das der Schule auszumitteln.

Der ſeichte Witz enthält nichts für den Verſtand; der Schulwitz enthält wohl etwas für den Verſtand, aber nichts für die Welt, d. i. für den Gebrauch in der Unterhaltung, für den populären Verſtand. Alſo ſieht man, daß ein Witz in der Unterhaltung unterhaltend ſeyn, und im Lehrſaale fade klingen kann; denn da will man auch etwas für den Verſtand haben, obſchon dies gleich in den faden Reden der Unterhaltung nicht immer verlangt wird.

Die Franzoſen haben zwei Ausdrücke, sot und fou. Käſtner in ſeiner Laune ſagt: sot iſt der Teutſche der nach Paris reiſet, und fou der, der von daher zurückkommt d. i. als ein Laffe reiſet er nach Paris, und als ein Geck kommt er zurück. Er war ein Narr ohne Stoff, als er zu Hauſe war, und in Paris ſammelte er Stoff zur Narrheit.

Der Witz ſoll originell ſeyn; denn nichts iſt elender als nachahmender Witz; daher ſollten die Teutſchen nicht Profeſſion davon machen, weil es der teutſchen Nation nicht angemeſſen iſt, Originalität zu beſitzen; ſie hat einen ſtarken Hang zur Nachahmung.

Witzige Perſonen ſind zu einem Muthwillen des Geiſtes aufgelegt, und ausſchweifend in ihren Einfällen, hingegen muß der Menſch, der keinen Ueberfluß an Witz hat, beſcheiden ſeyn, und nicht dem Muthwillen freien Lauf laſſen; denn Einfälle müſſen mit Witz gewürzt ſeyn, wenn ſie gefallen ſollen. Der Witz iſt etourdi, (d. i. ein Einfall, den man im Teutſchen nicht benennen kann; denn wenn man ſagte grob oder dummdreiſt, ſo wäre dieſes zu hart, es iſt ohngefehr ein zu nahe tretender Scherz, der aber mit einer angenehmen Manier geſagt wird, ſo daß er gefällt, worin ſonderlich die Franzoſen Meiſter ſind), wenn man aber davon abgeht, ſo muß man beſcheiden ſeyn. Die Keckheit paßt nicht zu einem Talente, das keinen belebenden Witz hat.

Die Geſellſchaft wird durch den Witz beim Scherze belebt. Was enthält die Unterhaltung? — Folgende drei Stücke: Erzählen, Erörtern, (Raiſonniren) und Scherz. Mit Erzählen fängt das Geſpräch an; wenn dies geſchehen iſt, ſo kommt das Raiſonnement darüber, und wenn das Raiſonniren ernſthaft wird, und einen Streit nach ſich ziehen will, ſo iſt es ein Glück, wenn luſtige Köpfe bei Tiſche ſind, und dem Streite der Andern eine andere Wendung geben.

Was kann von dieſen drei Stücken am längſten anhalten? Mit dem Erzählen kann man lange Zeit hinbringen; denn man kann davon gleich wieder in einer andern Geſellſchaft Gebrauch machen, weil jeder immer gern den Vorzug haben will, der erſte Erzähler von Neuigkeiten zu ſeyn; aber die Erzählungen ſind bald zu Ende. Wenn die Materie, worüber man raiſonnirt, allgemein intreſſirt z. B. über die menſchliche Natur, und nicht ins Trockene geht, ſo kann das auch eine Weile dauern; da aber dieſes zuletzt zu ernſthaft wird, und man bei der Mahlzeit in der Geſellſchaft die Abſicht zu haben ſcheint, daß ſie gut bekommen ſoll, ſo muß auch der Scherz da ſeyn, um eine Erſchütterung durch Lachen hervorzubringen. Eine Mahlzeit aber mit lauter Scherz iſt ganz unerträglich und fade; wenn man ſieht, wie Leute ſich peinigen, um Witz hervorzubringen, ſo iſt das gleichſam, als ob man geträumt hätte; denn es iſt gar kein Zuſammenhang darin, und in dem Scherze muß man diſcret ſeyn, daß man die Unterhaltung damit nicht ausfülle, ſondern ihr einen Zuſammenhang gebe.

Mancher Witz heißt launig; die Welt ſieht einem jeden ſo aus, wie ſie uns die beſondere Geneigtheit des Witzes vermahlt, und unſere Urtheile über die Welt rühren nicht ſo wohl von der Beſchaffenheit der Dinge, als des Gemüths her, ſo wie einem Gelbſüchtigen alles gelb ausſieht. Wenn nun der Eine die Dinge ganz anders anſchauet, als der Andere, ſo iſt in ſeinem Witze etwas ganz originelles, welches von der gewöhnlichen Vorſtellung gänzlich abweicht. Ein ſolcher launiger Witz iſt bei Swift anzutreffen. Kein Spötter hat eine ſolche Originalität in den Einfällen, und keinem fließt ſie ſo leicht als ihm. Er war auch ein ganz origineller Mann; ein Miſanthrop, der beſtändig mit der Regierung in Feindſchaft lebte. Wenn man Butler's Hudibras lieſet, ſo findet man eine Laune, die ſehr reitzend iſt. Es iſt die witzigſte Schrift, die irgend bei einer Nation zu finden iſt, wo auch viel Gelehrſamkeit iſt. Bei dem Witze iſt oft etwas, was man durchtrieben nennen könnte, eine unſchuldige verborgenliegende Schalkheit. Voltaire giebt häufig, indem er auf eine unſchuldige Art etwas ſagt, jemandem einen derben Stich. Es iſt eine Art von Naivität, die nicht wie Spott ausſieht, ſondern die den Ton einer Rede hat, welche aus der Einfalt des Herzens gekommen iſt. Einen leichten Witz findet man größtentheils bei Voltaire; man glaubt, man könne ſelbſt ſo ſchreiben, es ſcheint bei ihm alles aus der Natur entſprungen zu ſeyn, aber es iſt ihm dabei ſehr ſauer geworden.

Die Engländer haben in ihrer Sprache etwas, das ſie einen Bull nennen, wo ſie immer aufpaſſen, wie der Andere ſpricht, damit er keinen Bull, d. i. keinen Fehler begeht; die Urſache, warum die Engländer aufpaſſen, iſt wohl, damit ihre Sprache deſto richtiger geſprochen werde. In England giebt man hauptſächlich den Irländern Schuld, daß ſie viel dergleichen Bullen machen.

Einiger Witz iſt tief, dergleichen findet man in engliſchen Schriften, z. B. in Youngs Nachtgedanken iſt viel Witz, aber er iſt ſo tief, daß man ſich ſehr freuet, wenn man ihn auffindet; er iſt nicht lachend, ſondern er macht uns ſtutzig, wie wir ihn einſehen wollen. Der Witz aber muß keiner Auflöſung bedürfen, er muß wohl ein kleines Räthſel enthalten, das ſich aber ſogleich von ſelbſt auflöſet.

Populairer Witz zeigt ſich in Sprichwörtern. Ein Sprichwort iſt zum Theil mit Urtheilskraft verbunden; ein Sprichwört kann man als das Eigenthümliche von Witz und Urtheilskraft bei einer Nation anſehen. Es wäre zu wünſchen, daß ſich jemand bemühen möchte, die Sprichwörter in der teutſchen Sprache aufzuſuchen und daß dies auch bei andern Nationen geſchähe; denn daraus würde das Charakteriſtiſche jeder Nation erhellen. Das Sinnreiche in den Sprichwörtern charakteriſirt eine Nation vorzüglich; und der gangbare Verſtand derſelben äußert ſich darin am meiſten. Sie dienen dem gemeinen Manne dazu, daß er ſtatt aller Ueberzeugung ſich immer auf Sprichwörter bezieht. Sprichwörter ſind die Sprache des Pöbels, ein gebildeter Menſch wird ſie nur zum Scherze anführen; aber ihren Urſprung aufzuſuchen, würde nicht übel ſeyn. Die Sprichwörter im Don Quixotte machen das Beſte und Luſtigſte im Buche aus. In der teutſchen Ueberſetzung hat man dies mit teuſchen Sprichwörtern gegeben; es wäre aber beſſer geweſen, die ſpaniſchen zu überſetzen, um darin das Eigenthümliche der Denkart der ſpaniſchen Nation zu erkennen.

Ob zwar Wiſſenſchaften nicht auf Witz beruhen können, ſo giebt es doch viele Gelehrſamkeit, die auf Witz hinaus läuft. Die Ausleger heiliger Bücher ſpielen oft mit Witz, um allerlei Bedeutungen hervorzubringen, und dem Autor Begriffe anzudichten, die er nicht gehabt hat, und dies iſt alles nichts als ein Muthwille, mit Witz zu ſpielen.

Der Witz betrachtet alles en gros, und die Urtheilskraft en detail, daher iſt der Witz gut zu vorläufigen Erkenntniſſen, aber die Urtheilskraft muß noch hinzu kommen, wenn etwas Zuſammenhang haben ſoll; denn en gros läßt ſich wohl ein Entwurf machen, ſobald er aber ausgeführt werden ſoll, muß man aufs Detail gehen.

Madame Geoffroy, eine Dame, von der die Franzoſen ſagten, daß ſie ein Bureau d' esprit bei ſich hätte, ſagte in ihren Witzwörtern, man müſſe einen Menſchen nur en gros und nicht en detail betrachten und beurtheilen, damit nicht ſein Lob durch die gar zu genaue Beſichtigung ausgewiſcht werde. Dies iſt aber falſch, man muß vielmehr alles en detail nehmen; denn en gros können die ſchalſten Köpfe urtheilen, z. B. dies iſt ſchön ꝛc. Kann mir aber jemand Sachen ſagen, wodurch ſich etwas auszeichnet, ſo geht er ins detail. So beurtheilen Menſchen die Religion en gros.

Der Witz iſt mehr dazu, bloß etwas en gros einzuſehen, weil er immer auf das geht, was, im Ganzen genommen, den Begriff einer Sache ausmachen kann. Der Witz muß darum nicht geſucht ſeyn, weil wirklich witzige Gedanken ein Spiel ſind, dagegen iſt die Urtheilskraft eine Arbeit. Ein Spiel muß nie Anſtrengung verrathen, weil es dann aufhört ein Spiel zu ſeyn. Wenn ein Einfall ohne Bemühung zum Vorſchein kommt, ſo gefällt er. Hingegen, was durch die Urtheilskraft geſchieht, muß Arbeit gekoſtet haben, es ſucht uns aber auch Wahrheit zu verſchaffen. Bei der Urtheilskraft handelt man mit Micrologie d. i. ſubtil, und wenn die Subtilität nützlich iſt, indem man auf das Kleine Sorgfalt wendet, als wenn es Wichtigkeit hätte, ſo nennt man die Urtheilskraft grübleriſch. Auf der andern Seite giebt es Wortſpiele und Tändeleien des Witzes, Wortſpiele, die bisweilen gefallen.

Der Mangel alles Witzes verräth einen ſtumpfen

Kopf. Der Menſch iſt ein ſtumpfer Kopf, der Sachen nur nach den Ausdrücken vortragen kann, ihnen aber keine Einkleidung zu geben weiß; derjenige, dem es an Urtheilskraft fehlt, iſt ein Dummkopf. Die Dummheit bezieht ſich lediglich auf den Mangel an Urtheilskraft; ſonſt nennt man den, der keine Urtheilskraft (judicium) hat, auch einen ſchwachen Menſchen. Das Wort dumm zeigt einen Spott an, aber wegen Mangel an Talenten verdient der Menſch keinen Spott.

Da dumme Leute gemeiniglich aufgeblaſen ſind, und Hochmuth erniedrigt zu werden verdient, ſo muß das Wort Dummheit auf einen aufgeblaſenen Einfältigen, und nicht auf einen guten ehrlichen Einfältigen, ſondern auf einen eingebildeten Narren angewandt werden. Man ſagt, daß die Dummheit allein jemanden in der Welt fortbringe, und das liegt wirklich in der Natur der Dinge; vorausgeſetzt, daß noch einige Talente da ſind, iſt Dummheit zuträglich; denn weil der Menſch die Wichtigkeit der Dinge, die er übernimmt, nicht einſieht, ſo trauet er ſich ſelbſt alles zu, und macht Andere nicht auf ſich eiferſüchtig. Selbſt bei großen Herren kommt man mit ſeiner Dummheit weiter, als Andere mit ihrem großen Geiſte. Ein Solcher hat wenig Widerſtand zu bekämpfen und da man ihn im Anfange nicht für gefährlich hält, ſo ſteigt er höher; denn weil er ſich ſelbſt alles zutrauet, ſo übernimmt er alles, und da er keinen auf ſich eiferſüchtig macht, ſo kann er es in der Welt weit bringen. Die Zuverſicht zu allen Unternehmungen kommt bloß daher, daß man nicht genug Einbildungskraft hat, um die ganze Forderung einzuſehen, die gemacht werden kann. Der größte Theil der Menſchen macht ſich keine rechte Vorſtellung von ihren Geſchäften, ſondern hält ſich nur an die mechaniſche Ausführung derſelben.

Einem Menſchen kann man nicht dumm nennen, wenn er unwiſſend iſt; denn der Mangel an Kenntniſſen iſt nicht

Dummheit, ſondern kann mit großer Klugheit beſtehen. Colbert war ein unwiſſender Miniſter, aber ein Menſch, der die Wiſſenſchaften aufmunterte, und alle die, welche die Wiſſenſchaften empor gebracht haben, ſind gemeiniglich Pfuſcher geweſen, ſie ſuchten alles auf den Geſichtskreis zu beziehen, den ſie hatten. Ein Mann, wenn er keine oder wenig hervorragende Talente, aber wohl Geſchmack hat, überläßt ſich den Gelehrten, welche die Talente dazu haben, weil er ſieht, daß ſie doch Vieles nicht wagen werden. Miniſter und Fürſten, die Wiſſenſchaften beſaßen, haben zu ihrer Beförderung wenig beigetragen; dies haben unwiſſende gethan, die einigen Geſchmack hatten.

Der Betrüger ſcheint klüger zu ſeyn, als der Betrogene, und man hält den Betrogenen für dumm; aber dies iſt falſch; denn der Kluge wird oft vom Dummen betrogen. Der Kluge hat Zutrauen zu dem Andern, und der Andere macht ihm Blendwerk vor, und da er bloß aus Rechtſchaffenheit in Andere kein Mißtrauen ſetzt, ſo kann der Klügſte hintergangen werden. Sonſt giebt es auch eine Menge von Narren, die keine böſe Abſichten haben, die aber ohne Talente und hochmüthig ſind; dieſe werden ſehr leicht betrogen, weil ſie in ihrer Denkungsart nur wenig reife Urtheilskraft zeigen; ſie können alſo ſogar von jemandem betrogen werden, der wenig Verſtand hat. Das Sprichwort iſt nicht viel werth: „der Menſch iſt dumm, aber ehrlich.“ Ueberhaupt taugt Ehrlichkeit, wenn ſie vom Temperamente herkommt, nichts; denn da kann ſie durch jede Verführung geſtürzt werden. Sie muß auf den Character, und auf Grundſätze geſtützt ſeyn, und ſich auf den Verſtand und die Rechtſchaffenheit gründen.

Der Dumme weiß ſich in die krummen Wege des Betruges nur nicht zu finden; aber darum hat er noch nicht den Grundſatz der Ehrlichkeit; denn ſobald ihm ein Betrug vorgemahlt wird, wird er von ſeiner Regel der Ehrlichkeit abgehen. Ein Menſch, der nach Grundſätzen handelt, muß Verſtand haben, und der iſt ein verſtändiger Menſch, der eine geſunde Urtheilskraft hat; man muß keine guten Eigenſchaften in der Welt dadurch in Abgang bringen, daß man ſie mit verächtlichen Namen belegt: er iſt dumm, aber ehrlich, gleichſam, als ob es nicht möglich ſey ehrlich, ohne dabei dumm zu ſeyn. Wem es an Urtheilskraft fehlt, der iſt dumm; wenn es Einem an Verſtande gebricht, ſo heißt er einfältig. Der Verſtand iſt das Vermögen der allgemeinen Urtheile; ein Menſch muß nach und nach alle ſeine Begriffe unter Regeln bringen, und ſich von ſeinem Thun und Laſſen Regeln ſammeln, denn ohne ſolche Regeln hat man keinen Leitfaden; aber derjenige, der ſich in alle Umſtände zu fügen weiß, hat Verſtand.

Das Land der Caraiben wird ſehr von der See überſchwemmt, aber anſtatt an der Stelle, wo die See austritt, Dämme zu machen, nehmen ſie dann ihre Zuflucht auf die Bäume. Es iſt freilich viel verlangt, daß der Menſch ſich Regeln machen ſoll, aber wenn ihm Regeln gegeben ſind, und er braucht ſie doch nicht, ſo iſt er dumm, und hat keine Urtheilskraft. Ein dummer Menſch iſt durch alle Regeln, die man ihm giebt, nicht gebeſſert und man kann ſich derſelben ohngeachtet nicht auf ihn verlaſſen. Man giebt den Ruſſen ſchuld, daß ſie dumm ſeyn, theils mag es natürliche Einſchränkung ihrer Urtheilskraft ſeyn, oder, weil ſie ſich allzupünktlich an die erhaltenen Befehle halten; dies zeigt ſchon eine Unfähigkeit im höchſten Grade an. Die Einwohner von Otaheite ſind eben nicht dumm, waren aber noch nicht ſo weit gekommen, daß ſie Waſſer kochen konnten, ohngeachtet ſie das Feuer kannten und ihr Eſſen zu braten vermochten; dies verräth eine große Unfähigkeit, durch keine Verſuche darauf gekommen zu ſeyn. Es war ihnen gar nicht eingefallen, und ſie hatten gar keinen Begriff davon. Man kann von Völkern ſagen, ſie verrathen Mangel an Verſtand, weil ſie nicht zählen können, aber dies zeigt den Mangel einer Regel an, worunter ſie eine Menge bringen könnten; denn die Zahlen ſind Regeln, worunter die Menge als unter einen Begriff zu faſſen iſt. Der Mangel an Urtheilskraft kann mit Witz verbunden ſeyn, und dann heißt der Menſch albern. Die Albernheit bedeutet nicht bloß den Mangel an Urtheilskraft, ſondern verräth auch, daß dieſer mit Witz verſetzt iſt. Ein Menſch, der einen Gran von Witz hat, iſt ſehr abgeſchmackt, wenn er keine Urtheilskraft hat.

Ein Menſch iſt geſcheut, wenn er praktiſche Urtheilskraft hat. Man ſagt, der Menſch iſt geſcheut, wenn er einen vorzüglichen Grad von Urtheilskraft hat, der mit Verſtand vermiſcht iſt.

Die Cultur der Urtheilskraft in der Erfahrung macht geſcheut, wenn aber die Urtheilskraft den Verſtand ausbildet, ſo iſt das Klugheit. Zum Lobe eines Menſchen kann man nichts minderes ſagen, als er iſt geſcheut. Der Menſch iſt nicht geſcheut, heißt alſo, er hat keine praktiſche Urtheilskraft, und weiß nicht, was ſich ſchickt. — Gewitziget iſt ein Menſch, der durch Schaden klug, und oft betrogen worden iſt. Ein ſolcher Menſch glaubt nicht alles, und nimmt nicht alle Großſprechereien für baare Münze an.

Von dem Gedächtniſſe.

Das Gedächtniß iſt von der Imagination nur um einen Grad verſchieden, indem noch zur Imagination ein Actus hinzukommt. Die Einbildungskraft iſt reproductiv und productiv, ſie bringt entweder geweſene Vorſtellungen wieder hervor, oder ſchafft neue. Das Gedächtniß iſt aber das Vermögen, ſich mit Bewußſeyn gehabte Vorſtellungen zurückzurufen, und iſt eine Wiedererkennung unſerer Vorſtellungen, und unſerer vormahligen Erkenntniſſe. Bei dem Gedächtniſſe iſt es von großer Wichtigkeit, daß unſere Willkühr ein Vermögen über die Imagination hat, und daß wir unſere Imagination willkürlich beſtimmen können, um Vorſtellungen der vergangenen Zeit wieder hervorzubringen. Die Imagination läuft auf eine Menge von Vorſtellungen hinaus, ohne daß der Menſch willkürlich folgt, und wenn ſie bei einem Menſchen unbezähmbar iſt, ſo zeigt das von Hypochondrie und Tollheit. Aber bei jedem Menſchen läuft die Phantaſie ſo fort, wir können ihr wohl bisweilen unſerer Abſicht gemäß eine neue Richtung geben, aber in dieſer Richtung läuft ſie denn ſogleich wieder fort. Inſofern aber unſere Imagination in unſerer Willkühr ſteht, ſo daß wir ſie aufbieten können, uns Ideen aus dem vorigen Zuſtande klar darzuſtellen, iſt dies das Gedächtniß. Wir finden uns in der Gegenwart beſtimmt, ſehen ins Vergangene hinein, und ſehen hinaus in das Zukünftige. Wenn der Muſikus phantaſiert, ſo ſieht er nicht bloß in die gegenwärtigen, ſondern auch auf die vorigen, und folgenden zukünftigen Töne, damit er nicht ſo weit zurückgehe, und die entfernteſten Vorſtellungen reproduciren kann.

Wenn wir die Kräfte der Natur genau unterſuchen, ſo finden wir, daß ſich alles ins Unbegreifliche auflöſet, aber unter allen menſchlichen Kräften der Seele iſt das Gedächtniß das wunderſamſte. Die Alten ſagten: tantum scimus, quantum memoria tenemus; denn im Gedächtniße beſteht das eigentliche Wiſſen, daß der Menſch ſo unbegreiflich viel im Gedächtniß hat, wo er ſich jedes Stücks nur bei Gelegenheit erinnert, und wenn dieſe Gelegenheit ſich nicht ereignet, ſo glaubt man, er ſey ganz leer. Man läßt es ſich nicht einfallen, daß dieſer Vorrath von Kenntniſſen ſo reichhaltig ſeyn kann, daß ganze Bibliotheken in einem Kopfe ſeyn können, ohne daß jemand ein Wunder von einem Menſchen zu ſeyn braucht; dergleichen iſt ein jeder Philologe. Daß man von dieſen Kenntniſſen nur gelegentlich Gebrauch machen, und ſie in großer Anzahl auffinden kann, iſt etwas, worüber wir ſelbſt erſtaunen, wenn wir es erwägen.

Man kann wohl ſagen, daß bei dem Gedächtniſſe eines Menſchen gar nichts von allem dem verlöſcht, was man jemals gedacht hat. Man glaubt, es ſey erloſchen, wenn man kein Mittel hat, es ins Gedächtniß zurück zu rufen. Wenn ſich aber bei Gelegenheit eine Vorſtellung ereignet, die mit jenem verbunden war, ſo finden wir doch, daß ſie bei uns aufbehalten, und nicht erloſchen war. Aber die Imagination wollte ſie nicht eher darſtellen, weil es an einem Mittel, nemlich an der Vergeſellſchaftung fehlte.

Das Gedächtniß unterſcheidet ſich darin, 1) daß wir etwas ins Gedächtniß faſſen, 2) daß wir es lange behalten, 3) daß wir uns ſogleich deſſelben wieder erinnern. Wer Eines von dieſen Talenten hat, der pflegt das Andre nicht zu beſitzen. Sanguiniſche faſſen etwas leicht, können es aber nicht lange behalten. Phlegmatiſche können ſchwer etwas faſſen, aber behalten es lange, und Einige, die etwas lange behalten können, müſſen ſich lange auf etwas beſinnen, und den Vorrath ihrer Kenntniſſe in der Imagination lange durchſtreichen, bis ſie ſich deſſen wieder erinnern; daher kann man ein vierfaches Gedächtniß haben. Memoria capax, iſt ein Gedächtniß von großem Umfange; memoria tenax, das lange etwas behält; ein behendes Gedächtniß, das ſich leicht an etwas erinnert, und ein treues Gedächtniß, (wenn man das Gedächtniß von der logiſchen Seite betrachtet) welches ſich wahrhaft erinnert. Sich etwas im Gedächtniſſe einprägen, kann memoriren genannt werden, aber dies iſt nur das mechaniſche Memoriren, wenn man ſich etwas ins Gedächtniß eindrückt. Wir können uns aber auch etwas ins Gedächtniß drücken, durch einen bloßen Vorſatz, wenn wir etwas in einen Zuſammenhang von Nebenvorſtellungen verbinden, die das Zeichen ſind, uns etwas nicht entwiſchen zu laſſen. — Das Eindrücken geſchieht demnach auf eine mechaniſche, ingeniöſe, und judiciöſe Art. Auf mechaniſche Art lernen die Kinder das Einmal Eins ; aber bei dieſem Lernen müſſen ſie immer, wenn ſie gefragt werden, die Reihe von vorne anfangen, und können ſich nicht unmittelbar beſinnen. Aber doch iſt das mechaniſche Memoriren in der Jugend ſehr nützlich in Anſehung deſſen, was man im Leben lange behalten ſoll. Die Methode, die Provinzen im Kreiſe nach der Reihe zu lernen, macht doch, daß ſie nach Principien etwas lernt. Ein ſolches Memoriren iſt von großem Vortheile, auf die Lebenszeit, denn da ſind wir doch mit einem Faden verſehen, den wir nur anfaſſen dürfen, und der von ſelbſt den ganzen Knäuel herab läuft. Nur Dinge des Verſtandes ſollte man nicht mechaniſch memoriren, wie leider! mit dem Catechismus geſchieht, wo nur die Anfangsſylben dürfen geſagt werden; da geht es dann wie in einem Strome.

Das mechaniſche Memoriren aber; hindert das Mitwirken des Verſtandes, der Verſtand iſt dabei ganz leidend, allein bei Dingen des Verſtandes und der Vernunft muß der Verſtand thätig ſeyn, es darf ganz und gar kein mechaniſches Weſen ſtatt finden, damit der Verſtand nicht unthätig ſey, ſondern ſelbſt wirke, und ſelbſt Begriffe zu machen ſuche. Die Geographie, die Hiſtorie u. ſ. w. zu memoriren, iſt ſehr zu empfehlen, nur muß man die Kinder nicht damit überhäufen; denn da verdrängt ſonſt Eines das Andere; man laſſe ſie die Hauptſache durch Denkverſe (versus memoriales) lernen, denn wenn wir älter werden, wollen wir den Verſtand gern beſchäftigen; iſt dann das Gedächtniß nicht gut ausgeſtattet, ſo iſt der Verſtand arm, und hat keinen Stoff, den ihm das Gedächtniß reproducire oder die Sinne geben müſſen. So lange jemand noch nicht 40 Jahre alt iſt, geht das mechaniſche Memoriren recht gut.

Das ingeniöſe Memoriren beſteht darin, daß man vermittelſt verſchiedener ähnlicher Vergleichungen etwas ſeinem Gedächtniſſe einzuprägen ſucht. Von dieſer Art des Memorirens hat man keine guten und glücklichen Regeln gegeben; das meiſte läuft auf Albernheiten hinaus, und dient dem Verſtande mehr zum Nachtheile, als zum Vortheile; es bringt ihn auf Hirngeſpinſte, und es kann in dem Kopfe des Wahnſinnigen nicht ſchlimmer ausſehen, als in dem Kopfe eines ingeniös Memorirenden. So hat man die Pandecten nach Bildern memoriren laſſen, welches höchſt albern herauskommt, z. B. beim Titel de haeredibus suis et legitimis; zu den haeredibus machte man einen Geldkaſten, mit einem Vorhängeſchloße, zu suis ein Schwein, und zu legitimis die beiden Tafeln Moſis. Ein Menſch hat mehr Mühe, ſolche ungleichartige Dinge im Kopfe zu verknüpfen, als wenn er Dinge mechaniſch lernen ſoll, auch iſt es für den Verſtand höchſt nachtheilig.

Aber doch hat ein jeder Menſch eine ſolche Methode; denn wenn man beſorgt, einen Namen zu vergeſſen, ſo nimmt man einen andern, der im Klange Aehnlichkeit mit dieſem hat, und ſucht ſo dem Gedächtniſſe zu Hülfe zu kommen.

Das judiciöſe Gedächtniß iſt das vortreflichſte, aber dieſes tritt erſt bei zunehmenden Jahren ein, und dient dazu, daß neue Vorſtellungen an alte geknüpft werden. Nach vierzig Jahren kann ein Menſch ganz etwas Neues nicht mehr lernen; das, was er weiß, kann er zwar erweitern, aber ganz etwas Neues wird er ſchwerlich noch lernen; an das Vorige kann er wohl neue Vorſtellungen anknüpfen. Man behält etwas ſehr leicht, durch die Gelegenheit, die man hat, es Andern mitzutheilen, und dies iſt das leichteſte Mittel, etwas ſehr tief dem Gedächtniſſe einzudrücken.

Man ſagt, daß Menſchen, welche keine ſehr große Urtheilskraft haben, ſich ſehr durch die Eigenſchaft des Gedächtniſſes auszeichnen. Die Engländer ſagen: „ein Mann von gutem Gedächtniſſe wirkt auf die Urtheilskraft.“ Menſchen, die in Anſehung des Gedächtniſſes von ganz außerordentlichen Eigenſchaften ſind, können ſich in Anſehung der Urtheilskraft nicht ſo ſehr beſchäftigen; denn die Seelenkräfte können doch nicht auf allen Seiten gleich ſtark ſeyn, und jeder macht am liebſten von dem Gebrauch, womit er am ſtätkſten verſehen iſt; er findet es am leichteſten, mit ſeinem Gedächtniſſe zu arbeiten, wenn er wenig Urtheilskraft hat.

Ein großes Talent des Gedächtniſſes kann jemanden zu einem Wunder von Gelehrſamkeit machen; er kann alle Wiſſenſchaften inne haben, und alles das wiſſen, was Andere gewußt haben, ſo daß er aus aller Gelehrſamkeit eine Gedächtnißſache macht. So kann er ſogar die Philoſophie zur Gedächtnißſache machen, wenn gleich zur Philoſophie bloßer Vernunftgebrauch nöthig iſt, und Philoſophie nicht wohl Gelehrſamkeit heißen kann. Es giebt ſolche Menſchen, die ſich bloß dem Gedächtnißſtudio überlaſſen und die Urtheilskraft darüber verſäumt haben. Unter dieſe Wunder des Gedächtniſſes ſind einige Italiäner zu zählen. Picus von Mirandola konnte 2000 Wörter nach einander rückwärts und vorwärts herſagen, ohne Eines auszulaſſen, oder aus der Mitte anfangen, wo er wollte. Magliabecchi lebte im Anfange des 18ten Jahrhunderts, und war Bibliothekar zu Florenz, dieſer iſt bloß durch die Kraft des Gedächtniſſes zu dem höchſten Grade der Gelehrſamkeit gekommen; ein Philoſoph war er nicht; er war Gärtnerburſche, und las gern gedruckte Sachen. Ein Buchhändler, der dieſes gehört hatte, bat den Gärtner, ihm denſelben zu überlaſſen. Als er ihn zu ſich genommen hatte, und ihn leſen lehren ließ, las er den ganzen Buchladen durch, und das Geleſene behielt er zugleich auswendig. Sein Herr, der da merkte, daß ſein Gedächtniß erſtaunlich ſtark ſey, machte eine Probe, indem er eine gewiſſe Schrift dem Magliabecchi durchzuleſen gab, die noch im Manuſcripte war, und erſt abgedruckt werden ſollte; er ſtellte ſich darauf ſo verlegen, als ob er nicht wiſſe, wo das Manuſcript hingekommen ſey, aber Magliabecchi ſagte es ihm vom Anfange bis zum Ende auswendig her. — Ohne Univerſitäten und Unterricht ging er alle Bücher durch, und beſaß eine ſo ungeheuere Gelehrſamkeit, daß, wenn Gelehrte worüber ſchreiben wollten, ſie an ihn ſich wandten, und ihn fragten, ob er nicht Schriftſteller wüßte, in denen über dieſen Punct nachzuleſen wäre, und da wußte er die unbekannteſten Autoren, die daran mit einer Zeile gedacht hatten, vorzuſchlagen. Solche Leute ſind zwar gut, Andern an die Hand zu geben, aber die Urtheilskraft wird unter einer ſo ungeheuern Laſt erdrückt. Der große Vorrath von Kenntniſſen unterdrückte bei Saunderſon alles Urtheil, ſo daß er ſich vornahm, um immer ſcharf nachzudenken, eine Cubikwurzel mit 12 Zahlen in Gedanken auszuziehen. Es iſt ein ſehr großes Glück, ein ausgebreitetes Gedächtniß zu haben, noch nöthiger iſts aber, daß Urtheilskraft dabei ſey, denn ſonſt verliert daſſelbe allen Werth.

Man ſagt, die Bücher haben das Gedächtniß zu Grunde gerichtet, und man muß geſtehen, daß, wenn die Menſchen etwas aufzufinden wiſſen, ſobald ſie wollen, ſie ſich nicht angelegen ſeyn laſſen, es zu behalten, ſie verlaſſen ſich auf ihre Bücher und Regiſter, wo ſie etwas auffinden können, ohne es im Gedächtniß zu haben. Man kann auch ſogar ſagen, daß die Kunſt des Schreibens das Gedächtniß vermindert habe; denn wenn ich weiß, daß ich wieder etwas auffinden kann, ſobald ich meine Hefte nachſehe, ſo gebe ich mir keine Mühe es zu behalten, und man bemerkt, daß gemeine Leute, die nicht ſchreiben können, eine wunderbare Gabe des Gedächtniſſes haben. Wenn man Bücher lieſet, in der Abſicht, ſie zu behalten, ſo hat man die Regel zu beobachten, daß, weil man doch nicht alles behalten kann, man mit Auswahl leſen, und ſich ſchon beim Leſen vornehmen muß, Einiges zu behalten, Anderes nicht. Wenn man ſich etwas recht ausdrücklich hervorſucht, und ſeine Aufmerkſamkeit darauf vorzüglich richtet, ſo kann man das Ausgeſuchte hernach beſſer behalten. — Der Vorſatz, etwas zu behalten, iſt ſehr läſtig und ſchwer, wenn man in Gefahr kommen kann, es zu vergeſſen, z. B. einen Auftrag, ein Datum u. ſ. w., da iſt es immer am beſten, weil das Gemüth ſogleich unruhig wird, und immer dem einen Gedanken nachhängt, weil man es nicht aufgeſchrieden hat, daß man ſich, um dem Kopf nicht zu ſehr anzugreifen, etwas aufſchreibt.

Vergeßlichkeit iſt Eines der größten Uebel, die dem Menſchen begegnen können, und entſpringt mehrentheils aus dem Alter. Aber gewiſſe Urſachen kommen dazu; z. B. ſie rührt von dem Leſen der Romanen her; dieſe werden geleſen, ohne Abſicht ſie zu behalten, und veranlaſſen dadurch, daß wir unſere Gedanken nicht beiſammen haben, ſondern damit herumſchweifen; denn einen Roman zu behalten, wäre die unvernünftigſte Beläſtigung des Gedächtniſſes; wer wird die Träume eines Andern behalten? Unſer Gedächtniß wird daher dadurch geſchwächt, und ſo ging es Boileau. Romane ſind theils durch die leeren Wünſche von Glückſeeligkeit, womit ſie das menſchliche Herz aufblähen, theils durch die Affecten und Nervenkrankheiten, die ſie erregen, ſchädlich. Die Aufmerkſamkeit und das Gedächtniß werden durch ſie ſchwächer, weil ſie das Gemüth in eine angenehme Zerſtreuung ziehen; ſie ſind demnach die nachtheiligſte Lectüre.

Ein ungetreues Gedächtniß iſt, wenn man nicht gewiß weiß, ob das, deſſen man ſich errinnert, das iſt, deſſen man ſich zu errinnern glaubt. Die Zeugniſſe der gemeinen Leute können aufrichtig gemeint ſeyn, aber ſie ſind doch oft nicht zuverläſſig; denn weil ſie ſich nicht daran gewöhnt haben, ihre Aufmerkſamkeit lange auf etwas zu richten, ſo verwechſeln ſie das, was ſie ſelbſt denken, mit dem, was ſie hören, und daher iſt ihnen nicht zu glauben, ob ſie gleich ſchwören. So hat Pontoppidan Viele ſeiner Nachrichten, z. B. vom Seewurme, vom Kracken, von Meermenſchen mit der Ausſage einiger Landleute und Lootſen beſtätigt, die ſie beſchworen haben. Aber dieſe Leute ſind von der Art, daß, wenn ſie jemanden etwas erzählen gehört haben, ſie ſich ſo vertieft haben, daß ſie nicht wiſſen, ob ſie ſelbſt der Sache beigewohnt, oder ob ſie es von einem Andern gehört haben, oder ſie berufen ſich darauf, daß es jene geſehen haben, und dieſe Leute lügen, wegen ihres untreuen Gedächtniſſes. Phlegmatiſche haben ein langſames, aber treues Gedächtniß. Choleriſche Perſonen können ein fähiges, aber ſchwerlich ein ausgebreitetes Gedächtniß haben. Dieſes letzte iſt mehr den Melancholiſchen eigen, die mit einer langen Aufmerkſamkeit einer Sache nachhängen, daher ſie ein ausgebreitetes Gedächtniß haben.

Von dem Dichtungsvermögen.

Wir haben eine Gemüthskraft, die nicht das ehedem erkannte Vergangene wieder hervorbringt, ſondern neue Vorſtellungen aus dem Vorrathe derer erzeugt, die dem Gemüthe gegeben ſind. Dieſes ſchöpferiſche Vermögen wird auch mit dem Namen der productiven Einbildungskraft oder des Dichtungsvermögens belegt. Aber dichten iſt eigentlich die abſichtliche Schöpfung neuer Vorſtellungen, es iſt alſo die Handlung, wo ich mit Vorſatz durch gegebene Materialien mir neue mache. Es befindet ſich jedoch in uns eine ins Unwillkührliche gehende Neigung, eine Thätigkeit, wo beſtändig gedacht wird, und neue Vorſtellungen hervorgebracht werden, die in unſerm Zuſtande vorher nicht waren; dies ſind die Geſchöpfe der Imagination; denn der Menſch dichtet unaufhörlich in der Stille, wenn er der Einſamkeit überlaſſen iſt, und bringt neue Bilder aus den alten hervor, ſchaft ſich immer neue Gedanken und Begebenheiten, und ſchwimmt in einem Romane, den er ſich ſelbſt erſinnt, und ſeine Einbildungskraft bildet, und der in der Welt gar keine Anwendung hat; dies geſchieht ſowohl im Traume als im Wachen. Dieſes Dichtungsvermögen iſt die Grundlage aller Erfindungen, wir bringen immer auf gutes Glück neue Vorſtellungen hervor; darnach muß ſie der Verſtand prüfen, und ſo umbilden, daß ſie mit den Ideen der Vernunft zuſammenhängen. Das Dichtungsvermögen iſt die Urſache alles unſers Wohlbefindens; denn wir ſind eben ſo vergnügt in Gedanken, als in der Sinnenwelt. Gedanken von unmöglichem Glücke, von dem wir ſelbſt in unſerer Imagination Urheber ſind, unterhalten uns am meiſten, ſo, daß die Fähigkeit des Gemüths, mit der Schöpfung idealer Welten beſchäftigt zu ſeyn, der Quell aller Glückſeeligkeit iſt, wie auch aller Uebel; denn die meiſten Uebel ſind Erzeugniſſe der Einbildung, wenn man ſich die Uebel in der Ausſicht zu groß vorſtellt. Wir bemerken folgende Ausdrücke:

Etwas entdecken, d. i. etwas antreffen, das ſchon gegeben war. Etwas erfinden, d. i. etwas zuerſt zum Vorſcheine bringen, das ſein Daſeyn uns zu verdanken hat, z. B. Amerika hat keiner erfunden, ſondern entdeckt, aber das Schießpulver hat jemand erfunden; denn wenn man nur die Kenntniß einer Sache einem Menſchen zu verdanken hat, ſo ſagt man, er hat ſie entdeckt; aber wenn ein Menſch einem Dinge die Exiſtenz gegeben hat, ſo ſagt man, er hat ſie erfunden. Etwas ausfindig machen, ſetzt ein Suchen voraus, von einer Sache, die ſchon da war, die aber verſteckt iſt; z. B. man macht den Verfaſſer von einem Buche ausfindig. Etwas ausſinnen bedeutet einen Handgriff finden, wodurch etwas zu Stande gebracht werden kann, z. B. die Handwerker haben von Zeit zu Zeit Werkzeuge ausgeſonnen, um etwas zu Stande zu bringen. Man kann nicht ſagen, ſie haben ſie erfunden; denn ſie fanden doch nur Inſtrumente, die jedem bekannt waren, aber ſie haben doch erſt darauf fallen müſſen, welches Inſtrument unter allen das ſchicklichſte wäre. — Erſinnnen heißt das, wenn man ſagt, er iſt Urheber: beim Erdenken iſt man Urheber von Erkenntniſſen, die blos in unſern Gedanken vorhanden waren. Ein Gedicht erdenkt man, weil dieſes blos in Gedanken exiſtirt. Etwas dichten, d. i. ſeine Sinne willkührlich auf die Hervorbringung aus Vorſtellungen richten, denn das Dichten iſt nicht, ein wirkliches Object auszufinden; ſondern man will nur Vorſtellungen ſo zuſammenpaaren, daß die Verbindungen originell und angenehm ſind. Das Dichten hat keine entfernte Abſicht, ſondern iſt nur ein Erzeugniß, daß die Handlung unmittelbar angenehm ſeyn ſoll.

Je neuer eine Vorſtellung iſt, je mehr dieſe neuen Vorſtellungen mannigfaltig und harmoniſch verknüpft ſind, deſto beſſer iſt das Gedicht. Das Dichten hat alſo weiter keine Abſicht, als blos die Hervorbringung neuer Vorſtellungen, die unſere Imagination in ein gewiſſes harmoniſches Spiel verſetzen.

Was kann unſer Gemüth für Vergnügen finden an der Ausdenkung (Aushekung) neuer Bilder, die ſchon verbunden ſind, und unſerer Imagination ein gewiſſes Geſchäft geben? Die Urſache iſt: alles, was unſere Lebenskraft in Thätigkeit ſetzt, uns beluſtigt, und unſer Gemüth in ein leichtes und freies Spiel verſetzt, läßt uns unſere ganze Kraft fühlen; daher iſt das Dichten unmittelbar angenehm. Das Erdichten hat die Abſicht zu lügen, aber bei dem Dichten fragt man nur nach der angenehmen Zuſammenſetzung der Ideen.

Wie ſind Dichtkunſt und Beredſamkeit mit einander verwandt, und wie unterſcheiden ſie ſich von einander? — Bei dem Dichten hat man immer zum Hauptpuncte die Unterhaltung der Sinnlichkeit d. i. unſerer Imagination und unſerer Affecten; dies iſt die Hauptabſicht, aber der Verſtand kommt doch auch mit dazu. Die Belebung unſerer Imagination iſt die Hauptabſicht, und der Verſtand iſt bei der Dichtkunſt ein Nebenzweck, denn er ſoll dem Spiele der Einbildungskraft nur Einheit geben. Das Spiel der Imagination iſt der Hauptzweck, und wenn Dinge nur mit einander zuſammen ſtimmen, ob ſie gleich Unrichtigkeiten enthalten, ſo ſind ſie doch immer angenehm; die Dinge müſſen ſich nur nicht untereinander widerſprechen, allein ob ſie der Wahrheit widerſprechen, darnach wird nicht gefragt.

Die Beredſamkeit iſt die Kunſt, die Begriffe des Verſtandes durch die Sinnlichkeit zu beleben; denn die Sinnlichkeit hat den meiſten Stoff zur Belebung. Die Dichtkunſt bringt Einheit in die Begriffe des Verſtandes, und die Beredſamkeit ſucht die Ideen des Verſtandes durch Sinnlichkeit zu beleben, welche Bilder der Einbildungskraft ſind, und deſto lebhafter wird unſere Vorſtellung; die Beredſamkeit hat alſo zur Abſicht den Verſtand zu überreden, und zu überzeugen, und die Dichtkunſt ſtrebt dahin, die Ideen des Verſtandes zu beleben. Bei der Dichtkunſt iſt das Spiel der Sinnlichkeit die Endabſicht.

Die ſchönen Künſte ſind Künſte, welche dazu dienen, unſere Gemüthskräfte harmoniſch zu beleben. Sie ſind nicht blos unmittelbare Unterhaltungen, um die Langeweile zu vertreiben, ſondern ſie bilden das menſchliche Gemüth aus, indem ſie den Witz in Thätigkeit ſetzen, der nicht ohne Verſtand Einheit haben kann. So geben ſie dem Verſtand genug zu ſchaffen, und unterhalten das menſchliche Gemüth in der übereinſtimmendſten Action.

Die poetiſche Sprache iſt bei allen Völkern vor der guten Proſa vorhergegangen. Bei den Griechen ſind die beſten Gedichte eher geweſen, als die ſchlechteſte Proſa, ſo daß alle ihre Hiſtorie nicht anders als in Verſen geſchrieben iſt, und als man anfing Geſchichte in Proſa zu ſchreiben, war das ſchon ein großer Schritt. Daher war auch alle alte Philoſophie im Verſen. Pherecydes, Heraclitus und Andere, drückten zuerſt philoſophiſche Sätze in Proſa aus; denn zum philoſophiſchen Vortrage wurden abſtracte Ideen erfordert, die ſpäter gedacht wurden. So ſind z. B. die Worte certitudo, impossibilitas im ganzen Cicero nicht. Die Poeſie war ein ſehr großer Schwung des menſchlichen Genies, ſo fern alle Begriffe unter Bildern vorgebracht werden. Nun ſollte angefangen werden, die Begriffe des Verſtandes mit angemeſſenen Ausdrücken zu bezeichnen, da fehlte es aber an Worten, ſo, daß das, was Heraclitus geſchrieben hatte, von Socrates nicht verſtanden werden konnte, indem die Sprache ſehr arm an abſtracten Ideen war; daher iſt zu begreifen, wie bei allen Völkern eine Art von Poeſie den Anfang machte, und die Beredſamkeit ſpäter kam.

Wir müſſen Beredheit, Wohlredenheit und Beredſamkeit unterſcheiden. Beredheit iſt eine Lebhaftigkeit, leicht von Dingen zu ſprechen, man findet ſie vorzüglich bei dem Frauenzimmer; iſt ſie mit einer Neigung viel zu reden verbunden, ſo iſt es die Redſeeligkeit; dieſe iſt ein Fehler, wie wohl ſie in einer ſtummen Geſellſchaft manchmal zu ſtatten kommt. Beredſamkeit müſſen wir nicht ſuchen, ſondern Wohlredenheit; denn die Beredſamkeit gehört für die Sophiſten, die eine ſchlechte Sache haben, und etwas durch Worte verderben wollen; ihnen kommt es nicht auf die Richtigkeit, ſondern auf die Menge ihrer Beweiſe an. An wenigſten ſchickt ſich die Beredſamkeit für die Kanzel, denn da ſoll man nicht über beredet werden, ſondern Gewißheit erlangen. Beredſamkeit iſt die Kunſt zu bereden und zu überreden, und ſchickt ſich daher nicht für die Würde der Philoſophie, und der Religion. Aber die Wohlredenheit, oder die elegante Sprachrichtigkeit iſt etwas ſehr ſchönes; die Wohlredenheit iſt mehr auf den Verſtand als auf die Sinnlichkeit gerichtet, und geht auf die Auszierung unſerer Begriffe durch Bilder.

In Teutſchland iſt man einmal auf den Einfall gekommen, die orientaliſche Beredſamkeit in Gang zu bringen; aber wir können dem Himmel danken, daß wir ſie los ſind; denn die morgenländiſchen Völker hatten immer einen Bombaſt von Ideen, die über die Grenzen des Verſtandes hinaus gingen.

Wir Europäer ſind zu einer Art von Reinigkeit im Denken gewöhnt; das zu ſehr Ausgeſchmückte und Aufgeputzte iſt dem Character aufgeklärter europäiſcher Völker nicht angemeſſen, und die ganze Manier der abendländiſchen Völker iſt von der Art, daß ſie mehr für den Verſtand, als für die Sinnlichkeit haben wollen.

Die Sinnlichkeit muß nur in dem Grade herrſchen, um den Begriffen des Verſtandes Leben zu geben, aber nicht, um den Verſtand zu verdunkeln, und ihn von ſeinem Gegenſtande abzuführen.

Muſik iſt ein bloßes Spiel der Empfindungen und bringt keine Begriffe hervor, ſondern das dadurch bewegte Gemüth wird zu Phantaſien gelockt, und die Empfindungen werden dadurch rege gemacht. Zu jeder Muſik läßt ſich ein Text machen, man glaubt eine Muſik ſey recht dazu geſetzt, aber es iſt bloße Einbildung, denn gradezu bezeichnet die Muſik keinen Gedanken; ſie iſt blos ein gewiſſes harmoniſches Spiel von Empfindungen und das Wohlgefallen an der Verbindung der Töne beruht darauf, daß das Nervenſyſtem dadurch harmoniſch bewegt und belebt wird. Von der Seite des Geiſtes vergnügt alſo die Muſik das Gemüth blos durch die Harmonie der Empfindungen. Die Mahlerei iſt kein vorübergehendes Spiel der Empfindungen; denn hier werden wirklich Gegenſtände vorgeſtellt. Die Poeſie hat mehr Uebereinſtimmendes mit der Muſik, weil dadurch nicht ſo wohl der Verſtand, als die Sinnlichkeit beſchäftigt, und das Spiel der Empfindungen rege gemacht wird, indem die Thätigkeit des

Gemüths dadurch mehr in Bewegung geſetzt wird, ſo daß es nicht überſpannt wird, aber auch nicht zu ſehr erſchlaft, in welchem Falle wir mehr das Leben unſers Geiſtes fühlen. In der Poeſie iſt alſo das Hauptwerk die Sinnlichkeit, aber indem der Dichter blos das Spiel der Empfindungen zu beleben ſcheint, beſchäftigt er auch den Verſtand; denn ſonſt gefällt das Gedicht nicht, der Verſtand muß daher insgeheim und unvermerkt belehrt werden. Man muß zwar ſcheinen, blos beluſtigen zu wollen, aber dabei doch belehren. Eben ſo muß der Redner blos den Verſtand zu beſchäftigen ſcheinen, und dabei doch reitzen, rühren, und beluſtigen; denn wenn der Redner nur blos die Sinne zu unterhalten ſcheint, ſo entdeckt ſich ein Betrug, und das, was für Beredſamkeit angeſehen werden ſoll, wird für ſophiſtiſche Kunſt der Beredſamkeit, und für Blendwerk erkannt. Es muß alſo beim Redner nichts Gezieres, nichts Blumenreiches hervorleuchten, ſonſt verliert ſich der Zweck der Beredſamkeit, den Verſtand auf ſeine Seite zu ziehen. Eben ſo muß bei dem Dichter nicht eine kaltblütige Ausputzung der Vernunft hervor ſpringen, ſondern er muß blos die Sinnlichkeit unterhalten zu haben ſcheinen. Sinnlichkeit und Verſtand wollen beide ausgebildet und geſtärkt ſeyn, und wir können nichts leiden, worin nicht Verſtand iſt, wenn es unſere Sinne auch noch ſo ſehr unterhält; denn, wo wir den Verſtand vermiſſen, da iſt es uns fade und unſchmackhaft; wir wollen immer eine gewiſſe Beziehung auf unſere Zwecke haben, z. B. ein Kleid mag noch ſo ſchön gemacht ſeyn, wenn es nicht paßt, ſo ſind wir doch bei der größten Nettigkeit nicht zufrieden geſtellt. Auf gleiche Weiſe will der Verſtand immer befriedigt ſeyn, wenn gleich die Sinnlichkeit bei der Poeſie am meiſten unterhalten ſeyn muß; ſie unterhält unſere Thierheit; und der Gebrauch der obern Kräfte ſagt uns, daß die

Thierheit in ihrer ganzen Lebhaftigkeit unterhalten werde. — Wenn der Redner den Verſtand beſchäftigt, ſo darf er nicht unterhalten; denn ſonſt verliehrt der Zuhörer alle Aufmerkſamkeit auf die Dinge des Verſtandes; durch den Verſtand denken wir, und durch die Sinne ſchauen wir an und empfinden. Anſchauen ohne Gedanken giebt keine Erkenntniß, aber Gedanken ohne Anſchauung ſind Betrachtungen ohne Stoff, daher muß beides vereinigt werden. Bei der Beredſamkeit ſuche ich den Verſtand zu beſchäftigen und in Arbeit zu ſetzen; denn alle Verſtandshandlungen gehören zu den Bearbeitungen, die keine Vergnügungen bei ſich führen, aber durch ihren Zweck nützlich werden, wenn gleich die Beſchäftigung ſelbſt nicht reizt. Aber die Poeſie, ob ſie gleich keinen Zweck hat, iſt ſchon ſelbſt an ſich unterhaltend. Man muß es aber bei der Beredſamkeit nicht als die Hauptabſicht hervorleuchten laſſen, daß man die Sinnlichkeit nicht unterhalten will. Wenn jemand es ſo einrichtet, daß man nicht weiß, ob er den Verſtand oder die Sinnlichkeit hat unterhalten wollen, ſo verdirbt er es; ſo wie Leute, die in der Religion weder kalt noch warm ſind, und es mit keiner Parthei verderben wollen, es gemeiniglich mit allen beiden verderben. Eines von beiden muß hervorleuchten; beide können verbunden ſeyn, nur muß in Eines die Hauptſache geſetzt ſeyn. Franzöſiſche Schriftſteller, vorzüglich in neueren Zeiten, ſind darauf gefallen, allem einen ſolchen Anſtrich zu geben, daß man zuletzt nicht weiß, ob ſie die Einbildungskraft beſchäftigen, oder die Welt belehren wollen. Ihre Prunkreden und Abſchweifungen, womit ſie die Einbildungskraft erhitzen, ſind mehr, um einzunehmen, als um Kenntniſſe beizubringen. Aber wenn man alles ſo untereinander miſcht, daß kein Menſch weiß, was die Hauptabſicht iſt, ſo gefällt das niemals. Wenn der Dichter eine ganze Reihe von Gedanken mit Bildern ausſchmückt, ſo muß das Schöne ſogleich hervorleuchten, der Verſtand muß aber erſt hinterher kommen und der Gedanke nicht ſogleich, ſondern erſt im Nachgeſchmacke hervorſcheinen. Bei der Beredſamkeit muß der Verſtand ganz belehrt werden, aber die Schönheit ſo beigemiſcht ſeyn, daß man ſie im Nachgeſchmacke hat, und ſieht, daß man nicht trocken belehrt ſey. Der Unterſchied zwiſchen Cicero und Demoſthenes war folgender; wenn Cicero geredet hatte, ſo bewunderte man ſeine ſchönen Ausdrücke, und hernach ging wieder alles wie vorher; aber wenn Demoſthenes geredet hatte, ſo ſagten die Athenienſer: wir müſſen uns zum Kriege rüſten; ſie konnten hier die Reitze nicht erkennen, die Demoſthenes ſorgfältig eingemiſcht hatte, ſondern ſie fühlten bloß die Ueberzeugung ihres Verſtandes. Die Beredſamkeit iſt eine Wirkung der rhetoriſchen Kunſt; die Beredheit eine Art von Leichtigkeit, viel von einer Sache zu reden, die arm an Inhalt iſt; dies ſcheint wohl bisweilen, um das Tödliche der Langeweile zu vertreiben, gut zu ſeyn; es iſt vorzüglich dem ſchönen Geſchlecht eigen, ſolche Sachen mit Annehmlichkeit vorzutragen. Wohlredenheit iſt das Beſte von allem, und damit können wir uns begnügen. Sie iſt der Wortſtyl, die Reinigkeit des Styls, die Angemeſſenheit, daß nicht ein ſträflicher Ueberfluß von Witz und Ausdrücken herrſche, die Geſchicklichkeit der Eleganz. Dieſe Wohlredenheit entſpringt aus dem Reichthume der Ideen, und dadurch, daß man das Rauhe und Ueberflüſſige vorher in ſeiner Sprache abſchleift, ſich cultivirt, und ſich nach den Perſonen bildet, die mehr gefällige Manieren an ſich haben. Die größten Wohlredner waren immer Männer von der größten Welt, und die Wohlredenheit findet ſich nie bei Leuten von gemeinen Ständen; das männliche Einnehmende, und nicht ins Kindiſche Fallende findet man bei Männern der großen Welt. Shaftesbury und

Hume haben eine Schreibart wie Cicero, und eine wohl noch vortreflichere, und man vergnügt ſich, wenn man ſie lieſet. Cicero, Demoſthenes bekleideten die oberſten Stellen im Staate; Beredſamkeit fordert Kenntniſſe der Welt, denn ſonſt hat man nicht genug ausgebreitete Kenntniſſe, um zu wiſſen, wie man die Gedanken ordnen ſoll, und ob ſie ſo der menſchlichen Natur gemäß ſind. Gewöhnlich kommt man nur in einen kleinen Kreis von Menſchen, deren Ton nicht für alle Menſchen geſtimmt iſt. Die Manier, ſich annehmlich auszudrücken, paßt nicht recht für die menſchliche Natur, und ſie betrift nur einen ſehr kleinen Theil des menſchlichen Geſchlechts.

Die Beredſamkeit oder Rhetorik iſt von Wohlredenheit unterſchieden. Cicero war ein Rhetor, d. i. ein Redner aus Kunſt; aus allem, was er ſchreibt, ſieht man, daß er die Leute einnehmen, und durch ihren eigenen Verſtand betrügen will. Bei Demoſthenes findet man dies nicht; da iſt mehr Kraft und Einfalt, aber dennoch beſitzt auch er eine ſo mächtige Kunſt, die Leidenſchaften zu bewegen. Man kann daher ſagen, daß die große Kunſt der Wohlredenheit darinn beſteht, die Leidenſchaften ins Spiel zu verſetzen. Es iſt merkwürdig, daß wir zu allen Zeiten finden, daß, wenn die Beredſamkeit am meiſten blühete, der Staat im Verfall war; denn die Beredſamkeit gilt nur dann, wenn der große Haufe entſchloſſen iſt, und man weiß, daß man durch das Volk alles ausrichten kann; da legt man es darauf an, Leute durch Blendwerke und ſophiſtiſche Kunſt zu hintergehen, und das iſt dann der Beweiß, daß die ächten Triebfedern im Staate zu wirken aufgehört haben, wenn Menſchen ſchon anfangen, ſich durch die Unterhaltung ihres Geſchmacks hinreißen zu laſſen. Zur Zeit des Cicero war der Staat ſchon im Verfalln. Zur Zeit des Demoſthenes liefen viele Leute hin, um ſolche Redner zu hören, da war alles darauf angelegt, das Volk zu gewinnen, und da mußte man freilich die Kunſt ſo hoch treiben, um nach dem Geſchmacke des großen Haufens zu ſprechen.

In England allein iſt Beredſamkeit noch übrig, ſonſt iſt ſie nirgends mehr, und man ſieht daraus, daß ſie der Menſch nicht bedarf. — Advocatenkunſt bedarf der Beredſamkeit; daher die Griechen in ihrem Staate an einem unheilbaren Uebel litten, daß die Sophiſten aufkamen, welche Dinge behaupteten, die der innern Ueberzeugung ganz zuwider waren. Im Religionsvortrage iſt die Beredſamkeit der Würde des Gegenſtandes ganz zuwider, weil man da trocken und klar überzeugt ſeyn muß, und dann ſpricht ſchon der Gegenſtand ſo ſehr durch ſich ſelbſt, daß man da nicht Beredſamkeit anbringen darf, ſonſt wird der Canzelvortrag zuletzt zur leeren Unterhaltung, und man geht nur in die Kirche, weil man da ſeine Zeit gut zu bringen will, wenn man nichts anderes zu thun hat.

Unſere Sprachen ſind zuerſt lauter Bilderſprachen geweſen, und weit ſpäter hat man abſtracte Begriffe erfunden. Pythagoras, Thales u. ſ. w. konnten ihre Ideen nicht wohl ausdrücken, weil ſie nicht Wörter dafür hatten; die Schreibekunſt war damals noch nicht bekannt, daher wußte man es nicht beſſer zu machen, als daß man alles in Verſe einkleidete, weil dieſe beſſer zu behalten ſind, z. B. die Bardengeſänge der alten Teutſchen, ſo, daß Geſang und Dichtkunſt die älteſten Arten ſind, ſeine Gedanken aufzubehalten. Die Mexikaner behalten ihre Geſchichte durch Gemälde auf, aber Gedanken laſſen ſich am beſten durch Denkverſe behalten; denn wenn etwas in Proſa geſagt iſt, ſo kann man leicht an die Stelle des einen Worts ein anderes ſetzen, allein dies geht nicht in Verſen, weil da ein Wort durch das andere gefeſſelt iſt, und ſich da auch der Zuſammenhang der Gedanken nicht ſo leicht verliert.

Wie kommt es, daß poetiſche Kunſt, wenn ſie grade in ihrer Vollkommenheit iſt, angenehmer iſt als redneriſche Kunſt? Die Urſache iſt: alle wahrhafte Annehmlichkeit beruht auf der Sinnlichkeit. Der Verſtand liefert wohl einen Gegenſtand, den wir billigen, aber er vergnügt uns nicht; die poetiſche Kunſt dagegen vergnügt die Sinnlichkeit und geht alſo in Anſehung der Annehmlichkeit unſtreitig der Beredſamkeit vor, indem die trockene Unterhaltung des Verſtandes dabei nur Nebenſache iſt.

Warum müſſen wir dichten, um uns durch Ideen zu beluſtigen? Es ſcheint in unſerer Natur etwas zu ſeyn, warum uns unſer Zuſtand nicht ganz gefällt, wir müſſen daher unſere Zuflucht zur Fabel nehmen. Daher dichten wir in einſamen Stunden beſtändig, weil die wahren Gegenſtände nicht genug Annehmlichkeiten für uns bei ſich führen. Aber nicht nur dem Inhalte, ſondern auch der poetiſchen Einkleidung nach, iſt uns das Gedichtete angenehmer; die Urſache iſt die Belebung unſerer Einbildungskraft; daß ſie einen hohen Schwung nehmen, und ſich weit verbreiten kann, iſt etwas, das unſer Gemüth ſehr ſtärkt, und alle Erfindungen ſetzen eine fruchtbare Einbildungskraft voraus; ohne dieſe kann auch unſere ganze Verſtandesgabe nichts erfinden.

Alles Genie hat zum Talente eine ſchöpferiſche Imagination; dieſe giebt uns allerlei Verbindungen von Ideen, worunter der Verſtand wählen kann; dadurch alſo, daß wir der Imagination einen ſtärkern Schwung geben, finden wir, daß der Grund der Seele in Thätigkeit geſetzt und belebt wird.

Es iſt merkwürdig, daß es der Poeſie beſſer in der Fabel gelingt, als in der Wahrheit; denn wenn die Poeſie blos Natur mahlt, ſo will ſie nicht gefallen. Brokes irdiſches Vergnügen in Gott zeigt eine gute Abſicht des Verfaſſers, und auch wohl eine reiche Imagination an, aber ſeine ganze Versart iſt ſchwerfällig. Haller hat bei der Beſchreibung der Alpen ſchon mehr geleiſtet, doch ſagen ſelbſt die größten Bewunderer dieſes Mannes, daß ſeine Beſchreibungen nicht poetiſch ſind, aber die Sache iſt klar und leicht zu begreifen; denn bei Beſchreibungen bleibt die Poeſie weit hinter der Natur zurück; wenn ſie ſich aber der Imagination überläßt, ſo ſteht die Natur weit hinter der Poeſie in Anſehung der Erfindung zurück.

Die Dichter müſſen ſich daher gar nicht damit abgeben, Dinge der Natur zu mahlen. In Lehrgedichten, z. B. vom Urſprunge des Uebels ſieht man, wie doch immer poetiſche Ideen hinein gebracht ſind. Will man aber wie Brokes eine Blume mahlen, ſo iſt dies Kinderſpiel und bleibt hinter der Natur. In der Welt der Geiſter giebt die Poeſie vielen Stoff, ſo daß Milton in ſeinem verlorenen Paradieſe Eines der herrlichſten Gedichte geliefert hat, weil man von ſolchen Sachen nichts weiß. Wenn man ſich einen erhabenen Geiſt denkt, und einen andern mit einer feindſeeligen Geſinnung gegen den Regierer der Welt, und gegen den oberſten Beherrſcher, was können da für Ideen hervorgebracht werden! Aber wenn man Dinge ſo ſchildern will, wie ſie ſind, da kommt die Vergleichung der Sache niemals und genugſam bei.

Wahrheit und Verſtandeserkenntniß heben ſich ſehr durch poetiſche Ausdrücke. Wahrheit in Sentenzen, in Verſen hervorgebracht, übertrift bei weitem den proſaiſchen Ausdruck, und ein jeder bekommt Luſt das auswendig zu lernen. Ein Vers hat alſo etwas an ſich, wobei ein Gedanke gleichſam als durch ein vehiculum uns ganz durchdringt. Lukan iſt herrlich in Sentenzen. Zu jeder Poeſie werden zwei Stücke erfordert: Sylbenmaas und Reim. Die alten Völker hatten den Reim gar nicht, und er iſt erſt nachher von den nordiſchen Völkern als ein nothwendiges Erforderniß angeſehen werden; das Sylbenmaaß unterſcheidet die Poeſie von der poetiſchen Proſa; das Sylbenmaaß dient zum Geſange, wozu die Poeſie anfänglich gedient hat. Wir können uns bei der bloßen Trommel eine Idee von der Muſik machen, denn es iſt doch ein Takt, wo die Zeit nach einem gewiſſen Schalle eingetheilt wird, und Zeit bringt bei uns eine Ordnung und ein Gleichmaaß hervor. Die Poeſie durch das Sylbenmaaß ahmt die Muſik nach, denn ohne Sylbenmaaß kann etwas nicht zum Geſange gebraucht werden; aber ohne Reim könnte es wohl ſtatt finden, welcher von den nordiſchen Nationen herkommt; lateiniſche Verſe aber mit Reimen ſind nicht auszuſtehen. Die Urſache iſt: die Quantität der Sylben oder die Proſodie war in den alten Sprachen beſtimmter, als in den neuern; denn in den neuern können wir ein Wort kurz oder lang brauchen, wie man will; weil alſo hier weniger Wörter ſind, deren Proſodie durch die Mundart beſtimmt iſt, ſo muß man bei uns der Proſodie auf eine andere Art zu Hülfe kommen, da durch den Sprachgebrauch bei uns die Länge oder Kürze der Sylben nicht genau beſtimmt iſt. Da in unſerer Sprache die Poeſie in wenig Worten und daher der Geſang durch das Sylbenmaaß nicht genug beſtimmt iſt, ſo muß ein anderer Schluß, nemlich der Reim, hinzukommen, ſo daß die Endſylbe des vorigen Worts auch die Endſylbe des folgenden wird. Der Reim, iſt am beſten, wenn er ſo beſchaffen iſt, daß man ſich ſelbſt wundert, wie man ſo natürlich ein Wort habe finden können, daß ein jeder glaubt, man könne kein beſſeres Wort, oder keinen andern Gedanken an die Stelle deſſelben ſetzen. Aber die Sache beruht auf einem Kunſtſtücke; der Dichter macht nicht den letzten Reim zuletzt, ſondern zuerſt, und dann erfindet er in den vorhergehenden Sylben ein Wort, das ſich aufs folgende reimen ſoll, und hat alſo den folgenden

Reim immer zuerſt im Kopfe; daher kommt es, daß ein Endreim ſo etwas Auffallendes enthält, denn der vorige wurde darum gemacht, daß ein ſolcher paſſender Ausdruck angebracht werden könnte.

Woher haben die Dichter licentiam poeticam in der Sprache? Es kommen oft Ausdrücke in den Gedichten vor, die in der Grammatik einer Sprache nicht erlaubt ſind; die Urſache iſt: da der Dichter ſich einem ſolchen Zwange mit Sylbenmaaß und Reim unterwirft, ſo hat er auf der andern Seite die Vergünſtigung, die Sprache in einigen Fällen wegen der Form der Versart abzuändern und man ſieht ihm die Uebertretung einer oder der andern Regel nach.

Warum iſt ein mittelmäßiges Gedicht nicht auszuſtehen, da doch eine mittelmäßige Proſa noch wohl zu leſen iſt? Die Urſache iſt: wenn etwas Poeſie ſeyn ſoll, und iſt mittelmäßig, ſo ſieht man nicht, wozu man Verſe nöthig hat, die der Imagination nicht mehr zu ſchaffen geben, als die einfältigſte Proſa. Ein Hochzeit-, ein Leichengedicht ꝛc. kann man nicht ohne Ekel zu Ende leſen, und der unnatürliche Gang, den ich beim Gedichte nehme, ſoll durch Annehmlichkeiten vergolten werden, und wenn dieß nicht geſchieht, ſo iſt alles Unnatürliche mißfällig. Wir können es daher dem Andern nicht vergeben, der uns eine Poeſie von Worten, und nicht der Wahrheit nach giebt. Man nennt ſolche Leute Reimſchmide.

Wie kommt es, daß die poetiſche Ader ſo undankbar iſt, daß das poetiſche Feuer mit dem Alter aufhört, dagegen ein guter proſaiſcher Styl noch immer fort dauert? Es iſt ſchwer hinter die erſte Quelle der Poeſie und hinter die Quelle des Veraltens in dieſer zu kommen. Man kann behaupten, das Talent habe ſeine Laune. Alle Virtuoſen haben ihre Launen; ſie können ihre Geſchicklichkeit nicht zeigen, wenn ſie wollen, ſondern ſie muß ihnen ſelbſt anwandeln. Ein rechter Virtuoſe iſt oft zum Spielen nicht zu bringen; denn er will nicht anders ſpielen, als wo er ſich ſelbſt gefällt; die Sängerin Garganetti iſt darin erſchrecklich launiſch und Brydone bemerkt, daß die Feinheit der Empfindungen einer ſolchen Perſon die Urſache davon ſeyn müſſe. So muß auch beim Poeten die Stärke des poetiſchen Feuers bald groß ſeyn, bald wieder erkälten. In allen andern Wiſſenſchaften kann man es durch Fleiß und Anſtrengen weit bringen, Poeſie aber, die eine freie Bewegung des Geiſtes ſeyn ſoll, muß aus einem eben ſo bewegten Geiſte entſpringen.

Woher kommt es, daß Dichter immer arm ſind? Man errichtet ihnen nach dem Tode marmorne Ehrenſäulen, wenn man ihnen bei ihrem Leben kein Brod gab. So ſetzte man Butler, dem Verfaſſer des Hudibras, einen Marmor 20 Jahre nach ſeinem Tode, da er vor Hunger im eigentlichen Verſtande geſtorben war. Es giebt vorübergehende Unterhaltungen des Gemüths, die gut bezahlt werden. Die Muſik iſt eine vorübergehende Reizung, bei der viel genoſſen wird. Bei der Poeſie iſt dieß vorzüglich, und ein ſolches Product des Geiſtes kann einer Menge von Menſchen gezeigt werden, aber die Welt will das nicht für etwas wichtiges oder der Belohnung werthes halten, nur hinterher ſieht ma ndas Verdienſt des Gedichtes ein. Poeſie bekommt alſo nie ihre rechte Belohnung. Plato ſagt von ſeiner eingebildeten Republik, Muſik müſſe darin ſeyn, aber die Poeſie verbannt er; denn er behauptet, die Harmonie veredle das menſchliche Gemüth, aber die Poeſie ſey ſchädlich; denn wenn der Poet Tugend und Laſter ſo beſchreibe, ſchmeichle er immer den Sinnen und zeige nie die wahre Beſchaffenheit der Sache, ſondern nur ihren Schein, daher ſetze er nur den Schein für die Sache, ſo daß man Vergnügen an dem

Scheine zu finden anfange. Alle Leute alſo, die ſich eine Leidenſchaft und eine Empfindung machen, und ſich deren bedienen wollen, um dadurch zum Scheine zu werden, müſſen aus dem Lande gejagt werden.

Solche erhabene Ideen haben unſere Regenten wohl nicht immer, und es liegt bei der Armuth des Dichters etwas anderes zum Grunde, was man wohl ſagen kann. Man hat auch Beiſpiele von reichen Dichtern, z. B. Voltaire, der wohl mehr Philoſoph als eigentlicher Dichter war. Bayle führt Exempel von armen Dichtern an, und das gewöhnliche Symbolum der Poeten iſt laudatur et alget.

Von dem Traume.

Das Dichtungsvermögen wird willkürlich, aber auch unwillkürlich ausgeübt; wenn die Dichtung unwillkürlich fortgeht, ſo iſt dieß das natürliche Spiel des Gemüths, das Spiel der Einbildung. Man bedient ſich des Worts Dichten nur dann, wenn das Spiel der Einbildungen willkürlich erregt, und unſere Imagination auf Gegenſtände gerichtet wird. Man dichtet unwillkürlich, und nach einem natürlichen Geſetze, wenn wir in Gedanken ſind, und uns Hirngeſpinſte bilden, die wir nicht hervorbringen, aber auch eben nicht wegweiſen. Es giebt auch unwillkürliche Producte der Imagination, die man gern aus dem Gemüthe vertreiben möchte, worüber man nicht Herr iſt.

Der Schlaf iſt ein Zuſtand des Menſchen, wovon die phyſiſchen Urſachen noch verborgen ſind; alle Lebenskräfte und Lebensbewegungen, das Athemhohlen ꝛc. dauern fort, aber die willkürlichen Bewegungen und ſinnlichen Empfindungen hören gänzlich auf. Bei der Schläfrigkeit nimmt die Klarheit der Empfindungen allmählig ab, und wenn der Menſch ſchläft, ſo hört ſie gemeiniglich auf.

Haben Menſchen wohl jemals einen ganz feſten Schlaf, wo ſie gar nicht träumen, oder kann kein Schlaf ohne Träume ſtatt finden? — Der Traum iſt eine Reihe von Hirngeſpinſten, die Gegenſtänden der Erfahrung ähnlich ſind. Iſt dieſes Spiel der Imagination im Schlafe beſtändig, oder nennen wir das nur einen Traum, deſſen wir uns im Wachen bewußt ſind? Wenn wir ſagen, wir haben geträumt, ſo iſt dieß nur eine Reihe von Hirngeſpinſten, die mit dem, was wir im Wachen denken, nicht den geringſten Zuſammenhang haben. Man kann annehmen, daß ein feſter Schlaf nicht durch Gedankenloſigkeit, ſondern durch den Tumult unſerer Gedanken entſteht. Ein feſter Schlaf iſt eine Reihe ſich einander verdrängender Vorſtellungen, welches ſo geſchwind geſchieht, daß man beim Erwachen keinen Eindruck davon hat. Wir ſagen jedoch fälſchlich, wenn wir uns dieſer vorübergehenden Eindrücke im Schlafe nicht erinnern können, wir haben nicht geträumt. Bei jedem Erwachen kann man, wenn man darauf acht hat, die Hirngeſpinſte erhaſchen, die man gehabt hat; denn der Menſch wird unaufhörlich in die lebhafteſte Thätigkeit durch die Imagination geſetzt, und da dies jederzeit ſo iſt, und zu unſerer Natur gehört, ſo muß daſſelbe zweckmäßig ſeyn. Es muß ohne Zweifel folgenden Zweck haben: beim Menſchen ruhen zur Zeit des Schlafs alle Organe der willkürlichen Bewegungen; ſie ſind abgeſpannt; die Organe der Lebensbewegung verrichten zwar ihr Geſchäft, aber langſam. Es muß alſo etwas da ſeyn, was die Materie des Körpers bewegt, und hier hat die Vorſehung weislich dafür geſorgt, daß unſere Einbildungskraft die Eigenſchaft hat, daß ſie im Schlafe weit geſchäftiger iſt als im Wachen, daß ſie ſich dann in einem Gehen, Herumlaufen, Arbeiten, und in Gefahren befindet, welches dazu dienen muß, immer Eindrücke auf das Gemüth zu unterhalten, und das Nervenſyſtem zu afficiren; denn wir finden, daß wir ſtets ſolche Träume haben, als uns zu der Zeit nöthig ſind. Jungen Leuten träumt, daß ſie der Alp (incubus) drücke. Dieß iſt ein Druck des Bluts, das nicht durch die Lunge kommen kann; bei jedem Athemzuge dringt eine Quantität Blut durch die Lunge, und wenn dieß nicht mehr durchdringen kann, weil deſſen zu viel iſt, ſo empfinden wir ein ſolches Drücken.

Man wacht in der Jugend oft bei dem Einſchlafen ſogleich wider auf, und glaubt, man ſey ins Waſſer gefallen. Die Urſache iſt: der Athemzug hat ganz aufgehört, weil er beim Einſchlafen immer ſehr beſchäftigt wird; denn kommt man in einen ängſtlichen Traum, und bekommt ein Streben zu ſchreien, ſo weckt man ſich ſelbſt auf. Das Träumen muß alſo in uns nothwendiger Weiſe Urſachen haben, und Menſchen träumen jederzeit, nur daß ſie ſich deſſen nicht immer erinnern können, weil der Zuſammenhang der Vorſtellungen zu ſchleunig aufeinander folgte. Die Träume haben die Abſicht, den Körper zur Zeit des Schlafs innigſt zu bewegen, um die Eindrücke, die er ſonſt von außen beim Erwachen hat, zu erſetzen. Die bewegende Kraft der Imagination iſt weit inniger, als jede mechaniſche Kraft. Ein Menſch, der recht frölich in der Geſellſchaft gemacht iſt, wird mit weit mehr Appetit eſſen, als der, der zwei Stunden auf einem Pferde geſeſſen hat. Daher luſtige Bücher, worüber man herzlich lachen kann, zur Geſundheit des Körpers mehr beitragen, als alle Bewegungen des Körpers. So hat auch die Natur dafür geſorgt, uns mit allerlei mühſamen Vorſtellungen im Schlafe zu unterhalten, die den Menſchen innigſt bewegen, und ohne welche er todt ſeyn müßte. *)

Von den ſchönen Künſten, die aus dem Dichtungsvermögen ihren Urſprung haben.

„Die ſchönen Künſte ſind Erzeugniſſe der Einbildungskraft, ſo fern dieſe ſich ſelbſt Gegenſtände nach ihrem Wohlgefallen ſchaft. Wir wollen ſie ſo verknüpfen, wie ſie wirklich zuſammen verbunden ſind. Die Poeſie und Beredſamkeit beſchäftigen ſich mit dem Spiele von Ideen; beide bemühen ſich die Begriffe und Ideen des Verſtandes und als Spiel der Sinnlichkeit, ſo nebeneinander zu ſtellen, daß ſo wohl der Verſtand als die Sinnlichkeit dabei zu thun hat. —

Geſang und Tanz gehören zuſammen; die Muſik gefällt nur, inſofern ſie in unſerer Imagination Beziehung auf den Geſang hat, daher finden wir alle Stücke ſchön, die ſingbar ſind; wir haben alſo gleichſam einen Hang zum Singen wie die Vögel; denn der Vogel hat nicht einen anerſchaffenen Geſang, ſondern er lernt ihn. Kein Thier lernt von den Eltern als der Vogel. Die junge Biene bauet ihre Zelle ſo gut als die alte, nur der Vogel lernt von den Eltern Singen, ſo daß, wenn man einen Vogel jung aus dem Neſte nimmt, er nicht ſingen kann; er hat nur einen kleinen Organlaut; und hat er einmal einen Geſang gelernt, ſo lernt er keinen andern; wo aber der erſte Vogel die Idee vom Singen mag her bekommen haben, läßt ſich nicht ſagen. Zum Schöpfer muß

---

*) Man ſehe über das Träumen weiter hin. S. 173.

man nicht ſogleich ſeine Zuflucht nehmen, denn das heißt aller Unterſuchung den Faden abſchneiden. Auf dieſe Art würde man auch bald mit der Entſcheidung der Frage fertig ſeyn, wie der erſte Menſch ſprechen gelernt hat? Der Menſch hat den Trieb zur Muſik; wie aber das Singen eine ſolche Wirkung auf ihn haben kann, daß er dadurch angenehm afficirt wird, kann man ſchwerlich mit Gewißheit ſagen; am Ende läuft doch alles auf die Erhaltung der Geſundheit des Thieres hinaus; denn wenn ein Subject ſeine ganze Lebenskraft und ſich ſelbſt mit allen Trieben der Thätigkeit fühlt, ſo befindet es ſich wohl. Und das Singen ſcheint ſelbſt bei den Vögeln keine andere Abſicht zu haben, als daß dieſe Thiere eine Erſchütterung aller ihrer innern Organe nöthig haben, um geſund zu ſeyn. Die Luftgänge gehen bei ihnen bis in die Knochen, und ihre Luftröhre treibt die Luft ſogar durch die Höhle des Bauchs, ſo daß die Luft bis ins Innerſte ihrer Knochen dringt, der Geſang alſo ihren ganzen Bau erſchüttert. — Geſang und Muſik ſind eine harmoniſche Belebung aller Organe, und dieſer motus tremulus (bebende Bewegung) ſetzt hernach unſer ganzes Nervenſyſtem in eine ähnliche zitternde Bewegung, oder weil er harmoniſch zuſammenſtimmt, den Menſchen belebt, und geſund erhält. Die Urſache des Wohlgefallens an der Muſik wird daher wohl ſeyn, daß wir gleichſam immer in Gedanken ſingen; wir ſehen ja ſchon, daß, ſobald der Wein jemand belebt, er an zu ſingen fängt, welches für ihn ſehr geſund iſt. Ein ſolches lermendes Vergnügen iſt freilich nicht artig und beſcheiden genug, aber dem, der es genißt, iſt es zuträglich. Alles in der Welt, ja ſelbſt die Kinder auf der Straße haben einen Trieb, ſich hören zu laſſen, allein was das ſeyn, was da macht, daß die Menſchen ihr Daſeyn ſo gerne ausposaunen, welches ſie ſicherlich nicht thun würden, wenn ſie allein wären, laſſen wir dahin geſtellt ſeyn. In Frankreich iſt das Singen in den größten Geſellſchaften gewöhnlich, und das kann für die Menſchen ſehr geſund ſeyn, ob es gleich die vernünftige Unterhaltung nicht befördert. Der Geſang iſt den Menſchen ſehr natürlich; auf den neu entdeckten Inſeln, z. B. auf Neuſeeland ꝛc. fand man ſie immer ſingend, denn der Geſang iſt die natürliche Art, die Sinnlichkeit zu unterhalten, und die Muſik, die ſich darauf bezieht, iſt eine Wirkung des Dichtungsvermögens, indem durch die Töne Empfindungen und durch dieſe Affekten erregt werden. Ideen aber kann die Muſik nicht erwecken, und wenn man die Muſik auf einen andern Text ſetzt, ſo findet man eben daſſelbe darinnen, einige wenige Töne ausgenommen, wo die Muſik Affekten bezeichnet, die ſonſt bei den Menſchen mit den Tönen verbunden zu ſeyn pflegen, welches aber nicht viel beträgt; denn in der Muſik wird bloß das Spiel der Empfindungen bezeichnet, aber in was für einem Affect der Menſch iſt, kann man an ſeinen Tönen ſelbſt im Finſtern errathen, z. B. ob er trotzt, bittet, zweifelt u. ſ. w. und das würde einen Pendant zur Pantomime abgeben können. Dukch Pantomime ſprechen Menſchen, die ſich bloß durch Mienen verſtändlich machen. Aber wenn der Ton der Sprache die Handlung ausmachen ſoll, ſo muß man die Handelnden in einer unbekannten Sprache im Affecte reden laſſen; da ſieht man, ob der Andere bittet, droht ꝛc. Alle Empfindungen, wenn ſie ihren höchſten Grad erreichen, haben einen Laut bei ſich, den die Muſik nicht annehmen kann, ſie iſt alſo nur ein Vermögen der ſchaffenden Imagination. Der Tanz iſt das Spiel der Gedanken. Das Spiel iſt die Veränderung der Gegenſtände, wie ſie aufeinander folgen. Die Geſtalt enthält die Veränderung des Mannigfaltigen im Raume, aber die Veränderung des Mannigfaltigem in der Zeit iſt das Spiel. — Das Spiel kann nach Regeln ſeyn, z. B. die Muſik, daher nennt man auch die Virtuoſen Spielleute, weil ſie mit den Tönen ſpielen. Ein Schall und ein Ton ſind darin unterſchieden, daß der Ton ein Schall iſt, wo die Zeit noch in gleicher Zahl von Erſchütterungen unterſchieden wird, ob ein Ton ſchon keinen Begriff giebt; denn der Ton betrift bloß das Spiel der Empfindungen, und jeder iſt uns ganz gleichgültig, weil man bei keinem etwas denkt. Die Geſtalten beim Tanze beſtehen in Mienen und Geſtikulationen, in Stellungen des Körpers und im Gange; wenn da alles nach gewiſſen Regeln taktmäßig geſchieht, ſo bringt dies ein Spiel der Einbildungskraft hervor. Das Tanzen iſt den Menſchen ſehr eigen. Die Grönländer und Samojeden tanzen gar nicht, aber dies verbietet ihnen ihr rauhes Clima, wo ſie in armſeligen Hütten herumkriechen; es fehlt ihnen ein günſtiger Himmel und große Tanzſäle.

Das Tanzen findet man bei allen Völkern, wo eine Art von Wohlleben, Gemächlichkeit, oder ein gemäßigtes Clima iſt. Die Neger tanzen, wenn ſie noch ſo ſclaviſch gearbeitet haben, ſo heftig, als ob ſie in der größten Arbeit wären, und zwar ſo künſtlich, daß die Spanier unter ihnen viele Negermoden angenommen haben. Ihre Geſtikulationen ſind aber lauter Verzerrungen; denn nächſt den Affen giebt es keine Thierart, die ihren Körper ſo verzerren kann, als die Neger. Das Spiel der Ideen befördert man alſo durch die Poeſie und Beredſamkeit, das Spiel der Empfindungen aber durch Muſik und den Tanz.

Wir können uns Gegenſtände vorſtellen im Scheine, (in der Apparenz) und in der Realität; in der Apparenz, wie ſie in den Sinnen erſcheinen, in der Realität, wie die Gegenſtände in ſich ſelbſt. Es giebt zwei ſchöne Künſte, wo unſere ſchöpferiſche Imagination Dinge in der

Apparenz vorſtellt, Mahlerei und Bildhauerkunſt. Die Mahlerei ſtellt körperliche Dinge auf einer Fläche vor, welches beſonders den Blindgebornen ſehr wunderbar vorkommt. Es iſt dieß die größte Illuſion, die der Menſch machen kann, wenn ſeine Kunſt groß genug iſt, den Schein ſo weit zu treiben, daß man nicht allein den Schein von einem Gegenſtande hervorbringt, ſondern daß auch das, was auf ſeiner Fläche iſt, körperliche Ausdehnung zu haben ſcheint. Bei der Bildhauerkunſt wird durch körperliche Geſtalten ein körperlicher Gegenſtand vorgeſtellt. Die Bildhauerkunſt ſetzt die Mahlerei voraus; man muß vorher zeichnen können, und die Griechen, welche ſo große Erzeugniſſe der Bildhauerkunſt hinterlaſſen haben, müſſen auch gewiß groß in der Zeichenkunſt geweſen ſeyn. Daher ſagt Apelles: nulla dies sine linea. Einige erklären dieß ſo: kein Tag ohne einen Strich, welches wahrhaftig wenig genug iſt, Andere ſagen, er habe ſo ſubtile Linien ziehen können, daß er in der einen feinſten Linien noch eine andere habe ziehen können; aber ſie bedachten nicht, daß wenn er ſchon die feinſte gezogen hatte, er für eine noch feinere kein Auge haben konnte. Nein, Linea, bedeutet den Umriß, den Contour, wo man mit einer Linie einen gahzen Umriß macht. Apelles verlangt alſo, ein guter Mahler müſſe an jedem Tage einen ſolchen Umriß machen; die alten Griechen ſind alſo gewiß gute Zeichner geweſen, doch ſcheinen ſie nicht Perſpective gehabt zu haben, aber in der Bildhauerkunſt können wir ihnen nicht gleich kommen. Die Bildhauerkunſt hat Vorzüge vor der Mahlerei, daß ſie ſchöner iſt, und jeder Fehler bei ihr leichter hervorragt als bei der Mahlerei, und eine weit auffallendere Aehnlichkeit des Scheins mit der körperlichen Geſtalt bei ihr iſt. Sie hat aber das weniger Vortheilhafte, daß die Mahlerei eine Gegend in einem großen Umſange darſtellen kann und ein ſo groſſes Feld, als unſer Auge zu überſehen vermag.

Es iſt merkwürdig, daß da die Wachsbildnerkunſt die Geſtalt des Menſchen ſo ähnlich macht als es nur ſeyn kann, ſo daß ſie ſchwerlich durch die treflichſten Verſuche in der Bildhauerkunſt übertroffen werden kann, ſie ſelten oder doch weit weniger gefällt; es fällt hier das weg, daß wir einen bloßen Schein haben, hier iſt nicht mehr der Schein, ſondern die Sache ſelbſt ſcheint da zu ſeyn. Eben ſo iſt es, wenn man eine ſteinerne Bildſäule mit Farben anſtreichen wollte; man würde darüber erſchrecken, weil es zu ſehr die Sache ſelbſt iſt, und wir da die Kunſt, den Schein hervorzubringen, nicht genug von der Wirklichkeit unterſcheiden können. Eine alte häßliche Perſon kann uns in der Mahlerei immer ein Vergnügen machen, wenn wir ſie gleich ſonſt nicht ausſtehen können; da uns die Nachahmung nur den Schein zeigt, ſo verliert ſich das Vergnügen, wenn man den Schein nicht mehr bemerken kann. Daher iſt es falſch, wenn Einige geglaubt haben, die marmornen Bildſäulen dadurch ſehr zu verbeſſern, daß man auch die Pupille in den Augen ſehen ließ; die Alten haben dieß nie gethan, und es würde ekelhaft ſeyn, der Schein muß bleiben; denn auch in der Mahlerei hält das der Menſch für recht ſchöne Geſtalten, die nicht mit dem menſchlichen Verhältniſſe übereinſtimmen, und ſie gefallen eben darum. — Den Apollo im Vatican hält man für die ſchönſte Figur, und doch ſind die Beine bei ihm weit länger als die Proportion des Menſchen iſt, aber eben dieſe Disproportion iſt es, die ihn ſo ſehr hervorragen macht, daß er eben darum ein Gott zu ſeyn ſcheint, welches die Erfindungskraft des Griechen anzeigt, der das rechte Verhältniße wohl kannte, aber es überſchritt.

Die dichtende Kraft geht auf Hervorbringung der Dinge in der Wirklichkeit, in der Baukunſt, in der Farbenkunſt, d.i. in der Anordnung eines Gartens, inſofern er bloß den Andern Vergnügen macht; vom Nutzen der Gärten wird hier gänzlich abgeſehen. Die Gartenkunſt iſt nur in den neuern Zeiten durch die Engländer für eine ſchöne Kunſt angeſehn worden, welche die Kunſt der Natur ähnlich zu machen geſucht haben, wo man erſt durch öde Gegenden wie in den Wüſten Arabiens kommt, und dann auf einmal eine ſchöne Gegend ſieht; dazu gehört Genie und Erfindungskraft. Es wird dazu ein ganzes Landgut von 3. engliſchen Meilen erfordert, daher iſt es kindiſch, dieß im Kleinen nachzumachen. Bei uns iſt noch nicht an den guten Geſchmack im Gartenweſen gedacht worden; denn nichts iſt ängſtlicher als zwiſchen zwei platt geſchornen Hecken eingemauert zu ſeyn, weil man da keine Ausſicht hat. Bei uns muß alſo die Sache noch bearbeitet werden.

Wie geht es wohl zu, daß die Poeſie das beſondere Schickſal hat, daß ſie zwar gelobt, aber nicht leicht bezahlt wird? Die Poeſie kann zwar denen, die trefliche Talente haben, Lob erwerben, aber ſie bringt ihnen wenig ein; wenigſtens iſt dieß etwas Seltenes: aber die Muſik wird gut bezahlt. Was Mahlerei und Bildhauerkunſt betrift, ſo haben dieſe ihren Meiſtern bei ihren Lebenszeiten nicht immer viel eingetragen, aber nach ihrem Tode ſind ihre Werke theuer genug bezahlt worden. Correggio hätte das Geld haben ſollen, was nach ſeinem Tode für ſeine Werke bezahlt worden iſt, und er wäre ungeheuer reich geworden. Es iſt aber einmal ſo, daß Dinge des Geſchmacks immer erſt nach dem Tode des Meiſters geprieſen werden. Bei der Poeſie iſt dieß das Unglück, daß, da ſie mehr für jedermann iſt, und gradezu auf die Sinne trift, das Spiel der Ideen in ihr eigentlich auf Koſten des Verſtandes geht; denn der Dichter ſtellt alles ſo zum Vortheiln der Sinnlichkeit vor, daß der Verſtand dabei wenig zu ſchaffen hat. Dichter dürfen nie eine Sache abhandeln, ohne ſie zu übertreiben, denn ſonſt würden ſie nicht genug auffallen, und eben darum überſchreitet der Dichter immer die Wahrheit auf Koſten des Verſtandes. Dies ſcheint die Urſache zu ſeyn, warum man die Poeſie nie für große Wahrheit gehalten hat. Kein vernünftiger Mann wird ſeinen Zöglingen, die er unter Aufſicht hat, anrathen, ſich die Geſchicklichkeit eines Poeten zu erwerben; denn es iſt immer zu glauben, daß derſelbe mehr auf Hirngeſpinſte, als auf nützliche Betrachtungen gerathen würde.

Wir wollen noch etwas von dem Zuſtande der dichtenden Seele im Schlafe, oder von den Träumen reden. Es iſt ein Gegenſtand, der der Nachforſchung wohl werth iſt. — Der Menſch träumt im Schlafe beſtändig, und wenn jemand ſagt, er habe nicht geträumt, ſo kommt es daher, daß die Reihe ſeiner Vorſtellungen ſo in einander fließt, daß er keinen Zuſammenhang hineinbringen kann; es iſt bloß ein gewiſſer Tumult, der in unſern Gedanken vorgeht.

Es ſcheint uns bisweilen im Traume, als läſen wir Verſe, die uns ſchön vorkommen, da wir ſie doch vermuthlich ſelbſt machen, und unſere Gedanken mögen uns wohl im Traume Dinge vorſtellen, ſo gut, als wir ſie im Wachen ſchwerlich erdenken können. Die Urſache davon iſt: im Schlafe ſtört uns nichts, die alten Eindrücke richtig zu widerhohlen. So wäre es möglich, ſich im Traume auf einen Vers in einem Gedichte zu beſinnen, auf den man ſich im Wachen niemals hätte beſinnen können. Wir werden alſo in jedem Schlafe unaufhörlich mit Träumen beſchäftigt ſeyn, und dieß iſt ein Grund zu vermuthen, daß die weiſe Vorſehung dies in unſere Natur gelegt hat, um unſere Organe des Lebens, und alle Lebensverrichtungen in Thätigkeit zu erhalten und die periſtaltiſchen Bewegungen der Eingeweide zu bewegen; denn daß Ideen dazu etwas beitragen, können wir an jeder Mahlzeit ſehen: eine einſame Mahlzeit bekommt uns ſchwerlich, aber durch eine Mahlzeit mit Geſprächen, wo man in Thätigkeit iſt, wird die Verdauung ungemein befördert: ohne dieſe Träume möchte der Menſch alſo in Lebloſigkeit fallen.

Kann man aus den Träumen eines Menſchen ſchließen, daß er im Wachen eben ſo würde gedacht haben? In Rom hatte jemandem geträumt, daß er dem Kaiſer den Kopf abgeſchlagen hätte; der Kaiſer ließ ihm, ſo bald er ſeinen Traum erfuhr, den Kopf abſchlagen; denn ſagte er, träumeſt du etwas, ſo muß du im Wachen auch ſolche Gedanken haben. Aber das iſt ganz falſch; denn es kommen uns im Schlafe Dinge vor, wovon unſere Denkart himmelweit entfernt iſt. Ob aber ein Menſch nicht verſteckt eine Denkart hat, die er nicht entwickelt hat, wozu er aber doch die Anlage hat, die er vielleicht entwickelt haben würde, wenn er eine andre Erziehung gehabt hätte, kann man nicht wiſſen. Mancher Menſch mag alſo den Böſewicht im Rückhalte haben, den er ſelbſt an ſich nicht bemerkt. Die Träume mögen daher dazu da ſeyn, um uns die verborgenen Anlagen des Menſchen zu entdecken.

Die Launen, die der Menſch im Wachen hat, können größtentheils von den Träumen herrühren, ohne daß er Kenntniß davon hat. Der Traum hat Empfindungen, und dieſe hinterlaſſen im Gemüthe einen Hang zu ähnlichen Empfindungen, ſo daß der Menſch oft ſelbſt nicht weiß, wie er zu dieſer üblen Laune kommt.

Ariſtoteles ſagt, im Wachen haben wir eine gemeinſchaftliche Welt, im Traume hat jeder ſeine eigene. Von einem Wachenden ſagt man oft, daß er träume. Dies kommt daher, daß ſehr vernünftige Leute oft die Welt anders anſehen als andere Leute; denn ihre Denkkraft iſt ſo geſtellt, daß ſie die Dinge ganz anders anſehen als Andere. Der Abt von St. Pierre iſt wegen ſeiner erdichteten allgemeinen Republik berühmt, wenn er ſich dachte, wie alle Völker einen eigenen Staat ausmachen. Man nennt ihn aber einen Träumer. Ein ſolcher Träumer war auch z. B. Rouſſeau, allein er denkt richtig, und ſieht weiter als andere Leute. Sein Emil iſt ein Entwurf, um zu erkennen, was in der menſchlichen Natur für Keime liegen, um dieſe von dem zu unterſcheiden, was dem Menſchen durch die Kunſt angewöhnt iſt. Man hält ihn aber für einen Träumer, an den ſich kein Menſch kehren muß. — So werden weiſe Männer, weil ſie die Sache nicht mit dem großen Haufen beurtheilen, für Träumer ausgegeben.

Von Phantaſten.

Phantaſten ſind Enthuſiaſten oder Schwärmer. Ein Phantaſt nach Grundſätzen heißt ein Enthuſiaſt; ein Phantaſt nach Neigungen iſt ein Schwärmer. Der Enthuſiasmus bedeutet einen Phantaſten in der Vorſtellung, wo man Ideen verwirklicht, ſo fern ſie Grundſätze betreffen. So giebt es einen Enthuſiasmus der Vaterlandsliebe, wo man aus Liebe zum Vaterlande alle andere Vortheile verläugnet; ſie iſt gut, wenn ſie nur nach Geſetzen geordnet iſt, und nicht auf dem Wahne eines jeden einzelnen Bürgers beruhet. Dann kann man es ihm wohl zugeben, daß das Vaterland ſeinen eigenen Vortheilen vorgezogen werden kann. Aber wenn man auch dieſe Bedingung überſchreitet, ſo kann man doch durch die Wichtigkeit dieſes Grundſatzes ſo gerührt ſeyn, daß man ihn zur Wirklichkeit zu bringen ſucht. Der Begriff eines Enthuſiaſten iſt ſchwer zu beſtimmen, aber wir dürfen uns bloß ſo viel davon behalten, als wir Ideen nöthig haben, welche aber bloß zum Muſter dienen. Der Weiſe der Stoiker war eine Idee; aber wir müſſen uns ein ſolches Muſter denken, nach dem wir uns richten können. Das Muſter muß ohne Fehler ſeyn, wenn gleich der, welcher es nachahmt, Fehler begehen wird. Wenn jedoch das Muſter ſelbſt Fehler hätte, ſo würde man Fehler nachmachen. Ein Menſch kann lebhafte Phantaſien haben, wenn er aber ihnen als Wirklichkeiten nachläuft, ſo wird er ein Phantaſt. Eine wechſelſeitige Neigung in ſehr hohem Grade des Vertrauens hat es wohl nie gegeben, aber die Idee davon muß man doch haben; wer aber einer ſolchen Freundſchaft als Wirklichkeit nachhängt, ſo daß er ſeiner Familie Glück darüber aufopfert, der wird ein Phantaſt, aber ein edler Phantaſt, weil er durch die Idee des Guten ſo eingenommen iſt, daß er nicht umhin kann, ihr Wirklichkeit zu geben. Wenn der Abt von St. Pierre ſeiner Idee von einer einzigen Republik aus allen Staaten in Europa mit ganzem Eifer nachgejagt hätte, ſo würde er ein Phantaſt geweſen ſeyn, welcher zwar viele Vernunft zum Grunde legt, nur fehlt die Vernunft in Anſehung der Ausführung. Viele Hinderniſſe der Ausführung aber rühren bloß daher, daß man einmal angenommen hat, dieß ließe ſich nicht ausführen, ob jemand gleich zeigt, auf welche Art es ausgeführt werden kann. — Die größten Köpfe, die am Wohle der Menſchen haben arbeiten wollen, ſind Enthuſiaſten geweſen. Sie haben niemals die Schwierigkeiten erwogen, die die Menſchen der Ausführung ihrer Ideen entgegen ſetzen würden, ſind aber doch durch das ſinnliche Bild ihrer Idee ſo eingenommen geweſen, daß ſie, durch das Bild des Daſeyns ihres Gegenſtandes hingeriſſen, daſſelbe zu verwirklichen ſuchten. Es giebt Enthuſiaſten der Freundſchaft, des Patriotismus, der natürlichen und der geoffenbarten Religion, u. ſ. w.

In Frankreich giebt es nicht viel Enthuſiaſten, weil der Enthuſiaſt keinem Hinderniſſe leichter weicht, als dem Geſpötte. Gewalt hilft nichts gegen ihn, denn darein ſetzt er eben ſein Verdienſt, alles durchzuſetzen. Frankreich iſt das Land des Spottes, den er nicht lange aushalten kann. Aber in England giebt es viele Enthuſiaſten; da zeigen oft die größten Seelen eine Art von Waghalſigkeit, weiter zu gehen, als der Menſch, der unter den Schranken der Vernunft iſt, gehen kann, ungeachtet es ihnen an dem Talente der Einſicht nicht fehlt. Die Schwärmer haben mit den Enthuſiaſten einige Verwandſchaft. Die Schwärmerei iſt die Art von Verkehrtheit und Verwechslung der Gegenſtände der Einbildung, daß man das, was ein Gegenſtand des Glaubens iſt, für einen Gegenſtand der Anſchauung annimmt. Die Schwärmer glauben mit Gott in einer ſolchen Verbindung zu ſtehen, daß ſie ſich mit ihm unterhalten können, da doch Gott nur ein Gegenſtand des Glaubens iſt. Sie bilden ſich ein, Gott wirklich anzuſchauen. Die Fanatiker fallen auch auf den Einfluß des böſen Geiſtes, ſo daß ſie mit ſinnlichen Eingebungen, und mit teufliſchen Verſuchungen zu thun haben. Der Schwärmer kommt dem Wahnwitzigen, der Enthuſiaſt dem Wahnſinnigen ſehr nahe. Der Wahnwitz iſt eine Verkehrtheit der Vernunft, und im Wahnſinne täuſcht die Imagination die Sinne; man glaubt das zu ſehen, was man doch niemals als einen Gegenſtand der Erfahrung anſehen kann. —

Gemüthskrankheiten kann man in Grillenkrankheit und in Wahnſinn eintheilen. Die Grillenkrankheit iſt die

Hypochondrie, ſo fern man nicht blos körperlich leidet, ſondern auch Gemüthskrankheit hat. Sie unterſcheidet ſich vom Wahnſinne dadurch, daß der Hypochondriſt weiß, daß er in ſeinen Gedanken unrichtig iſt, und wenigſtens verſucht, ſich gewiſſer unangenehmen Ideen zu entſchlagen. Der Wahnſinnige aber weiß es nicht, daß er ſo verkehrte Gedanken hat; ſonſt kommen beide in Anſehung des wirklichen Phantaſirens gar ſehr mit einander überein.

Es iſt ein Unglück, daß, wie ſich alle ſchädlichen Säfte nach einem geſchwächten Theile hinziehen, der Menſch, der einmal an der Hypochondrie leidet, alles auf ſeine eigene Grillen bezieht, und eine Lebensart wählt, die alle dieſe Grillen unterhalten kann. Der Miſanthrop flieht die Geſellſchaft, ob ſie gleich das einzige Arzeneimittel wider ſein Uebel iſt: aber er weiß doch, daß ſein Gemüth nicht in gehöriger Ordnung iſt. Der Wahnſinnige aber beredet ſich im ganzen Ernſte, daß er die Dinge zu empfinden glaubt; er iſt ein Träumer im Wachen, der ſich während ſeines Traumes nicht überzeugen kann, daß er träumt und daß ſein Traum keine Wahrheit enthält.

Man ſagt oft, der Menſch habe raptus (Anfälle von Wahnſinn); darunter verſteht man eine vorübergehende Illuſion des Wahnſinns, hinter welcher der Menſch inne wird, daß ſeine Ideen Grillen waren. Grillus bedeutet ein Heimchen; ein ſolcher Menſch hat alſo gleichſam ſchwirrende Heimchen im Kopfe. Ein Menſch hat raptus, wenn er ohne die geringſte Veranlaſſung glaubt, etwas wahrzunehmen, und bald darauf einſieht, daß es eine bloße Grille war.

Die Grenzſcheidung zwiſchen der Grillenkrankheit und der Amentia d. i. dem geſtörtern Gemüthe iſt ſchwer zu beſtimmen. Viele Leute ſcheinen närriſch, aber da ſie keinem zu nahe kommen, und dabei allerhand Kluges ſchwatzen können, ſo läßt man ſie gehen. Es iſt ſchwer einen Gerichtshof für das Delirium (Wahnſinn, Irrſinn) aufzufinden, wo man beweiſen könnte, daß ein Menſch wirklich geſtört ſey. Die Urſache iſt folgende: wenn jemand eine Gemüthskrankheit hat, ſo kann er ſich ſelbſt nicht beobachten, und ein Anderer kann es auch nicht wiſſen, wie es mit ihm ſteht. Ob das Delirium eine wechſelnde Fieberkrankheit, oder ob es ununterbrochener Wahnſinn ſey, kann man nicht unterſcheiden. So viel ſcheint gewiß zu ſeyn, daß eine oder die andere Art der Verrückung ihren Sitz im Gehirne hat; die Grillenkrankheit aber ſcheint ihren Sitz in den Organen zu haben, die aber freilich mit dem Gehirne in Verbindung ſtehen, und im Körper liegen die Urſachen von beiden Uebeln.

Man ſpricht von Leuten, die ſich überſtudirt haben ſollen. Ein Kaufmann überhandelt ſich bisweilen wohl, ſo daß er nichts hat und jeder Menſch kann es bei einer Art von Geſchäften übertreiben; ſo kann jemand ſich wohl den Verſtand überſpannen. Aber die große Zärtlichkeit der Eltern in Anſehung des Lernens gegen die Kinder taugt nichts; denn noch kein Menſch hat ſich bis jetzt, ſo weit unſere Erfahrung und Nachforſchung reicht, überſtudirt. In den Säften des Menſchen liegt die Eigenſchaft, daß unter andern Uebeln auch der Wahnſinn erblich iſt, ſo daß Familien viele Generationen hindurch wahnſinnig ſind. Man findet jedoch durchgängig, daß das Studiren keinen Antheil daran hat. Es iſt aber merkwürdig, daß man kein wahnſinniges Kind ſieht, ſondern zu der Zeit, wenn die Organe ſich völlig entwickelt haben, zeigt ſich diejenige Tollheit, die nun zu wirken anfängt, und den Kopf dahin bringt, daß er beſtändig ſtudirt; ſo findet man Schriftſteller, die nur über Geheimniſſe im Daniel ſpeculiren, und allenthalben Geheimniſſe unterſuchen. Der Menſch, bei dem dieſe Tollheit aufkeimt, fällt auf einen Gegenſtand, welcher der falſchen Richtung ſeines Kopfs angemeſſen iſt; und wenn er aufs Studiren fällt, ſo ſagt man, daß er ſich toll ſtudire, da er doch ſchon toll war, ehe er aufs Studiren verfiel; denn es iſt wohl unmöglich, daß jemand mehr Kräfte zum Denken anwenden ſollte, als er ertragen kann; denn da hört das Denken von ſelbſt auf, aber einen verkehrten Grundſatz des Denkens kann er wohl haben.

Man ſagte ehedem von einem Teutſchen, der aus Oſtindien zurück kam, er ſey verrückt, und zwar deshalb, weil er die Linie paſſirt, und die Sonne ihm das Gehirn verbrannt habe, ob man das gleich nicht von den Holändern, Engländern u. ſ. w. ſagt. Die Urſache iſt folgende: wer den Einfall hat, nach Oſtindien zu reiſen, der hat ſchon den Keim der Narrheit in ſich; daher kann er nicht klüger zurückkommen. Blödſinnigkeit, Unfähigkeit, kann wohl im Verſtande liegen, aber zu einer Imagination, die alle Bilder in der Seele des Menſchen hervorbringt, gehört eine beſondere Art von Organeinrichtung, die jemand durch Ausſchweifung und Studiren oder durch die Paſſirung der Linie ſchwerlich bekommen wird.

Was mag das Mechaniſche und Körperliche ſeyn, das mit an dem Urſache iſt, was man Störung des Gemüths nennt? Z. B. Rouſſeau und Swift waren vorzügliche Köpfe, und beide zeichnen ſich durch Paradoxien aus. Rouſſeau war ein Mann von großer Laune, hatte aber auch wunderliche Grillen, und einen großen Hang zum Argwohne; er glaubte immer Ränke zu bemerken, ſo daß ſeine Phantaſie ſehr nahe an Wahnſinn gränzte. Swift hatte ſo vielen und originellen Witz, als je ein Menſch gehabt hat, und dabei ſehr viel Geſchmack im Ausdrucke. Als ſie anatomirt wurden, fand man bei beiden Waſſer im Kopfe. Rouſſeau'n wurden 6. Unzen abgezapft, und dies war die Urſache ihres Genies, und muß die beſondere Geiſteshandlung hervorgebracht haben. — Swift merkte ſchon in ſeinen geſunden Tagen, daß er einen Hang zur Phantaſie habe; bald darauf verlor er ſeinen Verſtand, wurde aber nicht ein lebhafter Wahnſinniger, ſondern ein blödſinniger und ſtummer Narr, dergleichen die Cretinen im Walliſerlande ſind. Merkwürdig iſt, daß, ſo lange Swift den Verſtand hatte, er mager war, aber ſobald er ihn verloren hatte, er fett wurde; alſo könnte das Anſtrengen des Kopfs dem Körper Abbruch thun. — Rouſſeau hatte eine eingebildete Grille, da er glaubte, alle Menſchen verſchwören ſich gegen ihn, allein Menſchen, die ſagen, daß ſie viele Feinde haben, ſind ſchon Träumer: denn ein geſcheiter Mann bekümmert ſich nicht viel um Feindſchaft, eben ſo wenig als um Freundſchaft; indeſſen Privatfeinde kann man wohl haben.

Dieſe Erfahrungen zeigen, daß im Gehirne die Urſache der Tollheit liegt, und körperliche Mittel ſind das einzige, was man dagegen brauchen kann, aber doch weiß man noch ein Beiſpiel, daß ein Wahnſinniger wieder hergeſtellt worden ſey. *)

Die Hypochondrie kann allerdings wieder gehoben werden; ſie hat ihren Sitz in den Eingeweiden, welche freilich auch mit dem Gehirne in Verbindung ſtehen. Wenn das Hinderniß aus den Eingeweiden weggeſchaft iſt, ſo kann das Uebel vernichtet werden. Die Unterſcheidungszeichen davon ſind ſehr zweifelhaft, ob ein Menſch ein Hypochondriſt oder Geſtörter ſey. Beide ſcheinen ſich in einigen Stücken zu nähern, es iſt aber doch ein weſentlicher Unter-

---

*) Wie Kant dieſe Behauptung wagen mag, liegt wahrſcheinlich in ſeinem Begriffe vom Wahnſinne; denn die Erfahrung ſpricht laut gegen ihn.

D. Herausgeber.

ſchied unter ihnen. Bei Krankheiten, z. B. beim Fieber liegt dem Menſchen ſchon viel daran, und er hat da ſchon vom Pulsſchlage Kennzeichen genug, eine Krankheit von der andern zu unterſcheiden. Die Krankheit der Verrückung zeigt ſich bei allen Menſchen auf eine oder die andere Weiſe, aber nicht als eine anhaltende Verkehrtheit des Denkens, und darum nennt man ſie nicht verrückt. Es iſt überhaupt nicht gut, die Gebrechen der Menſchen nach den Graden einzutheilen: in der Moral zeigen wir, daß Laſter und Tugenden nicht dem Grade nach, ſondern der Art nach, von einander unterſchieden ſind, und ſie kommen aus verſchiedenen Grundſätzen her. Das teutſche Wort Verrückung zeigt an, daß die Seele aus ihrer gehörigen Stellung gerückt iſt. Das ganze Syſtem der Nerven hängt im Gehirne zuſammen, und da denkt man ſich das, was die Aerzte wohl nur in der Idee haben, nemlich das sensorium commune, corpus callosum, die Hirnſchwiele im ſtreifigten Theile des Gehirns, wo der Sitz der Seele ſeyn ſoll. Es iſt dieß der Theil des Gehirns, von dem alle Nervenſtämme ausgehen. Die Verrückung, (wir nennen hier Verrückung nicht ein delirium, wenn der Menſch in der Krankheit faßelt, ſondern wenn dieß ein habitueller Wahnſinn iſt,) iſt vielleicht eine Krankheit im sensorio communi. Bei der Hypochondrie oder Grillenkrankheit iſt der Fehler in den Nerven; wenn dieß iſt, ſo iſt der Menſch nicht im Stande, die Grillen, die durch das sensorium commune entſtehen, zu vertreiben. Der Hypochondriſt fühlt wohl, daß ſein Zuſtand widernatürlich iſt, und ſieht das Fehlerhafte darin ein, aber ſeine Nerven ſind ſo afficirt, daß er ſich der Gedanken daran nur mit Mühe entſchlagen kann; ſie kehren immer wieder. Da jedoch ſein Verſtand dieß einſieht, ſo hat er noch Freiheit und Vernunft, allein wenn die Krankheit im sensorio communi iſt, ſo hört dieß auf; denn da iſt die Quelle ſeines eigenen Gemüthszuſtandes verderben. Aber wir wollen den Menſchen nicht weiter von der Seite des Körpers, ſondern von jener der Seele betrachten, und ſehen, ob da nicht ein Zuſtand iſt, wodurch der Zuſtand eines Wahnſinnigen von der Phantaſie unterſchieden iſt, ob alſo der Menſch nur ſeiner Denkkraft nach krank iſt. Der gemeine Verſtand wird von jedermann für einen bon sens oder geſunden Menſchenverſtand gehalten. Der Menſch, der sensum communem beſitzt, hat zwar einen eingeſchränkten, aber doch geſunden Verſtand. Das Wort communis nimmt man in zwiefacher Bedeutung, einmal wird darunter der sensus vulgaris verſtanden, der allerwärts angetroffen wird, und dann iſt er dem sensorio entgegen geſetzt. Vor Alters muß der Ausdruck gewiß in einem andern Sinne genommen, er muß dem sensui proprio entgegengeſetzt worden ſeyn. Da ſoll es alſo ſo viel heißen, als ein gemeinſchaftlicher Verſtand, der vom eigentlichen Verſtand unterſchieden iſt. Viele Menſchen ſind ſo geartet, daß ſie alle Dinge nicht aus dem Geſichtspuncte unſers eigenen Verſtandes und Geſchmacks beurtheilen, ſondern wir ſetzen uns nur auf den Standpunct eines gemeinſchaftlichen Verſtandes und Geſchmacks, und darnach beurtheilen wir die Dinge. Wenn wir etwas ſagen, ſo muß dieſe Wahrheit nicht allein für uns gelten, ſondern auch mit Anderer Urtheile einſtimmend ſeyn. Jeder Menſch ſetzt in ſeine eigene Beobachtungen Zweifel und Mißtrauen, wenn er ſieht, daß Anderer Beobachtungen mit den ſeinigen nicht übereinſtimmen; denn es miſchen ſich oft in die Erfahrungen Phantaſien ein, ſo daß man ſie nicht reine Wahrheit nennen kann. Um zu erfahren, ob in der Wahrnehmung ſich vielleicht Schein verberge, muß man die Einſtimmung Anderer brauchen. Wir haben die Augen Anderer nöthig, um die unſrigen zu berichtigen. Da wir in der Erfahrung nicht mit dem sensus proprius zufrieden ſind, ſondern einen sensus communis nöthig haben, ſo werden wir darauf geführt, was der Zuſtand eines Verrückten ſey, der nicht nach dem sensu communi, ſondern proprio verfährt, und alles blos mit dem Standpuncte ſeines sensus proprii beurtheilt und ſo immer bunte Hirngeſpinſte findet. Selbſt das Urtheil unſerer Sinne müſſen wir durch das Urtheil der Sinne Anderer bewähren, hauptſächlich bedarf unſer Verſtandsurtheil immer eine Bewährung durch das Urtheil Anderer; denn Wahrheit iſt die Uebereinſtimmung mit dem allgemeinen Menſchenverſtande. Unſer Urtheil kann viel Schein haben, doch können wir nicht immer wiſſen, ob unſere Gedanken mit den Gegenſtänden übereinſtimmen; wir müſſen daher den äußern Probierſtein, das Urtheil Anderer, nehmen,das wir zwar in Sachen, die wir täglich gewohnt ſind, nicht immer gebrauchen, aber in Sachen, die nur einigermaaßen zweifelhaft ſind, nehmen wir zu dem gemeinſchaftlichen Verſtande unſere Zuflucht, und da haben wir immer einen großen Verdacht in unſer Urtheil, wenn daſſelbe mit dem gemeinſchaftlichen Urtheile nicht zuſammenſtimmt. Daher wünſchen wir gerne Leute zu haben, die unſere Meinung annehmen; denn man fühlt ein Mißtrauen gegen ſich, wenn unſere Meinung mit dem Urtheile Anderer nicht zuſammenſtimmt, die daſſelbe annehmen. Dieſer innere Beruf, jedes Urtheil aus dem Geſichtspuncte der Denkart Anderer zu beſtimmen, iſt bei Menſchen der geſunde Verſtand; folglich können wir ſagen: der sensus communis iſt der bon sens, nemlich die Uebereinſtimmung der Denkart vieler Menſchen mit einander. Der sensus communis wird vom sensu proprio unterſchieden, wo man ſich um kein Urtheil Anderer bekümmert; der geſtörte Menſch beurtheilt alles nach dem sensu proprio und kann nichts aus dem Standpuncte des sensus communis erwägen; er zieht bei andern Gegenſtänden immer nur ſeinen Privatſinn zu Rathe. Er ſieht Dinge, die mit den Sinnen Anderer nicht übereinſtimmen, worauf ein vernünftiger Menſch ſogleich acht haben würde: aber er läßt ſich dadurch nicht ſtören, und macht ſich nichts daraus, wenn ſeine Sinne mit jenen Anderer nicht übereinſtimmen; und viele ſind bei ihrem Wahnſinne noch wahnwitzig. Vielleicht wäre dieß ein Merkmal zwiſchen Verrückung und Phantaſiren, dieſem bloßen Spiele der Einbildung und Grillen, die jemandem oft ſogar böſe Abſichten und Gedanken in den Kopf bringen, z. B. den Andern zu ermorden. Zum Glücke hat noch Niemand geſehen, daß Hypochondriſten dies wirklich gemacht hätten. Ein ſolcher Menſch hat eine Furcht vor ſeiner vorigen Phantaſie, er weiß, daß ſie unrichtig iſt, aber die Bilder, die in ihm unwillkürlich entſpringen, ſind nicht in ſeiner Gewalt, und er muß mehr ſeinen Ausdrücken, als ſeiner Denkart nachgeben.

Ein Menſch, der mit ſich ſelbſt ſpricht, kommt in den Verdacht, nicht recht geſcheit zu ſeyn, wie es viele heftige Menſchen thun. Wenn man mit ſich ſelbſt ſpricht, ſo betrachtet man ſich aus einem gewiſſen Geſichtspuncte, und weiß ſich nicht in den Standpunct eines Dritten zu verſetzen, wie man da erſcheinen würde. Bei Menſchen, die für ſich Geberden machen, kann man ſehen, was in ihrem Gemüthe vorgeht. Auch diejenigen ſcheinen abgeſchmackte Menſchen zu ſeyn, die für ſich allein Kinderſpiele ſpielen; aber dieß erregt doch nur eine Art von Verdacht der Verrückung; denn ein ſolcher Menſch betrachtet ſich doch in Anſehung ſeiner eigenen Aufführung in den Augen Anderer; wer dieß aber nicht kann, der iſt geſtört.

Unter allen Menſchen ſcheinen diejenigen die größte Aehnlichkeit mit den Geſtörten zu haben, welche von ſich ſelbſt ſprechen, und ſich wohl gar ſelbſt in Geſellſchaften rühmen. Liebe und Hochmuth ſind zwei Dinge, wo dergleichen Irrſinnige ſich hervorthun wollen: man nennt dieß das delirium circa objecta, das mit dem wirklichen delirio Aehnlichkeit hat.

Ein Geck iſt der, welcher in ſich ſelbſt verliebt iſt, und ſich alſo auch in den Augen Anderer für liebenswürdig hält; ein Narr der, welcher ſich brüſtet, und ſich ſelbſt für achtungswürdig hält, der alſo ſeinen Werth allzuhoch anſchlägt. Der Geck wird ausgelacht, der Narr gehaßt und ausgelacht; denn da dieſer ſich über Andere erhebt, ſo iſt das bei ihm etwas anderes als beim Gecke, der zuthunlich und ſchmeichelhaft iſt, bei Frauenzimmern Liebesanträge macht, und von ihnen verſpottet wird; allein er kann nicht gehaßt werden, denn er ſucht allen Menſchen gefällig zu werden. Das Wort Narr iſt der Ausdruck eines Spottes, und ein ſolcher Menſch heißt ein Narr, weil er ſich nie aus dem gemeinſchaftlichen Standpuncte der Menſchen betrachtet; man ſieht, wie wenig es nutzt, ſich die Hochachtung Anderer zu erpochen, und ohne Werth geſchätzt zu werden verlangen; denn die Andern widerſetzen ſich einem ſolchen, und er hat daher Aehnlichkeit mit einem Verrückten.

Man hat auch ein Paar Worte als gelindere Ausdrücke an der Stelle des Worts Narr, nemlich Thor und Laffe. So wie der Narr ſeinen eigenen Werth zu hoch anſchlägt, ſo ſchätzt der Thor den Werth von Kleinigkeiten zu hoch. Von Thorheit ſind alle Menſchen vollgepfropft, ſelbſt die Weiſeſten; denn die meiſten Ergötzlichkeiten und Erzählungen laufen auf Kindereien hinaus, die ohne Werth ſind. Die Menſchen ſchlagen insgeſammt den Werth von Kleinigkeiten zu hoch an und vergnügen ſich dabei. Hinterher werden ſie weiſe, wenn ihr Leben zu Ende iſt, worüber ſchon ein alter Philoſoph klagt. In der Narrheit iſt eine Art von Beleidigung, die man gegen Andere begeht, indem man ſich brüſtet, und Anderer Werth unter den ſeinen herunter ſetzt. Der Narr wird ausgelacht und verſpottet, und man ſieht es gern, wenn er zum Spotte wird. Sonſt wird die Schadenfreude eine ſchlechte Gemüthsbewegung; aber die Freude über die Beſchämung eines Narren findet ſelbſt bei Menſchen, die nach Grundſätzen handeln, ſtatt, weil dieß das einzige Mittel, ihn zu beſſern, und ihm etwas wieder zu vergelten, zu ſeyn ſcheint.

Der Laffe iſt der, welcher ohne Erfahrung in die Welt tritt, aber ohne Erfahrung muß man nicht auf den Schauplatz der Welt treten. Welt iſt der Umgang mit Menſchen, wozu Klugheit erfordert wird, allein wenn man ſich erſt durch Erziehung dazu vorbereiten läßt, ſo kann man dieſe Unerfahrenheit nicht mit einem ſo verächtlichen Namen belegen.

Die Hypochondrie oder Grillenkrankheit hat das Unangenehme, daß ſie von allen denjenigen ausgelacht wird, die nicht damit geplagt ſind; bei einem ſolchen Menſchen kann der Körper wirklich Schaden leiden, aber das fühlt er nicht ſo ſehr, ſondern ſein größtes Uebel beſteht in der Phantaſie. Einem Andern ſcheint es unverzeihlich zu ſeyn, ſich ſeiner Phantaſie ſo zu überlaſſen, denn er weiß nicht, wie unwillkürlich bei jemandem die Einbildungen entſtehen. Dieſe Krankheit iſt Eines der martervollſten Uebel, und ſolche Leute haben einen großen Eigenſinn. Grillen wollen ſie ſich gar nicht ausreden laſſen, und indem ſie immer am meiſten an ihre Grillen denken, können ſie dieſelben dadurch am allerwenigſten los werden. Aerzte mögen nicht gern mit ihnen zu thun haben; denn wenn ein Hypochondriſt krank wird, ſo verändert das Uebel alle Augenblicke ſeine Stelle; er giebt ſo genau auf ſich acht, daß er durch die Achtſamkeit jede Krankheit, von welcher er in einem Buche lieſet, an ſich findet, ſo daß man ihm alle mediciniſche Bücher und Fälle von Curen wegnehmen ſollte. Seine Krankheit entſteht aus dem Gemüthe, und man kann den Körper nicht beſſer heilen, als dadurch, daß das Gemüth zu Hülfe kommt, und es zerſtreuet wird.

Wer mit vielen Arzeneimitteln zu einem Hypochondriſten kommt, der macht das Uebel noch ärger; denn er greift die Nerven an, ob ſchon die ganze Krankheit nur durch die angegriffenen Nerven entſtanden iſt. Was aber den Wahnſinn anbetrift, dieſer wird durch die Geſellſchaft noch vergrößert, denn der Wahnſinnige findet da alles wider ſich, er kann ſich nicht nach dem Standpuncte der allgemeinen Vernunft richten, und nach dem geſellſchaftlichen Urtheile das ſeine verbeſſern; er wird alſo durch das Urtheil Anderer beleidigt, und auf das ſeine nur noch mehr erpicht.

Von der Vorempfindung und Ahnung (Präſagition.)

Wir haben ein Vermögen des Gemüths, das in Anſehung der Zeit beſtimmt iſt; 1) die Sinne in Hinſicht der Dinge der gegenwärtigen Zeit, 2) das Gedächtniß in Anſehung der vergangenen Zeit, und 3) die Präſagition, die ſich auf Gegenſtände der zukünftigen Zeit bezieht. Die Gegenwart iſt vorüberfließend, das Vergangene kann kein Intereſſe bei ſich führen, alſo iſt es die Zukunft, die unſer ganzes Intereſſe enthält. Man ſagt unrichtig, der Menſch vergnüge ſich an der Gegenwart, ob ſchon etwas noch in der Zukunft iſt. Einer vergnügt ſich am heutigen Tage, aber an dem, was er vom heutigen Tage noch in der Zukunft hat. — Alles ſetzt ſein Vergnügen in die entfernteſten Zukunft; wir haben für die ganze Thätigkeit unſerer Seele keine andern Triebfedern, als die, welche Hoffnung hervorbringt. Alles Gegenwärtige intereſſirt nur, weil es mit dem Keime vom Künftigen geſchwängert iſt. Daher iſt es kein Wunder, daß wir allen Thorheiten nachhängen, die uns eine Ausſicht in unſern künftigen Zuſtand verſprechen. Je mehr uns in Anſehung der Zukunft unbekannt iſt, deſto mehr fallen wir mit Begierde auf den geringſten Schein von zukünftigen Dingen, und überlaſſen uns jeder Thorheit, um nur mit einiger Scheinbarkeit Ausſichten in die Zukunft zu gewinnen. Daher haben wir acht auf die Anwandelungen, die in uns entſpringen, und die die Imagination in unſerer Empfindung erweckt. Dieſe Art der Eindrücke, die von dunklen Vorſtellungen der Imagination in uns erregt werden, und worin wir den Anfang des Zukünftigen zu empfinden glauben, nennt man Ahndungen. Dieſe ſind bei einer großen Menge von Menſchen ein ſtarker Grund, etwas zu vermuthen, das ihnen bevorſteht. Sie ſind dunkle Bewegungen des Gemüths, die entweder mit Bangigkeit oder mit Munterkeit begleitet ſind. Weil gewöhnlich das, was uns ſehr angenehm iſt, wenn wir es vorher vermuthen, uns ungemein erfreuet, ſo bald daſſelbe eintrift, ſo behält man daſſelbe, allein wenn es nicht eintrift, ſo ärgert man ſich, und vergißt es; daher der Glaube an Ahndungen.

Wir befragen ſogar die Träume, um aus ihnen etwas Künftiges zu erfahren. Es iſt auffallend, daß hier die Vernunft der Unvernunft zueilt, daß das Auge des Menſchen in die Zukunft hinüber blickt, und dieſes thut, wenn er ſich der Vernunft nicht bedienen kann. Wir räumen zwar der Vernunft einen großen Rang zum Leiten und Regieren ein, aber wir glauben doch, daß wir in Anſehung des Verborgenen nicht ſo weit ſehen können, als unſere Imagination; daher ſcheinen uns die Träume, eben weil ſie ſo unſinnig ſind, viel Weisheit zu enthalten. —

Artemidorus reiſete in Griechenland bei allen alten Weibern herum, um ſie wegen der Träume und deren Erfüllung zu befragen. Aber es iſt wohl nichts Leereres, als Träume unter Regel bringen zu wollen. Die Urſache, warum man auf Träume hält, muß wohl darin liegen, daß die Träume, ſo lange ſie dauern, etwas Täuſchendes haben, ſo daß man nicht weiß, ob ſie wahr ſind.

Alle Traumauslegungen deuten immer auf das Gegentheil von den Träumen; wer träumt, daß er gefangen ſey, der ſoll, ſagt man, zu großen Ehren gelangen, aber das iſt unbegreiflich und ungereimt: es ſteckt aber im Traume etwas, das den Philoſophen wohl beſchäftigen kann, nicht Bedeutungen, ſondern mehrere Erſcheinungen daraus zu erklären, und auf dieſe Art können Träume manchmal wohl etwas bedeuten. Die Träume ſcheinen zur Abſicht zu haben, alle Organe zur Zeit des Schlafs in Thätigkeit zu erhalten, und der Vitalempfindung zu Hülfe zu kommen. Zur Nachtzeit wird die Galle vorzüglich abgeſondert; wenn nun bisweilen etwas davon ins Blut kommt, ſo enthält der Traum Aergerniß und Zorn, welche der Reitz der Galle erregt; wenn der Menſch aufſteht, ſo ſitzt ihm der Kopf nicht recht, die Stimmung des Körpers hat hier der Traum gemacht, und macht auch die Folge des Traums. In andern Fällen aber kann man aus den Träumen keinen Zuſammenhang mit dem herausbringen, was geſchieht, und wir müſſen keinen andern Grundſatz der Erklärung annehmen, als den, bei welchem man nach allgemeinen Geſetzen verfahren kann.

Wir gehen weiter und befragen die Sterne. — Die Astrologia judiciaria, (Sterndeuterei) war vor Alters eine Kunſt, die mit Wahrſagungen zu thun hatte. Dieſe Aſtrologi ſind im römiſchen Geſetze unter dem Namen der Mathematiker zu verſtehen. In ſpätern Zeiten haben ſich viele Aſtrologen damit beſchäftigt, aus dem Stande der

Sterne bei der Geburt eines Menſchen ſeinen Charakter und ſeine Schickſale zu beſtimmen; dieß nannte man das Nativitätſtellen. 9 und 7. waren im Oriente heilige Zahlen, weil dieſe mit den Sternen etwas zu thun haben, und weil 7 mal 9. bei der Berechnung der Sterne gebraucht wird. In Perſien werden die Aſtrologen ſo hoch geſchätzt, daß man faſt nichts mehr ohne einen Sterndeuter vornimmt; denn er muß ſagen, ob eine gute Stunde ſey. Wenn der Kranke einen Arzt kommen läßt, ſo hat dieſer auch einen Aſtrologen bei ſich. Und wenn nun der Kranke ſtirbt, ſo ſchiebt der Arzt die Schuld davo auf den Andern. Dieſe Aſtrologen ſind dort die Spionen des Hofs, weil ſie zu den Geheimniſſen aller Leute zu gelaſſen werden.

Eben ſo wenig iſt von den Wahrſagungen über die Schickſale der Menſchen aus den Zügen des Geſichts und der Hand zu halten, und doch wollte man ehedem das Lebensalter und das Loos der Menſchen daraus erklären. Zigeuner und Wahrſager, die Dümmſten und Unverſchämteſten unter allen Menſchen, geben ſich damit ab. Bei den Griechen und Römern war das Freſſen der heiligen Hühner, der Flug der Vögel, und die Eingeweide der Opferthiere, ein Grund der Vorausbeſtimmung des Künftigen, und man muß ſich wundern, daß nur Wenige von den einſichtsvollen Römern davon frei waren. Selbſt Tacitus redet vom Augurio, da er von Jugend auf in ſolcher Meinung gelehrt, und an ſie gewöhnt war.

Man unterſcheidet wahrſagen, und weiſſagen. Wahrſagen geht auf Perſonen und Lebensumſtände; weiſſagen auf Begebenheiten ganzer Völker. — Wahrſagung heißt auch mantica, Weiſſagung, praesagium, und hat in Anſehung ganzer Völker Wirkung gethan.

Zu den Weiſſagungen rechneten die Alten den Zuſtand der Dichter; daher nannte man ſie Vates, und ſie glaubten, es gehöre ein furor poeticus dazu, um in die Zukunſt hinüber zu ſchauen; denn da der Dichter von Zeit zu Zeit durch ſeine Laune zum Dichten bewegt wird, dazu aber ein Anderer nicht kommen kann, ſo entſtand der Glaube, daß ihn ein Dämon bewege; daher hat man in der Poeſie der alten Dichter Prophezeihungen geſucht, gleichſam als ob ein Enthuſiasmus Weiſſagung wäre; daher wurden ihre Dichter vom Gott Apollo begeiſtert, und die Pythia, die vornehmſte Vates, ſaß über einer Höle, von da, wie man glaubte, der Dampf der Begeiſterung aufſtiege. Aber zur Zeit des Demoſthenes glaubte man dieß nicht mehr ſo feſt, denn man ſagte: die Pythia philippisire, i. e. rede dem Philippus, Könige von Macedonien, zum Vortheile.

Die Türken halten alle tollen Leute für Heilige. Sie ſagen, die Seelen ſolcher Leute wären längſt bei Gott, und ihr Körper ſey nur noch da, ſo daß Menſchen, die ſonſt für wahnſinnig gehalten werden, bei den Türken gut fortkommen. Zu den Zeiten der Alten gab es Leute, die man prophetas nannte; dieſe weiſſagten nicht ſelbſt, ſondern legten die unſinnigen Reden der *μάντις, φύτις*, aus, welche einen verwirrten Kopf hatten, und unſinniges Zeug ſprachen. Diejenigen hießen alſo Propheten, welche die Bedeutung dieſer Reden auslegten, und daraus etwas von der Zukunſt vorherzuſagen wußten.

Was iſt die Abſicht der Natur mit dem in uns gelegten Vermögen, etwas aus der Zukunſt vorherzuſagen? Aus dem Zuſammenhange der Urſachen mit den Folgen folgt, daß wir etwas von der Zukunſt einige Zeit vorherſagen können. In der Aſtronomie iſt dies Vermögen das größte, aber auch in den Naturwiſſenſchaften reicht es ſchon weit; ſelbſt bei einem Staate kann man ſehen, was für Folgen ein veränderter Grundſatz der Regierung nach ſich ziehen wird. Von Rom konnte man ohne Wahrſagergeiſt ſagen, daß, wenn ſich das Volk über den Gehorſam gegen die Patrizier wegſetzen werde, ein bürgerlicher Krieg entſtehe. Dieſes Wahrſagungsvermögens bedient ſich der Menſch lieber, als anderer Vermögen, um deſto eher, je mehr die Schranken ſeiner Einſicht begrenzt ſind. Der gemeine Mann fragt bei jeder Erſcheinung: was mag das wohl bedeuten? Er will immer die Folgen in der Zukunft daraus wiſſen. Der Gelehrte fragt: was mag wohl die Urſache davon ſeyn? Die Abſicht der Natur mit dieſem Wahrſagungsvermögen iſt ohne Zweifel, daß wir es in Anſehung des Künftigen brauchen ſollen, deſſen natürliche Veränderung in unſerer Gewalt iſt. Die Natur hat uns kein Vermögen ohne Abſicht gegeben, ſondern jedes hat einen zweckmäßigen Gebrauch; das Uebrige, was man dazu thut, iſt bloß eine Verwahrloſung eines ſolchen Vermögens. Wir haben Vorausſicht nöthig, um uns vor Uebeln zu hüten. — Aber in Anſehung der Dinge, die nicht in unſerer Gewalt ſind, hat uns die Natur kein Vermögen gegeben; da wir den Tod nicht vermeiden können, ſo iſt von der Natur nicht vorher beſtimmt, daß wir ihn wiſſen können. Bei den freien Handlungen der Menſchen iſt es auch nicht gut, ſie vorher zu wiſſen, weil viele ſonſt nicht geſchehen würden. Dieſe Vorherſagungskunſt gehört bloß zum practiſchen und nützlichen Gebrauche aller Vermögen.

Wir haben zwei Wörter, welche die Vorausſehung in die Zukunft entbehrlich machen: Glück und Schickſal ſollen den Menſchen in Anſehung der Zukunft ganz ſorglos machen. Indeſſen will man gern dieſes Schickſal vorherſehen, ob die Aſtrologie nicht vielleicht wiſſen könnte, ob unſer Schickſal im Sternenbuche aufgezeichnet ſey. Aber was hilft es, das Schickſal vorher zu wiſſen, welchem man nicht mehr entgehen kann? Indeſſen iſt man doch immer erpicht darauf. Glück nennt man das, wenn man ſich eine Begebenheit vorſtellt, wie ſie ſich nicht nach einer Beſtimmung von Regeln, ſondern nach einem bloßen Zufalle ereignet.

Wenn man das Glück verperſönlicht, als ob es ein beſonderer Grund des Weltlaufs ſey, ſo geſchieht dies vorzüglich bei Geſchäften, die vom Glücke abhängen. Fiſcher, Jäger und Andere haben den Aberglauben, daß eine geheime Macht die Ereigniſſe der Dinge leite, und finden allenthalben unbekannte Urſachen. Spieler ſind ſehr abergläubiſch; denn da bei dem Spiele nicht alles auf ihre Geſchicklichkeit ankömmt, ſo fallen ſie in Aberglauben von glücklichen Tagen, fatalen Menſchen u. ſ. w. Die Wahrſagung der Zukunft aber iſt uns nur gegeben, um unſere Klugheit zu gebrauchen, und uns der Kenntniß des Zukünftigen zu unſerm Vortheile zu bedienen. Hierauf gründet ſich die moraliſche Regel, daß man nicht ſorglos ſeyn, und daß man für die Zukunft ſorgen ſoll. Die Vorſorge iſt die Achtſamkeit, indem ich für das Künftige ſorge, was in meiner Gewalt ſteht. Das Sorgen hingegen iſt der Kummer über Dinge, die nicht in meiner Gewalt ſind. Sorgenfrei iſt der, der ſich nicht mit unnöthigem Kummer über die Dinge plagt, die nicht in ſeiner Gewalt ſind. Sorglos iſt der, welcher keine Achtſamkeit auf das wendet, was allerdings in ſeiner Gewalt ſteht. Die Sorgloſigkeit iſt das Glück der rohen Menſchen, und ſie mögen es wirklich beſſer haben, als die, welche auf die Zukunft Vorbereitungen treffen, die noch ungewiß iſt, und ſich alſo das Leben ſauer machen, weil ſie künftige Plagen in den gegenwärtigen Genuß miſchen. Daher iſt es eine Hauptmaxime: man muß im Leben nichts Großes erwarten weder in Anſehung des Glücks noch des Unglücks. An beide gewöhnt ſich der Menſch ſo, daß ihm mit der Zeit das Uebel gewohnt, und das Glück unſchmackhaft wird.

Es iſt daher ein Beruf der Natur, ſich von der Todesfurcht in der Zukunft frei zu machen, und auch von der Leidenſchaft, in die Zukunft zu hoffen; denn die Sehnſucht dehnt das Herz mit vergeblichen Wünſchen aus, und ſchwächt den Menſchen. Man kann ſowohl der Furcht, als der Hoffnung entſagen. Der Arzt dient dazu, den Patienten zum Poltron zu machen: wilde und gemeine Leute ſterben gelaſſen, indem ſich ihre Lebenskräfte allmählig vermindern, aber Perſonen, denen der Arzt erſt Hoffnung macht, und wenn dann die Hoffnung umſchlägt, gerathen in Kummer, weil ſie ſich plötzlich an eine andere Denkart gewöhnen ſollen; wenn der Menſch ſchon hoffte, er werde mit dem Leben davon kommen, und ihm hernach geſagt wird, daß er nicht geſund werden kann, ſo kann er ſchwerlich Muth faſſen.

Indeſſen müſſen wir die Vorſorge der Natur ſehr bewundern, welche die Täuſchung verurſacht hat, daß wir uns ſo leicht mit der Hoffnung eines entfernten Todes beruhigen. Der Tod ſcheint den Alten ſo entfernt zu ſeyn als den Jungen. Durch dieſes Mittel wird der Tod, vor welchem der Menſch ſo viel Furcht hat, erleichtert. Dies würde nicht ſo ſeyn, wenn wir den Tag des Todes vorher wüßten; nun aber ſuchen wir in unſerer Phantaſie den Termin zu verlängern.

Von den Zeichen.

Wir bedienen uns der Imagination und ihres Geſetzes der Vergeſellſchaftung auf dreifache Weiſe: durch Erinnern, durch Vorherſagen, und durch Bezeichnen. Von dem Gedächtniſſe und der Vorherſagung haben wir ſchon geſprochen, wir kommen nun auf das Bezeichnen, indem wir von dem charakteriſtiſchen Vermögen des Gebrauchs der Zeichen handeln. Wir ſehen unſere Imagination verknüpft mit Vorſtellungen, ſo daß unſere Vorſtellungen ſich untereinander vergeſellſchaften, und indem wir ſie vielfach verknüpft haben, dient die Eine zur Hervorbringung der Andern. Hierzu dienen die Zeichen, welche das Daſeyn der Dinge zu bezeichnen da ſind, entweder demonstratio, wenn ſie Zeichen des wirklichen Daſeyns der Dinge in der gegenwärtigen Zeit ſind, rememoratio *), wenn ſie das Daſeyn der Dinge in der vergangenen Zeit anzeigen, oder prognostica, welches Zeichen der Dinge in der zukünftigen Zeit ſind. Es giebt aber auch Zeichen, die Begriffe bezeichnen. Dieſe Zeichen ſind ſtellvertretende, characteres vicarii, dergleichen die Zahlenzeichen ſind. Die Ziffern vertreten bei mir die Stelle des Begriffs, ſo daß ich mit ihnen verfahre, als ob ich den Begriff von der Größe hätte. Während ich mit den Zeichen verfahre, denke ich mir nicht ſo viel, als beim bloſen Begriffe, aber der Erfolg giebt mir den ganzen Gedanken oder das begleitende Zeichen; dies ſind unſere Wörter, die ich nicht an die Stelle des Begriffs ſetzen kann. Auf dieſe Art begleiten die Wörter die Begriffe, ſo, daß ich, wenn ich ein Wort davon habe, ich auch den Begriff davon erhalte. Wen man etwas in einer unbekannten Sprache lieſet, ſo wird man es eher in eine bekannte als in eine fremde überſetzen können. Man kann ein Buch in fremder Sprache bald verſtehen, und ſagen, was es in unſerer Mutterſprache heißt. Aber wir werden nicht ſo leicht aus unſerer Mutterſprache etwas in eine fremde überſetzen können; denn weil das

---

*) Heiſt eigentlich die Wiedererzählung.

Wort an ſich nichts bedeutet, ſondern nur ein willkürlicher Schall iſt, ſo kann es nicht mit etwas anderm verknüpft werden, als mit dem Begriffe der Sache. Da ich aber, wenn ich die Sache habe, mich nicht ſo leicht auf ein fremdes Wort beſinnen kann, weil mit einer Sache 100 Wörter hätten verbunden werden können, ſo kann ich zwar in meiner Mutterſprache die Wörter zu den Sachen leicht finden, aber nicht ſo leicht in eine fremde Sprache überſetzen; denn da ſoll ich ſogleich von der Sache auf ein anderes Wort kommen, und dies iſt ſchwer. Das fremde Wort, das ein gewiſſes willkürliches Zeichen iſt, iſt mit dem Begriffe der Sache nicht ſo genau verbunden, als die Sache mit dem Worte, woran ich mich in meiner Mutterſprache gewöhnt habe; der Schall des Worts hat mit dem Begriffe einen ſchweren Zuſammenhang, und darum kann ich in einer fremden Sprache nicht ſo leicht ein Wort dafür finden. Wörter ſind bloß begleitende Zeichen, und vertreten nicht die Stelle eines Begriffs, welches letztere algebraiſche Zeichen und Figuren in der Mathematik thun. Man bedient ſich bisweilen beſonderer Zeichen, die mit der Sache gar keine Aehnlichkeit haben, z. B. wenn man in der Mechanik das Geſetz des Falls der Schwere der Körper beweiſen will, ſo bezeichnet man die Zeit durch eine Linie, und die Geſchwindigkeit des Falls durch eine andere, und dann macht man den Triangel vollſtändig, welches der Raum ſeyn ſoll, den ein Körper im Fallen beſchreibt, ob ſchon ein Körper mit dem Raum, den ein Triangel beſchreibt, nicht die geringſte Aehnlichkeit hat. Aber dennoch iſt er hier ein neues gleichfalls ſtellvertretendes Zeichen, und die Algebra iſt überhaupt darin vortreflich; die begleitenden Zeichen ſind gemeiniglich ganz willkürlich, ſie ſind signa illustrantia, wenn ſie ein Mittel ſeyn ſollen, die Sache beſſer zu verſtehen, und müſſen jederzeit mit der Sache in einer Aehnlichkeit ſtehen. Ehedem wurden ſie symbola genannt, dergleichen man bei den Aegyptern fand. Die wahre Urſache derſelben ſcheint der uranfängliche Mangel der Sprache zu ſeyn; ſie hatten keine Sprachzeichen, daher fehlte es ihnen auch an abſtrakten Begriffen, und ſie mußten andere Dinge, die ihnen durch entfernte Aehnlichkeiten zu Begriffen verhelfen konnten, dazu gebrauchen. So war z. B. der Gott Anubis mit dem Hundskopfe eine Abbildung der Wachſamkeit; eine in ſich ringelnde Schlange ein Bild des Jahres. Die Schrift der Chineſen beſtand anfänglich in bloßen Symbolen, wie dies aus vielen ihrer Charaktere erhellt. Die Sprachzeichen ſind überhaupt etwas Merkwürdiges, und es iſt eine wichtige Frage, wie wohl die erſte Buchſtabenſchrift erfunden ſeyn mag? Die chineſiſche Schrift iſt, wie Einige behaupten, eine Sachenſchrift, weil ſie die Sachen immer unmittelbar bezeichnet. Daher wird auch ihre Schrift von ihren Nachbarn gebraucht, die kein Wort chineſiſch verſtehen. — Aber die Chineſen haben auch ſo ungeheuer viele Zeichen, daß das allerwenigſte, was der Menſch zum Handel und Wandel braucht, 8000 Zeichen ſind, und die, welche Gelehrte werden, welche leſen und ſchreiben lernen wollen, ſtudieren ſich wegen aller Zeichen oft ganz ſchwachköpfig. Dies ſind ächte litterati nach der eigentlichen Bedeutung des Worts. Ihre Schrift iſt keine Buchſtabenſchrift, ſondern beſteht aus vielen Charakteren, aber der, welcher zuerſt die Erfindung machte, Wörter zu ſchreiben, war gewiß ein ſinnreicher Kopf.

Die Beobachtung, die er zuerſt gemacht haben muß, daß die ganze Sprache in wenige Töne ſich auflöſen läßt, iſt gewiß eine ſehr feine und ſcharfſinnige Bemerkung. Und wie machte er es nun, um die Töne zu bezeichnen? — Eine Sprache, die nur 24 Buchſtaben hat, iſt in der That arm. Die Franzoſen haben viel Naſentöne, die wir nicht haben, z. B. comment: ferner giebt es Gutturaltöne; und es wäre etwas anmuthiges, alle Buchſtaben, ſoviel man in allen Sprachen antrifft, zu ſammeln, um dadurch ein vollſtändiges Alphabet zu machen. Man findet bei ſehr vielen Völkern, daß die Buchſtabenſchrift ſehr ſpät erfunden ſeyn muß. Der Mann, der ſich z. B. das B dachte, und es ſich ב ſchrieb, hatte, wenn er 24. Buchſtaben hatte gar nichts, wodurch er den Einen von dem Andern der Bedeutung nach unterſchied. Er mußte ſich wohl ſo helfen: er dachte ſich ב und mahlte ſich alſo ein Haus oder eine Hütte, die bei den Phöniziern die Geſtalt ב hatte. א bedeutet einen Ochſenkopf; denn die Phönizier nannten bei ihren Buchſtaben immer das Vornehmſte, und der Rindskopf war das Zeichen der oberſten Gewalt. ע (Ain) bedeutet ein Auge und wenn man die Figur liegend betrachtet ע, ſo iſt es, als ſähe man den Winkel des Auges. Ihre Buchſtaben bedeuteten daher anfänglich eine Abbildung eines Gegenſtandes. Wer alſo zuerſt eine Sprache erfand, der half ſich damit, daß er ſeine Charaktere von Gemälden hernahm, und ſo ſind durch ein Alphabet durch zufällige Abänderungen mit der Zeit mehrere Alphabete entſtanden.

Alle dieſe Zeichen können eingetheilt werden in natürliche und künſtliche. Natürliche Zeichen ſind die, wozu uns unſere Natur auffordert. Jeder Laut, der einen Affect ausdrückt, jede ſtarke Empfindung hat ihre beſondern Zeichen. Röthe und Bläſſe bedeuten Beſchämung oder Zorn. Geberden ſind natürliche Zeichen, und wohl unſerer Willkühr unterworfen, aber die Natur hat doch ausdrückliche Geberden beſtimmt, die mit einer Empfindung zuſammenhängen; durch Geberden können ſich fremde Völker verſtändlich machen, und ſo auch durch den

Laut ihrer Töne, wiewohl in einem unvollkommenern Grad als durch Wörter.

Die Zeichen, die das Daſeyn der Dinge in der Zeit bezeichnen, ſind demonſtrativ, rememorativ und prognoſtiſch. Ein demonſtratives Zeichen iſt bei dem Arzte der Pulsſchlag, und ein Zeichen der Gegenwart der Sache. Er urtheilet nach demſelben, ob das Fieber da iſt oder nicht. So beurtheilt man aus der Kleidung Rang und Stand eines Menſchen, aus dem Orden das Verdienſt eines Menſchen.

Rememorative Zeichen ſind ſolche, die das Daſeyn einer Sache in der vergangenen Zeit bezeichnen, dergleichen ſind alle Aufſchriften. Ueberhaupt haben alle Menſchen gern ihr Andenken auf die zukünftige Zeiten fortpflanzen wollen; allein dergleichen Denkmäler verlieren mit der Zeit ihre Bedeutung, weil man die Sprache, in welcher ſie abgefaßt ſind, oft nicht kennt oder von dem Manne nichts weiß, von dem ſie handeln. Auch die Natur hat uns rememorative Zeichen hinterlaſſen. Die Erdſchichten enthalten Zeichen des ehemaligen Zuſtandes der Erde in ſich. Wir finden Muſchelſchichten in großen Kalkgebirgen; im Harzgebirge Gerippe von dem Rhinoceros und dem Hippotamos: dies zeigt von dem alten Zuſtande der Welt; denn dieſe Thiere müſſen ſich dort ehemals aufgehalten haben, oder ſie müſſen hingeſchwemmt worden ſeyn. Das Studium das Alterthumes oder der Archäologie gründet ſich blos darauf; es geht darauf hinaus, aus der Kunſt der Alten in Sculpturen und aus ihren Münzen die Geſchichte und Geſchicklichkeit der Alten und ſelbſt ihre Religion kennen zu lernen. Es iſt dies eine Art von neuer Unterweiſung, die, ſeitdem Winkelmann in Rom war, in Schwung gekommen iſt. Man unterſucht darin unter andern, was die Gemmen der Alten wohl bedeuten mögen. Menſchen wollen immer gern ihr Andenken auf die künftige Zeit erhalten, dazu dienen ſogar die Grabeshügel. In Teutſchland giebt es in den Wäldern Steinhaufen, welche Oerter ſind, wo man Menſchen ermordet hat, und wo ein jeder immer einen Stein hinzu wirft, welches ſich von den Zeiten des Kolben- und Fauſtrechtes herſchreiben muß.

Prognoſtiſche Zeichen ſind viele Naturdinge, allein wir ſuchen auch viele da auf, wo uns die Natur keine hat geben wollen. So wollen wir z. B. aus den gegenwärtigen Aſpecten des Mondes die künftige Witterung errathen, weil dies dem Seefahrer nützlich iſt. Jedoch hat dies bis jetzt Niemandem in dieſem Stücke gelingen wollen; denn wir haben kein anderes Geſetz als aus der Veränderung der Luft zu ſchließen; aber dabei wirken noch ſo viele andere Urſachen zuſammen, daß wir unmöglich auf alle Rückſicht nehmen können. Daß ſich die Witterung nicht nach dem Monde richtet, iſt ausgemacht. Die Aerzte bedürfen viele prognoſtiſche Zeichen, und deshalb giebt es eine beſondre Wiſſenſchaft davon. Die Facies Hypocratica, ein Geſicht, worin Zeichen des Todes ſind, bei denen der Patient ſagt, daß er ſich ſehr wohl befinde, iſt ein Zeichen des nahen Todes. Es giebt Zeichen, die man Symbola nennt; dieſe ſollen Eigenſchaften der Dinge bedeuten. Mit dieſen Symbolen iſt in der Welt immer viel Unfug getrieben worden, und die Menſchen haben ſich dadurch vielen Verirrungen ausgeſetzt. Die Vielgötterei iſt hauptſächlich ein Mißverſtändniß der Symbole; denn manche Symbole ſind ſo unbedeutend, daß es nicht zu begreifen iſt, wie ſie von ſo wichtigen Dingen haben Abbildung ſeyn können, z. B. magna mater Deorum war ein ſchwarzer Stein. Eben ſo muß es bei den Arabern mit ihrem ſchwarzen Steine in der Kaba geweſen ſeyn; denn der menſchliche Verſtand verirrt ſich leicht und macht das Symbolum zur Sache. Eine

Sache, die anfänglich zum Symbole dient, iſt hernach für die Sache ſelbſt angenommen worden. Heilig iſt doch am Ende nichts anders, als der gereinigte Wille, alles andre iſt im Grunde ein Symbol, das dazu dienen ſoll, den Willen der Menſchen zu heiligen.

Wir finden, daß unter den roheſten Wilden ein Gebrauch der Symbole iſt, welche nichts anders als Abbildungen des höchſten Weſens ſeyn ſollen. Das Manitu der Wilden iſt eine abgezogene Haut von einer Wieſel, oder von einem Vogel. Dies hat bei ihnen eine große Heiligkeit. Man will damit ſagen, es ſey dies ein Geiſt, der den Einfluß der Gottheit andeute, und dies dient ihnen zum Talisman und Amulet. Dieſe beiden Stücke ſind abergläubiſche Zeichen vieler Völker, die einen unmittelbaren Einfluß der Gottheit auf die Menſchen beweiſen ſollen. Jeder hat ſeine beſondere Zeichen umgehangen, die ihnen zu Mitteln dienen ſollen, den Einfluß der Gottheit auf ſich zu ziehen. Das Amulet iſt gemeiniglich ein Mittel wider Gift und Krankheiten, der Talisman ein Mittel zum Glücke; die Talismane des Arabers ſind Verſe aus dem Korane, wo man ſich dergleichen Verſe kauft und in den Turban ſteckt. Wenn wir die Gebräuche der Völker durchgehen, ſo finden wir, daß es anfänglich gute symbola waren, wovon aber der Menſch die ſittlich guten Begriffe fahren ließ, und auf Hirngeſpinſte verfiel. Es giebt Mittel, durch die Stelle blos etwas zu bezeichnen d. h. memoria localis. Dies Mittel iſt vorzüglich in Büchern gut zu gebrauchen; allein den synchronismus in der Geſchichte zu befördern, hat man bis jetzt keine Mittel finden können, um jedem Dinge ſeine Stelle in der Zeit anzuweiſen. Ein ſolcher ſynchroniſtiſcher Character, wornach man eine Begebenheit in der Zeit beſtimmen könnte, wäre ſehr zu wünſchen. Man braucht dazu gewiſſe Hauptepochen der Dinge, aber da die Natur den Weltlauf nicht nach den Zahlen eingerichtet hat, ſo kann da nichts regelmäßiges herauskommen.

Das, was zuerſt ein Zeichen der Sache war, wird zuletzt für die Sache ſelbſt genommen. Die Bezeichnung hängt bei den Menſchen ſo mit der Sache zuſammen, daß ſie die Sache von den Zeichen nicht mehr trennen können. Daß wir Dutzend und Schocke haben, ſind Zahlabſchnitte, die das Zählen erleichtern. Die Zahl 141. nennt der Engländer ein Gros, d. i. 12. Dutzend. Dutzend iſt die Bezeichnung einer Menge, die dadurch leichter unter eine Einheit gebracht werden kann. Dieſe Begriffe von Dutzenden aber können uns ſo verwirren, daß eine Sache, die kein Dutzend iſt, uns weniger Werth zu haben ſcheint. Wer z. B. 11. Paar Taſſen kauft, der wird immer glauben, ihm fehle etwas, da er doch für 11. Gäſte nicht mehr braucht. Es intereſſirt jemanden mehr, wenn man eine Sache nach Dutzenden zählen kann, ob dieß ſchon eine bloße Gewohnheit iſt, die Menge nach einem Maasſtabe zu ſchätzen: dies geht ſo weit, daß wenn man z. B. einem Arzte 11. Ducaten ſchickt, er glaubte der Bediente habe einen behalten. — Es heißt in China, daß der chineſiſche Kaiſer 9999 Schiffe habe, und da fragt man gleich, warum hat er nicht Eines mehr? Wir können uns gar nicht befriedigen, daß das Eine noch fehlt, da es doch nicht nöthig iſt, da er nicht mehr braucht.

Das menſchliche Gemüth hängt einer Gewohnheit nach, daß das, was anfänglich ein willkürliches Zeichen war, zuletzt mit der Sache ſo verwebt wird, daß man glaubt, die Sache könne ohne dies nicht vollſtändig ſeyn. Sonſt gab man nicht leicht zu, daß dreizehn Gäſte am Tiſche waren, weil, wie man ſagte, Einer von den Gäſten in dieſem Jahre ſterben müſſe, ob wohl dies in ſehr läppiſcher Einfall war. Warum die Zahl 12. allenthalben ſo gebraucht werde, davon iſt kein Grund. Vielleicht kommt es von den zwölf himmliſchen Zeichen her. Die alten Gothen hatten immer die Zahl 12., ſie hatten zwölf Richter. Bei Stonehenge in England giebt es zwölf große Steine, die dieſe zwölf Richter bedeutet haben mögen. Die für heilig gehaltene Zahl 7. iſt durch ihre Art von Gelehrſamkeit unter den ſyriſchen Völkern eingeführt worden. 9. iſt in Hindoſtan die heilige Zahl, und die nordiſchen Völker hatten ehemals die Zahl 9. allerwärts, denn ſie opferten immer 9. Thiere und ſ. f. Beide Zahlen 7 und 9. ſind aſtronomiſch. — In 7. können unter allen Zahlen die Tage des Monaths am beſten getheilt werden. 9. hat ihren Nutzen zur Berechnung von gewiſſen Zeitepochen und cyclis zu beſtimmen, wenn ihre Aſpecten wiederkommen würden. 7mal 9. 63. macht das berühmte Stufenjahr, worüber Scaliger ein dickes Buch geſchrieben hat. Es iſt wunderbar, daß unter den Califen bei den Mohamedanern die meiſten im 63 Jahre geſtorben ſind. Jede Zahl, die man voll nimmt, dient dazu, die Summe beſſer zu behalten. Mancher Menſch ſetzt Ehre und Redlichkeit aufs Spiel, um nur ſeine Zahl voll zu machen. Mancher wagt das Aeußerſte, um nur die volle Zahl zu haben. Die Urſache davon liegt in dem natürlichen Geſetze der Vergeſellſchaftung der Vorſtellung; die Gewohnheit, ſolchen Mitteln des Behaltens nachzuhängen, macht, daß ſie ſich nicht mehr vom Gegenſtande trennen laſſen, und daß wir glauben, in der Sache ſelbſt liege ein Grund, ob gleich in der Gemächlichkeit des Gedächtniſſes der Grund liegt, ſich einer ſolchen Zahl zu bedienen.

Unter den prognoſtiſchen Zeichen kommt auch der Traum vor, der zu allen Zeiten von den Menſchen für etwas wichtiges gehalten worden iſt. Vormals hat es ſogar beſondere Traumdeuter gegeben. Das Seltſamſte bei den Träumen iſt, daß der Menſch, wenn er gar keinen vernünftigen Gedanken faſſen kann, für Eingebungen offen zu ſeyn glaubt, etwas von der künftigen Zeit auf auſſerordentliche Weiſe zu entdecken.

Aber die Träume ſollen nicht die wahre Beſchaffenheit der Sache, ſondern alles durch Symbole vorſtellen. Ein Hund ſoll Zank bedeuten, ſo daß man aus den ſymboliſchen Vorſtellungen der Träume macht, was man will. Die Nordamerikaniſchen Völker machen aus den Träumen ſo viel, daß ein Krieg angefangen wird, weil Einer unter ihnen von einer andern Nation etwas geträumt hat. Sie haben ordentliche Traumfeſte, ſo daß die Träume oft bei ihnen von gefährlichen Folgen ſind; denn wenn ein Menſch geträumt hat, er habe einen Andern getödtet, ſo thut er dieß wirklich. Wenn Einer geträumt hat, er habe die Biberhaut eines Andern, ſo nimmt er ſie ihm wirklich. Aber der Andere pflegt dann gemeiniglich zu ſagen, daß er eben das geträumt habe, ſo daß jetzt bei ihnen die Anhänglichkeit ſelbſt an die Träume aufzuhören anfängt.

Von dem Verſtande, der Urtheilskraft und der Vernunft überhaupt.

Wir haben jetzt das Feld der Sinnlichkeit durchlaufen, welches von dieſer anfing, worauf alle Handlungen der Imagination beruhen, und ſo ſind wir das Feld der Anſchauung durchgangen.

Aber wir haben auch ein anderes Vermögen, das Vermögen der Begriffe, welches Verſtand heißt. Von der Sinnlichkeit zum Verſtande iſt ein wichtiger Schritt. Bei uns laufen freilich die Handlungen in einander ſo, daß der Verſtand und die Imagination bei einem Gedanken Antheil haben; allein ob wir gleich gewohnt ſind, beide Kräfte vereinigt auszuüben, ſo laufen beide doch ſo nahe zuſammen, daß uns die Thiere in Anſehung der Sinnlichkeit beinahe übertreffen. Bei der Anſchauung iſt die Vorſtellung eines Dinges immer einzeln; die Anſchauung kann alſo auch ein Thier haben, aber der allgemeinen Begriffe iſt das Thier nicht fähig, welche das Vermögen zu denken ausmachen. Die Thiere haben ſogar das Vermögen der Vorherverkündigung, aber dennoch ſagt man mit Recht, daß, da die Thiere keiner Begriffe, ſondern nur einzelner Anſchauungen fähig ſind, ihnen das vornehmſte fehlt. Das, was man bei den Thieren ein analogon rationis nennt, iſt die facultas praesagiendi, das Künftige durch eine Spürkraft voraus zu ſehen, wo man nur einen Umſtand in Anſehung der Gegenwart des Zukünftigen entdeckt, welches ein Vermögen zu ſchließen anzeigt; gemeiniglich kommen wir auf das Zukünftige durch eine Art von Schluß, weshalb wir den Thieren ein Analogon des Verſtandes beimeſſen. Aber ihr Vermögen der Präſagition iſt bloß ſinnlich, das Geſetz der Phantaſie iſt bei ihnen weit regelmäßiger als bei uns, wo es verdorben wird; bei den Thieren aber geht es immer am Faden der Natur fort, und ſtellt ihnen alles ſo vor, wie es nach dem vorigen Laufe mit der Natur zuſammenhing. Sie ſchließen alſo nicht, ſondern in ihrer Imagination folgen die Bilder ſo nach einander, wie das vorigemal. Der Schritt von dem Thiere zum Menſchen, von der Sinnlichkeit zum Verſtande, iſt alſo unendlich, und es findet hier gar keine Annäherung ſtatt, und ob wir gleich in Anſehung des Körperbaues mit den Thieren in Verwandſchaft ſtehen, indem das Skelet eines Menſchen von dem eines Affen nicht zu ſehr unterſchieden iſt, ſo iſt die Kluft zwiſchen beiden doch unendlich.

Der Verſtand iſt das Vermögen der Regeln in abstracto, und die Sprache dient dazu, Begriffe des Allgemeinen zu bezeichnen, was viele Dinge gemein haben. Wenn wir fragen, was iſt die Grundlage des Verſtandes, ſo ſehen wir, daß das, was den dümmſten Menſchen vor dem feinſten Thiere auszeichnet, die apperception oder das Bewuſtſeyn ſeiner ſelbſt iſt. Wenn ein Thier ich ſagen könnte, ſo wäre es mein Camerad. Das Ich giebt einem jeden den Vorzug, ſich zum Mittelpunct der Welt zu machen. Daher auch bei den Thieren ſo vieles wegfällt, z. B. daß ſie weder des Glücks noch des Elends fähig ſind; denn dazu iſt ein Nachdenken über den Zuſtand nöthig; da aber die Thiere über ihren üblen Zuſtand keine Betrachtungen anſtellen können, ſo dauert ihr Schmerz nur einzeln fort, ohne daß ſie das Ganze deſſelben fühlen, was man eigentlich Elend nennt. Wenn man Thiere im Verhältniß mit Menſchen ſezt, wegen der ähnlichen Handlungen, die die Menſchen mit ihnen zugleich verrichten, wenn man z. B. treue Hunde bis an den Tod füttert, ſo thun wir ſehr wohl daran, aber nicht um des Thieres willen; denn dieſes hat keinen Begriff vom kurzen oder langen Leben, ſondern um in uns ſelbſt die ſanften Empfindungen zu erhalten, und auszubilden; denn da das Thier mit dem Menſchen große Aehnlichkeit hat, ſo wird der, welcher die Empfindungen gegen Thiere unterdrückt, ſich mit der Zeit hartherzig gegen Menſchen machen. Man muß dieſe Zartheit der menſchlichen Natur nicht durch eine Hornhaut verhärten laſſen, weil das menſchliche Geſchlecht die Wirkung davon empfinden würde. Durch die Jagd, und durch das Schlächterhandwerk haben Manche es ſo weit gebracht, daß ſie die Menſchheit abgelegt haben; allein bei uns iſt es eine Illuſion der Imagination, wenn wir bei den Thieren eben die Gedanken von Undankbarkeit vermuthen, als bei Menſchen. Verſorgungen der Thiere ſind eine ſehr gute Sache; denn ſie unterhalten bei uns ſympathetiſche Empfindungen. Ein Menſch, der das Bret, womit er ſich im Schiffbruche das Leben rettete, ſogleich zerhacken und verbrennen kann, muß ein ſchlechter Menſch ſeyn. Durch ein entgegengeſetztes Betragen bildet der Menſch ſeine tugendhafte Geſinnungen gegen Menſchen aus.. Im moſaiſchen Geſetze findet man viele Dinge, die darauf einſchlagen, z. B., daß man, wenn man die Jungen aus einem Neſte nimmt, die Alten fliegen laſſen ſoll. Ob wir gleich gegen die Thiere keine Pflichten haben, ſo haben wir doch die Pflicht, die Gefühle in uns ungekränkt zu unterhalten.

Es iſt gewöhnlich, daß man die Sinnlichkeit das untere, und den Verſtand das obere Erkenntnißvermögen nennt. So wie das, was regieret, das Obere genannt wird, weil es erhaben und vornehmer iſt, ſo bedient ſich auch der Verſtand der Sinnlichkeit, unterwirft ſie ſeinen Regeln, und braucht ſie zum Denken. Die Sinne ſind entbehrlicher als der Verſtand, aber auch mit bloßem Verſtande ohne alle Anſchauung können wir keinen Schritt weiter thun; denn an ſich ſelbſt hat der Verſtand kein Vermögen zu denken, ſondern die Reflexion; ſo wie wir auch ſehen, daß Thiere ohne Verſtand recht gut zu recht kommen. Der Menſch wird nicht durch Inſtinct wie die Thiere gelenkt, ſondern iſt ſeinem eigenen Vermögen zu denken ganz überlaſſen, folglich iſt der Verſtand das vorzüglichſte Vermögen. Nichts gefällt uns, wenn es nicht am Ende eine Unterhaltung für den Verſtand iſt, ſo, daß der Verſtand eine Regel herausbringt. Selbſt die Gegenſtände der Sinne, die bloß den Augen gefallen, ſuchen wir doch immer unter die Geſetze des Verſtandes zu bringen.

Zur obern Erkenntnißkraft rechnen wir drei Vermögen: den Verſtand, die Urtheilskraft, und die Vernunft. Dieſe drei zeigen ſich in den drei Sätzen des Vernunftſchluſſes. Verſtand iſt das Vermögen der Regel, major propositio; Urtheilskraft das Vermögen der subsumptio unter die Regel, minor propositio; Vernunft der Schluß, wo ich das auf den gegebenen Fall anwende, was die Regel im allgemeinen ſagt.

Dieſe drei Vermögen ſind ſehr von einander unterſchieden. Jemandem, dem ich ein Geſchäft auftrage, kann ich die Regel aufgeben, weil er nicht weiß, welcher Regel er folgen ſoll, aber er muß auch Urtheilskraft haben, um zu wiſſen, ob dies der Fall der Regel ſey oder nicht. Wenn der Richter keine Urtheilskraft hat, ſo ſind die Geſetze umſonſt gegeben. Die Urtheilskraft hat das Beſondere, daß ſie ſich nicht erlernen läßt. —

Man kann ſeinen Verſtand wohl ausbilden, indem man Regeln in abstracto erkennt, aber wenn man Gebrauch davon machen ſoll, ſo heißt es: aqua haeret. Wenn man auf der Univerſität das treibt, was man Praxin nennt, indem man ſich frühzeitig gewöhnt, einen Gebrauch von der Regel zu machen, ſo iſt das das Einzige, was man in Anſehung der Urtheilskraft thun kann. Wir können den Menſchen nicht durch Vorſchriften unterrichten, wenn er ſeine Urtheilskraft gebrauchen ſoll; denn da werden ſie wieder neue Regeln, ohne daß gezeigt werden kann, wie wir von der Regel Gebrauch machen können. Die Urtheilskraft iſt oft ſeltener als der Verſtand; aber ihre Bildung iſt etwas ſo wichtiges, daß es nicht genug iſt, ſich mit Regeln zu verſorgen. Die Schule kann den Mangel des Mutterwitzes erſetzen, wenn der Fehler im Verſtande ſteckt; allein den Mangel an Urtheilskraft kann nichts erſetzen; dieſe kann nicht gelernt werden, denn ſie wird durch die Natur gegeben.

Wir bilden unſern Verſtand durch Kenntniſſe, indem wir unſere Begriffe erweitern; im Leben lernen wir Gebrauch von dieſen Kenntniſſen machen, d. i. wir bilden die Urtheilskraft, und weiter hin bei reiferm Alter, wenn wir den mannigfaltigen Gebrauch unſerer Kenntniſſe überſehen, auch die Vernunft. Um etwas zu lernen, brauchen wir Verſtand; um es anzuwenden, Urtheilskraft und um ſelbſt zu denken Vernunft. Wer einen Plan entwirft, der braucht Vernunft, wer ihn ausführt, Urtheilskraft, und wer ihn faßt, Verſtand. Zum Verſtande des Menſchen gehört Geſchicklichkeit d. i. Wiſſen und Können; zur Urtheilskraft, Klugheit d. i. die Art ſeine Geſchicklichkeit wohl anzuwenden; denn ein Menſch kann viel Geſchicklichkeit haben, weiß ſie aber nicht an den Mann zu bringen, weil ihm Klugheit fehlt. Weisheit iſt die Fähigkeit, über die Endabſicht aller ſeiner Geſchicklichkeiten urtheilen zu können. Dazu gelangen aber die Menſchen ſelten, daß ſie, wenn ſie alle ihre Abſichten klüglich ausgeführt haben, einſehen, ob ſie dadurch etwas zu ihrem wahren Zwecke beitragen. —

Zu einem ſolchen Nachdenken kommen die Menſchen ſelten; denn es iſt gewöhnlich von der Art, daß es viel von dem vermeintlichen Intereſſe der Menſchen wegſchaft, und beſteht alſo mehr im Entbehren, als im Erwerben. Verſtand gehört daher zur Geſchicklichkeit, Urtheilskraft zur Klugheit, und Vernunft zur Weisheit. Lerne das Gelernte brauchen, und ſelbſt denken; dies macht den Unterſchied zwiſchen dem Verſtande, der Urtheilskraft und der Vernunft aus. Zur Vernunft wird ſelbſt denken erfordert; wer die Gedanken eines Andern nachſagt, der zeigt Verſtand, aber keine Vernunft. So kann man ohne Vernunft Philoſophie lernen; denn man braucht nur Verſtand zu haben, um ein anderes Syſtem auswendig zu lernen, aber ein ſolches ſelbſt beurtheilen lernen, dazu gehört

Vernunft. Die Menſchen werden ganz irre geleitet, wenn ſie glauben, durch Unterricht Philoſophie zu lernen; denn dieſe beſteht nicht in dem Mannigfaltigen, das man lernt, ſie kann daher nicht gelernt werden, ſondern man muß philoſophiren lernen. Wo findet man eine Philoſophie? Es finden ſich viele ſolche Bücher, aber es iſt ſtreitig, ob irgend ein Philoſoph ſey. Daher hat man kein anderes Werkzeug, Philoſoph zu werden, als die Methode zu philoſophiren. Jemand mag die Carteſianiſche oder Wolfiſche Philoſophie gelernt haben, er iſt darum noch kein Philoſoph; denn er hat nicht ſelbſt denken gelernt, um die Erzeugniſſe eines fremden Verſtandes zu beurtheilen. Daher iſt der Sitz der Philoſophie bei Manchem nicht in der Vernunft, ſondern im Verſtande; er hat einmal etwas auswendig gelernt, ohne den Werth deſſelben zu unterſuchen. Polyhiſtore, Philologen, haben alles, ja auch Philoſophie gelernt, aber über den Werth deſſelben, was ſie gelernt haben, können ſie kein Urtheil fällen. Sie haben Gedanken gelernt, ohne ſelbſt denken zu können. Dieſer Unterſchied iſt ſo weſentlich, daß die Jugend durch dergleichen verkehrte Anleitungen verdorben werden kann; denn wenn man eine Philoſophie mit großer Mühe gelernt hat, und an einen andern Ort kommt, wo dieſe nicht gilt, ſo weiß man nicht, was man für eine Richtſchnur hat.

Vernunft im theoretiſchen Gebrauche beruht auf Grundſätzen, im praktiſchen auf Maximen. Man kann bisweilen irren, wenn man aber nur nach richtigen Grundſätzen verfährt, um Wahrheit zu ſuchen, ſo ſchadet es nichts, ſie auch einmal verfehlt zu haben; denn wenn mein Grundſatz nur gut iſt, ſo werde ich den Irrthum wohl gewahr werden. Aber wenn mein Grundſatz falſch iſt, ſo iſt der Schade weſentlich, und das, was ich beweiſe, trift nur durch einen Zufall ein. Eben ſo kommt es im

Praktiſchen nicht darauf an, daß man eine gute Handlung einmal ausübt, ſondern auf die Maxime. Man kann viel vernünfteln über allerlei, z. B. über Ahndungen, Sympathie, Geſpenſter ꝛc., und auf eine ſcheinbare Art dergleichen Dinge verwerfen oder beſtätigen. Aber wenn ich dies auch bei Seite ſetze und mir vorſtelle, daß ich die Möglichkeit der Geſpenſter durch die Vernunft nicht darthun kann, und wenn ich weiß, daß ich nichts annehmen muß, ſo bald mich weder ein Beiſpiel in der Erfahrung, noch die Vernunft die Möglichkeit lehren, ſo kann ich die Geſpenſter nicht annehmen, weil ich ſonſt in meinem Urtheile keinen ſichern Leitfaden haben würde. Es giebt dergleichen Dinge viele, z. B. die Einbildungskraft ſchwangerer Weiber, wo man wunderbare Aehnlichkeiten findet, welche aber nur hinterher erzählt werden; denn wenn einmal ein ſolcher Fall eintritt, ſo beſinnt ſich die Mutter auf einen Zufall in den 9. Monathen ihrer Schwangerſchaft, der damit eine Aehnlichkeit hat, woran es nicht fehlen wird. Es mag nun davon vorgegeben werden, was man will, ſo folgt offenbar, daß, wenn man einräumt, die Imagination ſey ſchöpferiſch, nicht nur in Anſehung der Begriffe, ſondern ſie könne ſogar ihre Gegenſtände hervorbringen, z. B. wenn der Mutter eine Erdbeere aufgefallen ſey oder ſie ſey von einer Kohle gebrannt worden, und ſie ſich an der Stelle angefaßt habe, bei dem Kinde daher die Feuer- und Muttermähler entſtehen, ſo müßte das menſchliche Geſchlecht ſchon längſt von ſeinem Originale abgewichen ſeyn; und doch gehen die Zeugungen immer nach einem Geſetze fort, und in der ganzen Natur iſt nichts unwandelbareres als das Urbild des Menſchen.

Viele Menſchen zeigen viel Vernunft im Einzelnen, aber nicht im Ganzen, es fehlt ihnen an richtigen Grundſätzen; daher können ſie ſich alles erklären, was ihnen mit einigem Scheine vorgebracht wird. Solchen Dingen, die ihre Vernunft umkehren können, gehen ſie nach, und ſuchen ſie mit vielem Fleiße möglich zu machen, ſo daß ſie in einzelnen Fällen viele Gaben zu vernünfteln verrathen, aber die rechte Vernunft, die nach Grundſätzen gebraucht wird, haben ſie nicht. — Es giebt eine Vernunft, welche die geſetzgebende, legislatoria, heißt, und eine andere, die anwendende, administrans, iſt. Die Menſchen haben Vernunft, aber es kommt darauf an, wie ſie ſich derſelben bedienen. Es wird oft von jungen Leuten geſagt, der Menſch hat keine Vernunft, ſobald er ſeine Güter verſchwenderiſch durchbringt. O ja, er hat ſo viel Vernunft als ihr, wenn es aufs Vernünfteln ankommt, aber in Anſehung deſſen, daß er ſein ganzes Verfahren nach ſeinem Endzwecke überlegen ſollte, iſt er zu flüchtig. Wir widerſtreiten uns oft in Beurtheilung Anderer. Der Eine ſagt, der Menſch hat viel Vernunft, d. i. er iſt ſcharfſinnig im Denken. Ein Anderer ſagt, der Menſch zeigt keine Vernunft, nemlich, ſobald er ſich der Geſchicklichkeit bedienen ſoll. Wir brauchen alſo eine Vernunft, die auf der Anwendung beruht. Dieſe bekommen wir aber gemeiniglich erſt, wenn wir alt werden, und ſchon viel vom Leben verdorben iſt, die Lebhaftigkeit abgenommen hat, und die geläuterte Einſicht gewachſen iſt. — Daher haben die Leidenſchaften nicht mehr die Gewalt, ſich gegen die Vernunft zu empören. — Dieſe Geſetzgebung der Vernunft iſt etwas Weſentliches, das Hauptgeſchäft, und die ganze Würde der Vernunft. — Durch den Verſtand gewinnt das menſchliche Geſchlecht Kenntniſſe, die Urtheilskraft beſtimmt die Anwendung derſelben, und durch die Vernunft erweitern wir unſere Begriffe. Man ſagt von manchem Menſchen, er iſt bornirt, d. i. beſchränkt. Der beſchränkte Begriff ſteht dem erweiterten entgegen. Durch Wiſſenſchaften können wir zwar unſere Begriffe vermehren, aber wir werden ſie doch nicht erweitern. Die Erweiterung des Begriffs kommt auf Grundſätze an, wornach wir alle unſere Erkenntniſſe brauchen. Ein Menſch iſt beſchränkt, wenn er an dem, was er gelernt hat, ſteif und feſt hängt, ſich nicht davon losmachen, und alſo das Gelernte nicht einer höhern Prüfung unterwerfen kann. Der erweiterte Begriff kommt nicht vom Lernen her, ſondern beruht auf dem Talente der Vernunft, über das Gelernte urtheilen zu können; muß alſo aus dem Menſchen ſelbſt genommen ſeyn, ohne daß man ſeine Erkenntniſſe nach einem erweiterten Begriffe bildet. — Man kann mit einigen Menſchen gar nichts anfangen, weil ſie mit zu eingeſchränktem Begriffe von dem denken, was ſie gelernt haben. Sie nehmen keine Idee an, die nicht in ihre eingeſogenen Begriffe paßt, und können ſie nicht faſſen. Die größte Gelegenheit zur Erweiterung der Begriffe iſt eine Art von Scepſis, alles Angenommene zu ſchütteln und zu rütteln, um darüber Zweifel zu erregen, damit man aus höhern Grundſätzen als aus der Schulwiſſenſchaft urtheilen kann. Man ſagt, der Menſch hat einen erweiterten Begriff, wenn er in Anſehung der Gegenſtände nicht in einen zu engen Horizont eingeſchloſſen iſt; dazu dient Geographie und Hiſtorie, damit man nicht glaubt, der Ort, wo man urtheilt, ſey ein abgeſonderter Planet, ſondern man muß wiſſen, wie auch Andere urtheilen. Auf dieſe Art giebt die Kenntniß von der Verfaſſung der ganzen Welt Anlaß zur Erleichterung der Begriffe, wenn der Menſch nur irgend Talent dazu hat. — Ein Menſch kann bis an den Hals gelehrt ſeyn und ſehr viel Schulkenntniß haben, aber er iſt doch beſchränkt. In Schulen kann man ſehr viel verderben, und den Menſchen beſchränkt machen, indem man ihn auf die Autorität verweiſſet, und ihn nicht ſelbſt urtheilen läßt.

Man erweitert ſeine Begriffe, wenn man ihm erlaubt, ſelbſt zu urtheilen. Man erweitert ſeine Geſinnung, wenn man auch an das Weltbeſte denkt. Der Patriotismus iſt nur ein enger Begriff, und kein erweiterter; daher haben Einige, vorzüglich Schweitzer, mit Unrecht dagegen declamirt, daß man die cosmopolitiſche Geſinnung annimmt, und immer auf das Weltbeſte, und nicht ſo ſehr auf das Beſte des Landes, worin man lebt, ſieht; ſie haben den Patriotismus, wenn er auch mit dem Untergange anderer Menſchen und Staaten verbunden wäre, ſehr hoch geprieſen; allein der Antheil, den der Menſch am Weltbeſten nimmt iſt ſeinem eigenen und auch dem Landesbeſten vorzuziehen; denn durch das allgemeine Weltbeſte wird das Privatbeſte jedes Staats am ſicherſten beſtimmt. Religion nach erweiterten Begriffen iſt die beſte, und alle Religionsfeindſchaften kommen von den eingeſchränkten Begriffen her, daß man nicht einſieht, daß das, was Satzungen eines Landes ſind, nicht für die ganze Welt gelten kann; dazu kommt noch das enge Herz, wenn man nicht an dem Wohle Anderer Antheil nimmt. Man findet Menſchen, die überaus großen Scharfſinn zeigen, und über Gegenſtände mit großem Scharfſinn urtheilen, aber ſie können demohngeachtet ihre Begriffe nicht erweitern, und einſehen, wie ihre Begriffe mit dem ganzen Syſteme ihrer Erkenntniſſe zuſammenhängen. Wir werden gewiß nicht recht Geographie erlernen, wenn wir von den Städten anfangen; wir müſſen vielmehr von den Grenzen anfangen, und das Ganze in Land und Meer theilen; dann zerlegen wir die größern Theile; bis wir endlich an die Städte kommen. So handelt auch der Menſch, der nach erweiterten Begriffen verfährt; er macht ſich erſt ein Syſtem der Erkenntniſſe, und dann ſieht er immer, wie etwas mit den übrigen Erkenntniſſen zuſammenhängt, und was er dazu beiträgt. Der Zuſammenhang ſolcher Erkenntniſſe kommt immer daher, daß ſich unſer denkendes Subject als einfach vorſtellt, ſo daß alles zergliedert iſt, und jemand immer ſehen kann, wie etwas mit dem Syſteme zuſammenhängt. Wir müſſen alſo nicht von den Theilen zum Ganzen, ſondern von dem Ganzen zu den Theilen fortgehen.

Das Vernünfteln iſt das Urtheil der Vernunft, bei dem der Menſch im Ganzen kein Urtheil fällen kann. Man ſagt im Militairſtande, der Soldat dürfe nicht raiſonniren, d. h. er ſolle nicht über die Theile urtheilen, weil er keinen Begriff vom Ganzen hat. Weil das Urtheil über die Theile von der Richtigkeit des Grundſatzes abhängt, ſo darf der, der den Grundſatz nicht kennt, nicht darüber raiſonniren; denn er kann den erſten Grund, warum ſo verfahren wird, nicht einſehen, folglich iſt es ſeiner Einſicht nicht gemäß, darüber zu urtheilen. Das Publikum ſoll nicht über die Geſetze raiſonniren, in der Religion ſoll es auch nicht raiſonniren, ſondern blos lernen; aber der, der raiſonniren ſoll, raiſonnirt unglücklicher Weiſe ſelbſt nicht, und da Andere es nicht ſollen, ſo weiß ich ſelbſt nicht, ob der blinde Zufall uns Aufklärung in der Religion, Politik und Geſetzgebung verſchaffen ſoll. Daher muß man raiſonniren, und jedermann iſt dazu verbunden; denn wenn Einer auch falſch vernünftelt (raiſonnirt), ſo ſchadet dies doch der obern Gewalt im Staate nichts. Die Unvernunft bildet kein Vernünfteln der Vernunft, und wenn der Menſch nicht raiſonniren ſollte, ſo müßte alle Naturfähigkeit aus Mangel des Gebrauchs ſtumpf werden. Daher iſt dem menſchlichen Geſchlechte nicht anders zu helfen, als daß es über alles urtheilt, und ſo ſeine Ideen verbeſſert; es muß ja doch thun, wozu es gezwungen wird.

Autorität und Zwang verengen die Begriffe, Freiheit erweitert ſie. Kein Volk hat, bis auf die geringſten Menſchen herab, ſo viel Verſtand als das engliſche; dies rührt von der großen Freiheit her, weil jeder alle ſeine Talente nach ſeinem Kopfe und Gefallen ausbreiten kann. Frankreich iſt das einzige Land, wo alles bis auf den geringſten Mann conduiſirt iſt.

Philoſophie iſt die Geſetzgebung der menſchlichen Vernunft; der Philoſoph muß daher vom Vernunftkünſtler unterſchieden werden, der ſeine Vernunft in Anſehung ſeiner beſondern Zwecke des Gebrauchs ausbildet, der alſo Erzeugniſſe der Vernunft hervorbringen kann. Dergleichen ſind die Mathematiker, die Phyſiker und Andere. Der Philoſoph aber zeigt, wozu das alles zu gebrauchen iſt; daher können nur vom Philoſophen die Vorſchriften vom Gebrauche aller unſerer Erkenntniſſe hergenommen werden; da iſt die Vernunft alſo wirklich geſetzgebend. In der Mathematik iſt es eine beſondre Art der Geſchicklichkeit unſerer Vernunft, Probleme aufzulöſen. In der Phyſik iſt es eine Geſchicklichkeit, Erſcheinungen in der Natur zu erklären. In der Logik iſt es eine Geſchicklichkeit, alle Verſtandeshandlungen in ihre Elemente aufzulöſen. Aber die Philoſophie zeigt, was wir bei dieſem allem für einen letzten Zweck haben; ſie giebt alſo die oberſten Grundſätze und Maximen an, und dadurch erhält die Philoſophie ihre wahre Würde; das Uebrige, was man in Syſtemen vorträgt, geht dahin, unter der Bearbeitung und der Anleitung der Vernunft zur Einſicht beſonderer Gegenſtände zu gelangen. Aber das Organon der Philoſophie, das die oberſten Principien und Grenzen unſeres Vernunftgebrauchs enthalten ſoll, iſt die oberſte Stufe der Vernunft.

Man drückt die verſchiedenen Stufen der Vernunft ſo aus: der Menſch iſt geſcheit, d. i. er hat Urtheilskraft. Man nennt einen Menſchen verſchlagen oder verſchmitzt, wenn er in Anſehung gewiſſer Mittel viel Vernunft verräth, ohne daß der Zweck in Anſchlag kommt, um durch dieſe Mittel Anderer Abſichten rückgängig zu machen, oder ſeine eigene Abſicht durchzuſetzen. —

Man nennt einen Menſchen, der durch Schaden angeführt iſt, gewitzigt, der alſo durch Schaden klug worden iſt. Man nennt einen Menſchen einfältig, der wenig Verſtand hat; dumm nennt man den, welcher gar keine Urtheilskraft hat. Einfalt bedeutet den Mangel an Verſtande; Blödſinnigkeit einen geringen Grad von Verſtande. Mancher nennt den Andern einfältig, weil ſich derſelbe um gewiſſe Kenntniſſe gar nicht bekümmert. Blödſinnigkeit iſt aber das wahrhafte Unvermögen. Unwiſſenheit muß man nicht für Dummheit ausgeben. Blöde iſt ein höflicher Ausdruck für einen Menſchen, der ganz unfähig, und ohne Verſtandeskräfte iſt. Albern wird nur bei dem Witze gebraucht, wenn jemand einen ſträflichen Ueberfluß an Witz und dabei keine Urtheilskraft hat; dies giebt viel zu lachen, da alles immer ſo übel angebracht iſt. Man hat noch ein paar Worte: Wahnwitz und Wahnſinn. Ein Menſch iſt wahnſinnig in Anſehung der Einbildungen, wenn er etwas im Sinne zu haben glaubt, was er nur in der Imagination hat. Wahnwitz iſt, wenn jemand die Vernunft nach falſchen Grundſätzen braucht, und die Vernunft ſich falſche Grundſätze macht. Der Menſch klügelt, wenn er falſche Grundſätze hat, was ihm falſche Folgen zuzieht. Wie Wahnwitz und Aberwitz von einander unterſchieden ſind, iſt ſchwer anzugeben. Es kommt dabei auf den Grad des Wahns an.

Um einen Menſchen als einfältig zu bezeichnen, ſagt man: er iſt kein Hexenmeiſter, er hat das Schießpulver nicht erfunden, er wird das Vaterland nicht verrathen. — Das ſind lauter böſe Dinge, die man einem ſolchen Menſchen nicht zutrauet; wir glauben alſo bei einem dummen Menſchen vor Schaden ſicherer zu ſeyn, als bei dem klugen, (ſo wie der Großſultan ſeine Weiber nur den Unvermögenden anvertrauet) aber dieſer Grundſatz iſt ſehr falſch; denn es gehört nicht viel Klugheit dazu, um zu ſchaden; der Dumme kann mehr ſchaden; denn ein Menſch von Ueberlegung weiß, was für ein Schaden auf ihn ſelbſt zurückfallen würde. Die Natur hat gewiß gute Eigenſchaften vereinbart und nicht Klugheit mit Argliſt verbunden. Eine Uhr, die ein ſchlechtes Gehäuſe hat, taugt gewiß nichts, und wo ich wahrhafte Redlichkeit antreffe, da iſt auch Verſtand. Die Natur hätte ſich die Mühe gegeben, die Rechtſchaffenheit der Seele zu bilden, und ſollte den Menſchen dumm gemacht haben? Zwar iſt nicht jedermann von einer großen Behendigkeit der Begriffe, und gewöhnlich zeigt ſich, daß die Menſchen von behenden Begriffen wenig Einſicht haben. Von einem Andern, der langſam von Begriffen iſt, ſagt man, er hat wenig Verſtand; aber laßt ihm nur Zeit, die Begriffe zu unterſuchen, ſo wird er ſein Talent wohl zeigen; folglich kann man nicht ſagen, daß man bei der Dummheit ſicher ſey; denn die Geſchicklichkeit Andere zu betrügen, erfordert nicht viel Verſtand; es iſt mehr Ehre betrogen zu werden; denn dies zeigt, daß man Zutrauen in die Rechtſchaffenheit Anderer ſetzt, und daß man lieber etwas leiden, als ein miſanthropiſches Mißtrauen hegen will. Man wird daher den Verſtand aus der Geſchicklichkeit, zu betrügen, nicht beurtheilen können

Wir bedienen uns des Witzes zum Zeitvertreibe und der Vernunft aus Pflicht. Daher iſt alle Ausübung der Vernunft für uns ein Geſchäft; aber die Menſchen rufen gern die Vernunft von ihrem Poſten weg, und überlaſſen ſich lieber der ſorgenloſen und angenehmen Thorheit, und allen Spielen ihrer Launen. Die Vernunft iſt die Eigenſchaft des Menſchen, die er zwar am meiſten hochachtet, aber doch nicht liebt und ſich daher ihrem Zwange zu entziehen ſucht. Daher ſucht man berauſchende Getränke, Zerſtreuungen, und faſelt in Erhohlungen herum. Die Vernunft iſt den Menſchen zu ernſthaft, und ſchränkt ſie zu ſehr ein. In Geſellſchaft mit ſeiner Vernunft prangen zu wollen, macht nicht beliebt, ſondern Thorheit, mit etwas Vernunft vermiſcht, giebt Andern in Anſehung ihrer einen Werth; denn nun glauben ſie ſich auch einige Fehler nachſehen zu können. Der Verſtand geht mehr auf das Gegenwärtige, ſo fern es auf dem Vergangenen beruht; die Vernunft gern auf das Zukünftige, weil dieſes geſchloſſen werden muß.

Von der Zerſtreuung.

Man ſagt ſich diſſipiren, und diſtrahirt ſeyn. Die Zerſtreuung (Diſſipation) geſchieht willkürlich, wenn man ſeine Aufmerkſamkeit von allem ablenkt, weil es die Seelenkräfte vermindert, und die Gemüthsfähigkeiten einſchränkt, ſobald die Aufmerkſamkeit lange auf einen Gegenſtand geheftet iſt. Um das Gemüth von einer Sache abzubringen, iſt es nöthig, daſſelbe auf andere Gegenſtände zu lenken; dieß geſchieht hauptſächlich, wenn man viele kurze Beſchäftigungen hintereinander treibt. Das Geſpräch gewährt immer etwas Nützliches, und zerſtreuet beſſer als irgend etwas. Man gehe auf Wieſen, um ſich zu zerſtreuen.

Das Diſtrahiren (Zerſtreuen) iſt das, was unſer Gemüth unwillkürlich beſchäftigt. Die Zerſtreuung macht, daß man von dem Gegenſtande abgezogen wird, worauf man ſeine Aufmerkſamkeit richten will. Dies iſt ein großes Uebel, und zeigt eine große Schwäche an, wenn man nicht einmal weiß, die Fähigkeiten zu gebrauchen und ſeine Aufmerkſamkeit auf etwas zu richten. Man muß daher alles ſorgfältig vermeiden, was uns in Zerſtreuungen verflechten kann; dahin gehört das Romanenleſen; denn da man nicht nöthig hat, einen Roman zu behalten, ſo ſchweift man mit ſeinen Gedanken herum, heckt in demſelben einen neuen Roman aus, und dadurch bekommt unſere Imagination einen Hang, ſich von Gegenſtänden abzuziehen. Ein von einer Krankheit Geneſender iſt eine Zeitlang nicht fähig, ſeine Aufmerkſamkeit auf etwas zu richten, und in der Hypochondrie iſt die Zerſtreuung das größte Uebel. — Es iſt da ein Druck auf unſer Nervenſyſtem, wodurch unſere Vernunft auf hunderte von Gegenſtänden gezogen wird, und gewiſſe Dinge kann ſich der Hypochondriſt gar nicht aus dem Sinne ſchlagen. Es giebt Leute, welche gewöhnlich geſtört, und immer gewohnt ſind, mit ihren Gedanken herumzuſtreifen; in Geſellſchaften und im Geſpräche glaubt man, daß ſolche Menſchen nicht recht bei Verſtande ſeyn. Man vergiebt dies Perſonen, die ſonſt mit Nachdenken beſchäftigt ſind, und ſieht ihnen ſolche Thorheiten nach; allein man muß eine ſolche Schwäche doch nicht einwurzeln laſſen.

Es iſt eine beſondere Handlung, ſeine Gedanken zu ſammeln, und man ſammelt dieſe aus einer lebhaften, und aus einer gedankenloſen Zerſtreuung. Seine Gedanken aus einer lebhaften Zerſtreuung zu ſammeln iſt ſehr leicht, und heilſam; wer in einer muntern Geſellſchaft in einer lebhaften Zerſtreuung war, der wird ſeine Gedanken leicht ſammeln, und wird dann weit aufgeräumter ſeyn; aber aus einer gedankenloſen Zerſtreuung iſt ſehr ſchwer ſich zu ſammeln; man ſinkt immer wieder hinein; denn da Menſchen unwillkührlich abgezogen werden, ſo werden ſie wider ihren Willen fortgeführt; es iſt daher ſchlimm in einem ſolchen Zuſtande zu ſeyn, weil man ſich ſchwerlich aus einem ſolchen Zuſtande ſammeln kann. Man kann aus ſeinem Schlummer nicht zurückkommen, und ſolche Leute ſind gewönlich wachende Träumer. Man kann ſich wohl eine Gedankenloſigkeit erlauben, aber nur wenn man lange vorher nachgedacht hat, denn dadurch erholt ſich das Gemüth. Doch iſt es zur Erholung des Gemüths beſſer, daß man es im Spiele beſchäftigt, d. i. dem Gemüthe ſo viel zu thun giebt, als es für ſich bequem findet; denn unſer Gemüth hat das Eigene, ſich durch das Abwechſelnde beſſer zu erholen, als durch Nichtsthun. Das Gemüth iſt immer in Thätigkeit, und da iſt es alſo beſſer, dem Gemüthe an der Stelle eines leichen Geſchäftes ein ſchwereres aufzutragen. Viele Kenntniſſe gehen uns durch die Zerſtreuung verloren. Auf Reiſen vergißt man durch ſie die Schönheiten der Gegenden, von der Erzählung vergißt man das Angenehme und Reizende. Frauenzimmer ſind den Zerſtreuungen ſelten unterworfen, und ſie ſchicken ſich auch nicht für ſie. Es kann ihnen dies wohl manchmal begegnen, aber gewöhnlich iſt es nicht ihr Fehler. Der gemeine Mann, wenn er zerſtreuet iſt, hat immer Schelmenſtücke im Kopfe; entweder hat er etwas Böſes gethan, worüber ihn das Gewiſſen plagt, oder er hat eine Abſicht, die er noch ausführen will; allein bei Leuten, die viel zu denken haben, iſt das ein gewöhnlicher Zuſtand.

Man nimmt an, daß gewiſſe Leute ſich ihres Verſtandes nicht allein zu bedienen befugt ſind, ſondern nur mit Hülfe eines fremden Verſtandes urtheilen können, und ſolche nennt man Unmündige. Einige ſind unmündig den Jahren nach; ſie können ſich nicht nach ihrem eigenen Verſtande, und ihrer Vernunft richten, ſondern müſſen unter der Leitung eines Andern ſtehen. So giebt es auch eine Minorennität dem Geſchlechte nach; gewiſſe Einſichten und Geſchäfte ſind ganz außer der Sphäre der Frauenzimmer. Sie dürfen ſich da nicht ihrer eigenen Vernunft bedienen, ſondern müſſen ſich dem Ausſpruche einer fremden Vernunft unterwerfen; ſobald etwas ins Publikum läuft, müſſen ſie ſich auf fremde Vernunft verlaſſen. Bei Kindern iſt die Unmündigkeit natürlich; den Vormund eines Frauenzimmers nennt man Curator.

Wenn man dies in Hinſicht des menſchlichen Geſchlechts überlegt, ſo findet man, daß wir alle unmündig ſind, den Jahren nach, und unſer Verhalten immer von einer fremden Vernunft vorgeſchrieben werden muß.

Im Staate bleibt das Publicum unmündig; die oberſte Gewalt giebt Geſetze, und das Publicum muß ſie befolgen. Von einem fremden Staate kann man ſagen, er ſey zur Mündigkeit gekommen, und in Religionsſachen iſt ein Stand, der alle Andere unmündig erhält. So wird ein großer Theil der Menſchen in der Unmündigkeit erhalten, ſo ſehr man ſich auch verbeſſern würde, wenn man ſich dieſer Unmündigkeit entzöge.

Gewiſſe Leute ſind in einer Art von Unmündigkeit, z. B. Gelehrte in bürgerlichen Sachen, weil ſie ſich nicht damit beſchäftigen können. Wenn ein Menſch recht bequem leben wollte, ſo müßte er ſich jemanden halten, der für ihn Gedächtniß, einen Andern, der für ihn Verſtand, einen Dritten, der für ihn Urtheilskraft hätte. Am Ende kommt es aber doch darauf an, daß jeder Menſch ſuchen muß, mündig zu werden, und ſich ſelbſt von allen ſeinen Pflichten zu unterrichten, damit er nicht nöthig hat, ſich auf die Ausſage einer fremden Vernunft zu verlaſſen. Nimmt man an, daß man die Menſchen in der Unmündigkeit erhalten muß, ſo faßt man dabei boshafte Grundſätze. Bei Gelegenheit einer Preißfrage: ob es rathſam ſey, Leute im Irrthume zu erhalten, gab es ſo gar Geiſtliche, die dieſe Meinung mit Ja beantworteten, und behaupteten, das gemeine Volk müſſe ſich das gefallen laſſen, was man ihm als wahr vormahle. Aber das iſt ein Grundſatz des Betrugs, und daß die Meinung, das Volk zu beſſern Einſichten zu führen, von keinem Nutzen ſey, iſt irrig; denn der Irrthum kann wohl eine Weile, aber nicht lange dauern. —

Kein Menſch iſt dazu berechtigt, durch Vorwand und eitle Hoffnungen Andere zu Irrthümern zu verführen. Die Menſchen haben ein vorzügliches Recht, die Wahrheit zu erforſchen, und es iſt falſch, daß ein dummes Volk beſſer zu regieren ſey als ein aufgeklärtes; denn die Dummheit der Menſchen hat häufigere Empörung veranlaßt, als die Aufgeklärtheit; die Aufgeklärten ſehen bald ein, daß es beſſer ſey Laſten zu ertragen, als ſich blindlings in Geſetzloſigkeit zu ſtürzen. Der Despotismus hat die meiſten Empörungen verurſacht; denn wenn zuletzt ein Volk, das man in der Unmündigkeit erhält, ſieht, daß ſein Recht ganz verletzt wird, ſo verliert es alle Geduld, und ein Menſch, der Vernunft hat, kann nicht beſſer regiert werden, als durch Vernunft. Ueberhaupt ſind das ſehr ſchlechte Grundſätze, und aller vermeintliche Schaden, der aus der Aufklärung entſtehen könnte, ſind Grillen. So hat man ehedem eben ſo ſehr wider die Kirchenverbeſſerung geſchrien, und hat in der Folge doch gefunden, daß ſie den Schaden bei weitem nicht hervorgebracht hat, den die Unwiſſenheit verurſachte. Man glaubte, daß durch die Abſchaffung der Ceremonien die Leute die Anhänglichkeit an die Religion verlieren würden, die Erfahrung aber hat bewieſen, daß die Menſchen grade deſto eher auf der andern Seite ausgeſchweift haben, und deſto größere Schwärmer worden ſind. Es kann alſo nichts Schlechteres gedacht werden, als wenn Menſchen ſolche Grundſätze haben, Andere im Irrthume zu erhalten ſuchen, und ſich hüten, jemanden im Schlafe der Unwiſſenheit zu ſtören, oder ſich angelegen ſeyn laſſen, ihn wohl gar in neue Irrthümer zu ſtürzen, wenn er ſich aus der Unwiſſenheit, ſich ſelbſt überlaſſen, wohl würde herausgewunden haben, dazu berechtigt keinen Menſchen ein Vorſatz von der vermeintlichen Erwerbung eines Nutzens; denn dies kann fehlſchlagen, und es iſt eine Herabwürdigung der Menſchheit, wenn ich ein freies Geſchöpf ſo behandeln will, daß es einer fremden Vernunft folgen ſoll. In Anſehung der Begriffe müſſen die Menſchen frei ſeyn, ohngeachtet ſie in der bürgerlichen Geſellſchaft nichts unternehmen dürfen, da ſich doch keiner widerſetzen kann. Selbſt die Regierung gewinnt bei der allgemeinen Aufklärung; der Regent kann ſelbſt im Wahne ſtecken, und ſich Vortheile einbilden, die nichts taugen.

Wenn wir die Quelle der Verbeſſerungen verſtopfen, ſo iſt alle Hoffnung verſchwunden. Es ſind dies unverzeihliche Sünden; ſie vernichten den ganzen Plan der Vorſehung mit dem Menſchengeſchlechte, ſo daß keiner zur Vollkommenheit fortſchreiten kann.

Welches würde die Maxime der geſunden Vernunft ſeyn?

Einige ſind trotzig auf ihre geſunde Vernunft, und ſpotten über die Wiſſenſchaften, gerade als ob die Wiſſenſchaften dadurch entbehrlich würden, wie wohl das wahr iſt, daß die geſunde Vernunft den Gebrauch aller Wiſſenſchaften beſtimmt. Sie ſind aber trotzig auf ihre geſunde Vernunft, ſo daß ſie alles Schulwiſſen für unnütz halten. So giebt mancher Fuchs die Traube für unreif aus, weil er ſie nicht erreichen kann. — Eben weil der geſunde Verſtand ein Alltagsverſtand iſt, iſt er deſto brauchbarer; alle Wiſſenſchaften haben gewiſſe Zwecke, und brauchen dazu geſunden Verſtand. Wir müſſen aber einen Grundſatz haben, damit der geſunde Verſtand immer geſund bleibt und immer gute Diät hält, damit er nicht Krankheiten einreißen laſſe; denn der geſunde Verſtand iſt ſehr leicht zu verführen; er iſt wie die Unſchuld eines guten liebenswürdigen Mädchens, das auch leicht zu verführen iſt; man muß alſo wiſſen, es vor Verführung zu ſichern. Eben ſo iſt es mit dem geſunden Verſtande, wenn er nicht gute Grundſätze hat. Er bemerkt ohne dieſelben nicht die Veränderungen, die mit ſeinem Zuſtande vorgehen, und fällt ſo ein Urtheil nach dem andern. So ſagt Mancher, er ſey gar nicht abergläubiſch, und doch iſt ſein Kopf voll vom Aberglauben, weil ihm die Maxime der geſunden Vernunft fehlt. Dieſer Grundſatz iſt die Selbſterhaltung der geſunden Vernunft, nicht des Menſchen ſondern der Vernunft, d. i. ich muß nichts annehmen, was den freien Gebrauch der Vernunft unnütz machen würde. Die Vernunft muß ſich es zum Hauptgrundſatz machen, daß, wenn ſie Dinge nicht ſogleich für unnütz erklären kann, ſie dieſelben doch auch nicht ſogleich annimmt, z. B. erzählt mir jemand von Geſpenſtern, wovon mich doch die Erfahrung nichts Beſtimmtes lehrt, ſo liegt hierbei die Maxime in der Vernunft zum Grunde: wenn man dies einräumt, ſo fällt der Gebrauch der Vernunft über den Haufen. Wird ein Kind geboren, das einem Andern ähnlich ſieht, welcher ſtark in dem Hauſe verkehrt, ſo ſagt man, die Imagination habe dies veranlaßt; wenn dies wäre, ſo würde meine Vernunft allein in Anſehung ſolcher Erſcheinungen ganz überflüſſig ſeyn, und ich weiß alsdann nicht mehr, wo ich die Urſache aufſuchen ſoll. Wenn ich die Geſpenſter nicht erwiſchen kann, ſo kann ich in der Erfahrung keinen Erklärungsgrund ſolcher Erſcheinungen finden.

Die Maxime der Vernunft erfordert alſo, daß ich nichts einräume, was mich meiner Vernunft berauben würde, ſobald ich es annähme. Wenn daher dergleichen Dinge vorgegeben werden, ſo ſage ich: ich kann es nicht annehmen, weil ich dadurch in Verlegenheit geſetzt würde, hundert alten Weibern zu glauben. Von allen vorgegebenen wunderbaren Dingen, kann ich alſo ſagen: haec omnia incredulus odi; denn da iſt meine Vernunft geſtört, und ich kann nicht ſicher ſeyn, ob nicht ſolche Vorfälle ſich ereignen können. Zu dieſer Maxime gehört keine ſpeculative Vernunft, ich darf nur immer nachdenken und mich fragen: kannſt du dich hier deiner Vernunft regelmäßig bedienen oder nicht? Es geſchieht am Ende doch, daß ſehr hoch getriebene Beſtrebungen der Vernunft, uns auf einen freien Punct zu bringen, eine Miſologie der ſpeculative Vernunft bewirken. Dieſer Haß gegen die ſpeculativen Vernunft iſt ein Zuſtand, der viele Gelehrte betroffen hat, wenn ſie ihre Unterſuchungen ſo hoch getrieben hatten, bis zu den erſten Quellen der Dinge zu kommen, und ſich hernach in ihrer Erwartung getäuſcht fanden. Wir haben Sätze als Fragen für unſere Vernunft, mit denen wir aber nicht recht fortkommen können, z. B. den Begriff von der Natur und der Beſtimmung unſerer, Seele, von einem Weltregierer; dies alles ſind Dinge, über welche uns, wenn wir uns darein vertiefen, nicht gehörige Antwort von der Vernunft wird, ſobald wir nicht die erforderlichen Schranken beobachten. — Wenn Menſchen in ſolchen Sachen von ihrer Vernunft ſehr viel vermuthen oder verlangen, und hernach ihre Erwartung nicht erfüllt ſehen, ſo faſſen ſie einen Haß gegen die Vernunft, werden allen Nachforſchungen abtrünnig und ſagen, es iſt umſonſt, ſeine Vernunft in Anſehung deſſen zu gebrauchen, was den höchſten Zweck betrift. Daher findet man viele Bücher de vanitate scientiarum. So viel iſt gewiß, im Haſſe der Vernunft liegt die größe Verzweiflung, in die ſich ein Menſch ſtürzen kann; denn was bleibt ihm als Menſch ,für ein Werth übrig? Aber ein Haß gegen die ſpeculative Vernunft iſt nicht ſo übel, denn man darf ſich nur ans Practiſche halten, wenn man die ſpeculative Vernunft aufgeben will. Die ſpeculative Vernunft allzuhoch ſpannen, taugt nichts; denn dadurch entſpringt eine Miſanthropie, die die edelſten Seelen anwandelt, wenn ſie ſehen, wie wenig Verträglichkeit und wie viel Feindſchaften unter den Menſchen ſind und dann habe man wohl Urſache, ſchlechte Geſinnungen gegen die Menſchen zu faſſen. Wenn man aber auf der andern Seite ſieht, daß dergleichen Sachen gemeiniglich aus Noth geſchehen, weil der Eine in das Herz des Andern nicht ſehen kann, und ſich alſo auch vorſtellen muß, daß dieſe Schwäche mit der Zeit abgewöhnt werden muß, ſo findet er zuletzt, daß das menſchliche Geſchlecht doch nicht ſo vernachläſſigt iſt, als es Anfangs ſchien. So iſt es auch mit dem Widerwillen gegen Wiſſenſchaften, wo man das haßt, was man liebenswürdig zu machen trachten ſollte. Ein ſolcher Ueberdruß hängt mit der guten Laune gar nicht zuſammen.

Von dem Kopfe.

Kopf bedeutet den Inbegriff aller Talente, welche zur Erklärungskraft gehören. Herz hingegen beſteht in dem Inbegriffe aller Triebfedern, die den Willen bewegen, und die der Grund alles Thun und Laſſens ſind. Das Wort Ingeniös kann man nicht Genie nennen, weil dieſes noch eine nähere Bedeutung hat. Es giebt eine große Verſchiedenheit von Köpfen, obgleich die Zuthaten, woraus ſie zuſammengeſetzt ſind, dieſelben ſind. Die große Verſchiedenheit der Köpfe rührt von der Verſchiedenheit des Verhältniſſes in den Talenten her. Das Verhältniß (die Proportion) unter einzelnen Talenten, ohne daß Talente zu groß oder klein ſeyn dürfen, iſt ſchon hinreichend, ein erſtaunliches Mißverhältniß unter den Köpfen hervorzubringen; denn die Talente ſind ſo mannigfaltig, daß die verſchiedene Lage derſelben eine große Mannigfaltigkeit von Erzeugniſſen bewirken kann. So wie die verſchiedenen Muskeln im Geſichte des Menſchen ſo viele tauſend Phyſiognomien zuwege bringen, ſo iſt es auch innerlich mit dem Verhältniſſe der Talente. Bei der Erziehung der Kinder ſollte man vorzüglich darauf ſehen, daß man nie ein Talent für ſich allein bearbeitete, ſondern daß man alle insgeſammt ausbildete, damit man ſie verhältnißmäßig entwickelte und vervollkommnete. Mancher Menſch iſt ein Narr, nicht weil er keine Urtheilskraft hat, ſondern weil er für das Verhältniß ſeines faden Witzes und ſeiner zügelloſen Einbildungskraft keine zureichende Urtheilskraft hat, um dieſe ausſchweifende Gabe von Witz zu mäßigen. Es fehlt ihm nicht an Urtheilskraft, nur im Verhältniß der Fruchtbarkeit ſeines Witzes ſollte er mehr Urtheilskraft haben. Wenn wir alſo ein Talent der Gemüthskräfte bilden, ſo können wir dabei nach einem ſolchen Mißverhältniße verfahren, daß jemand doch ein Narr wird; denn wenn wir etwan das Gedächtniß zu reichlich verſorgen und den Verſtand dabei verabſäumen, ſo kann nichts Unerträglicheres ſeyn. Der Kopf iſt voll von Kenntniſſen; die nach keinem Geſetze zuſammenhängen, er gleicht einer alten Rüſtkammer, in welcher alles untereinander liegt. Verſtand und Vernunft nicht auszubilden, giebt aufgeblaſene und gelehrte Thoren, die ihr Wiſſen über alles hochſchätzen. Dergleichen ſind die Philologen und Literati, jene großen Bücherkenner, die ſich hiſtoriſch durch alle Wiſſenſchaften durchgearbeitet haben, ohne daß die Vernunft ihnen geſagt hätte, wozu dies alles gebraucht werden ſoll. Sie ſind voll erſtaunlichen Eigendünkels, halten ſich für die Eingeweiheten der Weisheit, und ſind doch mit ihrem Wiſſen der Welt ſehr wenig nützlich. Allein das Verhältniß der Ausbildung der Talente genau zu wiſſen, iſt ſehr ſchwer, und wir müſſen dabei faſt alles auf den Zufall ankommen laſſen; denn die Menſchen können das, wozu ſie aufgelegt ſind nicht errathen. Sie wählen ſo, wie ihnen etwas angeboten wird, oder ſo, wie ſie der Zwang führt. Unter dem Wenigen, was ſie kennen, wählen ſie nach ihrem vermeinten Geſchmacke, aber ſie haben noch keine Kenntniſſe; daher auch keine rechte Wahl. So kommen Menſchen oft zu einem Berufe, der ihnen gar nicht angemeſſen iſt. Gemeiniglich aber hat der Menſch außer ſeinem Berufe noch ein anderes Steckenpferd, das ſeinem Geſchmacke mehr angemeſſen iſt, indem er ſich mit ſeinen Amtspflichten beſchäftigt. Er nimmt für ſich Dihge vor, worauf ſein Talent geſtimmt iſt. Da nun kein Menſch ſo hat wählen können, wie es der Bildung ſeiner Gemüthskräfte angemeſſen iſt, ſo iſt alle Wahl der Jugend zweifelhaft, und man hat keinen ſichern Probirſtein, wie man die Talente ausbilden, und welchen Zwecken man ihre Bildung angemeſſen machen muß. Nach dieſem Verhältniſſe der Talente, das den Kopf charakteriſirt, nennt man die Menſchen witzig, judiciös, ſcharfſinnig, verſtändig, vernünftig u. ſ. w., von denen man glaubt, daß Eines von dieſen Talenten vorzüglich in ihnen herrſche. Man benennt auch Köpfe nach den Künſten, wozu ſie am meiſten aufgelegt ſind. So hat man dichteriſche, hiſtoriſche Köpfe. Ein empiriſcher Kopf iſt der, welcher vorzüglich geſchickt iſt, Beobachtungen zu machen, die ſehr fein und ſcharfſinnig ſind. Ein ſolches Talent iſt nicht ſo etwas Gemeines. Man hat freie, vorſichtige, philoſophiſche, mathematiſche Köpfe. Zwiſchen dieſen verſchiedenen Köpfen giebt es ſehr namhafte Unterſchiede. Wenn gleich Mathematik und Philoſophie vorzüglich zur Erreichung der Zwecke der Vernunft geeignet ſind, ſo ſind ſie doch ſo heterogen, daß Eines durch das Andere nicht vollendet werden kann. Der Philoſoph erkennt alles nach Begriffen, der Mathematiker durch die Darſtellung der Begriffe in der Anſchauung. Dieſer kann die Sache nicht wie jener aus Begriffen beweiſen, ſondern er muß den Begriff in der Anſchauung darlegen. Der Philoſoph kann ſeine Begriffe nicht in der Anſchauung darſtellen; und da ihm dieſes Mittel fehlt, ſo kann der Mathematiker, wenn er zu philoſophiren anfängt, nicht von der Stelle kommen, und der ſcharfſinnigſte Mathematiker macht beim Philoſophiren Fehlſchlüſſe, die man ihm in der Mathematik nicht verzeihen würde. Der Gängelwagen der Figuren hilft dem Mathematiker, und ſo unterſcheidet er ſich vom Philoſophen, wenn ſie gleich übrigens darin übereinkommen, daß beide eine Vernunftbeſchäftigung betreiben. Der Philoſoph bedarf mehr Witz und Aufmerkſamkeit, wenn er ins Speculative kommt; der Mathematiker kann ſeine Begriffe neben ſich hinſtellen, aber der Philoſoph muß ſeine Begriffe vor ſich ſchwebend erhalten, und dadurch werden alle ſeine Betrachtungen viel tiefer und ermüdender. Wenn man alſo meint, daß, wenn man einen Mathematiker bereden könnte, ſich der Philoſophie zu ergeben, er große Aufklärungen geben würde, ſo ſchließt man falſch.

Der große Newton ſchrieb, als er alt war, einen Commentar über die Offenbarung Johannis, welches von einem philoſophiſchen Kopfe ſehr heterogen iſt. Gemeiniglich probiren ſich die Köpfe ſelbſt, und dadurch geſchieht es, daß ihre Beſchäftigungen ſo werden, wie die Anlage der Natur war.

Ein allgemeiner Kopf hat gemeiniglich kein ausgezeichnetes Verdienſt in Anſehung des einen oder des andern Gegenſtandes. Dies trift die allergrößten Köpfe. Leibnitz ſteht darum Newton weit nach, weil er ſeine Gelehrſamkeit allzu ungeheuer ausdehnte, und alles erlernen wollte. Mit dieſer Art von Polyhiſtorie oder dieſer Begierde, das ganze Feld der großen menſchlichen Erkenntniſſe allein umfaſſen zu wollen, ſind große Talente, aber auch viel Eitelkeit verbunden, und ein ſolcher nutzt dem gemeinen Weſen nicht viel. Die Geſchichte erwähnt dergleichen Männer, die in allem Meiſter waren, z. B. den Schottländer Crichton zur Zeit Jacobs I., der ſich in allen Dingen ausgezeichnet haben ſoll. Leonardo da Vinci war ein berühmter Mahler, ein Anhänger einer beſondern Schule von Mahlern, und wird als das vollkommenſte Product der Natur vorgeſtellt. Er war ſchön von Geſtalt, hatte ein rechtſchaffenes Herz, war ein großer Zeichner und Mahler, und in allen Wiſſenſchaften ganz vollkommen, ſo daß kein Fehler an ihm war. Die Geſchichtſchreiber erſchöpfen ſich, wenn ſie das Vorzügliche und Allgemeine dieſes Mannes bewundern. Solche allgemeine Köpfe hinterlaſſen keine Werke, die ſich in einem Stück vorzüglich auszeichnen. *)

---

*) Doch hat Leonardo da Vinci in der Mahlerei Meiſterſtücke hinterlaſſen, beſonders ſein Abendmahl.

Vom Genie.

Dieſes Wort wird ſehr gemißbraucht, und hat Veranlaſſung zu Unterſuchungen gegeben, die ſehr vergeblich ſind, und durch die man es ganz genau zu entziffern geſucht hat, was man damit meint. Gerard, ein Engländer, hat vom Genie geſchrieben, und darüber die beſten Betrachtungen angeſtellt, obgleich die Sache ſonſt auch bei andern Schriftſtellern vorkommt. Genie iſt die Originalität des Talentes, und kommt von Genius her, welcher einen eigenthümlichen Geiſt bedeutet, der den Menſchen immer begleitet, der ihm ſchon von der Geburt an beigeſellt iſt, und ihn regiert. Man kann das Genie alſo einen eigenthümlichen Geiſt nennen, nur daß man unter Geiſt kein Geſpenſt verſteht, ſondern daß der Geiſt im Menſchen etwas Eigenthümliches hat, was er nicht mit andern Dingen gemein hat. Die Franzoſen können das Wort Geiſt nicht gebrauchen, weil bei ihnen Esprit ſo viel als Witz bedeutet; der Witz aber iſt beim Genie nicht das Vorzüglichſte. Daher haben ſie den Ausdruck aus dem Lateiniſchen genommen. — Wir können die Talente, die dem Grade nach vorzüglich ſind, noch nicht zu Genies machen, ſondern es muß eine urſprüngliche Originalität da ſeyn. — Original heißt 1) negativ das, was nicht nachgeahmt, 2) poſitiv, wenn etwas nachahmungswürdig iſt, weil es keine Nachbildung iſt, ſondern ein Original genannt werden kann, was nachgeahmt zu werden verdient. Man kann ſo wohl originale Narren als originale kluge Leute haben, wenn es gleich viel iſt, wie etwas beſchaffen iſt; denn man darf nur etwas nach einem außerordentlichen Plane anlegen, ſo iſt darin Originalität. Daß der Nachahmungsgeiſt das Gegentheil alles Genies iſt, ſieht man ſchon aus der Bedeutung des Worts; denn Genie kommt von gignere her, es müſſen uns alſo die Erzeugniſſe ſchon angeboren, und unſere Natur gleichſam eigenthümlich ſeyn. Wenn man ſagt, der Menſch hat Genie, ſo heißt es, ſolche Erzeugniſſe würde Niemand durch Erlernung hervorgebracht haben. Erlernung iſt Nachahmung, es darf alſo dazu weiter nichts erfordert werden, und ſetzt keine Vorzüge in Anſehung der Geburt, ſondern nur Fleiß voraus. Durch Fleiß muß man den Mangel erſetzen, wenn die Natur uns ſtiefmütterlich verſorgt hat. Das Genie muß von Natur da ſeyn, und aus dem Menſchen entſpringen: z. B. witzig zu ſeyn kann, kein Menſch erlernen. Das Nachſprechen nimmt dem Witze ſeine Schönheit, ja ſogar den Namen des Witzes. Zu dieſer Originalität und Unabhängigkeit von allen Muſtern wird Freiheit vom Zwange der Regeln erfordert; der Nachahmungsgeiſt aber beruht darauf, daß man ohne Regel keinen Schritt thun kann, ſondern immer Vorſchriften unterworfen iſt, von denen man einen ängſtlichen Gebrauch macht.

Shakespeare iſt ein Kopf von der Art, die man Genies nennt; er hat ſeine theatraliſchen Stücke ſo abgefaßt, daß ſie allen Regeln Trotz bieten. Er hat weder die Einheit des Orts, nach der Perſonen beobachtet, nicht aus Unwiſſenheit, ſondern weil ſeine Einbildungskraft einen weiten Spielraum haben mußte, und ſich nicht einkerkern ließ. Ob es aber rühmlich, ihn nachzuahmen, oder ob dies ein Fehler ſey, iſt eine andere Frage; denn man kann nicht behaupten, daß die Regelloſigkeit hier eine gute Seite des Genies ſey, nein, es war ein Fehler; aber die Fruchtbarkeit des Genies erſetzt ihn wieder. So viel iſt gewiß, daß der Zwang der Regeln bei vorzüglichen Erzeugniſſen des Genies aufhört; denn das Genie iſt der Meiſter der Regeln, und nicht ihr Sclave. Wenn die

Regeln bloß conventionell ſind, ſo kann man am erſten davon abweichen; ſo hat jedes franzöſiſche Theater conventionelle Regeln. — Wenn das Genie auch Nachſicht verdient, daß es ſich bisweilen den Regeln nicht unterwirft, ſo kann man doch nicht ſagen, daß es ein eximirter (befreieter) Kopf ſeyn, und ſich über alle Regeln wegſetzen könne. Es iſt das nur eine Nachſicht, die man ihm geſtattet, und hat Aehnlichkeit mit der licentia poetica. Wegen des Zwanges, dem der Dichter unterworfen iſt, wird es ihm nachgeſehen, wenn er ſich manchmal die Freiheit nimmt, etwas von den Regeln der Sprache abzuweichen, aber deshalb iſt er noch nicht von allen Regeln frei geſprochen.

Dem Genie iſt nichts mehr zuwider, als ein Mechanismus in der Erziehung. Dieſer findet ſich vorzüglich bei den Teutſchen; denn bei keinem Volk in Europa iſt weniger Originalität als bei ihm, indem ſchon der Schlag der Nation dazu geneigt iſt, nachzuahmen. Die Engländer werden gar nicht nach ſolchem Zwange erzogen, und da ſie weniger eingekerkert ſind, ſo wachſen ſie auch freier auf. Man kann in unſern Schulen nichts Abgeſchmackteres ſehen, als ein Schulgenie. Der junge Mann ſucht Phraſen auf, plündert viele Schriftſteller und ſtoppelt etwas zuſammen, was einem geſtickten Mantel ähnlich ſieht; dann freuet er ſich herzlich, wenn das ſo hoch klingt. Eine imitatio Ciceroniana unterdrückt den Kopf ganz erſtaunlich; denn nachäffen kann man Cicero wohl, aber ihn nachahmen, und es ihm gleich thun, das kann man von keinem Kinde begehren. Dieſer Mechanismus der Köpfe verdirbt dieſe gar ſehr. Gewiſſe Stände erfordern den Mechanismus; im Militairſtande iſt er ſehr nützlich und eben darin beſteht der Vorzug der europäiſchen Nationen. Die orientaliſchen Völker können in einem Gefechte nicht gewinnen, weil dieſes gegliedert geliefert wird; denn wenn der Menſch die völligen Abgemeſſenheiten der Mechanik hat, ſo iſt er unwiderſtehlich. Wenn Leute in Corps handeln, ſo kann ihnen nichts widerſtehen, und ſie werfen die einzelnen Mächte leicht über den Haufen. Im Civilſtande aber taugt der Mechanismus nichts. Auch ſelbſt im Militair hat er einigen Nachtheil; denn wenn er da gar zu hoch ſteigt, ſo gehen die wirklichen Genies aus dem Dienſte. Im Civilweſen kann man auch eine Art von Mechanismus nachſehen, nemlich die Ordnung; allein wenn dieſe ſo weit geht, daß alles ſo eingerichtet wird, um gleichſam nach einer Tabelle zu verfahren, ſo iſt kein Menſch mehr, der denkt. Das Mechaniſche in der Führung der Geſchäfte iſt die Grundlage in der großen Verbindung mit Menſchen und macht die Ausführung vieler Sachen nützlich.

Ein Genie, das vom mechaniſchen Kopfe himmelweit verſchieden iſt, iſt der, welcher im Laufe der Dinge Epoche macht, nur zu gewiſſen Zeiten erſcheint und Verbeſſerungen bewirkt. Daher ſind die Genies gemeiniglich unwillkommen, und werden nicht ſehr geachtet, weil ſie Unruhen erregen und Staaten in Unordnung bringen. Bei dem Genie kommt es nicht ſowohl auf die Größe des Talents, als für die beſondere Stellung deſſelben an. Swift und Lichtenberg ſind ganz Originale in der Satyre, ſo daß man gleich ſieht, daß kein Menſch ſo denken würde; daher erregen ihre Schriften ſo ſehr das Lachen. Das Genie iſt auf das Mißverhältniß gegründet, wie eine Mißgeburt, bei welcher einige Glieder übel gebauet ſind welche aber im übrigen geſunde Glieder hat. Es iſt ſonderbar, daß Ariſtoteles, Socrates, Pope, welches vorzüglich große Genies waren, buckelig waren; alle Genies ſind von kleiner Statur.

Es giebt jedoch in Anſehung der Originalität des Genies Affen. In keinem Lande ſind ſo viele Leute, die ſich durch Abweichungen von der Regel Originalität zu verſchaffen ſuchen, als in Teutſchland. In Frankreich und England hat man nie ſo von einer kauderwelſchen Sprache gehört, als vor kurzem in Teuſchland, da man der Sprache eine beſondere Form geben wollte, bloß um ein Genie zu ſcheinen. Das iſt ſehr leicht; denn wenn das Genie nichts anders wäre, als das Fratzenhafte, ſo wäre es ſehr leicht, ein Genie zu werden.

Das Poſitive beim Genie iſt das Schöpferiſche oder die Production aus eigenthümlichen Talenten. Die Originalität muß in der Fruchtbarkeit der Talente beſtehen. Man findet bei einigen Leuten Anlagen von Genie, bei denen hier und da durch ihre Imagination unvollendete Ideen hervorgebracht werden, die uns eine Ausſicht zu neuen Bildern geben. Schwärmer ſcheinen Leute zu ſeyn, die man verfehlte Genies nennen könnte; die Natur iſt nicht fertig geworden, ſie zu Genies zu machen. Der Philoſoph freuet ſich ſtets, wenn er ſolche Leute findet, indem er von ihnen viel Charakteriſtiſches entlehnen kann; dergleichen war Swedenborg; ſeine Originalität gränzte an Wahnſinn. Daher ſagt man auch, Genie und Raſerei ſeyn nicht weit von einander entfernt. Der Schwärmer und der Enthuſiaſt geben den Stoff, das Eigenthümliche des Genies abzuzeichnen. Einige Leute können in das Schwärmeriſche der Imagination Verſtand hineinbringen.

Zum Genie wird erfordert Empfindung, Urtheilskraft, Geiſt und Geſchmack.

1) Empfindung d. i. die ganze Sinnlichkeit und die Imagination. Die Letzte macht die Empfindung aus der Wahrnehmung der Sinne wieder rege. Zum Genie wird Stärke, Klarheit, Mannigfaltigkeit, und ein großer Umfang der Anſchauung erfordert. Dieſe Eigenſchaften müſſen hauptſächlich Dichter und Mahler beſitzen. Bei Milton und Shakeſpeare ſind ſie vorzüglich anzutreffen.

2) Unter Urtheilskraft verſtehen wir alles das, was die Erzeugniſſe der Imagination der Wahrheit angemeſſen machen kann; denn bei aller ihrer Fruchtbarkeit weicht die Imagination oft von der Natur ab; Urtheilskraft iſt alſo der Cenſor des Genies, welcher es der Zucht unterwirft. Genies ſind anzuſehen als Schooskinder der Natur, die ſie mit vorzüglich guten Talenten beſchenkt hat, die aber wie alle Schooskinder verzogen ſind.

3) Geiſt. Im Teutſchen kommt das Wort Geiſt mit Genie überein. — Man ſagt nicht, der Menſch hat den Geiſt, ſondern er hat Geiſt; es wird alſo hier als ein Prädicat gebraucht. Man ſagt, die Geſellſchaft hat Geiſt, i. e. etwas, was ſie belebt; denn das, was alle unſere Talente beſeelt, iſt der Geiſt. Es giebt Perſonen, die durch ihre Geſpräche eine ganze Geſellſchaft aufmuntern können. Geiſt herrſcht in der Mahlerei; von dem Holländer ſagt man, er mahle ohne Geiſt. Geiſt iſt die Idee, worin alle andere Vorſtellungen ihre Vollendung bekommen, und die durch ein Erzeugniß durchſcheint; daß eine ſolche Idee einem Werke zum Grunde gelegen hat, muß aus demſelben ſelbſt erhellen. Wenn Geiſt in der Geſellſchaft war, ſo kommt man unterhalten und belehrt heraus. Das Vermögen, dieſe Ideen zu unterwerfen, zeigt große Vorzüge des Talents an.

4) Der Geſchmack macht das Erzeugniß des Genies ſo, daß es mit jeder Empfindung zuſammenſtimmt. Es muß nicht bloß mit Privatempfindungen übereinſtimmen, ſondern allgemein und geſellſchaftlich werden können. — Daher iſt es Kindiſch, zu ſagen, jeder habe ſeinen eigenen Geſchmack; denn ein ſolcher hat gar keinen Geſchmack, weil der Geſchmack darin beſteht, daß eine Sache auch für Andere gilt. Der Geſchmack iſt eine Eigenſchaft in uns, die bloß für die Geſelligkeit hinausläuft, ſo daß wir nicht bloß auf unſeren, ſondern auf Anderer

Geſchmack Rückſicht nehmen. Kein Menſch hat Geſchmack, der nicht eine geſellige Neigung hat. Der Geſchmack bedeutet eine Uebereinſtimmung in den Empfindungen. Wir finden, daß in den Gefühlen der Menſchen etwas Allgemeines iſt, und ein Menſch hat Geſchmack, wenn er einer ſolchen Art zu empfinden fähig iſt, daß ſie mit vielen andern Empfindungen übereinſtimmt.

Das Weſentliche des Genies iſt Geiſt, oder das ſchöpferiſche Vermögen, das eine Reihe von Vorſtellungen hervorbringt und Urtheilskraft oder das critiſche Vermögen. Urtheilskraft ohne Geiſt, und Geiſt ohne Urtheilskraft macht kein Genie aus, das minderwichtige, zum Genie Gehörige, iſt Empfindung und Geſchmack.

Man ſagt von einem Menſchen, er hat Genie, oder er iſt ein Genie. Das Letzte bedeutet die Originalität des Kopfs. Der Mann hat Genie, will ſo viel ſagen: er hat eine Anlage und eine Vereinbarung aller Talente, die vorzüglich zu einer oder der andern Art der Ausübung beſtimmt ſind. Aber worauf die Vereinbarung aller Talente gegründet ſey, iſt gemeiniglich ſchwer zu entdecken, ob es ſchon bei der Wahl der Lebensart ſehr nützlich wäre, zu wiſſen, welches wohl das Geſchäft ſeyn möchte, das man nach ihrer Anlage am beſten betreiben könnte. Dies vermögen die Menſchen gemeiniglich erſt ſpät, wenn ſie ihre Lebensart ſchon lange getrieben haben. Wenn der Menſch ſeine Naturbeſtimmung erfüllt, ſo kann man nicht ſagen, er hat Genie, weil er dabei nichts Vorzügliches leiſtet. Man pflegt nur bey denen Genie zu ſuchen, die vorzügliche Talente bei Dingen zeigen, die nicht durch Fleiß erſetzt werden können, z. B. wenn ein Mahler nicht bloß ein Nachzeichner der Natur, ſondern Schöpfer in den Gemälden iſt. Es giebt gute Mahler in Anſehung deſſen, was das Nachahmen betrifft, aber ſie können keine neue Compoſition entwerfen; Genie iſt alſo das, wo der Fleiß den Mangel der Talente nicht erſetzen kann, dergleichen ſind alle Erzeugniſſe der Imagination. Einen guten Mathematiker nennt man nicht Genie, hingegen ſucht man bei dem Dichter Genie: bisweilen ſehen wir Genie bei der Erfindung einer mechaniſchen Kunſt, wo die Natur alles allein gethan hat.

Autodidacten, welche Dinge ausfindig machen, die ſonſt ſchon bekannt ſind, nennt man Genies, weil ihnen das Talent angeboren und das Erzeugniß gleichſam durch ſich ſelbſt erſchaffen iſt. Hieraus ergiebt ſich, daß es bei'm Genie nicht auf die Größe des Talents ankommt, ſondern darauf, daß es nicht in der Nachahmung beſtehen darf. Wir können das Genie mit einem Baume vergleichen: es ſchießt ſeine Wurzeln in die Urtheilskraft. Von Teutſchland kann man nicht ſagen, daß da die Natur ſehr freigebig mit Genies geweſen ſey, aber das vorzüglichſte bei den Teutſchen iſt die Urtheilskraft, welche eine ſittſame Eigenſchaft iſt, die nicht an wichtigen Erzeugniſſen fruchtbar iſt, ſondern für eine beſcheidene Erreichung der Wahrheit abzweckt. Ihr Nutzen iſt mehr negativ als poſitiv. Das Genie ſchießt in die Krone bei dem, was das vorzüglichſte Talent der Imagination, nemlich bei der, productiven, iſt, die ſelbſt neue Bilder hervorbringt. Am meiſten ſchießt das Genie in die Krone in Italien; denn da giebt es die größten Producte der Imagination, d. i. des Talents der Sinnlichkeit, Gegenſtände in ihrer vollkommenſten Art hervorzubringen, z. B. in der Mahlerei, Bildhauerkunſt, Baukunſt. Bei dieſen hat der Verſtand immer ſeinen Antheil, aber das Weſentliche beſteht doch in der Richtung der Imagination auf Neuheit, Lebhaftigkeit u. ſ. w. In die Blüthe ſchießt das Genie bei dem Geſchmacke. Frankreich iſt der Sitz des Geſchmacks, welcher in der Wahl beſteht, die einem jeden gefällt. Dieſes Vermögen, geſellſchaftlich zu wählen, iſt bei den Nationen am größten, die Meiſter in der Geſellſchaftlichkeit ſind. Doch iſt die Blüte nicht das Weſentliche des Genies; denn der Geſchmack thut nur die Feinheit zu den Erzeugniſſen des Genies hinzu, um ſie gleichſam zu glätten; das Genie kann ſehr rohe Produkte hervorbringen, z. B. Shakespeare; da zeigt das Genie ſeine ganze Kraft, und läßt ſich nicht durch das Beiſpiel einſchränken. Ein Menſch hat Geſchmack, wenn er für jedermann und nicht nur für ſich wählt. Jemand in der Einſamkeit wird zwar immer Lüſte behalten, und gewiſſe Dinge werden ihm angenehm oder unangenehm ſeyn; Geſchmack aber kann er nicht haben, weil er nichts für die Geſellſchaft wählen kann. Der Verſtand beurtheilt alles nach der Wahrheit, der Geſchmack aber nach der Sinnlichkeit eines jeden. Je größer die Geſelligkeit bei einem Volke iſt, deſto feiner wird ſein Geſchmack ſeyn, und dadurch wird es der Geſetzgeber des Geſchmacks werden; dies ſind die Franzoſen, wovon ihr Hang zur Geſelligkeit die Urſache iſt, der in dieſe Nation mehr, als in eine andere gelegt iſt. Schon die alten Gallier werden als ſolche geſellige Leute beſchrieben. Montesquieu wird wegen ſeiner Schriften außerordentlich bewundert, obſchon mehr Blüte als Wurzel darin iſt. Hier ſchießt das Genie mehr in die Frucht. Wenn einerlei Gegenſtand von verſchiedenen Nationen behandelt wird, ſo finden wir doch, daß der wirkliche Werth mehr in den Schriften der Engländer, als bei Andern gefunden wird.

Bei dem Genie iſt der unerforſchlichſte Theil das, was man Geiſt nennt. Dies auszufinden, was man in allen Erzeugniſſen der Menſchen Geiſt nennen kann, iſt eben ſo unmöglich, als es iſt, einen Geiſt in der Erſcheinung mit Händen zu faſſen. Unter Geiſt verſteht man das, was belebt; was aber das ſey, was in den Erzeugniſſe der Imagination belebend iſt, iſt ſchwer zu finden.

Wir bemerken, daß ein Ausdruck in einem Dichter einen Eindruck machen kann, daß alle unſere Gemüthskräfte bewegt werden, daß unſer Witz in ein Spiel zu gerathen anfängt, und daß unſer Verſtand Stoff zu denken erhält. Dieſer Geiſt iſt nicht bloße Lebhaftigkeit, denn durch Lebhaftigkeit kann der Menſch ſehr überläſtig werden, ſondern Geiſt iſt das, was da wirklich belebt. Beim Geiſte iſt der Menſch nicht bloß lebhaft, ſondern ſeine Lebhaftigkeit geht ſympathetiſch auch in das Leben Anderer über. Wir finden, daß in einer Schrift Geiſt ſey, aber man kann nicht ſagen, worin er ſteckt; es ſcheint jedoch, daß wir einen gewiſſen Samen zu Kenntniſſen eingeſogen haben, und mit neuen Gedanken beſchwängert ſind; man hat ſeine Talente mit neuen Ideen bereichert. — Zu dem, was Geiſt heißen ſoll, wird etwas erfordert, was ſpeciale Idee heißt, welche darin beſteht, das Weſentliche aus den Dingen zu ziehen, was in ihnen liegt, wo das Uebrige bloß ein Zuſatz iſt zu dem, was die wahre Frucht gewiſſer Erkenntniſſe ausmacht. Formey hat aus den Werken J. J. Rouſſeau's einen Auszug gemacht, welcher aber nichts als die allgemeinen Ideen enthält, wobei denn vieles hinzugeſetzt iſt, um das Werk auszudehnen. Die Hauptideen, die in manchen Schriften herrſchen, ſind oft ſo ſchwer heraus zu bringen, daß ſie der Verfaſſer ſelbſt oft nicht heraus finden, und ein Anderer ihm manchmal beſſer ſagen kann, was die Hauptidee war. Wenn aber in dem Erzeugniſſe etwas iſt, das durch das Ganze einſtimmig lebt, ſo nennt man dies Geiſt. Es kann ein Buch ſehr viel Witz enthalten, und ſehr unterhaltend, aber doch noch vom Geiſte ſehr weit entfernt ſeyn; denn Witz iſt eine Art von Leckerwerk, das zwar beluſtigt, aber nicht oft kommen muß, ſo wie Süſſigkeiten, allein der ächte Geiſt ſtrengt unſere eigenen Talente mit an, und macht ſie dem Originale ähnlich

Es giebt Schriftſteller, die aus ſich ſelbſt Dinge hervorbringen, die zwar nicht unerhört ſind, die ſie aber doch ohne alle Belehrung haben zu Stande bringen können. Dies ſind die Zöglinge der Natur die von ſelbſt dazu gelangt ſind, was Andere nur durch vielen Fleiß haben erlernen können. Kein Land enthält nach Verhältniß der Menge der Einwohner ſo viel ſolche Zöglinge, als die Schweiz; ſelbſt unter den Bauern findet man ſie in Menge. Es giebt unter ihnen Philoſophen, ohne daß ſie es ſelbſt wiſſen; in ihrem Thun iſt ſo viel Philoſophie und in ihren Reden ſo viel Originalität, daß man ſich darüber wundern muß; dieſe Menſchen verdienten wohl, daß man ihren Eigenſchaften nachſpürte.

So hat man in der Schweiz wahre mechaniſche Köpfe, die es allein durch ſich ſelbſt geworden ſind. Man hat z. B. Brücken durch mechaniſche Kunſt erbauet, die viel Wunderbares haben. Von dieſen ſind die Autodidakti zu unterſcheiden; denn dieſe bedürfen große Arbeit und Fleiß, und gelangen mit großer Mühe zu dem, wozu ſie durch eine kurze Belehrung von Andern würden gebracht worden ſeyn, z. B. in der Mathematik, Mahlerei ꝛc.; dies ſind keine Genis, ſondern emſige Leute, die auf etwas verfallen, in das ſie ſich einmal verliebt haben; dieſe bleiben gemeiniglich in ſehr kurzen Schranken; die wahren Genies aber fangen damit an, daß ſie etwas vornehmen, was ein Anderer, dem die Sache ſchon bekannt war, nicht würde zu Stande gebracht haben. Muſiker ſetzen darin eine große Geſchicklichkeit, wenn ſie auf einem Inſtrumente die Töne herausbringen können, die ein anderes Inſtrument hat, z. B. auf der Hautbois im Flötentone zu blaſen, ob der Ton gleich an ſich nicht angenehm iſt. Wenn es alſo etwas Außerordentliches iſt (ob gleich keinen Werth hat), ſo wird es doch durch dieſe Seltenheit und Kunſt, die dabei nöthig iſt, angenehm, und ſo bewundern wir Leute, die ohne Hülfsmittel bei allen Hinderniſſen es ſo weit gebracht haben.

Man könnte fragen, ob die Luſt zu einem Geſchäfte mit der Naturgabe zu demſelben immer übereinſtimme, und ob die Natur es ſo geordnet, daß ſie uns dazu, wozu ſie uns das Talent gab, auch den Hang gegeben habe? Man ſollte denken, die Natur würde keinem Thiere einen Inſtinkt gegeben haben, ohne ihm auch das Talent dazu zu verleihen; aber die Erfahrung ſtimmt bei den Menſchen nicht damit überein. Es kann ſeyn, daß jenes das vorzüglichſte Talent des Menſchen ſey, wozu er den meiſten Hang hat; aber der Menſch kann wenig damit nützen. Kein Menſch kommt dahin, wohin ihn die Anlage der Natur beſtimmt hat, ſondern faſt alles kommt auf Zufall an. Manche Menſchen haben ihr Steckenpferd, wobei ſie ihre Beluſtigung finden, ſie mögen dazu Talent haben oder nicht; dieſes beweiſet, daß das Talent nicht immer mit dem Hange übereinkommt. So hat bisweilen ein Juriſt großen Hang zur Dichtkunſt, und verabſäumt wohl darüber ſein Amt, wenn er gleich getadelt und herunter gemacht wird, aber er kann es einmal nicht laſſen; hieraus ſieht man, daß der Kitzel zum Dichten das Unangenehmſte von der Welt ſeyn muß. Ein großer Hang beweiſet alſo nicht immer das Talent, aber dieſes zeigt ſich doch aus dem Verhalten des Menſchen. Als Pflicht übernimmt man ein Amt, und aus Lieblingsbeſchäftigung ein angeerbtes Geſchäft.

Praecocia ingenia ſind Kinder von vorzüglicher und ſehr früher Entwickelung der Fähigkeiten; dies bedeutet aber gemeiniglich, ſo wie die zu früh ausgebrochene Blüte eines Baumes, keine Frucht. Baratier, der im 14ten Jahr ſchon Doktor der Philoſophie war, und Heinicke ſind Wunderkinder geweſen; aber der Erfolg hat bewieſen, daß, als ſie erwachſen waren, ihr Geiſt keine vorzüglichen Talente zeigte. Das Genie wird oft durch cyclopiſche Gelehrſamkeit niedergedrückt, d. i. durch Gelehrſamkeit, wozu der Menſch Gedächtniß nöthig, und wo die Urtheilskraft nicht Kräfte genug hat, allen Stoff des Gedächtniſſes zu verarbeiten, und das wahre Genie unter der Laſt einer ſo ungeheuern Gelehrſamkeit niedergedrückt wird. — Leibnitz war Eines der vorzüglichſten Genies, aber da er ſich durch ſeine Talente verleiten ließ, alles wiſſen zu wollen, ſo geſchah es, daß er in keiner Wiſſenſchaft ſich vor allen Andern auszeichnete.

Gewohnheit kann den Mangel der Talente erſetzen, ſie beſteht in der Leichtigkeit der Ausübung, und macht 1) die Arbeit leicht, 2) das Leiden leicht. Das Leiden wird dadurch leicht, daß man ihm entgegen arbeitet, ſo daß der Menſch ſich eine Gewohnheit erwirbt, den Annehmlichkeiten des Lebens einen gewiſſen Werth entgegen zu ſetzen. Gewiſſe Beſchäftigungen bringen durch die Gewohnheit eine Leichtigkeit zuwege, welche dem Talente forthilft; bei gewiſſen Leuten bewundert man ihre Geſchicklichkeit, da ſie doch nichts weiter als Routine haben; denn wenn etwas bloßer Mechanismus iſt, ſo bringt die Routine ein Analogon von Gelehrſamkeit zuwege; wenn einmal die Vorſchriften da ſind, ſo findet man ſich in alles, z. B. in der Jurisprudenz. Es iſt da gleichſam ein ſpaniſcher Klepper vor einen Pflug geſpannt; denn wo peinliche Befolgung der Regel nöthig iſt, da iſt das Genie überflüſſig.

Kelli in Florenz bemerkt, daß es eine Metempſychoſis der Genies gebe. Er will es vorzüglich an drei Perſonen bemerkt haben, daß der Geburtstag des Einen der Sterbetag des Andern war. Am Sterbetage des Michel Angelo wurde Gallilai geboren, und an deſſen Sterbetage Newton. Aber als Newtons Mutter ſchwanger war, lebte ja Gallitzi noch, und das Kind mußte doch ſchon im Mutterleibe eine Seele haben. *)

---

*) Die Kritik der Urtheilskraft von Kant, welche bedeutend ſpäter erſchienen iſt, als obige Vorleſungen gehalten und die pragmatiſche Anthropologie geſchrieben worden iſt, theilt S. 181 Bemerkungen über das Genie mit, welche noch tiefer in die Natur deſſelben eindringen und welche das Trefflichſte ſind, was wir über dieſen Gegenſtand haben. Genie, heißt es da, iſt das Talent (Naturgabe), welches der Kunſt die Regel giebt. Da das Talent als angebornes produktives Vermögen des Künſtlers ſelbſt zur Natur gehört, ſo könnte man ſich auch ſo ausdrücken: Genie iſt die angeborne Gemüthsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunſt die Regel giebt. — Die ſchöne Kunſt iſt nur als Produkt des Genies möglich. Das Genie iſt 1) ein Talent, wovon die Originalität die erſte Eigenſchaft iſt. 2) Seine Produkte müſſen zugleich Muſter d. i. exemplariſch ſeyn, nicht durch Nachahmung entſprungen und müſſen Andern zum Richtmaße oder zur Regel der Beurtheilung dienen. 3) Es kann nicht beſchreiben oder angeben, wie es ſein Produkt zu Stande bringe, aber es giebt als Natur die Regel. Jemand iſt der Urheber eines Produkts, welches er ſeinem Genie verdankt und weiß ſelbſt nicht, wie ſich die Ideen dazu in ihm herbeifanden; auch hat er es nicht in ſeiner Gewalt, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken und Andern in ſolchen Vorſchriften mitzutheilen, die ſie in Stand ſetzen, gleichmäßige Produkte hervorzubringen. Die Natur ſchreibt durch das Genie nicht der Wiſſenſchaft, ſondern der Kunſt die Regel vor und auch dieſes nur, in ſo fern dieſe letztere ſchöne Kunſt ſeyn ſoll. Genie iſt dem Nachahmungsgeiſte gänzlich entgegengeſetzt. Die Regel, welche das Genie der Kunſt giebt, kann in keiner Formel abgefaßt zur Vorſchrift dienen, weil ſonſt das Urtheil über das Schöne nach Begriffen beſtimmbar ſeyn würde, ſondern die Regel muß von der That d. h. vom Produkte abſtrahirt werden, an welchem Andere ihr eigenes Talent prüfen mögen, um ſich jenes zum Muſter, nicht der Nachmachung, ſondern der Nachahmung dienen zu laſſen. Wie dieſes möglich ſey, iſt ſchwer zu erklären. Die Ideen des Künſtlers erregen ähnliche

Von dem Gefühle der Luſt und Unluſt.

Wir haben bisher von der Sinnlichkeit und dem Verſtande, oder von unſerm Erkenntnißvermögen geſprochen; denn die Vermögen des Menſchen können wir in drei eintheilen; 1) in das Erkenntnißvermögen; 2) in das Gefühl der Luſt und Unluſt und 3) in das Begehrungsvermögen oder den Willen. Alle unſere Vermögen laufen auf Thätigkeit und Ausübung hinaus, und der Menſch hat in ſich Grundſätze des Handelns. Zu dieſem Behufe hat er Vorſtellungen von Erkenntniſſen, von Luſt und Unluſt, und von einer Beſtimmung der Kräfte, den Gegenſtand hervorzubringen oder abzuhalten.

Das Gefühl der Luſt und Unluſt iſt ein anziehender Gegenſtand. Bei der Erkenntniß zog uns noch nichts an, weil wir da noch nicht erkannt hatten, ob etwas unſerer Neigung gemäß ſey. — Nun fragen wir aber nach den Bedingungen, unter denen das Erkannte ein Gegenſtand unſerer Luſt oder unſerer Unluſt ſey. Es iſt

---

Ideen bei ſeinem Lehrlinge, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen Proportion der Gemüthskräfte verſehen hat. Die Muſter der ſchönen Kunſt ſind daher die einzigen Leitungsmittel, dieſe auf die Nachkommenſchaft zu bringen, welches durch bloße Beſchreibungen nicht geſchehen könnte.

Die Vermögen das Gemüths, welche das Genie ausmachen, ſind Geiſt in äſthetiſcher Bedeutung, d. h. das belebende Prinzip im Gemüthe, äſthetiſche Ideen, welche diejenige Vorſtellung der Einbildungskraft ſind, die viel zu denken giebt, ohne daß ihr doch irgend ein beſtimmter Gedanke, d. h. Begriff adäquat ſeyn kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verſtändlich machen kann, eine ſchöpferiſche, Einbildungskraft und Kraft. Genie iſt daher die muſterhafte Originalität der Naturgabe eines Menſchen im freien Gebrauche ſeiner Erkenntnißvermögen. Zur ſchönen Kunſt ſind Einbildungskraft, Verſtand, Geiſt und Geſchmack erforderlich. d. Hr.

ſchwer zu erklären, was Luſt und Unluſt, und eben ſo ſchwer, was Vergnügen und Schmerz ſey. Das Vergnügen iſt das Gefühl von der Beförderung unſeres Lebens, und der Schmerz das Gefühl von der Hinderung deſſelben. Unter Vergnügen verſiehen wir nicht das Gefühl des Lebens; denn bei dem Schmerze fühlen wir das Leben eben ſo wohl, ja wohl noch ſtärker. Bei dem Schmerze wird dem Menſchen das Leben erſtaunlich lang, bei dem Vekgnügen aber kurz; alſo macht nur das Gefühl von der Beförderung des Lebens das Vergnügen aus. Das Hinderniß des Lebens macht auch noch nicht den Schmerz aus, ſondern es muß ein Gefühl von dem Hinderniſſe des Lebens da ſeyn. Es kann ein Hinderniß des Lebens nur klein ſeyn; in einem Organe kann ein Hinderniß des Lebens erregt werden, aber das Gefühl dieſes kann groß ſeyn, z. B. bei Zahnſchmerzen. Eben ſo kann die Beförderung des Lebens augenblicklich ſeyn, und hinterher noch eine Schwäche des Gemüths zurücklaſſen, ſo wie es viele ſolche Vergnügungen giebt, die hinterher mit einer Art von Unmuth begleitet ſind. Aber ſo lange ein Vergnügen dauert, iſt es doch ein Gefühl von der Beförderung des Lebens.

Unſer Leben beſteht in der Thätigkeit; dieſe Art von Vergnügen dient dazu, unſere Thätigkeit zu befördern; andere aber hindern ſie; das Gefühl von den Hinderniſſen der Thätigkeit des Lebens iſt der Schmerz; das Gefühl aber von der Beförderung der Thätigkeit des Lebens das Vergnügen. Dies finden wir bei allen Zeitverkürzungen, und wir können ſogar das Vergnügen des Leſens dahin zählen. Wir bemerken eine harmoniſche Bewegung aller unſerer Gemüthskräfte bei der Muſik, Dichtkunſt; welche ein Gefühl von der Beförderung unſers Lebens ſind. Viele vermeintliche geiſtige Vergnügungen ſind mittelbar doch körperlich, ob wir ſchon dafür halten, daß nur unſer Geiſt dadurch ein Vergnügen erhalte; z. B. die Muſik trägt zur Verdauung und zur Geſundheit bei, und da wird unſer Gemüth durch das Wohlbefinden des Körpers mit in Bewegung geſetzt, welches man das idealiſche Vergnügen nennt.

Es fragt ſich, ob das Vergnügen für ſich allein vorhanden ſeyn könne und ob wir jedesmal eines Vergnügens fähig ſind, oder ob vor jedem Vergnügen ein Schmerz vorhergehen müſſe, ſo daß das Vergnügen bloß eine Aufhebung des Schmerzes und nichts Fortdauerndes, ſondern der Schmerz allein das Selbſtſtändige ſey. Hier ſcheint das menſchliche Leben traurig zu ſeyn, und nichts zu enthalten, was einen Werth hätte. —

Wenn das Vergnügen das Gefühl von der Beförderung des Lebens iſt, ſo ſetzt dies ein Hinderniß des Lebens voraus; denn es kann keine Beförderung erfolgen, ſobald kein Hinderniß vorangeht. Wenn alſo das Hinderniß des Lebens der Schmerz iſt, ſo ſetzt das Vergnügen den Schmerz voraus. Wenn wir unſere Lebenskräfte über das Maaß vergrößern wollen, um aus dem Zuſtande der Gleichheit herauszugehen, ſo bringen wir einen entgegengeſetzten Zuſtand hervor, und wenn wir die Lebenskräfte über das gebührende Maaß vergrößern, ſo bringen wir ein Hinderniß hervor. Die Lebenskraft hat ein Maaß, wobei weder Vergnügen noch Schmerz iſt, das Wohlbefinden. Wenn dieſer Zuſtand durch irgend etwas verringert iſt, ſo iſt eine Beförderung des Lebens nützlich, ſobald dieſes Hinderniß des Lebens aufgehoben wird; das Vergnügen kann daher nur auf einen Schmerz erfolgen. Wenn wir unſere Augen auf den Lauf der Dinge richten, ſo finden wir einen Trieb in uns, der uns augenblicklich zwingt, aus unſerm Zuſtande heraus zu gehen. Wir werden durch einen Stachel dazu genöthigt, durch eine Triebfeder, wodurch alle Menſchen (als Thiere) in Thätigkeit geſetzt werden. In Gedanken iſt der Menſch immer nur gequält; er geht beſtändig aus dem gegenwärtigen Zuſtande heraus in einen andern, lebt immer in einer künftigen Zeit, und kann in der gegenwärtigen nicht verweilen, ſondern iſt ſtets gezwungen, auf künftige Ausſichten über zu gehen. Allein alles dies, was uns nöthigt, aus einem Zuſtande heraus zu gehen, muß doch ein Schmerz ſeyn, und daß das Vergnügen uns nicht lockt, aus der Zukunft heraus zu gehen, ſondern eine Art von Ungeduld den Menſchen anficht, um ſeinen kleinen Schmerz zu lindern, ſieht man daraus, daß man ſich ſchon im voraus einen Gegenſtand des Vergnügens ſucht, ohne noch den Gegenſtand deſſelben zu kennen, und ihn bloß als eine Hülfe für die Unruhe, die ihn treibt und quält, aufſpürt; denn wir ſehen deutlich, daß, wenn der Menſch beſtändig beſchäftigt iſt, und immer Plane macht ihn kein Vergnügen lockt, das er in der Ausſicht hat, ſondern er daſſelbe erſt zu erlangen ſucht; er iſt getrieben worden, aus dem Zuſtande des Schmerzes heraus zu gehen, um ſich Linderung deſſelben zu verſchaffen. Der Menſch befindet ſich alſo in einem immerwährenden Schmerze, und dieſer iſt der Sporn zur Thätigkeit in der menſchlichen Natur. Unſer Loos iſt ſo beſchaffen, daß nichts bei uns dauerhaft iſt, als der Schmerz, bei dem Einen mehr, bei dem Andern weniger, aber ſo, daß er doch bei Allen bleibt, und daß die Vergnügungen bloß kleine Linderungen des Schmerzes ſind. Das Vergnügen iſt nicht poſitiv, ſondern nur eine Befreiung vom Schmerze, die bloß negativ iſt. Hieraus folgt, daß wir beim Vergnügen niemals anfangen können, ſondern bloß beim Schmerze, und daß das Vergnügen nur immer auf Schmerz folgen kann; denn weil es nur eine Befreiung vom Schmerz iſt, ſo kann es nicht zu Anfang ſeyn. Das Vergnügen kann alſo nicht in Einem fortdauern, ſondern muß ſich mit dem Schmerze vereinigen, um ſich alle Augenblicke durch den Schmerz durchzubrechen, worin eigentlich das Vergnügen beſteht. Der Schmerz kann aber in Einem fortdauern und langſam und allmählich gehoben werden; dann bemerken wir das Vergnügen nicht. Die augenblickliche Hebung des Schmerzes macht das, was wir ein wahrhaftes Vergnügen nennen können. Wir finden uns fortwährend mit namenloſen Schmerzen ergriffen, wir nennen Unruhe, Begierde, und jemehr ein Menſch Lebenskraft hat, deſto ſtärker fühlt er den Schmerz. Ohne daß das Gemüth etwas Körperliches plagt, iſt es doch von namenloſen Schmerzen gefoltert, und handelt, ohne daß es genöthigt wird, etwas vorzunehmen. Menſchen laufen deshalb in Geſellſchaften, woran ſie ſonſt keinen Geſchmack finden, und ob ſie gleich daſſelbe Misvergnügen fühlen, ſo hebt doch der Wechſel der mancherlei Eindrücke ihren Schmerz auf. — Aus eben der Urſache haben ſich auch verſchiedene Menſchen das Leben genommen, und der größte Theil ſolcher Melancholiſchen kommt auf das Laſter des Selbſtmordes, weil der Stachel des Schmerzes ſie ſo verfolgt, daß ſie kein anderes als dieſes Mittel dagegen finden.

Es iſt ganz gewiß, daß die Einrichtung der Vorſehung von der Art iſt, daß wir durch den Wechſel des Schmerzes zur Thätigkeit getrieben werden ſollen. Kein Menſch kann ſtets am Genuſſe der Ergötzlichkeiten Vergnügen finden, ſie werden ihm mit der Zeit ſchal; er kann kein wahres Vergnügen nirgends genießen, als allein in der Arbeit. Dieſe iſt für ihn ſo nothwendig, daß er in ihrer Ermangelung ſeine Zeit nicht ſo gut zubringen würde, als bei der Arbeit ſelbſt. Das Vergnügen bei dieſer beſteht in der Rückwirkung gegen den Schmerz, dem der Menſch unterworfen ſeyn würde, wenn er nicht eine Kraft anſtrengte, ihm zu entgehen. Die Arbeit hat Ungemächlichkeiten an ſich ſelbſt, aber dieſe ſind doch kleiner, als wenn wir ohne Arbeit ſind. Da der Menſch alſo in der Arbeit Unterhaltung ſuchen muß, ſo muß ſein Leben wahrlich ſehr elend ſeyn; und da ihm alle Zerſtreuungsmittel keine Linderung verſchaffen, ſo muß er in einer Unruhe ſeyn, die ihn beſtändig nöthigt, aus ſeinem Zuſtande heraus zu gehen.

Die Menſchen glauben, es ſey undankbar gegen die Schöpfung, wenn wir von der Vorſehung ſo ſprechen, daß ſie uns in einen beſtändigen Schmerz verſetzt habe; aber es iſt dies eine weiſe Einrichtung der menſchlichen Natur, um uns zur Thätigkeit anzutreiben. Bei dem Vergnügen würden wir nicht aus unſerm Zuſtande heraus gehen, noch etwas Neues vornehmen wollen. — Wir können das Leben glücklich nennen, das mit allen Heilmitteln, wider den Schmerz gerichtet, verſehen iſt; denn wir haben keinen andern Begriff von Glück. Zufriedenheit iſt, wenn man in dem Zuſtande zu beharren denkt, und alle Mittel des Vergnügens entbehren will; ſo iſt die Entbehrlichkeit alles Vergnügens der Zuſtand des Wohlbefindens, worin man aller Gegenmittel gegen den Schmerz überhoben iſt; allein dieſen Zuſtand finden wir bei keinem Menſchen. Es kann ein Menſch wohl ſagen: ich bin mit dem Ganzen meines Zuſtandes zufrieden, d. i. ich kann Befreiungsmittel wider den Schmerz haben; denn wir genießen gewiſſe Dinge, die unmittelbar und an ſich ſelbſt unangenehm ſind, und von denen man nicht den geringſten Begriff haben könnte, warum wir ſie genießen, ſobald ſie nicht plötzlich verſchwinden, und indem ſie verſchwinden, uns Vergnügen machen. Der Tabacksrauch veranlaßt bei jedem Zuge einen widrigen Geſchmack, der jedoch in demſelben Augenblicke wieder verſchwindet, und dieſer Reiz macht uns Vergnügen. Was hätte man nun nöthig, ſich unangenehme Empfindungen zu machen, wenn die Linderung des Schmerzes nicht Vergnügen wäre? Wir finden, daß Menſchen bei einer Pfeife Taback eine beſondere Unterhaltung finden; die Urſache davon iſt, weil alsdann nichts da iſt, das einen fortdauernden Eindruck machte, und der Eindruck ſo oft wiederholt werden kann, und ſo bald wieder verſchwindet. Der Raucher hat hierbei zwei Vortheile: 1) zerſtreut ihn die Mannigfaltigkeit der Eindrücke, 2) vergnügt dies ihn, weil die Eindrücke ſogleich wieder verſchwinden. Alle Genußmittel, die wir niemals wieder laſſen können, ſind von der Art, daß ſie unmittelbar unangenehm ſind. Dahin gehören alle Tabacksgenüſſe, unter andern das Tabackskauen, welches nichts als eine ätzende Schärfe erregt, die aber in der Folge durch den Reiz, den ſie hat, wieder vermindert wird. Daher iſt dies eine Unterhaltung; das Gemüth wird von den Sorgen abgezogen, welche es ſonſt fortwährend anfechten.

Warum ſuchen Menſchen den Rauſch der ſtarken Getränke wider die Langeweile? Langeweile iſt der Inbegriff des unnennbaren Schmerzes. Bei allen wilden Völkern und gemeinen Leuten finden wir, daß ſie den Rauſch ſuchen, ſo, daß der Bauer kein ſtarkes Getränke verlangen würde, wenn er nicht wüßte, daß es ihm einen dauerhaften Rauſch verurſachte. Der Rauſch macht ihn gefühllos gegen die unaufhörliche Unruhe des menſchlichen Gemüths, und er kann ſich dadurch mit Blendwerken und leeren Hoffnungen das Uebermaaß ſeines Schmerzes lindern.

Kein Vergnügen kann in uns fortdauern, ſondern der Schmerz muß ſich immer mit einmiſchen. Das Vergnügen von Wohllaut kann ohne Diſſonanzen nicht ſtatt finden. Das Salz iſt eine Art von Reiz; in den Speiſen aber liegt etwas wider dieſen augenblicklichen Schmerz, das gegen ihn wirkt, ſo daß er gleich wieder gehoben wird. Durch ſolche Antriebe wird unſere Thätigkeit belebt, etwas zu ſchaffen, und unſer thieriſches Leben würde ohne ſolche kleine Schmerzen nicht befördert werden können.

Können dieſe Vergnügen eine größere Summe ausmachen als der Schmerz? Nein! weil ſie nur ſo viel ausmachen als der Schmerz ſelbſt, und oft noch weniger; denn bei einem langſam aufgehobenen Schmerze fühlen wir die Aufhebung nicht, und in der plötzlichen Aufhebung allein beſteht das Vergnügen. Unſer Leben kann alſo wohl mit ſehr lange dauerndem Schmerze, aber nur mit Vergnügen, das mit Schmerz verknüpft iſt, verbunden ſeyn, und beim Menſchen iſt wenigſtens immer der Wunſch da, auch aus den größten Vergnügungen heraus zu gehen, z. B. Leute, die große Erbſchaften erhalten, haben immer ſehr große Unruhe.

Alles dieſes Angeführte enthält die Behauptung des Grafen Veri, die von Einigen gemisbilligt wird, die aber doch richtig iſt; hierauf iſt die wahre Oeconomie der menſchlichen Natur gegründet.

Sind bei der Religion die Verheißungen von der Freude des Himmels das, was die Menſchen zur Beobachtung der Geſetze antreiben ſoll? Nein! vielmehr nöthigt ſie die Furcht vor den Strafen, ſich den Religionsgeſetzen zu unterwerfen. Dies iſt ſo ſicher, daß, obſchon Mahomed verſucht hat, den Himmel mit lauter ſinnlicher Wolluſt anzufüllen, es doch eben ſo wenig gewirkt hat, als wenn wir unnennbare Freuden verſprechen. Der Schmerz wirkt kräftiger; von ihm können wir uns einen faßlichern Begriff machen. — Daß dies wahr ſey, zeigt ſogar die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte; die Menſchen können die immerwährenden Vergnügungen nicht aushalten; daher verfiel der erſte Menſch auch darauf, das Gedet zu übertreten: Hierauf mußte er arbeiten, weil er von Natur faul iſt. In dem Zuſtande des Herumſchlenderns konnte er nicht bleiben, daher mußte er in dieſen Zuſtand kommen.

Die ſchönen Künſte, die Dichtkunſt, die Mahlerei ſind alles Hülfsmittel wider den idealen Schmerz. Ein Menſch, der völlig geſund am Geiſte wäre, würde die ſchönen Künſte nicht achten. Die ſchönen Künſte enthalten unaufhörlich Eindrücke auf das Gemüth, wodurch der Menſch genöthigt wird, immer etwas zwiſchen den idealiſchen Schmerz zu miſchen; denn da die ſchönen Künſte eine ſolche Mannigfaltigkeit haben, daß ſie es niemals bis zum völligen Ueberdruße bringen können, ſo ſehen wir, daß ſie auf verfeinerte Seelen tiefe Eindrücke machen, die für Seelen, die durch idealiſchen Schmerz gereizt ſind, auch idealiſche Hülfsmittel haben müſſen.

Bei dem Vergnügen wird dem Menſchen die Zeit kurz, und bei dem Schmerze lang; wenn das Leben zu Ende iſt, ſo iſt das, was mit Vergnügen durchflochten war, kürzer geweſen, als das, was mit Schmerz geſchwängert war. Nun iſt es einleuchtend, daß, da uns bei dem Vergnügen das Leben kürzer wird, daſſelbe nichts Poſitives ſeyn kann, und da uns das Leben bei dem Schmerze lang wird, ſo muß dieſer das rechte Gefühl des Lebens enthalten. Wir können uns daher unſer Leben nicht vergnügt machen, ohne es zu verkürzen. Jeder Theil des Lebens wird uns immer läſtig, wir wünſchen immer die folgende Zeit herbei, und daß die gegenwärtige doch verſtrichen wäre. Daher muß das glücklichſte Leben mit beſtändigem Schmerze verbunden ſeyn, ſonſt würden wir nicht ſo froh ſeyn, die Zeit zu Ende gebracht zu haben. Es ſcheint dies eine beſondere Einrichtung bei den Bewohnern dieſes Planeten zu ſeyn, daß bei ihnen der Schmerz die Triebfeder iſt. Vergnügen hängen nur vom

Schmerze ab; wir mögen dieſen nun Sehnſucht, oder Unruhe des Gemüths nennen, ſo iſt es doch immer ein Stachel, einen neuen Zuſtand zu ſuchen, ehe man noch einen Begriff davon hat. Wir werden genöthigt, einen Zuſtand zu verlaſſen, und ſuchen einen andern, den wir Vergnügen nennen, weil er uns von der gegenwärtigen Unruhe befreiet, und darnach benennen wir unſern Begriff von Glückſeligkeit. Wenn jemand die menſchliche Natur deshalb als hart behandelt anſehen wollte, und glaubte, ſie habe eine traurige Beſtimmung, ſo irrt er ſich; denn nach unſern Begriffen vom Glücke iſt das Glück das, was uns vom Schmerz befreiet. Der Menſch kann ſich nichts vorſtellen, was ein dauerhaftes Vergnügen wäre und worin nicht Furcht und Hoffnung abwechſelten. Mahomed ſagt von dem Paradieſe, daß es einen ſehr reichlichen Vorrath von Nahrungsmitteln und ſehr große Vergnügen mit dem weiblichen Geſchlechte, mit den ſogenannten ſchönen Houris, enthalte. Dadurch lockt er die Menſchen nicht ſehr, und die Furcht vor den Uebeln in der Zukunft thut mehr Wirkung; denn wir können uns die Idee von einem ununterbrochenen Glücke gar nicht denken; unſere Begriffe vom Glücke hängen von dem Wechſel zwiſchen Wohlſeyn und Schmerz ab. Der Himmel hat uns nicht zu genießenden, ſondern zu thätigen Weſen gemacht. Wir haben Talente der Vernunft und körperliche Kräfte, um unſere Zwecke zu erreichen. Der Schmerz iſt uns zum Stachel gegeben, um in uns Thätigkeit hervorzubringen. Dies war der Zweck der Natur, wobei freilich bei uns das Meiſte auf lauter Mühſeligkeiten hinausläuft, indeſſen wiſſen wir noch nicht, was uns am Ende bevorſteht. Wir finden auch, daß wir in dieſem Zuſtande, nach unſerm Begriffe von Glückſeligkeit, glücklich ſeyn können.

Die Arbeit iſt die beſte Art, die Zeit zu vertreiben, und die Zeit wird nicht anders ausgefüllt, als durch Arbeit; denn die Vergnügen berauben ſich ſelbſt ihres eigenen Genuſſes, und werden mit der Zeit ſchal. Arbeit iſt aber eine erzwungene Beſchäftigung der Muße dadurch, daß ſie Beſchwerden bei ſich führt, die man nur eines Zwecks wegen übernimmt. Man ſollte daher denken, die Arbeit könne nur in Anſehung des Zwecks vergnügen, allein die Arbeit muß unſerm Gemüthe mehr Ruhe geben und der Zweck kann das Vergnügen des Menſchen nicht befördern; denn der Zweck des Vergnügens macht nicht den, ſeinen Genuß aus, ſondern das, was in der Ausſicht iſt. Da die Arbeit aber doch nichts weiter, als eine Bemühung iſt, ſo kann ſie dazu dienen, uns des Glücks des Lebens fähig zu machen, indem ſie den Schmerz abhält; denn über der Arbeit vergeſſen wir die unnennbaren Leiden, die uns immer verfolgen.

Die Leidenſchaft zum Spielem wird bei allen Nationen angetroffen; ſelbſt die canadiſchen Wilden ſpielen gern, und die Chineſen ſind dem Spiele bis zur Raſerei ergeben, ſo daß ſie Weib und Kind und ſich ſelbſt zu Sclaven verſpielen. Das Intereſſe beim Spielen dient dem Spiele zur Belebung, und erhält dadurch einen ſo großen Reitz, daß es den meiſten Zeitvertreib unſerer Geſellſchaften ausmacht. Die Urſache iſt: Furcht und Hoffnung wechſeln beſtändig im Spiele ab; man verläßt jeden Augenblick den Gegenſtand ſeiner Empfindung, ſo wie die Charten ſich alle Augenblicke verändern, und die Eindrücke haften niemals lange. Aber wir können doch kein fortwährendes Vergnügen darin finden, denn wir haben auch eine Furcht dabei; da aber in mißlichen Lagen eine größere Mannigfaltigkeit von Eindrücken iſt, und da wir noch an eine Verbeſſerung der Ausſichten vom Glücke glauben, ſo macht das Spiel eine Unterhaltung aus, die uns flüchtig aus einem Zuſtande in den andern verſetzt, und ſo hat dieſer fortwährende Uebergang aus einem Zuſtande in den andern etwas Belebendes. Das Gemüth iſt dabei bewegt, und geht durch alle Affecte. Ein vernünftiger Mann, der ſich zum Spielen ſetzt, kann den Gewinn nicht zu ſeiner Abſicht haben, ſondern er muß glauben, daß er wenigſtens am Ende ein Chartengeld werde bezahlen müſſen. Daher muß ſeine Abſicht wohl etwas anderes ſeyn, als zu gewinnen. Während des Spiels iſt freilich ſeine Abſicht nur zu gewinnen, aber darum hat er doch das Spiel nicht unternommen. Es iſt hier lauter Hoffnung und Furcht, die im Grunde vergebens ſind; aber man zerſtreuet ſich doch während dieſes Zuſtandes, und hat den Schmerz, der den Menſchen unter dem Namen der Langeweile quält, zerſtreuet. Ein ſolches Uebel, dergleichen die Langeweile iſt, weiß man gemeiniglich nicht zu nennen, noch die Gegenmittel dagegen anzugeben. Dieſes Uebel der Langeweile entſpringt aus dem Mangel an Thätigkeit. Man wird ſich alſo immer beſſer befinden, wenn man ſpielt, als wenn man ganz unthätig iſt.

Es iſt gewöhnlich, daß ſich Menſchen ein ruhiges Alter auf dem Lande verſprechen, und dies ſcheint die Ausſicht zu ſeyn, welche alle ihre Wünſche beſchließt. Aber die Erfahrung zeigt, daß das Landleben ohne Arbeit nicht mit Vergnügen genoſſen werden kann, ſondern daß man Langeweile hat, und nicht anders Ruhe findet, als in der Arbeit, indem man ſich durch Arbeit wieder eine neue Ausſicht macht. Dies geht ſo weit, daß es keinem Romanſchreiber gelungen iſt, eine glückliche Ehe zu ſchildern; er kann nur die mancherlei Hinderniſſe der beiden Verliebten darſtellen, ſo daß das Ende der Liebesſchmerzen zugleich das Ende der Liebe iſt; denn der Beſitz ſchwächt den Reitz, und ſetzt ihn zu einer ruhigen Empfindung herab. Einige haben einen Roman bis über die Heirath hinaus fortgeſetzt, z. B. Fielding den Tom Jones, aber der Verfaſſer hat doch eine Eiferſucht in die Ehe hineinbringen müßen, um ſie anziehend zu machen. Daraus läßt ſich die Frage der Alten beurtheilen, wie wir den Werth des menſchlichen Lebens ſchätzen können, und ob mehr Vergnügen oder Schmerz in demſelben ſey. Dieſe Berechnung iſt vielfältig in den Schulen der Philoſophen angeſtellt worden. Die Stoiker ſagten, der eigenthümliche perſönliche Werth des Menſchen ſey die Tugend, und die phyſiſchen Uebel wären der Wetzſtein und die Folie, worauf die Tugend glänzen könne. Nichts in der Welt, ſagt Zeno, hat einen Werth als das Bewußtſeyn ſeiner eignen Würde, alles Andere iſt nichts; Vergnügen und Uebel haben wenig Unterſcheidendes; das Vergnügen iſt vorübergehend und der Schmerz übt unſere Standhaftigkeit, und erhöhet dadurch unſern perſönlichen Werth. Bei Nationen, denen die Natur alles gegeben hat, finden wir, daß ſie in einer ſolchen Unthätigkeit leben, daß ſie zuletzt weniger wahrhafte Vergnügungen genießen, als andere, denen es die Natur ſchwer gemacht hat. — In unſern Ländern iſt der Schmerz, den die Kälte der Luft und die Schwere der Arbeit uns verurſacht, ein ſtarker Stachel unſerer Thätigkeit. — Der Stoiker ſagt alſo, im Menſchen ſey der wahre Werth, im Schmerze ſey nichts Böſes, indeſſen iſt uns die Summe des Lebens ſo abgemeſſen, daß der Schmerz das Uebergewicht hat; daher ſagte er: sustine et abstine, lerne dulden und enthaltſam ſeyn, damit du nicht verzärtelt wirſt, und daß du dir kein Vergnügen zum Bedürfniße werden läſſeſt. Man muß ſich die Vergnügen ſo erlauben, daß man ſich mehr von ihnen trennt, als ſich ihnen ergiebt, d. i. gnügſam ſeyn.

Sustine drückt das aus, daß der Menſch auf die Vergnügen nicht rechnen könne. Epicur empfahl das vergnügte Herz, das ſo ſehr getadelt worden iſt, das aber in nichts weiter als in der Sorgloſigkeit beſtand. Sonſt war ſehr wenig ſinnliches Vergnügen in ſeinen Gärten; das vornehmſte beſtand darin, daß ſie Brei aßen und Waſſer tranken, und ſich freundliche Geſichter machten. Jetzt würde man ſich wohl dafür bedanken, ſo epicuriſch behandelt zu werden. Die Epicuräer waren alſo die rechtſchaffenſten Leute unter allen, ſie behaupteten, daß der Menſch beim tugendhaften Verhalten das größte Vergnügen genöſſe. — Man ſieht alſo doch, daß ſich ein Epicuräer in den Schooß der Tugend zurückziehen mußte, weil er in der Welt kein Glück fand. Lucrez beſchreibt die Geburt eines Kindes und ſagt: „das Kind fängt mit bangem Winſeln an, wie es einem Geſchöpfe zuſteht, auf das eine ſolche Reihe von Uebeln wartet.“ Die Standhaftigkeit macht den Menſchen von dieſer Reihe von Uebeln unabhängig.

Einige haben geglaubt, daß, wenn man wieder von vorne zu leben anfinge, man einen beſſern Gebrauch von ſeinem Leben machen werde; indeſſen findet man doch, daß je älter man wird, deſto mehr man gewonnen hat, und daß je länger das iſt; was man vor ſich hat, deſto mehr Muth man faßt, allein wenn das Leben zu Ende iſt, ſo fürchtet man doch den Tod; daraus, ſollte man denken, müßte folgen, daß ein Uebergewicht von Vergnügungen in unſerm Leben ſey, aber das widerlegt nichts; denn dies iſt eine thieriſche Furcht, unſere Imagination nährt uns mit Hoffnungen, und ſo ſehr auch dieſe Hoffnung Illuſion iſt, ſo unterhält ſie doch immer unſer Gemüth; daher iſt es nicht zu verwundern, daß wir am Leben einen Ueberdruß haben, und doch den Tod fürchten können. Wenn man das Leben genoſſen hat, und noch mit möglich guter Geſundheit genießt, ſo ſcheint doch alles nicht der Bemühung werth zu ſeyn, die wir uns damit geben, ſo daß wenn man jünger ſeyn will, dies einen Hang zu eingebildeten Vergnügungen anzeigt, die der Menſch haben zu können glaubt, oder er hat die Sache nicht genug überlegt, und beſinnt ſich auf das Beſchwerliche ſeines vorigen Lebens nicht, folglich wird kein vernünftiger Menſch wünſchen, ſein Leben noch einmal von vorne anzufangen; denn der Stoiker hatte recht, daß der Schmerz das Uebergewicht des Lebens ausmache. Veri ſagt: es iſt nicht allein kein Ueberſchuß des Vergnügens im Verhältniſſe zum Schmerze, ſondern der Menſch kann auch kein Vergnügen genießen, wenn der Schmerz nicht vorhergegangen iſt. Daher ſagte Socrates, als ihm an dem Tage, wo er den Giftbecher trinken ſollte, die Feſſeln abgenommen waren, und er ſich an der Stelle kratzte, die ihm vom Drucke der Feſſeln juckte: „ſo folgt Vergnügen auf den Schmerz“. Denn jede Empfindung von Schmerz iſt die Urſache von Vergnügen. Die Begierde, die Sehnſucht, macht, daß uns hernach etwas vergnügt; würden wir nicht durch dieſen Stachel getrieben, und Schmerz fühlen, ſo würden die Vergnügen kein Vergnügen mehr ſeyn.

Voltaire ſagt, die Vorſehung habe uns wider die Uebel dieſes Lebens zwei Mittel gegeben: die Hoffnung und den Schlaf; der Schlaf iſt ſo etwas Nothwendiges, uns einen Theil der Zeit außerhalb der Empfindungen zu ſetzen, daß, wenn wir den Schlaf nicht hätten, ich nicht wüßte, wie wir die Triebe zu neuen Vorſtellungen immer befriedigen könnten. Dieſe acht Stunden, die von dem Leben abgerechnet werden, ſind eine wahre Erholung, und mit neuen Hoffnungen geht man am Morgen in die Welt.

Man macht die Bemerkung, der Menſch habe nicht ſo lange gelebt, als er genoſſen, ſondern als er gehandelt habe. Es iſt ſonderbar, daß man auf Reiſen findet, daß die Meilen in ſchlecht bewohnten Ländern kurz ſind; daher iſt es gekommen, daß die, welche in öden Ländern reiſeten, wenn eine Meile zu Ende war, noch nicht lange gereiſet zu haben glaubten, weil ſie keine Abwechslung hatten. Wenn man aber in ſtark bewohnten Ländern reiſet, ſo hat man ſo viele Dörfer geſehen, und glaubt deshalb, man ſey eine lange Zeit gereiſet, und rechnet dies für einen langen Weg. Deshalb ſind die Meilen in Pommern lang, und nachher nach Berlin zu kurz, weil der, welcher die Meilen einrichtete, dieſe Täuſchung nicht bemerkte. Ein Menſch, der ſein Leben wohl beſetzt hat, glaubt, daß er eine lange Zeit gelebt hat; wenn er aber lauter Vergnügungen nachhängt, ſo verſchwindet die Zeit, ſo daß er gar nicht gelebt zu haben wähnt. Daher klagen nur die Nichtsthuer über die Geſchwindigkeit der Zeit. Die Arbeit und die Beſchäftigung ſind das, was die Zeit uns wirklich macht. So haben wir es in unſerer Gewalt, uns das Leben abzukürzen. Dagegen verlängert man ſein Leben durch Handlungen; daher ſieht man, daß die Zufriedenheit mit ſeinem geführten Leben nicht auf dem Genuſſe, ſondern auf Handlungen beruht.

Glückſeligkeit iſt eine Art von Ideal, wovon wir uns keinen Begriff machen können, worein wir ſie ſetzen könnten, wenn wir unter Glückſeligkeit die größte Summe von Freude verſtehen, d. i. die völlige Befriedigung aller unſerer Neigungen. Wir können uns nicht einmal die Möglichkeit davon vorſtellen, ein aus lauter Vergnügen zuſammengeſetztes Leben zu genießen. Wir können nie ein volles Ganze hervorbringen, womit wir völlig zufrieden ſeyn könnten; dies iſt alſo eine Einbildung, die keinem Begriffe entſpricht. Etwas mehr können wir uns einen Begriff von einer Zufriedenheit machen, die aus der Gnügſamkeit entſpringt, wo der Menſch ſich von allem dem entwöhnt, was zum entbehrlichen Genuſſe der Vergnügungen gehört, und wo er ſich daran gewöhnt, entbehren zu können. Da kann er ſich eine Zufriedenheit vorſtellen, die auf ſehr wohlfeilen Bedingungen beruht. Aber auch von dieſer kann man kein rechtes Beiſpiel geben; denn wenn wir viel entbehren können, ſo fehlt uns die Triebfeder zum Handeln; daher kann man nicht recht einſehen, wie die Zufriedenheit eine Triebfeder zum Handeln ſeyn ſoll, da ſie negativ iſt.

Die Unterſuchung der Alten vom höchſten Gute beſtand darin, daß ſie fanden, wir könnten die Zufriedenheit der Seele nicht ins Phyſiſche, ſondern ins Moraliſche ſetzen. Der Beifall, den der Menſch ſich ſelbſt giebt, muß die Triebfedern zum Handeln enthalten. Daher ſchloſſen ſie, der Schmerz ſey nichts Böſes, ſondern ein Uebel, das Laſter allein ſey etwas Böſes. In der That muß man ſagen: die phyſiſchen Uebel ſind nichts Böſes oder Verabſcheuungswürdiges, ſondern ein Uebel, das ſich für die Vernunft recht ſehr wohl ſchicken kann.

Strafen ſind für die Laſterhaften recht gut, aber das Laſter ſelbſt iſt nicht beifallswürdig. Schmerzen können gebilligt werden, aber Laſter nicht. Lügen, die man verübt hat, wird Einer dem Andern nicht erzählen, aber Schmerzen ſind angenehm in der Erinnerung; die Erinnerung an ſchlechte Striche aber ſchlägt nieder, das Böſe iſt bloß moraliſcher Natur.

Wir unterſcheiden die Gleichgültigkeit von der Gleichmüthigkeit. Gleichmüthig iſt der, der ſich nicht erfreuet und nicht betrübt.

Gleichgültig d. i. unempfindlich zu ſeyn, iſt eine Schwäche; gleichmüthig eine Stärke; beides aber ſind Eigenſchaften der Seele. Das Gleichgewicht iſt ein Zuſtand durch Ueberlegung, wozu man zu zwei entgegengeſetzten Dingen durch gleiche Gründe angetrieben wird. Die Gleichgültigkeit iſt eine Gemüthskrankheit, die Gleichmüthigkeit aber entſpringt aus edleren Triebfedrn, und iſt die Eigenſchaft eines Weiſen, der in dem beharrlichen Zuſtande des Gemüthes iſt, ſich nicht zu erfreuen oder zu betrüben. Thiere ſind weder der wahren Freude noch der Traurigkeit fähig; denn dieſe ſetzen Nachdenken über den Zuſtand voraus, wornach man ſich des jetzigen und vorigen Zuſtandes bewußt iſt. Die Thiere haben zwar Vergnügen und Schmerz, aber keinen Begriff davon. Daraus ſehen wir, daß die Traurigkeit ein neuer Schmerz über unſern unglücklichen Zuſtand iſt, indem wir dieſem Uebel ausgeſetzt ſind; daher entſtehen Krankheiten, die das Gemüth niederſchlagen, allein bei Krankheiten, die mit Schmerz verbunden ſind, faßt man Muth. Beim Schmerze kann man wacker ſeyn; aber die Traurigkeit beruht auf dem Gemüthe. Wir haben ein Vermögen, das uns ſowohl gegen die Freude, als gegen die Traurigkeit ſtark machen kann. Den Schmerz können wir nicht verhüten, aber wohl die Traurigkeit. Die Gleichmüthigkeit des menſchlichen Lebens nur kann es verhüten, daß wir unſern Zuſtand für ſo unglücklich nicht halten; denn wir ſehen, daß alles nicht lange dauert. Dies nimmt den Dingen des Lebens ihren Werth, und läßt nichts übrig, als; was einen großen Werth hat. Von der Freude; ſich übernehmen zu laſſen, iſt etwas Kindiſches; man verläßt einen Menſchen, z. B. der ſich freuet, wenn er im Spiele gewinnt. Man mißgönnt ihm ſein Glück nicht, aber man ſchätzt ihn doch gering; denn es iſt ja nichts von ſo großer Erheblichkeit, das jemanden ſo ſehr erfreuen könnte. —

Man behält im Leben nichts Wichtigeres übrig, als die Rechtſchaffenheit, ſo daß wir am Ende ſehen, wir bekommen nichts heraus, was einen bleibenden Werth hätte, als was zu unſerer Perſon ſelbſt gehört. Die Grundſätze des Wohlverhaltens allein verſchaffen ihn. Dieſes geht uns ſelbſt an, und liegt in unſrer eignen Natur; alles andere iſt betrügeriſch und blendend. Durch das Zeugniß des Wohlverhaltens iſt es allein möglich, die Gleichmüthigkeit ſich zu erwerben, und uns am Ende unſers Lebens einen Werth zu geben.

Laune oder Humeur iſt eine beſondere Stimmung des Gemüths, welche der Menſch nicht in ſeiner Gewalt hat, weil ihm die Welt nach verſchiedenen Farben erſcheint, ſo wie ſich ſeine Gemüthsſtimmung verändert. Die Gleichmüthigkeit beruht oft auf dem Temperamente, aber dann iſt es nur eine Art von Gleichgültigkeit, wobei man jetzt ſtark iſt, und dann weder in ausgelaſſene Freude noch in Traurigkeit verſetzt wird. Dieſe Gleichmüthigkeit iſt dem launiſchen Zuſtande entgegen geſetzt, wo man dem Wechſel ſeines Gemüthszuſtandes unterworfen iſt, und bald verdrüßlich, bald vergnügt iſt. Dazu kann zum Theil Krankheit Veranlaſſung geben; aber ſich einer ſolchen Schwäche zu überlaſſen, iſt die größte Vernachläßigung ſeiner ſelbſt. Einige Menſchen leiden nicht ſo viel davon, als der launiſch Geplagte ſelbſt. Das Launige aber gehört zum Talente, und beſteht in der Originalität eines willkürlichen Standpuncts, Dinge anders an andern Menſchen anzuſchauen. Der Eine ſieht an einem Tage den Putz des Frauenzimmers ſehr gern, an einem andern hält er ihn für Kinderpoſſen und Eitelkeit, je nachdem ihm der Kopf ſteht. Ein ſolcher Menſch heißt launiſch, weil er ſolchen unwillkürlichen Stimmungen unterworfen iſt. Er iſt unverträglich und unleidlich. Aber launig zu ſeyn, wo man Dinge von einer originellen Seite betrachtet, iſt ſehr herrlich, und ſchickt ſich für das Leben des Menſchen beſſer, als alle gravitätiſche Art, über Andere zu urtheilen, und Dingen eine Wichtigkeit beizulegen, die ſie nicht haben. Democritus war der Philoſoph der guten Laune, und ſagte: „im Leben der Menſchen iſt gar keine Wichtigkeit, es iſt alles ein bloßes Kinderſpiel; die Klagen der Menſchen über ihre Leiden ſind Klagen der Kinder, die ihr Spielwerk verloren haben.“ Ein eingebildetes Uebel iſt das, was den Menſchen quält. Die großen Wichtigkeiten der Menſchen, wobei ſie ſo gravitätiſche Mienen machen, ſind lauter Kinderſpiel. Selbſt über ihre Uebel hat man mehr Urſache zum Lachen. Die Uebel, worüber ſie das größte Geſchrei erheben, ſind phantaſtiſch. Wir haben in der That Urſache, uns eine gute Laune zu verſchaffen; denn ſie iſt dem Menſchen nützlich, und macht ihn zu einem guten Geſellſchafter. Heraclitus nahm die traurige oder finſtere Seite an, als ob alles an dem Menſchen immer in einen traurigen Zuſtand verſetzen müßte. Freilich wenn ich die Bösartigkeit des Menſchen betrachte, ſo empfinde ich ein gewiſſes Grauen. — Aber dies thun ſie ſich ſelbſt an, und die Natur hat es nicht über ſie verhängt. Am Ende ſehe ich doch, daß der, welcher Ehre und Redlichkeit um eines Gewinnes willen verliert, nicht verdient, daß man über ihn Thränen vergieße. Der Menſch iſt ein Thor, und iſt alſo eher ein Gegenſtand des Spottes wegen ſeiner vielen Thorheiten.

Empfindſamkeit iſt ein Vermögen, Empfindlichkeit eine Schwäche, und eine große Empfänglichkeit der Eindrücke. Empfindſam muß der Menſch ſeyn; denn er muß doch das empfinden können, was er in der Perſon eines Andern verhüten ſoll, der ihn um etwas bittet. Dieſe Empfindſamkeit iſt eine Art von Theilnahme an Anderer Empfindungen; ſie iſt ein Vermögen, das mit einem Zartgefühle verbunden iſt, den Verdruß bei Andern zu verhindern. Die Empfindſamkeit iſt ein Vermögen zu urtheilen, aber die Empfindlichkeit die Schwäche, leicht gerührt zu werden. Es iſt ein erbärmlicher Zuſtand, gleich von allen Gegenſtänden ſo ſehr getroffen zu werden, daß man darüber aus der Gleichmüthigkeit geſetzt wird, und es kann dies nur dem ſchwachen Geſchlechte zu gut gehalten werden. Empfindlich iſt der, deſſen Wille zu Empfindungen hingeriſſen wird; empfindſam der, der wohl zu unterſcheiden weiß, was Empfindungen erregt, und der ſich ihnen überlaſſen und ſie wieder aufheben kann, wenn er will. Man hat ſeit einiger Zeit von der Empfindlichkeit (die man falſch Empfindſamkeit nennt), von der weinerlichen und ſchmelzenden Sympathie viel Weſens gemacht; aber das ſind müſſige Empfindungen, welche Menſchen entnerven, ihnen eine Mattigkeit verurſachen, und ihr Herz welk machen. Sie wird in den Romanen ſehr gepflegt, und iſt mit lauter leeren Wünſchen angefüllt. Empfindſamkeit muß jeder Menſch haben, ſie iſt dem Rohen entgegen geſetzt, wo man glaubt, was mich nicht beläſtige, ſey auch Andern nicht läſtig; ſie ſetzt Grundſätze und Zartgefühl im Urtheile voraus. Die gute Laune iſt das, was man jederzeit bei Allen wünſchen möchte. Sie fruchtet mehr als pathetiſche Beredſamkeit. Bei dieſer wird wider die Laſter mit lauter Verwünſchungen geſprochen. Laſterhafte Menſch ſind freilich ein Gegenſtand der Verabſcheuung, aber die Verabſcheuung kann auf der einen Seite mehr Verachtung als Haß, und auf der andern mehr Haß als Verachtung erregen. Es kann ein Gegenſtand des Haſſes ſeyn, aber warum ſollen wir uns mit Haß gegen Andere erfüllen? Mein Gemüth iſt nie in liebenswürdiger Faſſung, wenn ich jemanden haſſen kann. Wir wollen alſo das Böſe ſo verabſcheuen, daß dieſes mehr mit der Verachtung zuſammenhängt, und da können wir uns der guten Laune überlaſſen. Wenn man das Ungereimte des Geizes betrachtet, ſo erregt dies eine weit innigere Art des Abſcheues, wenn ſie auf Verachtung, als wenn ſie auf Haß gegründet iſt; denn demjenigen, den man haßt, legt man noch immer einen Werth bei; ſobald man aber jemanden verachtet, hat dieſer keinen Werth mehr für uns. Bei der Frömmigkeit, bei der Arbeit, ſollte man immer guter Laune ſeyn, ſo daß der Menſch alles in guter Laune thäte, und ſich nicht eine angemaßte Wichtigkeit ſeiner Geſchäfte gäbe. Daher laßt uns das Spiel des Lebens mit guter Laune treiben; das gravitätiſche Geſicht ſchickt ſich gar nicht für die Lage des Menſchen; denn als Menſch iſt er ja ein Ball des Schickſals, er ſey alſo frölich, denn wenn er keine gute Laune haben ſoll, wer ſoll ſie denn haben? Der Böſewicht gewiß nicht. Dies muntert uns ſelbſt dann auf, wenn wir etwas Verabſcheuungswürdiges betrachten, und macht uns bei Andern beliebt. Man hat Beiſpiele von ſtandhaften Menſchen, die bei guter Laune geſtorben ſind; denn es iſt ja einmal nichts weiter zu thun als ſtandhaft zu ſeyn. Was ich zu ſehr mit angeſtrengtem Fleiße ausführe, das thue ich ungern, aber mit guter Laune thue ich etwas gern.

Man ſagt, ſich etwas zu Gemüthe ziehen, und ſich etwas zu Herzen nehmen. Man muß ſich nichts zu Gemüthe ziehen, aber vieles muß man zu Herzen nehmen. —

Sich etwas zu Gemüthe ziehen, heißt ſich dem Schmerze gänzlich überlaſſen, und der Schmerz iſt nur der Mangel an Thätigkeit. Man muß alſo etwas thun, um den Gegenſtand des Schmerzes zu heben, oder etwas dem Schmerze entgegen Wirkendes zu Stande zu bringen. —

Man verachtet einen Menſchen, der über einen unglücklichen Zufall Thränen vergießt, und nicht lieber Muth faßt, um das Verlorne wieder zu erſetzen. Er muß in ſeinem Gemüthe nicht den Wurm nagen laſſen, und ſich nicht mit einem Stachel quälen, ohne dadurch zur Thätigkeit getrieben zu werden.

Indeſſen haben doch Geiſtliche behauptet, daß die Buße eine innere Reue ſey, die in einem Selbſtquälen beſtehe, welches man nicht lange genug fortſetzen könne. Allein Reue, als ſolche, hat keinen Werth, ſondern inſofern ſie die Triebfeder der Beſſerung iſt. Die Reue iſt ernſtlich, wenn ſie ſo geſchwind als möglich zu guten Thaten übergeht. Wer da glaubt, daß die Reue an ſich ſelbſt einen Werth habe, der irrt ſich ſehr. Thue etwas Gutes, dazu iſt dir der Schmerz gegeben; denn wie kann die Vorſehung verlangen, daß der Schmerz bloß an unſerm Herzen nagen ſoll? Der Menſch wird durch den Gram verzehrt. Mit allen Vergnügen müſſen wir ſo haushälteriſch umgehen, daß wir ſie immer ſteigern können; denn kein Vergnügen erhält ſich immer in derſelben Art, und wenn es im Abnehmen iſt, ſo ſchlägt uns die bloße Verminderung deſſelben ſo nieder, als die gänzliche Entbehrung. Das Vergnügen muß man in der Jugend nur ſparſam genießen, damit man mit ihm immer ſteigern kann; denn der Nachgeſchmack eines bereits ganz genoſſenen Vergnügens verurſacht Traurigkeit. Wenn mir ein Vergnügen bevorſteht, ſo habe ich es in der Ausſicht; iſt es aber vorbei, ſo kann ich es nicht mehr in der Zukunft ſuchen. Wir haben daher Urſache, uns in unſerm Leben immer etwas vorzubehalten; das Vergnügen im Vorgeſchmack iſt das kräftigſte. Eine Rede, wenn ſie ſich zuletzt mit einem frölichen Ausdrucke endigt, erfreuet, iſt aber das Ende ſchal, ſo vergißt man alle vorige Vergnügungen. Der Schluß des Lebens muß alſo die Zufriedenheit mit uns ſelbſt enthalten. Die Jugend hat alle Urſache, ihre Vergnügungen auf dieſe Art einzutheilen. Es giebt Vergnügungen, die activ, andere, die eine Abnutzung ſind. Die Vergnügungen des Stoffs und des Gebrauchs des Geſchlechtsvermögens ſind eine wahre Abnutzung. Um ihre Vergnügen zu ſparen, muß ſich alſo die Jugend am meiſten den Vergnügungen entgegen ſetzen, die in der Abnutzung beſtehen. Wer ſein Geſchlechtsvermögen verſchleudert hat, der hat ſich ein ſehr ſchales Alter aufgeſpart. Die Vergnügungen mit den ſchönen Künſten ſetzen uns in den Stand, dergleichen noch immer mehr zu genießen. —

Das Vergnügen aus der Arbeit ſetzt uns in den Stand, uns mehr dergleichen zu verſchaffen. Es bildet unſere Talente überhaupt aus, und jede Verbeſſerung unſerer Talente iſt ein Fonds vom wahren Vergnügen. Dagegen giebt es Vergnügungen die nicht eine Ausbildung, ſondern eine Abnutzung ſind. So iſt die wilde Luſt in Geſellſchaften, wo man es nur aufs Saufen anlegt, ein Hinderniß, mehrere Vergnügen zu genießen. Die Unterhaltung in geſitteter Geſellſchaft mit dem andern Geſchlechte ſetzt uns in Stand, dieſe Vergnügen noch oft zu genießen; denn ſie bildet unſere Talente aus. Wenn dieſes Vergnügen aber bloß auf Genuß, und auf das gerichtet iſt, wie wir die Sinne befriedigen mögen, ſo iſt es eine Abnutzung. Die Jugend muß ſich erſt bilden, ſich ſo das Vergnügen auf die Zukunft ſparen, und alles entfernen, was ſie des Vergnügens unfähig macht. Nichts iſt bildender als Geſellſchaften mit geſitteten Perſonen von gutem Geſchmacke. Ob uns gleich ſolche Geſellſchaften etwas Zwang anthun, und uns nöthigen, auf uns ſelbſt mehr acht zu haben, als in rohen Geſellſchaften, wo wir uns gleichſam durch Uebereinkommen von aller Art von Bedenklichkeit und Achtſamkeit frei ſprechen, ſo ſind ſie doch die beſte Bildungsſchule unſerer Talente; denn ſie verſchaffen uns Geſchmack an dem, was uns fähig macht, immer viele Vergnügen des Lebens zu genießen. Wenn wir alſo unſern Geſchmack ſo verfeinert haben, daß wir ſolcher Vergnügen fähig ſind, ſo können wir ſie hernach alle Tage haben; aber nicht in jenen ungeſitteten Geſellſchaften, über die Lord Cheſterfield klagt, daß die Engländer mit keinem Andern, als bloß mit ihres Gleichen umgehen, weil es ihnen beſchwerlich iſt, in Geſellſchaften zu gehen, und ſich Zwang anzuthun. Wir können faſt nichts thun, ohne dazu gezwungen zu werden; denn nur gezwungen geht man aus der Faulheit heraus. Hat man aber einmal Geſchmack erworben, ſo ſucht man beſtändig einen ſolchen Umgang. So iſt es auch in dem Umgange mit wohlerzogenen Frauenzimmern; man nimmt mit der Zeit ihre Manieren an, findet dabei Unterhaltung, wird zuletzt ſelbſt ein guter Geſellſchafter, und zollt ſich ſelbſt deshalb Beifall, indem man davon für das künftige Leben eine Quelle von Vergnügen vorausſieht.

Vergnügungen ſind bisweilen mit Ungemächlichkeiten verbunden, aber dieſer Schmerz macht thätig und wacker. Vergnügungen verweichlichen uns allmählig, wenn ſie uns zu Theil werden, ohne daß wir uns ohne viele Mühe darum bewerben dürfen. Die Ungemächlichkeit hingegen macht uns immer neuer Vergnügen fähig, aber das bloße Vergnügen ſtumpft uns zu neuen Vergnügen ab, ſo daß der Stoiker Grundſatz: sustine et abstine, ein Grundſatz zu folgenden Vergnügen iſt. Lerne erdulden, und enthalte dich der Vergnügungen; denn jedes Vergnügen, das ich mir jetzt verſage, bereitet mich zu einem künftigen vor.

Alle Dinge ſind im Vorſchmacke am vorzüglichſten. Der Bräutigamsſtand in am glücklichſten. Die Gegenwart zerſtreuet die Blendwerke der Phantaſie, und der Ehemann ſieht die Sache mit gleichgültiger Miene an. Man irrt ſich, wenn man glaubt, daß man ein glückliches Leben führen würde, wenn man des Gefühls und der Plakkereien des Amts und der Städte überhoben ſeyn könnten; iſt man aber auf dem Lande, ſo fängt man bald an, Langeweile zu fühlen. Wenn wir uns alſo von den Vergnügungen immer etwas für die Zukunft aufſparen, ſo machen wir uns fähig, mehr davon zu genießen; ſo wie mancher Menſch nur um ſo weniger frühſtückt, um am Mittage deſto mehr zu eſſen. Man nimmt ſich vor, das Vergnügen mit langſamen Zügen zu trinken, da unſere Neigungen uns hintergeben, denn beſtürmen können wir ſie nicht. Wir halten uns ſelbſt hin; denn wenn wir immer etwas auf die Zukunft aufſparen, ſo finden wir mit der Zeit, daß wir wohl das Vergnügen gänzlich entbehren können. Während der Zeit hat man ſeine Denkart geſtärkt, und aus dem Zuſtande herausgebracht, in welchem man nur immer ſeine Wünſche ſogleich befriedigt ſehen will. So wie man ſchon Kindern angewöhnen muß, etwas zu entbehren, um ihren Eigenſinn zu brechen, ſo haben wir auch Klugheit in Anſehung unſeres eigenen Gemüths nöthig, damit wir es in eine ſolche Verfaſſung ſetzen, daß es ächter Vergnügungen des Lebens fähig wird. Ohne Grundſätze wird kein Menſch glücklich; in ihnen liegt die Quelle der Glückſeligkeit, und glücklich iſt der, der in der Jugend frühzeitig daran arbeitet. Dies iſt die Zeit, wo man gute Gewohnheiten annehmen kann, ſo daß man zuletzt aus einem guten Hange ſo verfährt, wie Andere ſich Mühe zu verfahren geben müßen.

Die Vergnügungen verſchwenden die Lebenskraft, die Unannehmlichkeiten drängen ſie zuſammen; bei dem Vergnügen wird die Lebenskraft zwar auf einen Augenblick aufgeregt, aber eben auch dadurch verſchwendet. Wer Toback raucht, der vergeudet ſeine Lebenskraft, indem er ſeinen Speichel auswirft, welcher ein Auflöſungsmittel der Speiſen iſt. Ueberhaupt beſtehen alle unſere Vergnügungen in Abſonderungen, welche Elemente des Lebens ſind, und durch ihren Verluſt der Lebenskraft Abbruch thun. Daher heißt es ſein Leben erhalten, wenn man ſich vieles verſagt, und nicht ſo begierig alle Vergnügen verſchluckt, gleich als ob ſie verboten wären. Es iſt von unſerer Seite mehr Klugheit, wenn wir unſer Leben mehr zu empfinden ſuchen. Der Genuß der Vergnügungen beſteht alſo im Abbruche mit Ausnahme der Vergnügungen der Geſelligkeit; dieſe ſind nicht Erſchöpfungen, ſondern Ermunterungen, indem ſie allen unſern Talenten Nahrung geben. Dazu wird kein Organ unſerer Lebenskraft verwandt; das Princip des Lebens ſteckt im denkenden Geiſte. Daher iſt das größte Vergnügen das, nach welchem man geſchickter geworden iſt. Solche Vergnügungen machen ſogar, daß man im Genuſſe mehr vertragen kann, und befördern überhaupt das Wohlbefinden des Körpers.

Wir urtheilen über unſer Vergnügen und Misvergnügen, ob uns daſſelbe gefällt oder misfällt; denn obgleich der Schmerz unſer Urtheil über den Gegenſtand ausmacht, ſo fällen wir doch ein neues Urtheil, und da kann uns bisweilen der Schmerz unmittelbar gefallen, ob uns ſchon ſein Gegenſtand misfällt. Eben ſo gefällt oft der Gegenſtand des Vergnügens, aber unſer Urtheil über den Gegenſtand des Vergnügens und den Gegenſtand des Schmerzes misfällt, und der Schmerz kann gefallen; denn wir haben außer den Sinnen noch ein höheres Urtheil, das in der Vernunft liegt. Wenn ein Sinn Vergnügen bei ſich führt, ſo kann die Vernunft Misvergnügen dabei fühlen, eben ſo kann die Vernunft am Schmerze der Sinne Wohlgefallen haben. Ein Gegenſtand kann angenehm ſeyn, aber das Vergnügen am Gegenſtande nicht. Die Erbſchaft durch den Tod eines guten Freundes iſt angenehm, weil ich dadurch aus großer Verlegenheit gezogen werde; aber man wird ſich die Freude aus dem Sinne ſchlagen, und ſich nicht freuen, indem man ſich der Geringſchätzung würdig halten würde, weil man ſich über den Tod eines Mannes freute, der uns ſo ſehr liebte. Ein ſolcher Menſch fühlt natürlicher Weiſe Freude, aber er billigt ſie nicht. So hat der Adjunctus eine Freude über den Tod ſeines Vorgängers, aber wenn er eine gute Denkungsart hat, ſo wird er ſich die Freude aus dem Sinne ſchlagen. Er wird denken, daß ihm eine ſolche Freude Geringſchätzung zuziehe. Er wird daher der Freude nicht nachhängen, und ohne ſich zu verſtellen, wird er eine traurige Miene annehmen. Man kann aber nicht ſagen, daß es geheucheltes Beileid ſey; denn beide Empfindungen ſind in ihm zugleich, und beide ſind ganz wahr. Er freuet ſich freilich; hätte er aber die Freude ohne den Tod dieſes Mannes haben können, ſo würde er ihm ein langes Leben gewünſcht haben. Die Misbilligung dieſer Freude iſt eine ungeheuchelte Art von Beileid über den Tod eines Andern: daſſelbe kann die bittere Freude genannt werden. Auf der andern Seite kann der Gegenſtand unangenehm ſeyn, aber der Schmerz über den Gegenſtand kann gefallen. Dies heißt der ſüße Schmerz. Dieſer iſt in Romanen, bei denen man ſich einer Art von Schmerz gern überläßt, und es iſt in der menſchlichen Natur ein Grund dazu, den Schmerz, den man fühlt, zu billigen, und an ſeinem eigenen Schmerze ein Wohlgefallen zu finden. So kann ſich ein Witwer über den Tod ſeiner Frau nicht tröſten, der Schmerz ſelbſt ſcheint ihm etwas edles zu ſeyn, da doch der Schmerz wirklich nicht edel iſt, und man muß ihn ſo geſchwind als möglich loszuwerden ſuchen, weil er unſern höhern Maximen der Denkart zuwider iſt. Wir ſind aber ſo geartet, daß wir in den Schmerz, woran wir ein Wohlgefallen finden, ein Verdienſt ſetzen. Ich bedauere Perſonen, die ich geliebt habe, wenn ich mir alles das Gute vorſtelle, was ich ihnen noch hätte leiſten können. Hier ſcheint der Schmerz eine innere Süßigkeit zu haben, und iſt daher wohl einem Inſtinkte zuzuſchreiben. Aber wir müſſen den Grundſatz annehmen, uns bei keiner Sache aufzuhalten, wobei wir nichts thun können, das Uebel abzuwenden. Ich muß ſehen, ob es noch möglich ſey, ihm abzuhelfen, und finde ich dann, daß dies nicht geht, nun, ſo muß ich das auf einmal ſo aus dem Sinne ſchlagen, als ob mich es gar nichts mehr anginge; denn wo wir nichts dabei thun können, da iſt der Schmerz ganz unnütz: wir müſſen uns ſo viel als möglich gleichgültig zu werden bemühen. Nicht den erſten Tag wird man das Uebel, wenn man es ſo betrachten kann, mit Gleichgültigkeit anſehen, aber wenn man den Grundſatz einmal hat, ſo wird man es doch mit der Zeit können. Der Stoiker ſagt: „ich wünſche mir die Freude nicht, daß mich ein Anderer tröſte, wenn ich in Noth bin, ſondern daß ich jemanden habe, dem ich Troſt zuſprechen kann.“ Darauf ſagt er ſogleich: „wenn ich einen Freund habe, der in Noth iſt, und dem ich nicht helfen kann, ſo thue ich, als ob es mich nichts anginge; denn da ich nichts dabei thun kann, ſo würde ich mein Gemüth mit unnützem Schmerze plagen. Ich werd' ihm zwar nicht mit einer Hohnmiene entgegen kommen, aber ich werde meine Seele doch frei halten, daß ſie nicht durch ein unnützes Mitleiden geſtört wird. Ich werde jedoch oft über das Schickſal des Andern nachdenken, ob es nicht möglich ſey, ihm Beiſtand zu leiſten. Iſt dies nicht möglich, ſo laſſe ich den Kummer aus meiner Seele.“ Der Kummer, den Romane verurſachen, bläßt die Seele mit unnützem Mitleiden auf. Ueberhaupt iſt das Mitleiden nur geheuchelt, oder wenigſtens geziert, oder auch eine gewöhnlich gewordene Einbildung, man werde helfen können, die aus einer theilnehmenden Empfindung herrührt. Dieſer ſüße Schmerz macht oft das Herz leer, weil man da in bloßen Ideen Gutes thut, und ſich Romane in den Kopf ſetzt, ohne jemals etwas von dieſer Empfindung in Thätigkeit übergehen zu laſſen. Man muß ſich nie mit

Schmerzen plagen, ſondern immer etwas thun, was dem Uebel abhelfen kann.

Jedermann empfindet bei ſich eine Reue über einen unerſetzlichen Schaden; wenn man aber dieſe Traurigkeit mit etwas verſchuldet hat, ſo muß man entweder Muth faſſen, oder man kommt in Verſuchung, ſich aufzuhängen. Bei der Nichtigkeit der Dinge hat man jedoch Urſache, Muth zu faſſen, und nicht den Werth der Dinge zu hoch zu ſchätzen, da ja überdies das Leben ſo kurz iſt. Eines von beiden muß man alſo thun, entweder Muth faſſen, oder aus dem Leben gehen. Ein Entſchluß muß da ſeyn, ewig kann man ſich nicht härmen. Ob man gleich den Menſchen anrathen muß, ſich nicht immer zu härmen und zu klagen, wenn nichts weiter dabei zu thun iſt, ſo kann man doch nicht billigen, wenn jemand fröhlich iſt, der einen Andern unglücklich gemacht hat; und der, welche wahre Reue über etwas fühlt, wird ſich dieſe Reue nicht ausreden laſſen, ſondern Vergnügen darin finden.

Man billigt die Reue eines ſolchen Menſchen. Dieſer gute Hang liegt im Temperamente, in der Empfindlichkeit und dem lebhaften Gefühle des Herzens; allein wenn wir die Sache nach der Vernunft abwägen, ſo ſehen wir doch, daß in der Welt dadurch nichts beſſer wird. Wir müſſen lieber ſuchen, den Verluſt des Andern erträglich zu machen; dies iſt der Entſchluß eines wackern Mannes. Haſt du wahrhafte Reue, ſo haſt du auf weiter nichts zu denken, als es künftig beſſer zu machen. Jedoch iſt das menſchliche Herz ſo beſchaffen, daß es dieſe gutartige Reue billigt und dieſelbe ſchätzt; aber manche Menſchen gehen dabei zu Grunde.

Außer dem, daß das Vergnügen an der Traurigkeit gefällt, kann auch das Vergnügen über das Vergnügen gefallen. Es zeigt eine gute Eßluſt an, wenn man über viele Schüſſeln ein Vergnügen empfindet; aber das

Vergnügen dabei kann jemandem nicht zur Ehre gereichen. Allein wenn man beim Studieren Vergnügen findet, ſo vergnügt ſelbſt das Vergnügen. Wenn man Vergnügen am Spiele findet, ſo vergnügt das Vergnügen ſelbſt nicht. Wenn man dabei ſagt, man finde Vergnügen daran, ſobald man einen alten Mann unterhalten könne, ſo vergnügt das Vergnügen ſelbſt, weil es weſentlich an ſich ſelbſt gut iſt. Von der andern Seite kann der Schmerz an ſich ſelbſt misfallen. Misgunſt iſt ein Schmerz über die hervorragenden Vollkommenheiten Anderer. Wenn das Verdienſt Anderer anfängt, das unſere zu verdunkeln, ſo empfinden wir Misgunſt; allein dieſer Schmerz über die hervorragenden Tugenden Anderer misfällt uns ſelbſt; daher ſuchen wir ihn, und den Haß ſo viel als möglich zu verbergen. Mit einigem Schmerze prahlt man, z. B. mit dem mitleidigen Schmerze. Dieſen ſucht man immer aufzukramen, aber von den andern ſchweigt man ſtill. Geld überhaupt erfreuet durch die Folgen, die aus dem Beſitze deſſelben entſpringen können. Wer durch ein Spiel Geld gewinnt, deſſen Vergnügen iſt niemals ganz rein; denn ob er ſchon das Geld gewonnen hat, ſo iſt doch in ihm eine Art von Misbilligung; darum läßt er ſich ſeine Freude über den Gewinn nicht recht merken. Das ſelbſt erworbene Geld erfreuet doch noch mehr, nicht ſo wohl die Wirkung deſſelben, ſondern wir haben ein Vergnügen an unſerer eigenen Geſchicklichkeit, wodurch wir es uns verſchaft haben. Ein Schmerz, woran wir ſelbſt ſchuld ſind, betrübt mehr. Die Unbeſonnenheit, die uns theuer zu ſtehen kommt, macht uns doppelt traurig. Aber ſelbſt wenn man unſchuldig iſt, ſind die Urtheile verſchieden. Der Eine klagt, daß er unverſchuldet, der Andre freuet ſich, daß er ohne Verſchulden leiden müſſe. Der Erſtere iſt über die Beleidigung Anderer entrüſtet, die ihm unſchuldig widerfährt. Dies iſt eine wackere Empfindung. Wer aber ſchuldig leidet, der ſcheuet ſich, weil er ſich ſelbſt von ſeinem Unrecht überzeugt hat. Der Beifall, den ſich ein Menſch ſelbſt giebt, iſt der kräftigſte und überzeugendſte. Der Unſchuldige faßt Muth, wenn er üble Urtheile erlebt; und wenn es auf Unmuth hinaus läuft, ſo hat man gemeiniglich ſelbſt ſchuld.

Das Vergnügen wächſt durch die Vergleichung mit den Leiden Anderer, der Schmerz durch die Vergleichung mit den Freuden Anderer. Wenn man in einer Geſellſchaft iſt, und der Sturm draußen raſet, ſo freuet man ſich in ſeiner warmen Stube, ſobald man an den armen Seefahrer denkt. Auf der andern Seite vermindert es die Leiden des Menſchen, wenn er noch unglücklichere Menſchen ſieht. Er erhebt ſich über ſie hinweg, wenn er nicht dieſelben Gegenſtände vor ſich gewahr wird. Stellt euch vor, ihr wäret in einer belagerten Stadt, und hättet nichts als Brod und Waſſer, aber ihr wüßtet, daß keiner in der Stadt es beſſer, ſondern alle noch ſchlechter hätten, ſo würdet ihr herrliche und fröhliche Mahlzeiten halten.

Es kommt alſo dabei alles auf die Vergleichung an. Es iſt gewiß, daß die fröhlichen Geſichter dem, welcher durch innerlichen Kummer ſehr zernagt wird, ſehr unangenehm ſind, und ſeinen Schmerz vergrößern. Der Unglückliche iſt boshaft, und ſucht einen Theil ſeines Unglücks Andern mitzutheilen. Sobald wir glücklich ſind, ſcheinen wir uns ein größeres Verdienſt beizulegen. Wer reich iſt, der ſieht auf den Armen herab, als auf Einen, dem er Vorwürfe machen könnte. Bei einem Unglücksfalle ſcheuet der Menſch nichts mehr, als die Verachtung anderer Menſchen. Indeſſen iſt die Geringſchätzung eines Unglücklichen von den im Wohlſtande Lebenden nicht zu trennen; daher kann man nur dadurch getröſtet werden, daß man ſieht, Andere ſeyn auch unglücklich.

Ein Schmerz wird dadurch gelindert, daß man ſich vorſtellt, er hätte leicht größer ſeyn können. Eulenſpiegel, ein Witzling, ſagt: Gott ſolle ihn vor drei Stücken bewahren: 1) vor großem Glücke, d. i. daß er nicht den Hals breche, weil die Leute zu ſagen pflegen (wenn jemand den Arm bricht), es iſt ein großes Glück, daß er nicht den Hals gebrochen hat. 2) Vor ſtarkem Getränke, d. i. Waſſer, weil es die Mühlen treibt, und 3) vor geſunden Speiſen, d. i. vor Medicin aus der Apotheke. Der gemeine Mann ſagt immer, es iſt ein großes Glück, daß dieſes oder jenes geſchehen iſt. Dies iſt gut, wenn wir aus allen Uebeln einen Troſt herausklauben können; denn das Leben iſt kurz, und alles Intereſſe an demſelben iſt nichtig. Das Glück macht weichlich, und das Unglück zaghaft, doch ſtärkt das Unglück auch. Ein Uebermüthiger im Glücke iſt haſſenswerth, ein Zaghafter im Unglücke verachtungswürdig.

Von dem Geſchmacke.

Von dem, was gefällt, kann Einiges den Sinnen, Anderes dem Geſchmacke und noch Anderes nach Begriffen der Vernunft gefallen. Angenehm iſt das, was in Rückſicht auf die Sinne gefällt; ſchön das, was nach einem allgemeinen ſinnlichen Urtheile gefällt. Der Geſchmack iſt ein Urtheil über das, was allgemein gefällt. Das Gute bezieht ſich auf die Denkart. Die Franzoſen nennen dies Sentiment, wornach man urtheilt, ob etwas jedermanns Beifall hat. *)

---

*) In der Critik der Urtheilskraft nennt Kant den Geſchmack das Vermögen der Beurtheilung des Schönen in der Natur und

Es iſt im Gebrauche, unter sensus communis den allgemeinen Menſchenverſtand zu verſtehen; allein da doch sensus nicht Verſtand heißt, ſo könnte man ſagen, sensus communis ſey ein Sinn, der nicht für ſich urtheilt, ſondern allgemeingültig urtheilen kann. Der Geſchmack unterſcheidet ſich vom bloßen Gefühle dadurch, daß dieſes ein Verhältniß des Gegenſtandes zu dem Privatſinne iſt, aber das Verhältniß des Gegenſtandes zu dem allgemeinen Sinne iſt der Geſchmack. Der Menſch, dem es an ſeinem eignen Tiſche gut ſchmeckt, hat einen guten Appetit; man wird aber nicht ſagen, er habe Geſchmack, wenn er nicht ſo wählt, daß es auch Andern gut ſchmeckt. Der Geſchmack iſt das, was man nicht blos für einen individuellen Sinn ausgiebt, ſondern für den Sinn Aller. Der Geſchmack iſt daher eigentlich das Vermögen, mit Beifall zu wählen. Aller Geſchmack iſt geſellig; ein Menſch, der ganz allein wäre, würde nicht darauf ſehen, was dem Geſchmacke gefällt. Er wird z. B. nicht dafür ſorgen, daß ſein Haus bemahlt und mit Zierrathen verſehen wäre, ſondern daß es gut und dicht ſey. Er würde alſo nach ſeinem Privatſinne wählen, und nicht nach dem, was ſchön iſt. Der Geſchmack iſt gleichſam als der Ueberfluß des Angenehmen anzuſehen. Wenn der Menſch an dem, was zum Bedürfniße gehört, noch Mangel hat, ſo denkt er nicht an Geſchmack. Der Landmann wählt nur nach ſeinem Privatſinne, doch putzt er ſich bisweilen am Sonntage nach dem Geſchmacke; denn jeder Menſch findet doch zu ge-

---

Kunſt: — Das Beurtheilungsvermögen desjenigen, was unſer Gefühl an einer Vorſtellung ohne Vermittlung eines Begriffs allgemein mittheilbar macht: — Das Vermögen, ohne Begriffe über Formen zu urtheilen, und an der bloßen Beurtheilung derſelben ein Wohlgefallen zu finden, welches wir zugleich jedermann zur Regel machen, ohne daß ſich dieſes Urtheil auf ein Intereſſe gründet, noch ein ſolches hervorbringt.

wiſſen Zeiten etwas mehr als das, was zu ſeinem Bedürfniſſe hinreicht; dann ſieht er auf den Geſchmack, und wählt ſo, daß ſeine Wahl Beifall erhält. Der Geſchmack iſt eine Folge der Geſelligkeit, und ſeine Bildung eine Ausbildung des Menſchen, in Anſehung ſeiner wahren Vollkommenheit, die ihn der Sittlichkeit näher bringt. Je mehr der Geſchmack bei dem Menſchen ausgebildet wird, deſto mehr iſt er empfänglich und fähig, in die gute Denkart überzugehn. Menſchen, die gar nichts Gefälliges haben, weil ſie dies für eine Unterwürfigkeit unter Anderer Wünſche halten, haben keinen Geſchmack; denn der Geſchmack iſt die wahrhafte Gefälligkeit gegen Andre, um nicht blos für ſich, ſondern auch für Andre zu wählen. Sehr geizige Leute haben gewöhnlich keinen Geſchmack; denn weil ſie alles auf ihre Privatabſicht einrichten, ſo werden ſie nie nach Anderer Wohlgefallen wählen; ihr Kopf hat nicht die Richtung ſo zu wählen. Ein ſilberner Stockknopf ſieht nicht ſo gut aus, als ein porcellainer; denn da hier blos für Anderer Augen gewählt wird, ſo ſieht man, daß, wenn der Knopf aus Silber beſteht, der Andere dabei Privatabſicht haben kann; man ſoll aber blos für Andere wählen. Dinge ſind alſo auf den Geſchmack angelegt, wenn ſie dem, der ſie beſitzt, gar keinen Nutzen bringen.

Das, was in der Empfindung vergnügt, iſt uns in weit höherem Grade angenehm, als was blos in der Beurtheilung des Geſchmacks gefällt; aber das, was dem Gegenſtande des Geſchmacks im Grade abgeht, erſetzt derſelbe durch Allgemeinheit. Die Annehmlichkeit in einer geſchmackvollen Sache iſt gering und doch hält man ſie von einem großen Werthe; denn ob ſie gleich nur in einem kleinen Grade Wohlgefallen verſchaffen kann, ſo kann ſie doch eine Unendlichkeit des Vergnügens erregen. Der Geſchmack beſteht alſo darin, daß Anderer Sinn mit jemandes Wahl übereinſtimmt. Daher kann der Geſchmack zuletzt ein ganz wichtiger Gegenſtand im geſellſchaftlichen Umgange werden.

Es macht ſelbſt ein großes Talent bei dem Menſchen aus, wenn er viel Geſchmack hat. Dies kann man von den Franzoſen ſagen. Ihre Wahl iſt beſſer als jene anderer Nationen. Der Geſchmack wird etwas Wichtiges in einem Zeitalter der Geſelligkeit. Mancher ſagt, ich habe einen eigenen Geſchmack; allein ein ſolcher hat gar keinen; denn der, deſſen Wahl keinen Beifall bei Andern findet, hat keinen Geſchmack. Er hat ſeine eigene gute Empfindung, aber für Andere kann er nicht wählen. Man kann freilich über den Geſchmack nicht ſo bündig ſprechen, als über einen philoſophiſchen Satz, weil die Sache nicht unter Begriffe zu bringen iſt; aber wenn der Satz, ich habe meinen eigenen Geſchmack, ſo viel heißen ſoll, als: meinen Geſchmack kann keiner beſtreiten, ſo iſt dies falſch; denn wenn du dein eigenes Privaturtheil Geſchmack nennſt, und doch nicht für Anderer Augen gewählt haſt, wie doch beim Menſchen geſchehen ſoll, ſo kannſt du nicht ſagen, daß du Geſchmack haſt.

Es fragt ſich, liegt in der Natur etwas, wobei man ohne die Beiſtimmung Anderer ſagen könnte, daß dieſes Anderer Beifall haben müſſe? Allerdings liegt etwas in der Natur der Sache, woraus wir a priori urtheilen können, daß etwas für den öffenlichen Sinn, d. i. nicht nur angenehm, ſondern auch ſchön ſey. Dies ſieht man deutlich bei dem Ebenmaße. Die Angemeſſenheit und Ordnung in einen Hauſe, wo die Thür nicht in einem Winkel angebracht iſt, muß jedem gefallen; dies läßt ſich aus der Natur der Sache beweiſen. Allein die Nothwendigkeit, daß die Menſchen darin überkommen müſſen, können wir aus der Vernunft nicht darthun, ſondern müſſen die Erfahrung befragen. Daher haben alle Geſchmacksſachen das Beſondere, daß ſie vieler Unterſuchungen bedürfen, aber nur im Anfange, bis der Geſchmack ausgebildet iſt; hat aber etwas Beifall gefunden, ſo kann man dies für eine Geſchmacksregel halten.

Der Geſchmack betrifft gewiſſe allgemeine Geſetze unſers ſinnlichen Wohlgefallens, inſofern dies Wohlgefallen unter einem allgemeinen Geſetze ſteht. Das Uebermaaß der größten Annehmlichkeit des Genuſſes heißt Luxuries; das Uebermaaß der Annehmlichkeit des Geſchmacks Luxus. Luxus iſt eine Uebermäßigkeit in Anſehung der Vergnügungen des Lebens, aber mit Geſchmack; Luxuries iſt die Freſſerei, wo man nicht auf die Mannigfaltigkeit der Speiſen, ſondern auf große Trachten ſieht. Die vielerlei Gerichte auf großen Tafeln dienen dazu, daß jeder das findet, was ihm ſchmeckt. Die Kochkunſt beruht alſo auf der Wahl des Geſchmacks. Die Luxuries macht krank; der Luxus arm; denn der Geſchmack iſt unendlich, wir können nicht ſo viel genießen, als wir anſchauen können. Die Annehmlichkeit im Geſchmacke hat nichts, was überſättigt, indem dieſe Vergnügen zwar klein ſind, aber ſich vermehren, die Geſelligkeit befördern, ohne Ueberdruß unterhalten werden, und das, was uns am Grade abgeht, erſetzen wir durch die Vermehrung. Das Talent des Geſchmacks iſt alſo nicht gering zu ſchätzen; es zeigt an ſich ſelbſt einen verfeinerten Menſchen, und bildet das menſchliche Herz zu moraliſchen Eigenſchaften. Wenn die Geſchlechtsneigung blos auf den Genuß geht, ſo iſt ſie brutaler Art; aber durch die Kunſt des Geſchmacks wird dieſe Neigung von dem Thieriſchen abgeleitet. Wenn der Dichter durch ſein Gedicht die Sinne wollüſtig zu machen ſucht, ſo thut er dem Geſchmacke Abbruch. Wir müſſen dieſe Neigung mit allerhand Täuſchungen ſo zu hintergehen ſuchen, daß z. B. die Dichtkunſt den Menſchen von der thieriſchen Neigung ganz abbringen, und ihn mit andern Annehmlichkeiten unterhalten kann. So verbeſſern Verfeinerungen des menſchlichen Geſchlechts die menſchliche Natur.

Wir unterſcheiden oft nicht, was ein Gegenſtand des Geſchmacks, und was ein Gegenſtand des Appetits iſt. — Winkelman ſagt, die wahre Idee von der Schönheit ſey bei den Griechen. Unſere Begriffe von der Schönheit ſind partheiiſch, und mehr Urtheile vom Reitze. Schönheit iſt aber bald nicht Reitz, und Reitz bald nicht Schönheit; denn das Eine betrifft die Form allein. Wenn wir allgemein gültig für Alle urtheilen ſollen, ſo muß das Urtheil einerlei ſeyn, z. B. ob ein Frauenzimmer als Frauenzimmer ſchön iſt, oder ob wir es auch als eine verkleidete Mannsperſon für ſchön halten würden. Wenn etwas blos des Geſchmacks wegen für ſchön angeſehen werden ſoll, ſo geht dieſes partheiiſche Urtheil nicht auf den Geſchmack. In unſer Urtheil des Geſchmacks muß ſich kein Reitz einmiſchen; denn der Reitz gehört für die ſinnliche Urtheilskraft. Wo etwas die Affekten erregt, da muß von der Schönheit in der Anordnung unterſchieden werden.

Die Mode hat einen größern Einfluß auf den überhandnehmenden Geſchmack. Sie gründet ſich auf Geſelligkeit; es wird etwas allgemein angenommen, nicht weil es ſchön iſt, ſondern weil man ſich nicht gern vor Andern auszeichnen will. Die Menſchen haben einen Hang zur Einförmigkeit, wo man ſich nicht gern auszeichnet. Die Neuigkeit muß mit dieſem allgemeinen Gebrauche verbunden ſeyn, und etwas hört auf Mode zu ſeyn, wenn es allgemeiner Gebrauch wird. Aber da die Mode die Wahl iſt, die dem Geſchmacke gefällt, ſo kann man doch gar nicht ausmachen, was für eine Art von Tracht diejenige ſey, die der menſchlichen Bildung am angemeſſenſten iſt; denn wenn wir uns jetzt an die kurzen Taillen gewöhnen, ſo lacht man über die vorige Mode, und mit der Zeit kommt ſie doch wieder auf. Das Auge gewöhnt ſich ſo an eine Tracht, daß man ſagen möchte, es ſey darin nichts Beſtimmtes. Man gewöhnt ſich an die Veränderungen, aber am Ende muß doch eine Art von Putz am beſten gefallen, wo das Urtheil der Sinne mit der Natur übereinſtimmt. Die Manier des Menſchen, wie man ſich kleiden ſoll, ſcheint durch den Geſchmack nichts Beſtimmtes zu haben, damit er abwechſeln und immer mehr Reitz in Geſellſchaften erregen ſoll. Wir ſchätzen alle Erzeugniſſe der Kunſt nach der Natur. Es iſt etwas dem Geſchmacke gemäß, was der Natur gemäß iſt. Geſchmackvoll ſieht etwas aus, was ohne vielen Aufwand durch eine vernünftige Wahl ſo eingerichtet iſt. Wo die großen Summen, welche etwas gekoſtet hat, in die Augen fallen, da zeigt ſich kein Geſchmack, aber deſto mehr verräth ſich Geſchmack, je weniger der Gegenſtand gekoſtet zu haben ſcheint, und doch gefällt.

Man muß Geſchmacksurtheil und Geſchmacksneigung von einander unterſcheiden. Es iſt gut, ein geſundes Geſchmacksurtheil zu haben; aber eine erklärte Neigung für den Geſchmack zu haben, iſt eine Schwäche. Ein Menſch hat Geſchmacksneigung, wenn er nur auf die Reitze Anderer ſieht; ein ſolcher zeigt gewöhnlich viel Eitelkeit. Das Schöne und Angenehme beruht auf Empfindungen; das Gute auf Begriffen. Das Schöne ſteht mit dem Guten in einer natürlichen Verbindung, ohngeachtet es nicht einerlei iſt; z. B. der Koch ſorgt für den Wohlgeſchmack der Sinne, der Tafelſervirer für die Schönheit der Gefäße; allein wenn gleich der Koch Gerichte zu machen weiß, ſo weiß er ſie doch nicht zu wählen, dazu gehört jemand, welcher Geſchmack hat; es wird noch ein anderes Mittel erfordert, um über das, was zur Empfindung gehört, noch ein Geſchmacksurtheil zu fällen. Ob aber die Mahlzeit gut ſey, würde allein der Arzt ausmachen können, und des Arztes Urtheil würde oft dem Geſchmacksurtheile entgegen geſetzt ſeyn. Das Gute fällt nicht in die Sinne, ſondern gehört für die Beurtheilung der Vernunft. Wenn z. B. die Speiſen noch ſo wohlſchmeckend ſind, und Beifall finden, ſo iſt dies doch blos durch das Wohlgefallen der Sinne. Die Vernunft ſorgt für die zukünftigen Folgen des Wohlbefindens, die nicht in die Sinne fallen.

Hängt das Schöne immer mit dem Zweckmäßigen zuſammen? Die Sinne urtheilen gar nicht über die Dinge, und was den Sinnen gefällt, gefällt oft der Vernunft nicht. So viel iſt gewiß, alles Schöne muß eine Beziehung aufs Gute haben, z. B. die gute Bildung eines Menſchen beruht darauf, daß das Verhältniß der Theile ſo beſchaffen ſey, daß ſie nützlich oder doch wenigſtens der Nutzbarkeit nicht entgegen geſetzt ſeyn. Man hält einen Menſchen für ſchön, wenn Leichtigkeit in der Bewegung ſeines Körpers herrſcht, weil dieſe zur Brauchbarkeit tüchtig macht, ſo daß die Nützlichkeit hier bei der Schönheit hervorleuchtet, nur mit dem Unterſchiede, daß die Sinne hier auf das Zweckmäßige ſehen. Ohne die mindeſte Beziehung auf Nutzen können wir keine Schönheit finden, wenigſtens darf ſie ihm nicht widerſtreiten. Eine Säule ſieht ſchön aus, wenn ſie gleichmäßig und oben mit ſich ringelnden corinthiſchen Acanthen ausgeſchmückt iſt. Alles muß auf den Nutzen abgezweckt ſeyn, ſonſt würde es nicht gefallen. Einige haben geglaubt, große Ohren hören beſſer, ob ſie gleich nicht gefallen; aber dies iſt falſch; ſie hören im Gegentheile ſchwerer; denn je mehr die Ohren in den Knorpeln zuſammengezogen ſind, deſto beſſer werfen ſie den Schall zurück. Man hat bei einigen Nationen auch bemerkt, daß ihre Ohren weit vom Kopfe abſtehen. Dies kommt blos auf Gewohnheit an, und iſt keine Naturanlage; denn die Ohren werden von einigen Nationen ſo gedrückt, daß ſie nicht hervorſtehen können. Hier iſt alſo das Schöne der Nützlichkeit nicht entgegen geſetzt.

Wir finden aber auch, daß die Natur das Nützliche weniger ſchön eingerichtet hat, z. B. unſere Getreidearten ſehen ſehr einfältig aus, gegen die Gewächſe, die unſere Felder von ſelbſt hervorbringen. Das Unkraut blüht gemeiniglich am ſchönſten. Der Eſel iſt Eines der nützlichſten Thiere, und auch bei den Alten nicht als ein Gegenſtand des Spotts angeſehen; indeſſen iſt er ein unanſehnliches Thier, obgleich in vielen Ländern nutzbarer als das Pferd. Nützlicher kann nicht leicht etwas ſeyn, als das Rindergeſchlecht; daher auch die Kuh von den Hindus andächtig verehrt wird, aber man kann an ihr keine Schönheit entdecken. Ein Stück Rindfleiſch finden wir zwar ſchön, aber das iſt die Empfindung im Vorgeſchmacke am Genuſſe deſſelben. — Natur, wenn ſie wie Kunſt ausſieht, iſt dem Geſchmacke gemäß. Wenn wir die Blumen mit den Abwechslungen ihrer Farben anſehen, ſo ſehen ſie wie gemahlt aus. — Wenn die Kunſt, ob man ſie gleich als Kunſt erkennt, doch wie Natur ausſieht, ſo gefällt ſie doch ſehr. Daher auch die engliſchen Gärten gefallen, weil die Kunſt darin ſo weit getrieben iſt, daß ſie wie Natur ausſieht. So iſt auch die Beredtſamkeit die beſte, die wie natürlicher Ausdruck ausſieht; was daher für die Augen aller Welt ſchön ſeyn würde, das würde es ſeyn, was der Natur ähnlich wäre. Man ſieht alſo doch, daß hier eine Vereinigung zwiſchen Natur und Geſchmack ſtatt findet, zwiſchen dem Guten, was die Natur hervorzubringen ſucht und zwiſchen dem Schönen.

Die Vermehrung unſerer Bedürfniſſe bringt Bildung zuwege, und Bildung wieder Vermehrung unſerer Bedürfniſſe. Wenn Menſchen in großen Geſellſchaften beiſammen wohnen, ſo vermehren ſie ihre Bedürfniſſe; aber da werden auch ihre Talente mehr aufgeregt, für die Befriedigung der Bedürfniſſe zu ſorgen. Wenn ſich endlich der Geſchmack einfindet, ſo verſittigt die Bildung die Verfeinerung des Geſchmacks, vermehrt und befördert die Glückſeligkeit. Der Geſchmack iſt das Vermögen geſellig zu wählen. Eine Fortſetzung der Geſittung (Civiliſirung) verſittlicht, und dies iſt der höchſte Punct, den der Menſch erreichen kann; ſo bringt die Beförderung der Geſelligkeit Sittlichkeit in den Geſinnungen hervor, indem ſie den Weg dazu bahnt. Die ſchönen Künſte beſſern den Menſchen zwar nicht, aber ſie verfeinern ihn doch, und machen es ihm leicht, ſittlich gut zu werden. Man kommt den menſchlichen Geſetzen einen Schritt näher, wenn man Geſchmack am Schönen findet, und bereitet ſich vor, Geſchmack am Guten zu finden. So iſt die allmähliche Ausbildung der Menſchen, wenn ſie bis zur Civiliſirung hinaufſteigt, und die Ausbreitung des Geſchmacks eine Vorbereitung zur Beſſerung der Menſchen.

Der Geſchmack befördert idealiſche Vergnügungen und macht uns Vergnügungen fähig, die wir durch den Genuß der Sinne nicht haben könnten. Es giebt idealiſche Vergnügungen in der Mahlerei, Muſik und in den Wiſſenſchaften. Dieſer idealiſchen Vergnügungen werden wir fähig, wenn wir den Geſchmack ausbilden. Der Menſch iſt von den thieriſchen Bedürfniſſen der Sinne frey, jemehr er an deren Stelle etwas anderes ſetzen kann. Das Vergnügen, das wir an einem Gedichte haben, verdrängt je mehr und mehr in uns den nachtheiligen Hang, den wir an Befriedigung ſinnlicher Begierden finden. Luxus iſt ein Aufwand, der mit Geſchmack übereinkommt, aber bisweilen wird auch Luxus als ein Verderbniß der Zeit angeſehen; dann iſt er ein Geſchmack, der zum Nachtheile ſinnlicher Begierden vergrößert wird. Dies iſt die Schädlichkeit des Luxus, oder die Ueppigkeit. Die Ueberhandnehmung der Gewerbe giebt allen Menſchen zu thun, ſie vermehrt die Bevölkerung, aber auch die Bedürfniſſe. Eben deswegen iſt ſie eine Quelle von vielem Guten; denn die Arbeit ſo vieler Menſchen kann viel hervorbringen, was zu vielen Zwecken dient. Aber ſie vermindert auch die Zufriedenheit und Gleichmüthigkeit bei den Menſchen; denn ſie vermehrt ſehr unſere Sorgen. Der Luxus thut auch den Naturbedürfniſſen Abbruch. Viele Menſchen laſſen eher ein natürliches Bedürfniß unbefriedigt als ein Stück des Luxus, daher fragt Hume: wenn iſt der Menſch arm? Der eine ſchlechte Mahlzeit hat. Nein! Dieſer wird doch ſatt, ſondern der, welcher keine Schuhe hat, und alſo nicht unter Menſchen gehen kann; denn da verliert er das, was den Menſchen ſanft macht. Arm iſt alſo der, der ſich in keiner Geſellſchaft zeigen kann, und ein ſolcher iſt bedauernswürdig. Wenn der Luxus den natürlichen Bedürfniſſen auf der einen Seite Abbruch thut, und dagegen alle Kunſt auf die Schönheit verwendet, ſo iſt dies doch nicht ſo ſehr zu bedauern; der Menſch wird dadurch nicht unglücklich, ſondern ein gebildeteres Subjekt für die Geſellſchaften. — Wenn Staaten im Beſitze ihrer Freiheit zu großen Reichthümern gekommen und zu der größten Ueppigkeit gelangt ſind, um ihren Ausſchweifungen Genüge zu thun, ſo kann das nicht ſo wohl dem Luxus, als vielmehr der Luxuries beigemeſſen werden. Solche Luxuries zeigt ſich gemeiniglich an den Tiſchen gemeiner Leute, die einmal ein Gaſtmal geben wollen. Die Tiſche brechen unter den Trachten der Speiſen. Luxuries wird beſtimmt nicht der Qualität, ſondern der Quantität nach. So kann man ſagen, daß ausſchweifende Menſchen nur in Anſehung ihrer Vergnügungen der Quantität nach tadelhaft ſind. — Einige vornehme Herren ſetzen ihre Pracht darien, daß ſie eine große Zahl Bedienten haben; aber das iſt ein großer Prunk, in dem kein Geſchmack ſteckt. Wenn der Luxus recht verfeinert iſt, ſo macht er ſparſam, und es ſieht noch etwas beſſer aus, wenn es ohne große Koſten zu Stande gebracht iſt, ſelbſt für den, der Zuſchauer iſt. Hume ſagt, er ſey eine Art Vergnügen, der weichlich macht. Wenn aber Vergnügen von der Art ſind, daß ſie abhärtend ſind, ſo können wir ſie nicht zum Luxus rechnen. Er ſagt alſo, die Ausſchweifungen der Engländer ſeyn alle von der Art, daß ſie die Stärke vermehren, z. B. ihre Wettrennen und Jagden, welche die körperlichen Kräfte ausbilden und abhärten. Aerger iſt freilich der Luxus, der auf Gemächlichkeit angelegt iſt, wodurch der Menſch verzärtelt wird; dies taugt nichts, denn er entnervt den Menſchen. Aber im Allgemeinen beſteht der Luxus in der großen Menge überflüſſiger Bedürfniſſe, die viele Menſchen beſchäftigen. Derſelbe bildet zwar ſehr, aber er ſchwächt auch ſehr, weil er die Empfindung des menſchlichen Gemüths abnuzt, wodurch es der Vergnügen fähig iſt; wir werden der Vergnügen zuletzt unfähig, wenn das Gemüth durch eine allzugroße Menge von Vergnügungen übertäubt wird.

Das Gute iſt mit dem Schönen ſo verbunden, daß es ſelbſt der Schein des guten Geſchmacks iſt. Die Höflichkeit iſt die Vollkommenheit dem Anſcheine nach. Darum iſt die Höflichkeit auch nicht zu tadeln; ſie iſt doch die currente Menſchenliebe, die man alle Augenblicke ausübt, und von Andern erwartet. Es iſt nicht nöthig, daß man immer jemanden hat, der uns Freundſchaftsdienſte erweiſet; denn wir bedürfen ſie nicht immer, aber höflich muß man immer ſeyn, denn dadurch bilden wir uns beſtändig aus. Daß man jemandem mit Höflichkeit zuvorkomme, daß man ihm nachgebe, ob man gleich recht hat, das alles ſind Selbſtüberwindungen, wodurch man ſich verfeinert. Daher iſt die Höflichkeit nicht für Falſchheit anzuſehen; denn das Zurückhalten unſerer Geſinnungen iſt keine Falſchheit. Es iſt doch beſſer eine geringſchätzige Meinung zu verbergen, als ſie gerade heraus zu ſagen; denn da die Höflichkeit den Geſchmack verfeinert, ſo bereitet ſie uns unvermerkt zu moraliſchen Maximen vor. Durch die Höflichkeit iſt alſo der Menſch auf halbem Wege gebeſſert, und dadurch wird er zu thätigen Dienſtleiſtungen angeſpornt; ſo verbeſſert ſich nach und nach der Charakter eines ſolchen Menſchen. Wenn die Rede vom Angenehmen, Schönen und Guten iſt, ſo iſt das Gute das, was von allen den Beſchluß macht. Zuerſt ſorgt man für das, was vergnügt, dann fürs Schöne, und endlich für das, was durch ſeinen Nutzen überall gut iſt. Dies beſchließt am Ende die Gegenſtände aller Begierden. Die Meiſten ſind der Meinung, die rohe Zeit habe mehr Ehrlichkeit, Gewiſſenhaftigkeit und eheliche Treue gehabt, allein dies iſt grundfalſch; denn in allen ungebildeten Zeiten herrſchten weit gröbere Laſter, und wenn ja damals einige Laſter nicht waren, ſo kommt dies daher, weil es zu jener Zeit noch keine Veranlaſſung zu ſo vielen Laſtern gab. Hume führt in ſeiner Geſchichte von England einige unmenſchliche Thaten an, die jetzt nicht mehr geſchehen könnten, weil das jetzige mehr gebildete Zeitalter auf ein ſolches Betragen eine ſolche Verachtung geworfen hat, daß kein Menſch, wenn er auch Neigung dazu hat, dergleichen zu thun wagen würde.

Die Verſittigung (Civiliſirung) macht, daß die Menſchen durch die Mode zurückgehalten werden, barbariſch zu ſeyn. Wir müſſen uns das nicht irre machen laſſen, daß unter civiliſirten Völkern Verſtellung iſt; dies iſt ſo nothwendig, daß, wenn wir unſere geheimen Gedanken immer ausbrechen laſſen wollten, die Thorheit keinen Zügel mehr haben würde. Dieſe Diſſimulation iſt nicht ſo ſehr tadelhaſt; denn es iſt beſſer, daß der Menſch das Fehlerhafte vor Andern zurückhält, allein die Grobheit der Alten war auch noch nicht Ehrlichkeit; denn Tugend aus Maximen erfordert ausdrücklich Bildung. Im Zuſtande der Rohigkeit kann es wohl gute Menſchen aus Temperament geben, aber eine gute Denkart kann man ihnen nicht beimeſſen. Man kann alſo annehmen, daß die Welt mit der Bildung in der Verbeſſerung der Sittlichkeit fortſchreitet. — Man nennt einen guten Menſchen auch den, der ſich alles gefallen läßt, und von dem man nichts Böſes zu befürchten hat. Dies iſt kein Lob für einen Menſchen, denn dadurch wird ſeine Schwäche angezeigt. Indeſſen kann man ſagen, der größte Theil der Menſchen ſey gut aus Unvermögen. Wenn Mancher die glückliche Gabe der Keckheit hat, ſo weiß er ſich derſelben allenthalben zu bedienen. Ein Solcher trauet ſich ſelbſt alles zu, kann alles wagen, kommt niemals durch etwas in Verlegenheit und kann ſich leicht zeigen, wenn er nur einiges Talent hat. Ein gar zu großes Mistrauen gegen ſich ſelbſt verhindert den Menſchen, daß er ſich nicht ſo recht vortheilhaft zeigen kann. Dieſe Gabe der Keckheit kann alſo eine gute Gabe genannt werden; ein ſolcher Menſch iſt wagehalſig, und kann Dinge unternehmen, welche Gefahr bei ſich führen. Mancher unterläßt blos Laſter, weil er ſich fürchtet. Wenn wir alſo nur die Menſchen übrig behalten wollten, die das Böſe, das ſie vollkommen in ihrer Gewalt halten, nur aus Maximen unterlaſſen haben, ſo würden wir nur einen ſehr kleinen Theil behalten. Der größte Theil der Menſchen iſt gut aus Unvermögen. Man glaubt jedoch, man ſey ſicher bei einem Menſchen, der furchtſam iſt, allein demjenigen, welcher das Vermögen hat, Böſes zu thun, trauet man nicht viel. Man unterſcheidet einen guten von einem großen Fürſten. Die Größe betrifft das Talent, die Güte die

Denkart, und den Gebrauch, den er von ſeinen Talenten macht. Da das vernünftige Große nicht ſo wohl für die Talente, ſondern auf den guten Gebrauch derſelben ankommt, ſo werden wir doch mehr durch die Größe des Talents, durch einen unermüdeten Fleiß, gerührt, als durch einen Andern, der alle dieſe Talente dem Grade nach nicht, aber den beſten Willen hat. — Wir werden wohl dem Letztern Beifall zollen, aber nicht die Bewunderung vor ihm fühlen, die wir vor dem Erſten hegen. In der Geſchichte lobt man nicht die guten Fürſten, ſondern die großen; denn die guten waren wie ein heiterer Tag, der bald vorüber geht; aber die großen, welche Talente zeigten, und blutige Kriege führten, ſind in der Geſchichte aufbehalten; dies muß doch in der Natur des Menſchen liegen, die noch nicht völlig verſittlicht iſt. Die Menſchen ſind noch nicht ſo weit fortgeſchritten, daß alle Bildung im menſchlichen Geſchlechte ſchon vorhanden iſt, deren wir fähig ſind, und wir werden nach kindiſcher Weiſe blos durch das Große gerührt. Große Fürſten bekommen bisweilen den Titel der guten, wenn ſie alles Böſe ſo weit gethan haben, daß ihnen nichts mehr übrig bleibt. Nun fangen ſie an ſich gut zu zeigen, weil ſie keine Gelegenheit mehr haben, anders aufzutreten. Einem ſolchen Character ſchenken wir eine unbedingte Hochachtung. Menſchen von wirklichen Empfindungen, welche vom Guten gerührt werden, und Theilnehmung daran zeigen, finden ein Intereſſe dabei, von Sittlichkeit zu ſprechen. Unſere Unterredungen haben allerlei Stoff, z. B. Stadtneuigkeiten, politiſche Neuigkeiten ꝛc., dann kommt eine Materie, die das menſchliche Herz betrifft, aber ſelten. Es giebt Leute von großem Verſtande, die niemals ein ſolches Geſpräch führen, und gar keine Luſt dabei fühlen. Die urſprünglich guten Maximen aber können ſchwerlich in einer ſolchen Perſon tief eingewurzelt ſeyn.

J. J. Rouſſeau und Hume ſtritten, ob die Tugend ein Geſchenk der Natur ſey, oder gelernt werden müſſe. Rouſſeau behauptet das Erſte, Hume aber widerlegt ihn mit Recht; denn wenn wir uns nicht ausbilden, ſo wird keine Tugend entſpringen, ob wir gleich die Anlage dazu haben. Wer kein Intereſſe an der Sittlichkeit hat, der kann kein guter Menſch ſeyn. Wenn die Menſchen in Umſtände kommen, wo ſie bei der Tugend Gefahr laufen, ſo ſieht man, daß Maximen fehlen. Geſpräche über Sittlichkeit haben viel Vorzügliches, ſeine Maximen feſtzuſetzen und ſie bei Gelegenheit zu zeigen. Wer alſo an keinem moraliſchen Geſpräche Geſchmack findet, der hat keine beſtimmten Maximen gefaßt. Aber ganz etwas anders iſt es, eine ganze Menge moraliſcher Lehrſätze daraus herzuleiten. Alte Leute werfen gern mit ſolchen alltäglichen Sittenſprüchen um ſich, obgleich die Grundlage derſelben nicht durchdacht iſt. Es iſt überhaupt nichts unerträglicheres, als Ermahnungen anzuhören; denn das ſind alltägliche Regeln, bei denen kein Menſch etwas denkt. Solche Menſchen verrathen wirklich Gleißnerei und Verſtellung. Ein Menſch, der ſich ſehr viel Mühe giebt, für gut angeſehen zu werden, muß doch vor Menſchen etwas zu verbergen haben; denn ſonſt würde er ſich nicht ſo viel Mühe geben, ſich einen Anſtrich des Guten zu geben. Geſpräche über Moralität aber haben etwas Angenehmes. Der Menſch beſſert ſich eo ipso, und giebt ſeinen Maximen Feſtigkeit, ohne welche keine ſchöne Denkart ſtatt findet. Die Königin Chriſtina von Schweden dachte niemals etwas Unkluges, und niemals etwas Kluges. Sie warf mit Sittenſprüchen um ſich, die ſie Maximen nannte; aber Maximen ſind nicht blos Regeln der Sittlichkeit, ſondern auch ſubjektive Regeln. Sie war alſo keine Frau von Gefühl (sentiments); denn ſprechen kann man bald etwas; aber daß man das, was man ſpricht, in ſeine Denkart aufgenommen habe, iſt erſt noch in weitem Felde.

Das Angenehme hat einigen Beifall, das Schöne größern Beifall, das Gute ſoll allgemeinen Beifall haben, ohne das Verhältniß irgend einer Perſon in Betracht zu ziehen. Wer rechtſchaffen in jeder Beziehung iſt, iſt gut.

Es iſt ein ſchlechtes Zeitalter, wo man durch Ehrlichkeit Ehre erwirbt, aber noch ein weit ſchlechteres iſt das, wo die Unredlichkeit keine Schande zuzieht. Nichts erwirbt Beifall, als das, was ſelten iſt. Weniger als ein ehrlicher Mann kann Niemand ſeyn. Wenn es aber ſchon ſehr viel iſt, daß jemand ein ehrlicher Mann iſt, und wenn ihm das als ein ſehr großes Verdienſt angerechnet wird, ſo kann man ſich vorſtellen, wie ſchlecht das Zeitalter ſeyn muß; denn das Verdienſt iſt das, wodurch man mehr thut als man ſchuldig iſt. Nichts iſt verdienſtlich, was nur genau der Schuldigkeit gemäß iſt. Wer ſich aber als ein ehrlicher Mann verhält, der thut nur gerade ſeine Schuldigkeit; denn darum iſt er noch kein Wohlthäter, kein Menſchenfreund ꝛc. Wir ſehen daher, wie weit wir noch in unſerer Zeit zurück ſind, indeſſen wäre freilich die Zeit noch ſchlechter, wo Unredlichkeit keine Schande iſt. Wir werden aber doch jeden als ein unwürdiges Mitglied unſerer Geſellſchaft anſehen, wenn er mit Unredlichkeit befleckt iſt. Das Gute iſt überall unſichtbar, weil es immer in der Denkart liegt. Wir beurtheilen alles nach dem Nutzen, der aus der Handlung entſpringt. Der Lohn deſſen, der recht handelt, iſt der, daß man ihm Ehre erweiſet, allein dies iſt keine angemeſſene Art von Belohnung. Die Menſchen ſind zu gleichgültig in Anſehung des Guten, oder ſchlechte Kenner darin. Das, was uns für die Güte des Charakters ſelbſt belohnt, iſt die Gemüthsruhe, und der Beifall, den man ſich ſelbſt giebt. Dies iſt der größte und vorzüglichſte

Lohn; der andere, den uns Menſchen geben, iſt nicht unſerm Verhalten angemeſſen.

Von dem Begehrungsvermögen.

Angewöhnte Begierden heißen Neigungen; Begierden, die nicht als eine Gewohnheit betrachtet werden, Inſtinkte. Jede plötzlich entſtandene Begierde, ohne daß ſie einen eingewurzelten Hang zu einem Gegenſtande hat, nennt man Inſtinkt. Ohne dieſe Begierden können wir nichts ausführen.

Alle Begierden haben Beziehung auf Thätigkeit, den Gegenſtand der Begierde zu verwirklichen. Dies ſetzt voraus, daß der Gegenſtand in unſerer Gewalt ſeyn müſſe; denn ſonſt iſt die Thätigkeit vergeblich, wenn wir ihn nicht in unſerer Gewalt haben. Dennoch finden wir, daß in den Menſchen Begierden nach Gegenſtänden ſind, wovon ſie vollkommen einſehen, daß ſie nicht in ihrer Gewalt ſind. Solche Begierden ſind offenbar müſſige Begierden. Es ſind leere Sehnſuchten, die in dem Herzen der Phantaſten ſich finden, welche ihre Begierden auf eine Zukunft richten, in Anſehung derer ſie nichts beſtimmen können. Solche Sehnſuchten ſind entſetzliche Abnutzungen der Seelenkräfte, und der Thätigkeit und Wirkſamkeit ſehr zuwider. Sie machen den Menſchen unbrauchbar für die Welt, weil er ſich mit Dingen beſchäftigt, von denen er doch weiß, daß ſie nicht in ſeiner Gewalt ſind. Gleichwohl fühlt er dieſe Anſtrengung, von welcher er zu Dingen angetrieben wird, die er nicht ausrichtet.

Die ſo häufig empfindſamen Seelen ſind mit lauter Sehnſucht angefüllt, und dünken ſich eben dadurch vortrefflich. Dieſe Sehnſuchten werden hauptſächlich durch Romane genährt, wo Begebenheiten ſich zutragen, wie ſie uns bloß im Traume einfallen können; dadurch werden ſolche leere Wünſche unterhalten. Auch Moraliſten, die lauter Großmuth, Wohlwollen ꝛc. predigen, erfüllen das menſchliche Herz mit Sehnſuchten. Dieſe leeren müſſigen Wünſche, die das menſchliche Herz ſo welk machen, bringen die beſondere Wirkung hervor, daß ſolche Leute ſich für gute Menſchen halten, indem ſie glauben, daß es ihnen nur am Vermögen dazu fehle, Gutes zu thun. Aber, wenn die Gelegenheit kommt, zeigt es ſich bald, daß es lauter Täuſchung war.

Es verräth immer etwas Süßliches, wenn man ſich zu verdienſtlichen und nicht bloß zu ſchuldigen Handlungen verſteht; denn da glaubt man, man habe Lohn zu erwarten. Daher haben alle Menſchen die Moralgeſetze gern, welche ihnen etwas Edles vorſchreiben; aber Alle ſcheinen die Geſetze der Natur gering zu ſchätzen und erfüllen nicht einmal ihre Schuldigkeit, und doch wollen ſie großmüthige Handlungen ausüben. Die Empfindſamkeit gehört daher zu den leeren Sehnſuchten, woraus nichts wird. Begierden ſind müſſig, wenn ſie unbeſtimmt (vag) ſind, und keinen beſtändigen Gegenſtand haben. Man begehrt etwas, und weiß nicht, was man begehrt. Dies iſt der Zuſtand der Langeweile, wider welchen ſchwerlich Heilmittel herbeigeſchaft werden können. Sehr vervielfältigte Ergötzlichkeiten erſchöpfen die Empfindſamkeit des Menſchen ſo, daß nichts mehr übrig iſt, was den Balſam der Linderung mit ſich führt. Menſchen, die mit ſolchen Mißlaunen geplagt werden, ſind wie Kinder, die nicht wiſſen, was ſie wollen. Ein ſolcher Zuſtand des Ekels und des Ueberdruſſes entſpringt aus der Thorheit, alles zu verſuchen. Dadurch, daß Menſchen ihre Nerven abgenutzt haben, haben ſie ſich eine Lebloſigkeit zugezogen, ſo daß ſie in ſich eine völlige Abſterbung aller Empfindungen des Vergnügens fühlen. Dieſer Zuſtand iſt der Abſcheu vor dem Leeren (horror vacui in natura), von dem die alten Phyſiker ſprechen, wo wir nichts in uns finden, womit wir den leeren Raum in der Seele ausfüllen könnten; wir fühlen uns beklommen und ſind ängſtlich, zu wiſſen, was uns abgeht. Es iſt dies der Zuſtand der meiſten Menſchen, wann ſie unfähig ſind, müſſig zu ſeyn, aber auch nicht fähig, zu arbeiten. Das Spiel iſt in einem ſolchen Zuſtande das Beſte; es dient dazu, in dieſem Zuſtande der Langeweile ſich die Zeit vorübergehend zu machen. Starke Getränke genießen viele Leute, um nur ihrem Gemüthe eine Ablenkung zu machen, das in den Abgrund der Langeweile verſinken will. Die ſcharfen Empfindungen des Tabacks dienen dazu, die Langeweile zu vertreiben, weil ſie oft wiederholt werden können. Die Gewohnheit ſtarker Reitze iſt Urſache, daß zuletzt der Zuſtand der Unempfindlichkeit entſteht; daraus folgt, daß die Jugend die Annehmlichkeiten und Vergnügungen des Lebens auf die Zukunft verſparen muß, weil ſie dieſelben dann immer noch in der Ausſicht hat.

Man nennt einen Menſchen rüſtig, welcher thätig iſt ohne ſtarke Triebfedern. Ein Menſch, wenn er auch noch ſo faul iſt, kann durch ſtarke Triebfedern zur Thätigkeit angetrieben werden; ein rüſtiger Menſchen iſt gern thätig. Läßig iſt das Gegentheil von rüſtig. Man nennt einen Menſchen wacker (strenuus), der mit fröhlichem Herzen arbeitet, in ſo fern er thätig und dabei fröhlich iſt. Ein wackeres Weib iſt beſſer für einen Mann, als die ſchmachtende Schönheit, die immer mit Mißlaunen geplagt iſt. Das Wackere kann man ſich verſchaffen, wenn man ſich die Arbeit als etwas Angenehmes vorſtellt, das mit Luſt verknüpft iſt.

Wir müſſen einen Unterſchied machen zwiſchen Hang, Inſtinkt und Neigung. Hang oder penchant iſt die innere Möglichkeit zu einer Neigung, d. i. die Naturanlage zur Neigung. Eine Neigung ſetzt voraus, daß man den Gegenſtand derſelben kennt; aber ſchon vor der Bekanntſchaft mit dem Gegenſtande iſt eine Anlage im Menſchen, von der man ſieht, daß er, wenn er damit bekannt werden wird, ſehr ſtarke Neigungen dazu haben werde. Man kann ſchon bei Kindern Herrſchſucht und Hang zur Geſchlechtsneigung wahrnehmen. Dieſen natürlichen Hang bei dem Menſchen zu erforſchen, iſt von großer Wichtigkeit; wenn Eltern den Hang (penchant) ihrer Kinder zu ergründen verſtehen, ſo wiſſen ſie, was ſie für Naturanlagen zu arbeiten haben; denn hat er einmal Wurzel gefaßt, ſo ſucht man zu ſpät ihn auszurotten, im Keime muß die hervorſtechende Neigung erſtickt werden. Die Menſchen haben auf der ganzen Erde einen Hang, ſich zu betrinken. Die wildeſten Völker, ſobald ſie nur das ſtarke Getränke kennen, bekommen eine Neigung dazu. Menſchen, die gleichgültig gegen ſtarke Getränke ſind, haben ſehr frühzeitig dieſen Hang bekämpft. Das Alter bringt einen Hang zum Geitze; es kann ſich aber glücklicher Weiſe ereignen, daß die Menſchen durch geſellſchaftliches Vergnügen gelockt werden, ſo daß dieſer Hang keine Neigung wird und dieſe Art von Lebloſigkeit, die den Menſchen hartherzig macht, ſich bei ihm nicht zeigen kann. Die Theologen ſollten daher ſagen, der Menſch habe einen Hang zum Böſen, nicht aber eine Neigung. Die Neigung entſpringt erſt aus der Bekanntſchaft mit dem Gegenſtande, wozu uns die Natur den Hang gegeben hat. Bei dieſem Hange kann verhütet werden, daß keine Neigung daraus wird; allein dieſen Hang zu erforſchen, dazu gehört viele Bekanntſchaft mit Menſchen von vielerlei Alter, um darnach urtheilen zu können. Zwiſchen Hang und Neigung kann man den Inſtinkt ſetzen. Der Hang iſt keine herſchende Neigung, ſondern eine bei Gelegenheit entſpringende Neigung, die nicht auf dauerhafte Weiſe herſcht, z. B. ſcorbutiſche Leute bekommen oft einen Hang zu bittern Sachen, die ihnen gerade am dienlichſten ſind. Dies ſind Inſtinkte, d. i. Begierden, deren Urſprung uns unbekannt iſt. Man nennt dieſe Inſtinkte Gelüſte, welche man von ſchwangern Frauen braucht wenn dieſe Lüſte (Appetite) bekommen, woran ſie ſonſt nie gedacht haben, ja die oft naturwidrig ſind, ſo daß ihnen dadurch Nachtheil entſpringen kann. Beſorgte Ehemänner ſuchen ihnen gefällig zu ſeyn, weil ſie glauben, daß ſonſt eine Mißgeburt zur Welt kommen werde. Dieſer Schwachheit der Männer bedienen ſich die Frauen, um ihre Lüſternheit zu befriedigen. Dieſe Gelüſte heißen oft lateiniſch picae; daher hat man ein Buch de pica nasi, wo vom Reitze des Tabacks gehandelt wird. Und dieſes Gelüſte bei dem Tabacke iſt ſo unwiderſtehlich, daß man nicht davon ablaſſen kann. Die Grönländer, wenn ſie den Schnupftaback einmal gekoſtet haben, können ihn nicht wieder laſſen, ſo, daß ſie eine Art von fortdauerndem Gelüſte darnach haben. Glücklicher Weiſe findet ſich, daß den Grönländern der Schnupftaback ſehr heilſam iſt; denn ſeit der Zeit haben ſie die Augenkrankheiten nicht mehr, die ſie ehedem ſehr häufig hatten. Er iſt alſo beſſer als der Branntwein, durch welchen viele Völker ausgerottet worden ſind. Es giebt Neigungen, die ſo ſtark auf den Menſchen wirken können, daß er ihnen nicht widerſtehen kann. Der Geſchlechtstrieb iſt ein natürlicher Inſtinkt. Er iſt eine Begierde nach einem Gegenſtande, ehe man ihn kennt. Ehe der Unterſchied des Geſchlechts bemerkt wird, entwickelt er ſich ſchon und deshalb ſucht jeder hernach ſein Geſchlecht auf. Eltern haben zu ihren Kindern unmittelbar eine Liebe, ohne zu wiſſen, ob etwas Liebenswürdiges an ihnen ſey. Thiere haben ſchon dieſen Naturtrieb, und wenn ſie ſonſt frei ſind, ſo werden ſie herzhaft, und ſetzen ſich, um ihre Jungen zu vertheidigen, den größten Gefahren aus. Dies dauert aber nur ſo lange, als ſie ſie füttern müſſen, und ſo möchte es wohl bei dem Menſchen auch ſeyn, wenn die Eltern ſich nicht noch gerade eine Ehre daraus machten, ihre Kinder zu verſorgen; der Naturtrieb hört mit der Hülfloſigkeit der Kinder auf. Es werden unbillige Anſprüche an dieſe Elternliebe gemacht; aber ſobald die Kinder der Eltern nicht mehr bedürfen, kann wohl Dankbarkeit übrig bleiben, und die Eltern werden eine allgemeine Menſchenliebe gegen die Kinder haben, für ſie zu ſorgen, aber die Schuldigkeit hört ganz auf. Dies liegt im Geſetze der Natur, daher ſind ſie zum Hinterlaſſen von Erbſchaften gar nicht verpflichtet. Manche Eltern ſind affenmäßig in ihre Kinder verliebt, und verziehen ſie, gerade ſo wie die Thiere, ohne Grundbegriffe von Pflichten zu haben. Je roher die Menſchen ſind, deſto mehr lieben ſie die Kinder. Eine pariſer Dame ſchickt ihre Kinder ſogleich nach der Geburt in die Normandie (und das iſt ſchon ein aus der Art geſchlagener Menſch). Gemeine Leute trennen ſich am allerletzten von ihren Kindern. So kann man alſo auch Naturinſtinkte unterdrücken.

Die Neigung iſt eine dauernde Begierde, ein dauernder Grund, zu begehren. Ein Menſch, der dann und wann einen Anfall zum Begehren hat, hat noch keine Neigung; denn Neigung ſetzt Bekanntſchaft mit dem Gegenſtande voraus, ſonſt iſt ſie ein blinder Inſtinkt. Leidenſchaften ſind ausſchweifende Neigungen.

Das Gemüth iſt entweder in Ruhe oder in Bewegung. Dies gilt ſowohl in Rückſicht auf Empfindungen, als auf Neigungen. Ruhige Empfindungen z. B. ſind die an einem heitern Morgen; ruhige Begierden z. B. die Beſchäftigungen mit ſeinem Amte. Dies iſt eine Richtung des Willens auf einen gewiſſen Zweck, mit einer Beſtrebung, ihn durch zu ſetzen. Es koſtet viel Uebung und Bemühung das Gemüth in Ruhe zu erhalten. Nachtheilige Gerüchte, üble Nachreden beunruhigen das Gemüth. Für dieſen Fall ſetze man ſich vor, nach richtigen Grundſätzen zu handeln, und ſich ſtets ſo aufzuführen, daß Niemand das Läſtern glaube. Man hüte ſich Andere zu beleidigen; man ſehe ſich vor, dem Beleidiger es merken zu laſſen, daß er uns zu kränken im Stande ſey.

Der Menſch iſt in Ruhe, wenn er ſeinen Gemüthszuſtand in ſeiner Willkühr hat. Hat er ſein Gemüth nicht in ſeiner Gewalt, ſo iſt eine Gemüthsbewegung vorhanden, theils Affect, theils Leidenſchaft. Man kann aber auch willkührliche Gemüthsbewegungen hervorbringen, z. B. es ſpielt jemand den Verliebten gegen eine Närrin, die ſich einbildet, ihn gefeſſelt zu haben. Auch gehören hierher die launigten Gemüthsbewegungen.

Affect iſt ein Gefühl, das uns außer Faſſung ſetzt, Leidenſchaft hingegen eine Begierde, die ſich unſerer bemeiſtert. Hutcheſon hat dieſen Unterſchied zuerſt bemerkt. Bei der Begierde iſt nicht Wahrnehmung des Wirklichen und Gegenwärtigen, ſondern eine Vorempfindung des Zukünftigen. Das Gefühl geht auf das Gegenwärtige.

Wirkliche Affecten gehören zum Gefühle, und Leidenſchaften zu den Begierden, und beide gehören zu den Gemüthsbewegungen. Die Neigung iſt ein dauerndes Princip der Begierden und gehört zur Gemüthsbeſchaffenheit. Setzt man wie Baumgarten den Unterſchied zwiſchen Affect und Leidenſchaft blos in den Unterſchied der Grade, ſo würde das nur unbeſtimmte Begriffe geben; z. B. Baumgarten definirt den Geiz durch einen großen Hang zur Sparſamkeit. Sparſamkeit iſt Tugend, Geiz iſt Laſter, alſo iſt Tugend und Laſter nur dem Grade nach verſchieden. Aus Tugend könnte Laſter werden, und aus Laſter Tugend durch Erhöhung oder Verringerung der Grade. Dies iſt ein gefährlicher Irrthum. Wenn ſich jedes Gefühl durch Vergrößerung den Affecten, und jede Begierde eben ſo den Leidenſchaften nähern könnte, ſo wüßte man nicht das Maaß heraus zu finden, und den Punct genau zu beſtimmen, wenn die Tugend in das Laſter übergeht u. ſ. w. Der Grad der Empfindungen, der uns unvermögend macht, die gegenwärtige Empfindung mit der Summe aller unſerer Empfindungen zu vergleichen, iſt Affect. Verliebt ſeyn in eine gewiſſe Perſon iſt Leidenſchaft. Muß man ſie haben, es koſte was es wolle, ſo läßt man ſich eine einzige Neigung fortreiſſen, ohne das Ganze in Erwägung zu ziehen. Man ſetzt alle anderen Vortheile bei Seite, die unſere übrigen Neigungen befriedigen könnten, wenn man die einzige, den Geſchlechtstrieb, befriedigen kann, welcher alle anderen verſchlingt. Bei den Affecten und Leidenſchaften äußert ſich eine gewiſſe Ungereimtheit, indem der eine Theil größer iſt, als der andere, oder größer, als er ſeyn ſoll. Wenn ſie auch auf etwas Gutes gerichtet ſind, ſo ſind ſie darum noch nicht entſchuldigt, ſie müſſen auch der Form nach gut ſeyn. Der Verſtand muß das Gute erkennen, und die Leidenſchaft der Vernunft gemäß ſeyn, und ihr Gehör geben. Die edelſten Gemüthsbewegungen ſtiften, wenn ſie nicht der Vernunft unterworfen ſind, den größten Schaden. Stärkere Grade derſelben ſind ausgelaſſener Affect, blinde Leidenſchaft; z. B. ein Kind fällt ins Waſſer, durch eine kleine Hülfe könnte es gerettet werden, ich erſchrecke aber ſo ſehr, daß ich zu aller Entſchließung unfähig bin, und es ertrinkt.

Affecten und Leidenſchaften werden ſo häufig als gleichbedeutend angenommen, daß ſogar Philoſophen hierin fehlen; ſie ſind aber ſo weſentlich von einander unterſchieden, und die richtige Unterſcheidung derſelben hat ſo weſentlichen Einfluß auf das Leben des Menſchen, und auf die Bildung des Umgangs, daß es wohl intereſſiren kann, den Begriff der Affecten zu beſtimmen, und dann zu den Leidenſchaften überzugehen. Sonſt gehören die Affecten in den Abſchnitt von Luſt und Unluſt, z. B. Freude und Angſt, und alſo zu den Gefühlen. Wie die Gefühle aber in Neigung übergehen, davon werden wir beſſer urtheilen können, wenn wir die Affecten im Verhältniſſe zu den Leidenſchaften betrachten. — Wir können die Lebhaftigkeit noch nicht ſogleich Affect nennen; der Schauſpieler muß lebhaft ſeyn, aber ohne Affect. Wenn jemand durch ſeine Lebhaftigkeit Affect erregen kann, ſo glaubt man, er habe ſelbſt dergleichen; aber das iſt ein großer Unterſchied; der Schauſpieler muß Affect erregen können, ohne ihn ſelbſt zu fühlen. Wer eine große Einbildungskraft und viel Lebhaftigkeit hat, ſich in die Gedanken Anderer zu verſetzen, der iſt bei der Rolle, die er ſpielt, im Stande, das ganze Betragen eines affectvollen Menſchen anzunehmen, ſo daß er mehr rührt, als wenn er ſelbſt im Affecte wäre. Hat er den Affect in der Empfindung, ſo ſpielt er eine dumme Perſon, er iſt verlegen, verwirrt ꝛc.; aber der, welcher ſich nur in einen Affect verſetzen will, hat es beſſer in ſeiner Gewalt, wie er ſeine Mienen und Affecten einrichten muß. Es iſt alſo unrichtig, von einem Schauſpieler zu ſagen, er müſſe ſelbſt gerührt ſeyn, um Andere zu rühren; denn Alle, welche Andere rühren wollen, z. B. Dichter, ſind von dem Affecte ganz leer. Sie haben alles in der Einbildung, und können es ſo lebhaft machen, daß die Liebesgedichte auf idealiſche Perſonen die ſchönſten ſind; wirklich Verliebte denken nicht ans Dichten.

Wer ſelbſt einen Affect zu ſchildern weiß, und Lebhaftigkeit hat, der mache ſeine Rolle gut; denn ſein Kopf iſt frei, er ſtellt ſich ein Bild im Gedanken vor und handelt mit allen Kräften nach einem Plane; dies muß anders herauskommen, als wenn den Leuten die Worte auf der Zunge ſtecken bleiben, weil man durch den Affect aus der Faſſung gebracht iſt. Man kann ſagen, daß in Frankreich mehr Lebhaftigkeit ſey, als Affect. Die Franzoſen können einen Affect durch den Ausdruck ſo lebhaft machen, und mit ſo vieler Beredſamkeit ſprechen, daß ſie mehr mit ihrem Einfalle ſpielen, als daß ſie ſelbſt in Affect ſind. Es iſt ein Ausdruck, der eine völlige Vorſtellung vom Affecte iſt, aber bei allem dem iſt der Affect nur angenommen; daher kann man in Schrekken ſetzen, ohne zornig, liebkoſen, ohne verliebt, und klagen, ohne traurig zu ſeyn.

Als Young ſeine Nachtgedanken ſchrieb, war er ſo wenig traurig, daß er vielmehr in den herrlichſten Freuden lebte, und frölichen Gemüths war; da konnte er am beſten klagen, wenn er die Schwermuth ſelbſt aufſuchen mußte, und ſie ſo bei Andern beſſer hervorbringen. Wenn jemand ein Gedicht auf einen Todesfall macht, ſo iſt das eine poetiſche Traurigkeit; ein ſolcher hat ſich mehr dem Plane ſeines Gedichtes überlaſſen, als dem Vorfalle, der ihm dazu Veranlaſſung gab. Wenn man dichtet, ſo iſt die erſte Traurigkeit ſchon vorbei. Manche ſind inbrünſtig ohne Andacht, und es wäre auch nicht möglich, daß der Prediger immer bei dem einen Affecte fühle, was er Andern vortragen ſoll; denn die menſchliche Natur verträgt nicht ſo viele Anfälle aufs Herz; daher wird die Lebhaftigkeit der Vorſtellungen an die Stelle des Affects geſetzt.

Rühren, ohne ſelbſt gerührt zu ſeyn, iſt der Zuſtand eines Menſchen, der eine Rolle ſpielt. Dichter, Redner ſind alſo wirkliche Heuchler; denn wenn ſie erhabene Dinge ſprechen, ſo iſt das von ihnen nicht auf dieſe Art empfunden, ob ſie gleich Andere rühren können. Jemehr jemanden affectvoll ſchreibt, und die Empfindungen übertreibt, deſto ſicherer iſt er ganz leer von allen Empfindungen. Der Menſch ſpielt nicht eher mit ſeiner Einbildungskraft, als wenn ſein Gemüth von aller Rührung ganz frei iſt; ſo iſt das Herz leer von allem Affecte.

Das Gemüth in Ruhe hält alle Neigungen in ihrem gehörigen Verhältniſſe; das Gemüth im Affecte fühlt eine innere Empfindung, die ſtark und vorübergehend iſt. Das Gemüth in Ruhe fühlt einen Gegenſtand im Verhältniſſe zu den geſammten Gefühlen; ein Menſch im Affecte aber geräth ſo außer ſich, daß er etwas nothwendig erreichen muß, um ſich Luft zu machen, ob gleich das, was ihm widerfährt, keinen Einfluß auf ſein ganzes Wohlbefinden hat. Er geräth dadurch ſo außer Faſſung, daß er das Gefühl davon nicht im Verhältniſſe ſeines ganzen Wohlbefindens betrachtet, ſondern dieſe Empfindungen als das ganze Wohlbefinden anſieht. Eine einzelne Empfindung bringt ſo viel Affect hervor, als alle zuſammen hervorbringen ſollten. Mit einer Art von Verdruß und Vergnügen wiegt man die ganze Menge aller Vergnügungen und alles Verdruſſes. Man kann das Gefühl nicht mit den Empfindungen der Summe ſeines ganzen Zuſtandes vergleichen, ſondern iſt in einer Empfindung ganz befangen. Der Affect iſt eine ſtarke, aber auch eine vorübergehende Empfindung, ſo wie ein Wirbelwind ſtark, aber vorübergehend iſt. Man rühmt bisweilen Menſchen, die ſogleich in Affect gerathen; denn wenn ſie gleich ſehr hitzig würden, ſo hätten ſie doch, wie man ſagt, ein gutes Gemüth, und würden bald wieder gut; allein dieſes ſind ungezogene Menſchen, und wollen noch, daß ſich Andere ihre Ungezogenheiten gefallen laſſen ſollen. So muß man dieſer Hitze Schranken ſetzen, und wenn der Menſch ſelbſt nicht daran arbeitet, ſo müſſen dies Andere thun. Ob dieſe Hitze bei einem guten Menſchen ſtatt findet, iſt noch immer ſchwer zu glauben, denn es heißt doch beſtändig: der Tölpel thut in der Geſellſchaft, was er will, und hinterher iſt es ihm wieder Leid. Einem ſolchen ausbrechenden Ungeſtüme kann ich jeden Augenblick ausgeſetzt ſeyn. Im Umgange läuft man immer Gefahr, von ihm grob behandelt zu werden; von ſeiner Gütigkeit aber kann ich keinen Nutzen haben. Affecten ſind alſo ein Ueberfall von einer Empfindung, die, ſo lange ſie dauert, nicht verhehlt werden kann.

Wenn wir ein Uebel oder Gutes nicht in Bezug auf unſern ganzen Zuſtand betrachten können, ſo iſt das eine Blindheit. Daher iſt der Affect blind, in Anſehung der Freude und des Schmerzes, ſofern dieſe Empfindung Einfluß auf unſern ganzen Zuſtand haben könnte. Wir tadeln uns ſelbſt, wenn wir es zum Affecte kommen laſſen. Man hat da die Vernunft verloren, und bei reifer Ueberlegung tadelt man hinterher ſeine Hitze; denn der Andere bekommt dadurch die Oberhand über uns; man kann ſeinen Vortheil nicht ſo gut in acht nehmen, als der Andere, der kaltblütig iſt, und der ihn alſo ſehr leicht überwinden kann.

Wenn man im Affect iſt, ſo hat man ſich ganz des Andern Gewalt überlaſſen, aber es iſt nicht gut, es zum Affecte kommen zu laſſen; es giebt einen Augenblick, der uns die Ankunft des Affects droht, und da muß ſich der Menſch dieſen Gedanken vorſetzlich aus dem Gemüthe ſchlagen. Indeſſen iſt es ſehr ſchwierig, gerade auf dem Puncte, wenn der Affect ausbrechen will, ihm entgegen zu wirken. Hernach ärgern wir uns oft, daß wir uns geärgert haben, und ſo iſt des Beſſerns kein Ende. Der Menſch vergiebt dem Anderen die Fehler am wenigſten, die er ſelbſt begangen hat, und wenn man ſich unüberlegt in Anſehung des Beleidigens verhält, ſo kränkt uns das mehr, wenn wir uns nicht im vortheilhaften Lichte gezeigt haben, als die Grobheit des Andern. Der Affect iſt, wie eine Pulvermine; daher muß man ſeinem Gemüthe Feſtigkeit zu verſchaffen ſuchen, damit es nicht ſo geſchwind in Hitze geräth.

Jeder Affect iſt unklug, denn er macht uns unfähig, ein Uebel im Zuſammenhange mit unſerem ganzen Zuſtande zu betrachten. Der Menſch kann wohl Urſache haben einen kleinen Schaden zu ahnden, aber er muß ſich deshalb nicht ſogleich in Affect ſetzen laſſen. Dieſer iſt jederzeit unklug, weil er uns unfähig macht, unſere eigene Abſicht zu erreichen, und man ſtolpert gleichſam über ſich ſelbſt.

Man hat nicht die richtige Auflöſung über die Frage gegeben: wie es doch zugehe, daß die Furcht einen Menſchen, ja ſogar ein Thier, außer Stand ſetzt, zu fliehen. In ſehr großer Furcht können Menſchen nicht einmal laufen, und dies ſcheint doch der Abſicht der Natur zuwider zu ſeyn, weil die Furcht uns antreiben ſoll, uns aus der Gefahr zu retten, ſo wie dies auch bei einer mittelmäßigen Furcht der Fall iſt. Es iſt aber beim Menſchen gewöhnlich, daß er, wenn er im Affecte iſt, wider ſeine eigene Abſicht handelt. Ein gemeiner Menſch will den Andern in Furcht ſetzen; aber der Andere ſieht wohl ein, daß er, ſo lange jener in dieſem Zuſtande bleibt, den Meiſter über ihn ſpielt. Wer kalt bleiben kann, wird weit ſchicklicher für die Umſtände das thun können, was ſeinen Abſichten gemäß iſt.

Hat die Natur Affecte in uns gelegt? Sie hat wirklich Anlagen zu Affecten in uns gepflanzt, aber nur ſo, daß die Vernunft die Regierung darüber übernehmen kann. Allein wenn das iſt, ſo iſt es der Endabſicht der Natur

Natur bei dem Menſchen zuwider, daß er Affecten nähre.

Hume dagegen ſagt, die Natur habe die Affecte in weiſer Abſicht in uns gelegt. Wenn wir die Ordnung der Dinge in der Natur, ſo fern ſie das Thierreich betrift, anſehen, ſo iſt es offenbar, daß die Natur Anlagen zu Affecten im Menſchen beſtimmt hat, und dieſe ſetzen ihn in Stand, mit mehr Kraft ſeine Abſichten zu erreichen. Der Menſch hat in der That alsdann meiſtens mehr Kraft, ob gleich nicht mehr Ueberlegung, etwas zu unternehmen. Die Natur hat alſo dafür geſorgt, die Menſchen durch ſtarke Triebfedern zu bewegen; aber ſie hat nicht gewollt, daß wir dieſe beſtändig in uns herrſchen laſſen ſollen; denn der Menſch erhält ſich ſicher ſelbſt, welcher der Ueberlegung der Vernunft folgt; wenn er aber einmal durch den Affect geführet wird, ſo fehlt er in einem Stücke gewiß. Weisheit findet ſich alſo bei dem Menſchen ohne Affect; er hat die Triebfeder, läßt ſie aber im Angeſichte der Ueberlegung und Vernunft wirken. Er läßt keine Gemüthsbewegung in ſich entſtehen, die ihn gegen ſeine geſammte Abſicht blendet, ſondern er bleibt immer offen genug, um an jeder Sache die geſammte Abſicht zu erkennen. Wir ſchätzen erſt eine Sache unrichtig, wenn wir ſie nicht im Verhältniſſe mit ihrer geſammten Abſicht betrachten.

Dem Affecte iſt die Gelaſſenheit entgegen geſetzt; dieſe iſt ein Gleichgewicht der Empfindungen, worin der Menſch gewöhnlicherweiſe iſt. Dies bedeutet keine Stärke, ſondern ein Gleichgewicht, wo man etwas im Verhältniße auf das Uebrige betrachtet. Wer ſo beſchaffen iſt, daß er überlegt, was hier zu thun iſt, um es beſſer zu machen, oder um es ſich aus dem Sinne zu ſchlagen, der iſt ein vernünftiger Menſch; dagegen iſt der, der ſo ängſtlich iſt, daß ihm kein Punct der Ruhe übrig bleibt, ein

Thor. Der Affect iſt eine Art von Rauſch, der den Menſchen benebelt; die Vernunft kann auch wohl einige Augenblicke dabei aufwachen, hat aber keine Stärke. Kein Menſch wird ſich Affecte wünſchen, wenn er keine hat; denn es ergiebt ſich, daß ſie in ſeinen eignen Augen verächtlich ſind.

Das Vermögen, ſich gut zu faſſen, wenn man im Affecte iſt, zeigt eine beſondere Stärke an; aber es iſt doch ſchon ein Fehler, daß man in Affect kommt; wenn man ſich aber bald faſſen kann, ſo vermindert dies ſchon den Fehler ſehr, indem man ſich beruhigt, und hernach kaltblütig verfährt. Zu Menſchen, bei denen die Affecte laut ausbrechen, hat man mehr Zutrauen, und es iſt gewiß, daß Viele die Affecten nicht bezwingen, ſondern nur verbergen. Das Feuer glimmt unter der Aſche und bricht oft in deſto gefährlichere Flammen aus, da, wo es nicht vermuthet wird; und das, was ſonſt nur einen kurzen Kampf gekoſtet haben würde, veranlaßt eine tödtliche Feindſchaft. Die Entrüſtung kann man wohl zurückhalten, aber nicht den Haß. Manche Menſchen können ſich ſo weit verbergen, daß ihre Affecten nicht ausbrechen; dies iſt gewöhnliche Gelaſſenheit. Wenn ſie aber ein Vermögen haben, die Heftigkeit dieſes Affects zu ſchwächen, ſo verräth dies ein größeres Verdienſt.

Phlegma iſt die Eigenſchaft, jeden Eindruck ohne Affect aufzunehmen. Es beſteht in dem Vermögen, ſo wohl die Eindrücke der Annehmlichkeit, als der Unannehmlichkeit ohne Affect zu übernehmen. Es iſt keine Gefühlloſigkeit, ſondern eine Stärke der Seele, wo das Gemüth des Menſchen immer eine ſo feſte Stellung hat, daß ſolche kleine Vorfälle von Freude und Verdruß ihn nicht aus ſeiner Faſſung bringen. Das wahre Capital ſeines Wohlbefindens iſt ihm ſo wichtig, daß ſolche kleine Abwechſelungen nichts darauf vermögen. Das Phlegma macht alſo, daß das Gemüth nicht aus ſeiner Faſſung heraus zu bringen iſt; es iſt Affectloſigkeit, und mit ſolchen Leuten iſt es gut, etwas zu thun zu haben; denn bei ihnen richtet man mit Ueberlegung das Meiſte aus.

Leidenſchaften ſind von Affecten ſehr unterſchieden. Der Affect iſt ein durch Sturm bewegter Strom, die Leidenſchaft ein Strom auf einem abſchüſſigen Boden. Sie iſt eine Neigung, dahingegen der Affect ein Gefühl iſt. Zu den Affecten gehört Freude, Verdruß, Zorn u. ſ. w.; aber zu den Leidenſchaften gehören Neigungen, z. B. Geiz, Herrſchſucht u. ſ. w. Die Leidenſchaft iſt eine Neigung, die uns außer Stand ſetzt, den Gegenſtand mit der Summe der Gegenſtände aller unſerer Neigungen zu vergleichen. Ein Menſch kann lieben oder verliebt ſeyn. Wer liebt, der hat eine Neigung, die wohl mit der Vernunft zuſammen ſtimmen kann, indem er den Gegenſtand ſeiner Neigung nach ſeinem Geſchmacke betrachtet. Hier kann er außer ſeiner Geſchmacksneigung noch andere Betrachtungen anſtellen und ſo lange er dieſe Betrachtungen anſtellen kann, liebt er mit kaltem Blute; ſeine Neigung kann ſehr ſtark ſeyn, aber ſie iſt noch nicht Leidenſchaft, weil er noch im Stande iſt, den Gegenſtand der Neigung mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen. — Aber wenn er verliebt iſt, ſo iſt es eine Leidenſchaft. Dann ſind es keine Urtheile der Vernunft mehr, ſondern die Neigung hat einen Grad, daß ſie ihn gegen alle Andere blind macht. Wenn wir den Affect eine Berauſchung nennen, ſo iſt die Leidenſchaft ein Wahnwitz. Die Leidenſchaft nährt und vertheidigt ſich ſelbſt, und weiß ſich ſelbſt mit großem Scheine einen Anſtrich von Vernunft zu geben. Der Verliebte iſt blind, aber er wird ſehend acht Tage nach der Hochzeit. Die Neigungen erhalten wieder ihre richtige Stellung, und er kann nicht begreiſey, wie er der Leidenſchaft ſo lange hat nachgeben können.

Man könnte ſagen, es gebe viele Affecten ohne Leidenſchaften. Die Jugend iſt voller Affecten, aber ſie hat nicht ſo große Leidenſchaften, und dies vermindert nicht ihre Lebhaftigkeit. Die Neigung zum Geſchlechte kann wohl Leidenſchaft bei ihr werden, aber ſonſt giebt es bei ihr keine anhaltende Leidenſchaft. Eine lebhafte Nation hat keine ſtarken Leidenſchaften, ob gleich viele Affecten. Diejenigen, welche ſtarke Leidenſchaften haben, ſind ohne Affect, und hängen ſo ſtark und feſt ihren Abſichten nach, daß ſie ſich davon nicht abbringen laſſen.

Die Chineſen und Hindus können nicht in Hitze gebracht werden und ſcheinen keine Affecten zu haben; aber ſie beſitzen dabei die größte Leidenſchaft des Geizes. Sie ſcheinen als Philoſophen in der größten Faſſung des Gemüths zu handeln; aber im Grunde ſind ſie verſtellte und feigherzige Leute, die ſich zurückhalten, weil ſie furchtſam ſind. Ob ſie aber gleich nicht auffahrend ſind, wie die Europäer, ſo ſind ſie doch im höchſten Grade rachgierig. — Nicht die Stärke einer Neigung macht dieſe zur Leidenſchaft, ſondern die Gewohnheit, einem Gegenſtande nachzuhängen, und die lange Zeit, worin man ſeine Aufmerkſamkeit auf einen Gegenſtand gerichtet hat.

Die Empfindung ſteigt bis zum Affecte, und die Begierde bis zur Leidenſchaft. Der Affect bezieht ſich bloß auf die Empfindungen, die Leidenſchaft aber auf die Begierden. Wenn eine Begierde eingewurzelt iſt, ſo wird ſie Leidenſchaft; der Affect aber hat keinen Bezug auf das Begehrungsvermögen, ſondern auf das Gefühl, beide aber ſind von der Art, daß der Affect das Gemüth aus der Faſſung, die Leidenſchaft aber daſſelbe aus der Beherrſchung ſeiner ſelbſt bringt, ſo, daß der Menſch der Vernunft nicht mehr Gehör giebt.

Die Natur hat zwar eine Anlage zu Affecten in uns gelegt, aber dies iſt kein Beruf, uns den Affecten zu überlaſſen. Einige haben ſich zu Vertheidigern der Affecten aufgeworfen und geſagt, „weil ſie durch die Natur in uns gepflanzt ſeyn, ſo wären ſie etwas empfehlens- oder wenigſtens entſchuldigungswerthes.“ Vorſorglich hat die Natur vieles in uns gelegt, ohne zu hindern, daß die Vernunft die Herrſchaft übernehmen könne, welches erſt ſpät geſchehen müßte. Lange herrſchte der Inſtinkt; denn der Menſch muß eine Leitung haben, wenn es auch die allgemeine Leitung der Natur iſt, wo er noch blind, und in der Thierheit iſt. Aber er iſt dazu berufen, daß ſich nach und nach in ihm die Vernunft ausbilde; dann verliert der Inſtinkt die Herrſchaft, und die Vernunft herrſcht. Nun bleibt freilich der natürliche Inſtinkt dabei; aber dieſen haben wir, um durch die Vernunft zu verhindern, daß nicht der Inſtinkt herrſche, ſondern die Vernunft regiere, z. B. der Zorn iſt ein Affect der Vertheidigung. Die Entrüſtung macht den Menſchen entſchloſſener und ſtärker, ſich zu erhalten. Die Natur hat deshalb dieſen Trieb in viele Thiere gelegt, weil es ein Affect der Selbſterhaltung iſt. Sobald aber die Vernunft anfängt, die Herrſchaft zu bekommen, müſſen wir zwar dieſen Trieb der Selbſterhaltung beibehalten, aber verhindern, daß dieſe Bewegungen des Gemüths niemals in Affect ausbrechen. Die Lehren der Klugheit und der Weisheit fordern, daß die Bewegungen des Gemüths ſtets auf das Maaß herabgeſetzt werden, daß ſie nicht Affecte werden. Die Natur hat uns nicht darum mit Affecten ausgerüſtet, daß wir uns ihren Eindrücken blindlings überlaſſen, und uns durch ſie aus der Faſſung bringen laſſen. Wenn alſo Moraliſten vorgeben, die Affecte ſeyn eine Veranſtaltung der Natur, ſo irren ſie ſehr. Sie ſind freilich in die Natur gelegt, aber nur aus Vorſorge. Der Inſtinkt treibt bloß den rohen Menſchen, ſo lange er noch halb Thier iſt. Der Zorn iſt ein Vertheidigungsmittel, der unſere Kräfte auf einen uns drohenden Gegenſtand zuſammenrafft. Dieſer Affect entſpringt aus einem natürlichen Inſtinkte und regiert uns ſo lange, bis wir durch die Vernunft beherrſcht werden. Der Menſch iſt aber dazu beſtimmt, daß ſich nach und nach in ihm Vernunft entwickele; dann muß der Inſtinkt wegfallen, damit die Vernunft mehr Macht über ihn erhält. Daher hatten die Stoiker ganz recht, wenn ſie gegen die Affecten auftraten. Man ſtelle ſich einen Menſchen vor, der ſtets ſogleich zornig wird, und dann einen Andern, der das glückliche Phlegma hat, daß er ſich immer in ſeiner Gewalt behält: der Eine ſieht einem Weiſen, der Andere einem Thoren gleich, und er bedauert am Ende die ſchlechte Figur, die er geſpielt hat. Es zeigt immer eine Schwäche an, ſich durch den Affect aus aller Faſſung bringen zu laſſen. Die Affecte ſind bloße Feinde des menſchlichen Gemüths und müſſen ſo weit herabgeſetzt werden, daß ſie zur Empfindung werden, die, mit der Vernunft vereinigt, eine Entſchließung hervorbringt, die überlegt, und doch nicht ohne Nachdruck iſt. Der Affect als Affect muß ausgerottet werden. Man mag immer klagen, daß es nicht möglich ſey, die Affecte bis zu dem Mittelmaaße einer nachdrücklichen Empfindung herabzuſetzen. Auf dieſe Art könnte dieſe Klage überall gelten, daß der Menſch z. B. ſeine Neigung zum Stehlen nicht unterdrücken könne. Der Menſch iſt dieſer vorgeblichen Ohnmacht wegen niemals zu entſchuldigen. Dieſe Inſtinkte erwachſen zu Affecten dadurch, daß man ihnen den Willen läßt. So wie Bäume in einer undurchdringlichen Wildniß verwachſen, wenn Menſchenhände ſie nicht beſchneiden; ſo verwildert der Menſch auch, denn er hat von Natur einen Hang, in die Thierheit zurück zu ſinken, und wenn er ſich nicht zähmt, ſo verwildert er. Die Schule macht es nicht allein, er muß ſich ſelbſt erziehen; denn er allein weiß am beſten, wo es ihm fehlt. Die Jugend hat den großen Vortheil, daß ſie bei einer öftern Uebung noch eine andre Natur hervorbringen kann, bei alten Leuten iſt dies nicht der Fall. Affecte geben auf das Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige. Traurigkeit hat man über ein gegenwärtiges Uebel; Furcht vor einem zukünftigen, und Verdruß über ein vergangenes. Im Grunde aber geht jeder Affect aufs Zukünftige; denn das Gemüth wird niemals durch etwas bewegt, als durch das Zukünftige.

Es giebt Affecte, die unmittelbar nur die Sinnlichkeit treffen, Andere aber, die außerdem, daß ſie die Sinne treffen, noch ins Gemüth dringen. Der Zorn iſt eine Empfindung, die nicht ſo ganz unangenehm iſt für den, der zürnt. Daher ſehen wir auch, daß Leute ſich durch das Erzürnen ſehr oft eine Bewegung (Motion) machen, und brav poltern, welches ſie hernach vergnügt macht. Aber gewöhnlich geht der Zorn auf ſolche, die ſich nicht widerſetzen können; denn ein zu fürchtender Widerſtand mäßigt den Zorn ſehr, und ſchließt eine unangenehme und erwartete Bewegung ein.

Wir können unter den Affecten den Zorn in die Mitte zwiſchen das Angenehme und Unangenehme ſtellen. Daher auch Kranke, wenn ſie zu ſchimpfen anfangen, ſchon in der Geneſung ſind; dann muß man ihnen nicht widerſprechen, weil ihre Stärke ſich zu ſammeln anfängt, wodurch ſie in die lebhafte Entrüſtung des Zorns gerathen. Wenn der Zorn nicht ausbrechen kann, ſo iſt er Aergerniß, eine Erbitterung des Gemüths, die etwas anders iſt als der Zorn. Dieſer iſt bloß auf der Oberfläche, aber bei der Aergerniß zieht man ſich eine vermeinte Beleidigung zu Gemüthe. Sie entſpringt, wenn man ſich wegen der Beleidigungen eines Andern nicht zur eigenen Genugthuung gerächt hat, woraus ein Haß gegen den Andern entſpringt, der am Herzen nagt.

Betrübt kann ein Menſch ſeyn, ohne daß man ſagen kann, er ſey im Affecte, aber Traurigkeit iſt wahrer Affect. Dieſe iſt eine doppelte Art von Betrübniß, man iſt erſtlich über den Gegenſtand betrübt, und zweitens betrachtet man ſeinen ganzen Zuſtand, als einen Zuſtand des Elends, und dann iſt beinahe die Hoffnung verloren. Bei der Betrübniß ſehen wir unſer Daſeyn noch nicht ſogleich für hoffnungslos an, aber die Traurigkeit iſt eine Betrübniß, die man ſich zu Gemüthe zieht. Es iſt einem Menſchen natürlich und unvermeidlich, betrübt zu ſeyn; aber traurig muß kein Menſch ſeyn, denn ein ſolcher taugt zu nichts. Er iſt verlegen, niedergeſchlagen, und außer Stand geſetzt, ſich auf etwas vorzubereiten.

Wer über ein verlorenes Vergnügen trauert, den verachtet man. Wenn man aber ſieht, daß er es fühlt, und ſich doch ſo weit ſtützt, daß ſein Gemüth nicht afficirt iſt, und daß er doch noch ein Geſpräch mit Fröhlichkeit führt und Entſchloſſenheit hat, ſo erhebt ihn dieſes in unſerm Urtheile. Mitleidige großmüthige Thränen zu weinen, bringt Ehre, aber eigennützige Schwachheitsthränen zu weinen, wird verachtet. Die Traurigkeit iſt die Nachlaſſung unſerer Macht, unſerm Gemüthe Muth zu ertheilen, und ein Hang, ſich der Muthloſigkeit zu überlaſſen, ſo, daß ſie nicht nur der allerunglücklichſte Zuſtand, ſondern auch ein Gegenſtand der Verachtung und Geringſchätzung iſt. Man kann nicht von jedem Menſchen verlangen, daß er ſich nicht betrüben ſoll, aber wohl, daß er ſich hüten muß, traurig zu ſeyn.

Hoffnung und Furcht finden oft ſtatt, ohne daß ſie Affecten ſind. Der Menſch fürchtet ein Uebel, ob er gleich dagegen gewaffnet iſt, wenn es da iſt. Jedoch iſt es ein Uebel, das er nicht gern ſieht; aber ſich vor etwas fürchten, heißt wiſſen, daß man nicht getroſten Muthes ſeyn werde, wenn das Uebel ſich ereignen werde. Furcht und Hoffnung taugen nicht viel. Beide ſind Schwächen; der Menſch, der ſich leicht mit Hoffnungen ſchmeichelt, und ſich ein Glück vermahlt, mag ſich gut genug befinden, aber er iſt doch ein Gegenſtand unſerer Geringſchätzung; denn ſich mit bloßen Hoffnungen zu nähren, verräth eine Leichtgläubigkeit und Schwäche, auch eine Dürftigkeit des Menſchen, und einen Mangel der Selbſtgenügſamkeit, wenn er ſich durch tröſtliche Ausſichten in einer guten Laune erhalten kann. Daher ſchickt ſich Hoffnung nicht für einen zufriedenen Menſchen; denn die Zufriedenheit iſt ein Vorrath von dem Hauptcapitale eines Menſchen, er mag in einen Zuſtand verſetzt werden, in welchen er will. Es kann bei jemandem eine Betrübniß ſeyn, aber dennoch herrſcht eine Zufriedenheit in ihm; dies iſt die obere Region im menſchlichen Gemüthe, die dieſes von den Stürmen frei macht; dieſer Zuſtand iſt des Menſchen würdig und vernünftig; denn es iſt Thorheit, ſich dem eingebildeten Unglücke in der Welt zu ſehr zu überlaſſen, weil am Ende die Uebel eben ſo vergänglich ſind als das Glück. Zuletzt läuft alles auf eins hinaus, ſo daß nichts dauerhaft iſt als das Bewußtſeyn ſeiner Rechtſchaffenheit. Hoffnung und Furcht bemächtigen ſich des Menſchen in Anſehung ſolcher Veranlaſſungen, die nicht wichtig genug ſind, uns von Affecten abhängig zu machen, ſo daß die Vernunft theils gelockt, theils verſcheucht wird, anders als nach ihrem Plane zu handeln.

Die Niedergeſchlagenheit iſt eine Betrübniß, die ſich nicht aufrichten kann. Sie zeigt das Unvermögen des Traurigen, wieder Muth zu faſſen. Bisweilen wird ſie auch der Anfang eines Grams genannt; ſie ſchickt ſich nicht für eine mannhafte Geſinnung, denn der Menſch muß durchaus Muth faſſen: „entweder gehe aus dem Leben, oder faſſe Muth.“ Das Erſte iſt wider ſeine Beſtimmung, alſo muß das Zweite erwählt werden. Endlich artet die Niedergeſchlagenheit in Verzweifelung aus, welches eine gänzliche Hoffnungsloſigkeit iſt, die ſich ganz dem Schmerze überläßt. Man kann dieſe in die ſchwermüthige und in die wilde Verzweifelung eintheilen. Die wilde Verzweifelung giebt alle Hoffnung auf, aber ſucht doch alle Mittel auf, ſich gegen das Uebel zu waffnen aus. Die Wilden in Canada haben keine ſolche Verzweifelung; denn wenn ſie im Treffen umgeben werden, ſo zeigen ſie ihre Tapferkeit darin, daß ſie wie Klötze ſtehen und ſich todt ſchlagen laſſen; die Chineſen aber darin, daß ſie ſich ſogleich aufhängen. Man ſollte denken, daß, wenn ſchon alle Hoffnung aufgegeben iſt, dieſe Wildheit unnütz ſey, aber doch liegt in uns mehr Achtung für die Herzhaftigkeit deſſen, der dem Feinde ſein Leben ſo theuer als möglich verkauft, und der Zuſtand dieſes Uebels ſcheint erträglicher zu ſeyn, wenn der Menſch mit Anſtrengung aller ſeiner Kräfte ſein Leben verliert; daher verehret man die wilde Verzweifelung. Das Gegentheil der Traurigkeit iſt das ſtets fröliche Herz oder die ſo genannte Wolluſt des Epicurs, welche darin beſtand, daß der Menſch in ſich ſelbſt Genügſamkeit und Zufriedenheit fand. Dieſe kann man ſich ſelbſt nicht geben, aber doch viel daran arbeiten. Daher ſind Leute zu bewundern, welche herzhafte Launen annehmen, wenn die Uebel ſchwer werden. — Das ganze Leben des Menſchen iſt mehr ein Gegenſtand des Scherzes als des Ernſtes. Seine Natur iſt ſo ſehr zum Spielwerke geneigt, daß er das wirklich Erhebliche nur aus Pflicht thut. Daher kann man behaupten, daß die Uebel des Lebens ein Gegenſtand der ſcherzhaften kenne ſeyn können. Ein ſcherzhafter Mann im Uebel kann viel Bewunderung erregen; aber er iſt auch liebenswürdig, und man thut wohl, ſein Gemüth allmählig dazu zu ſtimmen, und zum ſchlechten Spiele eine gute Miene zu machen; dadurch bringen wir uns allmählig in eine aufgeräumte und geſunde Gemüthsverfaſſung, wenn wir es auch nur Anfangs thaten, um uns eine Zerſtreuung zu verſchaffen. Luſtigkeit in Gegenwart eines Traurigen iſt Beleidigung; denn ſie ſpottet ſo zu ſagen der Traurigkeit des Andern, die Fröhlichkeit iſt für ihn eine Kränkung, weil er dann am ſtärkſten empfindet, was ihm fehlt. Daher behauptet ein gewiſſer Schriftſteller, der Unglückliche ſey gemeiniglich etwas boshaft. Er kann nicht mit gehöriger Theilnahme das Glück Anderer fühlen, weil er ſein eigenes Unglück zu ſehr empfindet. Wir leiden immer mehr, wenn wir ſehen, daß wir gerade das Ziel ſind, auf das das Schickſal ſeine Pfeile abſchießt, als wenn wir neben Andern Unglück zu erdulden haben. Es giebt Sittenlehrer, welche die Schwermuth rühmen, aber dieſe taugt niemals etwas; denn bei der Gutartigkeit unſerer Denkart kommt viel darauf an, daß der Menſch ſich nicht unglücklich fühlt.

Die Herzhaftigkeit iſt der Schüchternheit, der Muth der Zaghaftigkeit entgegen geſetzt. Die Herzhaftigkeit iſt mehr eine Sache des Temperaments; der Muth mehr eine Sache des Nachdenkens. Die Erſte kann ſich kein Menſch geben; aber Muth beruht ſchon auf Nachdenken. Daher kann dieſer ſtatt finden, ob gleich kein großer Grad von Herzhaftigkeit vorhanden iſt. Die Herzhaftigkeit bezieht ſich auf die Gegenwehr; der Muth auf die Standhaftigkeit, ein Uebel über ſich zu nehmen, ohne es zu fliehen. Der Herzhafte erſchrickt nicht, der Muthige hingegen verzagt nicht. Nicht zu erſchrecken iſt nicht in der Gewalt eines jeden Menſchen; da kommt es auf die

Verſchiedenheit des Naturells an; allein ob ſchon Mancher erſchrickt, ſo fehlt es ihm doch nicht am Muth, nicht zu weichen. Der Menſch kann aus Nachdenken den Entſchluß faſſen, nicht zu weichen, aber er kann nicht verhindern, daß er nicht verbläſt (perplex) gemacht wird. — Die Herzhaftigkeit oder die Courage hat Launen, aber der Muth bleibt immer derſelbe. Es iſt merkwürdig, daß faſt alle Thiere alsdann heftige Ausleerungen haben, wenn ſie die Furcht durchdringt. Die Herzhaften ſind nicht immer muthig, und ziehen ſich oft zurück, wenn es aufs Aeußerſte kommt. Die Herzhaftigkeit rührt oft von Unwiſſenheit her, z. B. bei jungen Soldaten; wenn ſie aber alt werden, ſo ſehen ſie die Gefahr ein, und fangen an ſich zurück zu ziehen.

Die Feigheit iſt ein ehrloſes Verzagen. Die Ehre kann uns dahin bringen, Leben und alles aufs Spiel zu ſetzen. Man nennt ſolche feige Leute Poltrons, welches von Pollex truncatus herkommt, weil ehemals ein Kerl, um nicht in den Krieg zu gehen, ſich den Daumen abhieb, welcher dann Poltron genannt, und für ehrlos erklärt wurde. Furchtſamkeit kann mit der Ehre recht gut beſtehen; denn da der wahre Muth auf Grundſätzen beruht, ſo kann er ohne moraliſchen Charakter nicht ſtatt finden.

Die Herzhaftigkeit kann bisweilen aus einer Blödſinnigkeit entſpringen; der wahre Muth kann aber nicht ohne Charakter ſeyn. Die Türken nennen diejenigen, die in ihren Treffen aus Ehrliebe vorausgehen, und durch welche gewöhnlich ein Treffen gewonnen wird, die Tollen. Herzhaftigkeit erwirbt jederzeit große Bewunderung, ſelbſt bei Karl XII, deſſen Geſchichte zeigt, daß ſie nicht immer mit großer Ueberlegung verbunden geweſen iſt. Bei vielen Nationen macht Herzhaftigkeit den ganzen Werth aus, z. B. den Indianern. Die Urſache iſt, weil es eine

Art von Opfer iſt, das man dem gemeinen Weſen bringt. Ein ſolcher Menſch hat einen großen Werth für das gemeine Weſen, wenn er gegen daſſelbe wohl geſinnt iſt. Er hat etwas, was er höher ſchäzt, als ſein Leben, nämlich die Ehre und die Pflichten: wenn er etwas mit völliger Entſchloſſenheit ausführt, ſo iſt er herzhaft. Ein ſolcher Menſch iſt aber ſelten; denn die Selbſtliebe tritt uns gemeiniglich in den Weg, und verhindert uns, unſere Selbſterhaltung aufs Spiel, und ſie unſern Pflichten nachzuſetzen. Denkt ein Menſch aber ſo edel, ſo kann man ſich von ihm Schutz verſprechen. Es giebt verſchiedene Arten von Herzhaftigkeit, z. B. in einzelnen Vorfällen, oder in Kriegen; zu den letzten gehört ſchon mehr Herz, ſo zu handeln, als ob man allein auf dem Schauplatze wäre, und keine Gefahr zu ſcheuen. Es ſcheint, als ob der wahre Muth erfordere, daß man eine gerechte Sache habe. Ein Menſch, der gut denkt, muß ſich ſchon mit Unrecht widerſprechen laſſen. Bei allen Privathandeln herrſcht eine Art von Unrecht, daher kann ein Menſch von Grundſätzen an denſelben mit ſo vielem Muthe nicht Antheil nehmen, ob er gleich durch allerhand Hypotheſen und Wahn dazu angereizt wird; denn es mag ausfallen, wie es will, ſo kann er ſich doch nicht für ſich ſelbſt vertheidigen.

Der Affect des Zorns iſt eine Art von Unſinn, und doch ſcheint er immer die wackerſten Leute zu treffen, die mit einer Art von Heftigkeit alles unternehmen. Sie mäßigen ihn, aber gemeiniglich um der Anſtändigkeit willen, und aus Furcht, Andern Unrecht zu thun. — Von dem Zorne iſt Angſt zu unterſcheiden, welche beweiſet, daß der Zorn ohnmächtig iſt: wenn der Zorn von dieſer innern Kränkung abgeſondert iſt, ſo kann man dem Zornigen gut ſeyn; aber es iſt doch eine Ohnmacht, wenn der Menſch außer Faſſung gebracht iſt. Es geziemt ſich alſo nicht für einen vernünftigen Menſchen in Zorn über diejenigen zu gerathen, die in ſeiner Gewalt ſind; denn was brauche ich über einen ſolchen in Affect zu kommen? Ich darf ja nur befehlen, daß er geſtraft werde. Ueberdies macht man ſich durch den Zorn gemein, und räumt dem Andern zu viel Einfluß auf ſein Gemüth ein, und dies iſt ſchon Herabſetzung. Man muß daher auf eine Art von Nachgiebigkeit gefaßt ſeyn.

Gemäßigter Zorn verwandelt ſich gemeiniglich in Haß. Dieſer iſt gefährlich für Andere, und empfindlich für den, der ihn hat; denn er iſt eine Wunde im Gemüthe, die niemals zuheilt. Daher muß man in vielen Fällen, wenn der Zürnende keinen Haß zurückbehalten ſoll, ihn in ſeinem Zorne nicht ſtören, ſondern ihn ſprechen laſſen; denn wenn der Zorn ſchon beredt iſt, ſo hört er doch bald auf. Der Beleidiger pflegt gemeiniglich den Beleidigten hinterher mehr zu haſſen, als der Beleidigte ihn. Die Urſache muß in der Scham liegen, die er über ſeine Grobheit empfindet. Man muß ſich alſo in acht nehmen, Anderer Urtheile über uns zu belauſchen, und wenn man ſie erfährt, ſich nichts merken laſſen; alsdann wird der Andere froh ſeyn; denn Beleidigung bringt gemeiniglich noch einen neuen Haß hervor, wenn der Andere ſieht, daß man ſeine Beleidigung erfahren hat. Achtung wird beinahe zum Affect, wenn ſie Bewunderung und zum wahren Affecte, wenn ſie Erſtaunen wird. Die Bewunderung iſt Eine der angenehmſten Rührungen; ſie entſpringt, wenn etwas geſchieht, was dem Grade nach alles übertrift, was uns bekannt iſt. Daher hört Bewunderung *) bei Menſchen auf, die viel geſehen haben, aber gewiſſe Dinge erregen unaufhörlich Bewunderung, weil ſie jederzeit unſere Begriffe überſteigen, z. B. die Kräfte des Schießpulvers,

---

*) Iſt dies nicht Verwunderung?

D. Herausgeber.

und die Geſchwindigkeit des Lichts. Wir verwundern uns nur über etwas Neues; doch giebt es ſogar Menſchen, die ſich über gar nichts verwundern, oder die nichts bewundern; aber dieſe werden durch eine unmäßige Art von Eigennutz von allem abgezogen, oder ſie haben nicht Einſicht genug, den Werth der Dinge zu ſchätzen. Die Bewunderung iſt eine gemiſchte Empfindung, eine Annehmlichkeit mit Unannehmlichkeit verknüpft. Wir machen uns wegen unſerer Unwiſſenheit in gewiſſen Dingen Vorwürfe, allein wir erwerben uns vorzüglich eine neue Kenntniß darin, z. B. durch die Betrachtung des Weltgebäudes; da geräth man in Erſtaunen, ſo oft man in geſtirnter Nacht den Himmel betrachtet.

Die Verachtung ſchlägt in Ekel und Abſcheu aus. Der Ekel iſt eine beſondere Art von Widerwillen, die nichts Belebendes hat, ſondern das Leben ganz niederſchlägt. Einen gräßlichen Gegenſtand fürchterlich zu beſchreiben, gefällt; aber einen ekelhaften Gegenſtand bis zum Ekel darzuſtellen, misfällt. Die Urſache iſt, weil jeder Ekel die Ertödung unſerer ganzen Empfindungskraft iſt, und wir in ihm, ſo zu ſagen, nicht mehr ganz leben.

Dankbarkeit, Mitleiden und Zärtlichkeit werden auch oft zu Affecten, allein ſie ſollten dies eigentlich nicht ſeyn. Wir ſollen nicht aus Mitleid, ſondern aus Grundſätzen wohlthuend gegen das menſchliche Geſchlecht ſeyn. Das Sympathetiſche im Menſchen rührt immer von dem Scheine, und nicht von dem Werthe der Sache her; ſo finden wir, daß das Mitleid mehrentheils Leidenſchaft iſt. Es iſt ein Ruf der Natur, der uns einladet, hier unſere Pflicht in Betracht zu ziehen; aber es iſt nichts Kläglicheres, als ein Richter, der nach Mitleiden Recht ſpricht; denn da läuft ein jeder Gefahr, ſeinen Prozeß zu verlieren, ſobald er mit Perſonen zu thun hat, die gut winſeln können.

Die Scham iſt ein wunderbarer Affect. Sie iſt die niederſchlagendſte Empfindung, die gefunden werden kann. Sie macht uns unvermögend, ſo wie eine Furcht, welche ein völliges Entſetzen hervorbringt, und den Menſchen außer Stand ſetzt, dem Uebel zu entfliehen. Wer ſich ſchämt, der fühlt eine Beleidigung; er iſt aber nicht in der Faſſung, ſie zu erwiedern, und deshalb iſt er unwillig über ſich ſelbſt. Dieſe Empfindſamkeit iſt oft ein Fehler des Naturells; eine Niedergeſchlagenheit, die uns außer Stand ſetzt, eine empfangene Beleidigung zu erwiedern. Sie iſt ein ſtarker Affect, der jedoch den Menſch unglücklich macht, weil er ihn außer Stand ſetzt, den Uebeln vorzubeugen.

Die Scham iſt gemeiniglich mit einem Erröthen verbunden. Warum hat die Natur hier eine ſolche Blutbewegung veranſtaltet, die dem, der ſich ſchämt, am allerunangenehmſten iſt? Mancher erröthet, weil er vor einem großen Verbrechen einen Abſcheu hat; daher kann man die Schamröthe nicht immer als ein Bekenntniß der Schuld anſehen; es ſcheint aber, daß ſie von Natur auf nichts als auf die Lüge gelegt iſt, und ſie durch die Röthe dieſe habe verrathen, und auch das Lügen beim Menſchen habe verhindern wollen; denn ſie iſt ein Verrath, den der Menſch wider Willen vernimmt. Menſchen, die mit uns reden müſſen, ſollen doch ein Kennzeichen haben zu wiſſen, ob wir die Wahrheit ſagen oder nicht. Eltern ſuchen ihre Kinder bei jeder Gelegenheit durch ein pfui ſchäme Dich! zu leiten und zu züchtigen, und erregen dadurch eine Art von Schamhaftigkeit bei ihnen, ſo wie alles, was Anderer Aufmerkſamkeit auf ſie rege macht, bei ihnen eine Schamröthe erregt. Sie ſollten das nicht thun, aber ſo bald ein Kind lügt, müßte man zu ihm ſagen: pfui, ſchäme dich! dann würde ein ſolcher Lügner ſogleich roth werden, und ein ehrlicher Mann würde nicht anders roth werden, als wenn man ihn einen Lügner ſchimpfte. Man glaubt, daß im Nervenſyſteme das Blut in den Pulsadern einen Krampf hervorbringe, und dadurch das Blut im Kopfe zurückbleibe. Dem ſey aber, wie ihm wolle, ſo iſt dieſe Empfindung von großer Heftigkeit, und hinterläßt bei dem Menſchen ein großes Misfallen an ſich ſelbſt, daß er ſo ſchwach war, zu erröthen. Wenn ein Menſch zornig iſt, und dabei blaß wird, ſo iſt er in dem Augenblicke zu fürchten; denn alsdann geräth er in Furcht über den Ausgang des Kampfs, den er ſogleich vornehmen will; iſt er aber zornig und roth dabei, ſo iſt er nicht auf der Stelle zu fürchten, aber alsdann faßt er einen langwierigen Haß.

Iſt Geduld und Muth einerlei? Nein! Sie ſind ſehr verſchieden von einander. Ein Muthiger nimmt große Gefahren über ſich, und Geduld erträgt dieſe ungezwungen. Man hat öfters gefragt, ob der Selbſtmord eine Feigheit ſey, oder auch aus Muth entſtehen könne? Wir ſetzen bei dieſer Frage das Moraliſche bei Seite, und hier finden wir, daß der Selbſtmord gemeiniglich eine Wirkung der Zaghaftigkeit iſt; wir ſehen öfters, daß Leute, ehe ſie ins Treffen gehen, ſich lieber ums Leben bringen, ob ſie ſchon ſelbſt vom Feinde nichts ärgeres beſorgen können. Dies weicht ganz von der europäiſchen Geſinnung ab; denn ein Europäer ſucht wenigſtens ſein Leben dem Feinde theuer zu verkaufen; daher ſind die feigſten Nationen am meiſten zum Selbſtmorde geneigt. Gram und Kummer können ſie ſo um alle Hoffnung bringen, daß ſie aus großer Zaghaftigkeit zu dieſem Mittel ſchreiten. Indeſſen können wir dies nicht allgemein behaupten. Man ſpricht bisweilen von der Macht des Weiſen, daß er ſein Vorrecht aus dem Leben zu gehen gebrauchen könnte, wenn er wolle, wie man aus einem Zimmer geht, das raucht, und uns nicht gefällt. Die Stoiker gaben eine ſo hohe Beſchreibung von der Kunſt aus dem Leben zu gehen, daß der Selbſtmord wirklich in Anſehen kam, und Atticus ſich zu Tode hungerte, weil er nichts mehr nutzen zu können glaubte, ob er gleich herrlich und in Freuden lebte. Es giebt Beiſpiele, wo man die Schüchternheit ſich aus dem Leben fortzumachen für Niederträchtigkeit hielt, ob gleich der Selbſtmord an ſich abſcheulich iſt; als Nero Gefahr lief, dem Volke preiß gegeben zu werden, reichte ihm ein Sklave einen Dolch, um ſich ſelbſt umzubringen, welches man damals noch für eine Ehre hielt. Er verſuchte es einigemal unter den Ausrufungen, quantus artifex morior! womit er auf ſeine Verſe zielte. Daher bezeugt ihm die Geſchichte mit großer Verachtung, daß er nicht Muth hatte, zu ſterben; aber überhaupt wird der, der beim Tode Feigheit beweiſet, verachtet. Es kommt jedoch immer auf die Meinung der Leute an; in gewiſſen Umſtänden können ſich die Menſchen einbilden, daß er erlaubt ſey, und dann kann der Muth die Grundlage ſeyn, ob er gleich darum noch nicht erlaubt iſt. — Was die Geduld betrift, ſo iſt ſie die Ertragung des Uebels, das man ſich durch die Noth angewöhnt, oder ertragen lernt.

Wir ſympathiſiren oft mit den Affecten Anderer, nur nicht mit ihrem Zorne. Wir können mit Anderer Traurigkeit ſympathiſiren, und da dies eine gute Empfindung giebt, ſo gefallen wir uns in dieſer Traurigkeit, die wir aus Liebe zu Andern empfinden. So können wir auch mit der Frölichkeit Anderer ſympathiſiren; denn dieſe iſt ſehr anſteckend, man lacht ja oft, wenn man noch nicht einmal weiß, worüber Andere lachen, und mancher Menſch wird als ein guter Geſellſchafter angeſehen, nicht weil er viel ſpricht, ſondern weil er ſo vergnügt iſt, daß ſein Geſitch ſchon eine Aufmunterung für Andere iſt. Wenn in eine todte Geſellſchaft ein ſpaßhafter Mann tritt, ſo wird alles aufgeräumt. Aber mit dem Zorne Anderer ſympathiſiren wir nicht. Wenn alſo jemand erzählt, was ihn in Zorn gebracht hat, ſo muß er ſich ſehr mäßigen, daß Andere nicht über ihn zornig werden; denn ſo bald jemand aus der Faſſung gebracht iſt, iſt er für Andere gefährlich. Wenn alſo ein Zorniger etwas erzählt, ſo erhält er nicht viel Beifall, denn da iſt man ſeinetwegen ſelbſt in Furcht geſetzt.

Wenn der Zorn zurückgehalten wird, ſo entſteht daraus Aergerniß; dieſe iſt für den, der zürnt, noch weit ſchlimmer. Gehaßt werden, iſt übel; aber ſelbſt haſſen, iſt noch ärger; denn da iſt eine innere Erbitterung, die nicht befriedigt werden kann. Man hat Sprichwörter, um einen unverſöhnlichen Haß anzuzeigen, z. B. odium theologicum, der Haß, den Partheien aus einer Religionsmeinung faſſen, wenn ſie Lehrer der Religion ſind, und wenn ihren Ausſprüchen zuwider gehandelt wird, ſo ſoll ihr Haß der unverſöhnlichſte ſeyn. So iſt auch der Haß der Frauenzimmer unverſöhnlich. Es ſcheint alſo, daß der Haß einer unmächtigen oder ſchwachen Perſon der unverſöhnlichſte iſt, indem die Ohnmacht die Erbitterung noch größer macht, und jeder doch gern Genugthuung haben will.

Auch giebt es ein bloßes Spiel der Affecten, ohne Intereſſe, und ohne daß man einen ernſtlichen Antheil am Gegenſtande hat. Im Teutſchen heißen alle dieſe Bewegungen ein Spiel, z. B. ein Luſtſpiel, ein Trauerſpiel. Daher kommt der Name des eigentlich ſogenannten Spiels, wo es auf Zufall, und einige Geſchicklichkeit ankommt, über Andere eine Oberhand in Dingen zu gewinnen, die nicht um des Intereſſes willen ausgeführt werden. Dieſes Spiel iſt das Gewöhnlichſte in allen Unterhaltungen; allein wo der Vortheil der Beweggrund iſt, da iſt es kein Spiel mehr, ſondern ein Handwerk, und zwar ein unehrliches Handwerk; denn die Leute bringen doch dadurch nichts zu Stande, und können ſich nur mit völligem Verluſte ihrer Glückſeligkeit ändern. Das Spiel muß daher als etwas angeſehen werden, das wirklich nicht beträchtlich iſt, und wobei die Wirkung der Empfindungen und Affecten, die den Menſchen beleben, die Abſicht iſt; und in der That iſt es gegründet, daß, wenn das Spiel ein Spiel ſeyn ſoll, kein Eigennutz dabei ſeyn muß. Man kann in Lagen des Lebens kommen, wo ein Wechſel der Affecten, von Hoffnung, Freude, Verdruß ꝛc. iſt.; dies trägt zur Belebung des Gemüths und zur Geſundheit des Körpers ſehr viel bei. Iſt aber der Verluſt unaufhörlich, ſo hört dies Spiel auf, eine Unterhaltung zu ſeyn. Im Teutſchen nennt man die Muſik ein Spiel und die Muſikanten nennt man hier und da Spielleute; eine Comödie nennt man ein Luſtſpiel ꝛc., und bei beiden iſt auch ein Spiel der Affecten. Es giebt klagende und ernſthafte Töne und der Menſch hat bei jedem Affecte einen Ton, der mit ihm übereinſtimmt, und dieſe Töne ſind das, was auf unſer Gemüth wirkt.

Ein gewiſſer Caſtel hat verſucht, ob er nicht ein Farbenklavier machen könne, indem er annahm, daß alle Muſik auf einem mathematiſchen Verhältniſſe in dem Ebenmaße beruhe: allein er fand, daß dies nicht ſo ſey; denn bei der Muſik iſt auch eine Art von Gemüthsbewegung, die auf die Leidenſchaften Einfluß hat. Sonſt iſt es doch ſonderbar, daß die Farben des Regenbogens eben das Verhältniß gegen einander haben, als die Töne auf einer Monochorde. Unſer Ohr wird alſo nach derſelben Analogie gerührt, wornach unſer Auge. Was den Augen die Farben ſind, das iſt den Ohren der Ton, und was den Augen das Licht iſt, das iſt dem Ohre die Luft. Caſtel verſuchte alſo, ob, wenn er die eine Saite auf die andere fallen ließe, dieſes gefallen würde; allein er fand dies gar nicht. Es iſt folglich in der Muſik kein Wohlgefallen aus der Betrachtung (Contemplation), ſondern es entſteht durch die Erregung unſerer Affecten. Unſere Sprache den beſteht aus drei Elemten: aus der Articulation Worten), aus der Modulation, (dem Tone), und aus der Geſticulation (den Gebehrden). Man kann bloß durch die Articulation ſich Andern recht verſtändlich machen; durch die Geſticulation kann ich mich auch etwas verſtändlich machen; aber wenn man ſich durch die bloße Modulation des Tons verſtändlich machen ſollte, ſo würde man ſchon mehr Schwierigkeiten finden. Indeſſen hat faſt die geringſte Empfindung unſers Gemüths ihren beſondern Ton, und in der Modulation iſt auch der Vortheil, daß alles natürlich, in der Articulation aber alles willkürlich iſt. Bei allen Völkern gefällt die Muſik, weil ſie die Affecten aufeinander folgen läßt, und Gemüthsbewegungen rege macht, die bis zum Affecte ausſchlagen können. So nehmen wir auch in der Comödie einen Antheil an dem, was vorgetragen wird, aber nur in der Einbildung, denn wir ſetzen uns freiwillig in die Gedanken hinein.

Es giebt Affecten, die rüſtig ob ſie gleich unangenehm ſind. So iſt der Zorn ein rüſtiger, aber der Haß ein hämiſcher Affect. Daher iſt es beſſer zu zürnen, als zu haſſen. Neid iſt ein ſehr verächtlicher Affect. Es giebt Affecten, die bloß aus Theilnahme entſpringen. Dieſe nennt man Sympathie, Empfindungen, worein man ſich verſetzt, weil ſie uns angenehm ſind, z. B. die Zärtlichkeit. Wir ſind von Natur zärtlich, wir empfinden eine Dankbarkeit, ob ſchon eine Wohlthat bloß einem Andern erzeigt wird. Die Scham iſt ein gewaltiger Affect, und Menſchen ſind auf der Stelle davon geſtorben; denn die Erröthung geht oft nicht nur über das ganze Geſicht, ſondern auch über die ganze Bruſt, und dies verräth einen gewaltigen Zurücktritt des Bluts. Die Natur hat ohne Zweifel dieſe Erröthung in uns gelegt, um die Unwahrheit anzuzeigen, und man hat ſie nur falſch geleitet, wenn man ſie auf das Gegentheil gelenkt hat. Vieles Unanſtändige iſt bei dem Menſchen conventionell; bei dem Einen iſt etwas unanſtändig, bei dem Andern nicht. Wenn man ſich nun angewöhnt, ſich in Anſehung dieſer Dinge zu ſchämen, ſo wird dadurch bei dem Menſchen eine Schüchternheit erzeugt: ſo ſchämen ſich bisweilen Menſchen, wenn ſie etwas Gutes thun wollen. Am Ende würde ſich doch jeder Menſch wünſchen, daß er ſich nicht ſchämte, und die Schwachheit nicht hätte, ſich dem Geſpötte eines Andern auszuſetzen. Die Scham bringt den Menſchen ganz außer Faſſung, etwas Geſcheutes zu thun, ſich gehörig zu vertheidigen, oder ſich auf eine vortheilhafte Art zu zeigen. Sie zeigt nicht an, daß man ein Gefühl von Unanſtändigkeit habe, ſondern ſie entſteht aus Furcht, nicht im gehörigen Anſtande zu erſcheinen. Dieſe Furcht bringt oft ſelbſt die Wirkung hervor, daß man ſchüchtern wird, und daß man ſich deſto mehr gerade in der Verlegenheit befindet, je mehr man ſich davor ſcheuet. Die Dreuſtigkeit, wenn ſie hoch getrieben iſt, wird Unverſchämtheit; und iſt ein Grad des Gefühls von Ueberlegenheit. Jedes Thier macht den Verſuch, ſich dieſer Kraft zum Schaden des Andern, zu bedienen. Wenn der Menſch das Talent hat, durch nichts in Verlegenheit geſetzt zu werden, ſo geräth er in Verſuchung, davon Gebrauch zu machen. Er dringt dreuſt darauf los; ſtatt daß ein ernſter Blick den Andern, der empfindlich iſt, oft in Verlegenheit ſetzt, weil er nicht ſo durchtrieben iſt. Hume macht die Bemerkung, daß die Eigenſchaft der Unverſchämtheit die einzige ſey, die ein Menſch niemals lernen könne. Der Schüchterne befindet ſich in großem Nachtheile, weil er ſich niemals ſo vortheilhaft zeigen kann, als wenn er ein gewiſſes Zutrauen zu ſich, aber eine Verachtung in Andere geſetzt hat. Bei Kindern gefällt es, daß ſie nicht ſo überklug thun; eine ſo völlige Zuverſicht bei jungen Leuten wird misfällig; alte Perſonen verlieren dadurch in Hinſicht des Anſehens, das ihnen junge Perſonen gewähren müſſen, und aus ſolchen überklugen jungen Leuten wird nie etwas rechtes. Die Dreuſtigkeit kommt vom Zutrauen auf ſich ſelbſt, oder auch von der großen Geringſchätzung Anderer her, indem man Andere nicht für Leute hält, deren Urtheil von irgend einem Werthe ſey. Ein ſolches Verhalten bringt immer Verachtung hervor, und dieſe ſcheint es auch zu verdienen, ſo daß eine gewiſſe Behutſamkeit uns mehr gefällt.

Eine Gemüthsbewegung, die von Ideen anfängt, aber durch körperliche Bewegung bis zum Affecte erhöht wird, iſt das Lachen. Die wahre Natur des Lachens iſt von vielen Schriftſtellern unterſucht worden. Man hat viele Beiſpiele des Lächerlichen, und wenn man auf die Gründe der Lächerlichkeit dringt, ſo kann man doch nicht alles enträthſeln. Wir können das Lachen als eine Bewegung anſehen, die am innigſten auf die Quelle des Lebens wirkt, ſo daß ſich jemand einer Geſellſchaft, in der herzlich gelacht wird, am allerlängſten erinnert. Der Eindruck, den eine lachende Geſellſchaft auf uns macht, iſt dauerhaft, weil man ſich belebt fühlt, ſo lange man daran denkt, ſo daß Menſchen dadurch, daß ſie in ein fröliches Lachen verſetzt werden, von Krankheiten befreiet werden können, und die Natur hat deswegen die Milz gegeben. Das Lachen iſt mit einer Erſchütterung des Körpers verbunden, und wenn man ſich derſelben überläßt, ſo wird es laut, und theilt ſich der Geſellſchaft mit. Wir können ein Lachen bloß mechaniſch erregen, und zwar durch das Kitzeln, und auch ein hyſteriſches Lachen; aber beides führt keine Fröhlichkeit bei ſich, und hat nicht die heilſame Wirkung, welche das Lachen aus Ideen hat. Bei dem Menſchen, der ſehr kitzlich iſt, muß eine Art von Schwingung ſeyn;

eine Erſchütterung, die den Körper angeht, wie bei einer geſpannten Saite, und zeigt, daß dem Zwerchfelle ſolche Stöße verſetzt werden müſſen. Ein Menſch aber, der gekitzelt lacht, fürchtet ſich vor einem ſolchen Zuſtande, er kann zuletzt Verzuckungen bekommen. Die Erſchütterung des Zwergfells ſetzt das ganze Nervenſyſtem in Bewegung, ſo daß die Nerven auf gewiſſe Weiſe gezwickt werden. Unſere Gedanken haben auf unſern Körper einen großen Einfluß, und die Seele kann ohne Mitwirkung des Körpers niemals denken, nur iſt das in allen Fällen nicht ſo merklich. Das Lachen entſteht aus einer jeden plötzlichen, aber unſchädlichen Umkehrung unſerer Erwartung, ſo daß das Umgekehrte von dem erfolgt, was wir erwarten. Alles Plötzliche bringt bei uns eben daſſelbe hervor, was das Gezwicke einer geſpannten Saite thut, und dieſe Bewegung iſt bebend, ſo daß plötzlich das Gegentheil von dem, was wir erwarten, ſich ereignet, d. h. Lachen, z. B. wenn eine Sache, auf die wir eine Wichtigkeit ſetzen, mit einemmale ihren ganzen Werth verliert. Alles Intereſſe macht ernſthaft; ſo bald ſich aber das Intereſſe verliert, geht man aus dem Ernſte ins Lachen, z. B. das Aprilſchicken dient dazu, den Menſchen in ſeiner Erwartung zu betrügen; die Zurückprallung der Seele theilt ſich dem Körper mit, und iſt dieſer einmal erregt, ſo geht dieſelbe in dem Zwergfelle fort; dies befördert die Geſundheit, indem durch dieſe Erſchütterung unſer ganzes Nervenſyſtem bewegt wird. Das Lachen iſt alſo nicht idealiſch. Die Alten meinten, das Lachen könne aus Stolz entſtehen, indem man über die Ungereimtheit eines Andern lache, weil man nicht ſo dumm ſey. Aber es iſt nichts weiter als die körperlichen Erſchütterung der Lebensbewegungen, wo man geradezu die Beförderung ſeiner Geſundheit fühlt. Es giebt auch ein ſchadenfrohes Lachen über die ſogenannten Schabernacke; aber Menſchen, die ſich ſehr über die Poſſen, die einem Andern begegnen, freuen können, müſſen nicht die beſte Denkart haben: denn das Lachen iſt geſellſchaftlich und der Andere muß mit lachen können. Man muß daher nicht lachen, wenn jemand fällt: denn bei ſolchen Kleinigkeiten gewöhnt ſich der Menſch die Schadenfreude an, wie z. B. diejenigen thun, die jemanden zu Gaſte bitten, um ihn zu narren; dies kann nur ſo lange erlaubt ſeyn, als derjenige mitlachen kann, dem es widerfährt.

Wer gern lacht, iſt aufgeweckt, wer leicht lacht, läppiſch. Ein Volk, das nicht lacht, iſt keiner geiſtigen Unterhaltung fähig. Aber aufgeweckte Perſonen müſſen auch witzige Sachen ſagen, die ein Lachen erregen. Es giebt in Geſellſchaften ein fades Lachen, wo ein vernünftiger Mann mitlachen muß; dieſes iſt, was man das Grinſen nennt.

Weinen und Lachen ſind nicht ſehr von einander verſchieden, ſo daß die Mahler das Geſicht eines Lachenden durch einen einzigen Zug in ein weinendes verwandeln können. Bei dem Weinen bricht ſich der Schmerz; es iſt das Aufhören des Schmerzes und eine nicht unangenehme zärtliche Rührung. Es iſt merkwürdig, daß bei dem Lachen der Menſch ausathmet, bei dem Weinen aber den Athem einzieht. Thränen werden bald durch Sympathie, bald durch angenehme Empfindungen erregt, denn dankbare, großmüthige Züge können uns Thränen in die Augen bringen, wenn gleich kein dauerhaftes Weinen. Thränen ſind größtentheils Wirkungen des Gefühls der Uebermacht eines Andern.

Ein Frauenzimmer heult bald, weil es ſich zur Rache zu ohnmächtig fühlt; es ſoll eine Aufforderung an Andere ſeyn, ſich ſeiner Sache anzunehmen. Großmuth, wenn wir uns unvermögend fühlen, ſie zu erwidern, erregt Thränen, dies ſind edle Thränen, ſo wie es auch Thränen des Mitleids giebt. Die ſympathetiſchen Thränen ſind ganz animaliſch. Die Thränen der Dankbarkeit ſind idealiſch. Kein Menſch iſt recht dankbar, als der eine Idee von dem hat, was er genießt. Ueberhaupt ſucht ein Mann Thränen zurück zu halten, z. B. in der Comödie, und er thut wohl daran; denn alles, was das Herz welk macht, ſchickt ſich nicht für einen wackern Mann, allenfalls für gewöhnliche Perſonen, die nichts weiter nöthig haben, als zu wünſchen.

So wie Affecten ſich bloß aufs Gefühl der Luſt und Unluſt beziehen, ſo gründen ſich die Leidenſchaften auf die Neigungen. Neigungen ſind Begierden, die auf eine ganze Gattung von Gegenſtänden gehen. Jede Neigung treibt an, aber ſie herrſcht nur dann, wenn ſie die Vernunft außer Stand ſetzt, den Werth derſelben mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen. Die Weisheit lehrt den Menſchen ſchon, daß, da er mehr als ein Intereſſe hat, er keinen Gegenſtand allein betrachten, ſondern ihn mit allen übrigen Gegenſtänden ſeines geſammten Intereſſes vergleichen muß. Es geſchieht doch bisweilen, daß eine Neigung einwurzelt und ganz allein herrſcht. So hört z. B. ein Verliebter auf vernünftig zu ſeyn, denn da ſieht er nichts, und giebt der Vernunft kein Gehör. Der Verliebte hat noch außer dieſer Neigung andere zu befriedigen. Hinterher kümmert er ſich wieder um dieſe Neigung, in Anſehung deren er bis jetzt blind geweſen iſt.

Alle unſere Neigungen können in formelle und materielle eingetheilt werden. Die Formellen gehen ohne Unterſchied der Gegenſtände auf die Bewegung, unter denen wir überhaupt unſere Neigungen befriedigen können; ſie haben alſo keinen beſondern Gegenſtand; die materiellen Neigungen ſind die, welche in Anſehung des Gegenſtandes beſtimmt ſind. Die formellen Neigungen ſind zweifach: Freiheit und Vermögen, welche die erſten und vornehmſten Neigungen unter allen ſind. Die Freiheit bedeutet die Entfernung alles Widerſtandes, nach ſeiner eigenen Neigung zu handeln: ſie iſt eine formale negative Neigung; aber wir haben auch eine poſitive formale Neigung; dieſe iſt das Vermögen zu Neigungen d. i. zum Beſitze der Mittel ſeiner Neigungen zu gelangen. Bei der Freiheit ſuchen wir nur den Zuſtand, die Neigungen zu befriedigen; beim Vermögen aber die Mittel dazu.

Das Vermögen iſt dreifach, Talent, Gewalt und Geld; hierauf gründen ſich drei Neigungen, Ehrſucht, Herrſchſucht und Habſucht. Dies ſind die drei Leidenſchaften, die auf die drei Vermögen gehen, wodurch wir alle unſere Neigungen zu befriedigen ſuchen. Aber dieſe Vermögen gehen auf nichts weiter, als auf die Art, wodurch man einen Einfluß auf den Menſchen hat. Der Menſch hat keine Leidenſchaften, deren Gegenſtand die Natur wäre, ſondern alle Leidenſchaften beziehen ſich bloß auf Menſchen. Die Urſache davon iſt, weil der Menſch das Hauptbeförderungsmittel zur Befriedigung aller Neigungen iſt.

Die Leidenſchaften können durch ihre Gegenſtände unterſchieden werden, z. B. die Neigung zum Wohlleben, zum Spiele ꝛc. Aber es giebt beſondere Neigungen, die blos auf die Bedingung gehen, wodurch unſere Neigungen ohne Unterſchied befriedigt werden können; dieſe haben keinen beſondern Gegenſtand, aber ſie ſind die mächtigſten.

Alle Leidenſchaften gehen auf Menſchen, und niemals auf Sachen. Wir haben wohl Neigungen zu Sachen, z. B. zu ſtarken Getränken, zur Faulheit ꝛc.; aber alle dieſe werden nicht Leidenſchaften, denn die wahren Leidenſchaften beziehen ſich auf Menſchen, weil dieſe die allergrößten Mittel zur Befriedigung unſerer Neigungen ſind. Vereinigte Bemühung der Menſchen kann unſere Neigungen befriedigen oder verhindern, mehr, als irgend etwas; der Menſch iſt ein Subject, und die Natur iſt ihm unterworfen. Die Natur enthält nicht ſo wohl Stoff zur Befriedigung unſerer Neigungen, als vielmehr die Empfindungskraft der Menſchen. Daher gehen zwar unſere Neigungen auf die Natur, aber vermittelſt der Menſchen. Man ſagt wohl bisweilen der Menſch hat eine Leidenſchaft zu ſtarken Getränken, aber das iſt falſch; denn dies iſt eine Sache, zu der man ohnedies einen Hang hat; es iſt jedoch nicht eine heftige Bewegung des Gemüths, die bei den Leidenſchaften vorhanden iſt, und dieſe Bewegungen des Gemüths können nur auf Menſchen gerichtet ſeyn.

Es iſt merkwürdig, daß keine Willkühr und kein Vorſatz jemals hinreichend iſt, in uns eine ſolche Wirkung hervorzubringen, als der Affect in der That verurſacht, noch den Körper ſo zu bewegen, als er wirklich von dem Affecte durch das Nervenſyſtem bewegt wird. Einige Affecten, beſonders ſolche, die auf Furcht hinaus laufen, bringen Kälte, Freude, auch Angſt, Hitze, alle Erwartungen hingegen Herzklopfen, und der Ekel bringt Ohnmachten hervor.

Wir können oft dem Körper nur durch das Gemüth, und dem Gemüthe durch den Körper beikommen. Jenen Punct der Arzeneikunſt vernachläßigt man ſehr; man kann bisweilen einem Affect durch einen andern eine Diverſion machen, und auch durch einen und ebendenſelben, nur in einem andern Geſichtspuncte genommen; denn ein Affect ſchwächt den andern, z. B. das Lachen den Zorn. Große Affecten können auch plötzlich das Leben verkürzen.

Das Gemüth kann den Körper in eine beſondere Lage verſetzen.

Ein Jäger iſt ſtumm worden, und hat geargwöhnt, er ſey von einem Weibe bezaubert worden. Er begegnete dieſem Weibe und der Affect verurſachte, daß er ſprach, und dadurch ſeine Sprache wider bekam. Beſonders iſt es, daß der Affect die Säfte bei Thieren und Menſchen vergiftet. Man hat Beiſpiele, daß Thiere, die gereizt werden, und ſonſt von Natur geduldig ſind, ſo einen giftigen Speichel gehabt, daß ihr Biß tödlich geweſen iſt. So wirkt auch der Körper auf das Gemüth z. B. bei ſchwangern Frauen. Die Hypochondrie kommt auch vom Körper her und theilt ſich der Seele mit. Daher ſollten Aerzte ſich angelegen ſeyn laſſen, entweder dem Gemüthe durch den Körper, oder dem Körper durch das Gemüth zu Hülfe zu kommen.

Von der Charakteriſtik des Menſchen.

Die Charakteriſtik iſt entweder innerlich oder äußerlich; zu der innerlichen gehört Talent, Temperament und Charakter, d. h. Naturgabe, Sinnes- und Denkungsart. Das Talent hat ſo zu ſagen einen Marktpreiß; das Temperament einen Affectionspreiß, und der Charakter einen moraliſchen Werth. Dem Talente nach wird der Menſch gebildet, dem Temperament nach verſittigt (civiliſirt), und dem Character nach moraliſirt. Zum Talente gehört Naturell, oder die Fähigkeit zu lernen, und Geiſt oder Genie, d. h. das Vermögen zu erfinden. Es kommt zuerſt darauf an, das Naturell des Menſchen ausfindig zu machen. Es iſt eigentlich der Beruf der Natur zu Einem mehr, als zum Andern, und iſt mehr leidend (paſſiv) als thätig (activ). Ein gutes Naturell hat eigentlich der, der uns kein Hinderniß in den Weg legt, gern alles annimmt, ſich lenken läßt, und ein ſo genanntes gutes Gemüth hat.

Ein gutes Herz aber iſt nicht blos leidend, ſondern auch thätig. Zu dem Temperamente rechnen wir Gemüth und Herz. Ein gutes Gemüth hat derjenige, der keine Rache bei ſich führt, und nicht fähig iſt, zu beleidigen. Von Frauenzimmern muß man eigentlich nicht ſagen, ſie haben ein gutes Gemüth; überhaupt iſt das Frauenzimmer ſchwerer durch Mannsperſonen, als Mannsperſonen durch Frauenzimmer zu leiten, weil die Frauenzimmer als die Untergebenen ſehr auf ihre Rechten halten. Hinter einem guten Gemüthe ſteckt nicht viel, denn es kann unter den Händen eines Betrügers zum Spitzbuben werden, weil es nur blos durch die Lenkſamkeit Anderer beſteht. Ein Menſch aber, der nicht immer ein Kind bleiben will, muß einen eigenen Sinn haben. Ein gutes Herz beſteht in der wirklichen Thätigkeit, Gutes zu thun, jedoch nur nach einem gewiſſen Inſtinkte; dadurch unterſcheidet es ſich von dem Charakter, welcher die Thätigkeit iſt, Gutes zu thun aus Grundſätzen. Bei dem guten Gemüthe ſind keine Triebfedern nöthig, weil es nur leidend iſt, allein bei dem guten Herzen iſt immer ein Antrieb, wenn dies auch nicht wahre Grundſätze ſind. Die Eltern und Vorgeſetzten erforſchen immer das Naturell des Kindes und Lehrlings, damit ſie einſehen, welchen Eindruck ſie am beſten annehmen. Die Ruſſen haben ein ſehr mannigfaltiges Naturell; daher ſie allerlei, aber nichts vorzügliches machen können; die Untergebenen aber ſuchen das Talent ihres Vorgeſetzten zu ergründen, damit ſie ſich nach ihm richten, und ihm zu Willen ſeyn können.

a) Die Temperamente.

Es kann nicht mehr als vier Temperamente geben: dieſe ſind das ſanguiniſche, choleriſche, melancholiſche und phlegmatiſche, d. h. das leichtblütige, ſchwerblütige, warmblütige und kaltblütige. Da das Temperament die Quelle aller ſinnlichen Begierden iſt, ſo beruht alles Temperament auf Gefühl und Neigungen, alſo 1) die Temperamente der Empfindungen, wozu das ſanguiniſche und melancholiſche gehört, und 2) die Temperamente der Thätigkeit, dieſe ſind das choleriſche und phlegmatiſche. Das Temperament kann betrachtet werden, erſtens aus dem Geſichtspuncte, in ſo fern es thieriſch iſt, und in ſo fern es auf die Complexion ankommt; zweitens aus dem Geſichtspunct eines Anthropologen, in ſo fern man die Sinnesart der Menſchen, oder die Temperamente der Seele betrachtet. Das geiſtige Leben enthält zwei Stücke: 1) Empfindung und 2) Bewegung. Einige Beiſpiele beweiſen, daß es wohl möglich ſey, daß ein Menſch zwar Empfindungen, aber keine Bewegung haben könne. Die Temperamente pflegen durch den Hang zu einer Sache beſtimmt zu werden. Man kan viele zuſammengeſetzte Temperamente herausbringen, nemlich 1) das ſanguiniſch-choleriſche, 2) das melancholiſch-phlegmatiſche, 3) das ſanguiniſch-phlegmatiſche, und 4) das melancholiſch-choleriſche. Eine manigfaltigere Zuſammenſetzung der Temperamente iſt gleichfalls nicht möglich, weil die Temperamente, die unter einem Titel ſind, nicht zuſammen geſezt werden können, da ſie gerade entgegengeſetzte ſind. Sanguiniſch iſt das Temperament, nach welchem die Empfindung ſehr afficirt, aber wenig eindringt; melancholiſch, wo ſie nicht ſo ſehr afficirt, aber tief eindringt. Die leichte Reizbarkeit und ihre Vergänglichkeit macht alſo den Sanguineus. Ein Sanguineus wird daher z. B. im Unwillen lebhaft ſeyn, aber einen Groll hegen, oder auf Rache bedacht ſeyn, wie der Melancholicus. Der Sanguiniſche hat gewöhnlich ein gutes Gemüth, aber er nimmt nichts zu Herzen, und zieht ſich das nicht einmal zu Gemüthe, wenn er etwas Uebles thut, indem er ſich ſehr vortheilhafte Vorſtellungen von der Gutherzigkeit ſeines Gemüths macht. Er iſt von lauter guten Vorſätzen und Entſchließungen, aber ſehr veränderlich und gemeiniglich ſehr vergnügt. Dieſe Gemüthsart des Sanguiniſchen iſt eine glückliche und deswegen auch ein gutes Temperament, weil nichts tief in daſſelbe eindringt. Betrübniß wird bei ihm niemals Gram, und Zorn nie Rache oder tiefgewurzelter Groll. Der Sanguineus affectirt auch nicht; er iſt ein guter Geſellſchafter, aber ein ſchlechter Bürger. Er iſt höflich ohne Freundſchaft, und liebt, ohne verliebt zu ſeyn. Er iſt ferner von einem ſehr fähigen, aber nicht getreuen Gedächtniſſe, und da er dem Witz d. h. einem flüchtigen, aber doch auffallenden Verſtandesurtheile ergeben iſt, ſo wird er weit mehr Einfälle lieben, als Einſichten. Er wird geliebt, aber nicht hochgeachtet, und iſt ein ſchlechter Zahler; denn er iſt ſorgenfrei. Er empfindet wenig nach, weil nichts bei ihm haftet. (In Frankreich hat man ſehr viele Sanguiniſche.) Er verſpricht alles und hält nichts, aber nicht aus Vorſatz, er nimmt es auch wieder nicht übel, wenn man ihm nicht Wort hält. Die wichtigſten Dinge macht er lächerlich, und die unwichtigen auf einen Augenblick wichtig. Ueber ſein Schickſal grämt er ſich nicht. Er iſt ſchwer zu bekehren, denn die Reue dauert nicht lange. Er iſt des Mitleids fähig, oder was er augenblicklich thun kann, um dem Unglücke eines Andern abzuhelfen, das thut er; aber auf Mittel denken, iſt nicht ſeine Sache.

Man pflegt ſonſt unter dem ſanguiniſchen Temperament dasjenige zu verſtehen, welches zur Luſtigkeit, und unter dem melancholiſchen ein ſolches, welches zur Traurigkeit aufgelegt iſt, allein dies ſind vielmehr die Wirkungen als der Character des Temperaments; denn bei dem Melancholiſchen bringt die Freude eben ſo wohl als die Traurigkeit ins Gemüth; hingegen dem Sanguiniſchen afſcheinen beide nur. So iſt die Freude bei dem Melancholiſchen auch größer als bei dem Sanguiniſchen, aber daß die Traurigkeit bei ihm größer iſt als die Freude, kommt daher, daß ein Menſch in der Welt immer mehr Gelegenheit findet ſich zu betrüben, als zu freuen, und durch Nachdenken in eine Art von Ernſthaftigkeit verſetzt wird. Das Vergnügen läßt ſich nicht ſo hoch ſteigern als die Traurigkeit.

Das melancholiſche Temperament iſt nicht ſo glücklich als das ſanguiniſche. Der Melancholiſche iſt beſtändig in der Freundſchaft; er fordert zwar viel vom Freunde, aber er iſt auch bereit, ihm wieder viel zu erweiſen. Er haftet auf dem, was ihn intereſſirt; er iſt voll Verdacht, und macht bei allem Schwierigkeiten. Er iſt in Anſehung des Verſprechens, der Anſprüche auf Anderer Freundſchaft, der Dankbarkeit, gerade das Gegentheil von dem Sanguiniſchen. Er iſt in ſeinem Vorſatze feſt, und verſpricht nicht viel, weil ihm alle Dinge ſehr ſchwer vorkommen; daher ſcheint er auch nicht ſo willfährig zu ſeyn, als der Sanguiniſche, weil er ſein Verſprechen immer gern halten will, und die Willfährigkeit eine vortreffliche Eigenſchaft des Umganges iſt, aber keine Tugend.

Melancholicus est tenax vir propositi, allein dieſer feſte Vorſatz kann auch zuletzt Halsſtarrigkeit und Hartnäckigkeit werden. Er iſt enthuſiaſtiſch in der Religion, in der Freundſchaft, in der Vaterlandsliebe, woraus zuletzt Fanatismus entſpringt. Er vergrößert alles, da der Sanguiniſche alles verkleinert. Alle Wichtigkeit gränzt an Melancholie, der Sanguiniſche iſt in dieſem Falle dem Melancholiſchen auch völlig entgegen geſetzt. Nachdem er, ſo zu ſagen, ſich ſelbſt vielmal vorgelogen hat, glaubt er zuletzt ſich ſelbſt nicht mehr, aber es iſt von großer Wichtigkeit, ſeinen eigenen Vorſätzen trauen zu dürfen. Da der Melancholiſche nicht ſo willfährig iſt, als der Sanguiniſche, ſo iſt er auch nicht ſo ſehr beliebt. Sein Mißtrauen kann wohl überhaupt davon herrühren, daß er den Hang hat, immer Uebles zu befürchten; denn der Unglückliche, er mag es nun aus äußern Urſachen oder durch ſein Naturell ſeyn, gönnt doch Andern ihr Glück nicht.

Betrübniß kann vorüber gehen, aber Traurigkeit iſt beharrlich; denn alle Traurigkeit entſpringt aus dem Nachdenken, und das Nachdenken verdoppelt allemal unſere Empfindungen. Nun iſt das melancholiſche Temperament zu ſolchem Nachdenken aufgelegt, und alſo iſt bei dem Melancholiſchen das Traurigkeit, was bei dem Sanguiniſchen Betrübniß iſt.

In Anſehung der Thätigkeit ſind die Temperamente choleriſch und phlegmatiſch. Choleriſch iſt das Temperament, bei dem die Kräfte ſchnell in Bewegung geſetzt werden, aber nicht anhalten; phlegmatiſch aber dasjenige, wo die Kräfte langſam in Bewegung geſetzt werden, dafür aber lange anhalten.

Die Choleriſchen pflegt man zu charakteriſiren durch den Hang zum Zorne und zum Stolze, allein dies ſind nur die Folgen des Temperaments; der Choleriſche trägt alles mit vielem Pompe vor, und macht viele Worte; der Trieb zur Ehre iſt ſeine herrſchende Leidenſchaft. Daher iſt er auch ſehr heftig und gemeinhin verſtändig, jedoch ſcheint er immer mehr zu ſeyn, als er wirklich iſt. Hingegen pflegt der Phlegmatiſche weniger zu ſcheinen, als er in der That iſt. Das choleriſche Temperament iſt ein Temperament der größten Verſtellung. Der Gang der Choleriſchen hat immer etwas Steifes, ſie gehen, ſo zu ſagen, ſtets auf Stelzen, und ihre Sprache hat etwas Gedrechſeltes. Sie wünſchen immer ſolche Leute gern um ſich zu haben, an denen ſie ihren Witz zeigen können. Sie ſind gewöhnlich ſehr ordentlich. Wo aber ſchon eine ſehr gezwungene Ordnung ſtatt findet, da iſt auch immer ein ſchwacher Kopf. Der Choleriſche hat oft im Tone unrecht, ob er gleich in der Sache ſelbſt Recht hat. Daher iſt er kein guter Geſellſchafter, aber ein guter Hausherr; er iſt ſehr methodiſch und ſelten ein Genie. Aus den heftigen Triebfedern der Thätigkeit, die bei dem Choleriſchen ſich befinden, folgt, daß er leicht aufgebracht wird. Aus dieſer Reizbarkeit der Thätigkeit ergiebt ſich, daß ein Choleriſcher zu großen Dingen geſchaffen iſt, weil das Große immer Muth erfordert. Eben aus dieſer Urſache hat ein ſolcher Menſch auch viele Fehler, z. B. er miſcht ſich gern in allerhand Sachen ein, daher iſt er auch zu Händeln und zum Streite geneigt. Ein ſolcher Menſch mag nicht gern von Pflichten hören, ſondern will gern alles aus freier eigner Bewegung leiſten, als aus Großmuth Wohlthätigkeit. Wenn er ein Richter iſt, ſo läßt er ſich nicht beſtechen, aber durch Demuth und Bitte um Gnade läßt er ſich ſogleich auf ſeine Seite bringen. Iſt er ſelbſt mit jemandem im Streite, ſo kämpft er heftig wider ihn; wird er gebeten, ſo giebt er ſogleich nach. Er nimmt gern Leute in Schutz ohne Intereſſe, blos um Schutz zu ertheilen. Er arbeitet rüſtig, aber nicht emſig. Er iſt höflich, aber dennoch, weil er alles als etwas unwiderſprechliches anführt, findet man an ihm eine Luſt zu widerſprechen. Zwei oder mehrere Choleriſche ſind nicht gut in einer Geſellſchaft; denn beide wollen ihre Urtheile geltend machen, und auf dieſe Weiſe entſteht oft Streit. Er unterhält beinahe immer die Geſellſchaft, und ſucht in allen Dingen mehr Pracht als Genuß. Er iſt gemeinhin orthodox.

Das phlegmatiſche Temperament iſt am meiſten der üblen Nachrede unterworfen, allein da das Phlegma, wenn es Temperament ſeyn ſoll, eben in der Temperatur oder Mäßigung und Herabſtimmung der Hitze der Affecte beſteht, ſo iſt es glücklich, ſo wohl für den, der es beſitzt, als für Andere, und kann mit mittelmäßiger Vernunft den Zweck erreichen, welchen großen Köpfe verfehlen, indem ſie ſich den hinreißenden Affecten überlaſſen. Es führt eine große Zuverläßigkeit mit ſich; denn da hier etwas plötzlich unternommen wird, ſo wird etwas übereilt ausgeführt. Der Phlegmatiſche erſchrickt nicht leicht, und iſt zu großen Dingen von ungemeiner Erheblichkeit. In der Freundſchaft wird er zwar nichts Schimmerndes zeigen, und daher nicht ſehr beliebt ſeyn, aber er iſt doch jederzeit ſehr beſtändig und treu. Er iſt emſig zur Arbeit, ob er gleich immer einen Hang zur Faulheit hat, und ſich gemeiniglich nur mit Wünſchen behilft. Er hat ſelten Langeweile, aber er iſt langweilig für Andere. Als Gelehrter wird er ein guter Sammler ſeyn. In ſeinem häuslichen Zuſtande läßt er ſich leicht regieren, da es leichter iſt ſich regieren zu laſſen, als ſelbſt zu regieren, worin jedoch der Choleriſche von ganz entgegengeſetzter Meinung iſt. Will man den Phlegmatiſchen gut nennen, ſo iſt er nur negativ gut, nämlich unſchädlich. Das phlegmatiſche Temperament iſt das, wo die Empfindungen langſam und ſchwach anfangen, aber ſehr zunehmen, und lange dauern. Der Character dieſes Temperaments iſt die Apathie, welche nicht Fühlloſigkeit, ſondern eine gewiſſe Geduld iſt. Das Phlegma kann als Stärke, und als Schwäche betrachtet werden: als Schwäche iſt es eine Art von Unempfindlichkeit, Unthätigkeit, als Stärke beſteht es darin, daß das Gemüth keiner heftigen, ſondern langſamen Empfindung fähig iſt. Es iſt eine Kraft, die aus dem Naturell fließt. Es wird langſam erwärmt, und in Bewegung geſetzt, aber es dauert ſehr lange; der Phlegmatiſche überlegt alſo alles, und hat immer einen feſten Vorſatz, und eine unveränderliche Denkungsart. Man kann daher auf ihn trauen.

Phlegma im Temperamente iſt glücklich. Ein Menſch, der Phlegma hat, wird bisweilen für einen Philoſophen gehalten, und inſofern er zum Nachdenken geneigt iſt, kann er wirklich das durch ſich zu wege bringen, was ein Philoſoph durch vieles Nachdenken bewirkt. Dieſes Temperament glänzt nicht, und man kommt oft damit am allerweiteſten. Für den Hausſtand iſt Phlegma ſehr glücklich, denn es iſt beſtändig eine gute Laune dabei.

Es iſt ſchwer zu unterſcheiden, was die Erziehung oder das Naturell bei Menſchen hervorbringt.

Die Indianer machen die Bemerkung, daß die Lebensart den Kaufmann phlegmatiſch, den Geiſtlichen melancholiſch, den Soldaten choleriſch und den Handwerksmann ſanguiniſch machen kann.

Gewohnte Geneigtheiten können oft fälſchlich Temperamente zu ſeyn ſcheinen, als z. B. Miſanthropen, worunter man eben nicht Menſchenfeindſchaft verſteht, ſondern wenn man alle andere Menſchen für böſe hält. In Anſehung der Religion iſt der Choleriſche von der herrſchenden Kirche orthodox, der Sanguiniſche iſt zur Freigeiſterei geneigt, der Melancholiſche zur Schwärmerei, und der Phlegmatiſche zum Aberglauben, welcher furchtiſch und von der Schwärmerei ganz unterſchieden werden muß; ohngeachtet beide letztere einen Religionswahn haben. Im Amte iſt der Choleriſche zum Herrſchen geneigt; der Sanguiniſche würde ordentlich, der Melancholiſche ſehr peinlich, und der Phlegmatiſche ein Ja-Herr ſeyn, und gerne alles bei dem Alten laſſen. In den Wiſſenſchaften iſt der Choleriſche gründlich, aber unwichtig, der Melancholiſche tief, der Sanguiniſche allgemein verſtändlich, und der Phlegmatiſche ſehr weitläuftig, aber doch ohne vielen Inhalt. Als Schriftſteller iſt der Sanguiniſche witzig, der Choleriſche geht auf Stelzen, der Melancholiſche iſt ein Original, vielleicht auch launig, aber dunkel; der Phlegmatiſche zeigt viel Beleſenheit und citirt viel.

b) Der Character überhaupt.

Es giebt in der That Menſchen, welche in Abſicht ihrer Handlungen und ihrer Abſichten gar nicht beſtimmt ſind, und nach gar keinen Maximen handeln, daher auch keinen Character haben. Indeſſen wird ein Menſch doch geſchätzt, wenn er einen beſtimmten Character hat, wäre dieſer auch ein böſer, weil ſich doch hier noch mehr Tüchtigkeit befindet, als bei einem Menſchen, der gar keinen Character hat, ob er ſchon ein gutes Gemüth und Herz hat. Der Character beruht eigentlich auf der Macht des Verſtandes, und kann auch oft durch die Eigenliebe erregt werden; hingegen beruhen Gemüth und Herz blos auf dem Gefühle, und gehören zu dem Temperamente. Man ſollte billig bei der Erziehung der Kinder darauf bedacht ſeyn, in ihnen einen Character hervorzubringen, wenn dieſer auch nicht immer auf das Gute gerichtet wäre.

Character iſt das, was den Menſchen auszeichnet, eine Feſtigkeit in Grundſätzen. Ein Zerrbild iſt eine Uebertreibung des Characters, ſo ſind z. B. die Comödien. Im Character liegt der Grund von allen Ausbildungen des Menſchen. Der Character hat einen innern moraliſchen Werth. Zum Character wird erfordert ein Wille, auf den man ſicher rechnen kann, eine beſtändige Denkungsart, und nicht blos eine Empfindung; denn der, der nicht einen beſtimmten Character hat, iſt Launen unterworfen. Ein Menſch von recht böſem Character iſt fürchterlich, aber wird doch bewundert.

Die erſten Kennzeichen eines Characters beſtehen darin, daß der Menſch das hält, was er ſich ſelbſt verſpricht. Wer dies nicht thut, der kann ſich ſelbſt nicht trauen. Man muß ſich darauf üben, daß man feſte Vorſätze hat. Wenn die Natur jemandem keine Anlage zu einem Character, d. h. keine Feſtigkeit in Grundſätzen gegeben hat, ſo iſt es außerordentlich ſchwer, einen Character ſich zu erwerben. Ein Menſch ohne Character macht nie eine beſtimmte Perſon, ſondern bei jeder Gelegenheit iſt er ein anderer Menſch; ſo muß ein Menſch Grundſätze faſſen in Anſehung ſeiner Ausgaben.

Einen ſchlechten Character unterſcheidet man von einem böſen. Unter einem ſchlechten Menſchen verſteht man einen Menſchen ohne Ehre, z. B. der da lügt. Der ſchlechte Character beſteht alſo in einem Mangel der Ehrliebe, und zwar in den Verhältniſſen, worin wir gegen einander ſtehen; allein Falſchheit und Treuloſigkeit in der Freundſchaft iſt ein boshafter Character, wenn man ſich etwas Böſes zu thun vornimmt, und zwar nach Grundſätzen.

Einen Menſchen, der keine Zucht erhalten hat, welche eben in der Bändigung unſerer natürlichen thieriſchen Ungebundenheit beſteht, nennt man wild. Wenn aber jemand keine Bildung oder keine Belehrung bekommen hat, ſo iſt er roh, wenn er nemlich keiner Cultur in Anſehung des Verſtandes fähig iſt, hingegen grob, wenn dieſes in Anſehung der Sitten ſtatt findet.

Die Gutartigkeit eines Menſchen aus Inſtinkt, Empfindung (Sentiment) und aus Character, iſt ſehr unterſchieden. Bei einem Menſchen von erſter Art iſt keine Sicherheit; das Sentiment ſoll in dem Gefühle für das Gute beſtehen, und was der Character iſt, iſt ſchon oben geſagt. Beim ſchönen Geſchlechte muß man vorzüglich ein gutes Sentiment zu gründen ſuchen, da daſſelbe es wohl nie bis zum guten Character bringt, den man hingegen von dem Manne fodern muß. Bei dem Frauenzimmer müſſen Gefühle der Ehre die Stelle der Grundſätze vertreten. Erziehung muß dies beim Frauenzimmer, und Grundſätze beim Manne gründen.

Ein Menſch von Character hat ſeine Maximen in allen Sachen, in Freundſchaft, Handlungen und Religion. Der Soldatenſtand veranlaßt eine Offenherzigkeit des Characters, der geiſtliche Stand eine Verſtellung und eine gewiſſe Zurückhaltung. Ein Menſch, der einen Character dadurch vorgeben will, daß er ſich aus den Moden nichts mache, hat noch lange keinen Character; denn es kann eben ſo ein Grundſatz ſeyn, der Mode zu folgen.

Die Maximen eines wahren Characters ſind:

1) Die Wahrheitsliebe. Alles Lügen macht verächtlich, und ein Lügner hat keinen Character.
2) Wenn jemand etwas verſpricht, ſo hält er Wort, d. i. Treue gegen ſeine Freunde.
3) Er ſchmeichlet nicht, denn ein Schmeichler hat einen zu geringen Werth, indem er den Einfluß Anderer gar zu ſehr an ſich merken läßt.

Ein edler Character iſt die Denkungsart, wenn man das eigene Beſte dem allgemeinen nachſetzt, wenn man ferner durch ſein Beiſpiel nie Anlaß zum Böſen giebt. Es iſt etwas Niedriges, ſich immer zu erkundigen, was Menſchen von ihm ſprechen, und eben ſo niedrig iſt es, Andern zu erzählen, was von ihnen in Geſellſchaft geſprochen worden iſt. Dies zu verſchweigen, iſt etwas edles. Noch edler iſt die Denkungsart, daß man das, was böſe iſt, nicht gut heißt, und ein niederträchtiges Verhalten nicht bevorrechtet.

Erziehung und eigenes Nachdenken ſind die Mittel, um zu einem Character zu gelangen. Zu den Mitteln kann man auch noch moraliſche Unterredungen, die Faſſung guter wohlgegründeter Grundſätze, rechnen.

Man findet auch häufig Menſchen, welche einen Character affectiren. Ehrlich iſt man aus Ehre, redlich aus Gewiſſen, und rechtſchaffen aus Grundſätzen. Man nennt den Character auch öfters den Fonds (iſt eigentlich die Naturanlage zum Character) d. h. den Grund der Seele. Eine verfeinerte oder wohlverſtandene Ehre, oder ein richtiger Ehrbegriff kann das größte Analogon eines guten Characters ſeyn, ohngeachtet er es ſelbſt doch nicht iſt.

Die natürliche Anlage des Characters iſt angeboren, allein ſie fordert ſehr viel Thätigkeit und Aufmerkſamkeit, um ſie zum wahren Character eines Menſchen auszubilden. Es giebt gewiſſe Fehler im Character, welche, wenn ſie nicht in der Jugend verbeſſert werden, auch im Alter bleiben. Der wahre Character äußert ſich bei den Menſchen ſehr ſelten vor dem 40ſten Jahre.

Der Character iſt nicht wie das Temperament ſelbſt eine Anlage zur Glückſeligkeit, ſondern beſtimmt bloß die Würdigkeit, glücklich zu ſeyn; daher ſagt man auch nicht ein glücklicher, ſonder ein guter Character. Da der Character eine Sache der freien Willkühr iſt, ſo ſehen wir auch denſelben nicht als eine Naturgabe, ſondern als unſer eigenes Verdienſt an. Durch einen guten Character iſt der Menſch nicht einmal glücklich, wohl aber der Glückſeligkeit würdig. Wenn das Gute, das wir an uns haben, nicht auf Grundſätzen beruht, ſo iſt es vergänglich und nichts nütze.

Können wir bei dem Menſchen das Innere aus dem Aeußern erkennen? Ohngeachtet Körper und Geiſt eine vollkommene Einheit ausmachen, ſo kann doch hier, ſo viel wir wiſſen, kein natürlicher Zuſammenhang ſtatt finden. Shaftesbury macht in ſeinen philoſophiſchen Schriften die Bemerkung, es ſey in eines jeden Menſchen Geſichte, auch ſelbſt des häßlichſten, eine ſolche Originalität und Regelmäßigkeit, daß, ſo bald wir nur etwas darin verändern wollten, wir alles verdürben. Dies ſcheint ſich auch dadurch zu beſtätigen, daß, wenn man viele Gemälde ſieht, man leicht unterſcheiden können wird, welches Portrait von einem lebenden Menſchen, und welches blos aus der Phantaſie hergenommen iſt. So viel liegt in der Phyſiognomie eines jeden Menſchen, ſie iſt aber doch ſehr trügend. Ein Arzt hat ein Buch unter dem Titel herausgegeben: „Bemerkungen auf einer Reiſe durch England.“ Er ſagt darin, daß, wo er die Gefängniſſe beſucht, er gefunden habe, daß die Böſewichte große Knochen haben und braun geweſen ſeyn. Bei der Heirath iſt wirklich die Phyſiognomie gut, denn von den Eltern kann man auf die Tochter ſchließen, wenn ſie ihnen ähnelt. Man muß aber Leute nicht ſogleich nach den Geſichtszügen beurtheilen, wenn man ſie nicht ſonſt ſchon geprüft hat, denn die Einbildung macht bisweilen dabei das meiſte aus.

Bei dem Menſchen können wir uns vorſtellen:

a) **Die Leibesgeſtalt.** Die Regelmäßigkeit des Baues gleicht der Harmonie in der Muſik. Ein ſtarker robuſter Mann, der in ſich Ueberlegenheit fühlt, mißbraucht gemeiniglich ſeine Kräfte, und oft iſt ein Menſch blos deswegen friedlich, weil er ſich zu ſchwach fühlt, ſich über Andere zu erheben. Die Erfahrung zeigt, daß eine Regelmäßigkeit in den Gliedern eines mittelmäßigen Menſchen die Tauglichkeit zu allen Geſchäften bezeichnet, und dies ſtimmt auch mit unſern Begriffen überein. Bei den Genies findet man gemeiniglich ein Mißverhältniß der Glieder. Man kann ſagen, in der Natur ſey keine wahre Häßlichkeit; jemehr man die Natur ſtudirt, deſto mehr Wunder entdeckt man in ihr. Das regelmäßige Geſicht hat gemeinhin nichts.

2) Die Stellung.

3) Das Gebäude, welches alles Abänderungen der erſteren ſind.

In einem Geſichte kann man mit Recht unterſcheiden, die Geſichtsbildung und die Geſichtszüge. Lichtenberg, Lavaters größter Gegner, glaubt, daß die Geſichtszüge gar nicht originel ſeyn, ſondern daß ſie blos theils von der Erziehung, theils von der Gewohnheit abhängen. Allein wenn man die Sache genau betrachtet, ſo wird man finden, daß er hierin Unrecht hat. Bei Frauenzimmern iſt die Stirn gewöhnlich runder als bei Mannsperſonen. Wenn die Seitenhaare bis an die Augenbraunen gewachſen ſind, ſo bedeutet dies einen ſchwachen Verſtand. Ein Grübchen mitten auf der Naſe zeigt einen Spötter, oberwärts einen Stolzen an. Lichtenberg meint, daß man von den durch die Lebensart erworbenen Mienen auf das Leben des Menſchen ſchließen könne. Alle Affecten bringen gewiſſe Mienen hervor, die endlich in Geſichtszüge ausarten; man betrachte z. B. Frauenzimmer, die auf dem Lande geweſen ſind. Man ſagt, der Menſch habe ein recht gemeines Geſicht, und dies iſt eine Anlage zur Grobheit bei Leuten, die nicht gemein erzogen ſind. Was die Anhänglichkeit an Religion oder Obſervanzen anbelangt, ſo kann man Leute immer nach ihren Mienen unterſcheiden, zu welcher Religion ſie gehören, beſonders Frauenzimmer, die die Mienen, die ſie in der Kirche annehmen, leicht behalten.

Da die Phyſiognomik gar nicht in Regeln gebracht werden kann, ſo kann ſie auch nicht ausgebreitet, oder Andern mitgetheilt werden; dieſe Scharfſinnigkeit würde auch dem menſchlichen Geſchlechte nichts nützen.

Geſticulation (Geberdenſprache), Articulation (Ausſpracheart) und Modulation (Vortrageart) machen die Sprache aus. In der Geſticulation ſind die Mienen die vornehmſten, welche in der ganzen Welt einerlei Gemüthszuſtand bedeuten.

Ein Intereſſe verdirbt immer unſer Verſtandesurtheil, und benimmt uns die Unpartheilichkeit.

Die Verſchiedenheit der Naturgaben bei den ſo mannigfaltigen Nationen kann doch nicht völlig aus gelegentlichen Urſachen erklärt werden, ſondern muß doch wohl in der Natur des Menſchen ſelbſt liegen, weil dieſe Verſchiedenheit auch oft unter einerlei Umſtänden ſtatt findet. Die gelegentlichen Urſachen ſind 1) phyſiſche; dahin gehören die Climata (Himmelsſtriche) und Landesproducte, und 2) moraliſche.

Wenn ſich ein Volk auf keine Weiſe in Jahrhunderten vervollkommnet, ſo iſt anzunehmen, daß es ſchon in ihm eine gewiſſe Naturanlage giebt, welche zu überſteigen es nicht fähig iſt. Dahin gehören die Hindus, die Perſer, die Chineſen, die Türken, überhaupt alle orientaliſchen Völker. Jedoch können wir hier blos dem ſpeculativiſchen Intereſſe unſerer Vernunft folgen, und müſſen das practiſche aufgeben.

Soll man verſchiedene Menſchenracen (Menſchenſchläge) annehmen, die verſchiedene Stämme haben? Wenn dies wäre, ſo müßte Gott verſchiedene erſte Menſchen, für jede Race ein beſonderes Paar, erſchaffen haben; wir haben keinen Grund dies anzunehmen. Wenn wir eine Art Blumen, oder Früchte auf verſchiedenem Erdboden auf verſchiedene Art pflanzen, ſo bekommen wir verſchiedene Arten von Blumen und Früchten. So kann auch ein Menſchenſtamm die ganze Erde bevölkert haben, und gelegentliche Urſachen konnten die Menſchen verändern. Alle Arten von Menſchen ſind, wenn ſie ſich begattet haben, mit einer andern Race fruchtbar. Dies macht uns auch glaublich, daß ſie von einem Stamme herkommen.

Anmerk. 1) Das Volk der Amerikaner nimmt keine Bildung an. Es hat keine Triebfedern; denn es fehlen ihm Affect und Leidenſchaft. Sie ſind nicht verliebt, daher ſind ſie auch nicht fruchtbar. Sie ſprechen faſt gar nichts, liebkoſen einander nicht, ſorgen auch für nichts, und ſind faul.

2) Die Race der Neger, könnte man ſagen, iſt ganz das Gegentheil von den Amerikanern; ſie ſind voll Affect und Leidenſchaft, ſehr lebhaft, ſchwatzhaft und eitel. Sie nehmen Bildung an, aber nur eine Bildung der Knechte, d. h. ſie laſſen ſich abrichten. Sie haben viele Triebfedern, ſind auch empfindlich, fürchten ſich vor Schlägen und thun auch viel aus Ehre.

3) Die Hindus haben zwar Triebfedern, aber ſie haben einen ſtarken Grad von Gelaſſenheit, und ſehen alle wie Philoſophen aus. Demohngeachtet ſind ſie doch zum Zorne und zur Liebe ſehr geneigt. Sie nehmen daher Bildung im höchſten Grade an, aber nur zu Künſten und nicht zu Wiſſenſchaften. Sie bringen es niemals bis zu abſtrakten Begriffen. Ein hindoſtaniſcher großer Mann iſt der, der es recht weit in der Betrügerei gebracht und viel Geld hat. Die Hindus bleiben immer wie ſie ſind, weiter bringen ſie es niemals, ob ſie ſich gleich weit eher zu bilden angefangen haben.

4) Die Race der Weißen enthält alle Triebfedern und Talente in ſich; daher werden wir ſie etwas genauer betrachten müſſen.

Zu der Race der Weißen gehört ganz Europa, die Türken, und Kalmucken. Wenn irgend Revolutionen entſtanden ſind, ſo ſind ſie immer durch die Weißen bewirkt worden, und die Hindus, Amerikaner, Neger haben niemals daran Theil gehabt. Unter den Weißen könnte man die Eintheilung des orientaliſchen und occidentaliſchen Schlages machen. Auch kann man drittens die finniſche Nation hierzu rechnen.

Frankreich iſt das Land des Geſchmacks am Umgange, d. h. des artigen Benehmens (der Conduite). Lebhaftigkeit iſt das bei ihnen, was bei andern Völkern Effect iſt. Leichtſinn iſt bei ihnen ganz zu Hauſe, d. h. ſie mögen nicht gern in einem Zuſtande beharren, ſie ſprechen gern viel, daher ſprechen ſie oft etwas, was gar nicht zur Sache gehört. Das Point d'honneur und die Galanterie ſind zwei Erfindungen der Franzoſen. Die Letztere iſt vornemlich das Zartgefühl des Frauenzimmers. Die Etourderie iſt eine Art von Dreuſtigkeit, und bei den Franzoſen die Wirkung der Lebhaftigkeit. Das artige Benehmen iſt nirgends ſo allgemein als in Frankreich; beſonders iſt an dem Franzoſen zu rühmen die leichte Manier. Das Frauenzimmer iſt gar nicht häuslich, iſt aber auch nirgends ſo gebildet als in Frankreich. Die Franzoſen ſind nicht gaſtfrei, aber ungemein willfährig, dem Fremden einige kleine Gefälligkeiten zu erweiſen. Sie haben viel Naturell und Geiſt, aber wenig Inſtinct und noch weniger Zucht (Diſciplin). Das Point d'honneur (der Ehrenpunkt), welches bei ihnen zu unzähligen Zweikämpfen Anlaß giebt, iſt nicht ein wahrer Ehrenbegrif, ſondern etwas, wodurch man ſich Anſehen verſchaffen will.

Die Titel, welche zur Unterſcheidung der Sachen dienen, bringen eine Sprache hervor, welche ſehr weitläuftig iſt, und einen großen Reichthum an Wörtern zu intellectuellen Begriffen hat, worin grade die größte Schönheit der teutſchen Sprache beſteht. Der Geiſt der Ordnung iſt den Teutſchen eigen; daher haben ſie auch ſo viel Titelbenennungen. Bei den Teutſchen iſt mehr Naturell als Genie, und mehr Diſciplin als Inſtinct. Der Teutſche zeigt immer mehr Urtheilskraft als Geiſt, oder

Erfindungskraft; hingegen bei den Franzoſen findet mehr das Gegentheil ſtatt. Die Teutſchen haben mehr einen Hang zu Gebräuchen, die Franzoſen zu Moden. Es fängt etwas dann erſt an Gebrauch zu ſeyn, wenn es ſchon aufgehört hat, Mode zu ſeyn. Der Teutſche iſt ſehr gaſtfrei.

Spanien könnte man das Ahnenland nennen, ſo wie Frankreich das Modenland. Von den Spaniern iſt es ſchwer einen Character zu entwerfen. Sie wollen nicht gern von den Mauren abſtammen, ſondern von den Gothen, ob ſie gleich dieſe nicht ſehr ſchätzen. Sie ſind voller Ceremonien; daher ſind ſie die größten Feinde der Franzoſen. Sie ſind in den Wiſſenſchaften noch einige Jahrhunderte zurück, weil ſie nichts von andern Nationen annehmen. Sie ſind wahre Antipoden von den Franzoſen, indem ſie große Feinde von allen Veränderungen, ſo wohl in Anſehung der Religion, als der Lebensart ſind; doch haben ſie viel Leidenſchaften, und faſt immer einen Tanz, welcher der Fandango heißt. An Geiſt fehlt es ihnen gewiß nicht, allein aus ihrem Stolze, nach welchem ſie ſich für die Vornehmſten und Geſchickteſten halten, entſpringt auch zugleich die Faulheit. Jedoch kommt es auch in dieſer Abſicht ſehr viel auf die verſchiedenen Gegenden von Spanien an; denn in denjenigen Bezirken, welche an Frankreich gränzen, ſind ſchon ſehr viele Charactere und Sitten der Franzoſen angenommen, ſo wie in Madrid, wo der Hof iſt; aber in Neucaſtilien und in den aſturiſchen Gebirgen findet man noch Spanier von rechter Art, die ſich für Abkömmlinge der alten Gothen ausgeben, und ebendaher ganz gravitätiſch in ſchwarzen Kleidern einhergehen. Nur ſehr wenige unter den Spaniern lernen fremde Sprachen.

In England gehen die Kenntniſſe bis auf den gemeinſten Mann; die Urſachen hievon ſollen die Zeitungen ſeyn, welche vorzüglich Producte des Witzes ſind. Die Zeitungen lieſet ſelbſt das Geſinde. Der Haß gegen Nachahmung, und der Hang zur Originalität iſt den Engländern ganz eigen, macht ſie ſtörrig, und zu Feinden von Ceremonien und Höflichkeit. Der Engländer verachtet den Franzoſen, denn er iſt ihm zu flüchtig. Die Engländer ſind gaſtfrei, und auf ihre Freiheit ſtolz. Sie reiſen viel, und verachten doch immer fremde Länder. England iſt das Land der Launen. Der Engländer iſt in ſeinen Schriften witzig und dieſer Witz iſt vorzüglich ſchätzbar, weil er von großem Inhalte iſt.

Die Italiäner ſcheinen die Mittelſtraße zwiſchen den Franzoſen und Spaniern zu halten, ſie haben mehr Affect als die Franzoſen, und mehr wahre Geiſtesſtärke. Sie finden Geſchmack an den ſchönen Künſten, auf welche ſie ſich beſonders legen. Die Gegenſtände der öffentlichen Bewunderung ſind Mahlerei, Architektur und Bildhauerkunſt. Italien iſt das Land der Schlauköpfe. Die Erfindung der Italiäner muß immer nach dem Geſchmacke der Vornehmern und der Verſittigten geſtimmt ſeyn. Die italieniſche Nation hat ſehr viel Geiſt und Talente.

Der Character der Teutſchen wird von Einigen ins Phlegma gelegt. Der Teutſche hängt nicht ſo ſehr an ſeinem Vaterlande, und das zeigt ſchon von einem aufgeklärten Volke, beſonders zeichnen ſie ſich durch geduldige, arbeitſame Gelaſſenheit aus, ſchicken ſich nicht zu Reformen, und laſſen ſich deſpotiſch beherrſchen *).

---

*) Die Zeit hat dies anders gelehrt. Die Teutſchen wollen Freiheit unter Geſetzen und Ordnung unter der Herrſchaft der Vernunft. Eine weiſe eingerichtete Staatsverfaſſung, welche allen gleiche Rechte, gleichen Schutz derſelbe gewährt, iſt ihr Wunſch und ihr Ziel. D. Herausg.

Polen, das Prahlerland, und Rußland, das Land der Tücke, ſind beide ſlaviſchen Urſprungs. Sie ſcheinen der Civiliſirung nicht recht fähig zu ſeyn. Die Einwohner des erſten wollen Freiheit und Geſetz, aber keine vollziehende Gewalt, welches Begehren doch ganz abgeſchmackt iſt. Sie haben etwas von den Spaniern und Franzoſen, es fängt ſich etwas bei ihnen mit Pomp an, und endigt ſich ſehr gemein. Die Ruſſen ſind noch zu unbekannt, und es iſt nicht rathſam, aus einigen Kleinigkeiten die Nation zu beurtheilen. Die Polen und Ruſſen haben mehr eine orientaliſche Charactermiſchung als alle andern Nationen Europens.

Aufgeklärt und von erweiterten Begriffen zu ſeyn, ſind große Lobſprüche für ein Volk, aber auch ſehr von einander zu unterſcheiden; denn es kann ein Menſch, der viel gelernt hat, doch noch immer eng an Begriffen ſeyn; viele Leute kommen zwar zu Kenntniſſen, aber wenige zu Begriffen. Geſchichte und Geographie verhelfen uns zu erweiterten Begriffen und ein Menſch, der in geographiſchen Kenntniſſen ſehr eingeſchränkt iſt, iſt auch gemeiniglich ſehr eng von Begriffen. Leute von eingeſchränkten Begriffen ſind ſtolz und voll Eigenliebe. Die Engländer haben die ausgebreitetſten Begriffe unter allen Völkern. Ein Menſch von ſolchen erweiterten (extendirten) Begriffen wird ſich immer um das allgemeine Weltbeſte bekümmern, und ſich nicht bloß an der Wohlfahrt ſeiner Familie und dem engen Bezirke ſeines Vaterlands begnügen; er wird für das Heil der ganzen menſchlichen Geſellſchaft ſorgen, und eben daher kein ſtrenger Patriot ſeyn, deſſen Ruhm auch in der That nicht viel zu bedeuten hat. „In der Natur des Evangelii, wenn es „recht verſtanden wird, liegt der ausgebreitetſte Begriff, alle Menſchen glücklich zu ma-

„chen, und ſchon deswegen verdient daſſelbe „alle Achtung."

Ein aufgeklärtes Volk iſt das, worin einzelne Perſonen für ſich denken, und nicht Andere für ſich denken laſſen. Man findet in der That, daß diejenigen Nationen, in deren Sprache die lateiniſche ſtarken Einfluß hat, ſehr viel Bildung haben. Dies kommt vornehmlich von den Römern her. Dieſe Völker ſind beſonders die Franzoſen, Italiener, Engländer und Spanier. Wenn das Publicum anfängt, auf das acht zu geben, was für daſſelbe Intereſſe hat, ſo iſt dies das wahre Kennzeichen eines aufgeklärten Volks, wovon das vorzügliche das franzöſiſche iſt. Hingegen die ruſſiſche Nation iſt wohl diſciplinirt, auch einigermaßen cultivirt, doch mehr was die Capacität als die Facultät betrift. Eben daher, weil ihre Begriffe gar nicht erweitert ſind, haßt ſie alle Nationen, mit Ausnahme der Engländer.

Von dem Character der Menſchheit und der Geſchlechter.

„Je mehr wir die Natur ſtudiren, deſto mehr finden wir Mannigfaltigkeit, aber zugleich auch die vollkommenſte Einheit der Verknüpfung. Dies fällt uns auch bei genauer Betrachtung in Anſehung beider Geſchlechter in die Augen.

Um den ganzen Menſchen zu ſtudiren, dürfen wir nur auf das weibliche Geſchlecht unſere Augen richten; denn da, wo die Kraft ſchwächer iſt, iſt das Werkzeug ſelbſt um ſo viel künſtlicher. Wir müſſen ſagen: alles, was in der Natur liegt, iſt gut, denn ſie iſt der Maasſtab des Guten. Die Natur hat in das weibliche Geſchlecht eine natürliche Anlage zur Kunſt gelegt. Der Mann iſt geſchaffen, um über die Natur zu gebieten, und das Weib, um den Mann zu regieren.

Zum Erſten gehört viel Kraft, zum Zweiten viel Geſchicklichkeit. Man kann ſagen, der Mann ward gemacht zur Gewalt über die Natur, und die Frau zur Gewalt über den Mann, und durch den Mann über die Natur. Die Keime, die in der Natur liegen, entwickeln ſich nur nach Gelegenheit der Umſtände; daher können wir bloß in dem Zuſtande, wo alle ordentlichen Anreize verborgen liegen, die Natur recht entfaltet ſehen; folglich werden wir auch, um die weibliche Natur recht genau kennen zu lernen, und ihre Triebfedern zu beſtimmen, dieſelbe in keinem andern, als in ihrem geſitteten Zuſtande zu erwegen haben; denn im rohen Zuſtande der Wilden ſind die Weiber von den Männern gar nicht unterſchieden, weil auch hier ſelbſt ihr großer Einfluß auf das männliche Geſchlecht weg fällt.

Bei den Wilden iſt das weibliche Geſchlecht ſehr in Verachtung; bei den gebildeten Völkern aber kann es mehr ſeine Künſte bei den Männern gebrauchen; im geſitteten Zuſtande verhält es ſich alſo gerade umgekehrt, weil hier das weibliche Geſchlecht auch zugleich die Urſache des verfeinerten Zuſtandes iſt. Die Weiblichkeit nennt man Schwächen, wenn ſie der Mann an ſich hat; bei dem Frauenzimmer hingegen ſind dieſe Schwächen (wenn man ſie in dieſer Abſicht ſo zu nennen noch das Recht hat,) gar kein Tadel, aber Männlichkeiten bei Frauenzimmern ſind immer etwas Unſchickliches.

Dieſe Weiblichkeiten ſind jedoch Schwächen, deren ſich ein Frauenzimmer zu ſchämen hat. Ueber dieſe Schwäche zu ſpotten, heißt eigentlich ſich ſelbſt verſpotten, nämlich deshalb, weil man ſich durch dieſe Schwäche einnehmen, durch ſie von etwas leicht ablocken und überreden läßt.

Der Zweck der Natur bei der vollkommenſten Einheit der Verknüpfung zwiſchen zwei ſo ſehr unterſchiedenen Geſchlechtern war: 1) die Art zu erhalten, und ſodann auch: 2) den geſellſchaftlichen Zuſtand im menſchlichen Geſchlechte zu befördern. —

Nach dieſer Vorausſendung gehen wir zum Character dieſer beiden Geſchlechter fort. Die Verſöhnlichkeit iſt dem Manne mehr als dem Weibe eigen. Der Mann iſt leicht zu erforſchen, allein das weibliche Geſchlecht kann ſeine Geheimniſſe gar wohl verbergen, nur kann es Anderer Geheimniſſe nicht leicht.

Der Mann iſt ziemlich unachtſam in Anſehung der Beobachtung Anderer und giebt leicht dem Urtheile Anderer nach; auch läßt er ſich leicht überreden, von ſeinem Vorſatz abzugehen; bei dem Frauenzimmer hingegen findet gerade das Gegentheil ſtatt.

Der Mann liebt immer den Hausfrieden, wenn er auch noch ſo ſtreitſüchtig außer dem Hauſe iſt, und räumt daher alles ein; allein die Frau ſcheuet den Hauskrieg nicht, ſondern ſieht ihn als eine angenehme Bewegung an. Daß der Mann den Hausfrieden liebt, kommt wohl daher, weil er das Haus für ſeine Ruheſtelle hält; aber er verliert hierdurch viel bei dem Weibe.

Es iſt auch eine Eigenſchaft der Frauenzimmer, beredt zu ſeyn; ſie können von Dingen, von denen ſie nicht viel verſtehen, viel ſchwatzen. Die Neigung zur Veränderung und zur Herrſchaft iſt, wie Pope ſagt, die vornehmſte des Frauenzimmers. Die Erfahrung beſtätigt es auch, daß dies Geſchlecht die meiſte Neigung zu herrſchen hat; aber alle dieſe Vortheile würde es verlieren, wenn es beherrſcht würde. Daher räumen wir auch willig die Herrſchaft über uns dem andern Geſchlecht ein, und fordern dieſelbe gern von ihm, ja wir affectiren auch oft eine Neigung zu einem Frauenzimmer, um ihm die Macht in die Hände zu geben, über uns zu herrſchen.

Die Schönthuerei (Galanterie) iſt der erſte Anfang zu einem verfeinerten und geſitteten Zuſtande: aber hier müſſen wir Sitten und Tugend wohl unterſcheiden. Das Princip der männlichen Sitten iſt die Tugend, der weiblichen die Ehre, und was die Welt thut, thut das Frauenzimmer auch. — Bei den Teutſchen haben die Weiber ſchon von jeher, ſelbſt da ſie noch in Wäldern wohnten, einen ſehr großen Einfluß auf die Männer gehabt. Hieraus können wir ſchließen, daß dieſe lange nicht ſo roh und ungeſittet geweſen ſeyn müſſen, als es jetzt die Wilden in Amerika und anderwärts iſt.

Der Mann iſt mit der Art von Stolz des Frauenzimmers, vermöge deſſen es Sicherheit zeigt, zu gefallen, immer recht wohl zufrieden; daher beſtärkt auch die Höflichkeit gegen das Frauenzimmer dieſen Stolz.

Die Verdienſte des Mannes bewirken bei dem Frauenzimmer nicht ſo viel Achtung, als die Verdienſte des Frauenzimmers bei dem Manne. Das weibliche Geſchlecht kann nur immer nach dem Maaße, als die Männer verfeinert und geſittet ſind, einen Einfluß auf dieſe haben. So lange der Mann noch nicht an die Geſellſchaft mit Frauenzimmern gewöhnt iſt, pflegt er beſtändig eine geringere Meinung von ſich in Anſehung deren Urtheils zu haben, weil er glaubt, daß nichts ihren critiſchen Augen verborgen bleiben könne.

Der Geſichtspunct, woraus wir alle Schwächen des Frauenzimmers (doch nach der größten Weisheit eingerichtet) betrachten, iſt folgender: die Natur hat dem Schooße des weiblichen Geſchlechts die Art oder das menſchliche Geſchecht zu erhalten eingepflanzt; um dieſes Geſchenk treulich zu bewahren, iſt in daſſelbe auch zugleich eine Furcht vor allem, was Gefahr bringt, gelegt, welches daſſelbe ſo behutſam macht und abhält, etwas zu wagen, was mit Gefahr verbunden iſt. Daher wird man auch nie, ſo gar unter den wilden Völkern, das Frauenzimmer in den Krieg ziehen ſehen; daher iſt alles, was von den Amazonen in dieſer Abſicht geſagt wird, ein Hirngeſpinſt eines Fabeldichters geweſen.

Was den Geſchmack betrifft, ſo hat das Frauenzimmer gar viel Beurtheilung davon, aber wenig Neigung dazu, ſo daß man mit Recht ſagen kann, daß der Mann viel feiner und kritlicher in der Wahl als das Frauenzimmer ſey. Der Grund davon liegt in der Sache ſelbſt; denn da das weibliche Geſchlecht geſucht werden ſoll, ſo muß es auch nicht ſo feinfühlend ſeyn, als das männliche Geſchlecht, welches ſich eine Perſon, die ihm gefällt, ausſuchen kann.

Jedes Geſchlecht iſt für den Geſchmack des Andern beſtimmt; nun iſt der Mann gröber geſchaffen, alſo hat das Frauenzimmer einen gröbern, der Mann aber einen feinern Geſchmack. Das Frauenzimmer iſt ein Gegenſtand des Geſchmacks, daher bemüht es ſich, nur zu gefallen, ſucht aber nicht ſo ſehr das, was ihm gefällt. Das Frauenzimmer iſt nicht freigebig, und es läßt auch nicht, wenn es daſſelbe iſt. Der Mann verdient, die Frau erſpart. Die Frau ſucht den häuslichen Vortheil, der Mann iſt fähig, das öffentliche Beſte zu ſuchen. Hiobs und Socrates Weiber ſcheinen nur ſehr häuslich, ſonſt nicht ſehr böſe geweſen zu ſeyn.

So behauptet man auch mit Recht, daß der Mann wirklich zärtlicher ſey als die Frau; denn dieſe fordert von ihm, daß er ſich ihrentwegen Ungemächlichkeiten ausſetzen, ſoll. Dieſe nimmt der Mann auch gerne über ſich, um die Frau zu befreien, folglich muß das männliche Geſchlecht in Anſehung der empfindlichen Zärtlichkeit in der That einen Vorzug vor dem weiblichen haben. Die

Empfindlichkeit iſt eine Schwäche, die Empfindſamkeit aber eine Stärke. Erſtere beſitzen die Weiber; letztere die Männer. Hingegen in Anſehung der Verzärtelung behauptet das weibliche Geſchlecht den Rang vor dem männlichen. Das weibliche Geſchlecht iſt weigernd, das männliche bewerbend. Das weigernde Geſchlecht muß dreuſt ſeyn, und dies rechnet man zur Galanterie.

Der Mann iſt nur dann eiferſüchtig, wenn er verliebt iſt, die Frau iſt es aber auch, wenn ſie nicht verliebt iſt. Die Frau muß noch im Eheſtande allgemein zu gefallen ſuchen, und hierüber kann auch kein Mann eiferſüchtig ſeyn; denn das iſt ungerecht. Oft zeigt ſich auch die Eiferſucht wegen des Anſehens und Standes, oft aber auch aus Liebe. Unter ſich iſt das Frauenzimmer lange nicht ſo verträglich als die Männer. Eine Toleranz in der Ehe gereicht dem Manne jederzeit zum Schimpfe, und der Mann wird auch mit Spott belegt, wenn er der beleidigte Theil iſt, weil er in beiden Fällen doch immer Schuld hat.

Dem weiblichen Geſchlechte muß man etwas nicht als Pflicht vortragen, ſondern immer aus dem Puncte der Ehre. Die Urſache, daß die Frauenzimmer nicht gern von Pflicht hören, iſt, weil ſie eine Neigung zu herrſchen haben.

Das Frauenzimmer putzt ſich gemeinhin für das Urtheil anderer Frauenzimmer. Mit dem Manne iſt es gemeiniglich umgekehrt.

Die Zärtlichkeit der Männer iſt grillig, die Zärtlichkeit des Frauenzimmers aber empfindlich.

Die Ehre des Mannes beſteht darin, was die Leute denken, des Frauenzimmers aber, was ſie ſprechen. Die Frau ſoll herrſchen, der Mann regieren; denn die Neigung herrſcht und der Verſtand regiert.

Die Herrſchaft erlaubt Launen, die aber bei dem

Verſtande nicht ſtatt finden. Die häuslichen Geſetze ſchreibt der Mann vor, wobei er aber alles ſo veranſtalten muß, daß die Frau immer das Anſehen der Herrſchaft behält. So herrſchen die meiſten Prinzen, aber die Miniſter regieren.

Das Vergnügen im Hauſe muß man der Frau überlaſſen, aber die Ehre und Ruhe deſſelben iſt die Angelegenheit des Mannes. Das Frauenzimmer denkt immer, daß die Neigung zum andern Geſchlecht nicht vergehen werde, wohl aber, daß die Luſt zu heirathen vergehen könne, und es alsdann als Buhlſchweſter angeſehen würde, wenn keine Heirathen ſtatt fänden. — Hume bemerkt in ſeinen philoſophiſchen Verſuchen, daß das Frauenzimmer eine Satyre auf ihr Geſchlecht ſehr wohl vertrage, nie aber einen Spott auf den Eheſtand. Die Urſache liegt ohnſtreitig in Folgendem: durch die Ehe wird das Frauenzimmer auf einmal frei, da es vorher im eheloſen Stande entſetzlich vom Anſtande gequält wurde. Der Mann dagegen verliert durch eben dieſen Stand ſeine Freiheit. Daher nimmt man es auch dem Manne nicht übel, wenn er unverheirathet iſt. Hingegen einer ſchon erwachſenen Frauensperſon gereicht bei uns der eheloſe, und im Orient der kinderloſe Stand zum großen Vorwurfe. — Da der Eheſtand ein ausſchließender Beſitz des Gegenſtandes der Geſchlechtsneigung iſt, ſo iſt auch die Eiferſucht, welche der Nachſicht entgegen geſetzt iſt, ganz natürlich, ja eine Frau wird ſogar den Mann haſſen, der nicht eiferſüchtig iſt, weil dies ein gewiſſes Kennzeichen iſt, daß er ſich nicht viel aus ihr macht. Die Unduldſamkeit der Männer iſt der ganze Vorzug der Ehe, ſonſt iſt der Zweck verfehlt; denn der Mann will der Beſitzer eines Frauenzimmers ſeyn, und wäre keine Eiferſucht im männlichen Geſchlechte, ſo würde keine Ehe ſtatt finden; denn die Sicherheit über die ächte Abſtammung der Kinder iſt die erſte Bedingung für die Sorge ihrer Erhaltung; hiervon muß der Mann völlig überzeugt ſeyn.

Von dem Character der ganzen Menſchengattung.

Gehört der Menſch zu den vierfüßigen Thieren oder nicht? Es finden ſich viele Urſachen anzunehmen, daß er anfänglich auf 4 Füßen gegangen ſey (nach der Anatomie), aber dies läßt ſich doch nicht ſo ganz glauben, weil die Arme kürzer als die Füße, und die Knie nach vorne gebogen ſind, da ſie bei andern Thieren hinterwärts gehen.

Der Embryo des Menſchen hat an den Füßen das Callum auf den Sohlen, wie alle vierfüßigen Thiere, es fehlt aber gänzlich auf den Händen. Alſo iſt er kein vierfüßiges Thier. Iſt der Menſch mit dem Orangoutang verwandt? Von auße ſiehtm er ihm ſehr ähnlich, allein ſein Knochenbau iſt ganz von ihm unterſchieden, und alles übrige auch; daher kann man dergleichen Vermuthungen ganz bei Seite ſetzen.

Iſt der Menſch ein kräuter- oder fleiſchfreſſendes Thier? Der Menſch hat wie andere fleiſchfreſſende Thiere einen häutigen und andere haben einen muskulöſen Magen; dem Magen nach iſt alſo der Menſch ein fleiſchfreſſendes Thier; er hat aber auch lange Gedärme, wie die krautfreſſenden Thiere. Man findet bei den Völkern, die lauter Pflanzenkoſt eſſen, eine ſehr große Schwäche, und unter den Thieren, die Kräuter freſſen, auch. Ein engliſcher Arzt hat durch lange Beobachtung der Zähne von allerlei Thieren ausgemittelt, daß der Menſch beſtimmt ſey, ⅓ Fleiſch ⅔ Pflanzenkoſt zu eſſen. Alſo könnte der Menſch eigentlich das Mittel zwiſchen kräuter- und fleiſchfreſſenden Thieren ſeyn.

Die Entdeckung, was für Keime in der Menſchheit verborgen liegen, giebt uns zugleich die Mittel an, welche wir anzuwenden haben, um die Auswickelung dieſer natürlichen Anlagen zu beſchleunigen. Ohngeachtet der Einheit der menſchlichen Gattung iſt doch eine Verſchiedenheit der Racen anzunehmen, deren beſonderer Character in die phyſiſche Geographie gehört.

Wenn der Menſch dazu beſtimmt war, ſelbſt der Urheber aller ſeiner Geſchicklichkeit, ja ſelbſt der Gutartigkeit, durch Entwickelung ſeiner innern Anlagen zu werden, ſo müſſen wir, ſo weit wir nur können, in die vorige Zeit zurück gehen, um uns den roheſten, als den erſten Zuſtand zu denken. Natürlich muß dieſer nur der ſeyn, welcher bloß den kleinſten Theil der menſchlichen Bedürfniſſe enthält. Die erſten Geſchicklichkeiten, die wir auch bei den roheſten Menſchen antreffen, ſind Gehen und Sprechen.

Wie hat der Menſch ſprechen gelernt? Mit dieſer Fähigkeit begabt, konnte er nicht in die Welt geſetzt werden; denn ſonſt hätte er auch ſchon alle Begriffe haben müſſen, wovon die Wörter nur Zeichen ſind. War auch dem erſten Menſchen die Sprache anerſchaffen; ſo konnte er doch in Umſtände kommen, ſie wieder zu verlieren und er mußte die Geſchicklichkeit beſitzen, ſie wieder zu erfinden, wenn ſie verloren gegangen war. Der Menſch hat alſo die Sprache nach und nach erfunden, ſo wie die Vögel ſingen, und die Hunde bellen gelernt haben; denn eben ſo wenig, als den Vögeln der Geſang anerſchaffen iſt, weil er ſonſt auch angeboren ſeyn müßte, welches aber der Erfahrung widerſtreitet, eben ſo kann dies auch nicht von der Sprache des Menſchen gelten. Die Sprache des Menſchen ſcheint dadurch entſtanden zu ſeyn, daß er ſeine Empfindungen durch Töne ausdrücken gewollt hat; daher findet man, daß die Töne mit den Empfindungen übereinkommen. Sobald der Menſch gehen und ſprechen konnte, legte er ſich auf die Jagd, ſodann auf das Anſchaffen des Hausviehs, indem er die damals noch wilden Thiere zu zähmen anfing, wodurch er einen mächtigen Schritt zu ſeiner Vervollkommnung that. Hierauf folgte die Auffindung der Metalle, beſonders des Eiſens, welches eine ſehr große Bewegung unter den Menſchen und Thieren muß gemacht haben. Nachher wurde die Schreibekunſt, und endlich das Geld erfunden.

Bei der Thierart erlangt jedes Individuum ſeine Beſtimmung, hingegen bei dem menſchlichen Geſchlechte kann nie ein einzelner Menſch, ſondern nur die ganze Menſchengattung ihre Beſtimmung erreichen, ohnerachtet der Menſch von Natur wie ein Thier ausgerüſtet iſt. — In der Menſchengattung iſt dies zweckwidrig, daß nie das Individuum, ſondern die Species ihre Beſtimmung erreicht. Dies iſt eine Miturſache zur Geſellſchaft, zu der der Menſch eigentlich geſchaffen iſt. Alle arbeiten für Einen, und Einer arbeitet für Alle, da jedes Thier ſeine Speiſe ſich ſuchen kann, ohne Hülfe Anderer. Allein eben ſo wohl aus dieſen innern Anlagen in dem Menſchen, als im Thiere entſpringen auch alle die Hinderniſſe, welche ſich der Ausbildung ſeiner Humanität entgegen ſetzen, die doch ſein vornehmſter Zweck und ſeine Beſtimmung ſeyn ſoll. Um auf die wahre Beſtimmung des Menſchen zu kommen, iſt zu merken, daß er ein Thier iſt, das ſich ſelbſt vervollkommnen kann, die Thiere aber vermögen dies nicht. Dies iſt aber noch das Wenigſte, die ganze Menſchengattung ſoll ſich vervollkommnen, und dies iſt weit wichtiger.

Alles nimmt immer zu Erfindungen und zur Vervollkommnung ſeine Zuflucht; alles kommt ſeiner Beſtimmung näher, und wir können hoffen, daß es noch einmal dahin kommen werde, daß ſich alles vervollkommne, und ſeine Beſtimmung erreiche, wo keine Veränderungen vorgehen, keine Staaten ſtürzen, kein Streit, keine Unruhe mehr entſtehen werden. Dies hat große Aehnlichkeit mit dem Menſchenalter, und die Zwiſchenzeit bis zur Vervollkommnung iſt, wie die Zwiſchenzeit der Mündigkeit der Natur, und der Mündigkeit eines Menſchen d. i. das Jünglingsalter.

Um dieſes deutlicher zu machen, iſt es nothwendig, hier die Eintheilungen des Menſchenalters nebſt deſſen Erklärung anzuführen. Ein Kind iſt der, welcher weder ſich ſelbſt erhalten, noch ſeine Art fortpflanzen kann. Ein Jüngling kann zwar ſeine Art fortpflanzen, auch vielleicht ſich ſelbſt, aber nicht ſeine Familie erhalten. Die Natur macht keinen Unterſchied unter dem Jünglinge und dem Manne, aber deſto größer macht ihn die Verſittigung und der bürgerliche Zuſtand; daher ſind auch in dem rohen Zuſtande keine Heirathen nöthig. Der Menſch, der alles dies zu thun im Stande iſt, iſt ein Mann. Die bürgerliche Mündigkeit fängt erſt ungefähr im 50. Jahr an; die Mündigkeit der Natur tritt ſchon im 15. Jahr ein. — Ehe der Menſch erzogen (d. i. diſciplinirt), alſo noch in dem erſten Zuſtande war, war er wild; bevor er verſittigt wurde, und in eine menſchliche Geſellſchaft trat, war er grob, und ehe er ſittlich gut (moraliſirt) wurde, d. h. ehe ſeine Handlung aus moraliſchen Triebfedern entſtehen, iſt er böſe.

Der rohe Menſch hält jeden Fremden für ſeinen Feind. Daher iſt bei den Wilden jener der Vornehmſte, der der Tapferſte iſt; aber hieran iſt die Furcht ſchuld. Eigentlich ſcheint die Abſicht der Natur dieſe geweſen zu ſeyn, daß der Menſch ſich auf der Erde verbreiten möchte, welches ſonſt nicht würde geſchehen ſeyn, wenn ſie friedlich beiſammen gewohnt hätten.

Der Menſch hat von Natur einen Hang ſich zu verſtellen. Dies zeigt ſich bei den Wilden: denn jeder Menſch hat doch gewiſſe eigene Heimlichkeiten, die nicht jedermann wiſſen ſoll.

Bisher giebt es noch keinen moraliſchen Zwang unter den Menſchen, als den Zwang der Anſtändigkeit, allein wir haben Grund, ihn zu hoffen. Der Menſch iſt dazu beſtimmt, in Geſellſchaft zu leben, und alles Mißtrauen, welches noch jetzt bei Menſchen unter einander herrſcht, hat ſeinen Grund in ihrer Thierheit. Im Ganzen genommen geht der Fortgang immer vom Böſen zum Guten, nicht aber umgekehrt; denn das Böſe widerſtreitet ſich jederzeit ſelbſt, und treibt uns an, ein Mittel hervorzuſuchen, um dieſen Widerſtreit zu heben; aus dieſer Urſache iſt es auch in der That eine Triebfeder des Guten; da hingegen das Gute mit allem Daſeyenden vollkommen zuſammenſtimmt, ſo kann es uns auch nie dazu bewegen, etwas anderes, das nicht gut iſt, d. h. etwas Böſes hervorzubringen, ~~und iſt folglich~~, wenn es nur erſt recht ſeinen Anfang genommen hat, ein beharrlicher Zuſtand. Eben ſo, wenn das moraliſche Böſe eine Triebfeder des Guten iſt, ſo iſt auch das phyſiſche Uebel ein Stachel zur Thätigkeit, welcher um ſo viel mehr nothwendig iſt, da der Menſch von Natur träge iſt.

Im rohen Zuſtande findet auch bei dem Menſchen eine große Ungeſelligkeit ſtatt, welche aus der Furcht entſpringt, die darinnen gegen einander herrſcht; daher tritt nur eigentlich in einer bürgerlichen Verfaſſung der Zeitpunct ein, wo ſich die Talente des Menſchen recht entwickeln können. Demohngeacht iſt die Verſittigung (Civiliſirung) noch lange nicht der gehörige Grad von Verbeſſerung, ſondern zur Beſtimmung des Menſchen iſt es auch noch unumgänglich nothwendig, daß er ſeinen Character beſſert und daß er moraliſirt wird, wovon die Triebfedern auch in den bürgerlichen Geſellſchaften liegen, ſo, daß der wahre Werth eines Volks nur darin zu beſtehen ſcheint, daß es dieſer ſeiner Endbeſtimmung nahe kommt.

Thierheit und Inſtinct zuſammengenommen finden bei den Thieren ſtatt, und ſind ganz gut, weil hier alles zuſammenſtimmt. Freiheit und Vernunft, welche beide bei dem Menſchen nach ſeiner wahren Beſtimmung ſtatt finden ſollten, ſind auch gut. Hingegen Thierheit und Freiheit, die ſich in dem wilden Zuſtande bei dem Menſchen zeigen, ſind die Quellen der Triebfedern alles Böſen und der Urſprung deſſelben.

Der Menſch iſt ein Geſchöpf, welches einen Herrn nöthig hat, den nicht einmal die Thiere bedürfen. Die Urſache iſt die Freiheit und der Misbrauch derſelben; das Thier hingegen wird ſicher von ſeinem Inſtincte geleitet. Dieſen Herrn kann nun der Menſch aus keinem andern Geſchlechte als aus ſeiner Menſchengattung hernehmen, welches aber ein wahres Unglück für das menſchliche Geſchlecht iſt, da eben dieſer Herr, den der Menſch über ſich wählt, auch ein Menſch iſt, der ebenfalls einen Herrn nöthig hat.

Hierin liegt auch der Grund, daß eine vollkommene bürgerliche Verfaſſung aus Menſchen gar nicht zu Stande zu bringen iſt. — Einen Menſchen, der keinen Herrn hat, kann man völlig einen freien Menſchen nennen; da er aber ſodann gewiß ſeine Freiheit misbrauchen würde, ſo könnte man ihn auch einen Wilden nennen. Wenn der Menſch in Geſellſchaft iſt, ſo kommt ihm das Recht des Andern in den Weg, weshalb Richter erforderlich ſind; die Ungemächlichkeiten fangen an hier größer zu werden, indem der Eine den Andern immer nöthig zu haben glaubt; dann entſteht die Ungleichheit der Glüksgüter, und des Anſehens. Es findet ſich eine Ungleichheit der Stände; der Vornehmere gebietet, und der Geringere dient. Nun iſt noch keine richterliche Gewalt und kein Geſetz da. Die Nationen gerathen in Eiferſucht, die Eine iſt ſtärker als die Andere, und ſie gerathen in Krieg. Hier müſſen ſie in eine bürgerliche Verfaſſung treten, d. h. in eine Verfaſſung, welcher Geſetz und Gewalt zum Grunde liegen.

Ein Volk iſt mehr in dem Zuſtande, ſich gegen Andere zu beſchützen, als ſich ſelbſt zu regieren. Hingegen ein gemeines Weſen regiert ſich ſchon ſelbſt, und beſteht in einer ſyſtematiſchen Verfaſſung des Volks, wobei ein Unterſchied der Stände ſtatt findet. — Ein Volk, vereinigt in einem gemeinen Weſen, inſofern es Macht hat, nennt man einen Staat. Das Verhältniß der Staaten gegen einander iſt das Verhältniß der Wilden; denn wie dieſe unter keinen Geſetzgebern ſtehen, und von allem Zwange untereinander befreit ſind, ſo gilt auch dieſes von jenen, indem jeder Staat bloß ſein eigenes Wohl beſorgt, ohne einem Andern deshalb Rechenſchaft geben zu dürfen. Dies zeigt aber offenbar von einer noch vorhandenen Barbarei.

Die Haupterforderniſſe zu einer bürgerlichen Geſellſchaft ſind die Freiheit, das Geſetz, und die Gewalt. Die Freiheit und die Gewalt ohne das Geſetz machen den Naturzuſtand aus, aus welchem die Menſchen herausgehen ſollen, weil ſie Vernunft haben. Die Freiheit und das Geſetz ohne die Gewalt könnte man die polniſche Regierung nennen; eine wunderbare Grille, worauf der Adel in dieſem Lande gefallen iſt, und die ganz etwas Widerſinniges und Widerſprechendes enthält.

Dies iſt der erſte rohe Entwurf zu einer bürgerlichen Verfaſſung. Das Geſetz und die Gewalt ohne die Freiheit ſind der Despotiſmus. Dieſer iſt eigentlich barbariſche Gewalt ohne Geſetz; doch iſt dies noch beſſer als barbariſche Freiheit, weil im erſten Falle doch noch Bildung möglich iſt. Die ächte bürgerliche Verfaſſung iſt ſehr künſtlich, und beſteht darin, daß der Menſch ſo viel Freiheit hat, als ſtatt finden kann, und als ſich mit der Beſchränkung der Freiheit Aller nach dem (gerechten) Geſetze verträgt. Hier muß ein Geſetz ſeyn, und ſo viel Gewalt, als nöthig, das Geſetz zu vollziehen.

Eine vollkommene bürgerliche Verfaſſung iſt nicht eher möglich, als bis gebildete Unterthanen vorhanden ſind, welche gar keine andere Verfaſſung und Regierung leiden. Daher muß man die Menſchen aufzuklären, und das Völkerrecht beſſer einzurichten ſuchen. Die bürgerliche Verfaſſung der Römer ſchien beſſer zu ſeyn als jene der Griechen, aber doch war noch vieles daran nicht recht, beſonders was den Streit der Patricier und Plebejer betrift. Hieraus ſieht man, daß vieles, wovon man glaubt, es habe die Ausbildung rückgängig gemacht, ihr in der That nützlich geweſen iſt. Die Freiheit unter einem Geſetz und mit dem Geſetze verbunden, beſteht darin, daß die Geſetze ſo gegeben werden, als ob ſie durch die allgemeine Stimme des Volks entſtanden ſeyn. Dieſe Geſetze müſſen auf Alle gehen, für Alle gelten und von Allen gegeben werden können; dann verdienen ſie erſt den Namen gerechter Geſetze. Wenn alſo Freiheit, Geſetz, und Gewalt zuſammen ſtatt finden, ſo iſt die bürgerliche Verfaſſung die regelmäßigſte und beſte. In jedem Staate muß ferner ein Staatsoberhaupt ſeyn. Dieſes kann nun entweder als ein Oberherr (Souverain) oder als ein Regent betrachtet werden. Nach der Natur der Sache kann nur das Volk ein Geſetz geben; denn was das ganze Volk beſchließt, iſt gewiß immer Recht, weil es ſein eigener Wille iſt. Nun kann aber nur derjenige Geſetzgeber ſeyn, welcher im Stande iſt, gerechte Geſetze zu geben; folglich kann die oberherrliche Macht (Souverainität) nur bei dem Volk, die Regierung aber bei einem Andern ſeyn. Die Souverainität kann man auch die Oberherrſchaft nennen, welche entweder despotiſch oder patriotiſch iſt. Patriotiſch heißt ſie, wenn das Staatsoberhaupt den Staat nicht als ſein Gut, ſondern als ſein Vaterland regiert, d. h. eine Regierung, welche für den Staat als ein Ganzes ſorgt, deſſen Beſtes nicht nur während der Lebenszeit des Regenten, ſondern immer fortdauern ſoll. Eine Staatsverfaſſung iſt despotiſch, wenn das Oberhaupt auch die Gewalt in Händen hat.

Eine Regierung kann entweder despotiſch oder ariſtocratiſch oder auch demokratiſch ſeyn. Ein Monarch iſt ein negativer Begriff, und heißt eigentlich ein ſolcher, über den keine Gewalt mehr im Staate iſt; folglich der ſelbſt keiner Gewalt unterworfen iſt. Jetzt iſt bei uns zwiſchen allen dieſen Regierungsarten eben kein beträchtlicher Unterſchied, weder in Anſehung der zeitlichen Wohlfahrt der Nationen, noch in Abſicht der Sitten.

Ob aber nicht einmal mit der Zeit eine vollkommnere bürgerliche Verfaſſung zu Stande kommen wird, läßt ſich nicht eher hoffen, als bis ſich die Menſchen, und ihre Erziehung gebeſſert haben werden; dieſe Beſſerung ſcheint aber wieder nicht eher vor ſich gehen zu können, als bis die Regierungen ſelbſt beſſer ſeyn werden. Wovon man anfangen wird, kann man nicht errathen; vielleicht wird ſich beides einander begegnen, welcher Zeitpunct jedoch noch weit hinaus zu ſetzen iſt.

Der Geſichtspunct, aus welchem beſoders Fürſten die Staaten betrachten ſollten, muß nicht blos patriotiſch, ſondern auch cosmopolitiſch ſeyn, d. h. auf das allgemeine Beſte gehen. Bürger eines Staats können und dürfen nicht cosmopolitiſche Abſichten haben, mit Ausnahme der Gelehrten, welche der Welt mit Büchern nutzen können, ſondern dies iſt die Angelegenheit des Fürſten, welches eben ſo ſehr vernachläßigt worden iſt, daß es bisher noch keinen Monarchen gegeben hat, welcher etwas gethan hätte, wobei er das ganze Weltbeſte zum Augenmerk genommen hätte: z. B., die Schlacht des Miltiades kann man ſagen, gab beinahe der ganzen Bildung der Menſchen den Ausſchlag. Wäre Griechenland unter Perſiens Herrſchaft gekommen, ſo wären die Wiſſenſchaften erdrückt worden. Um nun die Ehrbegierde der Fürſten anzureitzen, ſolchen erhabenen Zwecken nach zu ſtreben, und für das Wohl des ganzen menſchlichen Geſchlechts zu arbeiten, würde eine Geſchichte, die blos aus cosmopolitiſcher Abſicht geſchrieben wäre, von erheblichem Nutzen ſeyn. Eine ſolche Geſchichte müßte bloß das Weltbeſte zu ihrem Standpuncte nehmen, und nur diejenigen Handlungen des Andenkens der Nachkommen würdig machen, welche die Wohlfahrt des ganzen menſchlichen Geſchlechts beträfen. *)

---

*) Kant ſelbſt hat eine Revolution in der geiſtigen, und eine Reform in der philoſophiſchen Welt bewirkt, und die politiſche, welche früher oder ſpäter die ganze gebildete Erde umgeſtalten wird, hat er auch noch erlebt. Daß Gewalt, Geſetz und Freiheit mit einander im Einklange wirken, dieſer Wunſch, dieſe Forderung Kants, iſt in einem großen Theile Europens ſchon zur Wirklichkeit worden. Die Aufgabe lautet: was iſt zu thun, um eine allgemeine Rechtsherrſchaft unter öffentlichen Geſetzen zu begründen? Zur Erreichung dieſer Abſicht iſt eine Theilung der Gewalten erforderlich, welche das Recht in die Wirklichkeit einführen, und ſeine Herrſchaft durchgängig aufrecht erhalten. Durch dieſe Einrichtungen werden jedem ſeine Rechte, ſowohl ſeine angebornen als erworbenen, geſichert und das Beſte Aller befördert.

D. Herausgeber.

Ende.

Literariſcher Anzeiger.

So eben ſind erſchienen:

1) Kant's, Immanuel, Menſchenkunde oder philoſophiſche Anthropologie. Nach handſchriftlichen Vorleſungen herausgegeben von F. Ch. Starke. gr. 8. (Pr. 2 Thaler.)

2) Kant's, Immanuel, Anweiſung zur Menſchen- und Weltkenntniß. Nach deſſen Vorleſungen im Winterhalbjahre von 1790 — 1791, herausgegeben v. F. Ch. Starke, gr. 8. (Pr. 18 Gr.)

3) Wolf's, F. A., Encyclopädie der Philologie. Nach deſſen Vorleſungen im Winterhalbjahre von 1798 — 1799, herausgegeben von S. M. Stockmann. gr. 8. (Pr. 1 Thlr. 12 Gr.)

4) Der Staatswahrſager auf 1831 oder der Vorherverkündiger glücklicher und unglücklicher Ereigniſſe in dieſem Jahre. Herausgegeben von Elias d. J., Neue vermehrte Auflage. 2ter Jahrg. (Auch unter dem Titel: Der prophetiſche Almanach auf 1831. N. v. Auf. 9ter Jahrgang.) (Pr. 4 Gr.)

5) Dr. Spieß, die Kunſt zu eſſen und zu trinken oder Anweiſung, wie man beim Eſſen und Trinken zu verfahren hat, um ein geſundes, langes und kräftiges Leben zu erhalten. (Pr. 12 Gr.)

6) Bemerkungen über die Wichtigkeit, die Pflicht und die Vortheile des Frühaufſtehens in Bezug auf Geſundheit, Geſchäfte und Gottesfurcht. Nach der dritten Ausgabe des Engliſchen bearbeitet, verbeſſert und vermehrt von Dr. Bergk. (Auch als 2tes Bändchen von Bucklands Briefen über die Vortheile des Frühaufſtehens.) (br. 9 Gr.)

7) Betrachtungen über den Frieden zu Adrianopel (abgeſchl. den 14. Sept. 1829). Nebſt einer Schilderung des gegenwärtigen politiſchen Zuſtandes von Europa, vorzüglich in Bezug auf Rußland, die Türkei und Griechenland. Von einem diplomatiſchen Agenten. (br. 16 Gr.)

8) Der gegenwärtig regierende Sultan der Türkei, Mahmud II. und ſeine Umgebung. Ein biographiſches Charaktergemälde. Nebſt einigen Betrachtungen über den jetzigen Krieg. (br. 8 Gr.)

9) Die Kunſt, Brod und andere Gebäcke zu backen, oder Anweiſung, wie man gutes, geſundes und wohlſchmeckendes Brod u. ſ. w. bäckt. Ein unentbehrliches Handbuch für Bäcker, Oekonomen, Hausmütter, Wirthſchafterinnen, Polizeibeamte, Staatswirthſchaftskundige und überhaupt für jeden, der ſich von dem Backen des Brodes und ſeiner Güte unterrichten will. Von G. G. Wahl. (br. 9 Gr.)

10) Der gegenwärtige Krieg Rußlands gegen die Türkei, oder was will man und was gilt es? Mit Betrachtungen über das politiſche Gleichgewicht in Europa, über eine Verbindung europäiſcher Mächte mit den Türken, über den Handel mit der Türkei, über Griechenlands Freiheit und Aegyptens Unabhängigkeit u. ſ. w. Von einem diplomatiſchen Agenten aus der alten Schule. (br. 12 Gr.)

11) Briefe über die Wichtigkeit, die Pflicht und die Vortheile des Frühaufſtehens an Familienhäupter, Geſchäftsmänner, Liebhaber der Natur, Studirende und Chriſten. Nach der fünften Auflage der engliſchen Urſchrift des A. C. Buckland. Zum zweitenmale überſetzt und viel vermehrt von Dr. Bergk. (br. 9 Gr.)

12) Dr. Bergk, guter Rath eines Vaters an ſeine Kinder. Eine Mitgabe durchs Leben. (br. 12 Gr.)

Früher ſind erſchienen:

13) Dr. Heinichen, das Bücherleſen oder Anweiſung, wie man Bücher leſen, welche Bücher man leſen und welche Zwecke man dadurch zu erreichen ſtreben muß. Mit Betrachtungen über Bücher, Schriftſteller und Literatur. 1828. (br. 12 Gr.)

14) Spieß, (J. M.), der unfehlbare Wetterprophet, oder Anweiſung, wie man die zukünftige Witterung erfahren kann. Ein unentbehrliches Handbuch für Bürger und Landleute, für Oekonomen, für Fabrikanten, für Reiſende, und überhaupt für jeden, welcher die Witterung im voraus zu wiſſen wünſcht. 1828. (br. 9 Gr.)

15) Was hat der Staat und was hat die Kirche für Zwecke und in welchem Verhältniſſe ſtehen beide zu einander? Beantwortet von Julius Frey. 1827. (br. 9 Gr.)

16) Dr. Heinichen, die Kunſt, ſich in unſern Tagen durch die Welt zu helfen, oder Anweiſung, wie man durch Kenntniſſe, Fleiß, Sparſamkeit, Ordnung, Muth, Beharrlichkeit und Gottvertrauen zu Glück und Ehren kommen kann. 1827. (br. 9 Gr.)

17) Franklin's goldenes Schatzkäſtlein, oder Anweiſung, wie man thätig, verſtändig, beliebt, wohlhabend, tugendhaft und glücklich werden kann. Ein unentbehrlicher Rathgeber für Jung und Alt in allen Verhältniſſen des Lebens. 1827. (br. 9 Gr.)

18) Die Staatsärzte, oder was iſt zu thun, um beſſere Zeiten herbeizuführen? 1828. (br. 6 Gr.)

19) Dr. Heinichen, die natürliche Religion, dargeſtellt von... Nebſt einem Anhange über Rationalismus und Supernaturalismus u. ſ. w. Für alle, welchen die Wahrheit, das Recht und die Tugend lieb und werth und Gott und die Menſchheit theuer ſind. 1825. (br. 18 Gr.)

20) Dr. Heinichen, die Kunſt zu denken, zu ſprechen und zu ſchreiben. 1825. (br. 12 Gr.)

21) Dr. Heinichen, werden wir uns nach dieſem Leben wieder ſehen? 1826. (br. 6 Gr.)

22) Frey, Jul., Warum nennen wir uns Proteſtanten? Mit Bemerkungen über den Uebertritt von einer chriſtlichen Kirche zur andern, und dem vollſtändigen Schreiben Sr. Majeſt. des Königs von Preußen, Friedrich Wilhelm's III. an die regierende Herzogin v. Cöthen. 3te verb. und verm. Aufl. Mit einer Erklärung des Herzogs von Cöthen. 1826. (br. 6 Gr.)

23) Frey, Jul., Nachtrag z. d. Schrift: warum nennen wir uns Proteſtanten? Nebſt Fr. H. Jacobi's drei höchſt merkwürdigen Briefen, ſo wie Einem von Lavater über den Uebertritt des Grafen Fr. L. v. Stolberg zur römiſch-katholiſchen Kirche und einer Cabinetsordre des Königs v. Preußen, Friedr. Wilhelm's III. 1826. (br. 6 Gr.)

24) Der Buchhändler, oder Anweiſung, wie man durch den Buchhandel zu Anſehen und Vermögen gelangen kann. 1825. (br. 9 Gr.)

25) Zur Huldigung Sr. Maj. des Königs von Sachſen, Anton's I. Von einem Sachſen. 1827. (br. 4 Gr.)

26) Die Theilung des Herzogthums Sachſen-Gotha-Altenburg, in rechtlicher und politiſcher Hinſicht betrachtet v. Ernſt Julius Wahrlieb. 1825. (br. 4 Gr.)

27) Des Kaiſers Napoleons politiſches Teſtament. Nebſt einem Verzeichniſſe der Vermächtniſſe, welche er hinterlaſſen hat. 2te verm. Aufl. Mit dem politiſchen Teſtamente Peters des Großen, Kaiſers von Rußland. A. d. Franz. 1824. (br. 4 Gr.)

28) Europäiſche Regententafel. 1824. (br. 3 Gr.)

29) Der prophetiſche Almanach auf das Jahr 1823; oder Nachrichten von den merkwürdigſten Begebenheiten und Ereigniſſen in der politiſchen, moraliſchen und phyſiſchen Welt in dieſem Jahre. Aus einer alten in der Stiftsbibliothek zu . . . gefundenen Handſchrift. 1ſter bis 8ter Jahrgang. Von 1823 bis 1830. (br. à 4 Gr.)

30) Napoleons Teſtament. Aus d. Franz. 2te mit erläuternden Anmerkungen verſehene und verbeſſerte vollſtändige Ausgabe. Nebſt einem Verzeichniſſe der neuen Namen, welche die Großen des franzöſiſchen Reichs unter Napoleon erhalten haben. Ein Anhang zu Napoleons politiſchem Teſtamente. 1825. (br. 3 Gr.)

31) Dr. Heinichen, Taſchenbuch für Menſchenkenntniß und Menſchenbeſſerung. Auch zum Gebrauche für Stammbücher. Mit einer Abhandlung über Menſchenkenntniß. 1827. (br. 10 Gr.)

32) Die Kunſt, Krankheiten vorzubeugen. Nebſt Kant's Ideen über moraliſche Diätetik. 1824. (br. 8 Gr.)

33) Die Kunſt, reich zu werden. Nebſt Franklin's armem alten Richard. 1824. (br. 6 Gr.)

34) Die Fürſten Europa's und ihre Völker. Ein Charaktergemälde, v. E. J. Wahrlieb. 1828. (br. 9 Gr.)

35) Napoleons Selbſtgeſtändniſſe. Aus dem Franzöſiſchen. 16 Bogen. Mit einem kurzen Abriſſe ſeiner Lebensgeſchichte nach den Jahren geordnet. (br. 8 Gr.) Zwei Bändchen. Nebſt Napoleons Anrede an die katholiſche Geiſtlichkeit in Mailand. 1823. (br. 8 Gr.)

36) Napoleons-Calender, oder Nachrichten aus des Kaiſers Napoleons Leben auf jeden Tag im Jahre. Zweite verbeſſerte und ſtark vermehrte Aufl. Herausgegeben von Dr. Heinichen. 1822. (br. 4 Gr.)

37) Dr. Heinichen, Blicke auf Europa, oder der Zuſtand dieſes Erdtheils in den Jahren 1801, 1811, 1813 und 1822 in politiſcher und ſtatiſtiſcher Hinſicht. (br. 4 Gr.)

38) Sachſen-Calender, oder Nachrichten von den Ereigniſſen in Sachſen vom Jahre 1806 — 1823 auf jeden Tag im Jahre. Herausgegeben von Dr. Heinichen. (br. 4 Gr.)

39) Der europäiſche Aufſeher, herausgegeben von Dr. Bergk und Dr. Heinichen, von 1814 bis 1821; jeder Jahrgang koſtet 6 Thaler und zu herabgeſetztem Preiſe 1 Thlr.

* * *

In einiger Zeit erſcheinen:

1) Dr. Bergk, die Politik oder die Staatsgeſetzgebungs- und Regierungskunſt. in 8.

2) Wolf's, Fr. A. philologiſche Schriften, beſonders die Encyclopädie betreffend. Ein Nachtrag zu deſſen Encyclopädie der Philologie. gr. 8.

3) Dr. Bergk, die wahre Religion. Zur Beherzigung für Rationaliſten und zur Radicalcur für Supernaturaliſten, Myſtiker u. ſ. w.

4) Bergk, Abhandlungen aus dem philoſophiſchen peinlichen Rechte z. B. über das Geſchwornengericht, die Todesſtrafe u. ſ. w.

5) Dr. Spieß, der große Winter von 1829 auf 1830 oder ausführliche Beſchreibung der merkwürdigen Ereigniſſe dieſes Winters.

6) Merkwürdige Anekdoten von Hunden. Von dem Capit. Thomas Brown. Aus d. Engl.

7) **Fliegende Blätter** politiſchen Inhalts.

8) **Der europäiſche Aufſeher.** Wöchentlich 3 bis 4 Nummern.

Leipzig, den 20. May. 1831.

Die Expedition des europäiſchen Aufſehers.

Immanuel Kant
über
Aufklärung.

Eine Stimme der Vorzeit
an
die Gegenwart.

Mit Noten begleitet
von
einem katholiſchen Geiſtlichen.

Ungültig

Leipzig,
bei C. H. F. Hartmann.
1831.

A. Rau. [illegible]

K 318 c

[illegible]

[illegible]

Sächsische
Landesbibliothek
- 3 MAI 1956
Dresden

G

[illegible]

Vorwort.

Es umziehen ſeit einiger Zeit trübe Wolken den ſonſt ſo klaren Himmel Deutſchlands. Es ſind in der neueſten Zeit am Horizonte Deutſchlands Erſcheinungen emporgeſtiegen, welche die Freunde der guten Sache in hohem Grade betrüben müſſen. Ich will nur auf einige wenige und zwar die bekannteſten dieſer Erſcheinungen hinweiſen.

Seit Deutſchland der Jeſuiten los geworden war, erwachte die Wiſſenſchaft dort zu einem freieren, thätigeren Leben, wo ſie früher von den Jeſuiten in drückenden Feſſeln gefangen gehalten wurde. Ganz Deutſchland freute ſich des Sturzes dieſer Hüter römiſcher Orthodoxie. Aber dieſe Kerkermeiſter der Wiſſenſchaft ſind wieder in Amt und Pflicht feierlich eingeſetzt worden. Es iſt ſogar, bei Gelegenheit der Wahl eines Generals dieſer Geſellſchaft in der Perſon des P. Roothaan, für die Provinz Deutſchland ein Aſſiſtent in der Perſon des P. Landez aufgeſtellt worden. Es iſt zu wünſchen, daß dieſer Aſſiſtent ein Aſſiſtent in partibus ſei, deſſen Wirkſamkeit ſich über Oeſtreich — wo die Jeſuiten Eingang gefunden haben — nicht erſtrecke. Zwar meint Dr. Wolfgang Menzel: „wenn irgend etwas eine optiſche Täuſchung iſt, ſo iſt es die Jeſuitengefahr in Deutſchland und in unſerm Jahrhundert“ *); was ſoll man aber zu der Behauptung eines, wie es ſcheint, wohlunterrichteten, der Sache des Jeſuitism dienenden Blattes ſagen, welches ausſpricht: „die Jeſuiten exiſtiren wieder; in wenigen Staaten zwar de jure et facto, in mehreren aber, wie man meint, de facto.“ **)?

Sollten nun aber dennoch die Jeſuiten ihren Fuß in Deutſchlands Gaue, Oeſtreich ausgenommen, nicht geſetzt haben; wer würde es läugnen können, daß doch der Jeſuitism leider nur allzuviele Anhänger in

---

*) Tübinger Literatur-Blatt 1830. Nr. 11.

**) Würzburger Religions- und Kirchenfreund. März 1830. S. 275.

Deutſchland zählt? Und ich denke, das ſei ſchlimm genug; ja eben ſo ſchlimm, als wenn Jeſuiten in Deutſchland herrſchten. Das Prinzip, dem dieſe Leute dienen, iſt vom Uebel; ob die Leute, die ſich zu demſelben bekennen, äußerlich ausſehen, wie ſie immer wollen, das iſt ſehr gleichgültig. Wir Deutſchen ſehen nicht auf das Kleid, in welchem der Menſch ſteckt, ſondern auf die Grundſätze, denen er zugethan iſt.

Wenn nun Männer aufſtehen, welche die, aller Aufklärung feindlichen, Prinzipien des Jeſuitism bekämpfen wollen, ſo nehmen alle Freunde der guten Sache daran Theil. Es muß daher Solchen als ein übles Zeichen der Zeit gelten, wenn in der neueſten Zeit in Sachſen Schritte geſchahen, welche es verhinderten *), Grundſätze, welche in Deutſchland als falſch und irrig erkannt ſind, die ſich aber dennoch wieder geltend machen wollen, mit den Waffen der Wiſſenſchaft und der Geſchichte zu bekämpfen.

Eine andere, das ganze gebildete Deutſchland tief aufregende, Erſcheinung iſt die von der Berliner Kirchenzeitung ausgegangene Anfeindung der Wiſſenſchaft in der Perſon der Profeſſoren an der Univerſität zu

---

*) Eremit 1830. Nr. 69.

Halle Geſenius und Wegſcheider. Ich ſage: Anfeindung der Wiſſenſchaft. Daß die Wiſſenſchaft von der Berliner Kirchenzeitung feindlich angegriffen wurde, iſt außer Zweifel; denn es waren die Grundſätze und Behauptungen dieſer Gelehrten, gegen die man zu Felde zog. Die allgemein anerkannte Gelehrtheit der Herren Geſenius und Wegſcheider ſpricht aber ſchon dafür, daß ihre Grundſätze und Behauptungen die Reſultate gründlicher Forſchung ſeien. Ich nenne die Bekämpfung, welche die Grundſätze dieſer gelehrten Männer von Berlin aus erfuhren, eine der Wiſſenſchaft feindliche; denn ſie war eine unwiſſenſchaftliche. Grundſätze und Behauptungen ſollen blos mit Gründen, mit gleichen Waffen der Wiſſenſchaft beſtritten werden. Wer gegen Grundſätze nicht wiſſenſchaftlich zu Felde zieht, ſondern dieſe durch Anrufung einer äußeren Macht bekämpfen und niederſchlagen will, der iſt ein Feind der Wiſſenſchaft; denn es gebricht ihm an der nöthigen Achtung derſelben. — Es nimmt aber dieſe Erſcheinung eine um ſo traurigere Geſtalt an, wenn man bedenkt, daß ſie aus der proteſtantiſchen Kirche hervorgegangen iſt. Das Lebensprinzip dieſer Kirche iſt das Prinzip der freien Forſchung. Wird dieſes Prinzip wodurch immer gefährdet, ſo werden die Lebensadern der proteſtantiſchen Kirche durchſchnitten. Die Berliner Kirchenzeitung iſt dadurch, daß ſie das Feld der freien Forſchung im Chriſtenthume in beliebige Grenzen einſchließen wollte, dem Prinzipe des Proteſtantismus untreu geworden.

Daß ſolche, der Wiſſenſchaft und dem Beſtehen der proteſtantiſchen Kirche feindliche, Beſtrebungen die verdiente Ahndung erfahren würden, war allerdings zu erwarten. Es iſt ſehr erfreulich, daß die gute Sache ſo viele Vertheidiger gefunden hat. Es ſind wackere Männer von verſchiedenen theologiſchen Anſichten gegen die unproteſtantiſche Verkehrtheit aufgetreten. Wer hat nicht mit Wohlgefallen vernommen die Stimme eines offenbarungsgläubigen Gottesgelehrten *), die Stimme eines die genannte Erſcheinung allſeitig würdigenden Bretſchneider **), des beſonnenen

---

*) Amtliches Gutachten eines offenbarungsgläubigen Gottesgelehrten über das Verderbliche des Rationalismus, der durch Wegſcheider und Geſenius verbreitet wird. Schleswig, 1830.

**) Sendſchreiben an einen Staatsmann über die Frage: ob evangeliſche Regierungen gegen den Rationalismus einzuſchreiten haben? von D. Karl Gottlieb Bretſchneider. Leipzig 1830.

Ullmann *), und des für Gewiſſens- und Lehrfreiheit ſprechenden **Baumgarten-Cruſius** **)? Da ſich nun für die gute Sache der Wiſſenſchaft und eines vernünftigen Glaubens ſo gewichtvolle Stimmen vernehmen ließen, ſo darf man der Hoffnung leben, daß die gute Sache auch dort den Sieg davon tragen wird, wo aufgeklärte Politiker über ſie urtheilen ſollen. In der öffentlichen Meinung hat ſie bereits den Sieg davon getragen.

Wie werde ich bei einem ſolchen Stande der Dinge das Erſcheinen dieſes Schriftchens entſchuldigen und meine Theilnahme an dieſer Angelegenheit rechtfertigen? Ich denke, daß es nur weniger Worte hierüber bedürfen wird bei den Freunden der Aufklärung.

Ich führe eine fremde Stimme redend ein! Warum ſpreche ich nicht ſelbſt? Hier gilt ſicher: wer da beſſer zu ſprechen weiß, der rede. — Warum führe ich aber einen Mann redend auf, deſſen Stimme längſt vernommen wurde und wohl gekannt iſt? Sie dürfte ja doch Manchem unbekannt ſein, und da ſie vor langer Zeit ſchon erſchollen iſt, dürfte ſie auch bei Vielen ſchon verſchollen ſein. Ich denke, es kann kein treffenderes Wort für unſere Zeit geſprochen werden, als Immanuel Kant im Jahre 1784 ſprach, da er die Frage beantwortete: was iſt Aufklärung?

---

*) Theologiſches Bedenken aus Veranlaſſung des Angriffs der evangeliſchen Kirchenzeitung auf den Halliſchen Rationalismus, von D. C. Ullmann. Halle, 1830.

**) Ueber Gewiſſensfreiheit, Lehrfreiheit, und über den Rationalismus und ſeine Gegner. Eine Stimme aus der evangeliſchen Kirche, in Beziehung auf Aeußerungen der Berliner Kirchenzeitung. Von D. L. F. O. Baumgarten-Cruſius. Berlin, 1830.

Was gehen aber mich, den katholiſchen Geiſtlichen, die Angelegenheiten der proteſtantiſchen Kirche an? Ich meine, auch wenn dieſe allein es wären, die meine Theilnahme in Anſpruch nehmen, ſollten mir die Gebildeten ihren Beifall nicht verſagen. Ich liebe ja das Prinzip des Proteſtantism, das Princip der freien Forſchung. Ich wünſche daſſelbe überall anerkannt zu ſehen. Ich bin ein Freund wohlverſtandener Aufklärung.

Sollte ich für die Sache der Aufklärung nicht etwas Erſprießliches gethan haben, wenn ich die folgende Abhandlung wieder dem Urtheile und der Beherzigung Vieler vorlege?

Die Abhandlung ſelbſt erſchien zuerſt in der Berliniſchen Monatſchrift, herausgegeben von Gedike und Bleſter, Jahrgang 1781, Monat Dezember; und ſo erſcheint ſie auch hier abgedruckt. Ich habe hie und da meine Bemerkungen unter den Text geſetzt. Der gebildete Leſer wird dieſelben nach ſeiner Individualität leicht vervollſtändigen können; denn an geiſtiger Anregungskraft dürften die Gedanken Kant's über Aufklärung gewiß reichhaltig genannt werden.

Beantwortung der Frage:

Was iſt Aufklärung?

Aufklärung iſt der *Ausgang des Menſchen aus ſeiner ſelbſtverſchuldeten Unmündigkeit.* Unmündigkeit iſt das Unvermögen, ſich ſeines Verſtandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Selbſtverſchuldet* iſt dieſe Unmündigkeit, wenn die Urſache derſelben nicht am Mangel des Verſtandes, ſondern der Entſchließung und des Muthes liegt, ſich ſeiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. **Sapere aude!** Habe Muth, dich deines *eigenen* Verſtandes **zu bedienen!** iſt alſo der Wahlſpruch der Aufklärung.

Faulheit und Feigheit ſind die Urſachen, warum ein ſo großer Theil der Menſchen, nachdem ſie die Natur längſt von fremder Leitung frei geſprochen (naturaliter majorennes), dennoch gerne Zeitlebens unmündig bleiben; und warum es anderen ſo leicht wird, ſich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es iſt ſo bequem, unmündig zu ſein. Habe ich ein Buch, das für mich Verſtand hat, einen Seelſorger, der für mich Gewiſſen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt, u. ſ. w. ſo brauche ich mich ja nicht ſelbſt zu bemühen.

Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geſchäft ſchon für mich übernehmen. Daß der bei weitem größte Theil der Menſchen (darunter das ganze ſchöne Geſchlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beſchwerlich iſt, auch für ſehr gefährlich halte: dafür ſorgen ſchon jene Vormünder, die die Oberaufſicht über ſie gütigſt auf ſich genommen haben. Nachdem ſie ihr Hausvieh zuerſt dumm gemacht haben, und ſorgfältig verhüteten, daß dieſe ruhigen Geſchöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin ſie ſie einſperreten, wagen durften; ſo zeigen ſie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn ſie es verſuchen, allein zu gehen *). Nun iſt dieſe Gefahr zwar eben ſo groß nicht, denn ſie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beiſpiel von der Art macht doch ſchüchtern, und ſchreckt gemeiniglich von allen ferneren Verſuchen ab.

Es iſt alſo für jeden einzelnen Menſchen ſchwer, ſich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit heraus zu arbeiten. Er hat ſie ſogar lieb gewonnen, und iſt vor der Hand wirklich unfähig, ſich ſeines eigenen Verſtandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Verſuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, dieſe mechaniſchen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs ſeiner Naturgaben, ſind die Fußſchellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer ſie auch abwürfe, würde dennoch auch über den ſchmaleſten Graben einen nur unſicheren Sprung thun, weil

---

*) K. ſchildert hier ſehr treffend die Politik Roms und der Jeſuiten. Nur begnügen ſich dieſe noch nicht damit, daß ſie das Selbſtgehen in Sachen der Religion als blos gefährlich darſtellen; nein, ſie nehmen die Gewiſſen der Gläubigen auch in Anſpruch, indem ſie jeden Zweifel an der Unfehlbarkeit ſelbſt geſchaffener Glaubensſätze als Sünde brandmarken.

er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt iſt. Daher gibt es nur Wenige, denen es gelungen iſt, durch eigene Bearbeitung ihres Geiſtes ſich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln, und dennoch einen ſicheren Gang zu thun.

Daß aber ein Publikum ſich ſelbſt aufkläre, iſt eher möglich; ja es iſt, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden ſich immer einige Selbſtdenkende, ſogar unter den eingeſetzten Vormündern des großen Haufens, finden, welche, nachdem ſie das Joch der Unmündigkeit ſelbſt abgeworfen haben, den Geiſt einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werths und des Berufs jedes Menſchen ſelbſt zu denken um ſich verbreiten werden *). Beſonders iſt hiebei: daß das Publikum, welches zuvor von ihnen unter dieſes Joch gebracht worden, ſie hernach ſelbſt zwingt, darunter zu bleiben, wenn es von einigen ſeiner Vormünder, die ſelbſt aller Aufklärung unfähig ſind, dazu aufgewiegelt worden; ſo ſchädlich iſt es, Vorurtheile zu pflanzen, weil ſie ſich zuletzt an denen ſelbſt rächen, die, oder deren Vorgänger, ihre Urheber geweſen ſind. Daher kann ein Publikum nur langſam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von perſönlichem Despotism und gewinnſüchtiger oder herrſchſüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; ſondern neue Vorurtheile werden, eben ſowohl als die alten, zum Leitbande des gedankenloſen großen Haufens dienen.

Zu dieſer Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unſchädlichſte unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von ſeiner Vernunft in

---

*) In dieſer Behauptung C. liefert die Geſchichte vielfache Belege. Man denke z. B. an die deutſchen Kirchenreformatoren, und an den politiſchen Reformator Joſeph II.

allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räſonnirt nicht! Der Offizier ſagt: räſonnirt nicht, ſondern exercirt! Der Finanzrath: räſonnirt nicht, ſondern bezahlt! Der Geiſtliche: räſonnirt nicht, ſondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt ſagt: räſonnirt, ſo viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!) Hier iſt überall Einſchränkung der Freiheit.

Welche Einſchränkung aber iſt der Aufklärung hinderlich? welche nicht, ſondern ihr wohl gar beförderlich? — Ich antworte: der öffentliche Gebrauch ſeiner Vernunft muß jederzeit frei ſein, und der allein kann Aufklärung unter Menſchen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derſelben aber darf öfters ſehr enge eingeſchränkt ſein, ohne doch darum den Fortſchritt der Aufklärung ſonderlich zu hindern. Ich verſtehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche ſeiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leſerwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewiſſen ihm anvertrauten bürgerlichen Poſten oder Amte von ſeiner Vernunft machen darf. Nun iſt zu manchen Geſchäften, die in das Intereſſe des gemeinen Weſens laufen, ein gewiſſer Mechanism nothwendig, vermittelſt deſſen einige Glieder des gemeinen Weſens ſich blos paſſiv verhalten müſſen, um durch eine künſtliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigſtens von der Zerſtörung dieſer Zwecke abgehalten zu werden. Hier iſt es nun freilich nicht erlaubt, zu räſonniren; ſondern man muß gehorchen. So fern ſich aber dieſer Theil der Maſchine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Weſens, ja ſogar der Weltbürgergeſellſchaft anſieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der ſich an ein Publikum im eigentlichen Verſtande durch Schriften wendet; kann er allerdings räſonniren, ohne daß dadurch die Geſchäfte leiden, zu denen er zum Theile als paſſives Glied angeſetzt iſt. So würde es ſehr verderblich ſein, wenn ein Offizier, dem von ſeinen Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienſte über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieſes Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter, über die Fehler im Kriegsdienſte Anmerkungen zu machen, und dieſe ſeinem Publikum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann ſich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leiſten; ſogar kann ein vorwitziger Tadel ſolcher Auflagen, wenn ſie von ihm geleiſtet werden ſollen, als ein Skandal (das allgemeine Widerſetzlichkeiten veranlaſſen könnte) beſtraft werden. Eben derſelbe handelt demohngeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er, als Gelehrter, wider die Unſchicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit ſolcher Ausſchreibungen öffentlich ſeine Gedanken äußert. Eben ſo iſt ein Geiſtlicher verbunden, ſeinen Katechismusſchülern und ſeiner Gemeine nach dem Symbol der Kirche, der er dient, ſeinen Vortrag zu thun; denn er iſt auf dieſe Bedingung angenommen worden *). Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja ſogar den Beruf dazu, alle ſeine ſorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und

---

*) K. kann hier nur die katholiſche und engliſche Kirche im Auge gehabt haben. Denn da in der proteſtantiſchen Kirche Deutſchlands das Princip der freien Forſchung aufgeſtellt wurde in Gegenſtänden des Glaubens, als deſſen einzige Quelle die heilige Schrift blos gelten ſolle; ſo konnte in derſelben nie ein gewiſſes Symbolum feſtgeſtellt werden, welches als Verzeichniß beſtimmter, für alle Zukunft gelten ſollender Glaubensſätze, ſollte betrachtet werden. Diejenigen proteſtantiſchen Theologen, welche ihre Confeſſionsurkunden als eine für immer geltende Glaubensregel anſehen, von deren Sätzen man weder dem Sinne noch der Zahl nach abweichen dürfe, denken jeden Falls unproteſtantiſch.

Vorſchläge wegen beſſerer Einrichtung des Religions- und Kirchenweſens, dem Publikum mitzutheilen *). Es iſt hiebei auch nichts, was dem Gewiſſen zur Laſt gelegt werden könnte. Denn, was er zu Folge ſeines Amtes, als Geſchäftträger der Kirche, lehrt, das ſtellt er als etwas vor, in Anſehung deſſen er nicht freie Gewalt hat, nach eigenem Gutdünken zu lehren, ſondern das er nach Vorſchrift und im Namen eines andern vorzutragen angeſtellt iſt. Er wird ſagen: unſere Kirche lehrt dieſes oder jenes; das ſind die Beweisgründe, deren ſie ſich bedient. Er zieht alsdann allen praktiſchen Nutzen für ſeine Gemeinde aus Satzungen, die er ſelbſt nicht mit voller Ueberzeugung unterſchreiben würde, zu deren Vortrag er ſich gleichwohl anheiſchig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich iſt, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigſtens doch nichts der innern Religion widerſprechendes darin angetroffen wird **). Denn glaubte er das letztere darin zu finden, ſo würde er ſein Amt mit Gewiſſen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen. Der Gebrauch alſo, den ein angeſtellter Lehrer von ſeiner Vernunft vor ſeiner Gemeinde macht, iſt blos ein Privatgebrauch; weil dieſe immer nur eine häusliche, ob zwar noch ſo große, Verſammlung iſt; und in Anſehung deſſen iſt er, als Prieſter, nicht frei, und darf es auch nicht ſein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publikum, nämlich zu der Welt, ſpricht, mithin der Geiſtliche im öffentlichen Gebrauche ſeiner Vernunft, genießt einer uneingeſchränkten Freiheit, ſich ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen und in ſeiner eigenen Perſon zu ſprechen. Denn daß die Vormünder des Volks (in geiſtlichen Dingen) ſelbſt wieder unmündig ſein ſollen, iſt eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinaus läuft *). Aber ſollte nicht eine Geſellſchaft von Geiſtlichen, etwa eine

---

*) Die Partei der Berliner Kirchenzeitung geſtattet dieſe Freiheit nicht, und räumt um ſo weniger ein, daß Jemand den Beruf habe, die Unſtatthaftigkeit mancher in den Confeſſionsurkunden und alten dogmatiſchen Handbüchern aufgeſtellter, Anſichten gründlich darzuthun. Dieſe Leute glauben an die Unfehlbarkeit eines papiernen Papſtes, welchem in der That der römiſche weit vorzuziehen iſt.

**) Ich weiß nicht, ob dieſer von K. hier getroffene Ausweg die proteſtantiſchen Geiſtlichen von rationaliſtiſcher Anſicht durchgehends befriedigen dürfte. Wenn aber jeder Lehrer einer chriſtlichen Gemeinde berufen iſt, für gereinigte religiöſe Anſichten in dem ihm angewieſenen Kreiſe unmittelbar Sorge zu tragen, ſo ſehe ich nicht ein, wie er ſich im Gewiſſen beunruhigt fühlen ſollte, wenn er religiöſe Anſichten der Vorzeit, welche ihm nach allſeitiger gründlicher Prüfung als unſtatthaft und die Sittlichkeit nicht fördernd erſcheinen, in ſeine religiöſen Vorträge nicht aufnimmt oder dieſelben mit ſchonender Umſicht als unſtatthaft darſtellt.

---

*) Dieſes wiſſen aber die Regenten ſowohl unter Katholiken als Proteſtanten. In der katholiſchen Kirche beſonders darf es kein Gelehrter unternehmen, gegen aufgeſtellte Dogmen einen wiſſenſchaftlichen Kampf einzugehen. Wer dieſes ſich unterfängt, wird als Ketzer der allgemeinen Verfolgung preisgegeben. Es gab eine Zeit in Deutſchland, wo katholiſche Theologen ein freies Wort ſprechen durften in ſolchen Gegenſtänden, über welche die Kirche keine dogmatiſche Entſcheidung gegeben hatte; aber auch dieſe Zeit iſt vorüber. Die Schriften eines Beda Mayer, Oberthür, Jahn, beſonders aller freieren Kirchenrechtslehrer ſtehen im römiſchen Index, und werden an den meiſten katholiſch-theologiſchen Lehranſtalten Deutſchlands verketzert. In ſolchem Verfahren iſt aber doch einige Conſequenz und ſcheinbare Rechtmäßigkeit nicht zu verkennen, da kirchliche Entſcheidungen unter den Katholiken mit dem Stempel der Unfehlbarkeit nach dem oberſten Lehrſatze dieſer Kirche verſehen ſind, welche Entſcheidungen daher Niemand, der ſich zu dieſer Kirche bekennt, als unächte, falſche Waare ausſchreien darf. Wenn aber ein ſolches Beginnen in der proteſtantiſchen Kirche bemerkt wird, ſo iſt dieſes ſchlechterdings als ein crimen laesae majestatis zu verdammen. Denn Freiheit der Forſchung iſt die Seele des Proteſtantiſm und die magna charta der proteſtantiſchen Kirche. Dieſe muß jedem Proteſtanten heilig ſein.

Kirchenverſammlung, oder eine ehrwürdge Klaſſis (wie ſie ſich unter den Holländern ſelbſt nennt) berechtigt ſein, ſich eidlich unter einander auf ein gewiſſes unveränderliches Symbol zu verpflichten, um ſo eine unaufhörliche Obervormundſchaft über jedes ihrer Glieder und vermittelſt ihrer über das Volk zu führen, und dieſe ſogar zu verewigen? Ich ſage: das iſt ganz unmöglich *). Ein ſolcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menſchengeſchlechte abzuhalten geſchloſſen würde, iſt ſchlechterdings null und nichtig; und ſollte er auch durch die oberſte Gewalt, durch Reichstäge und die feierlichſten Friedensſchlüſſe beſtätigt ſein. Ein Zeitalter kann ſich nicht verbinden und darauf verſchwören, das folgende in einen Zuſtand zu ſetzen, darin es ihm unmöglich werden muß, ſeine (vornehmlich ſo ſehr angelegentliche) Erkenntniſſe zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu ſchreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menſchliche Natur, deren urſprüngliche Beſtimmung gerade in dieſem Fortſchreiten beſteht; und die Nachkommen ſind alſo vollkommen dazu berechtigt, jene Beſchlüſſe, als unbefugter

---

*) Dieſes: unmöglich K.'s kann auch noch in einem andern, als moraliſchen, Sinne genommen werden. Denn es iſt in der That unmöglich, das Volk unter immerwährender Vormundſchaft zu halten. Weil ein ſolches Unternehmen ein Verbrechen wider die menſchliche Natur iſt, ſo rächt die Natur dieſes Verbrechen ſelbſt. Der Menſchengeiſt entſchlägt ſich nemlich trotz aller Künſte und Gewaltſtreiche unweiſer Obervormünder der ihn beengenden Feſſeln; denn „ſtets erfüllt wird das große Geſetz der Natur, wornach die Idee ſtärker iſt, als die äußere Gewalt, und wornach Uebertreibung und Mißbrauch der Macht ihr Selbſt zum Verderben werden, und wornach jede Macht, welche dem Geiſt der Zeit widerſtrebt, auf hohlem Grunde ruht, ja durch ihr Widerſtreben ihren Fall beſchleunigt. Wenn daher der Katholizism, welcher ein für alle Zeiten unabänderliches, geſchloſſenes Syſtem ſein ſoll, ſich zu keinen Conzeſſionen an den ungeſtüm fordernden Zeitgeiſt verſtehen wird, ſo muß eine große kirchliche Revolution eintreten.

und frevelhafter Weiſe genommen, zu verwerfen. Der Probierſtein alles deſſen, was über ein Volk als Geſetz beſchloſſen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk ſich ſelbſt wohl ein ſolches Geſetz auferlegen könnte? Nun wäre dieſes wohl, gleichſam in der Erwartung eines beſſern, auf eine beſtimmte kurze Zeit möglich, um eine gewiſſe Ordnung einzuführen; indem man es zugleich jedem der Bürger, vornehmlich dem Geiſtlichen, frei ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. i. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung ſeine Anmerkungen zu machen, indeſſen die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis die Einſicht in die Beſchaffenheit dieſer Sachen öffentlich ſo weit gekommen und bewähret worden, daß ſie durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenn gleich nicht aller) einen Vorſchlag vor den Thron bringen könnte, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die ſich etwa nach ihren Begriffen der beſſeren Einſicht zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden laſſen. Aber auf eine beharrliche, von Niemandem öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfaſſung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menſchen, ſich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menſchheit zur Verbeſſerung gleichſam zu vernichten, und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenſchaft nachtheilig, zu machen, iſt ſchlechterdings unerlaubt. Ein Menſch kann zwar für ſeine Perſon, und auch alsdann nur auf einige Zeit, in dem, was ihm zu wiſſen obliegt, die Aufklärung aufſchieben, aber auf ſie Verzicht zu thun, es ſei für ſeine Perſon, mehr aber noch für die Nachkommenſchaft, heißt die heiligen Rechte der Menſchheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über ſich ſelbſt beſchließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beſchließen; denn ſein geſetzgebendes Anſehen beruht eben darauf, daß er den geſammten Volkswillen in dem ſeinigen vereinigt. Wenn er nur darauf ſieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbeſſerung mit der bürgerlichen Ordnung zuſammen beſtehe; ſo kann er ſeine Unterthanen übrigens nur ſelbſt machen laſſen, was ſie um ihres Seelenheiles willen zu thun nöthig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, daß nicht einer den andern gewaltthätig hindere, an der Beſtimmung und Beförderung deſſelben nach allem ſeinen Vermögen zu arbeiten. Es thut ſelbſt ſeiner Majeſtät Abbruch, wenn er ſich hierein miſcht, indem er die Schriften, wodurch ſeine Unterthanen ihre Einſichten ins Reine zu bringen ſuchen, ſeiner Regierungsaufſicht würdigt, ſowohl wenn er dieſes aus eigener höchſten Einſicht thut, wo er ſich dem Vorwurfe ausſetzt: Caesar non est supra Grammaticos, als auch und noch weit mehr, wenn er ſeine oberſte Gewalt ſo weit erniedrigt, den geiſtlichen Despotiſm einiger Tyrannen in ſeinem Staate gegen ſeine übrigen Unterthanen zu unterſtützen *).

Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem

---

*) Treffliche Worte! Die Zeit wird lehren, ob die preußiſche Regierung dieſem vernünftigen Rathe Kant's folgen wird. Die Geſchichte der katholiſchen Kirche in Öſtreich lieferte in dem verfloſſenen Jahrzehend ein auffallendes Beiſpiel, was der geiſtliche Despotiſm auch nur eines zu großem Einfluſſe gelangten Mannes vermag. Der damalige Burgpfarrer in Wien, Frint, nemlich durfte aller Ordnung in geiſtlichen Gerichtsſachen zuwider ſo weit gehen, daß der gelehrte Profeſſor Bolzano zu Prag ſeines Lehramtes entſetzt wurde, weil er die wiſſenſchaftlichen Grundſätze Frint's nicht anerkannte. Er ſoll ſelbſt als oberſter Richter in die Diöceſe von Leitmeritz gekommen ſein, nachdem der Vorſteher des Leitmeritzer Clerikal-Seminars Feſſel entſetzt und nach Wien in einen Gewahrſam gebracht worden war. Sogar der Biſchof mußte reſigniren und ſeinen Hirtenſtab niederlegen. So walten geiſtliche Despoten.

aufgeklärten Zeitalter? ſo iſt die Antwort: Nein *), aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Daß die Menſchen, wie die Sachen jetzt ſtehen im Ganzen genommen, ſchon im Stande wären, oder darin auch nur geſetzt werden könnten, in Religionsdingen ſich ihres eigenen Verſtandes ohne Leitung eines andern ſicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch ſehr viel. Allein, daß jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, ſich dahin frei zu bearbeiten, und die Hinderniſſe der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus ihrer ſelbſt verſchuldeten Unmündigkeit, allmälig weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen **). In dieſem Betracht iſt dieſes Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friedrichs.

Ein Fürſt, der es ſeiner nicht unwürdig findet, zu ſagen: daß er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menſchen nichts vorzuſchreiben, ſondern ihnen darin volle Freiheit zu laſſen ***), der alſo ſelbſt den hochmüthigen Namen der

---

*) Gilt auch noch heut zu Tage.

**) Anno 1784. Im Jahre 1830 zeigen ſich hie und da deutliche Anzeigen vom Gegentheil.

***) In dieſem Grundſatze Friedrich's des Großen bekannte ſich auch im Jahre 1798 Friedrich Wilhelm III., indem er in dem Geſetze, wodurch das Wöllneriſche Religionsedikt aufgehoben wurde, ſprach: „Vernunft und Philoſophie müſſen ihre (der Religion) unzertrennlichſten Gefährten ſein; dann wird ſie durch ſich ſelbſt beſtehen, ohne die Auctorität Derer zu bedürfen, die es ſich anmaßen wollen, ihre Lehrſätze künftigen Jahrhunderten aufzudringen, und es den Nachkommen vorzuſchreiben, wie ſie zu jeder Zeit denken ſollen.“ Möge der König von Preußen in der bis an die Stufen ſeines Thrones gebrachten Angelegenheit, die Lehrweiſe der Profeſſoren Geſenius und Wegſcheider betreffend, ſich ſo benehmen, wie der Großherzog von Sachſen-Weimar, Carl Auguſt, als die theologiſche und philoſophiſche Facultät der Univerſität Jena von Seiten gewiſſer Eiferer für's ächte Luther-

Toleranz von ſich ablehnt: iſt ſelbſt aufgeklärt, und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige geprieſen zu werden, der zuerſt das menſchliche Geſchlecht der Unmündigkeit, wenigſtens von Seiten der Regierung, entſchlug, und Jedem frei ließ, ſich in allem, was Gewiſſensangelegenheit iſt, ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geiſtliche, unbeſchadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urtheile und Einſichten, in der Qualität der Gelehrten, frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; noch mehr aber jeder andere, der durch keine Amtspflicht eingeſchränkt iſt. Dieſer Geiſt der Freiheit breitet ſich auch außerhalb aus, ſelbſt da, wo er mit äußeren Hinderniſſen einer ſich ſelbſt mißverſtehenden Regierung zu ringen hat. Denn es leuchtet dieſer doch ein Beiſpiel vor, daß bei Freiheit, für die öffentliche Ruhe und Einigkeit des gemeinen Weſens nicht das mindeſte zu beſorgen ſei. Die Menſchen arbeiten ſich von ſelbſt nach und nach aus der Rohheit heraus, wenn man nur nicht abſichtlich künſtelt, um ſie darin zu erhalten.

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menſchen aus ihrer ſelbſt verſchuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in *Religionsſachen* geſetzt: weil in Anſehung der Künſte und Wiſſenſchaften unſere Beherrſcher kein Intereſſe haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu ſpielen; überdem auch jene Unmündigkeit, ſo wie die ſchädlichſte, alſo auch die entehrendſte unter allen iſt. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhaupts, der die erſtere begünſtigt, geht noch weiter, und ſieht ein: daß ſelbſt in Anſehung ſeiner

---

thum im Jahre 1794 verketzert wurde. Siehe die Schrift: Wie Carl August, Großherzog von Sachſen-Weimar, ſich bei Verketzerungsverſuchen gegen akademiſche Lehrer benahm. Actenmäßig dargeſtellt. Hannover und Leipzig 1830.

Geſetzgebung es ohne Gefahr ſei, ſeinen Unterthanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine beſſere Abfaſſung derſelben, ſogar mit einer freimüthigen Kritik der ſchon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beiſpiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.

Aber auch nur derjenige, der, ſelbſt aufgeklärt, ſich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiſciplinirtes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, — kann das ſagen, was ein Freiſtaat nicht wagen darf: räſonnirt ſo viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht! So zeigt ſich hier ein befremdlicher nicht erwarteter Gang menſchlicher Dinge; ſo wie auch ſonſt, wenn man ihn im Großen betrachtet, darin faſt alles paradox iſt. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit ſcheint der Freiheit des Geiſtes des Volkes vortheilhaft, und ſetzt ihr doch unüberſteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verſchafft hingegen dieſem Raum, ſich nach allem ſeinen Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieſer harten Hülle den Keim, für den ſie am zärtlichſten ſorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat; ſo wirkt dieſer allmählig zurück auf die Sinnesart des Volkes, (wodurch dieſes der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird), und endlich auch ſogar auf die Grundſätze der Regierung, die es ihr ſelbſt zuträglich findet, den Menſchen, der nun mehr als Maſchine iſt, ſeiner Würde gemäß zu behandeln.

I. Kant.

Königsberg in Preußen, den
30. September 1784.

Der große Denker und Freund der Aufklärung, J. Kant, fürchtete gewiß nicht, daß ſchon in wenigen Jahren in Preußen der Aufklärung feindliche Maßregeln zu bedauern ſein würden, am allerwenigſten, daß gegen ihn ſelbſt und ſeine Lehrweiſe Schritte geſchehen würden. Dennoch geſchah dies. Um nun hier ein Faktum Vielen ins Gedächtniß zu rufen, welches einen unwiderſprechlichen Beweis liefert, daß, wenn Forſchung in religiöſen Dingen unter die verbotenen Dinge gehört, auch der Fortſchritt in andern Fächern der Wiſſenſchaft, beſonders denen, die mit Religionskenntniſſen in Verbindung ſtehen, gehemmt wird; führen wir hier einige Aktenſtücke an, welche Kant in der Vorrede zum Streit der Fakultäten, Königsberg 1798 bekannt machte. Er ſchreibt alſo: „König Friedrich Wilhelm II., ein tapferer, redlicher, menſchenliebender, und — von gewiſſen Temperamentseigenſchaften abgeſehen — durchaus vortrefflicher Herr, der auch mich perſönlich kannte, und von Zeit zu Zeit Aeußerungen ſeiner Gnade an mich gelangen ließ, hatte auf Anregung eines Geiſtlichen, nachher zum Miniſter im geiſtlichen Departement erhobenen Mannes, dem man billigerweiſe auch keine andere, als auf ſeine innere Ueberzeugung ſich gründende gut gemeinte Abſichten unterzulegen Urſache hat, — im Jahr 1788 ein Religionsedict, bald nachher ein die Schriftſtellerei überhaupt ſehr einſchränkendes, mithin auch jenes mit ſchärfendes Cenſuredict ergehen laſſen. Man kann nicht in Abrede ziehen: daß gewiſſe Vorzeichen, die der Exploſion, welche nachher erfolgte, vorhergingen, der Regierung die Nothwendigkeit einer Reform in jenem Fache anräthig machen mußten; welches auf dem ſtillen Wege des akademiſchen Unterrichts künftiger öffentlicher Volkslehrer zu erreichen war: denn dieſe hatten, als junge Geiſtliche, ihren Kanzelvortrag auf ſolchen Ton geſtimmt, daß, wer Scherz verſteht, ſich durch ſolche Lehrer eben nicht wird belehren laſſen.“

„Indeſſen daß nun das Religionsedict auf einheimiſche ſowohl als auswärtige Schriftſteller lebhaften Einfluß hatte, kam auch meine Abhandlung, unter dem Titel: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ heraus *), und, da ich, um keiner Schleichwege beſchuldigt zu werden, allen meinen Schriften meinen Namen vorſetze, ſo erging an mich im Jahre 1794 folgendes Königl. Reſcript; von welchem es merkwürdig iſt, daß es, da ich nur meinem vertrauteſten Freunde die Exiſtenz deſſelben bekannt machte, es auch nicht eher als jetzt öffentlich bekannt wurde.

Von Gottes Gnaden, Friedrich Wilhelm,
König von Preußen ꝛc. ꝛc.

Unſern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unſere höchſte Perſon hat ſchon ſeit geraumer Zeit mit großem Mißfallen erſehen: wie Ihr Eure Philoſophie zu Entſtellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Chriſtenthums mißbraucht; wie Ihr dieſes namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,“ desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben uns zu Euch eines beſſeren verſehen; da Ihr ſelbſt einſehen müſſet, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure

---

*) Dieſe Betitelung war abſichtlich ſo geſtellt; damit man jene Abhandlung nicht dahin deutete: als ſollte ſie die Religion aus bloßer Vernunft (ohne Offenbarung) bedeuten. Denn das wäre zu viel Anmaßung geweſen; weil es doch ſein konnte, daß die Lehren derſelben von übernatürlich inſpirirten Männern herrührten: ſondern daß ich nur dasjenige, was im Text der für geoffenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch bloße Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zuſammenhange vorſtellig machen wollte.

Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen unſere, Euch ſehr wohl bekannte, landesväterliche Abſichten handelt. Wir verlangen des ehſten Eure gewiſſenhafteſte Verantwortung, und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unſerer höchſten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin Nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen laſſen, ſondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß, Euer Anſehen und Eure Talente dazu anwenden, daß unſere landesväterliche Intention, je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgeſetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen. Berlin, den 1. October 1794.

Auf Seiner Königl. Majeſtät allergnädigſten Specialbefehl.
Wöllner.

ab extra — Dem würdigen und hochgelahrten
Unſerem Profeſſor auch lieben getreuen Kant
zu
Königsberg
in Preußen.

praesentat. d. 12. Oct. 1794.

Worauf meiner Seits folgende allerunterthänigſte Antwort abgeſtattet wurde.

Allergnädigſter ꝛc. ꝛc.

Ew. Königl. Maj. allerhöchſter, den 1. October c. an mich ergangener und den 12. ejusd. mir gewordener Befehl, legt es mir zur devoteſten Pflicht auf: **Erſtlich** „wegen des Mißbrauchs meiner Philoſophie, in Entſtellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heil. Schrift und des Chriſtenthums, namentlich in meinem Buch: „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft,“ deßgleichen in anderen kleineren Abhandlungen und der hiedurch auf mich fallenden Schuld der Uebertretung meiner Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen die höchſte mir ſehr wohl bekannte landesväterliche Abſichten, eine gewiſſenhafte Verantwortung beizubringen.“ Zweitens auch, „nichts dergleichen künftighin mir zu Schulden kommen zu laſſen.“ — In Anſehung beider Stücke ermangle nicht den Beweis meines alleruntertänigſten Gehorſams Ew. Königl. Maj. in folgender Erklärung zu Füßen zu legen:

Was das Erſte, nämlich die gegen mich erhobene Anklage betrifft, ſo iſt meine gewiſſenhafte Verantwortung folgende:

Daß ich als Lehrer der Jugend, d. i., wie ich es verſtehe, in akademiſchen Vorleſungen, niemals Beurtheilung der heil. Schrift und des Chriſtenthums eingemiſcht habe, noch habe einmiſchen können, würden ſchon die von mir zum Grunde gelegte Handbücher Baumgartens, als welche allein einige Beziehung auf einen ſolchen Vortrag haben dürften, beweiſen; weil in dieſen nicht einmal ein Titel von Bibel und Chriſtenthum enthalten iſt, und als bloßer Philoſophie auch nicht enthalten ſein kann; der Fehler aber über die Grenzen einer vorhabenden Wiſſenſchaft auszuſchweifen, oder ſie in einander laufen zu laſſen, mir, der ich ihn jederzeit gerügt und dawider gewarnt habe, am wenigſten wird vorgeworfen werden können:

Daß ich auch nicht etwa als Volkslehrer, in Schriften, namentlich nicht im Buche: „Religion innerhalb den Grenzen, u. ſ. w.,“ mich gegen die allerhöchſte mir bekannte landesväterliche Abſichten vergangen, d. i., der öffentlichen Landesreligion Abbruch gethan habe; welches ſchon daraus erhellet, daß jenes Buch dazu gar nicht geeignet, vielmehr für das Publikum ein unverſtändliches, verſchloſſenes

Buch, und nur eine Verhandlung zwiſchen Fakultätsgelehrten vorſtellt, wovon das Volk keine Notiz nimmt; in Anſehung deren aber die Fakultäten ſelbſt frei bleiben, nach ihrem beſten Wiſſen und Gewiſſen öffentlich zu urtheilen, und nur die eingeſetzten Volkslehrer (in Schulen und auf Kanzeln) an dasjenige Reſultat jener Verhandlungen, was die Landesherrſchaft zum öffentlichen Vortrage für dieſe ſanktionirt, gebunden werden, und zwar darum, weil die letztere ſich ihren eigenen Religionsglauben auch nicht ſelbſt ausgedacht, ſondern ihn nur auf demſelben Wege, nämlich der Prüfung und Berichtigung durch dazu ſich qualifizirende Fakultäten, (die theologiſche und philoſophiſche) hat überkommen können, mithin die Landesherrſchaft dieſe nicht allein zuzulaſſen, ſondern auch von ihnen zu fordern berechtigt iſt, alles, was ſie einer öffentlichen Landesreligion zuträglich finden, durch ihre Schriften zur Kenntniß der Regierung gelangen zu laſſen.

Daß ich in dem genannten Buche, weil es gar keine Würdigung des Chriſtenthums enthält, mir auch keine Abwürdigung deſſelben habe zu Schulden kommen laſſen: denn eigentlich enthält es nur die Würdigung der natürlichen Religion. Die Anführung einiger bibliſcher Schriftſtellen, zur Beſtätigung gewiſſer reiner Vernunftlehren der Religion, kann allein zu dieſem Mißverſtande Veranlaſſung gegeben haben. Aber der ſel. Michaelis, der in ſeiner philoſophiſchen Moral eben ſo verfuhr, erklärte ſich ſchon hierüber dahin, daß er dadurch weder etwas bibliſches in die Philoſophie hinein, noch etwas philoſophiſches aus der Bibel heraus zu bringen gemeint ſei, ſondern nur ſeinen Vernunftſätzen, durch wahre oder vermeinte Einſtimmung mit Anderer (vielleicht Dichter und Redner) Urtheile, Licht und Beſtätigung gäbe. — Wenn aber die Vernunft hiebei ſo ſpricht, als ob ſie für ſich ſelbſt hinlänglich, die Offenbarungslehre alſo überflüſſig wäre, (welches, wenn es objectiv ſo verſtanden werden ſollte, wirklich für Abwürdigung des Chriſtenthums gehalten werden müßte), ſo iſt dieſes wohl nichts, als der Ausdruck der Würdigung ihrer ſelbſt; nicht nach ihrem Vermögen, nach dem, was ſie als zu thun vorſchreibt, ſofern aus ihr allein Allgemeinheit, Einheit und Nothwendigkeit der Glaubenslehren hervorgeht, die das Weſentliche einer Religion überhaupt ausmachen, welches im Moraliſch-praktiſchen (dem, was wir thun ſollen) beſteht, wogegen das, was wir auf hiſtoriſche Beweisgründe zu glauben Urſache haben, (denn hiebei gilt kein Sollen), d. i., die Offenbarung, als an ſich zufällige Glaubenslehre, für außerweſentlich, darum aber doch nicht für unnöthig und überflüſſig angeſehen wird; weil ſie den theoretiſchen Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieſer nicht abläugnet, z. B. in den Fragen über den Urſprung des Böſen, den Uebergang von dieſem zum Guten, die Gewißheit des Menſchen im letzteren Zuſtande zu ſein, u. dergl., zu ergänzen dienlich, und als Befriedigung eines Vernunftbedürfniſſes dazu nach Verſchiedenheit der Zeitumſtände und der Perſonen mehr oder weniger beizutragen behülflich iſt.

Daß ich ferner meine große Hochachtung für die bibliſche Glaubenslehre im Chriſtenthum unter anderen auch durch die Erklärung in demſelben obbenannten Buche, bewieſen habe, daß die Bibel, als das beſte vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig ſeelenbeſſernden Landesreligion auf unabſehliche Zeiten taugliche, Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweiſung darin von mir angeprieſen, und daher auch die Unbeſcheidenheit gegen die theoretiſche, Geheimniß enthaltende, Lehren derſelben, in Schulen oder auf Kanzeln, oder in Volksſchriften (denn in Fakultäten muß es erlaubt ſein), Einwürfe und Zweifel dagegen zu erregen, von mir getadelt und für Unfug erklärt worden; welches aber noch nicht die größte Achtungsbezeigung für das Chriſtenthum iſt. Denn die hier aufgeführte Zuſammenſtimmung deſſelben mit dem reinſten moraliſchen Vernunftglauben, iſt die beſte und dauerhafteſte Lobrede deſſelben; weil eben dadurch, nicht durch hiſtoriſche Gelehrſamkeit, das ſo oft entartete Chriſtenthum immer wieder hergeſtellt worden iſt, und ferner bei ähnlichen Schickſalen, die auch künftig nicht ausbleiben werden, allein wiederum hergeſtellt werden kann.

Daß ich endlich, ſo wie ich anderen Glaubensbekennern jederzeit und vorzüglich gewiſſenhafte Aufrichtigkeit, nicht mehr davon vorzugeben und anderen als Glaubensartikel aufzudringen, als ſie ſelbſt davon gewiß ſind, empfohlen, ich auch dieſen Richter in mir ſelbſt bei Abfaſſung meiner Schriften jederzeit als mir zur Seite ſtehend vorgeſtellt habe, um mich, von jedem, nicht allein ſeelenverderblichen Irrthum, ſondern ſelbſt jeder Anſtoß erregenden Unbehutſamkeit im Ausdruck entfernt zu halten; weshalb ich auch jetzt in meinem 71ſten Lebensjahre, wo der Gedanke leicht aufſteigt, es könne wohl ſein, daß ich für alles dieſes in Kurzem einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenſchaft geben müſſe, die gegenwärtige, mir wegen meiner Lehre abgeforderte, Verantwortung, als mit völliger *Gewiſſenhaftigkeit* abgefaßt freimüthig einreichen kann.

Was den zweiten Punkt betrifft: mir keine dergleichen (angeſchuldigte) Entſtellung und Herabwürdigung des Chriſtenthums künftighin zu Schulden kommen zu laſſen; ſo halte ich, um auch dem mindeſten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherſte, hiemit, *als Ew. Königl. Maj. getreueſter Unterthan* *), feierlichſt zu erklären: daß ich

---

*) Auch dieſen Ausdruck wählte ich vorſichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urtheils in dieſem Religionsproceß *auf immer*, ſondern nur ſo lange Ew. Maj. am Leben wäre, entſagte.

mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es ſei die natürliche oder geoffenbarte, ſowohl in Vorleſungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde.

In tiefſter Devotion erſterbe ich u. ſ. w."

Kant ſetzt noch hinzu: „Die weitere Geſchichte des fortwährenden Treibens zu einem ſich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben iſt bekannt." Da gleiche oder ähnliche Maßregeln in unſerer Zeit gleiche oder ähnliche Wirkungen zur Folge haben würden, ſo kann man mit Grunde hoffen, daß eine erleuchtete Staatsregierung das Fortſchreiten der Kultur im Felde der Wiſſenſchaften wider alle neue Eingriffe der Obſcuranten ſichern wird.

Immanuel Kant's

vorzügliche kleine Schriften

und

Aufſätze.

Mit

Anmerkungen

herausgegeben

von

Fr. Ch. Starke.

Nebſt

Betrachtungen über die Erde und den Menſchen

aus ungedruckten Vorleſungen

von

Imm. Kant.

In zwey Bänden.

Erſter Band.

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

Leipzig, 1833.
Die Expedition des europäiſchen Aufſehers.

Vorrede des Herausgebers.

Die Verirrungen, in welche man in den neueſten Zeiten in der Philoſophie, Theologie und Politik (Rechtslehre) gerathen iſt, haben größtentheils ihren Grund darin, daß man das kritiſche Verfahren Kant's verlaſſen und ſich wieder dem Dogmatismus in die Arme geworfen hat. Man hat die Vernunft nicht geprüft, um zu erfahren, was ſie auszurichten vermag und will doch Aufgaben der Vernunft löſen; man hat nicht die Kräfte des menſchlichen Geiſtes unterſucht und bauet doch Syſteme auf, welche die Räthſel des menſchlichen Daſeyns erklären ſollen und was iſt nun daraus entſtanden? Man hat die Philoſophie zu einem unfruchtbaren Gegenſtande des Nachdenkens gemacht und der große Haufe erklärt ſie für unnütz und überflüſſig, ſie, die Königin aller Wiſſenſchaften; man hat Verachtung gegen ſie verbreitet, ob ſie gleich nicht bloß unſerem Leben Gehalt und Zweck giebt, ſondern auch den Wiſſenſchaften Gründlichkeit und Licht verſchafft.

Kant, Einer der originellſten Geiſter und der ſcharfſinnigſten und kenntnißreichſten Köpfe, der eben ſo glücklich den geſunden Menſchenverſtand handhabt, als er in den tiefſten Speculationen einheimiſch iſt, wurde den 22. April 1724 zu Königsberg in Preußen von armen Eltern geboren, beſuchte die daſige gelehrte Schule, das Collegium Fridericianum, (v. 1732 an), ging 1740 auf die Univerſität, war alsdann 9 Jahre Hauslehrer auf dem Lande bey dem Herrn v. Hülſen zu Arnsdorf bey Saalfeld im Oberlande und gab 1746 ſeine erſte Schrift: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte u.ſ.w. heraus. Hierauf kehrte er wieder nach Königsberg zurück, wo er den 12. Juny 1755 Magiſter ward, den 27. Sept. d. Jahres disputirte, wobey er eine Streitſchrift: principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio vertheidigte und nach Michaelis deſſelben Jahres fing er Vorleſungen über Logik, Metaphyſik, Phyſik und Mathematik zu halten an; hierzu kam noch ein Disputatorium. Sein geräumiger Hörſaal faßte gleich im Anfange die Menge ſeiner Zuhörer nicht ganz. Zu den obigen Wiſſenſchaften, über welche Kant Vorleſungen hielt, kamen nach und nach noch Vorträge über das Naturrecht, die Moral, die natürliche Theologie und ſpäterhin über die Anthropologie, phyſiſche Geographie und Pädagogik. Funfzehn lange Jahre blieb Kant bloß Magiſter legens und erſt 1770 wurde er den 31. März als Profeſſor der Logik und Metaphyſik angeſtellt und hielt Vorleſungen bis in die Mitte des Jahrs 1795, worauf er den Lehrſtuhl nicht wieder betrat. Viele kleine Aufſätze und größere Schriften hatte er während jener Zeit geſchrieben und 1781 erſchien ſeine *Critik der reinen Vernunft*, welche nebſt den Critiken der praktiſchen Vernunft 1787 und der Urtheilskraft 1790 einen eben ſo großen Einfluß auf alle Wiſſenſchaften als auf die Denkart und Geſinnung der teutſchen Nation gehabt hat und noch hat. In den letzten Jahrzehenten des vorigen Jahrhunderts ſchrieb *Kant* viele höchſt lehrreiche kleine Abhandlungen, die in Zeitſchriften eingerückt wurden und die vorzüglichſten legen wir hier in den beyden Bänden, woraus dieſe Sammlung beſteht, dem Publikum mit einigen Anmerkungen vor. Sie ſind eben ſo geiſtreich, als ſie über die wichtigſten Angelegenheiten und Aufgaben des menſchlichen Lebens Aufſchluß geben. Fleißig und mit Eifer ſollte man ſie ſtudiren; denn es iſt der Saame zu den ſchönſten Früchten darin ausgeſtreuet und ſie können als Vorübungen zu dem Studium der Critiken des großen Mannes dienen, die kein Gelehrter in unſern Tagen unbeachtet und ungeleſen laſſen ſollte. *) Sie ſind eine kerngeſunde

---

*) *Kant* wollte nach einer Bekanntmachung v. 6. Juny 1793 ſelbſt eine Ausgabe ſeiner frühern Schriften mit Auswahl, Verbeſſerungen und Anmerkungen beſorgen, allein dies iſt nicht geſchehen.

Nahrung und bewahren vor vielen Irrthümern, wie ſie den Geiſt gen Himmel erheben, indem ſie ihn in ſeiner hohen Würde darſtellen. Voll Kenntniß der Menſchen, der Dinge und der Natur, ſchließen ſie die Geheimniſſe der Vorſehung auf, belehren uns über den Gang der Menſchenbildung, weihen uns in den Lauf der Ereigniſſe ein und lehren uns, was Völkern und Fürſten zukommt, und welche Geſchicke beyde erwarten, wenn ſie ſich am Rechte und an der Wahrheit vergreifen.

Wie wurde nun Kant der gehalt- und ideenreiche Kopf und richtige Denker? Die großen Talente hatte ihm die Natur gegeben, aber ihre Ausbildung war ſein Werk. Durch Fleiß, Eifer und Ordnung im Studiren erwarb er ſich die ausgebreiteten Kenntniſſe. Er ſtudirte ämſig die Schriften der größten Geiſter aller Nationen, und durchdachte ihre Ideen von allen Seiten, las fleißig Reiſebeſchreibungen, Biographien und Geſchichte, beobachtete aufmerkſam die Menſchen und die Natur, merkte ſich das Wiſſenswürdigſte und Neue an, nahm an den Ereigniſſen ſeiner Zeit in der politiſchen und moraliſchen Welt den innigſten Antheil, ſuchte die Natur des menſchlichen Geiſtes zu ergründen und die Metaphyſik auf feſte Grundſätze zu bringen, ſo wie er die vorzüglichſten Dichter Teutſchlands und des Auslandes liebte und da er dies alles mit Beſonnenheit that und immer Meiſter des Stoffs blieb, den er ſich zu eigen machte, ſo erwarb er ſich den außerordentlichen Schatz von Kenntniſſen, den er vorzüglich in ſeiner Menſchenkunde (Anthropologie) und in ſeiner phyſiſchen Geographie an den Tag gelegt hat. Herr ſeiner ſelbſt, immer nach Grundſätzen verfahrend und Licht und Ordnung liebend, hat er das Wohl der Wiſſenſchaften und das Beſte der Menſchheit gefördert, wie wenige Schriftſteller. Ein Freund der Wahrheit und des Rechts, die Freyheit liebend und den Deſpotismus haſſend, hat er als Wohlthäter der Menſchheit gelebt und gewirkt. Seine Werke ſollte man vorzüglich mit der Feder in der Hand ſtudiren, um ſich des Stoffs mächtig zu machen und ſich in ſeine Ideen einzuweihen.

Dieſer berühmte Weltweiſe verließ die Welt den 12. Febr. 1804. wieder. Die ſtürmiſchen, oft traurigen Ereigniſſe der Zeit und ein Friede, welcher der öffentlichen Erwartung nicht entſprochen hat, eine grenzenloſe Anmaßung und kecke Abſprecherey der Einen und ein frömmelnder, den Vernunftgebrauch verhöhnender Myſticismus der Andern trugen ſeitdem zur Vernachläſſigung des Studiums der Critiken Kant's bey, welche ſich jetzt an mehr als einer Wiſſenſchaft nur zu bitter rächt. Wie kam nun Kant auf den Gedanken, eine Prüfung der Vernunft ſelbſt, ihrer Kräfte, ihrer Geſetze und der Grenzen dieſer zu verſuchen, um zu erfahren, was der menſchliche Geiſt auszurichten vermöge? Dies war Hume's Behauptung, es ſey der Vernunft ganz unmöglich, a priori und aus

Begriffen die Verknüpfung der Urſache und Wirkung (d. h. es könne etwas ſo beſchaffen ſeyn, daß, wenn es geſetzt iſt, dadurch auch etwas anderes nothwendig geſetzt werden müſſe) zu denken, weil eine ſolche Verbindung Nothwendigkeit enthalte. Dieſen Begriff erklärte Hume für einen Betrug der Vernunft und für eine aus dem Geſetze der Vergeſellſchaftung der Ideen entſpringende ſubjektive Nothwendigkeit d. h. Gewohnheit. Kant ſah ein, daß Hume die Grundſätze der Metaphyſik nicht allein nicht vollſtändig aufſtellte, ſondern dies brachte ihn auch auf den Entſchluß, alle Geiſtesvermögen in ihrem ganzen Umfange zu unterſuchen. Er fragte ſich nunmehro: wie ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſeyn und bey dieſer Betrachtung mußte er ſich natürlich einen andern Gegenſtand vorlegen und ſich fragen: wie wäre es, wenn der Menſch die Welt um ſich drehen ließe und man nähme an, daß er ihr vermittelſt ſeiner Anlagen ihre Formen (Art und Weiſe, wie er ſie ſich vorſtelle d. h. wie er ſie anſchaue und denke und wie ſie ihm erſcheine) aufdrücke? Dies gab den ſo großen und höchſtwichtigen Unterſchied von einer Welt der Erſcheinungen und einer Welt der Dinge an ſich, der ſinnlichen und überſinnlichen (intelligibeln) Welt. Hierdurch ward die Freyheit und mit ihr die Tugend, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele gerettet und jeder Geiſteskraft das Gebiet angewieſen, innerhalb deſſen ſie ſich mit Glück und der Natur gemäß äußere. Dieſe wichtigen Entdeckungen im Gebiet der Philoſophie vernachläſſigt man jetzt, leider! zu ſehr zum Verderben dieſer und zum Nachtheile für die übrigen Wiſſenſchaften und das Wohl des Menſchengeſchlechts.

Die Betrachtungen über die Erde und den Menſchen, welche im zweyten und letzten Bande nachfolgen, ſind aus Kant's nachgeſchriebenen Vorleſungen entlehnt, die er den 11. May 1791. angefangen hatte und die manches Lehrreiche enthalten, das man in dieſen geſammelten kleinen Schriften ungern vermiſſen würde. Der Reichthum an treffenden Bemerkungen, die Richtigkeit der Urtheile, der Scharfſinn in Auffaſſung von fruchtbaren Seiten der Dinge, der überraſchende Blick ins Innere der Menſchennatur und die vielſeitigen Kenntniſſe machen Kant's kleine und große Schriften zu einer unerſchöpflichen Fundgrube für den wißbegierigen Leſer und für den fleißigen Beobachter der Menſchen und Dinge. Daher wünſchen wir dieſen kleinen Schriften des originellen Denkers viele Leſer, welche der Menſchheit Beſtes fordern und die Wahrheit und das Recht mehr als Glanz und Anſehen, auf bloße Macht geſtützt, lieben. Der Philoſophie kann nur Heil widerfahren, daß man wieder zur critiſchen Methode im Philoſophiren zurückkehrt und die Vervollkommnung der Wiſſenſchaften gedeihet bloß im richtigen Gebrauche der Vernunft und in der zweckmäßigen Behandlung der Erfahrung.

Zugleich bemerken wir hier noch, daß von uns in einiger Zeit eine Lebensbeſchreibung v. J. Kant erſcheint, in welcher nicht bloß die Ereigniſſe ſeines Lebens vollſtändig erzählt, ſondern auch ausführlich gezeigt werden ſoll, wie Kant der kenntnißreiche und ſelbſtdenkende Gelehrte ward, wie die Idee einer Critik der geiſtigen Vermögen des Menſchen in ihm entſtanden, wie er ſie ausbildete und zuletzt ausführte. Wir ſind feſt überzeugt, daß nur auf dem critiſchen Wege ein fruchtbares Philoſophiren ſtatt finden kann und daß alle Philoſophie critiſch ſeyn muß. Um die Wichtigkeit und die Nothwendigkeit der Philoſophie, ſo wie ihre Unentbehrlichkeit für alle Wiſſenſchaften zu zeigen, fügen wir eine Apologie der Philoſophie bey; wir wollen dadurch zu ihrem eifrigen und beſonnenen Studium aufmuntern und die Vorurtheile und die Gleichgültigkeit gegen ſie zu verſcheuchen ſuchen. Ohne Kenntniß der Philoſophie giebt es nirgends ein gründliches Wiſſen; ohne ſie ſind wir ſtets in Gefahr, eine Beute des Irrthums zu werden und ohne ſie herrſcht eine chaotiſche Verwirrung in den meiſten Wiſſenſchaften.

Leipzig, den 31. Auguſt 1832.

Inhalt des erſten Bandes.

1) Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht. (1784) . . S. 1
2) Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte. (1786) 20
3) Von den verſchiedenen Racen der Menſchen. (1775) . 36
4) Beſtimmung des Begriffs einer Menſchenrace. (1785) 56
5) Beantwortung der Frage: was iſt Aufklärung? (1784) 75
6) Was heißt ſich im Denken orientiren? (1786) . 85
7) Ueber den Gebrauch teleologiſcher Prinzipien in der Philoſophie. (1788) . . 103
8) Ueber den Gemeinſpruch: das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. (1793) 136
9) Das Ende aller Dinge. (1794) . . 187
10) Ueber das Mißlingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee. (1791) . . . 204
11) Verkündigung des nahen Abſchluſſes eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philoſophie. (1796) . 225
12) Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung. (1795) . . . 239

13) Ueber die Vulkane im Monde. (1785) S. 2
14) Von der Macht des Gemüths, durch den bloſen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſeyn. (1797) 25
15) Kant's Gedanken über Myſticiſmus und Schwärmerey. 28
16) Kant's Gedanken über den Staat und ſeine Verfaſſung, über Revolutionen und Reformen u. ſ. w. . 29

Kant's vorzügliche kleine Schriften
und
Abhandlungen.

Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht. *)

Was man ſich auch in metaphyſiſcher Abſicht für einen Begriff von der Freyheit des Willens machen mag, ſo ſind doch die Erſcheinungen deſſelben, die menſchlichen Handlungen, eben ſowohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgeſetzen beſtimmt. Die Geſchichte, welche ſich mit der Erzählung dieſer Erſcheinungen beſchäftigt, ſo tief auch deren Urſachen verborgen ſeyn mögen, läßt dennoch von ſich hoffen, daß, wenn ſie das Spiel der Freyheit des menſchlichen Willens im Gro-

---

*) Dieſer Aufſatz erſchien zuerſt in der Berliniſchen Monatsſchrift, Monat November 1784. Die große Idee, daß alles in der Welt dahin wirke, alle Kräfte des Menſchen auszubilden und zuletzt eine freie bürgerliche Verfaſſung und einen Staatenbund nach weltbürgerlichen Grundſätzen ſelbſt gegen den Willen der Menſchen (wenigſtens Einiger der Machthabenden) einzuführen, erhält durch die Geſchichte unſerer Zeit immer mehr Beſtätigung. Alles treibt Menſchen und Völker, Geſellſchaften und Staaten, ſtets vorwärts zum Beſſern; die Gerechtigkeit im Bunde mit der Freyheit unter öffentlichen machthabenden Geſetzen beweiſt das, was das Ziel des Menſchenlebens auf dieſer Erde iſt und die Bearbeitung einer Geſchichte in dieſer Hinſicht mit weltbürgerlichen Ideen wird immer mehr Bedürfniß zur Ermunterung für Völker und zur Lehre für ihre Beherrſcher. D. Herausg.

ßen betrachtet, ſie einen regelmäßigen Gang derſelben entdecken könne: und daß auf die Art, was an einzelnen Subjecten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine ſtetig fortgehende, obgleich langſame, Entwickelung der urſprünglichen Anlagen derſelben, werde erkannt werden können. So ſcheinen die Ehen, die daher kommenden Geburten und das Sterben, da der freye Wille der Menſchen auf ſie ſo großen Einfluß hat, keiner Regel unterworfen zu ſeyn, nach welcher man die Zahl derſelben zum voraus durch Rechnung beſtimmen könne: und doch beweiſen die jährlichen Tafeln derſelben in großen Ländern, daß ſie eben ſowohl nach beſtändigen Naturgeſetzen geſchehen, als die ſo unbeſtändigen Witterungen, deren Ereigniß man einzeln nicht vorher beſtimmen kann, die aber im Ganzen nicht ermangeln, das Wachsthum der Pflanzen, den Lauf der Ströme, und andere Naturanſtalten in einem gleichförmigen ununterbrochenen Gange zu erhalten. Einzelne Menſchen und ſelbſt ganze Völker denken wenig daran, daß, indem ſie, ein jedes nach ſeinem Sinne und einer oft wider den andern, ihre eigene Abſicht verfolgen, ſie unbemerkt an der Naturabſicht, die ihnen ſelbſt unbekannt iſt, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derſelben Beförderung arbeiten, an welcher, ſelbſt wenn ſie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen ſeyn würde.

Da die Menſchen in ihren Beſtrebungen nicht blos inſtinctmäßig wie Thiere, und doch auch nicht, wie vernünftige Weltbürger, nach einem verabredeten Plane, im Ganzen verfahren, ſo ſcheint auch keine planmäßige Geſchichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu ſeyn. Man kann ſich eines gewiſſen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Laſſen auf der großen Weltbühne aufgeſtellt ſieht, und bey hin und wieder anſcheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich alles im Großen aus Thorheit, kindiſcher Eitelkeit, oft auch aus kindiſcher Bosheit und Zerſtörungsſucht zuſammengewebt findet, wobey man am Ende nicht weiß, was man ſich von unſerer auf ihre Vorzüge ſo eingebildeten Gattung für einen

Begriff machen ſoll. Es iſt hier keine Auskunft für den Philoſophen, als daß, da er bey Menſchen und ihrem Spiele im Großen gar keine vernünftige *eigene Abſicht* vorausſetzen kann, er verſuche, ob er nicht eine *Naturabſicht* in dieſem widerſinnigen Gange menſchlicher Dinge entdecken könne, aus welcher, von Geſchöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geſchichte nach einem beſtimmten Plane der Natur möglich ſey. — Wir wollen ſehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer ſolchen Geſchichte zu finden, und wollen es dann der Natur überlaſſen, den Mann hervorzubringen, der im Stande iſt, ſie darnach abzufaſſen. So brachte ſie einen *Kepler* hervor, der die eccentriſchen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weiſe beſtimmten Geſetzen unterwarf, und einen *Newton*, der dieſe Geſetze aus einer allgemeinen Natururſache erklärte.

Erſter Satz.

Alle Naturanlagen eines Geſchöpfes ſind beſtimmt, ſich einmal vollſtändig und zweckmäßig auszuwickeln. Bey allen Thieren beſtätigt dieſes die äuſſere ſowohl, als innere oder zergliedernde, Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden ſoll, eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, iſt ein Widerſpruch in der teleologiſchen Naturlehre; denn, wenn wir von jenem Grundſatze abgehen, ſo haben wir nicht mehr eine geſetzmäßige, ſondern eine zwecklos ſpielende Natur, und das troſtloſe Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft.

Zweyter Satz.

Am Menſchen (als dem einzigen vernünftigen Geſchöpfe auf Erden) *ſollten ſich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch ſeiner Vernunft abgezielt ſind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollſtändig entwickeln.* Die Vernunft in einem Geſchöpfe iſt ein Vermögen, die Regeln und

Abſichten des Gebrauchs aller ſeiner Kräfte weit über den Naturinſtinct zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber ſelbſt nicht inſtinctmäßig, ſondern bedarf Verſuche, Uebung und Unterricht, um von einer Stufe der Einſicht zur andern allmählig fortzuſchreiten. Daher würde ein jeder Menſch unmäßig lange leben müſſen, um zu lernen, wie er von allen ſeinen Naturanlagen einen vollſtändigen Gebrauch machen ſolle: oder, wenn die Natur ſeine Lebensfriſt nur kurz angeſetzt hat (wie es wirklich geſchehen iſt), ſo bedarf ſie einer vielleicht unabſehlichen Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unſerer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwickelung zu treiben, welche ihrer Abſicht vollſtändig angemeſſen iſt. Und dieſer Zeitpunct muß wenigſtens in der Idee des Menſchen das Ziel ſeiner Beſtrebungen ſeyn, weil ſonſt die Naturanlagen größtentheils als vergeblich und zwecklos angeſehen werden müßten: welches alle practiſche Principien aufheben, und dadurch die Natur, deren Weisheit in Beurtheilung aller übrigen Anſtalten ſonſt zum Grundſatze dienen muß, am Menſchen allein eines kindiſchen Spiels verdächtig machen würde.

Dritter Satz.

Die Natur hat gewollt, daß der Menſch alles, was über die mechaniſche Anordnung ſeines thieriſchen Daſeyns geht, gänzlich aus ſich ſelbſt herausbringe, und keiner andern Glückſeligkeit, oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er ſich ſelbſt, frey vom Inſtinct, durch eigene Vernunft, verſchafft hat. Die Natur thut nemlich nichts überflüſſig, und iſt im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verſchwenderiſch. Da ſie dem Menſchen Vernunft und darauf ſich gründende Freyheit des Willens gab, ſo war das ſchon eine klare Anzeige ihrer Abſicht in Anſehung ſeiner Ausſtattung. Er ſollte nemlich nun nicht durch Inſtinct geleitet, oder durch anerſchaffene Kenntniß verſorgt und unterrichtet ſeyn; er ſollte vielmehr alles aus ſich ſelbſt herausbringen. Die Erfindung ſeiner Bedeckung, ſeiner äuſſern Sicherheit und Vertheidigung (wozu ſie ihm weder die Hörner des Stiers, noch die Klauen des Löwen, noch das Gebiß des Hundes, ſondern blos Hände gab), alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, ſelbſt ſeine Einſicht und Klugheit, und ſo gar die Gutartigkeit ſeines Willens, ſollten gänzlich ſein eigen Werk ſeyn. Sie ſcheint ſich hier in ihrer größten Sparſamkeit ſelbſt gefallen zu haben, und ihre thieriſche Ausſtattung ſo knapp, ſo genau auf das höchſte Bedürfniß einer anfänglichen Exiſtenz abgemeſſen zu haben, als wollte ſie, der Menſch ſollte, wenn er ſich aus der größten Rohigkeit dereinſt zur größten Geſchicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart, und (ſo viel es auf Erden möglich iſt) dadurch zur Glückſeligkeit empor gearbeitet haben würde, hievon das Verdienſt ganz allein haben, und es ſich ſelbſt nur verdanken dürfen: gleich als habe ſie es mehr auf ſeine vernünftige Selbſtſchätzung, als auf ſein Wohlbefinden angelegt; denn in dieſem Gange der menſchlichen Angelegenheiten iſt ein ganzes Heer von Mühſeligkeiten, die den Menſchen erwarten. Es ſcheint aber der Natur darum gar nicht zu thun geweſen zu ſeyn, daß er wohl lebe, ſondern daß er ſich ſo weit hervorarbeite, um ſich, durch ſein Verhalten, des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen. Befremdend bleibt es immer hiebey, daß die älteren Generationen nur ſcheinen um der ſpäteren willen ihr mühſeliges Geſchäfte zu treiben, um nemlich dieſen eine Stufe zu bereiten, von der ſie das Bauwerk, welches die Natur zur Abſicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die ſpäteſten das Glück haben ſollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freylich ohne ihre Abſicht) gearbeitet hatten, ohne doch ſelbſt an dem Glücke, das ſie vorbereiteten, Antheil nehmen zu können. Allein ſo räthſelhaft dieſes auch iſt, ſo nothwendig iſt es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Thiergattung ſoll Vernunft haben, und als Klaſſe vernünftiger Weſen, die insgeſamt ſterben, deren Gattung aber unſterblich iſt, dennoch zu einer Vollſtändigkeit der Entwickelung ihrer Anlagen gelangen.

Vierter Satz.

Das Mittel, deſſen ſich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, iſt der Antagonism derſelben in der Geſellſchaft, ſo fern dieſer doch am Ende die Urſache einer geſetzmäßigen Ordnung derſelben wird. Ich verſtehe hier unter dem Antagonism die **ungeſellige Geſelligkeit** der Menſchen, d. i. den Hang derſelben in Geſellſchaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerſtande, welcher dieſe Geſellſchaft beſtändig zu trennen droht, verbunden iſt. Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menſchlichen Natur. Der Menſch hat eine Neigung, ſich zu **vergeſellſchaften**, weil er in einem ſolchen Zuſtande ſich mehr als Menſch, d. i. die Entwickelung ſeiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, ſich zu **vereinzelnen** (iſoliren), weil er in ſich zugleich die ungeſellige Eigenſchaft antrifft, alles bloß nach ſeinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerſtand erwartet, ſo wie er von ſich ſelbſt weiß, daß er ſeiner Seits zum Widerſtande gegen andere geneigt iſt. Dieſer Widerſtand iſt es nun, welcher alle Kräfte des Menſchen erweckt, ihn dahin bringt, ſeinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrſucht, Herrſchſucht oder Habſucht, ſich einen Rang unter ſeinen Mitgenoſſen zu verſchaffen, die er nicht wohl **leiden**, von denen er aber auch nicht **laſſen** kann. Da geſchehen nun die erſten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem geſellſchaftlichen Werthe des Menſchen beſteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geſchmack gebildet, und ſelbſt durch fortgeſetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur ſittlichen Unterſcheidung mit der Zeit in beſtimmte practiſche Principien, und ſo eine pathologiſch-abgedrungene Zuſammenſtimmung zu einer Geſellſchaft endlich in ein moraliſches Ganze verwandeln kann. Ohne jene, an ſich zwar eben nicht liebenswürdige, Eigenſchaften der Ungeſelligkeit, woraus der Widerſtand entſpringt, den jeder bey ſeinen ſelbſtſüchtigen Anmaßungen nothwendig antreffen muß, würden in einem arcadiſchen Schäferleben, bey vollkommener Eintracht, Genügſamkeit und Wechſelliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menſchen, gutartig wie die Schafe, die ſie weiden, würden ihrem Daſeyn kaum einen größern Werth verſchaffen, als dieſes ihr Hausvieh hat; ſie würden das Leere der Schöpfung in Anſehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank ſey alſo der Natur für die Unvertragſamkeit, für die mißgünſtig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrſchen! Ohne ſie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menſchheit ewig unentwickelt ſchlummern. Der Menſch will Eintracht, aber die Natur weiß beſſer, was für ſeine Gattung gut iſt: ſie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben, die Natur will aber, er ſoll aus der Läſſigkeit und unthätigen Genügſamkeit hinaus, ſich in Arbeit und Mühſeligkeiten ſtürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, ſich klüglich wiederum aus den letztern heraus zu ziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeſelligkeit und des durchgängigen Widerſtandes, woraus ſo viele Uebel entſpringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anſpannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwickelung der Naturanlagen antreiben, verrathen alſo wohl die Anordnung eines weiſen Schöpfers, und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geiſtes, der in ſeine herrliche Anſtalt gepfuſcht oder ſie neidiſcher Weiſe verderbt habe.

Fünfter Satz.

Das größte Problem für die Menſchengattung, zu deſſen Auflöſung die Natur ihn zwingt, iſt die Errichtung einer *allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Geſellſchaft.* Da nur in der Geſellſchaft, und zwar derjenigen, die die größte Freyheit, mithin einen durchgängigen Antagonism ihrer Glieder, und doch die genaueſte Beſtimmung und Sicherung der Grenzen dieſer Freyheit hat, damit ſie mit der Freyheit anderer beſtehen könnte, — da nur in ihr die höchſte Abſicht der Natur, nemlich die Entwickelung aller ihrer Anlagen in der Menſchheit erreicht werden kann, die Natur auch will, daß ſie dieſen, ſo wie alle Zwecke ihrer Beſtimmung, ſich ſelbſt verſchaffen ſolle, ſo muß eine Geſellſchaft, in welcher *Freyheit unter äuſſeren Geſetzen* im größtmöglichen Grade mit unwiderſtehlicher Gewalt angetroffen wird, d. i. eine *vollkommen gerechte bürgerliche Verfaſſung,* die höchſte Aufgabe der Natur für die Menſchengattung ſeyn; weil die Natur, vermittelſt der Auflöſung und Vollziehung derſelben, ihre übrigen Abſichten mit unſerer Gattung erreichen kann. In dieſen Zuſtand des Zwanges zu treten, zwingt den ſonſt für ungebundene Freyheit ſo ſehr eingenommenen Menſchen die Noth, und zwar die größte unter allen, nemlich die, welche ſich Menſchen unter einander ſelbſt zufügen, deren Neigungen machen, daß ſie in wilder Freyheit nicht lange neben einander beſtehen können. Allein in einem ſolchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung iſt, thun eben dieſelben Neigungen hernach die beſte Wirkung: ſo wie Bäume in einem Walde eben dadurch, daß ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen ſucht, einander nöthigen, beydes über ſich zu ſuchen, und dadurch einen ſchönen geraden Wuchs bekommen: ſtatt daß die, welche in Freyheit und von einander abgeſondert ihre Aeſte nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, ſchief und krumm wachſen. Alle Kultur und Kunſt, welche die Menſchheit zieret, die ſchönſte geſellſchaftliche Ordnung, ſind Früchte der Ungeſelligkeit, die durch ſich ſelbſt genöthigt wird, ſich zu diſcipliniren, und ſo, durch abgedrungene Kunſt, die Keime der Natur vollſtändig zu entwickeln.

Sechster Satz.

Dieſes Problem iſt zugleich das ſchwerſte, und das, welches von der Menſchengattung am ſpäteſten aufgelöſet wird. Die Schwierigkeit, welche auch die bloße Idee dieſer Aufgabe ſchon vor Augen legt, iſt dieſe: der Menſch iſt ein *Thier, das,* wenn es unter andern ſeiner Gattung lebt, *einen Herrn nöthig hat:* denn er mißbraucht gewiß ſeine Freyheit in Anſehung anderer Seinesgleichen; und, ob er gleich, als vernünftiges Geſchöpf, ein Geſetz wünſcht, welches der Freyheit Aller Schranken ſetze, ſo verleitet ihn doch ſeine ſelbſtſüchtige thieriſche Neigung, wo er darf, ſich ſelbſt auszunehmen. Er bedarf alſo einen *Herrn,* der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, dabey jeder frey ſeyn kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber dieſen *Herrn* her? Nirgend anders als aus der Menſchengattung. Aber dieſer iſt eben ſowohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat. Er mag es alſo anfangen, wie er will, ſo iſt nicht abzuſehen, wie er ſich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verſchaffen könne, das ſelbſt gerecht ſey; er mag dieſes nun in einer einzelnen Perſon, oder in einer Geſellſchaft vieler dazu auserleſenen Perſonen ſuchen. Denn jeder derſelben wird immer ſeine Freyheit mißbrauchen, wenn er keinen über ſich hat, der nach den Geſetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchſte Oberhaupt ſoll aber gerecht *für ſich ſelbſt,* und doch ein *Menſch* ſeyn. Dieſe Aufgabe iſt daher die ſchwerſte unter allen; ja ihre vollkommene Auflöſung iſt unmöglich: aus ſo krummem Holze, als woraus der Menſch gemacht iſt, kann nichts ganz gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieſer Idee iſt uns von der Natur auferlegt *).

---

*) Die Rolle des Menſchen iſt alſo ſehr künſtlich. Wie es mit den Einwohnern anderer Planeten und ihrer Natur beſchaffen ſey, wiſſen wir nicht: wenn wir aber dieſen Auftrag der

Daß ſie auch diejenige ſey, welche am ſpäteſten ins Werk gerichtet wird, folgt überdem auch daraus, daß hiezu richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfaſſung, große durch viele Weltläufe geübte Erfahrenheit, und, über das alles, ein zur Annehmung derſelben vorbereiteter guter Wille erfordert wird; drey ſolche Stücke aber ſich ſehr ſchwer, und, wenn es geſchieht, nur ſehr ſpät, nach vielen vergeblichen Verſuchen, einmal zuſammen finden können.

Siebenter Satz.

Das Problem der Errichtung einer vollkommnen bürgerlichen Verfaſſung iſt von dem Problem eines geſetzmäßigen äuſſeren Staatenverhältniſſes abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöſet werden. Was hilfts, an einer geſetzmäßigen bürgerlichen Verfaſſung unter einzelnen Menſchen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Weſens, zu arbeiten? Dieſelbe Ungeſelligkeit, welche die Menſchen hiezu nöthigte, iſt wieder die Urſache, daß ein jedes Gemeinweſen in äuſſerem Verhältniſſe, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten, in ungebundener Freyheit ſteht, und folglich einer von dem andern eben die Uebel erwarten muß, die die einzelnen Menſchen drückten und ſie zwangen, in einen geſetzmäßigen bürgerlichen Zuſtand zu treten. Die Natur hat alſo die Unvertragſamkeit der Menſchen, ſelbſt der großen Geſellſchaften und Staatskörper dieſer Art Geſchöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonism derſelben einen Zuſtand der Ruhe und Sicherheit auszufinden, d. i. ſie treibt, durch die Kriege, durch die überſpannte und niemals nachlaſſende Zurüſtung zu denſelben, durch die Noth, die dadurch endlich ein jeder

---

Natur gut ausrichten, ſo können wir uns wohl ſchmeicheln, daß wir unter unſeren Nachbarn im Weltgebäude einen nicht geringen Rang behaupten dürften. Vielleicht mag bey dieſen ein jedes Individuum ſeine Beſtimmung in ſeinem Leben völlig erreichen. Bey uns iſt es anders; nur die Gattung kann dieſes hoffen.

Staat, ſelbſt mitten im Frieden, innerlich fühlen muß, zu anfänglich unvollkommenen Verſuchen, endlich aber, nach vielen Verwüſtungen, Umkippungen, und ſelbſt durchgängiger innerer Erſchöpfung ihrer Kräfte, zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne ſo viele traurige Erfahrung hätte ſagen können, nemlich: aus dem geſetzloſen Zuſtande der Wilden hinaus zu gehen, und in einen Völkerbund zu treten, wo jeder, auch der kleinſte, Staat, ſeine Sicherheit und Rechte, nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlichen Beurtheilung, ſondern allein von dieſem groſſen Völkerbunde (Foedus Amphictyonum), von einer vereinigten Macht, und von der Entſcheidung nach Geſetzen des vereinigten Willens, erwarten könnte. So ſchwärmeriſch dieſe Idee auch zu ſeyn ſcheint, und als eine ſolche an einem Abbe von St. Pierre oder Rouſſeau verlacht worden (vielleicht, weil ſie ſolche in der Ausführung zu nahe glaubten), ſo iſt es doch der unvermeidliche Ausgang der Noth, worein ſich Menſchen einander verſetzen, die die Staaten zu eben der Entſchlieſſung (ſo ſchwer es ihnen auch eingeht) zwingen muß, wozu der wilde Menſch eben ſo ungern gezwungen ward, nemlich: ſeine brutale Freyheit aufzugeben, und in einer geſetzmäſſigen Verfaſſung Ruhe und Sicherheit zu ſuchen. — Alle Kriege ſind demnach ſo viele Verſuche, (zwar nicht in der Abſicht der Menſchen, aber doch in der Abſicht der Natur), neue Verhältniſſe der Staaten zu Stande zu bringen, und durch Zerſtörung, wenigſtens Zerſtückelung aller, neue Körper zu bilden, die ſich aber wieder, entweder in ſich ſelbſt oder neben einander, nicht erhalten können, und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müſſen, bis endlich einmal, theils durch die beſtmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfaſſung innerlich, theils durch eine gemeinſchaftliche Verabredung und Geſetzgebung äuſſerlich, ein Zuſtand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Weſen ähnlich, ſo wie ein Automat ſich ſelbſt erhalten kann.

Ob man es nun von einem epikuriſchen Zuſammenlaufe wirkender Urſachen erwarten ſolle, daß die Staaten, ſo wie die kleinen Stäubchen der Materie, durch ihren ungefähren Zuſammenſtoß allerley Bildungen verſuchen, die durch neuen Anſtoß wieder zerſtört werden, bis endlich einmal von ungefähr eine ſolche Bildung gelingt, die ſich in ihrer Form erhalten kann (ein Glückszufall, der ſich wohl ſchwerlich jemals zutragen wird!); oder ob man vielmehr annehmen ſolle, die Natur verfolge hier einen regelmäßigen Gang, unſere Gattung von der unteren Stufe der Thierheit an allmählig bis zur höchſten Stufe der Menſchheit, und zwar durch eigene, ob zwar dem Menſchen abgedrungene, Kunſt, zu führen, und entwickele in dieſer ſcheinbarlich wilden Anordnung ganz regelmäßig jene urſprüngliche Anlagen: oder ob man lieber will, daß aus allen dieſen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menſchen im Großen überall nichts, wenigſtens nichts Kluges herauskomme, daß es bleiben werde, wie es von jeher geweſen iſt, und man daher nicht voraus ſagen könne, ob nicht die Zwietracht, die unſerer Gattung ſo natürlich iſt, am Ende für uns eine Hölle von Uebeln, in einem noch ſo geſitteten Zuſtande vorbereite, indem ſie vielleicht dieſen Zuſtand ſelbſt und alle bisherigen Fortſchritte in der Kultur durch barbariſche Verwüſtung wieder vernichten werde (ein Schickſal, wofür man unter der Regierung des blinden Ungefährs nicht ſtehen kann, mit welcher geſetzloſe Freyheit in der That einerley iſt, wenn man ihr nicht einen insgeheim an Weisheit geknüpften Leitfaden der Natur unterlegt!), das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig ſey, Zweckmäßigkeit der Naturanſtalt in Theilen und doch Zweckloſigkeit im Ganzen anzunehmen? Was alſo der zweckloſe Zuſtand der Wilden that, daß er nemlich alle Naturanlagen in unſerer Gattung zurückhielt, aber endlich durch die Uebel, worin er dieſe verſetzte, ſie nöthigte, aus dieſem Zuſtande hinaus und in eine bürgerliche Verfaſſung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können: das thut auch die barbariſche Freyheit der ſchon geſtifteten Staaten, nemlich: daß durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Weſen auf Rüſtungen gegen einander, durch die Verwüſtungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Nothwendigkeit, ſich beſtändig in Bereitſchaft dazu zu erhalten, zwar die völlige Entwickelung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmet wird, dagegen aber auch die Uebel, die daraus entſpringen, unſere Gattung nöthigen, zu dem an ſich heilſamen Widerſtande vieler Staaten neben einander, der aus ihrer Freyheit entſpringt, ein Geſetz des Gleichgewichts aufzufinden, und eine vereinigte Gewalt, die demſelben Nachdruck gibt, mithin einen weltbürgerlichen Zuſtand der öffentlichen Staatsſicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr ſey, damit die Kräfte der Menſchheit nicht einſchlafen, aber doch auch nicht ohne ein Princip der Gleichheit ihrer wechſelſeitigen Wirkung und Gegenwirkung, damit ſie einander nicht zerſtören. Ehe dieſer letzte Schritt (nemlich die Staatenverbindung) geſchehen iſt, alſo faſt nur auf der Hälfte ihrer Ausbildung, erduldet die menſchliche Natur die härteſten Uebel, unter dem betrüglichen Anſcheine äuſſerer Wohlfahrt: und Rouſſeau hatte ſo Unrecht nicht, wenn er den Zuſtand der Wilden vorzog, ſo bald man nemlich dieſe letzte Stufe, die unſere Gattung noch zu erſteigen hat, wegläßt. Wir ſind im hohen Grade durch Kunſt und Wiſſenſchaft kultivirt. Wir ſind civiliſirt, bis zum Ueberläſtigen, zu allerley geſellſchaftlicher Artigkeit und Anſtändigkeit. Aber uns für ſchon moraliſirt zu halten, daran fehlt noch ſehr viel: denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieſer Idee aber, welcher nur auf das Sitten-ähnliche in der Ehrliebe und der äuſſern Anſtändigkeit hinausläuft, macht blos die Civiliſirung aus. So lange aber Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltſamen Erweiterungsabſichten verwenden, und ſo die langſame Bemühung der innern Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen ſelbſt auch alle Unterſtützung in dieſer Abſicht entziehen, iſt nichts von dieſer Art zu erwarten, weil dazu eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen

Weſens zur Bildung ſeiner Bürger erfodert wird. Alles Gute aber, das nicht auf moraliſch-gute Geſinnung gepfropft iſt, iſt nichts als lauter Schein und ſchimmerndes Elend. In dieſem Zuſtande wird wohl das menſchliche Geſchlecht verbleiben, bis es ſich, auf die Art wie ich geſagt habe, aus dem chaotiſchen Zuſtande ſeiner Staatsverhältniſſe herausgearbeitet haben wird.

Achter Satz.

Man kann die Geſchichte der Menſchengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur anſehen, um eine innerlich- und, zu dieſem Zwecke, auch äuſſerlich-vollkommene Staatsverfaſſung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zuſtand, in welchem ſie alle ihre Anlagen in der Menſchheit völlig entwickeln kann. Der Satz iſt eine Folgerung aus dem vorigen. Man ſieht, die Philoſophie könne auch ihren Chiliasmus haben; aber einen ſolchen, zu deſſen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur ſehr von weitem, ſelbſt beförderlich werden kann, der alſo nichts weniger als ſchwärmeriſch iſt. Es kommt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem ſolchen Gange der Naturabſicht entdecke. Ich ſage: etwas weniges; denn dieſer Kreislauf ſcheint ſo lange Zeit zu erfordern, bis er ſich ſchließt, daß man aus dem kleinen Theile, den die Menſchheit in dieſer Abſicht zurückgelegt hat, nur eben ſo unſicher die Geſtalt ihrer Bahn und das Verhältniß der Theile zum Ganzen beſtimmen kann, als aus allen bisherigen Himmelsbeobachtungen den Lauf, den unſere Sonne ſamt dem ganzen Heere ihrer Trabanten im großen Fixſternenſyſtem nimmt; obgleich doch, aus dem allgemeinen Grunde der ſyſtematiſchen Verfaſſung des Weltbaues, und aus dem wenigen, was man beobachtet hat, zuverläſſig genug, um auf die Wirklichkeit eines ſolchen Kreislaufes zu ſchließen. Indeſſen bringt es die menſchliche Natur ſo mit ſich: ſelbſt in Anſehung der allerentfernteſten Epoche, die unſere Gattung treffen ſoll, nicht gleichgültig zu ſeyn, wenn ſie nur mit Sicherheit erwartet werden kann. Vornemlich kann es in unſerm Falle um deſto weniger geſchehen, da es ſcheint, wir könnten durch unſere eigene vernünftige Veranſtaltung dieſen für unſere Nachkommen ſo erfreulichen Zeitpunct ſchneller herbeyführen. Um deswillen werden uns ſelbſt die ſchwachen Spuren der Annäherung deſſelben ſehr wichtig. Jetzt ſind die Staaten ſchon in einem ſo künſtlichen Verhältniſſe gegen einander, daß keiner in der inneren Kultur nachlaſſen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluß zu verlieren; alſo iſt, wo nicht der Fortſchritt, dennoch die Erhaltung dieſes Zwecks der Natur, ſelbſt durch die ehrſüchtigen Abſichten derſelben ziemlich geſichert. Ferner, bürgerliche Freyheit kann jetzt auch nicht ſehr wohl angetaſtet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Gewerben, vornemlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äuſſeren Verhältniſſe, zu fühlen. Dieſe Freyheit geht allmählig weiter. Wenn man den Bürger hindert, ſeine Wohlfahrt auf alle ihm ſelbſt beliebige Art, die nur mit der Freyheit anderer zuſammen beſtehen kann, zu ſuchen, ſo hemmet man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes, und hiermit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die perſönliche Einſchränkung in ſeinem Thun und Laſſen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freyheit der Religion nachgegeben: und ſo entſpringt allmählig, mit unterlaufendem Wahne und Grillen, Aufklärung, als ein groſſes Gut, welches das menſchliche Geſchlecht ſogar von der ſelbſtſüchtigen Vergröſſerungsabſicht ſeiner Beherrſcher ziehen muß, wenn ſie nur ihren eigenen Vortheil verſtehen. Dieſe Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewiſſer Herzensantheil, den der aufgeklärte Menſch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen, und ſelbſt auf ihre Regierungsgrundſätze Einfluß haben. Obgleich z. B. unſere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanſtalten, und überhaupt zu allem, was das Weltbeſte betrifft, vorjetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg ſchon zum Voraus verrechnet iſt, ſo werden ſie doch ihren eigenen Vortheil darin finden, die, ob zwar ſchwachen und langſamen eigenen Bemühungen ihres Volks in dieſem Stücke wenigſtens nicht zu hindern. Endlich wird ſelbſt der Krieg allmählig nicht allein ein ſo künſtliches, im Ausgange von beyden Seiten ſo unſicheres, ſondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachſenden Schuldenlaſt (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabſehlich wird, ein ſo bedenkliches Unternehmen, dabey der Einfluß, den jede Staatserſchütterung in unſerm durch ſeine Gewerbe ſo ſehr verketteten Welttheile auf alle andere Staaten thut, ſo merklich, daß ſich dieſe, durch ihre eigene Gefahr gedrungen, obgleich ohne geſetzliches Anſehen, zu Schiedsrichtern anbieten, und ſo alles von weitem zu einem künftigen großen Staatskörper anſchicken, wovon die Vorwelt kein Beyſpiel aufzuzeigen hat. Obgleich dieſer Staatskörper für jetzt nur noch ſehr im rohen Entwurfe daſteht, ſo fängt ſich dennoch gleichſam ſchon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen iſt, an, zu regen; und dieſes giebt Hoffnung, daß, nach manchen Revolutionen der Umbildung, endlich das, was die Natur zur höchſten Abſicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zuſtand, als der Schooß, worin alle urſprüngliche Anlagen der Menſchengattung entwickelt werden müſſen, dereinſt einmal zu Stande kommen werde.

Neunter Satz.

Ein philoſophiſcher Verſuch, die allgemeine Weltgeſchichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menſchengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich, und ſelbſt für dieſe Naturabſicht beförderlich angeſehen werden. Es iſt zwar ein befremdlicher und, dem Anſcheine nach, ungereimter Anſchlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewiſſen vernünftigen Zwecken angemeſſen ſeyn ſollte, eine Geſchichte abfaſſen zu wollen: es ſcheint, in einer ſolchen Abſicht könne nur ein Roman zu Stande kommen. Wenn man indeſſen annehmen darf, daß die Natur, ſelbſt im Spiele der menſchlichen Freyheit, nicht ohne Plan und Endabſicht verfahre, ſo könnte dieſe Idee doch wohl brauchbar werden; und, ob wir gleich zu kurzſichtig ſind, den geheimen Mechanism ihrer Veranſtaltung durchzuſchauen, ſo dürfte dieſe Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein ſonſt planloſes Aggregat menſchlicher Handlungen, wenigſtens im Großen, als ein Syſtem darzuſtellen. Denn wenn man von der griechiſchen Geſchichte — als derjenigen, wodurch uns jede andere ältere oder gleichzeitige aufbehalten worden, wenigſtens beglaubigt werden muß *) — anhebt; wenn man derſelben Einfluß auf die Bildung und Mißbildung des Staatskörpers des römiſchen Volks, das den griechiſchen Staat verſchlang, und des letzteren Einfluß auf die Barbaren, die jenen wiederum zerſtörten, bis auf unſere Zeit verfolgt; dabey aber die Staatengeſchichte anderer Völker, ſo wie deren Kenntniß durch eben dieſe aufgeklärten Nationen allmählig zu uns gelanget iſt, epiſodiſch hinzuthut, ſo wird man einen regelmäßigen Gang der Verbeſſerung der Staatsverfaſſung in unſerm Welttheile (der wahrſcheinlicher Weiſe allen anderen dereinſt Geſetze geben wird) entdecken. Indem man ferner

---

*) Nur ein gelehrtes Publikum, das von ſeinem Anfange an bis zu uns ununterbrochen fortgedauert hat, kann die alte Geſchichte beglaubigen. Ueber daſſelbe hinaus iſt alles terra incognita; und die Geſchichte der Völker, die außer demſelben lebten, kann nur von der Zeit angefangen werden, da ſie darin eintraten. Dies geſchah mit dem jüdiſchen Volk zur Zeit der Ptolemäer, durch die griechiſche Bibelüberſetzung, ohne welche man ihren iſolirten Nachrichten wenig Glauben beymeſſen würde. Von da (wenn dieſer Anfang vorerſt gehörig ausgemittelt worden) kann man aufwärts ihren Erzählungen nachgehen. Und ſo mit allen übrigen Völkern. Das erſte Blatt im Thucydides (ſagt Hume) iſt der einzige Anfang aller wahren Geſchichte.

allenthalben nur auf die bürgerliche Verfaſſung und deren Geſetze, und auf das Staatsverhältniß Acht hat, in ſo fern beyde durch das Gute, welches ſie enthielten, eine Zeitlang dazu dienten, Völker (mit ihnen auch Künſte und Wiſſenſchaften) empor zu heben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, ſie wiederum zu ſtürzen, ſo doch, daß immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbeſſerung vorbereitete, ſo wird ſich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht blos zur Erklärung des ſo verworrenen Spiels menſchlicher Dinge, oder zur politiſchen Wahrſagerkunſt künftiger Staatsveränderungen dienen kann (ein Nutzen, den man ſchon ſonſt aus der Geſchichte der Menſchen, wenn man ſie gleich als zuſammenhängende Wirkung einer regelloſen Freiheit anſah, gezogen hat): ſondern es wird (was man ohne einen Naturplan vorauszuſetzen nicht mit Grunde hoffen kann) eine tröſtende Ausſicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menſchengattung in weiter Ferne vorgeſtellt wird, wie ſie ſich endlich doch zu dem Zuſtande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in ſie legte, völlig können entwickelt und ihre Beſtimmung hier auf Erden kann erfüllet werden. Eine ſolche Rechtfertigung der Natur — oder beſſer der Vorſehung — iſt kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen beſonderen Geſichtspunct der Weltbetrachtung zu wählen: denn was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftloſen Naturreiche zu preiſen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Theil des großen Schauplatzes der oberſten Weisheit, der von allem dieſem den Zweck enthält, — die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben ſoll, deſſen Anblick uns nöthigt, unſere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Abſicht anzutreffen, uns dahin bringt, ſie nur in einer andern Welt zu hoffen?

Daſs ich mit dieſer Idee einer Weltgeſchichte, die gewiſſermaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen bloß empiriſch abgefaßten Hiſtorie verdrängen wollte, wäre Mißdeutung meiner Abſicht; es iſt nur ein Gedanke von dem, was ein philoſophiſcher Kopf (der übrigens ſehr geſchichtskundig ſeyn müßte) noch aus einem anderen Standpunkte verſuchen könnte. Ueberdem muß die ſonſt rühmliche Umſtändlichkeit, mit der man jetzt die Geſchichte ſeiner Zeit abfaßt, doch einen jeden natürlicher Weiſe auf die Bedenklichkeit bringen, wie es unſere ſpäten Nachkommen anfangen werden, die Laſt von Geſchichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlaſſen möchten, zu faſſen. Ohne Zweifel werden ſie die der älteſten Zeit, von der ihnen die Urkunden längſt erloſchen ſeyn dürften, nur aus dem Geſichtspunkte deſſen, was ſie intereſſirt, nemlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Abſicht geleiſtet oder geſchadet haben, ſchätzen. Hierauf aber Rückſicht zu nehmen, imgleichen auf die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter ſowohl, als ihrer Diener, um ſie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die ſpäteſte Zeit bringen kann: das kann noch überdem einen kleinen Bewegungsgrund zum Verſuche einer ſolchen philoſophiſchen Geſchichte abgeben. *)

---

*) Wer die Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht bearbeiten will, der muß mit den Begebenheiten derſelben genau und vollſtändig bekannt ſeyn, um [illegible] Thatſachen [illegible] liefern. Allein er muß auch den Zweck kennen, warum der Menſch auf dieſer Erde lebt und eine gründliche Einſicht in die Mittel haben, in welchen [illegible] werden. Der Zweck des menſchlichen Daſeyns auf dieſer Erde iſt die Ausbildung aller Anlagen des Menſchen durch eigene Kräfte erreicht und zur Beförderung aller ſeiner Verrichtungen und Handlungen unter das Ganze, und [illegible] und der Zweck des Staats iſt eine [illegible] Gerechtigkeit unter menſchlichen Weſen. Das Verhältniß auf dieſe Zwecke muß die Geſchichte darſtellen; auf dieſe Art wird ſie ſowohl eine Schule der Klugheit und Weisheit für den Menſchen und ihre Beherrſcher als eine Theodicee, d. h. eine Rechtfertigung von Gottes weiſer, gerechter und gütiger Weltregierung. Eine ſolche Darſtellung der Geſchichte erhebt den

Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte.*)

Im *Fortgange* einer Geſchichte Muthmaßungen *einzuſtreuen*, um Lücken in den Nachrichten auszufüllen, iſt wohl erlaubt, weil das Vorhergehende, als entfernte Urſache, und das Nachfolgende, als Wirkung, eine ziemlich ſichere Leitung zur Entdeckung der Mittelurſachen abgeben kann, um den Uebergang begreiflich zu machen. Allein, eine Geſchichte ganz und gar aus Muthmaßungen *entſtehen* zu laſſen, ſcheint nicht viel beſſer, als den Entwurf zu einem Romane zu machen. Auch würde ſie nicht den Namen einer *muthmaßlichen Geſchichte*, ſondern einer bloßen *Erdichtung* führen können. — Gleichwohl kann das, was im Fortgange der Geſchichte menſchlicher Handlungen nicht gewagt werden darf, doch wohl über den *erſten Anfang* derſelben, ſo fern ihn die *Natur* macht, durch Muthmaßung verſucht werden: denn dieſer darf nicht erdichtet, ſondern kann von der Erfahrung hergenommen werden, wenn man vorausſetzt, daß dieſe im erſten Anfange nicht beſſer oder ſchlechter geweſen, als wir ſie jetzt antreffen: eine Vorausſetzung, die der Analogie der Natur gemäß iſt, und nichts gewagtes bey ſich führt. Eine Geſchichte der erſten Entwickelung der Freyheit aus ihrer urſprünglichen Anlage in der Natur des Menſchen, iſt daher ganz etwas anderes, als die Geſchichte der Freyheit in ihrem Fortgange, die nur auf Nachrichten gegründet werden kann.

Gleichwohl, da Muthmaßungen ihre Anſprüche auf Beyſtimmung nicht zu hoch treiben dürfen, ſondern ſich allenfalls nur als eine der Einbildungskraft in Begleitung der

---

Geiſt, wie ſie ihn belebt und dient zum Beweiſe, daß der Menſch im Weltall nicht bloß *Mittel*, ſondern auch *Zweck* iſt. D. Herausg.

*) Dieſer Aufſatz erſchien zuerſt in der Berliniſchen Monatsſchrift, Januar 1786.

Vernunft, zur Erholung und Geſundheit des Gemüths, vergönnete Bewegung, nicht aber für ein ernſthaftes Geſchäft ankündigen müſſen, ſo können ſie ſich auch nicht mit derjenigen Geſchichte meſſen, die über eben dieſelbe Begebenheit als wirkliche Nachricht aufgeſtellt und geglaubt wird, deren Prüfung auf ganz andern Gründen, als bloßer Naturphiloſophie, beruht. Eben darum, und da ich hier eine bloße Luſtreiſe wage, darf ich mir wohl die Gunſt verſprechen, daß es mir erlaubt ſey, mich einer heiligen Urkunde dazu als Charte zu bedienen, und mir zugleich einzubilden, als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, thue, gerade dieſelbe Linie treffe, die jene hiſtoriſch vorgezeichnet enthält. Der Leſer wird die Blätter jener Urkunde (1 Moſes, Kap. II — IV.) aufſchlagen, und Schritt vor Schritt nachſehen, ob der Weg, den die Philoſophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen jene angiebt, zuſammentreffe.

Will man nicht in Muthmaßungen ſchwärmen, ſo muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Naturursachen durch menſchliche Vernunft fähig iſt, alſo: mit der Exiſtenz des Menſchen; und zwar in ſeiner ausgebildeten Größe, weil er der mütterlichen Beyhülfe entbehren muß; in einem Paare, damit er ſeine Art fortpflanze; und auch nur einem einzigen Paare, damit nicht ſo fort der Krieg entſpringe, wenn die Menſchen einander nahe und doch einander fremd wären, oder auch damit die Natur nicht beſchuldigt werde, ſie habe durch die Verſchiedenheit der Abſtammung es an der ſchicklichſten Veranſtaltung zur Geſelligkeit, als dem größten Zwecke der menſchlichen Beſtimmung, fehlen laſſen; denn die Einheit der Familie, woraus alle Menſchen abſtammen ſollten, war ohne Zweifel hiezu die beſte Anordnung. Ich ſetze dieſes Paar in einen wider den Anfall der Raubthiere geſicherten und mit allen Mitteln der Nahrung von der Natur reichlich verſehenen Platz, alſo gleichſam in einen Garten, unter einem jederzeit milden Himmelsſtriche. Und, was noch mehr iſt, ich betrachte es nur, nachdem es ſchon einen mächtigen Schritt in der Geſchicklichkeit gethan hat, ſich ſeiner Kräfte zu bedienen, und fange alſo nicht von der gänzlichen Rohigkeit ſeiner Natur an; denn es könnten der Muthmaßungen für den Leſer leicht zu viele, der Wahrſcheinlichkeiten aber zu wenige werden, wenn ich dieſe Lücke, die vermuthlich einen großen Zeitraum begreift, auszufüllen unternehmen wollte. Der erſte Menſch konnte alſo ſtehen und gehen; er konnte ſprechen (1 B. Moſes, Kap. II, V. 20. *) ja reden, d. i. nach zuſammenhängenden Begriffen ſprechen (V. 23.), mithin denken. Lauter Geſchicklichkeiten, die er alle ſelbſt erwerben mußte (denn wären ſie anerſchaffen, ſo würden ſie auch anerben, welches aber der Erfahrung widerſtreitet), mit denen ich ihn aber jetzt ſchon als verſehen annehme, um blos die Entwickelung des Sittlichen in ſeinem Thun und Laſſen, welche jene Geſchicklichkeit nothwendig vorausſetzt, in Betrachtung zu ziehen.

Der Inſtinct, dieſe Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen, muß den Neuling anfänglich allein leiten. Dieſer erlaubte ihm einige Dinge zur Nahrung, andere verbot er ihm (III, 2. 3.). — Es iſt aber nicht nöthig, einen beſondern jetzt verlohrenen Inſtinct zu dieſem Behufe anzunehmen; es konnte blos der Sinn des Geruchs, und deſſen Verwandtſchaft mit dem Organe des Geſchmacks, dieſes letzteren bekannte Sympathie aber mit den Werkzeugen der Verdauung, und alſo gleichſam das Vermögen der Vor-

---

*) Der Trieb ſich mitzutheilen, muß den Menſchen, der noch allein iſt, gegen lebende Weſen außer ihm, vornehmlich diejenigen, die einen Laut geben, welchen er nachahmen und der nachher zum Namen dienen kann, zuerſt zur Kundmachung ſeiner Exiſtenz bewogen haben. Eine ähnliche Wirkung dieſes Triebes ſieht man auch noch an Kindern und an gedankenloſen Leuten, die durch Schnarren, Schreien, Pfeifen, Singen, und andere lärmende Unterhaltungen (oft auch dergleichen Andachten) den denkenden Theil des gemeinen Weſens ſtören; denn ich ſehe keinen andern Bewegungsgrund dazu, als daß ſie ihre Exiſtenz weit und breit um ſich kund machen wollen.

empfindung der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Speiſe zum Genuſſe, dergleichen man auch noch jetzt wahrnimmt, geweſen ſeyn. Sogar darf man dieſen Sinn im erſten Paare nicht ſchärfer, als er jetzt iſt, annehmen: denn es iſt bekannt genug, welcher Unterſchied in der Wahrnehmungskraft zwiſchen den blos mit ihren Sinnen, und den zugleich mit ihren Gedanken beſchäftigten, dadurch aber von ihren Empfindungen abgewandten, Menſchen angetroffen werde.

So lange der unerfahrne Menſch dieſem Rufe der Natur gehorchte, befand er ſich gut dabey. Allein die Vernunft fing bald an ſich zu regen, und ſuchte durch Vergleichung des Genoſſenen mit dem, was ihm ein anderer Sinn, als der, woran der Inſtinct gebunden war, etwa der Sinn des Geſichts, als dem ſonſt genoſſenen ähnlich vorſtellete, ſeine Kenntniß der Nahrungsmittel über die Schranken des Inſtincts zu erweitern (III, 6.). Dieſer Verſuch hätte zufälligerweiſe noch gut genug ausfallen können, obgleich der Inſtinct nicht anrieth, wenn er nur nicht widerſprach. Allein, es iſt eine Eigenſchaft der Vernunft, daß ſie Begierden mit Beyhülfe der Einbildungskraft, nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, ſondern ſogar, wider denſelben, erkünſteln kann, welche im Anfange den Namen der Lüſternheit bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher, ja ſogar naturwidriger Neigungen, unter der Benennung der Ueppigkeit, ausgeheckt wird. Die Veranlaſſung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit ſeyn; allein der Erfolg des erſten Verſuchs, nemlich ſich ſeiner Vernunft, als eines Vermögens bewußt zu werden, das ſich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war ſehr wichtig und für die Lebensart entſcheidend. Wenn es alſo auch nur eine Frucht geweſen wäre, deren Anblick, durch die Aehnlichkeit mit andern annehmlichen, die man ſonſt gekoſtet hatte, zum Verſuche einladete; wenn dazu noch etwa das Beyſpiel eines Thieres kam, deſſen Natur ein ſolcher Genuß angemeſſen, ſo wie er im Gegentheil dem Menſchen nachtheilig war, daß folglich in dieſem ein ſich dawider ſträubender Inſtinct war, ſo konnte dieſes ſchon der Vernunft die erſte Veranlaſſung geben, mit der Stimme der Natur zu chicaniren (III, 1), und trotz ihrem Widerſpruche, den erſten Verſuch von einer freien Wahl zu machen, der als der erſte, wahrſcheinlicherweiſe nicht der Erwartung gemäß ausfiel. Der Schade mochte nun gleich ſo unbedeutend geweſen ſeyn, als man will, ſo gingen dem Menſchen hierüber doch die Augen auf (V. 7.). Er entdeckte in ſich ein Vermögen, ſich ſelbſt eine Lebensweiſe auszuwählen, und nicht gleich andern Thieren an eine einzige gebunden zu ſeyn. Auf das augenblickliche Wohlgefallen, das ihm dieſer bemerkte Vorzug erwecken mochte, mußte doch ſo fort Angſt und Bangigkeit folgen, wie er, der noch kein Ding nach ſeinen verborgenen Eigenſchaften und entfernten Wirkungen kannte, mit ſeinem neu entdeckten Vermögen zu Werke gehen ſollte. Er ſtand gleichſam am Rande eines Abgrundes: denn aus einzelnen Gegenſtänden ſeiner Begierde, die ihm bisher der Inſtinct angewieſen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derſelben eröffnet, in deren Wahl er ſich noch gar nicht zu finden wußte: und aus dieſem einmal gekoſteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienſtbarkeit (unter der Herrſchaft des Inſtincts) wieder zurück zu kehren.

Nächſt dem Inſtincte zur Nahrung, durch welchen die Natur jedes Individuum erhält, iſt der Inſtinct zum Geſchlechte, wodurch ſie für die Erhaltung jeder Art ſorgt, der vorzüglichſte. Die einmal rege gewordene Vernunft ſäumete nun nicht, ihren Einfluß auch an dieſem zu beweiſen. Der Menſch fand bald, daß der Reiz des Geſchlechts, der bey den Thieren bloß auf einem vorübergehenden, größtentheils periodiſchen Antriebe beruht, für ihn der Verlängerung und ſogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig ſey, welche ihr Geſchäft zwar mit mehr Mäßigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger treibe, je mehr der Gegenſtand den Sinnen entzogen wird, und daß dadurch der Ueberdruß verhütet werde, den die Sättigung einer blos thieriſchen Begierde bey ſich führt. Das Feigenblatt (V. 7.) war alſo das Product einer weit größeren Aeußerung der Vernunft, als ſie in der erſteren Stufe ihrer Entwickelung bewieſen hatte: denn eine Neigung dadurch inniglicher und dauerhafter zu machen, daß man ihren Gegenſtand den Sinnen entzieht, zeigt ſchon das Bewußtſeyn einiger Herrſchaft der Vernunft über Antriebe; und nicht blos, wie der erſtere Schritt, ein Vermögen ihnen im kleineren oder größeren Umfange Dienſte zu leiſten. Weigerung war das Kunſtſtück, um von blos empfundenen zu idealiſchen Reizen, von der blos thieriſchen Begierde allmählig zur Liebe, und mit dieſer vom Gefühle des blos Angenehmen zum Geſchmacke für Schönheit, anfänglich nur an Menſchen, dann, aber auch an der Natur, überzuführen. Die Sittſamkeit, eine Neigung durch guten Anſtand (Verhehlung deſſen, was Geringſchätzung erregen könnte) Andern Achtung gegen uns einzuflößen, als die eigentliche Grundlage aller wahren Geſelligkeit, gab überdem den erſten Wink zur Ausbildung des Menſchen, als eines ſittlichen Geſchöpfs. — Ein kleiner Anfang, der aber Epoche macht, indem er der Denkungsart eine ganz neue Richtung giebt, iſt wichtiger, als die ganze unabſehliche Reihe von darauf folgenden Erweiterungen der Cultur.

Der dritte Schritt der Vernunft, nachdem ſie ſich in die erſten unmittelbar empfundenen Bedürfniſſe gemiſcht hatte, war die überlegte Erwartung des Künftigen. Dieſes Vermögen, nicht blos den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu genießen, ſondern die kommende, oft ſehr entfernte, Zeit ſich gegenwärtig zu machen, iſt das entſcheidendſte Kennzeichen des menſchlichen Vorzugs, um ſeiner Beſtimmung gemäß ſich zu entfernten Zwecken vorzubereiten, — aber auch zugleich der unverſiegendſte Quell von Sorgen und Bekümmerniſſen, die die ungewiſſe Zukunft erregt, und welcher alle Thiere überhoben ſind (V. 13—19.) Der Mann, der ſich und eine Gattin, ſammt künftigen Kindern, zu ernähren hatte, ſah die immer wachſende Mühſeligkeit ſeiner Arbeit; das Weib ſah die Beſchwerlichkeiten, denen die Natur ihr Geſchlecht unterworfen hatte, und noch obenein diejenigen, welche der mächtigere Mann ihr auflegen würde, voraus. Beyde ſahen nach einem mühſeligen Leben noch im Hintergrunde des Gemäldes das, was zwar alle Thiere unvermeidlich trift, ohne ſie doch zu bekümmern, nemlich den Tod, mit Furcht voraus: und ſchienen ſich den Gebrauch der Vernunft, die ihnen alle dieſe Uebel verurſacht, zu verweiſen und zum Verbrechen zu machen. In ihrer Nachkommenſchaft zu leben, die es vielleicht beſſer haben, oder auch wohl als Glieder einer Familie, ihre Beſchwerden erleichtern könnten, war vielleicht die einzige tröſtende Ausſicht, die ſie aufrichtete (V. 16—20).

Der vierte und letzte Schritt, den die, den Menſchen über die Geſellſchaft mit Thieren gänzlich erhebende, Vernunft that, war, daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er ſey eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das erſtemal, daß er zum Schaafe ſagte: der Pelz, den du trägſt, hat dir die Natur nicht für dich, ſondern für mich gegeben, ihm ihn abzog, und ſich ſelbſt anlegte (V. 21.), ward er eines Vorrechtes inne, welches er, vermöge ſeiner Natur, über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als ſeine Mitgenoſſen an der Schöpfung, ſondern als ſeinem Willen überlaſſene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung ſeiner beliebigen Abſichten anſah. Dieſe Vorſtellung ſchließt (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegenſatzes ein, daß er ſo etwas zu keinem Menſchen ſagen dürfe, ſondern dieſen als gleichen Theilnehmer an den Geſchenken der Natur anzuſehen habe: eine Vorbereitung von weitem zu den Einſchränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Anſehung ſeines Mitmenſchen auferlegen ſollte, und welche, weit mehr als Zuneigung und Liebe, zur Errichtung der Geſellſchaft nothwendig iſt.

Und ſo war der Menſch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Weſen, von welchem Range ſie auch ſeyn mögen, getreten (III, 22.): nemlich, in Anſehung des Anſpruchs, ſelbſt Zweck zu ſeyn, von jedem anderen auch als ein ſolcher geſchätzt, und von keinem blos als Mittel zu andern Zwecken gebraucht zu werden. Hierin, und nicht in der Vernunft, wie ſie blos als ein Werkzeug zur Befriedigung der mancherley Neigungen betrachtet wird, ſteckt der Grund der ſo unbeſchränkten Gleichheit des Menſchen, ſelbſt mit höhern Weſen, die ihm an Naturgaben ſonſt über alle Vergleichung vorgehen möchten, deren keines aber darum ein Recht hat, über ihn nach bloßem Belieben zu ſchalten und zu walten. Dieſer Schritt iſt daher zugleich mit Entlaſſung deſſelben aus dem Mutterſchooße der Natur verbunden: eine Veränderung, die zwar ehrend, aber zugleich ſehr gefahrvoll iſt, indem ſie ihn aus dem harmloſen und ſicheren Zuſtande der Kindespflege, gleichſam aus einem Garten, der ihn ohne ſeine Mühe verſorgte, heraustrieb (V. 23.), und ihn in die weite Welt ſtieß, wo ſo viel Sorgen, Mühe und unbekannte Uebel auf ihn warten. Künftig wird ihm die Mühſeligkeit des Lebens öfter den Wunſch nach einem Paradieſe, dem Geſchöpfe ſeiner Einbildungskraft, wo er in ruhiger Unthätigkeit und beſtändigem Frieden ſein Daſeyn verträumen oder vertändeln könne, ablocken. Aber es lagert ſich zwiſchen ihm und jenem eingebildeten Sitze der Wonne die raſtloſe und zur Entwickelung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderſtehlich treibende Vernunft, und erlaubt es nicht, in den Stand der Rohigkeit und Einfalt zurück zu kehren, aus dem ſie ihn gezogen hatte (V. 24.) Sie treibt ihn an, die Mühe, die er haßt, dennoch geduldig über ſich zu nehmen, dem Flitterwerke, das er verachtet, nach zu laufen, und den Tod ſelbſt, vor dem ihm grauet, über alle jene Kleinigkeiten, deren Verluſt er noch mehr ſcheuet, zu vergeſſen.

Anmerkung.

Aus dieſer Darſtellung der erſten Menſchengeſchichte ergiebt ſich, daß der Ausgang des Menſchen aus dem, ihm durch die Vernunft, als erſter Aufenthalt ſeiner Gattung vorgeſtellten, Paradieſe nichts anders, als der Uebergang aus der Rohigkeit eines blos thieriſchen Geſchöpfes in die Menſchheit, aus dem Gängelwagen des Inſtincts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte, aus der Vormundſchaft der Natur in den Stand der Freyheit geweſen ſey. Ob der Menſch durch dieſe Veränderung gewonnen, oder verloren habe, kann nun nicht mehr die Frage ſeyn, wenn man auf die Beſtimmung ſeiner Gattung ſieht, die in nichts als im Fortſchreiten zur Vollkommenheit beſteht, ſo fehlerhaft auch die erſten, ſelbſt in einer langen Reihe ihrer Glieder nach einander folgenden Verſuche, zu dieſem Ziele durchzudringen, ausfallen mögen. Indeſſen iſt dieſer Gang, der für die Gattung ein Fortſchritt vom Schlechtern zum Beſſern iſt, nicht eben das nemliche für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot, und alſo noch keine Uebertretung; als ſie aber ihr Geſchäft anfing, und, ſchwach wie ſie iſt, mit der Thierheit und deren ganzen Stärke ins Gemenge kam, mußten Uebel, und, was ärger iſt, bey cultivirterer Vernunft, Laſter entſpringen, die dem Stande der Unwiſſenheit, mithin der Unſchuld, ganz fremd waren. Der erſte Schritt alſo aus dieſem Stande war auf der ſittlichen Seite ein Fall; auf der phyſiſchen waren eine Menge nie gekannter Uebel des Lebens die Folge dieſes Falls, mithin Strafe. Die Geſchichte der Natur fängt alſo vom Guten an, denn ſie iſt das Werk Gottes; die Geſchichte der Freyheit vom Böſen, denn ſie iſt Menſchenwerk. Für das Individuum, welches im Gebrauche ſeiner Freyheit blos auf ſich ſelbſt ſieht, war bey einer ſolchen Veränderung, Verluſt; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menſchen auf die Gattung richtet, war ſie Gewinn.

Jenes hat daher Urſache, alle Uebel die es erduldet, und alles Böſe, das es verübt, ſeiner eigenen Schuld zuzuſchreiben, zugleich aber auch als ein Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preiſen. Auf dieſe Weiſe kann man auch die ſo oft gemißdeuteten, dem Scheine nach einander widerſtreitenden Behauptungen des berühmten J. J. Rouſſeau unter ſich und mit der Vernunft in Einſtimmung bringen. In ſeiner Schrift über den Einfluß der Wiſſenſchaften und in der über die Ungleichheit der Menſchen zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerſtreit der Cultur mit der Natur des menſchlichen Geſchlechts, als einer phyſiſchen Gattung, in welcher jedes Individuum ſeine Beſtimmung ganz erreichen ſollte: in ſeinem Emil aber, ſeinem geſellſchaftlichen Contracte und andern Schriften ſucht er wieder das ſchwerere Problem aufzulöſen: wie die Cultur fortgehen müſſe, um die Anlagen der Menſchheit, als einer ſittlichen Gattung, zu ihrer Beſtimmung gehörig zu entwickeln, ſo daß dieſe jener als Naturgattung nicht mehr widerſtreite. Aus welchem Widerſtreit (da die Cultur, nach wahren Principien der Erziehung zum Menſchen und Bürger zugleich, vielleicht noch nicht recht angefangen, vielweniger vollendet iſt) alle wahre Uebel entſpringen, die das menſchliche Leben drücken, und alle Laſter, die es verunehren *); indeſſen daß die Anreize zu den

---

*) Um nur einige Beyſpiele dieſes Widerſtreits zwiſchen der Beſtrebung der Menſchheit zu ihrer ſittlichen Beſtimmung einerſeits und der unveränderlichen Befolgung der für den rohen und thieriſchen Zuſtand in ihrer Natur gelegten Geſetze andererſeits beyzubringen, führe ich folgendes an.

Die Epoche der Mündigkeit, d. i. des Triebes ſowohl, als Vermögens, ſeine Art zu erzeugen, hat die Natur auf das Alter von etwa 16 bis 17 Jahren feſtgeſetzt: ein Alter, in welchem der Jüngling im rohen Naturſtande buchſtäblich ein Mann wird; denn er hat alsdann das Vermögen ſich ſelbſt zu erhalten, ſeine Art zu erzeugen, und auch dieſe, ſamt ſeinem Weibe, zu erhalten. Die Einfalt der Bedürfniſſe macht ihm dieſes leicht. Im cultivirten Zuſtande hingegen letztern, denen man deßfalls Schuld giebt, an ſich gut und als Naturanlagen zweckmäßig ſind, dieſe Anlagen aber, da ſie auf den bloßen Naturzuſtand geſtellet waren, durch die fortgehende Cultur Abbruch leiden, und dieſer dagegen Abbruch thun, bis vollkommene Kunſt wieder Natur wird; als welches das letzte Ziel der ſittlichen Beſtimmung der Menſchengattung iſt.

---

gehören zum letzteren viele Erwerbmittel, ſowohl an Geſchicklichkeit, als auch an günſtigen äußern Umſtänden, ſo daß dieſe Epoche, bürgerlich, wenigſtens im Durchſchnitte um 10 Jahre weiter hinausgerückt wird. Die Natur hat indeſſen ihren Zeitpunct der Reife nicht zugleich mit dem Fortſchritte der geſellſchaftlichen Verfeinerung verändert, ſondern befolgt hartnäckig ihr Geſetz, welches ſie auf die Erhaltung der Menſchengattung als Thiergattung geſtellet hat. Hieraus entſpringt nun dem Naturzwecke, durch die Sitten, und dieſen durch jenen, ein unvermeidlicher Abbruch. Denn der Naturmenſch iſt in einem gewiſſen Alter ſchon Mann, wenn der bürgerliche Menſch (der doch nicht aufhört, Naturmenſch zu ſeyn) nur Jüngling, ja wohl gar nur Kind iſt; denn ſo kann man denjenigen wohl nennen, der ſeiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zuſtande) ſich nicht einmal ſelbſt, vielweniger ſeine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für ſich hat, ſie zu erzeugen. Denn die Natur hat gewiß nicht Inſtincte und Vermögen in lebende Geſchöpfe gelegt, damit ſie ſolche bekämpfen und unterdrücken ſollten. Alſo war die Anlage derſelben auf den geſitteten Zuſtand gar nicht geſtellt, ſondern blos auf die Erhaltung der Menſchengattung als Thiergattung; und der civiliſirte Zuſtand kommt alſo mit dem letzteren in unvermeidlichen Widerſtreit, den nur eine vollkommene bürgerliche Verfaſſung (das äußerſte Ziel der Cultur) heben könnte, da jetzt jener Zwiſchenraum gewöhnlicherweiſe mit Laſtern, und ihrer Folge, dem mannichfaltigen menſchlichen Elende, beſetzt wird.

Ein anderes Beyſpiel zum Beweiſe der Wahrheit des Satzes, daß die Natur in uns zwey Anlagen zu zwey verſchiedenen Zwecken, nemlich der Menſchheit als Thiergattung, und eben derſelben als ſittlicher Gattung, gegründet habe, iſt das: Ars longa, vita brevis des Hippocrates. Wiſſenſchaften und Künſte könnten durch einen Kopf, der für ſie gemacht iſt, wenn er einmal zur rechten Reife des Urtheils durch lange Uebung und erworbene Erkenntniß gelanget iſt, viel weiter gebracht werden, als ganze Generationen von Gelehrten nach einander es leiſten mögen, wenn jener nur mit der nemlichen jugendlichen Kraft des Geiſtes die Zeit, die dieſen Generationen zuſammen verliehen iſt, durchlebte. Nun hat die Natur ihre Entſchließung wegen der Lebensdauer des Menſchen offenbar aus einem anderen Geſichtspuncte, als

Beſchluß der Geſchichte.

Der Anfang der folgenden Periode war: daß der Menſch aus dem Zeitabſchnitte der Gemächlichkeit und des Friedens in den der Arbeit und der Zwietracht, als das Vorſpiel der Vereinigung in Geſellſchaft, überging. Hier müſſen wir wiederum einen großen Sprung thun, und ihn auf einmal in den Beſitz gezähmter Thiere, und der Gewächſe, die er ſelbſt durch Säen und Pflanzen zu ſeiner Nahrung vervielfältigen konnte, verſetzen (IV, 2.): obwohl es mit dem Uebergange aus dem wilden Jägerleben in den erſten, und aus dem unſtäten Wurzelgraben oder Fruchtſammlen in den zweyten Zuſtand langſam genug zugegan-

---

dem der Beförderung der Wiſſenſchaften, genommen. Denn wenn der glückliche Kopf am Rande der größten Entdeckungen ſteht, die er von ſeiner Geſchicklichkeit und Erfahrenheit hoffen darf, ſo tritt das Alter ein; er wird ſtumpf, und muß es einer zweyten Generation (die wieder vom A B C anfängt, und die ganze Strecke, die ſchon zurückgelegt war, nochmals durchwandern muß) überlaſſen, noch eine Spanne im Fortſchritte der Cultur hinzuzuthun. Der Gang der Menſchengattung zur Erreichung ihrer ganzen Beſtimmung ſcheint daher unaufhörlich unterbrochen, und in continuirlicher Gefahr zu ſeyn, in die alte Rohigkeit zurückzufallen; und der griechiſche Philoſoph klagte nicht ganz ohne Grund: es iſt Schade, daß man alsdann ſterben muß, wenn man eben angefangen hat einzuſehen, wie man eigentlich hätte leben ſollen.

Ein drittes Beyſpiel mag die Ungleichheit unter den Menſchen, und zwar nicht die der Naturgaben oder Glücksgüter, ſondern des allgemeinen Menſchenrechts derſelben, ſeyn: eine Ungleichheit, über die Rouſſeau mit vieler Wahrheit klagt, die aber von der Cultur nicht abzuſondern iſt, ſo lange ſie gleichſam planlos fortgeht (welches eine lange Zeit hindurch gleichfalls unvermeidlich iſt), und zu welcher die Natur den Menſchen gewiß nicht beſtimmt hatte, da ſie ihm Freyheit gab, und Vernunft, dieſe Freyheit durch nichts als ihre eigene allgemeine und zwar äußere Geſetzmäßigkeit, welche das bürgerliche Recht heißt, einzuſchränken. Der Menſch ſollte ſich aus der Rohigkeit ſeiner Naturanlagen ſelbſt herausarbeiten, und, indem er ſich über ſie erhebt, dennoch Acht haben, daß er nicht wider ſie verſtoße; eine Geſchicklichkeit, die er nur ſpät und nach vielen mißlingenden Verſuchen erwarten kann, binnen welcher Zwiſchenzeit die Menſchheit unter den Uebeln ſeufzt, die ſie ſich aus Unerfahrenheit ſelbſt anthut.

gen ſeyn mag. Hier mußte nun der Zwiſt zwiſchen bis dahin friedlich neben einander lebenden Menſchen ſchon anfangen, deſſen Folge die Trennung derer von verſchiedener Lebensart und ihre Zerſtreuung auf der Erde war. Das Hirtenleben iſt nicht allein gemächlich, ſondern giebt auch, weil es in einem weit und breit unbewohnten Boden an Futter nicht mangeln kann, den ſicherſten Unterhalt. Dagegen iſt der Ackerbau, oder die Pflanzung, ſehr mühſam, vom Unbeſtande der Witterung abhängend, mithin unſicher, erfordert auch bleibende Behauſung, Eigenthum des Bodens, und hinreichende Gewalt, ihn zu vertheidigen; der Hirte aber haßt dieſes Eigenthum, welches ſeine Freyheit der Weiden einſchränkt. Was das erſte betrifft, ſo konnte der Ackersmann den Hirten als vom Himmel mehr begünſtigt zu beneiden ſcheinen (V. 4.); in der That aber wurde ihm der letztere, ſo lange er in ſeiner Nachbarſchaft blieb, ſehr läſtig; denn das weidende Vieh ſchont ſeine Pflanzungen nicht. Da es nun jenem, nach dem Schaden, den er angerichtet hat, ein leichtes iſt, ſich mit ſeiner Heerde weit weg zu machen und ſich aller Schadloshaltung zu entziehen, weil er nichts hinterläßt, was er nicht eben ſo gut allenthalben wiederfände, ſo war es wohl der Ackersmann, der gegen ſolche Beeinträchtigungen, die der andere nicht für unerlaubt hielt, Gewalt brauchen, und (da die Veranlaſſung dazu niemals ganz aufhören konnte) wenn er nicht der Früchte ſeines langen Fleißes verluſtig gehen wollte, ſich endlich ſo weit, als es ihm möglich war, von denen, die das Hirtenleben trieben, entfernen mußte (V. 16.). Dieſe Scheidung macht die dritte Epoche.

Ein Boden, von deſſen Bearbeitung und Bepflanzung (vornehmlich mit Bäumen) der Unterhalt abhängt, erfordert bleibende Behauſungen und die Vertheidigung deſſelben gegen alle Verletzungen, bedarf einer Menge einander Beyſtand leiſtender Menſchen. Mithin konnten die Menſchen bey dieſer Lebensart ſich nicht mehr Familienweiſe zerſtreuen, ſondern mußten zuſammen halten, und Dorfſchaften (uneigentlich Städte genannt) errichten, um ihr Eigenthum gegen wilde Jäger, oder Horden herumſchweifender Hirten, zu ſchützen. Die erſten Bedürfniſſe des Lebens, deren Anſchaffung eine verſchiedene Lebensart erfordert (V. 20.), konnten nun gegen einander vertauſcht werden. Daraus mußte Cultur entſpringen, und der Anfang der Kunſt, des Zeitvertreibes ſo wohl als des Fleißes (V. 21. 22.): was aber das Vornehmſte iſt, auch einige Anſtalt zur bürgerlichen Verfaſſung und öffentlicher Gerechtigkeit, zuerſt freylich nur in Anſehung der größten Gewaltthätigkeiten, deren Rächung nun nicht mehr, wie im wilden Zuſtande, Einzelnen, ſondern einer geſetzmäßigen Macht, die das Ganze zuſammenhielt, d. i. einer Art von Regierung überlaſſen war, über welche ſelbſt keine Ausübung der Gewalt ſtatt fand (V. 23. 24.). — Von dieſer erſten und rohen Anlage konnte ſich nun nach und nach alle menſchliche Kunſt, unter welcher die der Geſelligkeit und bürgerlichen Sicherheit die erſprießlichſte iſt, allmählig entwickeln, das menſchliche Geſchlecht ſich vermehren, und aus einem Mittelpunkte, wie Bienenſtöcke, durch Ausſendung ſchon gebildeter Coloniſten überall verbreiten. Mit dieſer Epoche fing die Ungleichheit unter Menſchen, dieſe reiche Quelle ſo vieles Böſen, aber auch alles Guten, an, und nahm fernerhin zu.

So lange nun noch die nomadiſchen Hirtenvölker, welche allein Gott für ihren Herrn erkennen, die Städtebewohner und Ackerleute, welche einen Menſchen (Obrigkeit) zum Herrn haben (VI. 4.)*), umſchwärmten, und als abgeſagte Feinde alles Landeigenthums dieſe anfeindeten und von dieſen wieder gehaßet wurden, war zwar contiinnerlicher Krieg zwiſchen beyden, wenigſtens unaufhörliche Kriegsgefahr, und beyderſeitige Völker konnten dabey im Innern wenigſtens des unſchätzbaren Guts der Freyheit froh werden — (denn Kriegsgefahr iſt auch noch jetzt das einzige, was den Deſpotismus mäßigt, weil Reichthum dazu erfordert wird, daß ein Staat jetzt eine Macht ſey, ohne Freyheit aber keine Betriebſamkeit, die Reichthum hervorbringen könnte, ſtatt findet. In einem armen Volke muß an deſſen Stelle große Theilnehmung an der Erhaltung des gemeinen Weſens angetroffen werden, welche wiederum nicht anders, als wenn es ſich darin frey fühlt, möglich iſt). — Mit der Zeit aber mußte denn doch der anhebende Luxus der Städtebewohner, vornehmlich aber die Kunſt zu gefallen, wodurch die ſtädtiſchen Weiber die ſchmutzigen Dirnen der Wüſten verdunkelten, eine mächtige Lockſpeiſe für jene Hirten ſeyn (V. 2.), in Verbindung mit dieſen zu treten, und ſich in das glänzende Elend der Städte ziehen zu laſſen: da denn, durch Zuſammenſchmelzung zweyer ſonſt einander feindſeligen Völkerſchaften, mit dem Ende aller Kriegsgefahr, zugleich das Ende aller Freyheit, alſo der Deſpotismus mächtiger Tyrannen einerſeits, bey kaum noch angefangener Cultur aber ſeelenloſe Ueppigkeit in verworfenſter Sclaverey, mit allen Laſtern des rohen Zuſtandes vermiſcht, andrerſeits das menſchliche Geſchlecht von dem ihm durch die Natur vorgezeichneten Fortgange der Ausbildung ſeiner Anlagen zum Guten unwiderſtehlich abbrachte: und es dadurch ſelbſt ſeiner Exiſtenz, als einer über der Erde zu herrſchen, nicht viehiſch zu genießen und ſclaviſch zu dienen, beſtimmten Gattung, unwürdig machte (V. 17.).

---

*) Die arabiſchen Beduinen nennen ſich noch Kinder eines ehemaligen Schechs, des Stifters ihres Stammes (als Beni Haled u. d. gl.). Dieſer iſt keinesweges Herr über ſie, und kann nach ſeinem Kopfe keine Gewalt an ihnen ausüben; denn in einem Hirtenvolke, da niemand liegendes Eigenthum hat, welches er zurücklaſſen müßte, kann jede Familie, der es da mißfällt, ſich ſehr leicht vom Stamme abſondern, um einen andern zu verſtärken.

Schluß-Anmerkung.

Der denkende Menſch fühlt einen Kummer, der wohl gar Sittenverderbniß werden kann, von welchem der Gedankenloſe nichts weiß: nemlich Unzufriedenheit mit der Vorſehung, die den Weltlauf im Ganzen regiert, wenn er die Uebel überſchlägt, die das menſchliche Geſchlecht ſo ſehr, und (wie es ſcheint) ohne Hoffnung eines Beſſern, drücken. Es iſt aber von der größten Wichtigkeit, mit der Vorſehung zufrieden zu ſeyn (ob ſie uns gleich auf unſerer Erdenwelt eine ſo mühſame Bahn vorgezeichnet hat); theils, um unter den Mühſeligkeiten immer noch Muth zu faſſen, theils, um, indem wir die Schuld davon aufs Schickſal ſchieben, nicht unſere eigene, die vielleicht die einzige Urſache aller dieſer Uebel ſeyn mag, darüber aus dem Auge zu ſetzen, und in der Selbſtbeſſerung die Hülfe dagegen zu verſäumen.

Man muß geſtehen, daß die größten Uebel, welche geſittete Völker drücken, uns vom Kriege, und zwar nicht ſo ſehr von dem, der wirklich oder geweſen iſt, als von der nie nachlaſſenden, und ſogar unaufhörlich vermehrten Zurüſtung zum künftigen, zugezogen werden. Hiezu werden alle Kräfte des Staats, alle Früchte ſeiner Cultur, die zu einer noch größern Cultur gebraucht werden konnten, verwandt; der Freyheit wird an ſo vielen Orten mächtiger Abbruch gethan, und die mütterliche Vorſorge des Staats für einzelne Glieder in eine unerbittliche Härte der Forderungen verwandelt, indeß dieſe doch auch durch die Beſorgniß äußerer Gefahr gerechtfertigt wird. Allein, würde wohl dieſe Cultur, würde die enge Verbindung der Stände des gemeinen Weſens zur wechſelſeitigen Beförderung ihres Wohlſtandes, würde die Bevölkerung, ja ſogar der Grad der Freyheit, der, obgleich unter ſehr einſchränkenden Geſetzen, noch übrig iſt, wohl angetroffen werden, wenn jener immer gefürchtete Krieg ſelbſt den Oberhäuptern der Staaten dieſe Achtung für die Menſchheit nicht abnöthigte? Man ſehe nur Sina an, welches ſeiner Lage nach wohl etwa einmal einen unvorhergeſehenen Ueberfall, aber keinen mächtigen Feind zu fürchten hat, und in welchem daher alle Spur von Freyheit vertilgt iſt. — Auf der Stufe der Cultur alſo, worauf das menſchliche Geſchlecht noch ſteht, iſt der Krieg ein unentbehrliches Mittel, dieſe noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Cultur, würde ein immerwährender Friede für uns heilſam und auch durch jene allein möglich ſeyn. Alſo ſind wir, was dieſen Punct betrifft, an den Uebeln doch wohl ſelbſt ſchuld, über die wir ſo bittere Klagen erheben; und die heilige Urkunde hat ganz recht, die Zuſammenſchmelzung der Völker in eine Geſellſchaft, und ihre völlige Befreyung von äuſſerer Gefahr, da ihre Cultur kaum angefangen hatte, als eine Hemmung aller ferneren Cultur, und eine Verſenkung in unheilbares Verderbniß vorzuſtellen.

Die zweyte Unzufriedenheit der Menſchen trifft die Ordnung der Natur in Anſehung der Kürze des Lebens. Man muß ſich zwar nur ſchlecht auf die Schätzung des Werths deſſelben verſtehen, wenn man noch wünſchen kann, daß es länger währen ſolle, als es wirklich dauert; denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühſeligkeiten beſtändig ringenden Spiels. Aber man mag es einer kindiſchen Urtheilskraft allenfalls nicht verdenken, daß ſie den Tod fürchtet, ohne das Leben zu lieben, und, indem es ihr ſchwer wird, ihr Daſeyn jeden einzelnen Tag mit leidlicher Zufriedenheit durchzubringen, dennoch der Tage niemals genug hat, dieſe Plage zu wiederholen. Wenn man aber nur bedenkt, wie viel Sorge um die Mittel zur Hinbringung eines ſo kurzen Lebens uns quält, wie viel Ungerechtigkeit auf Hoffnung eines künftigen, ob zwar ſo wenig daurenden, Genuſſes ausgeübt wird, ſo muß man vernünftiger Weiſe glauben, daß, wenn die Menſchen in eine Lebensdauer von 800 und mehr Jahren hinausſehen könnten, der Vater vor ſeinem Sohne, ein Bruder vor dem andern, oder ein Freund neben dem andern kaum ſeines Lebens mehr ſicher ſeyn würde, und daß die Laſter eines ſo lange lebenden Menſchengeſchlechts zu einer Höhe ſteigen müßten, wodurch ſie keines beſſern Schickſals würdig ſeyn würden, als in einer allgemeinen Ueberſchwemmung von der Erde vertilgt zu werden (V. 12. 13.).

Der dritte Wunſch, oder vielmehr die leere Sehnſucht (denn man iſt ſich bewußt, daß das gewünſchte uns niemals zu Theil werden kann) iſt das Schattenbild des von Dichtern ſo geprieſenen goldenen Zeitalters, wo eine Entledigung von allem eingebildeten Bedürfniſſe, das uns die Ueppigkeit aufladet, ſeyn ſoll, eine Genügſamkeit mit dem bloßen Bedarf der Natur, eine durchgängige Gleichheit der Menſchen, ein immerwährender Friede unter ihnen, mit einem Worte, der reine Genuß eines ſorgenfreyen in Faulheit verträumten oder mit kindiſchem Spiel vertändelten Lebens — eine Sehnſucht, die die Robinſone und die Reiſen nach den Südſeeinſeln ſo reizend macht, überhaupt aber den Ueberdruß beweiſet, den der denkende Menſch am civiliſirten Leben fühlt, wenn er deſſen Werth lediglich im Genuſſe ſucht, und das Gegengewicht der Faulheit dabey in Anſchlag bringt, wenn etwa die Vernunft ihn erinnert, dem Leben durch Handlungen einen Werth zu geben. Die Nichtigkeit dieſes Wunſches zur Rückkehr in jene Zeit der Einfalt und Unſchuld wird hinreichend gezeigt, wenn man durch die obige Vorſtellung des urſprünglichen Zuſtandes belehrt wird, der Menſch könne ſich darin nicht erhalten, darum weil er ihm nicht genügt; noch weniger ſey er geneigt, jemals wieder in denſelben zurückzukehren, ſo daß er alſo den gegenwärtigen Zuſtand der Mühſeligkeiten doch immer ſich ſelbſt und ſeiner eigenen Wahl beyzumeſſen habe.

Es iſt alſo dem Menſchen eine ſolche Darſtellung ſeiner Geſchichte erſprießlich und dienlich zur Lehre und zur Beſſerung, die ihm zeigt, daß er der Vorſehung, wegen der Uebel, die ihn drücken, keine Schuld geben müſſe; daß er ſeine eigene Vergehung auch nicht einem urſprünglichen Verbrechen ſeiner Stammeltern zuzuſchreiben berechtigt ſey, wodurch etwa ein Hang zu ähnlichen Uebertretungen in der Nachkommenſchaft erblich geworden wäre, (denn willkührliche Handlungen können nichts Anerbendes bey ſich führen) ſondern daß er das von jenen Geſchehene mit vollem Rechte als von ihm ſelbſt gethan anzuerkennen, und ſich alſo von allen Uebeln, die aus dem Mißbrauche ſeiner Vernunft entſpringen, die Schuld gänzlich ſelbſt beyzuzumeſſen habe, indem er ſich ſehr wohl bewußt werden kann, er würde ſich in denſelben Umſtänden gerade eben ſo verhalten, und den erſten Gebrauch der Vernunft damit gemacht haben, ſie (ſelbſt wider den Wink der Natur) zu mißbrauchen. Die eigentlichen phyſiſchen Uebel, wenn jener Punct wegen der moraliſchen berichtigt iſt, können alsdann, in der Gegenrechnung von Verdienſt und Schuld, ſchwerlich einen Ueberſchuß zu unſerm Vortheile austragen.

Und ſo iſt der Ausſchlag einer durch Philoſophie verſuchten älteſten Menſchengeſchichte: Zufriedenheit mit der Vorſehung und dem Gange menſchlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Böſen fortgeht, ſondern ſich vom Schlechtern zum Beſſern allmählig entwickelt; zu welchem Fortſchritte denn ein jeder an ſeinem Theile ſo viel in ſeinen Kräften ſteht, beyzutragen durch die Natur ſelbſt berufen iſt.

Von den verſchiedenen Racen der Menſchen *).

1. Von der Verſchiedenheit der Racen überhaupt.

Im Thierreiche gründet ſich die Natureintheilung in Gattungen und Arten auf das gemeinſchaftliche Geſetz der Fortpflanzung, und die Einheit der Gattungen iſt nichts anders, als die Einheit der zeugenden Kraft, welche für eine gewiſſe Mannigfaltigkeit von Thieren durchgängig geltend iſt. Daher muß die Büffonſche Regel: daß Thiere, die mit einander fruchtbare Jungen erzeugen, (von welcher Verſchiedenheit der Geſtalt ſie auch ſeyn mögen,)

---

*) Dieſer Aufſatz wurde zuerſt zur Ankündigung ſeiner Vorleſungen im Sommerhalbjahre 1775 abgedruckt; dann kam er in Engels Philoſophen für die Welt, 2ter Bd. 1777, wurde jedoch in der zweiten Ausgabe 1787 weggelaſſen. D. Herausg.

doch zu einer und derſelben phyſiſchen Gattung gehören, eigentlich nur als die Definition einer Naturgattung der Thiere überhaupt, zum Unterſchiede von allen Schulgattungen derſelben, angeſehen werden. Die Schuleintheilung gehet auf Klaſſen, welche nach Aehnlichkeiten; die Natureintheilung aber auf Stämme, welche die Thiere nach Verwandtſchaften in Anſehung der Erzeugung eintheilt. Jene verſchaffen ein Schulſyſtem für das Gedächtniß, dieſe ein Naturſyſtem für den Verſtand: die erſtere hat nur zur Abſicht, die Geſchöpfe unter Titel, die zweyte, ſie unter Geſetze zu bringen.

Nach dieſem Begriffe gehören alle Menſchen auf der weiten Erde zu einer und derſelben Naturgattung, weil ſie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, ſo große Verſchiedenheiten auch ſonſt in ihrer Geſtalt mögen angetroffen werden. Von dieſer Einheit der Naturgattung, welche eben ſo viel iſt, als die Einheit der für ſie gemeinſchaftlich gültigen Zeugungskraft, kann man nur eine einzige natürliche Urſache anführen: nemlich, daß ſie alle zu einem einzigen Stamme gehören, woraus ſie, unerachtet ihrer Verſchiedenheiten, entſprungen ſind, oder doch wenigſtens haben entſpringen können. Im erſtern Falle gehören die Menſchen nicht bloß zu einer und derſelben Gattung, ſondern auch zu einer Familie; im zweyten ſind ſie einander ähnlich, aber nicht verwandt, und es müßten viele Lokalſchöpfungen angenommen werden; eine Meynung, welche die Zahl der Urſachen ohne Noth vervielfältiget. Eine Thiergattung, die zugleich einen gemeinſchaftlichen Stamm hat, enthält unter ſich nicht verſchiedene Arten (denn dieſe bedeuten eben die Verſchiedenheiten der Abſtammung): ſondern ihre Abweichungen von einander heißen Abartungen, wenn ſie erblich ſind. Die erblichen Merkmale der Abſtammung, wenn ſie mit ihrer Abkunft einſtimmig ſind, heißen Nachartungen; könnte aber die Abartung nicht mehr die urſprüngliche Stammbildung herſtellen, ſo würde ſie Ausartung heißen.

Unter den Abartungen, d. i. den erblichen Verſchiedenheiten der Thiere, die zu einem einzigen Stamme gehören, heißen diejenigen, welche ſich ſowohl bey allen Verpflanzungen (Verſetzungen in andere Landſtriche) in langen Zeugungen unter ſich beſtändig erhalten, als auch in der Vermiſchung mit andern Abartungen deſſelbigen Stammes jederzeit halbſchlächtige Junge zeugen, Racen. Die, ſo bey allen Verpflanzungen das Unterſchiedene ihrer Abartung zwar beſtändig erhalten, und alſo nacharten, aber in der Vermiſchung mit andern nicht nothwendig halbſchlächtig zeugen, heißen Spielarten: die aber, ſo zwar oft und beſtändig nacharten, Varietäten. Umgekehrt heißt die Abartung, welche mit andern zwar halbſchlächtig erzeugt, aber durch die Verpflanzung nach und nach erliſcht, ein beſonderer Schlag.

Auf dieſe Weiſe ſind Neger und Weiße, zwar nicht verſchiedene Arten von Menſchen, (denn ſie gehören vermuthlich zu einem Stamme) aber doch zwey verſchiedene Racen, weil jede derſelben ſich in allen Landſtrichen perpetuirt, und beyde mit einander nothwendig halbſchlächtige Kinder, oder Blendlinge, (Mulatten) erzeugen. Dagegen ſind Blonde und Brunetten nicht verſchiedene Racen der Weißen, weil ein blonder Mann von einer brunetten Frau auch lauter blonde Kinder haben kann, obgleich jede dieſer Abartungen ſich bey allen Verpflanzungen lange Zeugungen hindurch erhält. Daher ſind ſie Spielarten der Weißen. Endlich bringt die Beſchaffenheit des Bodens, (Feuchtigkeit oder Trockenheit), ingleichen der Nahrung, nach und nach einen erblichen Unterſchied oder Schlag unter Thiere einerley Stammes und Race, vornemlich in Anſehung der Größe, der Proportion der Gliedmaßen (plump oder geſchlank), ingleichen des Naturells, das zwar in der Vermiſchung mit fremden halbſchlächtig anartet, aber auf einem andern Boden und bey anderer Nahrung (ſelbſt ohne Veränderung des Klimas) in wenig Zeugungen verſchwindet. Es iſt angenehm, den verſchiedenen Schlag der Menſchen nach Verſchiedenheit dieſer Urſachen zu bemerken, wo er in eben demſelben Lande bloß nach den Provinzen kenntlich iſt, (wie ſich die Böotier, die einen feuchten, von den Athenienſern unterſchieden, die einen trocknen Boden bewohnten) welche Verſchiedenheit oft freylich nur einem aufmerkſamen Auge kenntlich iſt, von Andern aber belacht wird. Was bloß zu den Varietäten gehört, und alſo an ſich ſelbſt (ob zwar eben nicht beſtändig) erblich iſt, kann doch durch Ehen, die immer in denſelben Familien verbleiben, dasjenige mit der Zeit hervorbringen, was ich den Familienſchlag nenne, wo ſich etwas Charakteriſtiſches endlich ſo tief in die Zeugungskraft einwurzelt, daß es einer Spielart nahe kommt, und ſich, wie dieſe, perpetuirt. Man will dieſes an dem alten Adel von Venedig, vornemlich den Damen deſſelben, bemerkt haben. Zum wenigſten ſind in der neu entdeckten Inſel Otaheite die adelichen Frauen insgeſammt größern Wuchſes, als die gemeinen. — Auf der Möglichkeit, durch ſorgfältige Ausſonderung der ausartenden Geburten von den einſchlagenden endlich einen dauerhaften Familienſchlag zu errichten, beruhte die Meinung des Herrn von Maupertuis, einen von Natur edlen Schlag Menſchen in irgend einer Provinz zu ziehen, worin Verſtand, Tüchtigkeit und Rechtſchaffenheit erblich wären. Ein Anſchlag, der meiner Meinung nach an ſich ſelbſt zwar thunlich, aber durch die weiſere Natur ganz wohl verhindert iſt, weil eben in der Vermengung des Böſen mit dem Guten die großen Triebfedern liegen, welche die ſchlafenden Kräfte der Menſchheit ins Spiel ſetzen, und ſie nöthigen, alle ihre Talente zu entwickeln, und ſich der Vollkommenheit ihrer Beſtimmung zu nähern. Wenn die Natur ungeſtört (ohne Verpflanzung oder fremde Vermiſchung) viele Zeugungen hindurch wirken kann, ſo bringt ſie jederzeit endlich einen dauerhaften Schlag hervor, der Völkerſchaften auf immer kenntlich macht, und eine Race würde genannt werden, wenn das Charakteriſtiſche nicht zu unbedeutend ſchiene, und zu ſchwer zu beſchreiben wäre, um darauf eine beſondere Abtheilung zu gründen.

2. Eintheilung der Menſchengattung in ihre verſchiedenen Racen.

Ich glaube, man habe nur nöthig, vier Racen derſelben anzunehmen, um alle dem erſten Blick kenntliche und ſich perpetuirende Unterſchiede davon ableiten zu können. Sie ſind 1) die Race der Weißen, 2) die Negerrace, 3) die Hunniſche (Mungoliſche oder Kalmuckiſche) Race, 4) die Hinduiſche oder Hindoſtaniſche Race. Zu der erſtern, die ihren vornehmſten Sitz in Europa hat, rechne ich noch die Mohren, (Mauren von Afrika), die Araber, (nach dem Niebuhr), den türkiſch-tatariſchen Völkerſtamm, und die Perſer, ingleichen alle übrige Völker von Aſien, die nicht durch die übrigen Abtheilungen namentlich davon ausgenommen ſind. Die Negerrace der nordlichen Halbkugel iſt blos in Afrika, die der ſüdlichen (außerhalb Afrika) vermuthlich nur in Neuguinea eingeboren (Autochthones), in einigen benachbarten Inſeln aber bloße Verpflanzungen. Die Kalmuckiſche Race ſcheint unter den Koſchottiſchen am reinſten, unter den Torgots etwas, unter den Dſingoriſchen mehr mit tatariſchem Blute vermiſcht zu ſeyn, und iſt eben dieſelbe, welche in den älteſten Zeiten den Namen der Hunnen, ſpäter den Namen der Mungolen (in weiter Bedeutung) und jetzt der Oelots führt. Die Hindoſtaniſche Race iſt in dem Lande dieſes Namens ſehr rein und uralt, aber von dem Volke auf der jenſeitigen Halbinſel Indiens unterſchieden. Von dieſen vier Racen glaube ich alle übrige erbliche Völkercharaktere ableiten zu können, entweder als vermiſchte oder angehende Racen; wovon die erſte aus der Vermiſchung verſchiedener entſprungen iſt, die zweyte in dem Klima noch nicht lange genug gewohnt hat, um den Charakter der Race deſſelben völlig anzunehmen. So hat die Vermiſchung des tatariſchen mit dem hunniſchen Blute an den Karakalpacken, den Nagajen und andern, Halbracen hervorgebracht. Das hindoſtaniſche Blut, vermiſcht mit dem der alten Scythen (in und um Tibet) und mehr oder weniger von dem hunniſchen, hat vielleicht die Bewohner der jenſeitigen Halbinſel Indiens, die Tonquineſen und Schineſen, als eine vermiſchte Race erzeugt. Die Bewohner der nördlichen Eisküſte Aſiens ſind ein Beyſpiel einer angehenden hunniſchen Race, wo ſich ſchon das durchgängig ſchwarze Haar, das bartloſe Kinn, das flache Geſicht und langgeſchlitzte wenig geöffnete Augen zeigen; die Wirkung der Eiszone an einem Volke, welches in ſpätern Zeiten aus mildern Himmelsſtriche in dieſe Sitze getrieben worden, ſo wie die Seelappen, ein Abſtamm des ungariſchen Volks, in nicht gar viel Jahrhunderten, ſchon ziemlich in das Eigenthümliche des kalten Himmelsſtrichs eingeartet ſind, ob ſie zwar von einem wohlgewachſenen Volke aus der temperirten Zone entſproſſen waren. Endlich ſcheinen die Amerikaner eine noch nicht völlig eingeartete hunniſche Race zu ſeyn: denn im äußerſten Nordweſten von Amerika, (woſelbſt auch, aller Vermuthung nach, die Bevölkerung dieſes Welttheils aus dem Nordoſten von Aſien, wegen der übereinſtimmenden Thierarten in beyden, geſchehen ſeyn muß) an den nördlichen Küſten von der Hudſonsbay ſind die Bewohner den Kalmucken ganz ähnlich. Weiter hin im Süden wird das Geſicht zwar offener und erhabener, aber das bartloſe Kinn, das durchgängig ſchwarze Haar, die rothbraune Geſichtsfarbe, imgleichen die Kälte und Unempfindlichkeit des Naturells, lauter Ueberbleibſel von der Wirkung eines langen Aufenthalts in kalten Weltſtrichen, wie wir bald ſehen werden, gehen von dem äußerſten Norden dieſes Welttheils bis zum Staaten-Eylande fort. Der längere Aufenthalt der Stammväter der Amerikaner in N. O. von Aſien und den benachbarten N. W. von Amerika hat die Kalmuckiſche Bildung zur Vollkommenheit gebracht: die geſchwindere Ausbreitung ihrer Abkömmlinge aber nach dem Süden dieſes Welttheils die Amerikaniſche. Von Amerika aus iſt gar nichts weiter bevölkert: denn auf den Inſeln des ſtillen Meers ſind alle Einwohner, einige Neger ausgenommen, bärtig; vielmehr geben ſie einige Zeichen der Abkunft von den Malayen, eben ſo, wie die auf den ſundaiſchen Inſeln: und die Art von Lehnsregierung, welche man auf der Inſel *Otaheite* antraf, und welche auch die gewöhnliche Staatsverfaſſung der Malayen iſt, beſtätigt dieſe Vermuthung.

Die Urſache, Neger und Weiße für Grundracen anzunehmen, iſt für ſich ſelbſt klar. Was die Hindoſtaniſche und Kalmuckiſche betrifft, ſo iſt das Olivengelbe, welches dem mehr oder weniger Braunen der heißen Länder zum Grunde liegt, bey den erſtern eben ſo wenig, als das originale Geſicht der zweyten von irgend einem andern bekannten Nationscharakter abzuleiten, und beyde drücken ſich in vermiſchten Begattungen unausbleiblich ab. Eben dieſes gilt von der in die Kalmuckiſche Bildung einſchlagenden und damit durch einerley Urſache verknüpften amerikaniſchen Race. Der Oſtindianer giebt durch Vermiſchung mit dem Weißen den *gelben Meſtizen*, wie der Amerikaner mit demſelben den *rothen*, und der Weiße mit dem Neger den *Mulatten*, der Amerikaner mit eben demſelben, den *Kabugl* oder den ſchwarzen *Karaiben*: welches jederzeit kenntlich bezeichnete Blendlinge ſind und ihre Abkunft von ächten Racen beweiſen.

3. Von den unmittelbaren Urſachen des Urſprungs dieſer verſchiedenen Racen.

Die in der Natur eines organiſchen Körpers (Gewächſes oder Thieres) liegenden Gründe einer beſtimmten Auswickelung heißen, wenn dieſe Auswickelung beſondere Theile betrifft, *Keime*: betrifft ſie aber nur die Größe oder das Verhältniß der Theile unter einander, ſo nenne ich ſie *natürliche Anlagen*. In den Vögeln von derſelben Art, die doch in verſchiedenen Klimaten leben ſollen, liegen Keime zur Auswickelung einer neuen Schicht Federn, wenn ſie im kalten Klima leben, die aber zurückgehalten werden, wenn ſie ſich im gemäßigten aufhalten ſollen. Weil in einem kalten Lande das Weitzenkorn mehr gegen feuchte Kälte geſchützt werden muß, als in einem trocknen oder warmen, ſo liegt in ihm eine vorher beſtimmte Fähigkeit oder natürliche Anlage, nach und nach eine dickere Haut hervorzubringen. Dieſe Fürſorge der Natur, ihr Geſchöpf durch verſteckte innere Vorkehrungen auf allerley künftige Umſtände auszurüſten, damit es ſich erhalte, und der Verſchiedenheit des Klimas oder des Bodens angemeſſen ſey, iſt bewundernswürdig, und bringt bey der Wanderung und Verpflanzung der Thiere und Gewächſe, dem Scheine nach, neue Arten hervor, welche nichts anders als Abartungen und Racen von derſelben Gattung ſind, deren Keime und natürliche Anlagen ſich nur gelegentlich in langen Zeitläuften auf verſchiedene Weiſe entwickelt haben*).

Der Zufall, oder allgemeine mechaniſche Geſetze, können ſolche Zuſammenpaſſungen nicht hervorbringen. Daher müſſen wir dergleichen gelegentliche Auswickelungen als vorgebildet anſehen. Allein ſelbſt da, wo ſich nichts zweckmäßiges zeiget, iſt das bloße Vermögen, ſeinen beſondern angenommenen Charakter fortzupflanzen, ſchon Beweiſes genug, daß dazu ein beſonderer Keim oder eine natürliche Anlage in dem organiſchen Geſchöpfe anzutreffen geweſen: denn äuſſere Dinge können wohl Gelegenheits- aber nicht hervorbringende Urſachen von demjenigen ſeyn, was nothwendig anerbet und nachartet. So wenig, als der Zufall oder phyſiſch-mechaniſche Urſachen einen organiſchen Körper hervorbringen können, ſo wenig werden ſie zu ſeiner Zeugungskraft etwas hinzuſetzen, d. i. etwas bewirken, was ſich ſelbſt fortpflanzt, wenn es eine beſondere Geſtalt oder Verhältniß der Theile iſt*). Luft, Sonne und Nahrung können einen thieriſchen Körper in ſeinem Wachsthume modificiren, aber dieſe Veränderung nicht zugleich mit einer zeugenden Kraft verſehen, die vermögend wäre, ſich ſelbſt, auch ohne dieſe Urſache, wieder hervorzubringen: ſondern, was ſich fortpflanzen ſoll, muß in der Zeugungskraft ſchon vorher gelegen haben, als vorher beſtimmt zu einer gelegentlichen Auswickelung, den Umſtänden gemäß, darein das Geſchöpf gerathen kann, und in welchen es ſich beſtändig erhalten ſoll: denn in die Zeugungskraft muß nichts dem Thiere fremdes hineinkommen können, was vermögend wäre, das Geſchöpf nach und nach von ſeiner urſprünglichen und weſentlichen Beſtimmung zu entfernen, und wahre Ausartungen hervorzubringen, die ſich perpetuiren.

---

*) Wir nehmen die Benennungen Naturbeſchreibung und Naturgeſchichte gemeiniglich in einerley Sinne. Allein es iſt klar, daß die Kenntniß der Naturdinge, wie ſie jetzt ſind, immer noch die Erkenntniß von demjenigen wünſchen laſſe, was ſie ehedem geweſen ſind, und durch welche Reihe von Veränderungen ſie durchgegangen, um an jedem Orte in ihren gegenwärtigen Zuſtand zu gelangen. Die Naturgeſchichte, woran es uns faſt noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgeſtalt, ingleichen die der Erdgeſchöpfe (Pflanzen und Thiere), die ſie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entſprungene Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermuthlich eine große Menge ſcheinbar verſchiedene Arten zu Racen eben derſelben Gattung zurückführen, und das jetzt ſo weitläuftige Schulſyſtem der Naturbeſchreibung in ein phyſiſches Syſtem für den Verſtand verwandeln.

Der Menſch war für alle Klimaten und für jede Beſchaffenheit des Bodens beſtimmt: folglich mußten in ihm mancherley Keime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich entweder ausgewickelt oder zurückgehalten zu werden, damit er ſeinem Platze in der Welt angemeſſen würde, und in dem Fortgange der Zeugungen demſelben gleichſam angeboren und dafür gemacht zu ſeyn ſchiene. Wir wollen, nach dieſen Begriffen, die ganze Menſchengattung auf der weiten Erde durchgehen, und daſelbſt zweckmäßige Urſachen ſeiner Abartungen anführen, wo die natürlichen nicht wohl einzuſehen ſind, hingegen natürliche, wo wir die Zwecke nicht gewahr werden. Hier merke ich nur an, daß **Luft** und **Sonne** diejenigen Urſachen zu ſeyn ſcheinen, welche auf die Zeugungskraft innigſt einfließen, und eine dauerhafte Entwickelung der Keime und Anlagen hervorbringen, d. i. eine Race gründen können; da hingegen die beſondere Nahrung zwar einen Schlag Menſchen hervorbringen kann, deſſen Unterſcheidendes aber bey Verpflanzungen bald erliſcht. Was auf die Zeugungskraft haften ſoll, muß nicht die **Erhaltung** des Lebens, ſondern die **Quelle** deſſelben, d. i. die erſten Principien ſeiner thieriſchen Einrichtung und Bewegung afficiren.

---

*) Krankheiten ſind bisweilen erblich. Aber dieſe bedürfen keiner Organiſation, ſondern nur eines Ferments ſchädlicher Säfte, die ſich durch Anſteckung fortpflanzen. Sie arten auch nicht nothwendig an.

Der Menſch, in die Eiszone verſetzt, mußte nach und nach in eine kleinere Statur ausarten, weil bey dieſer, wenn die Kraft des Herzens dieſelbe bleibt, der Blutumlauf in kürzerer Zeit geſchieht, der Pulsſchlag alſo ſchneller und die Blutwärme größer wird. In der That fand auch **Cranz** die Grönländer nicht allein weit unter der Statur der Europäer, ſondern auch von merklich größerer natürlicher Hitze ihres Körpers. Selbſt das Mißverhältniß zwiſchen der ganzen Leibeshöhe und den kurzen Beinen an den nördlichſten Völkern iſt ihrem Klima ſehr angemeſſen, da dieſe Theile des Körpers wegen ihrer Entlegenheit vom Herzen in der Kälte mehr Gefahr leiden. Gleichwohl ſcheinen doch die meiſten der jetzt bekannten Einwohner der Eiszone nur ſpätere Ankömmlinge daſelbſt zu ſeyn, wie die Lappen, welche mit den Finnen aus einerley Stamme, nämlich dem Ungariſchen entſprungen, nur ſeit der Auswanderung der letzteren (aus dem Oſten von Aſien) die jetzigen Sitze eingenommen haben, und doch ſchon in dieſes Klima auf einen ziemlichen Grad eingeartet ſind.

Wenn aber ein nördliches Volk lange Zeitläufte hindurch genöthigt iſt, den Einfluß von der Kälte der Eiszone auszuſtehen, ſo müſſen ſich mit ihm noch größere Veränderungen zutragen. Alle Auswickelung, wodurch der Körper ſeine Säfte nur verſchwendet, muß in dieſem austrocknenden Himmelsſtriche gehemmt werden. Daher werden die Keime des Haarwuchſes mit der Zeit unterdrückt, ſo, daß nur diejenigen übrig bleiben, welche zur nothwendigen Bedeckung des Hauptes erforderlich ſind. Vermöge einer natürlichen Anlage werden auch die hervorragenden Theile des Geſichts, welches am wenigſten einer Bedeckung fähig iſt, da ſie durch die Kälte unaufhörlich leiden, vermittelſt einer Fürſorge der Natur, allmählig flacher werden, um ſich beſſer zu erhalten; die wulſtige Erhebung unter den Augen, die halbgeſchloſſenen und blinzenden Augen ſcheinen zur Verwahrung derſelben, theils gegen die austrocknende Kälte der Luft, theils gegen das Schneelicht (wogegen die Esquimaux auch Schneebrillen brauchen), wie veranſtaltet zu ſeyn, ob ſie gleich auch als natürliche Wirkungen des Klimas angeſehen werden können, die ſelbſt in mildern Himmelsſtrichen, nur in weit geringerm Maaße; ſo entſpringt nach und nach das bartloſe Kinn, die gepletſchte Naſe, dünne Lippen, blinzende Augen, das flache Geſicht, die röthlich braune Farbe mit dem ſchwarzen Haare, mit einem Worte, die Kalmuckiſche Geſichtsbildung, welche, in einer langen Reihe von Zeugungen in demſelben Klima, ſich bis zu einer dauerhaften Race einwurzelt, die ſich erhält, wenn ein ſolches Volk gleich nachher in mildern Himmelsſtrichen neue Sitze gewinnt.

Man wird ohne Zweifel fragen, mit welchem Rechte ich die Kalmuckiſche Bildung, welche jetzt in einem mildern Himmelsſtriche in ihrer größten Vollſtändigkeit angetroffen wird, tief aus Norden oder Nordoſten herleiten könne. Meine Urſache iſt dieſe: Herodot berichtet ſchon aus ſeinen Zeiten, daß die Argippäer, Bewohner eines Landes am Fuße hoher Gebirge, in einer Gegend, welche man für die des Uralgebirges halten kann, kahl und flachnaſicht wären, und ihre Bäume mit weißen Decken (vermuthlich verſteht er Filzzelte) bedeckten: dieſe Geſtalten findet man jetzt, in größerm oder kleinerm Maaße, im Nordoſten von Aſien, vornemlich aber in dem nordweſtlichen Theil von Amerika, den man von der Hudſonsbay aus hat entdecken können, wo, nach einigen neuen Nachrichten, die Bewohner wie wahre Kalmucken ausſehen. Bedenkt man nun, daß in der älteſten Zeit Thiere und Menſchen in dieſer Gegend zwiſchen Aſien und Amerika müſſen gewechſelt haben, indem man einerley Thiere in dem kalten Himmelsſtriche beyder Welttheile antrift, daß dieſe menſchliche Race ſich allererſt etwa 1000 Jahre vor unſerer Zeitrechnung, (nach dem Desguignes) über den Amurſtrom hinaus den Chineſen zeigte, und nach und nach andere Völker, von tatariſchen, ungariſchen und andern Stämmen, aus ihren Sitzen vertrieb, ſo wird dieſe Abſtammung aus dem kalten Weltſtriche auch ganz erzwungen ſcheinen.

Was aber das Vornehmſte iſt, nemlich die Abtheilung der Amerikaner, als einer nicht völlig eingearteten Race des Volks, das lange den nördlichſten Weltſtrich bewohnt hat, wird gar ſehr durch den erſtickten Haareswuchs an allen Theilen des Körpers, außer dem Haupte, durch die röthliche Eiſenroſtfarbe der kältern und die dunklere Kupferfarbe heißerer Landſtriche dieſes Welttheils beſtätigt. Denn das Rothbraune ſcheint (als eine Wirkung der Luftſäure) eben ſo dem kalten Klima, wie das Olivenbraune (als eine Wirkung des Laugenhaftgallichten der Säfte) dem heißen Himmelsſtriche angemeſſen zu ſeyn, ohne einmal das Naturell der Amerikaner in Anſchlag zu bringen, welches eine halberloſchene Lebenskraft verräth,*) die am natürlichſten für die Wirkung einer kalten Weltgegend angeſehen werden kann.

Die große feuchte Hitze des warmen Klimas muß hingegen an einem Volke, das darin alt genug geworden, um ſeinem Boden völlig anzuarten, Wirkungen zeigen, die den vorigen gar ſehr entgegengeſetzt ſind. Es wird gerade das Widerſpiel der Kalmuckiſchen Bildung erzeugt werden. Der Wuchs der ſchwammichten Theile des Körpers mußte in einem heiſſen und feuchten Klima zunehmen; daher eine dicke Stulpnaſe und Wurſtlippen. Die Haut mußte geölt ſeyn, nicht blos um die zu ſtarke Ausdünſtung zu mäßigen, ſondern die ſchädliche Einſaugung der faulichten Feuchtigkeiten der Luft zu verhüten. Der Ueberfluß der Eiſentheilchen, die ſonſt in jedem Menſchenblute angetroffen werden, und hier durch die Ausdünſtung des phosphoriſchen Sauren (wornach alle Neger ſtinken), in der nezförmigen Subſtanz gefället worden, verurſacht die durch das Oberhäutchen durchſcheinende Schwärze, und der ſtarke Eiſengehalt im Blute ſcheint auch nöthig zu ſeyn, um der Erſchlaffung aller Theile vorzubeugen. Das Oel der Haut, welches den zum Haareswuchſe erforderlichen Nahrungsſchleim ſchwächt, verſtattet kaum die Erzeugung einer den Kopf bedeckenden Wolle. Uebrigens iſt feuchte Wärme dem ſtarken Wuchſe der Thiere überhaupt beförderlich, und kurz, es entſpringt der Neger, der ſeinem Klima wohl angemeſſen, nemlich ſtark, fleiſchig, gelenk, aber unter der reichlichen Verſorgung ſeines Mutterlandes, faul, weichlich und tändelnd iſt.

---

*) Um nur ein Beyſpiel anzuführen, ſo bedient man ſich in Surinam der rothen Sclaven (Amerikaner) nur allein zu häuslichen Arbeiten, weil ſie zur Feldarbeit zu ſchwach ſind, als wozu man Neger braucht. Gleichwohl fehlt es hier nicht an Zwangsmitteln, aber es gebricht den Eingebornen dieſes Welttheils überhaupt an Vermögen und Dauerhaftigkeit.

Der Eingeborne von Hindoſtan kann als aus einer der älteſten menſchlichen Racen angeſehen werden. Sein Land, welches nordwärts an ein hohes Gebürge geſtützt und von Norden nach Süden, bis zur Spitze ſeiner Halbinſel, von einer langen Bergreihe durchzogen iſt, (wozu ich nordwärts noch Tibet, vielleicht den allgemeinen Zufluchtsort des menſchlichen Geſchlechts während, und deſſen Pflanzſchule nach der letzten großen Revolution unſerer Erde, mitrechne) hat in einem glücklichen Himmelsſtriche die vollkommenſte Scheitelung der Waſſer (Ablauf nach zweyen Meeren), die ſonſt kein im glücklichen Himmelsſtriche liegender Theil des feſten Landes von Aſien hat. Es konnte alſo in den älteſten Zeiten trocken und bewohnbar ſeyn, da, ſowohl die öſtliche Halbinſel Indiens, als China (weil in ihnen die Flüſſe, anſtatt ſich zu ſcheiteln, parallel laufen) in jenen Zeiten der Ueberſchwemmungen noch unbewohnt ſeyn mußten. Hier konnte ſich alſo in langen Zeitläuften eine feſte menſchliche Race gründen. Das Olivengelb der Haut des Indianers, die wahre Ziegeunerfarbe, welche dem mehr oder weniger dunkeln Braun anderer öſtlicheren Völker zum Grunde liegt, iſt auch eben ſo charakteriſtiſch und in der Nachartung beſtändig, als die ſchwarze Farbe der Neger, und ſcheint, zuſammt der übrigen Bildung und dem verſchiedenen Naturelle, eben ſo die Wirkung einer trockenen, wie die letztere der feuchten Hitze zu ſeyn. Nach Herrn Ives ſind die gemeinen Krankheiten der Indianer verſtopfte Gallen und geſchwollene Lebern; ihre angeborne Farbe aber iſt gleichſam gelbſüchtig und ſcheint eine kontinuirliche Abſonderung der ins Blut getretenen Galle zu beweiſen, welche, als ſeifenartig, die verdickten Säfte vielleicht aufloſet und verflüchtigt, und dadurch wenigſtens in den äuſſern Theilen das Blut abkühlt. Eine hierauf oder auf etwas Aehnliches hinauslaufende Selbſthülfe der Natur, durch eine gewiſſe Organiſation, (deren Wirkung ſich an der Haut zeigt,) dasjenige kontinuirlich wegzuſchaffen, was den Blutumlauf reizt, mag wohl die Urſache der kalten Hände der Indianer ſeyn,*) und vielleicht (wiewohl man dieſes noch nicht beobachtet hat), einer überhaupt vermehrten Blutwärme, die ſie fähig macht, die Hitze des Klimas ohne Nachtheil zu ertragen.

---

*) Ich hatte zwar ſonſt geleſen, daß dieſe Indianer die Beſonderheit kalter Hände bey großer Hitze haben, und daß dieſes eine Frucht ihrer Nüchternheit und Mäßigkeit ſeyn ſolle. Allein als ich das Vergnügen hatte, den aufmerkſamen und einſehenden Reiſenden, Herrn Eton, der einige Jahre als holländiſcher Konſul und Chef ihrer Etabliſſements in Baſſora ꝛc. geſtanden, bey ſeiner Durchreiſe durch Königsberg zu ſprechen, benachrichtigte er mich, daß, als er in Surate mit der Gemahlin eines europäiſchen Konſuls getanzt habe, er verwundert geweſen wäre, ſchwitzige und kalte Hände an ihr zu fühlen, (die Gewohnheit der Handſchuhe iſt dort noch nicht angenommen,) und da er Andern ſeine Befremdung geäuſſert, zur Antwort bekommen habe, ſie habe eine Indianerin zur Mutter gehabt, und dieſe Eigenſchaft ſey an ihnen erblich.

Da hat man nun Muthmaßungen, die wenigſtens Grund genug haben, um andere Muthmaßungen die Wage zu halten, welche die Verſchiedenheiten der Menſchengattung ſo unvereinbar finden, daß ſie deshalb lieber viele Localſchöpfungen annehmen. Mit Voltairen ſagen: Gott, der das Rennthier in Lappland ſchuf, um das Moos dieſer kalten Gegenden zu verzehren, ſchuf auch daſelbſt den Lappländer, um dieſes Rennthier zu eſſen, iſt kein übler Einfall für einen Dichter, aber ein ſchlechter Behelf für den Philoſophen, der die Kette der Natururſachen nicht verlaſſen darf, als da, wo er ſie augenſcheinlich an das unmittelbare Verhängniß geknüpft ſieht.

Man ſchreibt jetzt mit gutem Grunde die verſchiedenen Farben der Gewächſe dem durch unterſchiedliche Säfte gefällten Eiſen zu. Da alles Thierblut Eiſen enthält, ſo hindert uns nichts, die verſchiedene Farbe dieſer Menſchenracen eben derſelben Urſache beyzumeſſen. Auf dieſe Art würde etwa das Salzſaure, oder das phosphoriſche Saure, oder das flüchtige Laugenhafte der ausführenden Gefäße der Haut, die Eiſentheilchen im Reticulum roth, oder ſchwarz, oder gelb niederſchlagen. In dem Geſchlechte der Weißen würde aber dieſes in den Säften aufgelöſete Eiſen gar nicht niedergeſchlagen, und dadurch zugleich die vollkommene Miſchung der Säfte und Stärke dieſes Menſchenſchlags vor den übrigen bewieſen. Doch dieſes iſt nur eine flüchtige Anreizung zur Unterſuchung in einem Felde, worin ich zu fremd bin, um mit einigem Zutrauen auch nur Muthmaßungen zu wagen.

Eben derſelbe bezeugte auch, daß wenn man die Kinder der Pattis mit denen der Indianer hart zuſammen ſähe, die Verſchiedenheit der Race in der weißen Farbe der erſten, und der gelbbraunen der zweyten ſogleich in die Augen falle. Ingleichen, daß die Indianer in ihrem Baue auch das Unterſcheidende an ſich hätten, daß ihre Schenkel über das bey uns gewöhnliche Verhältniß länger wären.

Wir haben vier menſchliche Racen gezählt, worunter alle Mannigfaltigkeiten dieſer Gattung ſollen begriffen ſeyn. Alle Abartungen aber bedürfen doch einer Stammgattung, die wir entweder für ſchon erloſchen ausgeben, oder aus den vorhandenen diejenige ausſuchen müſſen, womit wir die Stammgattung am meiſten vergleichen können. Freylich kann man nicht hoffen, jetzt irgendwo in der Welt die urſprüngliche menſchliche Geſtalt unverändert anzutreffen. Eben aus dieſem Hange der Natur, dem Boden allerwärts in langen Zeugungen anzuarten, muß jetzt die Menſchengeſtalt allenthalben mit Localmodificationen behaftet ſeyn. Allein der Erdſtrich vom 31ſten bis zum 52ſten Grade der alten Welt (welche auch in Anſehung der Bevölkerung den Namen der alten Welt zu verdienen ſcheint) wird mit Recht für denjenigen gehalten, in welchem die glücklichſte Miſchung der Einflüſſe der kältern und heißern Gegenden, und auch der größte Reichthum an Erdgeſchöpfen angetroffen wird; wo auch der Menſch, weil er von da aus zu allen Verpflanzungen gleich gut zubereitet iſt, am wenigſten von ſeiner Urbildung abgewichen ſeyn möchte. Hier finden wir aber zwar weiße, doch brünette Einwohner, welche Geſtalt wir alſo für die der Stammgattung nächſte annehmen wollen. Von dieſer ſcheint die hochblonde von zarter weißer Haut, röthlichem Haare, bleichblauen Augen, die nächſte nördliche Abartung zu ſeyn, welche zur Zeit der Römer die nördlichen Gegenden von Deutſchland und (andern Beweisthümern nach) weiter hin nach Oſten bis zum Altaiſchen Gebirge, allerwärts aber unermeßliche Wälder, in einem ziemlich kalten Erdſtriche, bewohnte. Nun hat der Einfluß einer kalten und feuchten Luft, welche den Säften einen Hang zum Scorbut zuzieht, endlich einen gewiſſen Schlag Menſchen hervorgebracht, der bis zur Beſtändigkeit einer Race würde gediehen ſeyn, wenn in dieſem Erdſtriche nicht ſo häufig fremde Vermiſchungen den Fortgang der Abartung unterbrochen hätten. Wir können dieſe alſo zum wenigſten als eine Annäherung der wirklichen Racen herzählen, und alsdann werden dieſe, in Verbindung mit den Natururſachen ihrer Entſtehung, ſich unter folgenden Abriß bringen laßen:

Stammgattung.

Weiße von brünetter Farbe.
I. Race, Hochblonde (Nordl. Eur.) von feuchter Kälte.
II. Race, Kupferrothe (Amerik.) von trockner Kälte.
III. Race, Schwarze (Senegambia) von feuchter Hitze.
IV. Race, Olivengelbe (Indianer) von trockner Hitze.

4. Von den Gelegenheitsurſachen der Gründung verſchiedener Racen.

Was bey der Mannigfaltigkeit der Racen auf der Erdfläche die größte Schwierigkeit macht, welchen Erklärungsgrund man auch annehmen mag, iſt, daß ähnliche Land- und Himmelsſtriche doch nicht dieſelbe Race enthalten: daß Amerika in ſeinem heißeſten Klima keine oſtindiſche, noch viel weniger eine dem Lande angeborne Negergeſtalt zeigt: daß es in Arabien oder Perſien kein einheimiſches indiſches Olivengelb giebt, ungeachtet dieſe Länder im Klima und Luftbeſchaffenheit mit jenem Lande ſehr übereinkommen, u. ſ. w. Was die erſtere dieſer Schwierigkeiten betrift, ſo läßt ſie ſich aus der Art der Bevölkerung dieſes Himmelsſtrichs faßlich genug beantworten: denn wenn einmal, durch den langen Aufenthalt ſeines Stammvolks im N. O. von Aſien oder des benachbarten Amerika, ſich eine Race, wie die jetzige gegründet hatte, ſo konnte dieſe durch keine fernern Einflüſſe des Klima in eine andere Race verwandelt werden: denn nur die Stammbildung kann in eine Race ausarten: dieſe aber, wo ſie einmal Wurzel gefaßt, und die andern Keime erſtickt hat, widerſteht aller Umformung eben darum, weil der Charakter der Race einmal in der Zeugungskraft überwiegend geworden.

Was aber die Localität der Negerrace betrift, die nur Afrika*) (in der größten Vollkommenheit Senegambia) eigen iſt, ingleichen die der indiſchen, welche in dieſes Land eingeſchloſſen iſt (außer wo ſie oſtwärts halbſchlächtig angeartet zu ſeyn ſcheint): ſo glaube ich, daß die Urſache davon in einem inländiſchen Meere der alten Zeit gelegen habe, welches ſowohl Hindoſtan, als Afrika, von andern ſonſt nahen Ländern abgeſondert gehalten: denn der Erdſtrich, der von der Grenze Dauriens, über die Mongaley, kleine Bucharey, Perſien, Arabien, Nubien, die Sahara bis Capo Blanco in einem nur wenig unterbrochenen Zuſammenhange fortgeht, ſieht ſeinem größten Theile nach dem Boden eines alten Meeres ähnlich. Die Länder in dieſem Striche ſind das, was Buache Platteform nennt, nämlich hohe und mehrentheils wagerecht geſtellte Ebenen, in denen die daſelbſt befindlichen Gebirge nirgend einen weitgeſtreckten Abhang haben, indem ihr Fuß unter horizontalliegendem Sande vergraben iſt; daher die Flüſſe, deren es daſelbſt wenige giebt, nur einen kurzen Lauf haben, und im Sande vertrocknen. Sie ſind den Baſſins alter Meere ähnlich, weil ſie mit Höhen umgeben ſind, in ihrem Inwendigen, im Ganzen betrachtet, Waſſerpaß halten, und daher einen Strom weder einnehmen, noch auslaſſen, überdem auch mit dem Sande, dem Niederſchlage eines alten ruhigen Meeres, größtentheils bedeckt ſind. Hieraus wird es nun begreiflich, wie der indiſche Charakter in Perſien und Arabien nicht habe Wurzel faſſen können, die damals noch zum Baſſin eines Meeres dienten, als Hindoſtan vermuthlich lange bevölkert war; imgl., wie ſich die Negerrace ſowohl, als die indiſche, unvermengt vom nordiſchen Hitze lange Zeit erhalten konnte, weil ſie davon durch eben dieſes Meer abgeſchnitten war. Die Naturbeſchreibung (Zuſtand der Natur in der jetzigen Zeit) iſt lange nicht hinreichend, von der Mannigfaltigkeit der Abartungen Grund anzugeben. Man muß, ſo ſehr man auch und zwar mit Recht der Frechheit der Meinungen feind iſt, eine *Geſchichte* der Natur wagen, welche eine abgeſonderte Wiſſenſchaft iſt, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einſichten fortſchreiten könnte.

---

*) In dem heißen ſüdlichen Welttheile giebt es auch einen kleinen Stamm von Negern, die ſich bis zu den benachbarten Inſeln ausgebreitet, von denen man, wegen der Vermengung mit Menſchen vom indiſchen Halbſchlage, beynahe glauben ſollte, daß ſie nicht hieſige Eingeborne, ſondern vor Alters, bey einer Gemeinſchaft, welche die Malayen mit Afrika gehalten, nach und nach herübergeführt worden.

Beſtimmung des Begriffs einer Menſchen-Race *).

Die Kenntniſſe, welche die neuen Reiſen über die Mannigfaltigkeiten in der Menſchengattung verbreiten, haben bisher mehr dazu beygetragen, den Verſtand über dieſen Punkt zur Nachforſchung zu reizen, als ihn zu befriedigen. Es liegt gar viel daran, den *Begriff*, welchen man durch Beobachtungen aufklären will, vorher ſelbſt wohl beſtimmt zu haben, ehe man ſeinetwegen die Erfahrung befragt; denn man findet in ihr, was man bedarf, nur alsdann, wenn man vorher weiß, wornach man ſuchen ſoll. Es wird viel von den verſchiedenen *Menſchenracen* geſprochen. Einige verſtehen darunter wohl gar verſchiedene *Arten* von Menſchen; andere dagegen ſchränken ſich zwar auf eine engere Bedeutung ein, ſcheinen aber dieſen Unterſchied nicht viel erheblicher zu finden, als den, welchen Menſchen dadurch unter ſich machen, daß ſie ſich bemalen oder bekleiden. Meine Abſicht iſt jetzt nur, dieſen *Begriff einer Race*, wenn es deren in der Menſchengattung giebt, genau zu beſtimmen. Die Erklärung des Urſprungs der wirklich vorhandenen, die man dieſer Benenwenig fähig bin, iſt nur Nebenwerk, wenn man es halten kann, wie man will. Und doch ſehe ich, daß übrigens ſcharfſinnige Männer in der Beurtheilung deſſen, was vor einigen Jahren lediglich in jener Abſicht geſagt wurde, auf dieſe Nebenſache, nämlich die hypothetiſche Anwendung des Princips, ihr Augenmerk allein richteten, das Princip ſelbſt aber, worauf doch alles ankommt, nur mit leichter Hand berührten. Ein Schickſal, welches mehrern Nachforſchungen, die auf Principien zurückführen, widerfährt, und welches daher alles Streiten und Rechtfertigen in ſpeculativen Dingen widerrathen, dagegen aber *das Nähere beſtimmen und Aufklären des Mißverſtandenen* allein als rathſam anpreiſen kann.[*]

---

*) Iſt zuerſt in der Berliniſchen Monatsſchrift, November 1785 abgedruckt.

1. Nur das, was in einer Thiergattung anerbt, kann zu einem Klaſſen-Unterſchiede in derſelben berechtigen.

Der *Mohr* (Mauritanier), der in ſeinem Vaterlande von Luft und Sonne braun gebrannt, ſich von dem Deutſchen oder Schweden durch die Hautfarbe ſo ſehr unterſcheidet, und der franzöſiſche oder engliſche *Kreole* in Weſtindien, welcher, wie von einer Krankheit kaum wieder geneſen, bleich und erſchöpft ausſieht, können um deswillen eben ſo wenig zu verſchiedenen Klaſſen der Menſchengattung gezählt werden, als der ſpaniſche Bauer von *La Mancha*, der ſchwarz, wie ein Schulmeiſter, gekleidet einhergeht, weil die Schafe ſeiner Provinz durchgehends ſchwarze Wolle haben: denn wenn der Mohr im Zimmern, und der Kreole in Europa aufgewachſen iſt, ſo ſind beide von den Bewohnern unſeres Welttheils nicht zu unterſcheiden.

Der Miſſionar *Demanet* giebt ſich das Anſehen, als ob er, weil er ſich in *Senegambia* einige Zeit aufgehalten, von der Schwärze der Neger allein recht urtheilen könne, und ſpricht ſeinen Landsleuten, den Franzoſen, alles Urtheil hierüber ab. Ich hingegen behaupte, daß man in Frankreich von der Farbe der Neger, die ſich dort lange aufgehalten haben, noch beſſer aber denen, die da geboren ſind, in ſo fern man darnach den Klaſſenunterſchied derſelben von andern Menſchen beſtimmen will, weit richtiger urtheilen könne, als in dem Vaterlande der Schwarzen ſelbſt: denn das, was in Afrika der Haut des Negers die Sonne eindrückte, und was alſo ihm nur zufällig iſt, muß in Frankreich wegfallen, und allein die Schwärze übrig bleiben, die ihm durch ſeine Geburt zu Theil ward, die er weiter fortpflanzt, und die daher allein zu einem Klaſſenunterſchiede gebraucht werden kann. Von der eigentlichen Farbe der Südſeeinſulaner kann man ſich, nach allen bisherigen Beſchreibungen, noch keinen ſichern Begriff machen: denn, ob einigen von ihnen gleich die Mahagoniholz-Farbe zugeſchrieben wird, ſo weiß ich doch nicht, wie viel von dieſem Braune einer bloßen Färbung durch Sonne und Luft, und wie viel davon der Geburt zuzuſchreiben ſey. Ein Kind von einem ſolchen Paare, in Europa gezeugt, würde allein die ihnen von Natur eigene Hautfarbe ohne Zweideutigkeit entdecken. Aus einer Stelle in der Reiſe Carterets (der freylich auf ſeinem Seezuge wenig Land betreten, dennoch aber verſchiedene Inſulaner auf ihren Kanoes geſehen hatte) ſchließe ich, daß die Bewohner der meiſten Inſeln Weiße ſeyn müſſen: denn auf Freville-Eyland (in der Nähe der zu den indiſchen Gewäſſern gezählten Inſeln) ſah er, wie er ſagt, zuerſt das wahre Gelb der indiſchen Hautfarbe. Ob die Bildung der Köpfe auf Mallikollo der Natur oder der Künſtelei zuzuſchreiben ſey, oder wie weit ſich die natürliche Hautfarbe der Kaffern von der der Negern unterſcheide, und andere charakteriſtiſche Eigenſchaften mehr, ob ſie erblich und von der Natur ſelbſt in der Geburt, oder nur zufällig eingedrückt ſeyn, wird ſich daher noch lange nicht auf entſcheidende Art ausmachen laſſen.

2. Man kann in Anſehung der Hautfarbe vier Klaſſenunterſchiede der Menſchen annehmen.

Wir kennen mit Gewißheit nicht mehr erbliche Unterſchiede der Hautfarbe, als die: der Weißen, der gelben Indianer, der Neger, der kupferfarbig-rothen Amerikaner. Merkwürdig iſt, daß dieſe Charaktere ſich erſtlich darum zur Klaſſeneintheilung der Menſchengattung vorzüglich zu ſchicken ſcheinen, weil jede dieſer Klaſſen in Anſehung ihres Aufenthalts ſo ziemlich iſolirt (d. i. von den übrigen abgeſondert, an ſich aber vereinigt) iſt: die Klaſſe der Weißen vom Kap Finisterrä, über Nordkap, den Obſtrom, die kleine Bucharey, Perſien, das glückliche Arabien, Abeſſinien, die nördliche Gränze der Wüſte Sahara, bis zum weißen Vorgebirge in Afrika, oder der Mündung des Senegal: die der Schwarzen von da bis Kapo Negro, und mit Ausſchließung der Kaffern, zurück nach Abeſſinien; die der Gelben im eigentlichen Hindoſtan bis Kap Komorin, (ein Halbſchlag von ihnen iſt auf der andern Halbinſel Indiens und einigen nahe gelegenen Inſeln); die der Kupferrothen in einem ganz abgeſonderten Welttheile, nämlich Amerika. Der zweyte Grund, weswegen dieſer Charakter ſich vorzüglich zu Klaſſeneintheilungen ſchickt, obgleich ein Farbenunterſchied manchem ſehr unbedeutend vorkommen möchte, iſt, daß die Abſonderung durch Ausdünſtung das wichtigſte Stück der Vorſorge der Natur ſeyn muß, ſo fern das Geſchöpf — in allerley Himmels- und Erdſtrich, wo es durch Luft und Sonne ſehr verſchiedentlich afficirt wird, verſetzt, — auf eine am wenigſten der Kunſt bedürftige Art ausdauern ſoll, und daß die Haut, als Organ jener Abſonderung betrachtet, die Spur dieſer Verſchiedenheit des Naturcharakters an ſich trägt, welche zur Eintheilung der Menſchengattung in ſichtbarlich verſchiedene Klaſſen berechtigt. — Uebrigens bitte ich, den, hin und wieder beſtrittenen, erblichen Unterſchied der Hautfarbe ſo lange einzuräumen, bis ſich zu deſſen Beſtätigung in der Folge Anlaß finden wird: imgleichen zu erlauben, daß ich annehme, es gebe keine erbliche Volkscharaktere in Anſehung dieſer Naturlivree mehr, als die genannten vier; lediglich aus dem Grunde, weil ſich jene Zahl beweiſen, außer ihr aber keine andere mit Gewißheit darthun läßt.

3. In der Klaſſe der Weißen iſt, außer dem, was zur Menſchengattung überhaupt gehört, keine andere charakteriſtiſche Eigenſchaft nothwendig erblich und ſo auch in den übrigen.

Unter uns Weißen giebt es viele erbliche Beſchaffenheiten, die nicht zum Charakter der Gattung gehören, worin ſich Familien, ja gar Völker, von einander unterſcheiden; aber auch keine einzige derſelben artet unausbleiblich an, ſondern die, welche damit behaftet ſind, zeugen mit andern von der Klaſſe der Weißen auch Kinder, denen dieſe unterſcheidende Beſchaffenheit mangelt. So iſt der Unterſchied der blonden Farbe in Dänemark, hingegen in Spanien (noch mehr aber in Aſien, an den Völkern, die zu den Weißen gezählt werden) die brünette Hautfarbe (mit ihrer Folge, der Augen- und Haarfarbe) herrſchend. Es kann ſogar in einem abgeſonderten Volk dieſe letzte Farbe ohne Ausnahme ausfallen (wie bey den Sineſen, denen blaue Augen lächerlich vorkommen), weil in denſelben kein Blonder angetroffen wird, der ſeine Farbe in die Zeugung bringen könnte. Allein wenn von dieſen Brünetten einer eine blonde Frau hat, ſo zeugt er brünette oder auch blonde Kinder, nachdem ſie auf die eine oder andere Seite ausſchlagen; und ſo auch umgekehrt. In gewiſſen Familien liegt erbliche Schwindſucht, Schiefwerden, Wahnſinn, ꝛc.; aber keines von dieſen unzählbaren erblichen Uebeln iſt unausbleiblich erblich; denn, ob es gleich beſſer wäre, ſolche Verbindungen, durch einige auf den Familienſchlag gerichtete Aufmerkſamkeit, beim Heirathen ſorgfältig zu vermeiden, ſo habe ich doch mehrmalen ſelbſt wahrgenommen, daß ein geſunder Mann mit einer ſchwindſüchtigen Frau ein Kind zeugte, das in allen Geſichtszügen ihm ähnelte, und dabey geſund, und außerdem ein anderes, das der Mutter ähnlich ſah, und, wie ſie, ſchwindſüchtig war. Eben ſo finde ich in der Ehe eines Vernünftigen mit einer Frau, die nur aus einer Familie, worin Wahnſinn erblich iſt, ſelbſt aber vernünftig war, unter verſchiedenen klugen, nur ein wahnſinniges Kind. Hier iſt Nachartung, aber ſie iſt in dem, worinn beyde Eltern verſchieden ſind, nicht unausbleiblich. — Eben dieſe Regel kann man auch mit Zuverſicht bey den übrigen Klaßen zum Grunde legen. Neger, Indianer, oder Amerikaner, haben auch ihre perſönliche, oder Familien- oder provinzielle Verſchiedenheiten; aber keine derſelben wird, in Vermiſchung mit denen, die von derſelben Klaße ſind, ihre reſpektive Eigenthümlichkeit unausbleiblich in die Zeugung bringen und fortpflanzen.

4. In der Vermiſchung jener genannten vier Klaßen mit einander artet der Charakter einer jeden unausbleiblich an.

Der Weiße mit der Negerin, und umgekehrt, giebt den Mulatten, mit der Indianerin, den gelben, und mit dem Amerikaner den rothen Meſtizen; der Amerikaner mit dem Neger den ſchwarzen Karaiben, und umgekehrt. (Die Vermiſchung des Indiers mit dem Neger hat man noch nicht verſucht.) Der Charakter der Klaßen artet in ungleichartigen Vermiſchungen unausbleiblich an, und es giebt hievon gar keine Ausnahme; wo man deren aber angeführt findet, da liegt ein Mißverſtand zum Grunde, indem man einen Albino oder Kakerlak (beides Mißgeburten) für Weiße gehalten hat. Dieſes Anarten iſt nun jederzeit beyderſeitig, niemals bloß einſeitig, an einem und demſelben Kinde. Der weiße Vater drückt ihm den Charakter ſeiner Klaße und die ſchwarze Mutter den ihrigen ein. Es muß alſo jederzeit Mittelſchlag oder Baſtard entſpringen; welche Blendlingsart, in mehr oder weniger Gliedern der Zeugung mit einer und derſelben Klaße, allmählig erlöſchen, wenn ſie ſich aber auf ihres gleichen einſchränkt, ſich ohne Ausnahme ferner fortpflanzen und verewigen wird.

5. Betrachtung über das Geſetz der nothwendig halbſchlächtigen Zeugung.

Es iſt immer ein ſehr merkwürdiges Phänomen, daß, da es ſo manche, zum Theil wichtige und ſo gar Familienweiſe erbliche, Charaktere in der Menſchengattung giebt, ſich doch kein einziger, innerhalb einer durch bloße Hautfarbe charakteriſirten Menſchenklaſſe, findet, der nothwendig anerbt: daß dieſer letztere Charakter hingegen, ſo geringfügig er auch ſcheinen mag, doch ſowohl innerhalb dieſer Klaſſe, als auch in der Vermiſchung derſelben mit einer der drey übrigen, allgemein und *unausbleiblich* anartet. Vielleicht läßt ſich aus dieſem ſeltſamen Phänomen etwas über die Urſachen des Anartens ſolcher Eigenſchaften, die nicht weſentlich zur Gattung gehören, bloß aus dem Umſtande, daß ſie unausbleiblich ſind, muthmaßen.

Zuerſt, was dazu beytrage, daß überhaupt etwas, das nicht zum Weſen der Gattung gehört, *anerben könne?* a priori auszumachen, iſt ein mißliches Unternehmen: und in dieſer Dunkelheit der Erkenntnißquellen iſt die Freyheit der Hypotheſen ſo uneingeſchränkt, daß es nur Schade um alle Mühe und Arbeit iſt, ſich desfalls mit Widerlegungen zu befaſſen, indem ein jeder in ſolchen Fällen ſeinem Kopfe folgt. Ich meines Theils ſehe in ſolchen Fällen nur auf die beſondere *Vernunftmaxime*, wovon ein jeder ausgeht, und nach welcher er gemeiniglich auch Fakta aufzutreiben weiß, die jene begünſtigen; und ſuche nachher die meinige auf, die mich gegen alle jene Erklärungen ungläubig macht, ehe ich mir noch die Gegengründe deutlich zu machen weiß. *Wenn ich nun meine Maxime bewährt, dem Vernunftgebrauche in der Naturwiſſenſchaft genau angemeſſen, und zur conſequenten Denkungsart allein tauglich befinde*, ſo folge ich ihr, ohne mich an jene vorgeblichen Fakta zu kehren, die ihre Glaubhaftigkeit und Zulänglichkeit zur angenommenen Hypotheſe faſt allein von jener einmal gewählten Maxime entlehnen, denen man überdem ohne Mühe hundert andere Facta entgegenſetzen kann. Das Anerben durch die Wirkung der Einbildungskraft ſchwangerer Frauen, oder auch wohl der Stuten in Marſtallen: das Ausrupfen des Barts ganzer Völkerſchaften, ſo wie das Stutzen der Schwänze an engliſchen Pferden, wodurch die Natur genöthigt werde, aus ihren Zeugungen ein Produkt, worauf ſie uranfänglich organiſirt war, nach gerade weg zu laſſen: die geplatſchten Naſen, welche anfänglich von Eltern an neugebornen Kindern gekünſtelt, in der Folge von der Natur in ihre zeugende Kraft aufgenommen wären: dieſe und andere Erklärungsgründe würden wohl ſchwerlich durch die zu ihrem Behufe angeführten Facta, denen man weit beſſer bewährte entgegenſetzen kann, in Kredit kommen, wenn ſie nicht von der ſonſt ganz richtigen Maxime der Vernunft ihre Empfehlung bekämen, nemlich dieſer: **eher alles im Muthmaaßen aus gegebenen Erſcheinungen zu wagen, als zu deren Behufe beſondere erſte Naturkräfte oder anerſchaffene Anlagen anzunehmen** (nach dem Grundſatze: principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda). Allein mir ſteht eine andere Maxime entgegen, welche jene, von der Erſparung entbehrlicher Principien, einſchränkt, nämlich: **daß in der ganzen organiſchen Natur bey allen Veränderungen einzelner Geſchöpfe die Species derſelben ſich unverändert erhalten** (nach der Formel der Schulen: quaelibet natura est conservatrix sui). Nun iſt es klar, daß, wenn der Zauberkraft der Einbildung, oder der Künſteley der Menſchen an thieriſchen Körpern ein Vermögen zugeſtanden würde, die Zeugungskraft ſelbſt abzuändern, das uranfängliche Modell der Natur umzuformen, oder durch Zuſätze zu verunſtalten, die gleichwohl nachher beharrlich in den folgenden Zeugungen aufbehalten würden, man gar nicht mehr wiſſen würde, von welchem Originale die Natur ausgegangen ſey, oder wie weit es mit der Abänderung deſſelben gehen könne, und da der Menſchen Einbildung keine Grenzen erkennt, in welche

Frauengeſtalt die Gattungen und Arten zuletzt noch verwildern dürften? Dieſer Erwägung gemäß, nehme ich es mir zum Grundſatze, gar keinen in das Zeugungsgeſchäft der Natur pfuſchenden Einfluß der Einbildungskraft gelten zu laſſen, und kein Vermögen der Menſchen, durch äußere Künſtelei Abänderungen in dem alten Original der Gattungen oder Arten zu bewirken, ſolche in die Zeugungskraft zu bringen, und erblich zu machen: denn laſſe ich auch nur einen Fall dieſer Art zu, ſo iſt es, als ob ich auch nur eine einzige Geſpenſtergeſchichte oder Zauberey einräumte. Die Schranken der Vernunft ſind dann einmal durchbrochen, und der Wahn drängt ſich bey Tauſenden durch dieſelbe Lücke durch. Es iſt auch keine Gefahr, daß ich bey dieſem Entſchluſſe mich vorſetzlich gegen wirkliche Erfahrungen blind, oder, welches einerley iſt, verſtockt ungläubig machen würde. Denn alle dergleichen abentheuerliche Ereigniſſe tragen ohne Unterſchied das Kennzeichen an ſich, daß ſie gar kein Experiment verſtatten, ſondern nur durch Aufhaſchung zufälliger Wahrnehmungen bewieſen ſeyn wollen. Was aber von der Art iſt, daß es, ob es gleich des Experiments gar wohl fähig iſt, dennoch kein einziges aushält, oder ihm mit allerley Vorwand beſtändig ausweicht, das iſt nichts als Wahn und Erdichtung. Dies ſind meine Gründe, warum ich einer Erklärungsart nicht beytreten kann, die dem ſchwärmeriſchen Hange zur magiſchen Kunſt, welcher jede, auch die kleinſte Bemäntelung erwünſcht kommt, im Grunde Vorſchub thut: daß nämlich das Anarten, ſelbſt auch nur das zufällige, welches nicht immer gelingt, jemals die Wirkung einer andern Urſache, als der in der Gattung ſelbſt liegenden Keime und Anlagen ſeyn könne.

Wenn ich aber gleich aus zufälligen Eindrücken entſpringende und dennoch erblich werdende Charaktere einräumen wollte, ſo würde es doch unmöglich ſeyn, dadurch zu erklären, wie jene vier Farbenunterſchiede unter allen anartenden die einzigen ſind, die unausbleiblich anarten. Was kann anders die Urſache hievon ſeyn, als daß ſie in den Keimen des uns unbekannten urſprünglichen Stammes der Menſchengattung, und zwar als ſolche Naturanlagen nicht ſo weit abgelegen haben müſſen, die zur Erhaltung der Gattung, wenigſtens in der erſten Epoche ihrer Fortpflanzung, nothwendig gehörten, und daher in den folgenden Zeugungen unausbleiblich vorkommen mußten?

Wir werden alſo gedrungen anzunehmen, daß es einmal verſchiedene Stämme von Menſchen gegeben habe, ohngefähr in den Wohnſitzen, worin wir ſie jetzt antreffen, die, damit ſich die Gattung erhielte, von der Natur ihren verſchiedenen Weltſtrichen genau angemeſſen, mithin auch verſchiedentlich organiſirt waren: wovon die viererley Hautfarbe das äußere Kennzeichen iſt. Dieſe wird nun einem jeden Stamme nicht allein in ſeinem Wohnſitze nothwendig anerben, ſondern wenn ſich die Menſchengattung ſchon genugſam geſtärkt hat, (es ſey, daß nur nach und nach die völlige Entwicklung zu Stande gekommen, oder durch allmähligen Gebrauch der Vernunft die Kunſt der Natur hat Beyhülfe leiſten können) ſich auch in jedem andern Erdſtriche in allen Zeugungen eben derſelben Klaſſe unvermindert erhalten. Denn dieſer Charakter hängt der Zeugungskraft nothwendig an, weil er zur Erhaltung der Art erforderlich war. Wären dieſe Stämme aber urſprünglich, ſo ließe es ſich gar nicht erklären und begreifen, warum nun in der wechſelſeitigen Vermiſchung derſelben unter einander der Charakter ihrer Verſchiedenheit gerade unausbleiblich anarte, wie es doch wirklich geſchieht: denn die Natur hat einem jeden Stamme ſeinen Charakter, urſprünglich in Beziehung auf ſein Klima und zur Angemeſſenheit mit demſelben, gegeben. Die Organiſation des einen hat alſo einen ganz andern Zweck, als die des andern; und, daß dem ungeachtet die Zeugungskräfte beyder, ſelbſt in dieſem Punkte ihrer charakteriſtiſchen Verſchiedenheit, ſo zuſammenpaſſeyn ſollten, daß daraus ein Mittelſchlag nicht bloß entſpringen könne, ſondern ſogar unausbleiblich erfolgen müſſe, dies läßt ſich bey der Verſchiedenheit urſprünglicher Stämme gar nicht begreifen. Nur alsdann, wenn man annimmt, daß in den Keimen eines einzigen erſten Stammes die Anlagen zu aller dieſer klaſſiſchen Verſchiedenheit nothwendig haben liegen müſſen, damit er zu allmähliger Bevölkerung der verſchiedenen Weltſtriche tauglich ſey, läßt ſich verſtehen, warum, wenn dieſe Anlagen ſich gelegentlich, und dieſem gemäß auch verſchiedentlich, auswickelten, verſchiedene Klaßen von Menſchen entſtehen, die auch ihren beſtimmten Charakter in der Folge nothwendig in die Zeugung mit jeder andern Klaße bringen mußten, weil er zur Möglichkeit ihrer eigenen Exiſtenz, mithin auch zur Möglichkeit der Fortpflanzung der Art gehörte, und von der nothwendigen erſten Anlage in der Stammgattung abgeleitet war. Von ſolchen, unausbleiblich und zwar ſelbſt in der Vermiſchung mit andern Klaßen, dennoch halbſchlächtig anerbenden Eigenſchaften iſt man alſo genöthigt, auf dieſe ihre Ableitung von einem einzigen Stamme zu ſchließen, weil ohne dieſen die Nothwendigkeit des Anartens nicht begreiflich wäre.

6. Nur das, was in dem Klaßenunterſchiede der Menſchengattung unausbleiblich anerbt, kann zu der Benennung einer beſondern Menſchenrace berechtigen.

Eigenſchaften, die der Gattung ſelbſt weſentlich angehören, mithin allen Menſchen als ſolchen gemein ſind, ſind zwar unausbleiblich erblich; aber, weil darin kein Unterſchied der Menſchen liegt, ſo wird auf ſie in der Eintheilung der Racen nicht Rückſicht genommen. Phyſiſche Charaktere, wodurch ſich Menſchen (ohne Unterſchied des Geſchlechts) von einander unterſcheiden, und zwar nur die, welche erblich ſind, kommen in Betracht (ſ. §. 3.), um eine Eintheilung der Gattung in Klaſſen darauf zu gründen. Dieſe Klaſſen ſind aber nur alsdann Racen zu nennen, wenn jene Charaktere unausbleiblich (ſowohl in ebenderſelben Klaſſe, als in Vermiſchung mit jeder andern) anarten. Der Begriff einer Race enthält alſo erſtlich den Begriff eines gemeinſchaftlichen Stammes, zweitens nothwendig erbliche Charaktere des klaſſiſchen Unterſchieds der Abkömmlinge deſſelben von einander. Durch das letztere werden ſichere Unterſcheidungsgründe feſtgeſetzt, wornach wir die Gattung in Klaſſen eintheilen können, die dann, wegen des erſteren Punktes, nämlich der Einheit des Stammes, keinesweges Arten, ſondern nur Racen heißen müſſen. Die Klaſſe der Weißen iſt nicht als beſondere Art in der Menſchengattung von der der Schwarzen unterſchieden: und es giebt gar keine verſchiedene Arten von Menſchen. Dadurch würde die Einheit des Stammes, woraus ſie hätten entſpringen können, abgeleugnet, wozu man, wie aus der unausbleiblichen Anerbung ihrer klaſſiſchen Charaktere bewieſen worden, keinen Grund, vielmehr einen ſehr wichtigen zum Gegentheile hat *).

Der Begriff einer Race iſt alſo der Klaſſenunterſchied der Thiere eines und deſſelben Stammes, ſo fern er unausbleiblich erblich iſt.

---

*) Anfänglich, wenn man bloß die Charaktere der Vergleichung (der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit) vor Augen hat, erhält man Klaſſen von Geſchöpfen unter einer Gattung. Sieht man ferner auf ihre Abſtammung, ſo muß ſich zeigen, ob jene Klaſſen eben ſo viel verſchiedene Arten, oder nur Racen ſeyn. Der Wolf, der Fuchs, der Jakal, die Hyäne, und der Haushund ſind ſo viele Klaſſen vierfüßiger Thiere. Nimmt man an, daß jede derſelben eine beſondere Abſtammung bedurft habe, ſo ſind es ſo viele Arten; räumt man aber ein, daß ſie auch von einem Stamme haben entſpringen können, ſo ſind es nur Racen deſſelben. Art und Gattung ſind in der Naturgeſchichte (in der es nur um die Erzeugung und den Abſtamm zu thun iſt) an ſich nicht unterſchieden. In der Naturbeſchreibung, da es bloß auf Vergleichung der Merkmale ankommt, findet dieſer Unterſchied allein ſtatt. Was hier Art heißt, muß dort öfters nur Race genannt werden.

Dies iſt die Beſtimmung, die ich in dieſer Abhandlung zur eigentlichen Abſicht habe; das Uebrige kann man als zur Nebenabſicht gehörig, oder als bloße Zuthat anſehen, und es annehmen oder verwerfen. Nur das erſtere halte ich für bewieſen, und überdem zur Nachforſchung in der Naturgeſchichte als Princip brauchbar, weil es eines Experiments fähig iſt, welches die Anwendung jenes Begriffs ſicher leiten kann, der ohne jenes ſchwankend und unſicher ſeyn würde. — Wenn verſchiedentlich geſtaltete Menſchen in die Umſtände geſetzt werden, ſich zu vermiſchen, ſo giebt es, wenn die Zeugung halbſchlächtig iſt, ſchon eine ſtarke Vermuthung, ſie möchten wohl zu verſchiedenen Racen gehören; iſt aber dieſes Produkt ihrer Vermiſchung jederzeit halbſchlächtig, ſo wird jene Vermuthung zur Gewißheit. Dagegen wenn auch nur eine einzige Zeugung keinen Mittelſchlag darſtellt, ſo kann man gewiß ſeyn, daß beyde Eltern von derſelben Gattung, ſo verſchieden ſie auch ausſehen mögen, dennoch zu einer und derſelben Race gehören.

Ich habe nur vier Racen der Menſchengattung angenommen, nicht als ob ich ganz gewiß wäre, es gebe nirgends eine Spur von noch mehreren, ſondern weil bloß an dieſen das, was ich zum Charakter einer Race fordere, nämlich die halbſchlächtige Zeugung ausgemacht, bey keiner andern Menſchenklaſſe aber genugſam bewieſen iſt. So ſagt Herr Pallas in ſeiner Beſchreibung der mongoliſchen Völkerſchaften, daß die Zeugung von einem Ruſſen mit einer Frau der letztern Völkerſchaft (einer Burätin) ſchon ſo fort ſchöne Kinder gebe; er merkt aber nicht an, ob gar keine Spur des kalmückiſchen Urſprungs an denſelben anzutreffen ſey. Ein merkwürdiger Umſtand, wenn die Vermengung eines Mongolen mit einem Europäer die charakteriſtiſchen Züge des erſtern gänzlich auslöſchen ſollte, die doch in der Vermengung mit ſüdlichern Völkerſchaften (vermuthlich mit Indianern) an den Sineſen, Avanern, Malaien, u. ſ. w. mehr oder weniger kenntlich noch immer anzutreffen ſind. Aldenn die mongoliſche Eigenthümlichkeit betrifft eigentlich die Geſtalt, nicht die Farbe, von welcher allein die bisherige Erfahrung eine unausbleibliche Anartung, als den Charakter einer Race, gelehrt hat. Man kann auch nicht mit Gewißheit ausmachen, ob die Kafferngeſtalt der Papuas und der ihnen ähnlichen verſchiedenen Inſelbewohner des ſtillen Meers eine beſondere Race anzeige, weil man das Produkt aus ihrer Vermiſchung mit Weißen noch nicht kennt; denn von den Negern ſind ſie durch ihren buſchichten, obzwar gekräuſelten, Bart hinreichend unterſchieden.

Anmerkung.*

Gegenwärtige Theorie, welche gewiſſe urſprüngliche in dem erſten und gemeinſchaftlichen Menſchenſtamme auf die jetzt vorhandenen Racenunterſchiede ganz eigentlich angelegte Keime annimmt, beruht gänzlich auf der Unausbleiblichkeit ihrer Anartung, die bey den vier genannten Racen durch alle Erfahrung beſtätigt wird. Wer dieſen Erklärungsgrund für unnöthige Vervielfältigung der Principien in der Naturgeſchichte hält, und glaubt, man könne dergleichen ſpecielle Naturanlagen gar wohl entbehren, und, indem man den erſten Elternſtamm als weiß annimmt, die übrigen ſogenannten Racen aus den in der Folge durch Luft und Sonne auf die ſpätern Nachkommlinge geſchehenen Eindrücken erklären, der hat alsdann noch nichts bewieſen, wenn er anführt, daß manche andere Eigenthümlichkeit bloß aus dem langen Wohnſitze eines Volkes in eben demſelben Landſtriche auch wohl endlich erblich geworden ſey, und einen phyſiſchen Volkscharakter ausmache. Er muß von der Unausbleiblichkeit der Anartung ſolcher Eigenthümlichkeiten und zwar nicht in demſelben Volke, ſondern in der Vermiſchung mit jedem andern (das darin von ihm abweicht), ſo daß die Zeugung ohne Ausnahme halbſchlächtig ausfalle, ein Beyſpiel anführen. Dieſes iſt er aber nicht im Stande zu leiſten: denn es findet ſich von keinem andern Charakter, als dem, deſſen wir erwähnt haben, und wovon der Anfang über alle Geſchichte hinausgeht, ein Beyſpiel zu dieſem Behufe. Wollte er lieber verſchiedene erſte Menſchenſtämme mit dergleichen erblichen Charakteren annehmen, ſo würde erſtlich dadurch der Philoſophie wenig gerathen ſeyn, die alsdann zu verſchiedenen Geſchöpfen ihre Zuflucht nehmen müßte, und ſelbſt dabey doch immer die Einheit der Gattung einbüßte: denn Thiere, deren Verſchiedenheit ſo groß iſt, daß zu deren Exiſtenz eben ſo viel verſchiedene Erſchaffungen nöthig wären, können wohl zu einer Nominalgattung (um ſie nach gewiſſen Aehnlichkeiten zu klaſſificiren), aber niemals zu einer Realgattung, als zu welcher durchaus wenigſtens die Möglichkeit der Abſtammung von einem einzigen Paar erfordert wird, gehören. Die letztere aber zu finden, iſt eigentlich ein Geſchäft der Naturgeſchichte; mit der erſteren kann ſich der Naturbeſchreiber begnügen. Aber auch alsdann würde zweytens doch immer die ſonderbare Uebereinſtimmung der Zeugungskräfte zweyer verſchiedenen Gattungen, die, da ſie in Anſehung ihres Urſprungs einander ganz fremd ſind, dennoch mit einander fruchtbar vermiſcht werden können, ganz umſonſt, und ohne einen andern Grund, als daß es der Natur ſo gefallen, angenommen werden. Will man, um dieſes letztere zu beweiſen, Thiere anführen, bey denen dieſes, ungeachtet der Verſchiedenheit ihres erſten Stammes, dennoch geſchehe, ſo wird ein jeder in ſolchen Fällen die letztere Vorausſetzung leugnen, und vielmehr eben daraus, daß eine ſolche fruchtbare Vermiſchung ſtatt findet, auf die Einheit des Stammes ſchließen, wie aus der Vermiſchung der Hunde und Füchſe u. ſ. w. Die unausbleibliche Anartung beyderſeitiger Eigenthümlichkeiten der Eltern iſt alſo der einzig wahre und zugleich hinreichende Probierſtein der Verſchiedenheit der Racen, wozu ſie gehören, und ein Beweis der Einheit des Stammes, woraus ſie entſprungen ſind, nämlich der in dieſen Stamm gelegten ſich in der Folge der Zeugungen entwickelnden urſprünglichen Keime, ohne welche jene erblichen Mannigfaltigkeiten nicht würden entſtanden ſeyn, und vornehmlich nicht hätten nothwendig erblich werden können.

Das Zweckmäßige in einer Organiſation iſt doch der allgemeine Grund, woraus wir auf urſprünglich in die Natur eines Geſchöpfs in dieſer Abſicht gelegte Zurüſtung, und, wenn dieſer Zweck nur ſpäter hin zu erreichen war, auf angeſchaffene Keime ſchließen. Nun iſt dieſes Zweckmäßige zwar an der Eigenthümlichkeit keiner Race ſo deutlich zu beweiſen möglich, als an der Negerrace; allein das Beyſpiel, das von dieſer allein hergenommen worden, berechtigt uns auch, nach der Analogie eben dergleichen von den übrigen wenigſtens zu vermuthen. Man weiß nämlich jetzt, daß das Menſchenblut bloß dadurch, daß es mit Phlogiſton überladen wird, ſchwarz werde (wie an der untern Seite eines Blutkuchens zu ſehen iſt). Nun giebt ſchon der ſtarke und durch keine Reinlichkeit zu vermeidende Geruch der Neger Anlaß zu vermuthen, daß ihre Haut ſehr viel Phlogiſton aus dem Blute wegſchaffe, und daß die Natur dieſe Haut ſo organiſirt haben müſſe, daß das Blut ſich bey ihnen in weit größerem Maaße durch ſie dephlogiſtiſiren könne, als es bey uns geſchieht, wo das letztere am meiſten ein Geſchäft der Lunge iſt. Allein die ächten Neger wohnen auch in Landſtrichen, worin die Luft durch dicke Wälder und ſumpfigte bewachſene Gegenden ſo phlogiſtiſirt wird, daß nach Lind's Berichte Todesgefahr für die engliſchen Matroſen dabey iſt, auch nur auf einen Tag den Gambiaſtrom hinauf zu fahren, um daſelbſt Fleiſch einzukaufen. Alſo war es eine von der Natur ſehr weislich getroffene Anſtalt, ihre Haut ſo zu organiſiren, daß das Blut, da es durch die Lunge noch lange nicht Phlogiſton genug wegſchafft, ſich durch jene bey weitem ſtärker, als bey uns, dephlogiſtiſiren könne. Es mußte alſo in die Enden der Arterien ſehr viel Phlogiſton hinſchaffen, mithin an dieſem Orte, das iſt, unter der Haut ſelbſt, damit überladen ſeyn, und alſo ſchwarz durchſcheinen, wenn es gleich im Innern des Körpers roth genug iſt. Ueberdem iſt die Verſchiedenheit der Organiſation der Negerhaut von der unſrigen, ſelbſt nach dem Gefühle, ſchon merklich. Was aber die Zweckmäßigkeit der Organiſation der andern Racen, ſo wie ſie ſich aus der Farbe ſchließen läßt, betrifft, ſo kann man ſie freylich wohl nicht mit gleicher Wahrſcheinlichkeit darthun: aber es fehlt doch auch nicht ganz an Erklärungsgründen der Hautfarbe, welche jene Vermuthung der Zweckmäßigkeit unterſtützen können. Wenn der Abt Fontana in dem, was er gegen den Ritter Landriani behauptet, nämlich, daß die fixe Luft, die bey jedem Ausathmen aus der Lunge geſtoßen wird, nicht aus der Atmoſphäre niedergeſchlagen, ſondern aus dem Blute ſelbſt gekommen ſey, recht hat, ſo könnte wohl eine Menſchenrace ein mit dieſer Luftſäure überladenes Blut haben, welche die Lungen allein nicht fortſchaffen könnten, und wenn die Hautgefäße noch das übrige beytragen müßten (freylich nicht in Luftgeſtalt, ſondern mit anderm ausgedünſteten Stoffe verbunden.) Auf dieſen Fall würde gedachte Luftſäure den Eiſentheilchen im Blute die röthliche Roſtfarbe geben, welche die Haut der Amerikaner unterſcheidet; und ihre Anartung dieſer Hauptbeſchaffenheit kann ihre Nothwendigkeit daher bekommen haben, daß die jetzigen Bewohner dieſes Welttheils aus dem Nordoſten von Aſien, mithin nur an den Küſten und vielleicht gar nur über das Eis des Eismeers in ihre jetzigen Wohnſitze haben gelangen können. Das Waſſer dieſer Meere aber muß in ſeinem kontinuirlichen Gefrieren auch kontinuirlich eine ungeheure Menge fixer Luft fahren laſſen, mit welcher alſo die Atmoſphäre dort vermuthlich mehr überladen ſeyn wird, als irgend anderwärts, für deren Wegſchaffung daher (da ſie, eingeathmet, die fixe Luft aus den Lungen nicht hinreichend wegnimmt) die Natur zum Voraus in der Organiſation der Haut geſorgt haben mag. Man will in der That auch weit weniger Empfindlichkeit an der Haut der urſprünglichen Amerikaner wahrgenommen haben, welches eine Folge jener Organiſation ſeyn könnte, die ſich nachher, wenn ſie ſich einmal zum Racenunterſchiede entwickelt hat, auch in wärmern Klimaten erhält. Zur Ausübung ihres Geſchäfts kann es aber auch in dieſen an Stoffe nicht fehlen: denn alle Nahrungsmittel enthalten eine Menge fixer Luft in ſich, die durchs Blut eingenommen und durch den gedachten Weg fortgeſchafft werden kann. — Das flüchtige Alkali iſt noch ein Stoff, den die Natur aus dem Blute wegſchaffen muß: auf welche Abſonderung ſie gleichfalls gewiſſe Keime zur beſondern Organiſation der Haut für diejenigen Abkömmlinge des erſten Stammes angelegt haben mag, die in der erſten Zeit der Auswicklung der Menſchheit ihren Aufenthalt in einem trocknen und heißen Landſtriche finden würden, der ihr Blut vorzüglich zu übermäßiger Erzeugung jenes Stoffs fähig machte. Die kalten Hände der Indier, ob ſie gleich mit Schweiß bedeckt ſind, ſcheinen eine von der unſrigen verſchiedene Organiſation zu beſtätigen. — Doch es iſt wenig Troſt für die Philoſophie in Erſinnung von Hypotheſen. Sie ſind indeſſen dazu gut, um allenfalls einen Gegner, der, wenn er gegen den Hauptſatz nichts Tüchtiges einzuwenden weiß, darüber frohlockt, daß das angenommene Princip nicht einmal die Möglichkeit der Phänomene begreiflich machen könne, — ſein Hypotheſenſpiel mit einem gleichen, wenigſtens eben ſo ſcheinbaren, zu vergelten.

Man mag aber ein Syſtem annehmen, welches man wolle, ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß die jetzt vorhandenen Racen, wenn alle Vermiſchung derſelben unter einander verhütet würde, nicht mehr erlöſchen können. Die unter uns befindlichen Zigeuner, von denen erwieſen iſt, daß ſie ihrem Abſtamme nach Indier ſind, geben davon den deutlichſten Beweis. Man kann ihrer Anweſenheit in Europa weit über dreyhundert Jahre nachſpüren, und noch ſind ſie nicht im mindeſten von der Geſtalt ihrer Vorfahren ausgeartet. Die am Gambia in Neger ausgeartet ſeyn ſollenden Portugieſen ſind Abkömmlinge von Weißen, die ſich mit Schwarzen verbaſtert haben; denn wo ſteht es berichtet, und wie iſt es auch nur wahrſcheinlich, daß die erſten hieher gekommenen Portugieſen eben ſo viel weiße Weiber mitgebracht hätten, dieſe auch alle lange genug am Leben geblieben, oder durch andere Weiße erſetzt worden wären, um einen reinen Abſtamm von Weißen in einem fremden Welttheile zu gründen? Dagegen ſind beſſere Nachrichten davon, daß König Johann II. der von 1481 bis 1495 regierte, da von ihm alle nach St. Thomas abgeſchickte Koloniſten ausſtarben, dieſe Inſel durch lauter getaufte Judenkinder (mit portugieſiſch-chriſtlichem Gewiſſen) bevölkerte, von welchen, ſo viel man weiß, die gegenwärtigen Weißen auf derſelben abſtammen. Die Negerkreolen in Nordamerika, die Holländer auf Java, bleiben ihrer Race getreu. Die Schminke, die die Sonne auf ihrer Haut hinzuthut, eine kühlere Luft aber wieder wegnimmt, muß man nur nicht mit der der Race eigenen Farbe verwechſeln: denn jene erbt doch niemals an. Alſo müſſen ſich die Keime, die urſprünglich in den Stamm der Menſchengattung zu Erzeugung der Racen gelegt waren, ſchon in der älteſten Zeit nach dem Bedürfniſſe des Klimas, wenn der Aufenthalt lange dauerte, entwickelt haben; und, nachdem eine dieſer Anlagen bey einem Volke entwickelt war, ſo löſchte ſie alle übrigen gänzlich aus. Daher kann man auch nicht annehmen, daß eine in gewiſſer Proportion vorgehende Miſchung verſchiedener Racen auch noch jetzt die Geſtalt des Menſchenſtammes aufs neue herſtellen könne; denn ſonſt würden die Blendlinge, die aus dieſer ungleichartigen Begattung erzeugt werden, ſich auch noch jetzt (wie ehemals der erſte Stamm) von ſelbſt in ihren Zeugungen bey ihrer Verpflanzung in verſchiedenen Klimaten wiederum in ihre urſprüngliche Farben zerſetzen, welches zu vermuthen man durch keine bisherige Erfahrung berechtigt wird, weil alle dieſe Baſtarderzeugungen in ihrer eigenen weitern Fortpflanzung ſich eben ſo beharrlich erhalten, als die Racen, aus deren Vermiſchung ſie entſprungen ſind. Wie die Geſtalt des erſten Menſchenſtammes (der Hautbeſchaffenheit nach) beſchaffen geweſen ſeyn möge, iſt daher jetzt unmöglich zu errathen; ſelbſt der Charakter der Weißen iſt nur die Entwickelung Einer der urſprünglichen Anlagen, die, nebſt den übrigen, in jenem anzutreffen waren.

Beantwortung der Frage: Was iſt Aufklärung? *)

Aufklärung iſt der Ausgang des Menſchen aus ſeiner ſelbſt verſchuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit iſt das Unvermögen, ſich ſeines Verſtandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbſt verſchuldet iſt dieſe Unmündigkeit, wenn die Urſache derſelben nicht am Mangel des Verſtandes, ſondern der Entſchließung und des Muthes liegt, ſich ſeiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verſtandes zu bedienen! iſt alſo der Wahlſpruch der Aufklärung **).

---

*) Abgedruckt in der Berliniſchen Monatsſchrift, Decemb. 1784.

**) Nicht genug prägt man den Menſchen ein, daß das Selbſtdenken Pflicht iſt, und daß ohne [illegible] der Zweck unſers Lebens auf dieſer Erde nicht erreicht werden kann. Der ſupranaturaliſtiſche Theolog und der Verfechter des unbedingten (paſſiven) Gehorſams würden ſich ſchämen, wenn ſie immer bedächten, daß der Gebrauch der eigenen Vernunft in allen Dingen eine unerläßliche Pflicht iſt und daß die Vernunft die oberſte Bedingung alles Erkennens in göttlichen und menſchlichen Dingen und des Handelns ausmacht. Seyd vernünftig und handelt weiſe, dies iſt die Stimme, die ſich in jedes Guten vernehmen läßt und das Gebot, welches alle Sterblichen zum Selbſtdenken verpflichtet. Waget zu denken und wenn ihr auch irrt, ſo werdet ihr doch endlich ſelbſt denken lernen. Ohne den freyen und ſelbſt eigenen Vernunftgebrauch ſinkt der Menſch zum Thiere herab und es iſt alſo die frechſte Gewiſſenloſigkeit, dem Menſchen den Gebrauch ſeines Verſtandes und ſeiner Vernunft in Gegenſtänden irgend einer Art zu verbieten. D. Herausg.

Faulheit und Feigheit ſind die Urſachen, warum ein ſo großer Theil der Menſchen, nachdem ſie die Natur längſt von fremder Leitung frey geſprochen (naturaliter majorennes), dennoch gerne Zeitlebens unmündig bleiben, und warum es Andern ſo leicht wird, ſich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es iſt ſo bequem, unmündig zu ſeyn. Habe ich ein Buch, das für mich Verſtand hat, einen Seelſorger, der für mich Gewiſſen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt, u. ſ. w. ſo brauche ich mich ja nicht ſelbſt zu bemühen. Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann: andere werden das verdrießliche Geſchäft ſchon für mich übernehmen. Daß der bey weitem größte Theil der Menſchen (darunter das ganze ſchöne Geſchlecht) den Schritt zur Mündigkeit, auſſer dem daß er beſchwerlich iſt, auch für ſehr gefährlich halte, dafür ſorgen ſchon jene Vormünder, die die Oberaufſicht über ſie gütigſt auf ſich genommen haben. Nachdem ſie ihr Hausvieh zuerſt dumm gemacht haben, und ſorgfältig verhüteten, daß dieſe ruhigen Geſchöpfe ja keinen Schritt aus dem Gängelwagen, darin ſie ſie einſperreten, wagen durften, ſo zeigen ſie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn ſie es verſuchen, allein zu gehen. Nun iſt dieſe Gefahr zwar eben ſo groß nicht, denn ſie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beyſpiel von der Art macht doch ſchüchtern, und ſchreckt gemeiniglich von allen fernern Verſuchen ab.

Es iſt alſo für jeden einzelnen Menſchen ſchwer, ſich aus der ihm beynahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat ſie ſogar lieb gewonnen, und iſt vor der Hand wirklich unfähig, ſich ſeines eigenen Verſtandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Verſuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, dieſe mechaniſchen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs ſeiner Naturgaben, ſind die Fußſchellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer ſie auch abwürfe, würde dennoch auch über den ſchmaleſten Graben einen nur unſichern Sprung thun, weil er zu dergleichen freyer Bewegung nicht gewöhnt iſt. Daher giebt es nur Wenige, denen es gelungen iſt, durch eigene Bearbeitung ihres Geiſtes ſich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln, und dennoch einen ſichern Gang zu thun.

Daß aber ein Publicum ſich ſelbſt aufkläre, iſt eher möglich: ja es iſt, wenn man ihm nur Freyheit läßt, beynahe unausbleiblich: denn da werden ſich immer einige Selbſtdenkende, ſogar unter den eingeſetzten Vormündern des großen Haufens, finden, welche, nachdem ſie das Joch der Unmündigkeit ſelbſt abgeworfen haben, den Geiſt einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werths und des Berufs jedes Menſchen, ſelbſt zu denken, um ſich verbreiten werden. Beſonders iſt hiebey, daß das Publicum, welches zuvor von ihnen unter dieſes Joch gebracht worden, ſie hernach ſelbſt zwingt, darunter zu bleiben, wenn es von einigen ſeiner Vormünder, die ſelbſt aller Aufklärung unfähig ſind, dazu aufgewiegelt werden; ſo ſchädlich iſt es Vorurtheile zu pflanzen, weil ſie ſich zuletzt an denen ſelbſt rächen, die, oder deren Vorgänger, ihre Urheber geweſen ſind. Daher kann ein Publicum nur langſam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von perſönlichem Despotism und gewinnſüchtiger oder herrſchſüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; ſondern neue Vorurtheile werden, eben ſowohl als die alten, zum Leitbande des gedankenloſen großen Haufens dienen *).

Zu dieſer Aufklärung aber wird nichts erfordert als

---

*) Soll der Menſch wirklich mündig werden und ſelbſt denken lernen, ſo muß er unter dem Schutze einer weiſe eingerichteten Verfaſſung leben, welche ihm den geſicherten Genuß ſeiner Rechte verbürgt. Denn drohet ihm eine Gefahr, ſo wagen es nur Wenige ſelbſt zu denken und doch ſollen Alle zum Selbſtdenken erzogen werden. Dieſer Zweck wird alſo nur dann erſt erreicht, wenn öffentliche Freyheit unter gerechten Geſetzen im Staate herrſcht. Dieſer muß ſo eingerichtet ſeyn, daß ſein nothwendiges Erzeugniß immer die allgemeine Herrſchaft der Gerechtigkeit iſt. D. Herausg.

Freyheit, und zwar die unſchädlichſte unter allem, was nur Freyheit heiſſen mag, nemlich die, von ſeiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen Gebrauch* zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: *räſonnirt nicht!* Der Officier ſagt: räſonnirt nicht, ſondern exercirt! Der Finanzrath: räſonnirt nicht, ſondern bezahlt! Der Geiſtliche: räſonnirt nicht, ſondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt ſagt: *räſonnirt*, ſo viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; *aber gehorcht!*) Hier iſt überall Einſchränkung der Freyheit. Welche Einſchränkung aber iſt der Aufklärung hinderlich? welche nicht, ſondern ihr wohl gar beförderlich? — Ich antworte: der *öffentliche* Gebrauch ſeiner Vernunft muß jederzeit frey ſeyn, und der allein kann Aufklärung unter Menſchen zu Stande bringen; der *Privatgebrauch* derſelben aber darf öfters ſehr enge eingeſchränkt ſeyn, ohne doch darum den Fortſchritt der Aufklärung ſonderlich zu hindern. Ich verſtehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche ſeiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand *als Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publicum der *Leſerwelt* macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewiſſen ihm anvertrauten *bürgerlichen Poſten*, oder Amte, von ſeiner Vernunft machen darf. Nun iſt zu manchen Geſchäften, die in das Intereſſe des gemeinen Weſens laufen, ein gewiſſer Mechanism nothwendig, vermittelſt deſſen einige Glieder des gemeinen Weſens ſich bloß paſſiv verhalten müſſen, um durch eine künſtliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigſtens von der Zerſtörung dieſer Zwecke abgehalten zu werden. Hier iſt es nun freylich nicht erlaubt, zu räſonniren, ſondern man muß gehorchen. So fern ſich aber dieſer Theil der Maſchine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Weſens, ja ſogar der Weltbürgergeſellſchaft anſieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der ſich an ein Publicum im eigentlichen Verſtande durch Schriften wendet, kann er allerdings räſonniren, ohne daß dadurch die Geſchäfte leiden, zu denen er zum Theil als paſſives

Glied angeſehen iſt. So würde es ſehr verderblich ſeyn, wenn ein Officier, dem von ſeinem Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienſte über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieſes Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter, über die Fehler im Kriegsdienſte Anmerkungen zu machen, und dieſe ſeinem Publicum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann ſich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leiſten *); ſogar kann ein vorwitziger Tadel ſolcher Auflagen, wenn ſie von ihm geleiſtet werden ſollen, als ein Scandal (das allgemeine Widerſetzlichkeiten veranlaſſen könnte) beſtraft werden. Eben derſelbe handelt demohngeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er, als Gelehrter, wider die Unſchicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit ſolcher Ausſchreibungen öffentlich ſeine Gedanken äußert. Eben ſo iſt ein Geiſtlicher verbunden, ſeinen Catechismusſchülern und ſeiner Gemeine nach dem Symbole der Kirche, der er dient, ſeinen Vortrag zu thun; denn er iſt auf dieſe Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freyheit, ja ſogar den Beruf dazu, alle ſeine ſorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbole, und Vorſchläge wegen beſſerer Einrichtung des Religions- und Kirchenweſens, dem Publicum mitzutheilen. Es iſt hierbey auch nichts, was dem Ge-

---

*) In unſern Tagen kommt die Erörterung dieſer Frage öfterer vor und man hat ſie verſchieden beantwortet. Was im Staate rechtlich ſeyn ſoll, das muß allgemein geſetzlich ſeyn können. Nun würden einzelne Unterthanen, welche die Abgaben verweigerten, ſich an die Stelle des Geſetzgebers ſetzen, dem es allein zukommt, die Abgaben zu verweigern oder zuzugeſtehen, wenn die Regierung den Weg der Geſetze verläßt. In freyen Staaten (verfaſſungsmäßigen Monarchien und Republiken) kann und darf bloß die geſetzgebende Gewalt beſchließen, was als Geſetz gelten ſoll; nur ihr kommt es zu, allgemeingültige Vorſchriften zu geben und die Unterthanen würden unrecht handeln, wenn ſie die Steuern nicht bezahlen wollten, welche die geſetzgebende Gewalt bewilligt hat. Handelte dieſe ſelbſt verrätheriſch an der Freyheit, ſo darf man nur bey der nächſten Wahl bloß frey- und edelgeſinnte Männer zu Abgeordneten wählen. D. Herausg.

wiſſen zur Laſt gelegt werden könnte: denn was er zu Folge ſeines Amts, als Geſchäftsträger der Kirche, lehrt, das ſtellt er als etwas vor, in Anſehung deſſen er nicht freye Gewalt hat, nach eigenem Gutdünken zu lehren, ſondern das er nach Vorſchrift und im Namen eines andern vorzutragen angeſtellt iſt. Er wird ſagen: unſere Kirche lehrt dieſes oder jenes; das ſind die Beweisgründe, deren ſie ſich bedient. Er zieht alsdann allen practiſchen Nutzen für ſeine Gemeinde aus Satzungen, die er ſelbſt nicht mit voller Ueberzeugung unterſchreiben würde, zu deren Vortrag er ſich gleichwohl anheiſchig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich iſt, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigſtens doch nichts der innern Religion widerſprechendes darin angetroffen wird; denn glaubte er das letztere darin zu finden, ſo würde er ſein Amt mit Gewiſſen nicht verwalten können: er müßte es niederlegen. Der Gebrauch alſo, den ein angeſtellter Lehrer von ſeiner Vernunft vor ſeiner Gemeinde macht, iſt blos ein *Privatgebrauch*, weil dieſe immer nur eine häusliche, ob zwar noch ſo große, Verſammlung iſt; und in Anſehung deſſen iſt er, als Prieſter, nicht frey, und darf es auch nicht ſeyn, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nemlich zu der Welt, ſpricht, mithin der Geiſtliche im *öffentlichen Gebrauche* ſeiner Vernunft, genießt einer uneingeſchränkten Freyheit, ſich ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen und in ſeiner eigenen Perſon zu ſprechen: denn daß die Vormünder des Volks (in geiſtlichen Dingen) ſelbſt wieder unmündig ſeyn ſollen, iſt eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber ſollte nicht eine Geſellſchaft von Geiſtlichen, etwa eine Kirchenverſammlung, oder eine ehrwürdige Klaſſis (wie ſie ſich unter den Holländern ſelbſt nennt) berechtigt ſeyn, ſich eidlich auf ein gewiſſes unveränderliches Symbol zu verpflichten, um ſo eine unaufhörliche Obervormundſchaft über jedes ihrer Glieder und vermittelſt ihrer

über das Volk zu führen, und dieſe ſogar zu verewigen?
Ich ſage: das iſt ganz unmöglich. Ein ſolcher Contract,
der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menſchenge-
ſchlechte abzuhalten geſchloſſen würde, iſt ſchlechterdings
null und nichtig, und ſollte er auch durch die oberſte
Gewalt, durch Reichstäge und die feyerlichſten Friedens-
ſchlüſſe beſtätigt ſeyn. Ein Zeitalter kann ſich nicht ver-
bünden und darauf verſchwören, das folgende in einen Zu-
ſtand zu ſetzen, darin es ihm unmöglich werden muß,
ſeine (vornehmlich ſo ſehr angelegentliche) Erkenntniſſe zu
erweitern, von Irrthümern zu reinigen, und überhaupt in
der Aufklärung weiter zu ſchreiten. Das wäre ein Ver-
brechen wider die menſchliche Natur, deren urſprüngliche
Beſtimmung gerade in dieſem Fortſchreiten beſteht, und
die Nachkommen ſind alſo vollkommen dazu berechtigt, jene
Beſchlüſſe, als unbefugter und frevelhafter Weiſe genom-
men, zu verwerfen. Der Probierſtein alles deſſen, was
über ein Volk als Geſetz beſchloſſen werden kann, liegt in
der Frage: ob ein Volk ſich ſelbſt wohl ein ſolches Ge-
ſetz auferlegen könnte? Nun wäre dieſes wohl, gleichſam
in der Erwartung eines beſſern, auf eine beſtimmte kurze
Zeit möglich, um eine gewiſſe Ordnung einzuführen, indem
man es zugleich jedem der Bürger, vornemlich dem Geiſt-
lichen, frey ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffent-
ich, d. i. durch Schriften, über das Fehlerhafte der der-
maligen Einrichtung ſeine Anmerkungen zu machen, indeſ-
en die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis
ie Einſicht in die Beſchaffenheit dieſer Sachen öffentlich
weit gekommen und bewährt worden, daß ſie durch
ereinigung ihrer Stimmen (wenn gleich nicht aller) einen
orſchlag vor den Thron bringen könnte, um diejenigen
emeinden in Schutz zu nehmen, die ſich etwa nach ihren
egriffen der beſſeren Einſicht zu einer veränderten Reli-
onseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu
ndern, die es beym Alten wollten bewenden laſſen. Aber
f eine beharrliche, von Niemandem öffentlich zu bezwei-
nde Religionsverfaſſung, auch nur binnen der Lebens-

Dauer eines Menſchen, ſich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menſchheit zur Verbeſſerung gleichſam zu vernichten, und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenſchaft nachtheilig zu machen, iſt ſchlechterdings unerlaubt. Ein Menſch kann zwar für ſeine Perſon, und auch alsdann nur auf einige Zeit, in dem, was ihm zu wiſſen obliegt die Aufklärung aufſchieben: aber Verzicht zu thun, es ſey für ſeine Perſon, mehr aber noch für die Nachkommenſchaft, heißt die heiligen Rechte der Menſchheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über ſich ſelbſt beſchließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beſchließen: denn ſein geſetzgebendes Anſehen beruht eben darauf, daß er den geſammten Volkswillen in dem ſeinigen vereinigt. Wenn er nur darauf ſieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbeſſerung mit der bürgerlichen Ordnung zuſammen beſtehe, ſo kann er ſeine Unterthanen übrigens nur ſelbſt machen laſſen, was ſie um ihres Seelenheils willen zu thun nöthig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, daß nicht einer den andern gewaltthätig hindere, an der Beſtimmung und Beförderung deſſelben nach allem ſeinem Vermögen zu arbeiten. Es thut ſelbſt ſeiner Majeſtät Abbruch, wenn er ſich hierin miſcht, indem er die Schriften, wodurch ſeine Unterthanen ihre Einſichten ins Reine zu bringen ſuchen, ſeiner Regierungsaufſicht würdigt, ſowohl wenn er dieſes aus eigener höchſten Einſicht thut, wo er ſich dem Vorwurfe ausſetzt: Caesar non est supra Grammaticos, als auch noch weit mehr, wenn er ſeine oberſte Gewalt ſo weit erniedrigt, den geiſtlichen Despotism einiger Tyrannen in ſeinem Staate gegen ſeine übrigen Unterthanen zu unterſtützen.

Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? ſo iſt die Antwort: nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Daß die Menſchen, wie die Sachen jetzt ſtehen, im Ganzen genommen, ſchon im Stande wären, oder darein auch nur geſetzt werden könnten, in Religionsdingen ſich ihres eigenen Verſtandes ohne Leitung eines Andern ſicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch ſehr viel. Allein daß jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, ſich dahin frey zu bearbeiten, und der Hinderniſſe der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus ihrer ſelbſt verſchuldeten Unmündigkeit, allmählig weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In dieſem Betrachte iſt dieſes Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friedrichs.

Ein Fürſt, der es ſeiner nicht unwürdig findet, zu ſagen, daß er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menſchen nichts vorzuſchreiben, ſondern ihnen darin volle Freyheit zu laſſen, der alſo ſelbſt den hochmüthigen Namen der Toleranz von ſich ablehnt, iſt ſelbſt aufgeklärt, und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige geprieſen zu werden, der zuerſt das menſchliche Geſchlecht der Unmündigkeit, wenigſtens von Seiten der Regierung, entſchlug, und Jedem frey ließ, ſich in allem, was Gewiſſensangelegenheit iſt, ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geiſtliche, unbeſchadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urtheile und Einſichten, in der Qualität der Gelehrten, frey und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; noch mehr aber jeder Andere, der durch keine Amtspflicht eingeſchränkt iſt. Dieſer Geiſt der Freyheit breitet ſich auch auſſerhalb aus, ſelbſt da, wo er mit äuſſeren Hinderniſſen einer ſich ſelbſt mißverſtehenden Regierung zu ringen hat: denn es leuchtet dieſer doch ein Beyſpiel vor, daß bey Freyheit für die öffentliche Ruhe und Einigkeit des gemeinen Weſens nicht das mindeſte zu beſorgen ſey. Die Menſchen arbeiten ſich von ſelbſt nach und nach aus der Rohigkeit heraus, wenn man nur nicht abſichtlich künſtelt, um ſie darin zu erhalten.

Ich habe den Hauptpunct der Aufklärung, die des Ausganges der Menſchen aus ihrer ſelbſt verſchuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionsſachen geſetzt, weil in Anſehung der Künſte und Wiſſenſchaften unſere Beherrſcher kein Intereſſe haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu ſpielen: überdem auch jene Unmündigkeit, ſo wie die ſchädlichſte, alſo auch die entehrendſte unter allen iſt. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhaupts, der die erſtere begünſtigt, geht noch weiter, und ſieht ein, daß ſelbſt in Anſehung ſeiner Geſetzgebung es ohne Gefahr ſey, ſeinen Unterthanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine beſſere Abfaſſung derſelben, ſogar mit einer freymüthigen Critik der ſchon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen: davon wir ein glänzendes Beyſpiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.

Aber auch nur derjenige, der, ſelbſt aufgeklärt, ſich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiſciplinirtes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, — kann das ſagen, was ein Freyſtaat nicht wagen darf: räſonnirt, ſo viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht! So zeigt ſich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menſchlicher Dinge; ſo wie auch ſonſt, wenn man ihn im Großen betrachtet, darin faſt alles paradox iſt. Ein größerer Grad bürgerlicher Freyheit ſcheint der Freyheit des Geiſtes des Volks vortheilhaft, und ſetzt ihr doch unüberſteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verſchafft hingegen dieſem Raum, ſich nach allem ſeinem Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieſer harten Hülle den Keim, für den ſie am zärtlichſten ſorgt, nemlich den Hang und Beruf zum freyen Denken, ausgewickelt hat, ſo wirkt dieſer allmählig zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dies der Freyheit zu handeln nach und nach fähiger wird), und endlich auch ſogar auf die Grundſätze der Regierung, die es ihr ſelbſt zuträglich findet, den Menſchen, der nun mehr als Maſchine iſt, ſeiner Würde gemäß zu behandeln.

Was heißt, ſich im Denken orientiren? *)

Wir mögen unſere Begriffe noch ſo hoch anlegen, und dabey noch ſo ſehr von der Sinnlichkeit abſtrahiren, ſo hängen ihnen doch noch immer **bildliche** Vorſtellungen an, deren eigentliche Beſtimmung es iſt, ſie, die ſonſt nicht von der Erfahrung abgeleitet ſind, zum **Erfahrungsgebrauche** tauglich zu machen; denn wie wollten wir auch unſeren Begriffen Sinn und Bedeutung verſchaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anſchauung (welche zuletzt immer ein Beyſpiel aus irgend einer möglichen Erfahrung ſeyn muß) untergelegt würde? Wenn wir hernach von dieſer concreten Verſtandeshandlung die Beymiſchung des Bildes, zuerſt der zufälligen Wahrnehmung durch die Sinne, dann ſogar die reine ſinnliche Anſchauung überhaupt, weglaſſen, ſo bleibt jener reine Verſtandesbegriff übrig, deſſen Umfang nun erweitert iſt, und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Auf ſolche Weiſe iſt ſelbſt die allgemeine Logik zu Stande gekommen und manche **heuriſtiſche** Methode zu denken liegt in dem Erfahrungsgebrauche unſeres Verſtandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen, welche, wenn wir ſie behutſam aus jener Erfahrung herauszuziehen verſtänden, die Philoſophie wohl mit mancher nützlichen Maxime, ſelbſt im abſtracten Denken, bereichern könnte.

Von dieſer Art iſt der Grundſatz,[1] zu dem der ſel. **Mendelsſohn**, ſo viel ich weiß, nur in ſeinen letzten Schriften (den **Morgenſtunden** S. 165—66, und dem Briefe an **Leſſings Freunde** S. 33 und 67) ſich ausdrücklich bekannte; nemlich die Maxime der Nothwendigkeit, im ſpeculativen Gebrauche der Vernunft (welchem er ſonſt in Anſehung der Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände ſehr viel, ſogar bis zur Evidenz der Demonſtration, zutrauete) durch ein gewiſſes Leitungsmittel, welches er bald den Gemeinſinn (Morgenſtunden), bald die geſunde Vernunft, bald den ſchlichten Menſchenverſtand (an Leſſings Freunde) nannte, ſich zu orientiren. Wer hätte denken ſollen, daß dieſes Geſtändniß nicht allein ſeiner vortheilhaften Meinung von der Macht des ſpeculativen Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie ſo verderblich werden ſollte (welches in der That unvermeidlich war), ſondern daß ſelbſt die gemeine geſunde Vernunft bey der Zweydeutigkeit, worin er die Ausübung dieſes Vermögens im Gegenſatze mit der Speculation ließ, in Gefahr gerathen würde, zum Grundſatze der Schwärmerey und der gänzlichen Entthronung der Vernunft zu dienen? Und doch geſchah dieſes in der Mendelsſohn- und Jacobiſchen Streitigkeit, vornemlich durch die nicht unbedeutenden Schlüſſe des ſcharfſinnigen Verfaſſers der Reſultate*); wiewohl ich keinem von beyden die Abſicht, eine ſo verderbliche Denkungsart in Gang zu bringen, beylegen will, ſondern des Letztern Unternehmung lieber als argumentum ad hominem anſehe, deſſen man ſich zur bloßen Gegenwehr zu bedienen wohl berechtigt iſt, um die Blöße, die der Gegner giebt, zu deſſen Nachtheil zu benutzen. Andererſeits werde ich zeigen, daß es in der That blos die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitsſinn, keine überſchwengliche Anſchauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einſtimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, ſondern wie Mendelsſohn ſtandhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, blos die eigentliche reine Menſchenvernunft ſey, wodurch er es nöthig fand und anpries, ſich zu orientiren; ob zwar freylich hiebey der hohe Anſpruch des ſpeculativen Vermögens derſelben, vornehmlich ihr allein gebietendes Anſehen (durch Demonſtration), wegfallen, und ihr, ſo fern ſie ſpeculativ iſt, nichts weiter, als das Geſchäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widerſprüchen und die Vertheidigung gegen ihre *eigenen* ſophiſtiſchen Angriffe auf die Maximen einer geſunden Vernunft, übrig gelaſſen werden muß. — Der erweiterte und genauer beſtimmte Begriff des *Sich Orientirens* kann uns behülflich ſeyn, die Maxime der geſunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände, deutlich darzuſtellen.

---

*) Abgedruckt in der Berliniſchen Monatsſchrift. October 1786.

---

*) Jacobi Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau, 1785. — Jacobi wider Mendelsſohns Beſchuldigung, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig, 1786. — Die Reſultate der Jacobiſchen und Mendelsſohnſchen Philoſophie; critiſch unterſucht von einem Freywilligen. Ebendaſ.

Sich orientiren heißt, in der eigentlichen Bedeutung des Worts, aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont eintheilen) die übrigen, namentlich den *Aufgang* zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel, und weiß, daß es nun die Mittagszeit iſt, ſo weiß ich Süden, Weſten, Norden und Oſten zu finden. Zu dieſem Behufe bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterſchiedes an meinem eigenen *Subject*, nemlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein *Gefühl*, weil dieſe zwey Seiten äußerlich in der Anſchauung keinen merklichen Unterſchied zeigen. Ohne dieſes Vermögen, in der Beſchreibung eines Cirkels, ohne an ihm irgend eine Verſchiedenheit der Gegenſtände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengeſetzter Richtung zu unterſcheiden, und dadurch eine Verſchiedenheit in der Lage der Gegenſtände *a priori* zu beſtimmen, würde ich nicht wiſſen, ob ich Weſten dem Südpuncte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken ſetzen, und ſo den Kreis durch Norden und Oſten bis wieder zum Süden vollenden ſollte. Alſo orientire ich mich *geographiſch* bey allen objectiven Datis am Himmel doch nur durch einen *ſubjectiven* Unterſcheidungsgrund; und, wenn in einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieſelbe Geſtalt und eben dieſelbe Stellung gegen einander behielten, nur daß die Richtung derſelben, die ſonſt öſtlich war, jetzt weſtlich geworden wäre, ſo würde in der nächſten ſternhellen Nacht zwar kein menſchliches Auge die geringſte Veränderung bemerken, und ſelbſt der Aſtronom, wenn er bloß auf das, was er ſieht und nicht zugleich, was er fühlt, Acht gäbe, würde ſich unvermeidlich desorientiren. So aber kommt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterſcheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe und er wird, wenn er nur den Polarſtern ins Auge nimmt, nicht allein die vorgegangene Veränderung bemerken, ſondern ſich auch ungeachtet derſelben orientiren können.

Dieſen geographiſchen Begriff des Verfahrens ſich zu orientiren, kann ich nun erweitern, und darunter verſtehen, ſich in einem gegebenen Raume überhaupt, mithin bloß mathematiſch, orientiren. Im Finſtern orientire ich mich in einem mir bekannten Zimmer, wenn ich nur einen einzigen Gegenſtand, deſſen Stelle ich im Gedächtniß habe, anfaſſen kann. Aber hier hilft mir offenbar nichts als das Beſtimmungsvermögen der Lagen nach einem ſubjectiven Unterſcheidungsgrunde: denn die Objecte, deren Stelle ich finden ſoll, ſehe ich gar nicht; und, hätte jemand mir zum Spaße alle Gegenſtände zwar in derſelben Ordnung unter einander, aber links geſetzt, was vorher rechts war, ſo würde ich mich in einem Zimmer, wo ſonſt alle Wände ganz gleich wären, gar nicht finden können. So aber orientire ich mich bald durch das bloße Gefühl eines Unterſchiedes meiner zwey Seiten, der rechten und der linken. Eben das geſchieht, wenn ich zur Nachtzeit auf mir ſonſt bekannten Straßen, in denen ich jetzt kein Haus unterſcheide, gehen und mich gehörig wenden ſoll.

Endlich kann ich dieſen Begriff noch mehr erweitern, da er denn in dem Vermögen beſtände, ſich nicht bloß im Raume, d. i. mathematiſch, ſondern überhaupt im Denken, d. i. logiſch zu orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, daß dieſes ein Geſchäft der reinen Vernunft ſeyn werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn ſie von bekannten Gegenſtänden (der Erfahrung) ausgehend ſich über alle Gränzen der Erfahrung erweitern will, und ganz und gar kein Object der Anſchauung, ſondern bloß Raum für dieſelbe findet, da ſie alsdann gar nicht mehr im Stande iſt, nach objectiven Gründen der Erkenntniß, ſondern lediglich nach einem ſubjectiven Unterſcheidungsgrunde, in der Beſtimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens, ihre Urtheile unter eine beſtimmte Maxime zu bringen *). Dies ſubjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, iſt kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfniſſes. Man kann vor allem Irrthume geſichert bleiben, wenn man ſich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man nicht ſo viel weiß, als zu einem beſtimmenden Urtheile erforderlich iſt. Alſo iſt Unwiſſenheit an ſich die Urſache zwar der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unſerer Erkenntniß. Aber wo es nicht ſo willkührlich iſt, ob man über etwas beſtimmt urtheilen wolle, oder nicht, wo ein wirkliches Bedürfniß und wohl gar ein ſolches, welches der Vernunft an ſich ſelbſt anhängt, das Urtheilen nothwendig macht, und gleichwohl Mangel des Wiſſens in Anſehung der zum Urtheile erforderlichen Stücke uns einſchränkt, da iſt eine Maxime nöthig, wornach wir unſer Urtheil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt ſeyn. Wenn denn vorher ſchon ausgemacht iſt, daß es hier keine Anſchauung vom Object, nicht einmal etwas mit dieſem Gleichartiges geben könne, wodurch wir unſeren erweiterten Begriffen den ihnen angemeſſenen Gegenſtand darſtellen, und dieſe alſo ihrer realen Möglichkeit wegen ſichern könnten, ſo wird für uns nichts weiter zu thun übrig ſeyn, als zuerſt den Begriff, mit welchem wir uns über alle mögliche Erfahrung hinaus wagen wollen, wohl zu prüfen, ob er auch von Widerſprüchen frey ſey; und dann wenigſtens das

---

*) Sich im Denken orientiren, heißt alſo, ſich, bey der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem ſubjectiven Princip derſelben beſtimmen.

Verhältniß des Gegenſtandes zu den Gegenſtänden der Erfahrung unter reine Verſtandesbegriffe zu bringen, wodurch wir ihn noch gar nicht verſinnlichen, aber doch etwas Ueberſinnliches, wenigſtens tauglich zum Erfahrungsgebrauche unſerer Vernunft, denken; denn ohne dieſe Vorſicht würden wir von einem ſolchen Begriffe gar keinen Gebrauch machen können, ſondern ſchwärmen, anſtatt zu denken.

Allein hiedurch, nemlich durch den bloßen Begriff, iſt doch noch nichts in Anſehung der Exiſtenz dieſes Gegenſtandes und der wirklichen Verknüpfung deſſelben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenſtände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfniſſes der Vernunft ein, als eines ſubjectiven Grundes, etwas vorauszuſetzen und anzunehmen, was ſie durch objective Gründe zu wiſſen ſich nicht anmaßen darf; und folglich ſich im Denken, im unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfülleten Raume des Ueberſinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfniß zu orientiren.

Es läßt ſich manches Ueberſinnliche denken (denn Gegenſtände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld aller Möglichkeit aus), wo die Vernunft gleichwohl kein Bedürfniß fühlt, ſich bis zu demſelben zu erweitern, viel weniger deſſen Daſeyn anzunehmen. Die Vernunft findet an den Urſachen in der Welt, welche ſich den Sinnen offenbaren (oder wenigſtens von derſelben Art ſind, als die, ſo ſich ihnen offenbaren) Beſchäftigung genug, um nicht den Einfluß reiner geiſtiger Naturweſen zu deren Behuf nöthig zu haben, deren Annehmung vielmehr ihrem Gebrauche nachtheilig ſeyn würde: denn da wir von den Geſetzen, nach welchen ſolche Weſen wirken mögen, nichts, von jenen aber, nemlich den Gegenſtänden der Sinne, vieles wiſſen, wenigſtens noch zu erfahren hoffen können, ſo würde durch ſolche Vorausſetzung dem Gebrauche der Vernunft vielmehr Abbruch geſchehen. Es iſt alſo gar kein Bedürfniß, es iſt vielmehr bloßer Vorwitz, der auf nichts als Träumerey ausläuft, darnach zu forüben, oder mit Hirngeſpinſten den [illegible] zu ſpielen. Ganz anders iſt es mit dem Begriffe von einem erſten Urweſen, als oberſter Intelligenz und zugleich als dem höchſten Gute, bewandt. Denn nicht allein, daß unſere Vernunft ſchon ein Bedürfniß fühlt, den Begriff des Uneingeſchränkten dem Begriffe alles Eingeſchränkten, mithin aller anderen Dinge *), zum Grunde zu legen: ſo geht

---

*) Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben vorauszuſetzen bedarf, und die Verſchiedenheit der Dinge durch ihnen anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet, ſo ſieht ſie ſich genöthigt, eine einzige Möglichkeit, nämlich die des uneingeſchränkten Weſens als urſprünglich zum Grunde zu legen, alle andere aber als abgeleitet zu betrachten. Da auch die durchgängige Möglichkeit eines jeden Dinges durchaus im Ganzen aller Exiſtenz angetroffen werden muß, wenigſtens der Grundſatz der durchgängigen Beſtimmung die Unterſcheidung des Möglichen vom Wirklichen unſerer Vernunft nur auf ſolche Art möglich macht, ſo finden wir einen ſubjectiven Grund der Nothwendigkeit, d. i. ein Bedürfniß unſerer Vernunft ſelbſt, aller Möglichkeit das Daſeyn eines allerrealſten (höchſten) Weſens zum Grunde zu legen. So entſpringt nun der Carteſianiſche Beweis vom Daſeyn Gottes, indem ſubjective Gründe, etwas für den Gebrauch der Vernunft (der im Grunde immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt) vorauszuſetzen, für objectiv — mithin Bedürfniß für Einſicht — gehalten werden. So iſt es mit dieſem, ſo iſt es mit allen Beweiſen des würdigen Mendelsſohn in ſeinen Morgenſtunden bewandt. Sie leiſten nichts zum Behuf einer Demonſtration. Darum ſind ſie aber keinesweges unnütz. Denn nicht zu erwähnen, welchen ſchönen Anlaß dieſe überaus ſcharfſinnige Entwickelungen der ſubjectiven Bedingungen des Gebrauchs unſerer Vernunft zu der vollſtändigen Erkenntniß dieſes unſeres Vermögens geben, als zu welchem Behuf ſie bleibende Beyſpiele ſind, ſo iſt das Fürwahrhalten aus ſubjectiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objective mangeln und wir dennoch zu urtheilen genöthigt ſind, immer noch von großer Wichtigkeit; nur müſſen wir das, was nur abgenöthigte Vorausſetzung iſt, nicht für freye Einſicht ausgeben, um dem Gegner, mit dem wir uns aufs Dogmatiſiren eingelaſſen haben, nicht ohne Noth Schwächen darzubieten, deren er ſich zu unſerm Nachtheil bedienen kann. Mendelsſohn dachte wohl nicht daran, daß das Dogmatiſiren mit der reinen Vernunft im Felde des Ueberſinnlichen der gerade Weg zur philoſophiſchen Schwärmerey ſey, und daß nur Critik eben deſſelben Vernunftvermögens dieſem Uebel gründlich abhelfen könne. Zwar kann die Diſciplin der ſcholaſtiſchen Methode (der Wolffiſchen z. B., die er darum auch anrieth), da

dieses Bedürfniß auch auf die Voraussetzung des Daseyns desselben, ohne welche sie sich von der Zufälligkeit der Existenz der Dinge in der Welt, am wenigsten aber von der Zweckmäßigkeit und Ordnung, die man in so bewunderungswürdigem Grade (im Kleinen, weil es uns nahe ist, noch mehr, wie im Großen) allenthalben antrifft, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann. Ohne einen verständigen Urheber anzunehmen, läßt sich, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigstens kein verständlicher Grund davon angeben, und ob wir gleich die Unmöglichkeit einer solchen Zweckmäßigkeit ohne eine erste verständige Ursache nicht beweisen können, (denn alsdann hätten wir hinreichende objective Gründe dieser Behauptung, und bedürften es nicht, uns auf den subjectiven zu berufen), so bleibt bey diesem Mangel der Einsicht doch ein genugsamer subjectiver Grund der Annehmung derselben darin, daß die Vernunft es bedarf, etwas, was ihr verständlich ist, voraus zu setzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfnisse nicht abhilft.

Man kann aber das Bedürfniß der Vernunft als zwiefach ansehen: erstlich in ihrem theoretischen, zweytens in ihrem practischen Gebrauche. Das erste Bedürfniß habe ich eben angeführt, aber man sieht wohl, daß es nur bedingt sey, d. i. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, urtheilen wollen. Weit wichtiger ist das Bedürfniß der

---

[illegible]

Vernunft in ihrem practiſchen Gebrauche, weil es unbedingt iſt, und wir die Exiſtenz Gottes vorauszuſetzen nicht bloß alsdann genöthigt werden, wenn wir urtheilen wollen, ſondern weil wir urtheilen müſſen; denn der reine practiſche Gebrauch der Vernunft beſteht in der Vorſchrift der moraliſchen Geſetze. Sie führen aber alle auf die Idee des höchſten Gutes, was in der Welt möglich iſt, ſo fern es allein durch Freiheit möglich iſt: die Sittlichkeit; von der andern Seite auch auf das, was nicht bloß auf menſchliche Freiheit, ſondern auch auf die Natur ankommt, nämlich auf die größte Glückſeligkeit, ſo fern ſie in Proportion der erſten ausgetheilt iſt. Nun bedarf die Vernunft, ein ſolches abhängiges höchſte Gut, und zum Behuf deſſelben eine oberſte Intelligenz, als höchſtes unabhängiges Gut, anzunehmen; zwar nicht, um davon das verbindende Anſehen der moraliſchen Geſetze, oder die Triebfedern zu ihrer Beobachtung, abzuleiten (denn ſie würden keinen moraliſchen Werth haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas anderm, als von dem Geſetze allein, das für ſich apodictiſch gewiß iſt, abgeleitet würde), ſondern nur, um dem Begriffe vom höchſten Gut objective Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zuſammt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgends exiſtirte, deſſen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.

Es iſt alſo nicht Erkenntniß, ſondern gefühltes*) Bedürfniß der Vernunft, wodurch ſich Mendelsſohn (ohne ſein Wiſſen) im ſpeculativen Denken orientirte. Und da dieſes Leitungsmittel nicht ein objectives Princip der Vernunft, ein Grundsatz der Einsichten, sondern ein bloß ſubjectives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ein Folgesatz des Bedürfniſſes iſt, und für ſich allein den ganzen Beſtimmungsgrund unſers Urtheils über das Daſeyn des höchſten Weſens ausmacht, von dem es nur ein zufälliger Gebrauch iſt, ſich in den ſpeculativen Verſuchen über denſelben Gegenſtand zu orientiren, ſo fehlte er hierin allerdings, daß er dieſer Speculation dennoch ſo viel Vermögen zutraute, für ſich allein auf dem Wege der Demonſtration alles auszurichten. Die Nothwendigkeit des erſteren Mittels konnte nur Statt finden, wenn die Unzulänglichkeit des letzteren völlig zugeſtanden war: ein Geſtändniß, zu welchem ihn ſeine Scharfſinnigkeit doch zuletzt würde gebracht haben, wenn mit einer längeren Lebensdauer ihm auch die den Jugendjahren mehr eigene Gewandtheit des Geiſtes, alte gewohnte Denkungsart nach Veränderung des Zuſtandes der Wiſſenſchaften leicht umzuändern, wäre vergönnt geweſen. Indeſſen bleibt ihm doch das Verdienſt, daß er darauf beſtand, den letzten Probierſtein der Zuläſſigkeit eines Urtheils hier, wie allerwärts, nirgends, als allein in der Vernunft zu ſuchen, ſie mochte nun durch Einſicht oder bloßes Bedürfniß und die Maxime ihrer eigenen Zuträglichkeit in der Wahl ihrer Sätze geleitet werden. Er nannte die Vernunft in ihrem letzteren Gebrauche die gemeine Menſchenvernunft; denn dieſer iſt ihr eigenes Intereſſe jederzeit zuerſt vor Augen, indeß man aus dem natürlichen Gleiſe ſchon muß getreten ſeyn, um jenes zu vergeſſen, und müßig unter Begriffen in objectiver Rückſicht zu ſpähen, um bloß ſein Wiſſen, es mag nöthig ſeyn oder nicht, zu erweitern.

---

*) Die Vernunft fühlt nicht; ſie ſieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den Erkenntnißtrieb das Gefühl des Bedürfniſſes. Es iſt hiemit, wie mit dem moraliſchen Gefühl bewandt, welches kein moraliſches Geſetz verurſacht; denn dieſes entſpringt gänzlich aus der Vernunft, ſondern durch moraliſche Geſetze, mithin durch die Vernunft, verurſacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille beſtimmter Gründe bedarf.

Da aber der Ausdruck: Ausſpruch der geſunden Vernunft, in vorliegender Frage immer noch zweydeutig iſt, und entweder, wie ihn ſelbſt Mendelsſohn mißverſtand, für ein Urtheil aus Vernunfteinſicht, oder, wie ihn der Verfaſſer der Reſultate zu nehmen ſcheint, ein Urtheil aus Vernunfteingebung genommen werden kann, ſo wird nöthig ſeyn, ihrer Quelle der Beurtheilung eine andere Benennung zu geben, und keine iſt ihr angemeſſener, als die eines Vernunftglaubens. Ein jeder Glaube, ſelbſt der hiſtoriſche muß zwar vernünftig ſeyn (denn der letzte Probierſtein der Wahrheit iſt immer die Vernunft); allein ein Vernunftglaube iſt der, welcher ſich auf keine andere Data gründet, als die, ſo in der reinen Vernunft enthalten ſind. Aller Glaube iſt nun ein ſubjectiv zureichendes, objectiv aber mit Bewußtſeyn unzureichendes Fürwahrhalten; alſo wird er dem Wiſſen entgegengeſetzt. Andrerſeits, wenn aus objectiven, obzwar mit Bewußtſeyn unzureichenden, Gründen etwas für wahr gehalten, mithin bloß gemeinet wird, ſo kann dieſes Meinen doch durch allmählige Ergänzung in derſelben Art von Gründen endlich ein Wiſſen werden. Dagegen wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objectiv gültig ſind, ſo kann der Glaube durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wiſſen werden. Der hiſtoriſche Glaube z. B. von dem Tode eines großen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein Wiſſen werden, wenn die Obrigkeit des Orts denſelben, ſein Begräbniß, Teſtament, u. ſ. w. meldet. Daß daher etwas hiſtoriſch bloß auf Zeugniſſe für wahr gehalten, d. i. geglaubt wird, z. B. daß eine Stadt Rom in der Welt ſey; und doch derjenige, der niemals da geweſen, ſagen kann: ich weiß, und nicht bloß, ich glaube, es exiſtire ein Rom; das ſteht ganz wohl beyſammen. Dagegen kann der reine Vernunftglaube durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein Wiſſen verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier bloß ſubjectiv, nämlich ein nothwendiges Bedürfniß der Vernunft iſt (und, ſo lange wir Menſchen ſind, immer bleiben wird), das Daſeyn eines höchſten Weſens nur vorauszuſetzen, nicht zu demonſtriren. Dieſes Bedürfniß der Vernunft zu ihrem ſie befriedigenden theoretiſchen Gebrauche würde nichts anders als reine Vernunfthypotheſe ſeyn, d. i. eine Meinung, die aus subjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre; darum, weil man gegebene *Wirkungen zu erklären*, niemals einen andern als dieſen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf. Dagegen der *Vernunftglaube*, der auf dem Bedürfniße ihres Gebrauchs in *praktiſcher* Abſicht beruht, ein *Poſtulat* der Vernunft heißen könnte: nicht, als ob es eine Einſicht wäre, welche aller logiſchen Forderung zur Gewißheit Genüge thäte, ſondern weil dieſes Fürwahrhalten (wenn in dem Menſchen alles nur moraliſch gut beſtellt iſt) dem Grade nach keinem Wiſſen nachſteht[*]), ob es gleich der Art nach davon völlig unterſchieden iſt.

Ein reiner Vernunftglaube iſt alſo der Wegweiſer oder Compaß, wodurch der ſpeculative Denker ſich auf ſeinen Vernunftſtreifereien im Felde überſinnlicher Gegenſtände orientiren, der Menſch von gemeiner, doch (moraliſch) geſunder Vernunft aber ſich ſeinen Weg, ſo wohl in theoretiſcher als praktiſcher Abſicht, dem ganzen Zwecke ſeiner Beſtimmung völlig angemeſſen, vorzeichnen kann; und dieſer Vernunftglaube iſt es auch, der jedem andern Glauben, ja jeder Offenbarung, zum Grunde gelegt werden muß.

Der *Begriff* von Gott, und ſelbſt die Ueberzeugung von ſeinem *Daſeyn*, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht, von noch ſo großer Autorität, zuerſt in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anſchauung von einer ſolchen Art, als ſie mir die Natur, ſo weit ich ſie kenne, gar nicht liefern kann, ſo muß doch ein Begriff von Gott zur Richtſchnur dienen, ob dieſe Erſcheinung auch mit allem dem übereinſtimme, was zu dem Charakteriſtiſchen einer Gottheit erforderlich iſt. Ob ich gleich nun gar nicht einſehe, wie es möglich ſey, daß irgend eine Erſcheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darſtelle, was ſich immer nur denken, niemals aber anſchauen läßt, ſo iſt doch wenigſtens ſo viel klar, daß, um nur zu urtheilen, ob das Gott ſey, was mir erſcheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äuſſerlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müſſe, nicht ob er dieſem adäquat ſey, ſondern bloß ob er ihm nicht widerſpreche. Eben ſo, wenn auch bey allem, wodurch er ſich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerſpräche, ſo würde dennoch dieſe Erſcheinung, Anſchauung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man ſonſt eine ſolche Darſtellung nennen will, das Daſeyn eines Weſens niemals beweiſen, deſſen Begriff (wenn er nicht unſicher beſtimmt, und daher der Vermiſchung alles möglichen Wahnes unterworfen werden ſoll) Unendlichkeit der Größe nach zur Unterſcheidung von allem Geſchöpfe fodert, welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anſchauung adäquat ſeyn, mithin auch niemals das Daſeyn eines ſolchen Weſens unzweydeutig beweiſen kann. Vom Daſeyn des höchſten Weſens kann alſo niemand durch irgend eine Anſchauung zuerſt überzeugt werden; der Vernunftglaube muß vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewiſſe Erſcheinungen oder Eröffnungen Anlaß zur Unterſuchung geben, ob wir das, was zu uns ſpricht, oder ſich uns darſtellt, wohl befugt ſind, für eine Gottheit zu halten, und, nach Befinden, jenen Glauben beſtätigen.

---

[*]) Zur *Feſtigkeit* des Glaubens gehört das Bewußtſeyn ſeiner *Unveränderlichkeit*. Nun kann ich völlig gewiß ſeyn, daß mir niemand den Satz: *es iſt ein Gott*, werde widerlegen können; denn wo will er dieſe Einſicht hernehmen? Alſo iſt es mit dem Vernunftglauben nicht ſo, wie mit dem hiſtoriſchen bewandt, bei dem es immer noch möglich iſt, daß Beweiſe zum Gegentheil aufgefunden würden, und wo man ſich immer noch vorbehalten muß, ſeine Meinung zu ändern, wenn ſich unſere Kenntniß der Sachen erweitern ſollte.

Wenn alſo der Vernunft in Sachen, welche überſinnliche Gegenſtände betreffen, als das Daſeyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zuſtehende Recht zuerſt zu ſprechen beſtritten wird, ſo iſt aller Schwärmerey, allem Aberglauben, ja ſelbſt der Atheiſterey eine weite Pforte geöffnet. Und doch ſcheint in der Jacobiſchen und

Mendelsſohniſchen Streitigkeit alles auf dieſen Um
ſturz, ich weiß nicht recht, ob bloß der Vernunftei
ſicht und des Wiſſens (durch vermeinte Stärke in d
Speculation), oder auch ſogar des Vernunftglau
bens, und dagegen auf die Errichtung eines ande
Glaubens, den ſich ein jeder nach ſeinem Belieben m
chen kann, angelegt. Man ſollte beynahe auf das le
tere ſchließen, wenn man den ſpinoziſtiſchen Begr
von Gott, als den einzigen, mit allen Grundſätzen d
Vernunft übereinſtimmigen *), und dennoch verwerflich

---

*) Es iſt kaum zu begreifen, wie gedachte Gelehrte in der C
tik der reinen Vernunft Vorſchub zum Spinozism f
den konnten. Die Critik beſchneidet dem Dogmatism gänzl
die Flügel in Anſehung der Erkenntniß überſinnlicher Gege
ſtände und der Spinozism iſt hierin ſo dogmatiſch, daß er
gar mit dem Mathematiker in Anſehung der Strenge des B
weiſes wetteifert. Die Critik beweiſet, daß die Tafel der r
nen Verſtandesbegriffe alle Materialien des reinen Denke
enthalten müſſe, der Spinozism ſpricht von Gedanken, die d
ſelbſt denken, und alſo von einem Accidens, das doch zugle
für ſich als Subject exiſtirt, ein Begriff, der ſich im menſ
lichen Verſtande gar nicht findet und ſich auch in ihn ni
bringen läßt. Die Critik zeigt, es reiche noch lange ni
zur Behauptung der Möglichkeit eines ſelbſt gedachten Weſe
zu, daß in ſeinem Begriffe nichts widerſprechendes ſey (w
wohl es alsdann nöthigenfalls allerdings erlaubt bleibt, di
Möglichkeit anzunehmen); der Spinozism giebt aber vor, d
Unmöglichkeit eines Weſens einzuſehen, deſſen Idee aus la
ter reinen Verſtandesbegriffen beſteht, wovon man nur a
Bedingungen der Sinnlichkeit abgeſondert hat, worin alſo n
mals ein Widerſpruch angetroffen werden kann, und verm
doch dieſe über alle Grenzen gehende Anmaßung durch g
nichts zu unterſtützen. Eben um dieſer willen führt der S
nozism gerade zur Schwärmerey. Dagegen giebt es kein e
ziges ſicheres Mittel alle Schwärmerey mit der Wurzel aus
rotten, als jene Grenzbeſtimmung des reinen Vernunftverm
gens. — Eben ſo findet ein anderer Gelehrter in der Cr
d. r. Vernunft eine Skepſis, obgleich die Critik eben d
auf hinausgeht, etwas gewiſſes und beſtimmtes in Anſehu
des Umfangs unſerer Erkenntniß a priori feſt zu ſetzen. I
gleichen eine Dialektik in den critiſchen Unterſuchunge
welche doch darauf angelegt ſind, die unvermeidliche Dialek
womit die allerwärts dogmatiſch geführte reine Vernunft
ſelbſt verfängt und verwickelt, aufzulöſen und auf immer
vertilgen. Die Neuplatoniker, die ſich Eclectiker nannten, w
ſie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu f
den wußten, wenn ſie ſolche vorher hineingetragen hatten, w

Begriff aufgeſtellt habe: denn ob es ſich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen, daß ſpeculative Vernunft ſelbſt nicht einmal die Möglichkeit eines Weſens, wie wir uns Gott denken müſſen, einzuſehen im Stande ſey, ſo kann es doch mit gar keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daſeyns zuſammen beſtehen, daß Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenſtandes einſehen, und dennoch, aus anderen Quellen, die Wirklichkeit deſſelben erkennen könnte.

Männer von Geiſtesfähigkeiten und von erweiterten Geſinnungen! Ich verehre Eure Talente und liebe Euer Menſchengefühl. Aber habt Ihr auch wohl überlegt, was Ihr thut, und wo es mit Euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt Ihr, daß Freyheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne dieſe würde es ſelbſt mit Euren freyen Schwüngen des Genies bald ein Ende haben. Wir wollen ſehen, was aus dieſer Denkfreyheit natürlicher Weiſe werden müſſe, wenn ein ſolches Verfahren, als Ihr beginnt, überhand nimmt.

Der Freyheit zu denken iſt erſtlich der bürgerliche Zwang entgegengeſetzt. Zwar ſagt man, die Freyheit zu ſprechen, oder zu ſchreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freyheit zu denken durch ſie gar nicht genommen werden. Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichſam in Gemeinſchaft mit andern, denen wir unſere und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Alſo kann man wohl ſagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freyheit, ſeine Gedanken öffentlich mitzutheilen, den Menſchen entreißt, ihnen auch die Freyheit zu denken nehme: das einzige Kleinod, das uns bey allen bürgerlichen Laſten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Uebel dieſes Zuſtandes noch Rath geſchafft werden kann.

---

fahren gerade eben ſo; es geſchieht alſo in ſo fern nichts neues unter der Sonne.

Zweytens wird die Freyheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, daß ihr der *Gewiſſenszwang* entgegengeſetzt iſt, wo ohne alle äußere Gewalt in Sachen der Religion ſich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen, und, ſtatt Argumente, durch vorgeſchriebene mit ängſtlicher Furcht vor der *Gefahr einer eigenen Unterſuchung* begleitete Glaubensformeln, alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüther zu verbannen wiſſen.

Drittens bedeutet auch Freyheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Geſetze, als die, *die ſie ſich ſelbſt giebt*: und ihr Gegentheil iſt die Maxime eines *geſetzloſen Gebrauchs* der Vernunft (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu ſehen, als unter der Einſchränkung durch Geſetze). Die Folge davon iſt natürlicher Weiſe dieſe, daß, wenn die Vernunft dem Geſetze nicht unterworfen ſeyn will, das ſie ſich ſelbſt giebt, ſie ſich unter das Joch der Geſetze beugen muß, die ihr ein Anderer giebt: denn ohne irgend ein Geſetz kann gar nichts, ſelbſt nicht der größte Unſinn, ſein Spiel lange treiben. Alſo iſt die unvermeidliche Folge der *erklärten* Geſetzloſigkeit im Denken (einer Befreyung von den Einſchränkungen durch die Vernunft), dieſe: daß Freyheit zu denken zuletzt dadurch eingebüßt, und, weil nicht etwa Unglück, ſondern wahrer Uebermuth daran Schuld iſt, im eigentlichen Sinne des Worts **verſcherzt** wird.

Der Gang der Dinge iſt ungefähr dieſer: zuerſt gefällt ſich das *Genie* ſehr in ſeinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es ſonſt die Vernunft lenkte, abgeſtreift hat. Es bezaubert bald auch Andere durch Machtſprüche und große Erwartungen, und ſcheint ſich ſelbſt nunmehr auf einen Thron geſetzt zu haben, den langſame ſchwerfällige Vernunft ſo ſchlecht zierte, wobey es gleichwohl immer die Sprache derſelben führt. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberſt geſetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menſchen *Schwärmerey*: jene Günſtlinge der gütigen Natur aber, Erleuchtung. Weil indeſſen bald eine Sprachverwirrung unter dieſen ſelbſt entſpringen muß, indem, da Vernunft allein für jedermann gültig gebieten kann, jezt jeder ſeiner Eingebung folgt, ſo müſſen zulezt aus inneren Eingebungen durch Zeugniſſe äußere bewährte Facta, aus Traditionen, die anfänglich ſelbſt gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte, die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der Aberglaube entſpringen, weil dieſer ſich doch wenigſtens in eine geſetzliche Form und dadurch in einen Ruheſtand bringen läßt.

Weil gleichwohl die menſchliche Vernunft immer noch nach Freyheit ſtrebt, ſo muß, wenn ſie einmal die Feſſeln zerbricht, ihr erſter Gebrauch einer lange entwöhnten Freyheit in Mißbrauch und vermeſſenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einſchränkung ausarten, in eine Ueberredung von der Alleinherrſchaft der ſpeculativen Vernunft, die nichts annimmt, als was ſich durch objective Gründe und dogmatiſche Ueberzeugung rechtfertigen kann, alles übrige aber kühn wegleugnet. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniſſe (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heißt nun **Unglaube**, nicht ein hiſtoriſcher; denn den kann man ſich gar nicht als vorſetzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken (weil jeder einem Factum, welches nur hinreichend bewährt iſt, eben ſo gut als einer mathematiſchen Demonſtration glauben muß, er mag wollen oder nicht), ſondern ein Vernunftunglaube, ein mißlicher Zuſtand des menſchlichen Gemüths, der den moraliſchen Geſetzen zuerſt alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit ſogar ihnen ſelbſt alle Autorität benimmt, und die Denkungsart veranlaßt, die man Freygeiſterey nennt, d. i. den Grundſatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Hier mengt ſich nun die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht ſelbſt bürgerliche Angelegenheiten in die größte Unordnung kommen; und, da das behendeſte und doch nachdrücklichſte Mittel ihr gerade das beſte iſt, ſo hebt ſie die Freyheit zu denken gar auf, und unterwirft dieſe, gleich andern Gewerben, den Landesverordnungen. Und ſo zerſtört Freyheit im Denken, wenn ſie ſogar unabhängig von Geſetzen der Vernunft verfahren will, endlich ſich ſelbſt.

Freunde des Menſchengeſchlechts und deſſen, was ihm am heiligſten iſt! Nehmt an, was Euch nach ſorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigſten ſcheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe ſeyn: nur ſtreitet der Vernunft nicht das, was ſie zum höchſten Gute auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierſtein der Wahrheit*) zu ſeyn. Widrigenfalls werdet Ihr, dieſer Freyheit unwürdig, ſie auch ſicherlich einbüßen, und dieſes Unglück noch dazu dem übrigen ſchuldloſen Theile über den Hals ziehen, der ſonſt wohl geſinnt geweſen wäre, ſich ſeiner Freyheit geſetzmäßig und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbeſten zu bedienen!

---

*) Selbſtdenken heißt den oberſten Probierſtein der Wahrheit in ſich ſelbſt (d. i. in ſeiner eigenen Vernunft) ſuchen; und die Maxime, jederzeit ſelbſt zu denken, iſt die Aufklärung. Dazu gehört nun eben ſo viel nicht, als ſich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntniſſe ſetzen; da ſie vielmehr ein negativer Grundſatz im Gebrauche ſeines Erkenntnißvermögens iſt, und öfter der, ſo an Kenntniſſen überaus reich iſt, im Gebrauche derſelben am wenigſten aufgeklärt iſt. Sich ſeiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter ſagen, als bey allem dem, was man annehmen ſoll, ſich ſelbſt fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundſatze ſeines Vernunftgebrauchs zu machen? Dieſe Probe kann ein jeder mit ſich ſelbſt anſtellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerey bey dieſer Prüfung alsbald verſchwinden ſehen, wenn er gleich bey weitem die Kenntniſſe nicht hat, beyde aus objectiven Gründen zu widerlegen; denn er bedient ſich blos der Maxime der Selbſterhaltung der Vernunft. Aufklärung in einzelnen Subjecten durch Erziehung zu gründen, iſt alſo gar leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieſer Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, iſt ſehr langwierig; denn es finden ſich viel äußere Hinderniſſe, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erſchweren.

Ueber den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie *).

Wenn man unter Natur den Inbegriff von allem verſteht, was nach Geſetzen beſtimmt exiſtirt, die Welt (als eigentlich ſogenannte Natur) mit ihrer oberſten Urſache zuſammengenommen, ſo kann es die Naturforſchung (die im erſten Falle Phyſik, im zweyten Metaphyſik heißt) auf zweyen Wegen verſuchen, entweder auf dem bloß theoretiſchen oder auf dem teleologiſchen Wege, auf dem letztern aber, als Phyſik, nur ſolche Zwecke, die uns durch Erfahrung bekannt werden können, als Metaphyſik dagegen, ihrem Berufe angemeſſen, nur einen Zweck, der durch reine Vernunft feſt ſteht, zu ihrer Abſicht gebrauchen. Ich habe anderwärts gezeigt, daß die Vernunft in der Metaphyſik auf dem theoretiſchen Naturwege (in Anſehung der Erkenntniß Gottes) ihre ganze Abſicht nicht nach Wunſch erreichen könne, und ihr alſo nur noch der teleologiſche übrig ſey, ſo doch, daß nicht die Naturzwecke, die nur auf Beweisgründen der Erfahrung beruhen, ſondern ein a priori durch reine praktiſche Vernunft beſtimmt gegebener Zweck (in der Idee des höchſten Guts) den Mangel der unzulänglichen Theorie ergänzen müſſe. Eine ähnliche Befugniß, von einem teleologiſchen Principe auszugehen, wo uns die Theorie verläßt, habe ich in einem kleinen Verſuche über die Menſchenracen zu beweiſen geſucht. Beyde Fälle aber enthalten eine Forderung, der der Verſtand ſich ungern unterwirft, und die Anlaß genug zum Mißverſtande geben kann.

Mit Recht ruft die Vernunft in aller Naturunterſuchung zuerſt nach Theorie, und nur ſpäter nach Zweckbeſtimmung. Den Mangel der erſtern kann keine Teleologie noch praktiſche Zweckmäßigkeit erſetzen. Wir bleiben immer unwiſſend in Anſehung der wirkenden Urſachen, wenn

---

*) Abgedruckt in Wieland's teutſchem Merkur. Januar und Februar 1788.

wo gleich die Angemeſſenheit unſerer Veranſtaltung mit Endurſachen, es ſey der Natur oder unſers Willens, noch ſo einleuchtend machen können. Am meiſten ſcheint dieſe Klage da gegründet zu ſeyn, wo (wie in jenem metaphyſiſchen Falle) ſogar praktiſche Geſetze vorangehen müſſen, um den Zweck allererſt anzugeben, dem zum Behufe ich den Begriff einer Urſache zu beſtimmen gedenke, der auf ſolche Art die Natur des Gegenſtandes gar nichts anzugehen, ſondern blos eine Beſchäftigung mit unſern eignen Abſichten und Bedürfniſſen zu ſeyn ſcheint.

Es hält allemal ſchwer, ſich in Principien zu einigen, in ſolchen Fällen, wo die Vernunft ein doppeltes, ſich wechſelſeitig einſchränkendes Intereſſe hat. Aber es iſt ſogar ſchwer, ſich über die Principien dieſer Art auch nur zu verſtehen, weil ſie die Methode zu denken vor der Beſtimmung des Objekts betreffen, und einander widerſtreitende Anſprüche der Vernunft den Geſichtspunkt zweydeutig machen, aus dem man ſeinen Gegenſtand zu betrachten hat. In der Berliniſchen Monatsſchrift ſind zwey meiner Verſuche, über zweyerley ſehr verſchiedene Gegenſtände und von ſehr ungleicher Erheblichkeit, einer ſcharfſinnigen Prüfung unterworfen worden. In einer bin ich nicht verſtanden worden, ob ich es zwar erwartete, in der andern aber über alle Erwartung wohl verſtanden worden; beydes von Männern von vorzüglichem Talente, jugendlicher Kraft und aufblühendem Ruhme. In jener gerieth ich in Verdacht, als wollte ich eine Frage der phyſiſchen Naturforſchung durch Urkunden der Religion beantworten; in der andern wurde ich von dem Verdachte befreyet, als wollte ich, durch den Beweis der Unzulänglichkeit einer metaphyſiſchen Naturforſchung, der Religion Abbruch thun. In beyden gründet ſich die Schwierigkeit, verſtanden zu werden, auf der noch nicht genug in's Licht geſtellten Befugniß, ſich, wo theoretiſche Erkenntnißquellen nicht zulangen, des teleologiſchen Princips bedienen zu dürfen, doch mit einer ſolchen Beſchränkung ſeines Gebrauchs, daß der theoretiſch-ſpekulativen Nachſcheidung das Recht des Vortritts geſichert wird, um zuerſt ihr ganzes Vermögen daran zu verſuchen (welches in der metaphyſiſchen von der reinen Vernunft mit Recht gefodert wird, daß ſie dieſes, und überhaupt ihre Anmaßung, über irgend etwas zu entſcheiden, vorher rechtfertige, dabey aber ihren Vermögenszuſtand vollſtändig aufdecke, um auf Zutrauen rechnen zu dürfen) ingleichen, daß, im Fortgange, dieſe Freyheit ihr jederzeit unbenommen bleibe. Ein großer Theil der Mißhelligkeiten beruht hier auf der Beſorgniß des Abbruchs, womit die Freyheit des Vernunftgebrauchs bedrohet werde; wenn dieſe gehoben wird, ſo glaube ich die Hinderniſſe der Einhelligkeit leicht wegräumen zu können.

Wider eine in der Berl. M. S. Novemb. 1785. eingerückte Erläuterung meiner vorlängſt geäußerten Meynung, über den Begriff und den Urſprung der Menſchenracen, trägt der Herr Geheimerath Georg Forſter im teutſchen Merkur, October und November 1786. Einwürfe vor, die, wie mich dünkt, bloß aus dem Mißverſtande des Princips, wovon ich anhebe, herrühren. Zwar findet es der berühmte Mann gleich anfangs mißlich, vorher ein Princip feſtzuſetzen, nach welchem ſich der Naturforſcher ſogar im Suchen und Beobachten ſolle leiten laſſen, und vornehmlich ein ſolches, was die Beobachtung auf eine dadurch zu befördernde Naturgeſchichte, zum Unterſchiede von der bloßen Naturbeſchreibung, richtete, ſo wie dieſe Unterſcheidung ſelbſt, unſtatthaft. Allein dieſe Mißhelligkeit läßt ſich leicht heben.

Was die erſte Bedenklichkeit betrifft, ſo iſt wohl unbezweifelt gewiß, daß durch bloßes empiriſches Herumtappen ohne ein leitendes Princip, wornach man zu ſuchen habe, nichts Zweckmäßiges jemals würde gefunden werden; denn Erfahrung methodiſch anſtellen, heißt allein beobachten. Ich danke für den bloß empiriſchen Reiſenden und ſeine Erzählung, vornehmlich, wenn es um eine zuſammenhängende Erkenntniß zu thun iſt, daraus die Vernunft etwas zum Behuf einer Theorie machen ſoll.

Gemeiniglich antwortet er, wenn man wonach fragt: ich hätte das wohl bemerken können, wenn ich gewußt hätte, daß man darnach fragen würde. Folgt doch Herr F. ſelbſt der Leitung des Linnéiſchen Princips der Beharrlichkeit des Characters der Befruchtungstheile an Gewächſen, ohne welches die ſyſtematiſche Naturbeſchreibung des Pflanzenreichs nicht ſo rühmlich würde geordnet und erweitert worden ſeyn. Daß manche ſo unvorſichtig ſind, ihre Ideen in die Beobachtung ſelbſt hineinzutragen (und, wie es auch wohl dem groſſen Naturkenner ſelbſt widerfuhr, die Aehnlichkeit jener Charactere, gewiſſen Beyſpielen zufolge, für eine Anzeige der Aehnlichkeit der Kräfte der Pflanzen zu halten) iſt leider ſehr wahr, ſo wie die Lection für raſche Vernünftler (die uns beyde vermuthlich nichts angeht) ganz wohl gegründet; allein dieſer Mißbrauch kann die Gültigkeit der Regel doch nicht aufheben.

Was aber den bezweifelten, ja gar ſchlechthin verworfenen Unterſchied zwiſchen Naturbeſchreibung und Naturgeſchichte betrifft, ſo würde, wenn man unter der letzteren eine Erzählung von Naturbegebenheiten, wohin keine menſchliche Vernunft reicht, z. B. das erſte Entſtehen der Pflanzen und Thiere verſtehen wollte, eine ſolche freilich, wie Hr. F. ſagt, eine Wiſſenſchaft für Götter, die gegenwärtig, oder ſelbſt Urheber waren, und nicht für Menſchen ſeyn. Allein nur den Zuſammenhang gewiſſer jetziger Beſchaffenheiten der Naturdinge mit ihren Urſachen in der älteren Zeit nach Wirkungsgeſetzen, die wir nicht erdichten, ſondern aus den Kräften der Natur, wie ſie ſich uns jetzt darbietet, ableiten, nur bloß ſo weit zurückverfolgen, als es die Analogie erlaubt, das wäre Naturgeſchichte, und zwar eine ſolche, die nicht allein möglich, ſondern auch z. B. in den Erdtheorien, (worunter des berühmten Linné ſeine auch ihren Platz findet) von gründlichen Naturforſchern häufig genug verſucht worden iſt, ſie mögen nun viel oder wenig damit ausgerichtet haben. Auch gehört ſelbſt des Hrn. F. Muthmaßung, vom erſten Urſprunge des Negers, gewiß nicht zur Naturbeſchreibung, ſondern nur zur Naturgeſchichte. Dieſer Unterſchied iſt in der Sachen Beſchaffenheit gelegen, und ich verlange dadurch nichts Neues, ſondern bloß die ſorgfältige Abſonderung des einen Geſchäftes vom andern, weil ſie ganz heterogen ſind, und wenn die eine (die Naturbeſchreibung) als Wiſſenſchaft, in der ganzen Pracht eines großen Syſtems erſcheint, die andere (die Naturgeſchichte) nur Bruchſtücke, oder wankende Hypotheſen, aufzeigen kann. Durch dieſe Abſonderung und Darſtellung der zweyten, als einer eigenen, wenn gleich vor jetzt (vielleicht auch auf immer) mehr im Schattenriſſe als im Werke ausführbaren Wiſſenſchaft, (in welcher für die meiſten Fragen ein Vacat aufgezeichnet gefunden werden möchte) hoffe ich das zu bewirken, daß man ſich nicht mit vermeintlicher Einſicht auf die eine etwas zu gute thue, was eigentlich bloß der andern angehört, und den Umfang der wirklichen Erkenntniſſe in der Naturgeſchichte (denn einige derſelben beſitzt man) zugleich auch die in der Vernunft ſelbſt liegende Schranken derſelben, ſammt den Principien, wonach ſie auf die beſtmöglichſte Art zu erweitern wäre, beſtimmter kennen lerne. Man muß mir dieſe Peinlichkeit zu gute halten, da ich ſo manches Unheil aus der Sorgloſigkeit, die Grenzen der Wiſſenſchaften in einander laufen zu laſſen, in anderen Fällen erfahren, und nicht eben zu jedermanns Wohlgefallen angezeigt habe; überdem hiebey völlig überzeugt worden bin, daß durch die bloße Scheidung des Ungleichartigen, welches man vorher im Gemenge genommen hatte, den Wiſſenſchaften oft ein ganz neues Licht aufgehe, wobey zwar manche Armſeligkeit aufgedeckt wird, die ſich vorher unter fremdartigen Kenntniſſen verſtecken konnte, aber auch viele ächte Quellen der Erkenntniß eröffnet werden, wo man ſie gar nicht hätte vermuthen ſollen. Die größte Schwierigkeit bey dieſer vermeintlichen Neuerung liegt bloß im Namen. Das Wort Geſchichte in der Bedeutung, da es einerley mit dem griechiſchen ἱστορία (Erzählung, Beſchreibung) ausdrückt, iſt ſchon zu ſehr und zu lange im Gebrauche, als daß man ſich leicht gefallen laſſen ſollte, ihm eine andere Bedeutung, welche die Naturforſchung des Urſprungs bezeichnen kann, zuzugeſtehen; zumal, da es auch nicht ohne Schwierigkeit iſt, ihm in der letzteren einen andern anpaſſenden techniſchen Ausdruck auszufinden *). Doch die Sprachſchwierigkeit im Unterſcheiden kann den Unterſchied der Sachen nicht aufheben. Vermuthlich iſt eben dergleichen Mißhelligkeit, wegen einer, obwohl unvermeidlichen Abweichung von *claſſiſchen* Ausdrücken, auch bey dem Begriffe einer *Race* die Urſache der Veruneinigung über die Sache ſelbſt geweſen. Es iſt uns hier widerfahren, was *Sterne* bey Gelegenheit eines phyſiognomiſchen Streits, der, nach ſeinem launigten Einfalle, alle Facultäten der Straßburgiſchen Univerſität in Aufruhr verſetzte, ſagt: die Logiker würden die Sache entſchieden haben, *wären ſie nur nicht auf eine Definition geſtoßen.* Was iſt eine *Race?* Das Wort ſteht gar nicht in einem Syſteme der Naturbeſchreibung, vermuthlich iſt alſo auch das Ding ſelber nicht in der Natur. Allein der *Begriff*, den dieſer Ausdruck bezeichnet, iſt doch in der Vernunft eines jeden Beobachters der Natur gar wohl gegründet, der zu einer ſich vererbenden Eigenthümlichkeit verſchiedener vermiſcht zeugenden Thiere, die nicht in dem Begriffe ihrer Gattung liegt, eine Gemeinſchaft der Urſache, und zwar einer in dem Stamme der Gattung ſelbſt urſprünglich gelegenen Urſache, denkt. Daß dieſes Wort nicht in der Naturbeſchreibung (ſondern an deſſen Statt das der Varietät) vorkommt, kann ihn nicht abhalten, es in Abſicht auf Naturgeſchichte nöthig zu finden. Nur muß er es freylich zu dieſem Behufe deutlich beſtimmen, und dieſes wollen wir hier verſuchen.

Der Name einer *Race*, als *radicaler* Eigenthümlichkeit, die auf einen gemeinſchaftlichen Abſtamm Anzeige

---

*) Ich würde für die Naturbeſchreibung das Wort *Phyſiographie*, für Naturgeſchichte aber *Phyſiogonie* in Vorſchlag bringen.

giebt, und zugleich mehrere ſolche beharrlich forterbende Charactere, nicht allein derſelben Thiergattung, ſondern auch deſſelben Stammes, zuläßt, iſt nicht unſchicklich ausgedacht. Ich würde ihn durch Abartung (progenies *classifica*) überſetzen, um eine Race von der Ausartung (degeneratio s. progenies *specifica* *)) zu unterſcheiden, die man nicht einräumen kann, weil ſie dem Geſetze der Natur (in der Erhaltung ihrer species in unveränderlicher Form) zuwider läuft. Das Wort progenies zeigt an, daß es nicht urſprüngliche, durch ſo vielerley Stämme, als Species derſelben Gattung, ausgetheilte, ſondern ſich allererſt in der Folge der Zeugungen entwickelnde Charactere, mithin nicht verſchiedene Arten, ſondern Abartungen, aber doch ſo beſtimmt und beharrlich ſind, daß ſie zu einem Klaſſenunterſchiede berechtigen.

Nach dieſen Vorbegriffen würde die Menſchengattung (nach dem allgemeinen Kennzeichen derſelben in der Naturbeſchreibung genommen) in einem Syſteme der Naturgeſchichte in Stamm (oder Stämme), Race oder Abartung, (progenies classifica) und verſchiedenen Menſchenſchlag (varietas nativa) abgetheilt werden können, welcher letztere nicht unausbleibliche, nach einem anzugebenden Geſetze ſich vererbende, alſo auch nicht zu einer Klaſſeneintheilung hinreichende Kennzeichen enthalten würde. Alles dieſes iſt aber nur noch bloße Idee von der Art, wie die größte Mannigfaltigkeit in der Zeugung mit der größten Einheit der Abſtammung von der Vernunft zu vereinigen ſey. Ob es wirklich eine ſolche Verwandtſchaft in der Menſchengattung gebe, müſſen die Beobachtungen, welche die Einheit der Abſtammung kenntlich machen, entſcheiden. Und hier ſieht man deutlich, daß man durch ein beſtimmtes Princip geleitet werden müſſe, um bloß zu *beobachten*, d. i. auf dasjenige Acht zu geben, was Anzeige auf die Abſtammung, nicht bloß der Characteren-Aehnlichkeit geben könne, weil wir es alsdann mit einer Aufgabe der Naturgeſchichte, nicht der Naturbeſchreibung und bloß methodiſchen Benennung, zu thun haben. Hat jemand nicht nach jenem Principe ſeine Nachforſchung angeſtellt, ſo muß er noch einmal ſuchen; denn von ſelbſt wird ſich ihm das nicht darbieten, was er bedarf, um, ob es eine reale oder bloße Nominalverwandtſchaft unter den Geſchöpfen gebe, auszumachen.

---

*) Die Benennungen der classen und ordinum drücken ganz unzweydeutig eine bloß logiſche Abſonderung aus, die die Vernunft unter ihren Begriffen, zum Behufe der bloßen Vergleichung, macht; genera und species aber können auch die phyſiſche Abſonderung bedeuten, die die Natur ſelbſt unter ihren Geſchöpfen in Anſehung ihrer Erzeugung macht. Der Character der Race kann alſo hinreichen, um Geſchöpfe darnach zu claſſificiren, aber nicht um eine beſondere Species daraus zu machen, weil dieſe auch eine abſonderliche Abſtammung bedeuten könnte, welche wir unter dem Namen einer Race nicht verſtanden wiſſen wollen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir hier das Wort Claſſe nicht in der ausgedehnten Bedeutung nehmen, als es im Linneiſchen Syſteme genommen wird; wir brauchen es aber auch zur Eintheilung in ganz anderer Abſicht.

Von der Verſchiedenheit des urſprünglichen Stammes kann es keine ſichern Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit durch Vermiſchung zweyer erblich verſchiedenen Menſchenabtheilungen fruchtbare Nachkommenſchaft zu gewinnen. Gelingt dieſes aber, ſo iſt die noch ſo groſſe Verſchiedenheit der Geſtalt keine Hinderniß eine gemeinſchaftliche Abſtammung derſelben wenigſtens möglich zu finden: denn ſo wie ſie ſich, unerachtet dieſer Verſchiedenheit, doch durch Zeugung in ein Product, das beyder Charactere enthält, *vereinigen* können, ſo haben ſie ſich aus einem Stamme, der die Anlagen zur Entwicklung beyder Charactere urſprünglich in ſich verbarg, durch Zeugung in ſo viel Racen *theilen* können; und die Vernunft wird ohne Noth nicht von zweyen Principien ausgehen, wenn ſie mit einem auslangen kann. Das ſichere Kennzeichen erblicher Eigenthümlichkeiten aber, als der Merkmale eben ſo vieler Racen, iſt ſchon angeführt worden. Jetzt iſt noch etwas von den erblichen *Varietäten* anzumerken, welche zur Benennung eines oder des andern Menſchenſchlags (Familien- und Volksſchlags) Anlaß geben.

Eine Varietät iſt die erbliche Eigenthümlichkeit, die nicht klaſſifiſch iſt, weil ſie ſich nicht unausbleiblich fortpflanzt: denn eine ſolche Beharrlichkeit des erblichen Characters wird erfordert, um ſelbſt für die Naturbeſchreibung nur zur Klaſſeneintheilung zu berechtigen. Eine Geſtalt, die in der Fortpflanzung nur bisweilen den Character der nächſten Eltern, und zwar mehrentheils nur einſeitig (Vater oder Mutter nachartend) reproducirt, iſt kein Merkmal, daran man den Abſtamm von beyden Eltern kennen kann, z. B. den Unterſchied der Blonden und Brünetten. Eben ſo iſt die Race, oder Abartung, eine unausbleibliche erbliche Eigenthümlichkeit, die zwar zur Klaſſeneintheilung berechtigt, aber doch nicht ſpecifiſch iſt, weil die unausbleiblich halbſchlächtige Nachartung (alſo das Zuſammenſchmelzen der Charactere ihrer Unterſcheidung) es wenigſtens nicht als unmöglich urtheilen läßt, ihre angeerbte Verſchiedenheit auch in ihrem Stamme uranfänglich, als in bloßen Anlagen vereinigt und nur in der Fortpflanzung allmählig entwickelt und geſchieden, anzuſehen: denn man kann ein Thiergeſchlecht nicht zu einer beſondern Species machen, wenn es mit einem andern zu einem und demſelben Zeugungsſyſteme der Natur gehört. Alſo würde in der Naturgeſchichte Gattung und Species einerley, nämlich die nicht mit einem gemeinſchaftlichen Abſtamme vereinbarte Erbeigenthümlichkeit, bedeuten. Diejenige aber, die damit zuſammen beſtehen kann, iſt entweder nothwendig erblich, oder nicht. Im erſtern Fall macht es den Character der Race, im andern der Varietät aus.

Von dem, was in der Menſchengattung Varietät genannt werden kann, merke ich hier nun an, daß man auch in Anſehung dieſer die Natur nicht als in voller Freyheit bildend, ſondern eben ſowohl, als bey den Racen-Characteren, ſie nur als entwickelnd und auf dieſelbe durch urſprüngliche Anlagen vorausbeſtimmt anzuſeden habe, weil auch in dieſer Zweckmäßigkeit und derſelben gemäße Abgemeſſenheit angetroffen wird, die kein Werk des Zufalls ſeyn kann. Was ſchon Lord Shaftsbury anmerkte, nämlich, daß in jedem Menſchengeſichte eine gewiſſe Originalität (gleichſam ein wirkliches Deſſein) angetroffen werde, welche das Individuum als zu beſonderen Zwecken, die es nicht mit anderen gemein hat, beſtimmt auszeichnet, obzwar dieſe Zeichen zu entziffern über unſer Vermögen geht, das kann ein jeder Portraitmaler, der über ſeine Kunſt denkt, beſtätigen. Man ſieht einem nach dem Leben gemalten und wohl ausgedrückten Bilde die Wahrheit an, d. i. daß es nicht aus der Einbildung genommen iſt. Worin beſteht aber dieſe Wahrheit? Ohne Zweifel in einer beſtimmten Proportion Eines der vielen Theile des Geſichts zu allen andern, um einen individuellen Character, der einen dunkel vorgeſtellten Zweck enthält, auszudrücken. Kein Theil des Geſichts, wenn er uns auch unproportionirt ſcheint, kann in der Schilderey, mit Beybehaltung der übrigen, abgeändert werden, ohne dem Kenneraugen, ob es gleich das Original nicht geſehen hat, in Vergleichung mit dem von der Natur copirten Porträt, ſo fort merklich zu machen, welches von beyden die lautere Natur und welches Erdichtung enthalte. Die Varietät unter Menſchen von eben derſelben Race iſt, aller Wahrſcheinlichkeit nach, eben ſo zweckmäßig in dem urſprünglichen Stamme belegen geweſen, um die größte Mannigfaltigkeit zum Behufe unendlich verſchiedener Zwecke, als der Racenunterſchied, um die Tauglichkeit zu wenigen, aber weſentlichen Zwecken, zu gründen und in der Folge zu entwickeln; wobey doch der Unterſchied obwaltet, daß die letztern Anlagen, nachdem ſie ſich einmal entwickelt haben, (welches ſchon in der älteſten Zeit geſchehen ſeyn muß) keine neuen Formen dieſer Art weiter entſtehen, noch auch die alte erlöſchen laſſen: dagegen die erſtere, wenigſtens unſerer Kenntniß nach, eine an neuen Characteren (äuſſeren ſowohl als inneren) unerſchöpfliche Natur anzuzeigen ſcheinen.

In Anſehung der Varietäten ſcheint die Natur die Zuſammenſchmelzung zu verhüten, weil ſie ihrem Zwecke, nämlich der Mannigfaltigkeit der Charactere, entgegen iſt; dagegen ſie, was die Racenunterſchiede betrifft, dieſelbe (nämlich Zuſammenſchmelzung) wenigſtens verſtattet, wenn gleich nicht begünſtigt, weil dadurch das Geſchöpf für mehrere Klimate tauglich wird, obgleich keinem derſelben in dem Grade angemeſſen, als die erſte Anartung an daſſelbe es gemacht hatte. Denn was die gemeine Meinung betrifft, nach welcher Kinder (von unſerer Claſſe der Weißen) die Kennzeichen, die zur Varietät gehören (als Statur, Geſichtsbildung, Hautfarbe), ſelbſt manche Gebrechen, (innere ſowohl als äußere) von ihren Eltern auf die Halbſcheid ererben ſollen (wie man ſagt: das hat das Kind vom Vater, das hat es von der Mutter), ſo kann ich, nach genauer Aufmerkſamkeit auf den Familienſchlag, ihr nicht beitreten. Sie arten, wenn gleich nicht Vater oder Mutter nach, doch entweder in des Einen oder der Andern Familie unvermiſcht ein: und, ob zwar der Abſcheu wider die Vermiſchung der zu nahe Verwandten wohl großentheils moraliſche Urſachen haben, imgleichen die Unfruchtbarkeit derſelben nicht genug bewieſen ſeyn mag, ſo giebt doch ſeine weite Ausbreitung ſelbſt bis zu rohen Völkern Anlaß zur Vermuthung, daß der Grund dazu auf entfernte Art in der Natur ſelbſt gelegen ſey, welche nicht will, daß immer die alten Formen wieder reproducirt werden, ſondern alle Mannigfaltigkeit herausgebracht werden ſoll, die ſie in die urſprünglichen Keime des Menſchenſtamms gelegt hatte. Ein gewiſſer Grad der Gleichförmigkeit, der ſich in einem Familien- oder ſogar Volksſchlage hervorfindet, darf auch nicht der halbſchlächtigen Anartung ihrer Charactere (welche meiner Meinung nach in Anſehung der Varietäten gar nicht ſtatt findet) zugeſchrieben werden; denn das Uebergewicht der Zeugungskraft des einen oder andern Theils verehlichter

Perſonen, da bisweilen faſt alle Kinder in den väterlichen oder alle in den mütterlichen Stamm einſchlagen, kann, bey der anfänglich großen Verſchiedenheit der Charactere, durch Wirkung und Gegenwirkung, nämlich dadurch, daß die Nachartungen auf der einen Seite immer ſeltner werden, die Mannigfaltigkeit vermindern, und eine gewiſſe Gleichförmigkeit (die nur fremden Augen ſichtbar iſt) hervorbringen. Doch das iſt nur meine beyläufige Meinung, die ich dem beliebigen Urtheile des Leſers Preis gebe. Wichtiger iſt, daß bey andern Thieren faſt alles, was man an ihnen Varietät nennen möchte, (wie die Größe, die Hautbeſchaffenheit ꝛc.) halbſchlächtig anartet, und dieſes, wenn man den Menſchen, wie billig, nach der Analogie mit Thieren (in Abſicht auf die Fortpflanzung) betrachtet, einen Einwurf wider meinen Unterſchied der Racen von Varietäten zu enthalten ſcheint. Um hierüber zu urtheilen, muß man ſchon einen höhern Standpunkt der Erklärung dieſer Natureinrichtung nehmen, nämlich den, daß vernunftloſe Thiere, deren Exiſtenz bloß als Mittel einen Werth haben kann, darum zu verſchiedenem Gebrauche verſchiedentlich ſchon in der Anlage (wie die verſchiedenen Hunderacen, die nach Büffon von dem gemeinſchaftlichen Stamme des Schäferhundes abzuleiten ſind) ausgerüſtet ſeyn mußten; dagegen die größere Einhelligkeit des Zwecks in der Menſchengattung ſo große Verſchiedenheit anartender Naturformen nicht erheiſchte; die nothwendig anartende alſo nur auf die Erhaltung der Species in einigen wenigen von einander vorzüglich unterſchiedenen Klimaten angelegt ſeyn durften. Jedoch, da ich nur den Begriff der **Racen** habe vertheidigen wollen, ſo habe ich nicht nöthig, mich wegen des Erklärungsgrundes der Varietäten zu verbürgen.

Nach Aufhebung dieſer Sprachuneinigkeit, die öfters an einem Zwiſte mehr ſchuld iſt, als die in Principien, hoffe ich nun weniger Hinderniß wider die Behauptung meiner Erklärungsart anzutreffen. Herr F. iſt darinn mit mir einſtimmig, daß er wenigſtens eine erbliche Eigenthümlichkeit unter den verſchiedenen Menſchengeſtalten, nämlich die der Neger und der übrigen Menſchen, groß genug findet, um ſie nicht für bloſſes Naturſpiel und Wirkung zufälliger Eindrücke zu halten, ſondern dazu urſprünglich dem Stamme einverleibte Anlagen, und ſpecifiſche Natureinrichtung fodert. Dieſe Einhelligkeit unſerer Begriffe iſt ſchon wichtig, und macht auch in Anſehung der beyderſeitigen Erklärungsprincipien Annäherung möglich, anſtatt daß die gemeine ſeichte Vorſtellungsart alle Unterſchiede unſerer Gattung auf gleichen Fuß, nämlich den des Zufalls, zu nehmen, und ſie noch immer entſtehen und vergehen zu laſſen, wie äuſſere Umſtände es fügen, alle Unterſuchungen dieſer Art für überflüſſig, und hiemit ſelbſt die Beharrlichkeit der Species in derſelben zweckmäßigen Form für nichtig erklärt. Zwey Verſchiedenheiten unſerer Begriffe bleiben nur noch, die aber nicht ſo weit aus einander ſind, um eine nie beyzulegende Mißhelligkeit nothwendig zu machen: die erſte iſt, daß gedachte erbliche Eigenthümlichkeiten, nämlich die der Neger zum Unterſchiede von allen andern Menſchen, die einzigen ſind, welche für urſprünglich eingepflanzt gehalten zu werden verdienen ſollen: da ich hingegen noch mehrere (die der Indier und Amerikaner, zu der Weißen hinzugezählt) zur vollſtändigen claſſiſchen Eintheilung eben ſowohl berechtigt zu ſeyn urtheile: die zweyte Abweichung, welche aber nicht ſowohl die Beobachtung (Naturbeſchreibung) als die anzunehmende Theorie (Naturgeſchichte) betrifft, iſt, daß Hr. F. zum Behuf der Erklärung dieſer Charactere zwey urſprüngliche Stämme nöthig findet: da nach meiner Meinung, (der ich ſie mit Hrn. F. gleichfalls für urſprüngliche Charactere halte) es möglich, und dabey der philoſophiſchen Erklärungsart angemeſſener iſt, ſie als Entwickelung in einem Stamme eingepflanzter zweckmäßiger erſter Anlagen anzuſehen, welches denn auch keine ſo große Zwiſtigkeit iſt, daß die Vernunft ſich nicht hierüber ebenfalls die Hand böte, wenn man bedenkt, daß der phyſiſche erſte Urſprung organiſcher Weſen, uns beyden, und überhaupt der Menſchenvernunft unergründlich bleibt, eben ſowohl als das halbſchlächtige Anarten in der Fortpflanzung derſelben. Da das Syſtem der gleich anfangs getrennten, und in zweyerley Stämmen iſolirten, gleichwohl aber nachher in der Vermiſchung der vorher abgeſonderten, einträchtig wieder zuſammenſchmelzenden Keime, nicht die mindeſte Erleichterung für die Begreiflichkeit durch Vernunft mehr verſchafft, als das der in einem und demſelben Stamme urſprünglich eingepflanzten verſchiedenen, ſich in der Folge *zweckmäßig für die erſte allgemeine Bevölkerung* entwickelnden Keime; und die letztere Hypotheſe dabey noch den Vorzug der Erſparniß verſchiedener Lokalſchöpfungen bey ſich führt: da ohnedem an Erſparniß *teleologiſcher* Erklärungsgründe, um ſie durch *phyſiſche* zu erſetzen, bey organiſirten Weſen, in dem, was die Erhaltung ihrer Art angeht, gar nicht zu denken iſt, und die letztere Erklärungsart alſo der Naturforſchung keine neue Laſt auflegt, über die, welche ſie ohnedem niemals los werden kann, nämlich hierin lediglich dem *Principe der Zwecke* zu folgen: da auch Hr. F. eigentlich nur durch die Entdeckung ſeines Freundes, des berühmten und philoſophiſchen Zergliederers Hrn. *Sömmering*, beſtimmt worden, den Unterſchied der Neger von andern Menſchen erheblicher zu finden, als es denen wohl gefallen möchte, die gern alle erbliche Charactere in einander vermiſchen, und ſie als bloße zufällige Schattierungen anſehen möchten, und dieſer vortreffliche Mann, der ſich für die vollkommene Zweckmäßigkeit der Negerbildung in Betreff ihres Mutterlandes erklärt [*]), indeſſen daß doch in dem Knochenbaue des Kopfs eine begreiflichere Angemeſſenheit mit dem Klima eben nicht anzuſehen iſt, als in der Organiſation der Haut, dieſem groſſen Abſonderungswerkzeuge alles deſſen, was aus dem Blute abgeführt werden ſoll, — folglich er dieſe von der ganzen übrigen ausgezeichneten Natureinrichtung derſelben (wovon die Hautbeſchaffenheit ein wichtiges Stück iſt) zu verſtehen ſcheint, und jene nur zu ihrem deutlichſten Wahrzeichen für den Anatomiker aufſtellt, ſo wird Hr. F. hoffentlich, wenn bewieſen iſt, daß es noch andere ſich eben ſo beharrlich vererbende, nach den Abſtufungen des Klima gar nicht ineinander fließende, ſondern ſcharf abgeſchnittene Eigenthümlichkeiten, in weniger Zahl, giebt, ob ſie gleich ins Fach der Zergliederungskunſt nicht einſchlagen, — nicht abgeneigt ſeyn, ihnen einen gleichen Anſpruch auf beſondere urſprüngliche, zweckmäßig dem Stamme eingepflanzte Keime zuzugeſtehen. Ob aber der Stämme darum mehrere, oder nur Ein gemeinſchaftlicher anzunehmen nöthig ſey, darüber werden wir hoffentlich zuletzt noch wohl einig werden können.

---

[*]) *Sömmering* über die körperliche Verſchiedenheit des Negers vom Europäer, S. 79: „Man findet am Baue des Negers Eigenſchaften, die ihn für ſein Klima zum vollkommenſten, vielleicht zum vollkommeneren Geſchöpf als der Europäer, machen.“ Der vortreffliche Mann bezweifelt (in derſelben Schrift § 44) D. *Schott's* Meinung, von der zu beſſerer

Es würden alſo nur die Schwierigkeiten zu heben ſeyn, die Hrn. F. abhalten, meiner Meinung, nicht ſowohl in Anſehung des Princips, als vielmehr der Schwierigkeit, es allen Fällen der Anwendung gehörig anzupaſſen, beyzutreten. In dem erſten Abſchnitte ſeiner Abhandlung, October 1786. S. 70, führt Hr. F. eine Farbenleiter der Haut durch, von den Bewohnern des nördlichen Europas über Spanien, Aegypten, Arabien, Abyſſinien, bis zum Aequator, von da aber wieder, in

---

Herauslaſſung ſchädlicher Materien geſchickter organiſirten Haut der Neger. Allein wenn man Lind's (von den Krankheiten der Europäer ꝛc.) Nachrichten über die Schädlichkeit der durch ſumpfigte Waldungen phlogiſtiſirten Luft um den Gambiaſtrom, welche den engliſchen Matroſen ſo geſchwind tödtlich wird, und in der gleichwohl die Neger als in ihrem Elemente leben, damit verbindet, ſo bekommt jene Meinung doch viele Wahrſcheinlichkeit.

umgekehrter Abſtufung, mit der Fortrückung in die temperirte ſüdliche Zone, über die Länder der Caffern und Hottentotten, (ſeiner Meinung nach) mit einer dem Klima der Länder ſo proportionirten Grundfolge des Braunen bis ins Schwarze und wiederum zurück, (wobey er, wiewohl ohne Beweis, annimmt, daß aus Nigritien hervorgegangene Colonien, die ſich gegen die Spitze von Afrika gezogen, allmählig, blos durch die Wirkung des Klima, in Caffern und Hottentotten verwandelt ſind) daß es ihn Wunder nimmt, wie man noch hierüber habe wegſehen können. Man muß ſich aber bilig noch mehr wundern, wie man über das beſtimmt genug, und mit Grunde allein für entſcheidend zu haltende Kennzeichen der unausbleiblichen halbſchlächtigen Zeugung, darauf hier doch alles ankommt, hat wegſehen können; denn weder der nördlichſte Europäer in der Vermiſchung mit denen von ſpaniſchem Blute; noch der Mauritanier oder Araber (vermuthlich auch der mit ihm nahe verwandte Habeſſiner) in Vermiſchung mit Circaſſiſchen Weibern, ſind dieſem Geſetze im mindeſten unterworfen. Man hat auch nicht Urſache, ihre Farbe, nachdem das, was die Sonne ihres Landes jedem Individuum der letzteren eindrückt, bey Seite geſetzt worden, für etwas anders als die Brunette unter dem weißen Menſchenſchlag zu urtheilen. Was aber das Negerähnliche der Caffern, und, im minderen Grade, der Hottentotten in demſelben Welttheile betrifft, welche vermuthlich den Verſuch der halbſchlächtigen Zeugung beſtehen würden; ſo iſt im höchſten Grade wahrſcheinlich, daß dieſe nichts anders als Baſtarderzeugungen eines Negervolks mit denen von der älteſten Zeit her dieſe Küſte beſuchenden Arabern ſeyn mögen. Denn woher findet ſich nicht dergleichen angebliche Farbenleiter auch auf der Weſtküſte von Afrika, wo vielmehr die Natur vom brunetten Araber oder Mauritanier zu den ſchwärzeſten Negern am Senegal einen plötzlichen Sprung macht, ohne vorher die Mittelſtraße der Caffern durchgegangen zu seyn? Hiemit fällt auch der Seite 74 vorgeſchlagene und zum voraus entſchiedene Probeverſuch weg, der die Verwerflichkeit meines Princips beweiſen ſoll, nämlich, daß der ſchwarzbraune Habeſſinier, mit einer Cafferin vermiſcht, der Farbe nach keinen Mittelſchlag geben würde, weil beyder Farbe einerley, nämlich ſchwarzbraun iſt; denn nimmt Hr. F. an, daß die braune Farbe des Habeſſiniers, in der Tiefe, wie ſie die Caffern haben, ihm angebohren ſey, und zwar ſo, daß ſie in vermiſchter Zeugung mit einer Weißen nothwendig eine Mittelfarbe geben müßte, ſo würde der Verſuch freylich ſo ausſchlagen, wie Hr. F. will; er würde aber auch nichts gegen mich beweiſen, weil die Verſchiedenheit der Racen doch nicht nach dem beurtheilt wird, was an ihnen einerley, ſondern was an ihnen verſchieden iſt. Man würde nur ſagen können, daß es auch tiefbraune Racen gäbe, die ſich vom Neger oder ſeinen Abſtammen in andern Merkmalen (zum Beyſpiel, dem Knochenbaue) unterſcheiden; denn in Anſehung deren allein würde die Zeugung einen Blendling geben, und meine Farbenliſte würde nur um Eine vermehrt werden. Iſt aber die tiefe Farbe, die der in ſeinem Lande erwachſene Habeſſinier an ſich trägt, nicht angeerbt, ſondern nur, etwa wie die eines Spaniers, der in demſelben Lande von Klein. auferzogen wäre, ſo würde ſeine Naturfarbe ohne Zweifel mit der der Caffern einen Mittelſchlag der Zeugung geben, der aber, weil der zufällige Anſtrich durch die Sonne hinzukommt, verdeckt werden, und ein gleichartiger Schlag (der Farbe nach) zu ſeyn ſcheinen würde. Alſo beweiſet dieſer projectirte Verſuch nichts wider die Tauglichkeit der nothwendig-erblichen Hautfarbe zu einer Racenunterſcheidung, ſondern nur die Schwierigkeit, dieſelbe, ſo fern ſie angeboren iſt, an Orten richtig beſtimmen zu können, wo die Sonne ſie noch mit zufälliger Schminke überdeckt, und beſtätigt die Rechtmäßigkeit meiner Foderung, Zeugungen von denſelben Eltern im Auslande zu dieſem Behufe vorzuziehen.

Von den letzteren haben wir nun ein entſcheidendes

Beyſpiel an der indiſchen Hautfarbe eines ſeit einigen Jahrhunderten in unſern nordiſchen Ländern ſich fortpflanzenden Völkchens, nämlich der Ziegeuner. Daß ſie ein indiſches Volk ſind, beweiſet ihre Sprache, unabhängig von ihrer Hautfarbe. Aber dieſe zu erhalten, iſt die Natur ſo hartnäckig geblieben, daß, ob man zwar ihre Anweſenheit in Europa bis auf zwölf Generationen zurück verfolgen kann, ſie noch immer ſo vollſtändig zum Vorſcheine kommt, daß, wenn ſie in Indien aufwüchſen, zwiſchen ihnen und den dortigen Landeseingebohrnen, allem Vermuthen nach, gar kein Unterſchied angetroffen werden würde. Hier nun noch zu ſagen, daß man noch 12 mal 12 Generationen erwarten müſſe, bis die nordiſche Luft ihre anerbende Farbe völlig ausgebleicht haben würde, hieße den Nachforſcher mit dilatoriſchen Antworten hinhalten, und Ausflüchte ſuchen. Ihre Farbe aber für bloße Varietät ausgeben, wie die des brünetten Spaniers gegen den Dänen, heißt das Gepräge der Natur bezweifeln: denn ſie zeugen mit unſern alten Eingebohrnen unausbleiblich halbſchlächtige Kinder, welchem Geſetze die Race der Weißen in Anſehung keiner einzigen ihrer characteriſtiſchen Varietäten unterworfen iſt.

Aber Seite 155 — 156 tritt das wichtigſte Gegenargument auf, wodurch im Falle, wo es gegründet wäre, bewieſen werden würde, daß, wenn man mir auch meine urſprünglichen Anlagen einräumte, die Angemeſſenheit der Menſchen zu ihren Mutterländern, bey ihrer Verbreitung über die Erdfläche, damit doch nicht beſtehen könne. Es ließe ſich, ſagt Hr. F., allenfalls noch vertheidigen, daß gerade diejenigen Menſchen, deren Anlage ſich für dieſes oder jenes Klima paßt, da oder dort durch eine weiſe Fügung der Vorſehung geboren wurden: aber, fährt er fort, wie iſt denn eben dieſe Vorſehung ſo kurzſichtig geworden, nicht auf eine zweyte Verpflanzung zu denken, wo jener Keim, der nur für ein Klima taugte, ganz zwecklos geworden wäre?

Was den erſten Punkt betrifft, ſo erinnere man ſich, daß ich jene erſte Anlagen nicht als *unter verſchiedene Menſchen vertheilt*, — denn ſonſt wären es ſo viele verſchiedene *Stämme* geworden, — ſondern im erſten Menſchenpaare als *vereinigt* angenommen hatte: und ſo paßten ihre Abkömmlinge, an denen noch die *ganze* urſprüngliche Anlage für alle künftigen Abartungen ungeſchieden iſt, zu allen Klimaten, (in Potentia) nämlich ſo, daß ſich derjenige Keim, der ſie demjenigen Erdſtriche, in welchen ſie oder ihre frühe Nachkommen gerathen würden, angemeſſen machen würde, daſelbſt entwickeln konnte. Alſo bedurfte es nicht einer beſondern weiſen Fügung, ſie in ſolche Oerter zu bringen, wo ihre Anlagen paſſeten, ſondern, wo ſie zufälliger Weiſe hinkamen, und lange Zeit ihre Generation fortſetzten, da entwickelte ſich der für dieſe Erdgegend in ihrer Organiſation befindliche, ſie einem ſolchen Klima angemeſſen machende Keim. Die Entwickelung der Anlagen richtet ſich nach den Oertern, und nicht, wie es Hr. F. misverſteht, mußten etwa die Oerter nach den ſchon entwickelten Anlagen ausgeſucht werden. Dieſes alles verſteht ſich aber nur von der älteſten Zeit, welche lange genug (zur allmähligen Erdbevölkerung) gewähret haben mag, um allererſt einem Volke, das eine bleibende Stelle hatte, die zur Entwickelung ſeiner derſelben angemeſſenen Anlagen erforderliche Einflüſſe des Klima und Bodens zu verſchaffen. Aber nun fährt er fort, wie iſt nun derſelbe Verſtand, der hier ſo richtig ausrechnete, welche Länder, und welche Keime zuſammentreffen ſollten, (ſie *mußten*, nach dem Vorigen, *immer* zuſammentreffen, wenn man auch will, daß ſie nicht ein Verſtand, ſondern nur dieſelbe Natur, die die Organiſation der Thiere ſo durchgängig zweckmäßig innerlich eingerichtet hatte, auch für ihre Erhaltung eben ſo ſorgfältig ausgerüſtet habe) auf einmal ſo kurzſichtig geworden, daß er nicht auch den Fall *einer zweyten Verpflanzung* voraus geſehen? Dadurch wird ja die angebohrne Eigenthümlichkeit, die nur für Ein Klima taugt, gänzlich zwecklos u. ſ. w.

Was nun dieſen zweyten Punct des Einwurfs betrifft, ſo räume ich ein, daß jener Verſtand, oder wenn man lieber will, jene von ſelbſt zweckmäßig wirkende Natur, nach ſchon entwickelten Keimen auf Verpflanzung in der That gar nicht Rückſicht getragen habe, ohne doch deshalb der Unweisheit und Kurzſichtigkeit beſchuldigt werden zu dürfen. Sie hat vielmehr, durch ihre veranſtaltete Angemeſſenheit zum Klima, die Verwechſelung deſſelben, vornemlich des warmen mit dem kältern, verhindert: denn eben dieſe üble Anpaſſung des neuen Himmelsſtrichs zu dem ſchon angearteten Naturel der Bewohner des alten, hält ſie von ſelbſt davon ab. Und wo haben Indier oder Neger ſich in nördlichen Gegenden auszubreiten geſucht? — Die aber dahin vertrieben ſind, haben in ihrer Nachkommenſchaft (wie die creoliſchen Neger oder Indier, unter dem Namen der Zigeuner) niemals einen zu anſäſſigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag abgeben wollen *).

---

*) Die letztere Bemerkung wird hier nicht als beweiſend angeführt, iſt aber doch nicht unerheblich. In Hrn. Sprengels Beyträgen 5tem Theil S. 286 – 287. führt ein ſachkundiger Mann gegen Ramſays Wunſch, alle Negerſclaven als freye Arbeiter zu gebrauchen, an, daß unter den vielen tauſend freygelaſſenen Negern, die man in Amerika und England antrifft, er kein Beyſpiel kenne, daß irgend Einer ein Geſchäfte treibe, was man eigentlich Arbeit nennen kann, vielmehr, daß ſie ein leichtes Handwerk, welches ſie vormals als Sclaven zu treiben gezwungen waren, alsbald aufgeben, wenn ſie in Freyheit kommen, um dafür Höker, elende Gaſtwirthe, Livereybediente, auf den Fiſchfang oder Jagd ausgehende, mit einem Worte, Umtreiber zu werden. Eben das findet man auch an den Zigeunern unter uns. Derſelbe Verfaſſer bemerkt hiebey, daß nicht etwa das nördliche Klima ſie zur Arbeit ungeneigt mache; denn ſie halten, wenn ſie hinter dem Wagen ihrer Herrſchaften, oder in den ärgſten Winternächten in den kalten Eingängen der Theater (in England) warten müſſen, doch lieber aus, als beym Dreſchen, Graben, Laſttragen, u. ſ. w. Sollte man hieraus nicht ſchließen, daß es, außer dem Vermögen zu Arbeiten, noch einen unmittelbaren, von aller Anlockung unabhängigen Trieb zur Thätigkeit (vornemlich der anhaltenden, die man Emſigkeit nennt) gebe, der

Aber eben das, was Hr. F. für eine unüberwindliche Schwierigkeit gegen mein Princip hält, wirft in einer gewiſſen Anwendung das vortheilhafteſte Licht auf dieſelbe, und löſet Schwierigkeiten, wider die keine andere Theorie etwas vermag. Ich nehme an, daß viele Generationen, von der Zeit des Anfangs der Menſchengattung, über die allmählige Entwickelung der zur völligen Anartung an ein Klima in ihr befindlichen Anlagen erforderlich geweſen, und daß darüber die, großentheils durch gewaltſame Naturrevolutionen erzwungene, Verbreitung derſelben über den beträchtlichſten Theil der Erde, nur mit kümmerlicher Vermehrung der Art hat geſchehen können. Wenn nun auch durch dieſe Urſachen ein Völkchen der alten Welt aus ſüdlichern Gegenden in die nördlichern getrieben worden; ſo muß die Anartung, — die, um den vorigen angemeſſen

---

mit gewiſſen Naturanlagen beſonders verwebt iſt, und daß Indier ſowohl als Neger nicht mehr von dieſem Antriebe in andere Klimaten mitbringen und vererben, als ſie für ihre Erhaltung in ihrem alten Mutterlande bedurften, und von der Natur empfangen hatten, und daß dieſe innere Anlage eben ſo wenig erlöſche, als die äußerlich ſichtbare. Die weit mindern Bedürfniſſe aber in jenen Ländern, und die wenige Mühe, die es erfordert, ſich auch nur dieſe zu verſchaffen, erfordert keine größern Anlagen zur Thätigkeit. — Hier will ich noch etwas aus Marsdens gründlicher Beſchreibung von Sumatra, ſiehe Sprengels Beyträge 6r Theil. (S. 198 bis 199) anführen. „Die Farbe ihrer (der Rejangs) Haut iſt gewöhnlich gelb, ohne die Beymiſchung von Roth, welche die Kupferfarbe hervorbringt. Sie ſind beynahe durchgängig etwas heller von Farbe als die Meſtizen in andern Gegenden von Indien. Die weiße Farbe der Einwohner von Sumatra, in Vergleichung mit andern Völkern eben des Himmelsſtrichs, iſt meines Erachtens ein ſtarker Beweis, daß die Farbe der Haut keinesweges unmittelbar von dem Klima abhängt. (Eben das ſagt er von dort gebohrnen Kindern der Europäer und Neger in der zweyten Generation, und vermuthet, daß die dunklere Farbe der Europäer, die ſich hier lange aufgehalten haben, eine Folge der vielen Gallenkrankheiten ſey, denen dort alle ausgeſetzt ſind). Hier muß ich noch bemerken, daß die Hände der Eingebohrnen und Meſtizen, ungeachtet des heißen Klima, gewöhnlich kalt ſind (ein wichtiger Umſtand, der Anzeige giebt, daß die eigenthümliche Hautbeſchaffenheit von keinen oberflächlichen äußeren Urſachen herrühren müſſe“)

zu werden, vielleicht noch nicht vollendet war, — allmählig in Stillſtand geſetzt, dagegen einer entgegengeſetzten Entwickelung der Anlagen, nämlich für das nördliche Klima, Platz gemacht haben. Setzet nun, dieſer Menſchenſchlag hatte ſich nordoſtwärts immer weiter bis in Amerika herübergezogen — eine Meinung, die geſtändlich die größte Wahrſcheinlichkeit hat, — ſo wären, ehe er ſich in dieſem Welttheile wiederum beträchtlich nach Süden verbreiten konnte, ſeine Naturanlagen ſchon ſo weit entwickelt worden, als es möglich iſt, und dieſe Entwickelung, nun als vollendet, müßte alle fernere Anartung an ein neues Klima unmöglich gemacht haben. Nun wäre alſo eine Race gegründet, die bey ihrem Fortrücken nach Süden für alle Klimaten immer einerley, in der That alſo, keinem gehörig angemeſſen iſt, weil die ſüdliche Anartung vor ihrem Anfange in der Hälfte ihrer Entwickelung unterbrochen, durch die aufs nördliche Klima abgewechſelt, und ſo der beharrliche Zuſtand dieſes Menſchenhaufens gegründet worden. In der That verſichert Don Ulloa (ein vorzüglich wichtiger Zeuge, der die Einwohner von Amerika in beyden Hemiſphären kannte) die characteriſtiſche Geſtalt der Bewohner dieſes Welttheils durchgängig ſehr ähnlich befunden zu haben. Was die Farbe betrifft, ſo beſchreibt ſie Einer der neuern Seereiſenden, deſſen Namen ich jetzt nicht mit Sicherheit nennen kann, wie Eiſenroſt mit Oel vermiſcht. Daß aber ihr Naturel zu keiner völligen Angemeſſenheit mit irgend einem Klima gelangt iſt, läßt ſich auch daraus abnehmen, daß ſchwerlich ein anderer Grund angegeben werden kann, warum dieſe Race, zu ſchwach für ſchwere Arbeit, zu gleichgültig für emſige, und unfähig zu aller Cultur, (wozu ſich doch in der Nähe Beyſpiel und Aufmunterung genug findet) noch tief unter dem Neger ſelbſt ſteht, welcher doch die niedrigſte unter allen übrigen Stufen einnimmt, die wir als Racenverſchiedenheiten genannt haben.

Nun halte man alle andern mögliche Hypotheſen an dies Phänomen. Wenn man nicht die von Hrn. K. ſchon in Vorſchlag gebrachte beſondere Schöpfung des Negers, mit einer zweyten, nämlich des Amerikaners, vermehren will, ſo bleibt keine andere Antwort übrig, als daß Amerika zu kalt, oder zu neu ſey, um die Abartung der Neger oder gelben Indier jemals hervorzubringen, oder in ſo kurzer Zeit, als es bevölkert iſt, ſchon hervorgebracht zu haben. Die erſte Behauptung iſt, was das heiße Klima dieſes Welttheils betrift, jetzt genugſam widerlegt; und, was die zweyte betrift, daß nämlich, wenn man nur noch einige Jahrtauſende zu warten Geduld hätte, ſich die Neger (wenigſtens der erblichen Hautfarbe nach) wohl dereinſt hier auch durch den allmählichen Sonneneinfluß hervorfinden würden, ſo müßte man erſt gewiß ſeyn, daß Sonne und Luft ſolche Einpfropfungen verrichten können, um ſich durch einen ſo ins weite geſtellten, immer nach Belieben weiter hinaus zu rückenden, bloß vermutheten Erfolg, nur gegen Einwürfe zu vertheidigen: wie viel weniger kann, da jenes ſelbſt noch gar ſehr bezweifelt wird, eine bloß beliebige Vermuthung den Thatſachen entgegen geſtellt werden.

Eine wichtige Beſtätigung der Ableitung der unausbleiblich erblichen Verſchiedenheiten durch Entwickelung urſprünglich und zweckmäßig in einem Menſchenſtamme für die Erhaltung der Art zuſammenbefindlicher Anlagen, iſt, daß die daraus entwickelten Racen nicht ſporadiſch (in allen Welttheilen, in einerley Klima, auf gleiche Art) verbreitet, ſondern cycladiſch in vereinigten Haufen, die ſich innerhalb der Grenzlinie eines Landes, worin jede derſelben ſich hat bilden können, vertheilt, angetroffen werden. So iſt die reine Abſtammung der Gelbfarbigen innerhalb der Grenzen von Hindoſtan eingeſchloſſen, und das nicht weit davon entfernte Arabien, welches großen Theils gleichen Himmelsſtrich einnimmt, enthält nichts davon: beyde aber enthalten keine Neger, die nur in Afrika, zwiſchen dem Senegal und Cap Negro (und ſo weiter im Inwendigen dieſes Welttheils) zu finden ſind; indeſſen das ganze Amerika weder die einen noch die andern, ja gar keinen Racencharacter der alten Welt (die Eskimos ausgenommen, die nach verſchiedenen ſo wohl von ihrer Geſtalt, als ſelbſt ihrem Talente hergenommenen Characteren, ſpätere Ankömmlinge aus einem der alten Welttheile zu ſeyn ſcheinen) enthält. Jede dieſer Racen iſt gleichſam iſolirt, und da ſie bey dem gleichen Klima doch von einander, und zwar durch einen dem Zeugungsvermögen einer jeden derſelben unabtrennlich anhängenden Character ſich unterſcheiden, ſo machen ſie die Meinung von dem Urſprunge des letztern aus der Wirkung des Klima ſehr unwahrſcheinlich, beſtätigen dagegen die Vermuthung einer zwar durchgängigen Zeugungsverwandtſchaft durch Einheit der Abſtammung, aber zugleich die, von einer in ihnen ſelbſt, nicht blos im Klima liegenden Urſache des claſſifiſchen Unterſchiedes derſelben, welcher lange Zeit erfordert haben muß, um ſeine Wirkung, angemeſſen dem Orte der Fortpflanzung, zu thun, und nach dem dieſe einmal zu Stande gekommen, durch keine Verſetzungen neue Abartungen mehr möglich werden läßt, welche denn für nichts anders, als eine ſich allmählig zweckmäßig entwickelnde, in den Stamm gelegte, auf eine gewiſſe Zahl nach den Hauptverſchiedenheiten der Lufteinflüſſe eingeſchränkte, urſprüngliche Anlage gehalten werden kann. Dieſem Beweisgrunde ſcheint die in den zu Südaſien und ſo weiter oſtwärts zum ſtillen Oceane gehörigen Inſeln zerſtreute Race der Papuas, welche ich, mit Capt. Forreſter, Caffern genannt habe (weil er vermutlich theils in der Hautfarbe, theils in dem Kopf- und Barthaare, welche ſie, der Eigenſchaft der Neger zuwider, zu anſehnlichem Umfange auskämmen, kann Urſache gefunden haben, ſie nicht Neger zu nennen) Abbruch zu thun. Aber die daneben anzutreffende wunderſame Zerſtreuung noch anderer Racen, nämlich der Haraforas und gewiſſer mehr dem reinen indiſchen Stamme ähnlicher Menſchen, macht es wieder gut, weil es auch den Beweis für die Wirkung des Klimas auf ihre Erbeigenſchaft ſchwächt, indem dieſe in einem und demſelben Himmelsſtriche doch ſo ungleichartig ausfällt. Daher man auch mit gutem Grunde ſie nicht für Aborigenes, ſondern, durch wer weiß welche Urſache, (vielleicht eine mächtige Erdrevolution, die von Weſten nach Oſten gewirkt haben muß) aus ihren Sitzen vertriebene Fremdlinge, (jene Papuas etwa aus Madagaſcar) zu halten wahrſcheinlich findet. Mit den Einwohnern von Frevilleiland, von denen ich Carterets Nachricht aus dem Gedächtniſſe (vielleicht unrichtig) anführte, mag es alſo beſchaffen ſeyn, wie es wolle, ſo wird man die Beweisthümer der Entwickelung der Racenunterſchiede in dem vermuthlichen Wohnſitze ihres Stammes auf dem Continent, und nicht auf den Inſeln, die allem Anſehen nach allererſt nach längſt vollendeter Wirkung der Natur bevölkert worden, zu ſuchen haben.

Soviel zu Vertheidigung meines Begriffs von der Ableitung der erblichen Mannigfaltigkeit organiſcher Geſchöpfe einer und derſelben Naturgattung (species naturalis, ſo fern ſie durch ihr Zeugungsvermögen in Verbindung ſtehen, und von Einem Stamme entſproſſen ſeyn *) können), zum Unterſchiede von der Schulgattung (species artificialis, ſo fern ſie unter einem gemeinſchaftlichen Merkmale der bloßen Vergleichung ſtehen), davon die erſtere zur Naturgeſchichte, die zweyte zur Naturbeſchrei-

---

*) Zu einem und demſelben Stamme zu gehören, bedeutet nicht ſofort von einem einzigen urſprünglichen Paare erzeugt zu ſeyn; es will nur ſoviel ſagen: die Mannigfaltigkeiten, die jetzt in einer gewiſſen Thiergattung anzutreffen ſind, dürfen darum nicht als ſo viele urſprüngliche Verſchiedenheiten angeſehen werden. Wenn nun der erſte Menſchenſtamm aus noch ſo viel Perſonen (beyderley Geſchlechts), die aber alle gleichartig waren, beſtand, ſo kann ich eben ſo gut die jetzigen Menſchen von einem einzigen Paare, als von vielen derſelben ableiten. Hr. F. hält mich im Verdacht, daß ich das letztere, als ein Factum, und zwar zufolge einer Autorität, behaupten wolle; allein es iſt nur die Idee, die ganz natürlich aus der Theorie folgt. Was aber die Schwierigkeit betrifft, daß, wegen der reißenden Thiere, das menſchliche Geſchlecht mit ſeinem Anfange von einem einzigen Paare ſchlecht geſichert geweſen ſeyn würde, ſo kann ihm dieſe keine ſonderliche Mühe machen; denn ſeine allgebährende Erde durfte dieſelbe nur ſpäter, als die Menſchen hervorgebracht haben.

bung gehört. Jetzt noch etwas über das eigne Syſtem des Hrn. F. von dem Urſprunge deſſelben. Darin ſind wir beyde einig, daß alles in einer Naturwiſſenſchaft *natürlich* müſſe erklärt werden, weil es ſonſt zu dieſer Wiſſenſchaft nicht gehören würde. Dieſem Grundſatze bin ich ſo ſorgfältig gefolgt, daß auch ein ſcharfſinniger Mann, (Hr. O. C. R. *Büſching* in der Recenſion meiner obgedachten Schrift) wegen der Ausdrücke von Abſichten, von Weisheit und Vorſorge ꝛc. der Natur, mich zu einem *Naturaliſten*, doch mit dem Beyſatze von *eigner Art*, macht, weil ich in Verhandlungen, welche die bloßen Naturkenntniſſe und, wie weit dieſe reichen, angehen, (wo es ganz ſchicklich iſt, ſich *teleologiſch* auszudrücken), es nicht rathſam finde, eine *theologiſche* Sprache zu führen, um jeder Erkenntnißart ihre Grenzen ganz ſorgfältig zu bezeichnen.

Allein eben derſelbe Grundſatz, daß alles in der Naturwiſſenſchaft natürlich erklärt werden müſſe, bezeichnet zugleich die Grenzen derſelben: denn man iſt zu ihrer äußerſten Grenze gelangt, wenn man den letzten unter allen Erklärungsgründen braucht, der noch durch *Erfahrung* bewährt werden kann. Wo dieſe aufhören, und man mit ſelbſt erdachten Kräften der Materie, nach unerhörten und keiner Belege fähigen Geſetzen, es anfangen muß, da iſt man ſchon über die Naturwiſſenſchaft hinaus, ob man gleich noch immer Naturdinge als Urſachen nennt, zugleich aber ihnen Kräfte beylegt, deren Exiſtenz durch nichts bewieſen, ja ſogar ihre Möglichkeit mit der Vernunft ſchwerlich vereinigt werden kann. Weil der Begriff eines organiſirten Weſens es ſchon bey ſich führt, daß es eine Materie ſey, in der alles wechſelſeitig als Zweck und Mittel auf einander in Beziehung ſteht, und dies ſogar nur als *Syſtem von Endurſachen* gedacht werden kann, mithin die Möglichkeit deſſelben nur eine teleologiſche, keineswegs aber phyſiſch-mechaniſche Erklärungsart, wenigſtens der *menſchlichen* Vernunft, übrig läßt, ſo kann in der Phyſik nicht nachgefragt werden, woher denn alle Organiſirung ſelbſt urſprünglich herkomme? Die Beantwortung dieſer Frage würde, wenn ſie überhaupt für uns zugänglich iſt, offenbar außer der Naturwiſſenſchaft in der Metaphyſik liegen. Ich meinerſeits leite alle Organiſation von organiſchen Weſen (durch Zeugung) ab, und ſpätere Formen (dieſer Art Naturdinge), nach Geſetzen der allmähligen Entwickelung, von urſprünglichen Anlagen (dergleichen ſich bey den Verpflanzungen der Gewächſe häufig antreffen laſſen), die in der Organiſation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieſer Stamm ſelbſt entſtanden ſey, dieſe Aufgabe liegt gänzlich über die Grenzen aller dem Menſchen möglichen Phyſik hinaus, innerhalb deren ich doch glaubte mich halten zu müſſen.

Ich fürchte daher für Hrn. F. Syſtem nichts von einem Ketzergerichte, (denn das würde ſich hier eben ſo wohl eine Gerichtsbarkeit außer ſeinem Gebiete anmaßen) auch ſtimme ich erforderlichen Falles auf eine philoſophiſche Jury (S. 166.) von bloßen Naturforſchern, und glaube doch kaum, daß ihr Ausſpruch für ihn günſtig ausfallen dürfte. „Die kreiſſende Erde, (S. 80.) welche Thiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihres Gleichen, aus ihrem weichen, vom Meeresſchlamme befruchteten Mutterſchooße, entſpringen ließ, die darauf gegründeten Localzeugungen organiſcher Gattungen, da Afrika ſeine Menſchen (die Neger), Aſien die Seinigen (alle übrige), (S. 158.) hervorbrachte, die davon abgeleitete Verwandtſchaft Aller in einer unmerklichen Abſtufung vom Menſchen zum Wallfiſche (S. 77.) und ſo weiter hinab (vermuthlich bis zu Mooſen und Flechten, nicht bloß im Vergleichungsſyſteme, ſondern im Erzeugungsſyſteme, aus gemeinſchaftlichem Stamme) gehenden Naturkette *) organiſcher We-

---

*) Ueber dieſe, vornehmlich durch Bonnet ſehr beliebt gewordene Idee, verdient des Hrn. Prof. Blumenbach's Erinnerung (Handbuch der Naturgeſchichte 1779. Vorrede §. 7.) geleſen zu werden. Dieſer einſehende Mann legt auch den

ſen" — Dieſe würden zwar nicht machen, daß der Naturforſcher davor, als vor einem Ungeheuer, (S. 75.) zurückbebte, (denn es iſt ein Spiel, womit ſich wohl Mancher irgend einmal unterhalten hat, das er aber, weil damit nichts ausgerichtet wird, wieder aufgab), er würde aber doch davon durch die Betrachtung zurückgeſcheucht werden, daß er ſich hiedurch unvermerkt von dem fruchtbaren Boden der Naturforſchung in die Wüſte der Metaphyſik verirrte. Zudem kenne ich noch eine eben nicht (S. 75.) unmännliche Furcht nämlich vor allem zurückzubeben, was die Vernunft von ihren erſten Grundſätzen abſpannt, und ihr es erlaubt macht, in grenzloſen Einbildungen herumzuſchweifen. Vielleicht hat Hr. F. auch hiedurch nur irgend einem Hypermetaphyſiker (denn dergleichen giebts auch, die nämlich die Elementarbegriffe nicht kennen, die ſie auch zu verachten ſich anſtellen, und doch heroiſch auf Eroberungen ausgehen) einen Gefallen thun, und Stoff für deſſen Phantaſie geben wollen, um ſich hernach hierüber zu beluſtigen.

Wahre Metaphyſik kennt die Grenzen der menſchlichen Vernunft, und unter anderen dieſen ihren Erbfehler, den ſie nie verläugnen kann, daß ſie ſchlechterdings keine Grundkräfte a priori erdenken kann und darf (weil ſie alsdenn lauter leere Begriffe ausbecken würde), ſondern nichts weiter thun kann, als die, ſo ihr die Erfahrung lehrt (ſo fern ſie nur dem Anſcheine nach verſchieden, im Grunde aber identiſch ſind), auf die kleinſtmögliche Zahl zurück zu führen, und die dazu gehörige Grundkraft, wenns die Phyſik gilt, in der Welt, wenn es aber die Metaphyſik angeht (nämlich die nicht weiter abhängige anzugeben), allenfalls außer der Welt zu ſuchen. Von einer Grundkraft aber, (da wir ſie nicht anders als durch die Beziehung einer Urſache auf eine Wirkung kennen) kön-

---

Bildungstrieb, durch den er ſo viel Licht in die Lehre der Zeugungen gebracht hat, nicht der unorganiſchen Materie, ſondern nur den Gliedern organiſirter Weſen bey.

nen wir keinen andern Begriff geben und keinen Namen dafür ausfinden, als der von der Wirkung hergenommen iſt, und gerade nur dieſe Beziehung ausdrückt *). Nun iſt der Begriff eines organiſirten Weſens dieſer: daß es ein materielles Weſen ſey, welches nur durch die Beziehung alles deſſen, was in ihm enthalten iſt, auf einander als Zweck und Mittel, möglich iſt (wie auch wirklich jeder Anatomiker, als Phyſiolog, von dieſem Begriffe ausgeht). Eine Grundkraft, durch die eine Organiſation gewirkt würde, muß alſo als eine nach Zwecken wirkende Urſache gedacht werden, und zwar ſo, daß dieſe Zwecke der Möglichkeit der Wirkung zum Grunde gelegt werden müſſen. Wir kennen aber dergleichen Kräfte ihrem Beſtimmungsgrunde nach, durch Erfahrung, nur in uns ſelbſt, nämlich an unſerem Verſtande und Willen, als einer Urſache der Möglichkeit gewiſſer ganz nach Zwecken eingerichteter Produkte, nämlich der Kunſt-

---

*) Z. B. die Einbildung im Menſchen iſt eine Wirkung, die wir mit andern Wirkungen des Gemüths nicht als einerley erkennen. Die Kraft, die ſich darauf bezieht, kann daher nicht anders als Einbildungskraft (als Grundkraft) genannt werden. Eben ſo ſind unter dem Titel der bewegenden Kräfte, Zurückſtoßungs- und Anziehungskraft Grundkräfte. Zu der Einheit der Subſtanz haben verſchiedene geglaubt, eine einige Grundkraft annehmen zu müſſen, und haben ſogar gemeint, ſie zu erkennen, indem ſie bloß den gemeinſchaftlichen Titel verſchiedener Grundkräfte nannten, z. B. die einzige Grundkraft der Seele ſey Vorſtellungskraft der Welt; gleich als ob ich ſagte: die einzige Grundkraft der Materie iſt bewegendende Kraft, weil Zurückſtoßung und Anziehung beyde unter dem gemeinſchaftlichen Begriffe der Bewegung ſtehen. Man verlangt aber zu wiſſen, ob ſie auch von dieſer abgeleitet werden können, welches unmöglich iſt; denn die niedrigern Begriffe können, nach dem, was ſie Verſchiedenes haben, von dem höheren niemals abgeleitet werden; und was die Einheit der Subſtanz betrifft, von der es ſcheint, daß ſie die Einheit der Grundkraft ſchon in ihrem Begriffe bey ſich führe, ſo beruht dieſe Täuſchung auf einer unrichtigen Definition der Kraft; denn dieſe iſt nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält (denn das iſt die Subſtanz), ſondern iſt bloß das Verhältniß der Subſtanz zu den Accidenzen, ſo ferne ſie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält. Es können aber der Subſtanz (unbeſchadet ihrer Einheit) verſchiedene Verhältniſſe gar wohl beygelegt werden.

werke. Verſtand und Wille ſind bey uns Grundkräfte, deren der letztere, ſo fern er durch den erſtern beſtimmt wird, ein Vermögen iſt, Etwas gemäß einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen. Unabhängig von aller Erfahrung aber ſollen wir uns keine neue Grundkraft erdenken, dergleichen doch diejenige ſeyn würde, die in einem Weſen zweckmäßig wirkte, ohne doch den Beſtimmungsgrund in einer Idee zu haben. Alſo iſt der Begriff von dem Vermögen eines Weſens, aus ſich ſelbſt zweckmäßig, aber ohne Zweck und Abſicht, die in ihr oder ihrer Urſache lägen, zu wirken, — als eine beſondere Grundkraft, von der die Erfahrung kein Beyſpiel giebt, völlig erdichtet und leer, d. i. ohne die mindeſte Gewährleiſtung, daß ihr überhaupt irgend ein Object correſpondiren könne. Es mag alſo die Urſache organiſirter Weſen in der Welt oder außer der Welt anzutreffen ſeyn, ſo müſſen wir entweder aller Beſtimmung ihrer Urſache entſagen, oder ein intelligentes Weſen uns dazu denken; nicht, als ob wir (wie der ſel. Mendelsſohn mit Andern glaubte) einſähen, daß eine ſolche Wirkung aus einer andern Urſache unmöglich ſey, ſondern, weil wir, um eine andere Urſache mit Ausſchließung der Endurſachen zum Grunde zu legen, uns eine Grundkraft erdichten müßten, wozu die Vernunft durchaus keine Befugniß hat, weil es ihr alsdann keine Mühe machen würde, alles, was ſie will und wie ſie will, zu erklären.

* * *

Und nun die Summe von allem dieſem gezogen: Zwecke haben eine gerade Beziehung auf Vernunft, ſie mag nun eine fremde oder unſere eigene ſeyn. Allein, um ſie auch in fremde Vernunft zu ſetzen, müſſen wir unſere eigene, wenigſtens als ein Analogon derſelben, zum Grunde legen, weil ſie ohne dieſe gar nicht vorgeſtellt werden können. Nun ſind die Zwecke entweder Zwecke der Natur, oder der Freyheit. Daß es in der Natur

Zwecke geben müſſe, kann kein Menſch a priori einſehen: dagegen er a priori ganz wohl einſehen kann, daß es dazu eine Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen geben müſſe. Folglich iſt der Gebrauch des teleologiſchen Princips in Anſehung der Natur jederzeit empiriſch bedingt. Eben ſo würde es mit den Zwecken der Freyheit bewandt ſeyn, wenn dieſer vorher die Gegenſtände des Wollens durch die Natur (in Bedürfniſſen und Neigungen) als Beſtimmungsgründe gegeben werden müßten, um, bloß vermittelſt der Vergleichung derſelben unter einander und mit ihrer Summe, dasjenige durch Vernunft zu beſtimmen, was wir uns zum Zwecke machen. Allein die Kritik der practiſchen Vernunft zeigt, daß es reine practiſche Principien gebe, wodurch die Vernunft a priori beſtimmt wird, und die alſo a priori den Zweck derſelben angeben. Wenn alſo der Gebrauch des teleologiſchen Princips zu Erklärungen der Natur, darum, weil es auf empiriſche Bedingungen eingeſchränkt iſt, den Urgrund der zweckmäßigen Verbindung niemals vollſtändig und für alle Zwecke beſtimmt genug angeben kann, ſo muß man dieſes dagegen von einer reinen Zwecklehre, (welche keine andere als die der Freyheit ſeyn kann) erwarten, deren Princip a priori die Beziehung einer Vernunft überhaupt auf das Ganze aller Zwecke enthält und nur practiſch ſeyn kann. Weil aber eine reine practiſche Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke an der Welt wirklich zu machen, beſtimmt iſt, ſo wird ſie deren Möglichkeit in derſelben, ſowohl was die darin gegebene Endurſachen betrifft, als auch die Angemeſſenheit der oberſten Welturſache zu einem Ganzen aller Zwecke, als Wirkung, mithin ſowohl die natürliche Teleologie, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt, d. i. die Transſcendental-Philoſophie, nicht verabſäumen dürfen, um der practiſchen reinen Zwecklehre objective Realität, in Abſicht auf die Möglichkeit des Objekts in der Ausübung, nämlich die des Zwecks, den ſie als in der Welt zu bewirken vorſchreibt, zu ſichern.

In beyder Rückſicht hat nun der Verfaſſer der Briefe über die K. Philoſophie*) ſein Talent, ſeine Einſicht und rühmwürdige Denkungsart jene zu allgemein nothwendigen Zwecken nützlich anzuwenden, muſterhaft bewieſen: und, ob es zwar eine Zumuthung an den vortrefflichen Herausgeber der Berliner Monatsſchrift iſt, welche der Beſcheidenheit zu nahe zu treten ſcheint, ſo habe ich doch nicht ermangeln können, ihn um die Erlaubniß zu bitten, meine Anerkennung des Verdienſtes, das der ungenannte und mir bis nur vor kurzem unbekannte Verfaſſer jener Briefe um die gemeinſchaftliche Sache einer nach feſten Grundſätzen geführten, ſo wohl ſpekulativen als practiſchen Vernunft, ſo fern ich einen Beytrag dazu zu thun bemüht geweſen, in ſeine Zeitſchrift einrücken zu dürfen. Das Talent einer lichtvollen, ſo gar anmuthigen Darſtellung trockener, abgezogener Lehren, ohne Verluſt ihrer Gründlichkeit, iſt ſo ſelten (am wenigſten dem Alter beſchieden) und gleichwohl ſo nützlich, ich will nicht ſagen bloß zur Empfehlung, ſondern ſelbſt zur Klarheit der Einſicht, der Verſtändlichkeit, und damit verknüpften Ueberzeugung, — daß ich mich verbunden halte, demjenigen Manne, der meine Arbeiten, welchen ich dieſe Erleichterung nicht verſchaffen konnte, auf ſolche Weiſe ergänzte, meinen Dank öffentlich abzuſtatten.

Ich will bey dieſer Gelegenheit nur noch mit Wenigem den Vorwurf entdeckter vergeblicher Widerſprüche in einem Werke von ziemlichem Umfange, ehe man es im Ganzen wohl gefaßt hat, berühren. Sie ſchwinden insgeſammt von ſelbſt, wenn man ſie in der Verbindung mit dem Uebrigen betrachtet. In der Leipz. gel. Zeitung 1787. No. 94. wird das, was in der Kritik ꝛc. Auflage 1787. in der Einleitung S. 3. Zeile 7. ſteht, mit dem, was bald darauf S. 5. Z. 1 und 2 angetroffen wird, als im geraden Widerſpruche ſtehend angegeben; denn in der erſteren Stelle hatte ich geſagt: von den Erkenntniſſen a priori heißen diejenigen rein, denen gar nichts Empiriſches beygemiſcht iſt, und hatte als ein Beyſpiel des Gegentheils den Satz angeführt: alles Veränderliche hat eine Urſache. Dagegen führe ich S. 5. eben dieſen Satz zum Beyſpiele einer reinen Erkenntniß a priori, d. i. einer ſolchen, die von nichts Empiriſchem abhängig iſt, an: — zweyerley Bedeutungen des Worts rein, von denen ich aber im ganzen Werke es nur mit der letztern zu thun habe. Freylich hätte ich den Mißverſtand durch ein Beyſpiel der erſtern Art Sätze verhüten können: alles Zufällige hat eine Urſache; denn hier iſt gar nichts Empiriſches beygemiſcht. Wer beſinnt ſich aber auf alle Veranlaſſungen zum Mißverſtande? — Eben das iſt mir mit einer Note zur Vorrede der metaph. Anfangsgr. d. Nat. W. S. XVI — XVII widerfahren, da ich die Deduction der Categorien zwar für wichtig, aber nicht für äußerſt nothwendig ausgebe, letzteres aber in der Kritik doch gefliſſentlich behaupte. Aber man ſieht leicht, daß ſie dort nur zu einer negativen Abſicht, nämlich um zu beweiſen, es könne vermittelſt ihrer allein (ohne ſinnliche Anſchauung) gar kein Erkenntniß der Dinge zu Stande kommen, in Betrachtung gezogen wurden, da es denn ſchon klar wird, wenn man auch nur die Expoſition der Categorien (als bloß auf Objecte überhaupt angewandte logiſche Functionen) zur Hand nimmt. Weil wir aber von ihnen doch einen Gebrauch machen, darin ſie zum Erkenntniß der Objecte (der Erfahrung) wirklich gehören, ſo mußte nun auch die Möglichkeit einer objectiven Gültigkeit ſolcher Begriffe a priori in Beziehung aufs Empiriſche beſonders bewieſen werden, damit ſie nicht gar ohne Bedeutung, oder auch nicht empiriſch entſprungen zu ſeyn geurtheilt würden; und das war die poſitive Abſicht, in Anſehung deren die Deduction allerdings unentbehrlich nothwendig iſt.

---

*) Herr Prof. Reinhold.

Ueber den Gemeinſpruch:

Das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. *)

Man nennt einen Inbegriff ſelbſt von praktiſchen Regeln alsdann **Theorie**, wenn dieſe Regeln als Prinzipien in einer gewiſſen Allgemeinheit gedacht werden, und dabey von einer Menge Bedingungen abſtrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluß haben. Umgekehrt, heißt nicht jede Handthierung, ſondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks **Praxis**, welche als Befolgung gewiſſer im Allgemeinen vorgeſtellten Prinzipien des Verfahrens gedacht wird.

Daß zwiſchen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Ueberganges von der einen zur andern erfordert werde, die Theorie mag auch ſo vollſtändig ſeyn als ſie wolle, fällt in die Augen; denn zu dem Verſtandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muß ein Aktus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterſcheidet, ob etwas der Fall der Regel ſey oder nicht: und da für die Urtheilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wornach ſie ſich in der Subſumtion zu richten habe (weil das ins Unendliche gehen würde), ſo kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktiſch werden können, weil es ihnen an Urtheilkraft fehlt, z. B. Aerzte, oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn ſie ein Conſilium zu geben haben nicht wiſſen, wie ſie ſich benehmen ſollen. — Wo aber dieſe Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämiſſen geben, d. i. die Theorie kann unvollſtändig und die Ergänzung derſelben vielleicht nur durch noch anzuſtellende Verſuche und Erfahrungen geſchehen, von denen der aus ſeiner Schule kommende Arzt, Landwirth, oder Kameraliſt, ſich neue Regeln abſtrahiren, und ſeine Theorie vollſtändig machen kann und ſoll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn ſie zur Praxis noch wenig taugte, ſondern daran, daß nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen ſollen; und welche wahre Theorie iſt, wenn er ſie gleich nicht von ſich zu geben, und, als Lehrer, in allgemeinen Sätzen ſyſtematiſch vorzutragen im Stande iſt, folglich auf den Namen eines theoretiſchen Arztes, Landwirths und dergleichen keinen Anſpruch machen kann. — Es kann alſo Niemand ſich für praktiſch bewandert in einer Wiſſenſchaft ausgeben und doch die Theorie verachten, ohne ſich bloß zu geben, daß er in ſeinem Fache ein Ignorant ſey, indem er glaubt, durch Herumtappen in Verſuchen und Erfahrungen, ohne ſich gewiſſe Prinzipien (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt) zu ſammeln, und ohne ſich ein Ganzes (welches, wenn dabey methodiſch verfahren wird, Syſtem heißt) über ſein Geſchäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

---

*) Abgedruckt in der berliniſchen Monatsſchrift Septbr. 1793.

Indeß iſt doch noch eher zu dulden, daß ein Unwiſſender die Theorie bey ſeiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgebe, als daß ein Klügling ſie und ihren Werth für die Schule (um etwa nur den Kopf zu üben) einräumt, dabey aber zugleich behauptet, daß es in der Praxis ganz anders laute; daß, wenn man aus der Schule ſich in die Welt begiebt, man inne werde, leeren Idealen und philoſophiſchen Träumen nachgegangen zu ſeyn: mit Einem Wort, daß, was in der Theorie ſich gut hören läßt, für die Praxis von keiner Gültigkeit ſey. (Man drückt dieſes oft auch ſo aus: dieſer oder jener Satz gilt zwar in thesi, aber nicht in hypothesi.) Nun würde man den empiriſchen Maſchiniſten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleriſten, welcher über die mathematiſche Lehre vom Bombenwurfe ſo abſprechen wollte, daß die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig ſey, weil bey der Ausübung die Erfahrung ganz andere Reſultate gebe als die Theorie, nur belachen (denn wenn zu der erſten noch die

Theorie der Reibung, zur zweyten die des Widerſtandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzukäme, ſo würden ſie mit der Erfahrung gar wohl zuſammenſtimmen). Allein es hat doch eine ganz andere Bewandniß mit einer Theorie, welche Gegenſtände der Anſchauung betrifft, als mit derjenigen, in welcher dieſe nur durch Begriffe vorgeſtellt werden (mit Objekten der Mathematik, und Objekten der Philoſophie): welche letztere vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von Seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, ſondern wohl bloße leere Ideen ſeyn mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder ſogar ein ihr nachtheiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinſpruch doch wohl in ſolchen Fällen ſeine gute Richtigkeit haben.

Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtbegriffe gegründet iſt, fällt die Beſorgniß wegen der leeren Idealität dieſes Begriffs ganz weg: denn es würde nicht Pflicht ſeyn, auf eine gewiſſe Wirkung unſers Willens auszugehen, wenn dieſe nicht auch in der Erfahrung (ſie mag nun als vollendet, oder der Vollendung ſich immer annähernd gedacht werden) möglich wäre: und von dieſer Art der Theorie iſt in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn, von ihr wird, zum Skandal der Philoſophie, nicht ſelten vorgeſchützt, daß, was in ihr richtig ſeyn mag, doch für die Praxis ungültig ſey: und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Tone, voll Anmaßung, die Vernunft ſelbſt in dem, worin ſie ihre höchſte Ehre ſetzt, durch Erfahrung reformiren zu wollen: und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet ſind, weiter und ſicherer ſehen zu können, als mit Augen, welche einem Weſen zu Theil geworden, das aufrecht zu ſtehen und den Himmel anzuſchauen gemacht war.

Dieſe, in unſern ſpruchreichen und thatleeren Zeiten, ſehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn ſie etwas Moraliſches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrifft, den größten Schaden an; denn hier iſt es um den Kanon der Vernunft (im Praktiſchen) zu thun, wo der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemeſſenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht, und Alles verloren iſt, wenn die empiriſchen und daher zufälligen Bedingungen des Geſetzes zu Bedingungen des Geſetzes ſelbſt gemacht, und ſo eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrſcheinlichen Ausgang berechnet iſt, die für ſich ſelbſt beſtehende Theorie zu meiſtern berechtigt wird.

Die Eintheilung dieſer Abhandlung mache ich nach den drey verſchiedenen Standpunkten, aus welchen der über Theorien und Syſteme ſo keck abſprechende Ehrenmann ſeinen Gegenſtand zu beurtheilen pflegt: mithin in dreyfacher Qualität: 1) als Privat- aber doch Geſchäftsmann, 2) als Staatsmann, 3) als Weltmann, (oder Weltbürger überhaupt). Dieſe drey Perſonen ſind nun darin einig, dem Schulmanne zu Leibe zu gehen, der für ſie alle und zu ihrem Beſten Theorie bearbeitet, um, da ſie es beſſer zu verſtehen wähnen, ihn in ſeine Schule zu weiſen (illa se jactet in aula!), als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege ſteht.

Wir werden alſo das Verhältniß der Theorie zur Praxis in drey Nummern: erſtlich, in der Moral überhaupt (in Abſicht auf das Wohl jedes Menſchen), zweytens in der Politik (in Beziehung auf das Wohl der Staaten,) drittens in kosmopolitiſcher Betrachtung (in Abſicht auf das Wohl der Menſchengattung im Ganzen, und zwar ſo fern ſie im Fortſchreiten zu demſelben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen iſt) vorſtellig machen. — Die Betitelung der Nummern aber wird, aus Gründen, die ſich aus der Abhandlung ſelbſt ergeben, durch das Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrechte, und dem Völkerrechte ausgedrückt werden.

I.

Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve *).

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpunkte über das, was im Gebrauche eines und deſſelben Begriffs bloß für die Theorie, oder für die Praxis gültig ſeyn mag, komme, muß ich meine Theorie, ſo wie ich ſie anderwärts vorgeſtellt habe, mit der Vorſtellung zuſammen halten, welche Hr. Garve davon giebt, um vorher zu ſehen, ob wir uns einander auch verſtehen.

A. Ich hatte die Moral, vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wiſſenſchaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, ſondern der Glückſeligkeit würdig werden ſollen **). Hiebei hatte ich nicht verabſäumt anzumerken, daß dadurch dem Menſchen nicht angeſonnen werde, er ſolle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, ſeinem natürlichen Zwecke, der Glückſeligkeit, entſagen: denn das kann er nicht, ſo wie kein endlich vernünftiges Weſen überhaupt; ſondern er müſſe, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieſer Rückſicht abſtrahiren: er müſſe ſie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeſchriebenen Geſetzes machen; ja ſogar, ſo viel ihm möglich iſt, ſich bewußt zu werden ſuchen, daß ſich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbeſtimmung unbemerkt mit einmiſche: welches dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorſtellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) koſtet, als mit den Vortheilen, die ſie uns einbringt, um das Pflichtgebot in ſeinem ganzen, unbedingten Gehorſam fordernden, ſich ſelbſt genugſamen und keines andern Einfluſſes bedürftigen, Anſehen ſich vorſtellig zu machen.

---

*) Verſuche über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral und Litteratur, von Ch. Garve. Erſter Theil, S. 111 — 116. Ich nenne die Beſtreitung meiner Sätze Einwürfe dieſes würdigen Mannes gegen das, worüber er ſich mit mir (wie ich hoffe) einzuverſtehen wünſcht; nicht Angriffe, die als abſprechende Behauptungen zur Vertheidigung reizen ſollten, wozu weder hier der Ort, noch bey mir die Neigung iſt.

**) Die Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, iſt diejenige, auf dem ſelbſteigenen Willen des Subjekts beruhende Qualität einer Perſon, in Gemäßheit, mit welcher eine allgemeine (der Natur ſowohl als dem freyen Willen) geſetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieſer Perſon zuſammenſtimmen würde. Sie iſt alſo von der Geſchicklichkeit, ſich ein Glück zu erwerben, gänzlich unterſchieden. Denn ſelbſt dieſer, und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, iſt er nicht werth, wenn er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung der Vernunft ſchickt, nicht zuſammen ſtimmt, und darin nicht mit enthalten ſeyn kann, (d. i. welcher der Moralität widerſtreitet).

a. Dieſen meinen Satz drückt Hr. Garve nun ſo aus: „ich hätte behauptet, daß die Beobachtung des moraliſchen Geſetzes, ganz ohne Rückſicht auf Glückſeligkeit, „der einzige Endzweck für den Menſchen ſey, daß „ſie, als der einzige Zweck des Schöpfers, angeſehen werden müſſe." (Nach meiner Theorie, iſt weder die Moralität des Menſchen für ſich, noch die Glückſeligkeit für ſich allein, ſondern das höchſte in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung beyder beſteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)

b. Ich hatte ferner bemerkt, daß dieſer Begriff von Pflicht keinen beſondern Zweck zum Grunde zu legen nöthig habe, vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menſchen herbeyführe, nemlich: auf das höchſte in der Welt mögliche Gut (die im Weltganzen mit der reineſten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemäße, Glückſeligkeit) nach allem Vermögen hinzuwirken, welches, da es zwar von einer, aber nicht von beyden Seiten zuſammengenommen, in unſerer Gewalt iſt, der Vernunft den Glauben an einen moraliſchen Weltbeherrſcher und an ein künftiges Leben in praktiſcher Abſicht abnöthigt: nicht, als ob unter der Vorausſetzung beyder der allgemeine Pflichtbegriff allererſt „Halt und Feſtigkeit," d. i. einen ſicheren Grund und die erforderliche Stärke einer Triebfeder, ſondern damit er nur an einem

Ideal der reinen Vernunft auch ein Objekt bekomme *). Denn an ſich iſt Pflicht nichts anders, als **Einſchränkung** des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Geſetzgebung, der Gegenſtand deſſelben, oder der Zweck, mag ſeyn, welcher er wolle (mithin auch die Glückſeligkeit), von welchem aber, und auch von jedem Zwecke, den man haben mag,

---

*) Das Bedürfniß, ein höchſtes, auch durch unſere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, iſt nicht ein Bedürfniß aus Mangel an moraliſchen Triebfedern, ſondern an äußeren Verhältniſſen, in denen allein, dieſen Triebfedern gemäß, ein Objekt, als Zweck an ſich ſelbſt (als **moraliſcher Endzweck**) hervorgebracht werden kann; denn ohne allen Zweck kann kein **Wille** ſeyn, obgleich man, wenn es bloß auf geſetzliche Nöthigung der Handlungen ankömmt, von ihm abſtrahiren muß und das Geſetz allein den Beſtimmungsgrund deſſelben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck iſt **moraliſch** (z. B. nicht der der eigenen Glückſeligkeit), ſondern dieſer muß uneigennützig ſeyn; und das Bedürfniß eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Principe befaſſenden Endzwecks (eine Welt als das höchſte auch durch unſere Mitwirkung mögliche Gut), iſt ein Bedürfniß des ſich noch über die Beobachtung der formalen Geſetze zu Hervorbringung eines Objekts (das höchſte Gut) **erweiterten** uneigennützigen Willens. — Dieſes iſt eine Willensbeſtimmung von beſonderer Art, nehmlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird, daß, **wenn** wir zu Dingen in der Welt in gewiſſen moraliſchen Verhältniſſen ſtehen, wir allerwärts dem moraliſchen Geſetz gehorchen müſſen; und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, daß ein ſolches Verhältniß (eine Welt, den ſittlichen höchſten Zwecken angemeſſen) exiſtire. Hiebey denkt ſich der Menſch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, ob zwar ſubjektiv, keines äußeren Dinges bedürftig, gleichwohl nicht gedacht werden kann, daß ſie ſich in ſich ſelbſt verſchlöſſe, ſondern das höchſte Gut außer ſich hervorzubringen, ſelbſt durch das Bewußtſeyn ihrer Allgenugſamkeit beſtimmt ſey: welche Nothwendigkeit (die beym Menſchen Pflicht iſt) am höchſten Weſen **von uns** nicht anders als moraliſches Bedürfniß vorgeſtellt werden kann. Beym Menſchen iſt daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchſten durch ſeine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabey beabſichtigte Glückſeligkeit, ſondern nur dieſe Idee als Zweck an ſich ſelbſt, mithin ihre Verfolgung als Pflicht; denn ſie enthält nicht Ausſicht in Glückſeligkeit ſchlechthin, ſondern nur einer Proportion zwiſchen ihr und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch ſey. Eine Willensbeſtimmung aber, die ſich ſelbſt und ihre Abſicht, zu einem ſolchen Ganzen zu gehören, auf dieſe Bedingung einſchränkt, iſt **nicht eigennützig**.

hiebey ganz abſtrahirt wird. Bey der Frage vom *Principe* der Moral, kann alſo die Lehre vom *höchſten Gute*, als letzten Zweck eines durch ſie beſtimmten und ihren Geſetzen angemeſſenen Willens, (als epiſodiſch) ganz übergangen und bey Seite geſetzt werden: wie ſich auch in der Folge zeigt, daß, wo es auf den eigentlichen Streitpunkt ankömmt, darauf gar nicht, ſondern bloß auf die allgemeine Moral Rückſicht genommen wird.

c. Hr. *Garve* bringt dieſe Sätze unter folgende Ausdrücke: ,,daß der Tugendhafte jenen Geſichtspunkt (der eigenen Glückſeligkeit) nie aus den Augen verlieren könne, noch dürfe, — weil er ſonſt den Uebergang in die unſichtbare Welt, den zur Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes und von der Unſterblichkeit, gänzlich verlöre: die doch, nach dieſer Theorie, durchaus nothwendig iſt, um dem *Syſteme Halt und Feſtigkeit zu geben*:'' und beſchließt damit, die Summe der mir zugeſchriebenen Behauptung kurz und gut ſo zuſammenzufaſſen: ,,der Tugendhafte ſtrebt jenen Principien zu Folge unaufhörlich darnach, der Glückſeligkeit würdig, aber, *in ſo fern* er wahrhaftig tugendhaft iſt, nie darnach, glücklich zu ſeyn.'' (Das Wort *in ſo fern* macht hier eine Zweydeutigkeit, die vorher ausgeglichen werden muß. Es kann ſo viel bedeuten, als: *in dem Aktus*, da er ſich als Tugendhafter ſeiner Pflicht unterwirft: und da ſtimmt dieſer Satz mit meiner Theorie vollkommen zuſammen. Oder *wenn* er überhaupt nur tugendhaft iſt, und alſo ſelbſt da, wo es nicht auf Pflicht ankommt, und ihr nicht widerſtritten wird, ſolle der Tugendhafte auf Glückſeligkeit doch gar keine Rückſicht nehmen: und da widerſpricht das meinen Behauptungen gänzlich.)

Dieſe Einwürfe ſind alſo nichts als Mißverſtändniſſe (denn für Mißdeutungen mag ich ſie nicht halten), deren Möglichkeit befremden müßte, wenn nicht der menſchliche Hang, ſeinem einmal gewohnten Gedankengange auch in der Beurtheilung fremder Gedanken zu folgen, und ſo jenen in dieſe hinein zu tragen, ein ſolches Phänomen hinreichend erklärte.

Auf dieſe polemiſche Behandlung des obigen moraliſchen Princips folgt nun eine dogmatiſche Behauptung des Gegentheils. Hr. Garve ſchließt nehmlich analytiſch ſo: ,,in der Ordnung der Begriffe muß das Wahrnehmen und Unterſcheiden der Zuſtände, wodurch Einem vor dem Andern der Vorzug gegeben wird, vor der Wahl eines unter denſelben, und alſo vor der Vorausbeſtimmung eines gewiſſen Zwecks, vorher gehen. Ein Zuſtand aber, den ein mit dem Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt und ſeines Zuſtandes begabtes Weſen dann, wenn dieſer Zuſtand gegenwärtig iſt, und von ihm wahrgenommen wird, anderen Arten zu ſeyn vorzieht, iſt ein guter Zuſtand; und eine Reihe ſolcher guten Zuſtände iſt der allgemeinſte Begriff; den das Wort Glückſeeligkeit ausdrückt.'' — Ferner: ,,ein Geſetz ſetzet Motive, Motive aber ſetzen einen vorher wahrgenommenen Unterſchied eines ſchlechteren Zuſtandes von einem beſſeren voraus. Dieſer wahrgenommene Unterſchied iſt das Element des Begriffs der Glückſeligkeit, u. ſ. w.'' Ferner: ,,aus der Glückſeligkeit, im allgemeinſten Sinne des Worts, entſpringen die Motive zu jedem Beſtreben, alſo auch zur Befolgung des moraliſchen Geſetzes. Ich muß erſt überhaupt wiſſen, daß etwas gut iſt, ehe ich fragen kann, ob die Erfüllung der moraliſchen Pflichten unter die Rubrik des Guten gehöre; der Menſch muß eine Triebfeder haben, die ihn in Bewegung ſetzt, ehe man ihm ein Ziel vorſtecken kann *), wohin dieſe Bewegung gerichtet werden ſoll.''

---

*) Das iſt ja gerade dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Menſch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgeſteckt wird, kann doch offenbar nichts anders ſeyn, als das Geſetz ſelbſt, durch die Achtung, die es (unbeſtimmt, welche Zwecke man haben und durch deſſen Befolgung erreichen mag) einflößt; denn das Geſetz in Anſehung des For-

Dieſes Argument iſt nichts weiter, als ein Spiel mit der Zweydeutigkeit des Worts das Gute, da dieſes entweder, als an ſich und unbedingt gut, im Gegenſatze mit dem an ſich Böſen; oder als immer nur bedingterweiſe gut, mit dem ſchlechteren oder beſſeren Guten verglichen wird, da der Zuſtand der Wahl des letzteren nur ein komparativ-beſſerer Zuſtand, an ſich ſelbſt aber doch böſe ſeyn kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegte Zwecke Rückſicht nehmenden Beobachtung eines kategoriſch gebietenden Geſetzes der freyen Willkühr (d. i. der Pflicht), iſt von der Maxime, dem, als Motiv zu einer gewiſſen Handlungsweiſe, uns von der Natur ſelbſt untergelegten Zweck (der im Allgemeinen Glückſeligkeit heißt) nachzugehen, weſentlich, d. i. der Art nach, unterſchieden; denn die erſte iſt an ſich ſelbſt gut, die zweyte keineswegs; ſie kann, im Fall der Kolliſion mit der Pflicht, ſehr böſe ſeyn. Hingegen, wenn ein gewiſſer Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Geſetz unbedingt (ſondern nur unter der Bedingung dieſes Zwecks) gebietet, ſo können zwey entgegengeſetzte Handlungen beyde bedingterweiſe gut ſeyn, nur eine beſſer als die andere (welche letztere daher komparativ-böſe heißen); denn ſie ſind nicht der Art, ſondern bloß dem Grade nach von einander unterſchieden. Und ſo iſt es mit allen Handlungen beſchaffen, deren Motiv nicht das unbedingte Vernunftgeſetz (Pflicht), ſondern ein von uns willkührlich zum Grunde gelegter Zweck iſt; denn dieſer gehört zur Summe aller Zwecke, deren Erreichung Glückſeligkeit genannt wird; und eine Handlung kann mehr, die andere weniger, zu meiner Glückſeligkeit beytragen, mithin beſſer oder ſchlechter ſeyn als die andere. — Das Vorziehen aber eines Zuſtandes der Willensbeſtimmung vor dem

---

malen der Willkühr iſt ja das einzige, was übrig bleibt, wenn ich die Materie der Willkühr (das Ziel, wie ſie Hr. Garve nennt) aus dem Spiele gelaſſen habe.

andern iſt bloß ein Aktus der Freyheit, (res merae facultatis, wie die Juriſten ſagen), bey welchem, ob dieſe (Willensbeſtimmung) an ſich gut oder böſe iſt, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Anſehung beyder gleichgeltend.

Ein Zuſtand, in Verknüpfung mit einem gewiſſen gegebenen Zwecke zu ſeyn, den ich jedem andern von derſelben Art vorziehe, iſt ein komparativ beſſerer Zuſtand, nemlich im Felde der Glückſeligkeit (die nie anders als bloß bedingter Weiſe, ſofern man ihrer würdig iſt, von der Vernunft als Gut anerkannt wird). Derjenige Zuſtand aber, da ich, im Falle der Kolliſion gewiſſer meiner Zwecke mit dem moraliſchen Geſetze der Pflicht, dieſe vorzuziehen mir bewußt bin, iſt nicht bloß ein beſſerer, ſondern der allein an ſich gute Zuſtand: ein Gutes aus einem ganz andern Felde, wo auf Zwecke, die ſich mir anbieten mögen (mithin auf ihre Summe, die Glückſeligkeit) gar nicht Rückſicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkühr (ein ihr zum Grunde gelegtes Objekt), ſondern die bloße Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit ihrer Maxime den Beſtimmungsgrund derſelben ausmacht. — Alſo kann keinesweges geſagt werden, daß jeder Zuſtand, den ich jeder andern Art zu ſeyn vorziehe, von mir zur Glückſeligkeit gerechnet werde: denn zuerſt muß ich ſicher ſeyn, daß ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererſt iſt es mir erlaubt, mich nach Glückſeligkeit umzuſehen, wie viel ich deren mit jenem meinem moraliſch- (nicht phyſiſch-) guten Zuſtande vereinigen kann *).

---

*) Glückſeligkeit enthält alles (und auch nichts mehr, als) was uns die Natur verſchaffen; Tugend aber das, was Niemand als der Menſch ſelbſt ſich geben oder nehmen kann. Wollte man dagegen ſagen, daß durch die Abweichung von der letzteren der Menſch ſich doch wenigſtens Vorwürfe und reinen moraliſchen Selbſttadel, mithin Unzufriedenheit, zuziehen, folglich ſich unglücklich machen könne, ſo mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieſer reinen moraliſchen Unzufriedenheit (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Hand-

Allerdings muß der Wille Motive haben; aber dieſe ſind nicht gewiſſe vorgeſetzte, aufs phyſiſche Gefühl bezogene Objekte, als Zwecke, ſondern nichts als das unbedingte Geſetz ſelbſt, für welches die Empfänglichkeit des Willens, ſich unter ihm, als unbedingter Nöthigung, zu befinden, das moraliſche Gefühl heißt, welches alſo nicht Urſache, ſondern Wirkung der Willensbeſtimmung iſt, von welchem wir nicht die mindeſte Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene Nöthigung in uns nicht vorherginge. Daher das alte Lied, daß dieſes Gefühl, mithin eine Luſt, die wir uns zum Zwecke machen, die erſte Urſache der Willensbeſtimmung, folglich die Glückſeligkeit (wozu jene als Element gehöre) doch den Grund aller objektiven Nothwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung ausmache, unter die vernünftelnden Tändeleyen gehört. Kann man nemlich bey Anführung einer Urſache zu einer gewiſſen Wirkung nicht aufhören zu fragen, ſo macht man endlich die Wirkung zur Urſache von ſich ſelbſt.

Jetzt komme ich auf den Punkt, der uns hier eigentlich beſchäftigt, nemlich auf das vermeintlich in der Philoſophie ſich widerſtreitende Intereſſe der Theorie und der Praxis durch Beyſpiele zu belegen und zu prüfen. Den beſten Beleg hiezu giebt Hr. G. in ſeiner genannten Abhandlung. Zuerſt ſagt er (indem er von dem Unterſchiede, den ich zwiſchen einer Lehre finde, wie wir glücklich und derjenigen, wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen, ſpricht,) „ich für meinen Theil geſtehe, „daß ich dieſe Theilung der Ideen in meinem Kopfe „ſehr wohl begreife, daß ich aber dieſe Theilung der „Wünſche und Beſtrebungen in meinem Herzen nicht

---

lung, ſondern aus ihrer Geſetzmäßigkeit ſelbſt) iſt nur der Tugendhafte, oder der auf dem Wege iſt, es zu werden, fähig. Folglich iſt ſie nicht die Urſache, ſondern die Wirkung davon, daß er tugendhaft iſt; und der Bewegungsgrund tugendhaft zu ſeyn, konnte nicht von dieſem Unglücke (wenn man den Schmerz aus einer Unthat ſo nennen will) hergenommen ſeyn.

„finde; daß es mir ſogar unbegreiflich iſt, wie irgend ein Menſch ſich bewußt werden kann, ſein Verlangen nach Glückſeligkeit ſelbſt rein abgeſondert, und alſo die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben.“

Ich antworte zuförderſt auf das letztere. Nemlich ich räume gern ein, daß kein Menſch ſich mit Gewißheit bewußt werden könne, ſeine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben; denn das gehört zur innern Erfahrung, und es würde zu dieſem Bewußtſeyn ſeines Seelenzuſtandes eine durchgängig klare Vorſtellung aller ſich dem Pflichtbegriffe, durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung, beygeſellenden Nebenvorſtellungen und Rückſichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann: auch überhaupt kann das Nichtſeyn von Etwas (mithin auch nicht von einem im Geheim gedachten Vortheile) kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn. Daß aber der Menſch ſeine Pflicht ganz uneigennützig ausüben ſolle, und ſein Verlangen nach Glückſeligkeit völlig vom Pflichtbegriffe abſondern müſſe, um ihn ganz rein zu haben, deſſen iſt er ſich mit der größten Klarheit bewußt; oder, glaubte er nicht es zu ſeyn, ſo kann von ihm gefordert werden, daß er es ſey, ſo weit es in ſeinem Vermögen iſt, weil eben in dieſer Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen iſt, und er muß es alſo auch können. Vielleicht mag nie ein Menſch ſeine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beymiſchung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bey der größten Beſtrebung ſo weit gelangen. Aber, ſo viel er bey der ſorgfältigſten Selbſtprüfung in ſich wahrnehmen kann, nicht allein keiner ſolchen mitwirkenden Motive, ſondern vielmehr der Selbſtverläugnung in Anſehung vieler der Idee der Pflicht entgegenſtehenden, mithin der Maxime zu jener Reinigkeit hinzuſtreben, ſich bewußt zu werden, das vermag er und das iſt auch für ſeine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünſtigung des Einfluſſes ſolcher Motive ſich zur Maxime zu machen, unter dem

Vorwande, daß die menſchliche Natur eine ſolche Reinigkeit nicht verſtatte (welches er doch auch nicht mit Gewißheit behaupten kann), iſt der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntniß des Hrn. G. betrifft, jene Theilung (eigentlich Sonderung) nicht in ſeinem Herzen zu finden, ſo trage ich kein Bedenken, ihm in ſeiner Selbſtbeſchuldigung geradezu zu widerſprechen, und ſein Herz wider ſeinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtſchaffene Mann, fand ſie wirklich jederzeit in ſeinem Herzen (in ſeinen Willensbeſtimmungen); aber ſie wollte ſich nur nicht zum Behufe der Spekulazion und zur Begreifung deſſen, was unbegreiflich (unerklärlich) iſt, nemlich der Möglichkeit kategoriſcher Imperative, (dergleichen die der Pflicht ſind) in ſeinem Kopf mit den gewohnten Prinzipien pſychologiſcher Erklärungen (die insgeſammt den Mechanism der Naturnothwendigkeit zum Grunde legen) zuſammenreimen *).

Wenn aber Hr. Garve zuletzt ſagt: „ſolche feine Unterſchiede der Ideen verdunkeln ſich ſchon im Nachdenken über partikuläre Gegenſtände, aber ſie verlieren ſich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, wenn ſie auf Begierden und Abſichten angewandt werden ſollen. Je einfacher, ſchneller und von klaren Vorſtellungen entblößter der Schritt iſt,

---

*) Hr. P. Garve thut (in ſeinen Anmerkungen zu Cicero's Buche von den Pflichten S. 69 Ausg. von 1783.) das merkwürdige und ſeines Scharfſinns werthe Bekenntniß: „die Freyheit werde, nach ſeiner innigſten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben und nie erklärt werden." Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann ſchlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren noch mittelbaren Erfahrung, angetroffen werden; und ohne allen Beweis kann man ſie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derſelben nicht aus bloß theoretiſchen Gründen (denn dieſe würden in der Erfahrung geſucht werden müſſen), mithin aus bloß praktiſchen Vernunftſätzen, aber auch nicht aus techniſch-praktiſchen (denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfordern), folglich nur aus moraliſch-praktiſchen geführt werden kann, ſo muß man ſich wundern, warum Hr. Garve nicht zum Begriffe der Freyheit ſeine Zuflucht nahm, um wenigſtens die Möglichkeit ſolcher Imperativen zu retten.

durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirklichen Handeln übergehen, deſto weniger iſt es möglich, das beſtimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzugethan hat, den Schritt ſo und nicht anders zu leiten, genau und ſicher zu erkennen" — ſo muß ich ihm laut und eifrig widerſprechen.

Der Begriff der Pflicht in ſeiner ganzen Reinigkeit iſt nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klärer, für jedermann zum praktiſchen Gebrauche faßlicher und natürlicher, als jedes von der Glückſeligkeit hergenommene, oder damit und mit der Rückſicht auf ſie vermengte Motiv (welches jederzeit viel Kunſt und Ueberlegung erfordert): ſondern auch in dem Urtheile ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft, wenn er nur an dieſelbe, und zwar mit Abſonderung, ja ſogar in Entgegenſetzung mit dieſem an den Willen der Menſchen gebracht wird, bey weitem kräftiger, eindringender und Erfolg verſprechender, als alle von dem letztern eigennützigen Prinzip entlehnte Bewegungsgründe. — Es ſey z. B. der Fall, daß jemand ein anvertrautes fremdes Gut (depositum) in Händen habe, deſſen Eigenthümer todt iſt, und daß die Erben deſſelben davon nichts wiſſen, noch je etwas erfahren können. Man trage dieſen Fall ſelbſt einem Kinde, von etwa acht oder neun Jahren, vor: und zugleich, daß der Inhaber dieſes Depoſitums (ohne ſein Verſchulden) gerade um dieſe Zeit in gänzlichen Verfall ſeiner Glücksumſtände gerathen, eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von Frau und Kindern um ſich ſehe, aus welcher Noth er ſich augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand ſich zueignete, zugleich ſey er Menſchenfreund und wohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabey im höchſten Grade üppig und verſchwenderiſch, ſo daß es eben ſo gut wäre, als ob dieſer Zuſatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter dieſen Umſtänden für erlaubt gehalten werden könne, dieſes Depoſitum in eigenen Nutzen zu verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: Nein! und ſtatt aller Gründe nur bloß ſagen können: es iſt unrecht, d. i. es widerſtreitet der Pflicht. Nichts iſt klarer als dieſes: aber warlich nicht ſo, daß er ſeine eigene Glückſeligkeit durch die Herausgabe befördere: denn wenn er, von der Abſicht auf die letztere, die Beſtimmung ſeiner Entſchlieſung erwartete, ſo könnte er z. B. ſo denken: „giebſt du das bey dir befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigenthümern hin, ſo werden ſie dich vermuthlich für deine Ehrlichkeit belohnen: oder, geſchieht das nicht, ſo wirſt du dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der dir ſehr einträglich werden kann, erwerben. Aber alles dieſes iſt ſehr ungewiß. Hingegen treten freylich auch manche Bedenklichkeiten ein: wenn du das Anvertraute unterſchlagen wollteſt, um dich auf einmal aus deinen bedrängten Umſtänden zu ziehen, ſo würdeſt du, wenn du geſchwinden Gebrauch davon machteſt, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du ſobald zu einer Verbeſſerung deiner Umſtände gekommen wäreſt: wollteſt du aber damit langſam zu Werke gehen, ſo würde die Noth mittlerweile ſo hoch ſteigen, daß ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre.“ — Der Wille alſo nach der Maxime der Glückſeligkeit ſchwankt zwiſchen ſeinen Triebfedern, was er beſchlieſen ſolle: denn er ſieht auf den Erfolg und der iſt ſehr ungewiß: es erfordert einen guten Kopf, um ſich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln und ſich in der Zuſammenrechnung nicht zu betrügen. Dagegen wenn er ſich fragt, was hier Pflicht ſey, ſo iſt er über die ſich ſelbſt zu gebende Antwort gar nicht verlegen, ſondern auf der Stelle gewiß, was er zu thun habe. Ja, er fühlt ſogar, wenn der Begriff von Pflicht bey ihm etwas gilt, einen Abſcheu, ſich auch nur auf den Ueberſchlag von Vortheilen, die ihm aus ihrer Uebertretung erwachſen könnten, einzulaſſen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

Daß alſo dieſe Unterſchiede, (die, wie eben gezeigt werden,) nicht ſo fein ſind, als Hr. G. meint, ſondern mit der gröbſten und leſerlichſten Schrift in der Seele des Menſchen geſchrieben ſind, wie er ſagt, gänzlich verlieren, wenn es aufs Handeln ankommt, widerſpricht ſelbſt der eigenen Erfahrung; zwar nicht derjenigen, welche die Geſchichte der aus dem einen oder dem anderen Prinzipe geſchöpften Maximen darlegt; denn da beweiſet ſie leider, daß ſie größtentheils aus den letzteren (des Eigennutzes) fließen; ſondern der Erfahrung, die nur innerlich ſeyn kann, daß keine Idee das menſchliche Gemüth mehr erhebt und bis zur Begeiſterung belebt, als eben die von einer die Pflicht über alles verehrenden, mit zahlloſen Uebeln des Lebens und ſelbſt den verführeriſchſten Anlockungen deſſelben ringenden, und dennoch (wie man mit Recht annimmt, daß der Menſch es vermöge) ſie beſiegenden, reinen moraliſchen Geſinnung. Daß der Menſch ſich bewußt iſt, er könne dieſes, weil er es ſoll, das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichſam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit ſeiner wahren Beſtimmung fühlen läßt. Und wenn der Menſch öfters darauf aufmerkſam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthume ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen, und ſie in ihrer ganzen Reinigkeit ſich vorzuſtellen; wenn es im Privat- und öffentlichen Unterrichte Grundſatz würde, davon beſtändig Gebrauch zu machen (eine Methode, Pflichten einzuſchärfen, die faſt jederzeit verſäumt worden iſt), ſo müßte es mit der Sittlichkeit der Menſchen bald beſſer ſtehen. Daß die Geſchichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweiſen wollen, daran iſt wohl eben die falſche Vorausſetzung ſchuld, daß die von der Idee der Pflicht an ſich ſelbſt abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begriff viel zu fein ſey, wogegen die gröbern von gewiſſen in dieſer, ja wohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Geſetzes (ohne auf daſſelbe als Triebfeder Acht zu haben) zu erwartenden Vortheilen hergenommene, kräftiger auf das Gemüth wirken würde; und daß man dem Trachten nach

Glückſeligkeit vor dem, was die Vernunft zur oberſten Bedingung macht, nemlich der Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundſatze der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht hat; denn Vorſchriften, wie man ſich glücklich machen, wenigſtens ſeinen Nachtheil verhüten könne, ſind keine Gebote; ſie binden niemanden ſchlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnet worden, wählen was ihm gut dünkt, wenn er ſich gefallen läßt, zu leiden, was ihn trifft. Die Uebel, die ihm alsdann aus der Verabſäumung des ihm gegebenen Raths entſpringen dürften, hat er nicht Urſache für Strafen anzuſehen: denn dieſe treffen nur den freyen, aber geſetzwidrigen Willen; Natur aber und Neigung können der Freyheit nicht Geſetze geben. Ganz anders iſt es mit der Idee der Pflicht bewandt, deren Uebertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachſenden Nachtheile Rückſicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüth wirkt, und den Menſchen in ſeinen eigenen Augen verwerflich und ſtrafbar macht.

Hier iſt nun ein klarer Beweis, daß alles, was in der Moral für die Theorie richtig iſt, auch für die Praxis gelten müſſe. — In der Qualität eines Menſchen, als eines durch ſeine eigene Vernunft gewiſſen Pflichten unterworfenen Weſens, iſt alſo jedermann ein Geſchäftsmann; und, da er doch, als Menſch, der Schule der Weisheit nie entwächſt, ſo kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Menſch iſt und was man von ihm fordern kann, beſſer belehrter, den Anhänger der Theorie mit ſtolzer Verachtung zur Schule zurückweiſen: denn alle dieſe Erfahrung hilft ihm nichts, um ſich der Vorſchrift der Theorie zu entziehen, ſondern allenfalls nur zu lernen, wie ſie beſſer und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man ſie in ſeine Grundſätze aufgenommen hat; von welcher pragmatiſchen Geſchicklichkeit aber hier nicht, ſondern nur von letzteren, die Rede iſt.

II.

Vom Verhältniſſe der Theorie zur Praxis im Staatsrechte.

(Gegen Hobbes.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menſchen ſich zu einer Geſellſchaft verbindet (pactum sociale), iſt der Vertrag der Errichtung einer *bürgerlichen Verfaſſung* unter ihnen (pactum unionis civilis) von ſo eigenthümlicher Art, daß, ob er zwar in Anſehung der *Ausführung* Vieles mit jedem andern (der eben ſowohl auf irgend einen beliebigen gemeinſchaftlich zu befördernden Zweck gerichtet iſt) gemein hat, er ſich doch im Prinzipe ſeiner Stiftung (constitutionis civilis) von allen anderen weſentlich unterſcheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinſamen) Zwecke (den Alle *haben*) iſt in allen Geſchäftsverträgen anzutreffen: aber Verbindung derſelben, die an ſich ſelbſt Zweck iſt (den ein jeder *haben ſoll*), mithin die in einem jeden äußern Verhältniſſe der Menſchen überhaupt, welche nicht umhin können in wechſelſeitigen Einfluß auf einander zu gerathen, unbedingte und erſte Pflicht iſt: eine ſolche iſt nur in einer Geſellſchaft, ſo fern ſie ſich im bürgerlichen Zuſtande befindet, d. i. ein gemeines Weſen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in ſolchen äußern Verhältniſſe an ſich ſelbſt Pflicht und ſelbſt die oberſte formale Bedingung (conditio sine qua non) aller übrigen äußern Pflicht iſt, iſt das *Recht* der Menſchen *unter öffentlichen Zwangsgeſetzen*, durch welche jedem das Seine beſtimmt und gegen jedes Andern Eingriff geſichert werden kann.

Der Begriff aber eines äußern Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der *Freyheit* im äußern Verhältniſſe der Menſchen zu einander hervor, und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menſchen natürlicher Weiſe haben (der Abſicht auf Glückſeligkeit), und der Vorſchrift der Mittel dazu zu gelangen, zu thun, ſo daß auch daher dieſer letztere ſich in jenes Geſetz ſchlechterdings nicht, als

Beſtimmungsgrund derſelben, miſchen muß. *Recht* iſt die Einſchränkung der Freyheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Freyheit von jedermann, in ſo fern dieſe nach einem allgemeinen Geſetze möglich iſt; und das *öffentliche Recht* iſt der Inbegriff der *äußern Geſetze*, welche eine ſolche durchgängige Zuſammenſtimmung möglich machen. Da nun jede Einſchränkung der Freyheit durch die Willkühr eines Andern *Zwang* heißt, ſo folgt, daß die bürgerliche Verfaſſung ein Verhältniß *freyer* Menſchen iſt, die (unbeſchadet ihrer Freyheit im Ganzen ihrer Verbindung mit Andern) doch unter Zwangsgeſetzen ſtehen, weil die Verbindung ſelbſt es ſo will, und zwar die reine a priori geſetzgebende Vernunft, die auf keinen empiriſchen Zweck (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückſeligkeit begriffen worden) Rückſicht nimmt; als in Anſehung deſſen, und worin ihn ein jeder ſetzen will, die Menſchen gar verſchieden denken, ſo daß ihr Wille unter kein gemeinſchaftliches Prinzip, folglich auch unter kein äußeres, mit jedermanns Freyheit zuſammenſtimmendes, Geſetz gebracht werden kann.

Der bürgerliche Zuſtand alſo, bloß als rechtlicher Zuſtand betrachtet, iſt auf folgende Prinzipien a priori gegründet:

1. Die *Freyheit* jedes Gliedes der Societät, als *Menſchen*.

2. Die *Gleichheit* deſſelben mit jedem Andern, als *Unterthan*.

3. Die *Selbſtſtändigkeit* jedes Gliedes eines gemeinen Weſens, als *Bürgers*.

Dieſe Prinzipien ſind nicht ſowohl Geſetze, die der ſchon errichtete Staat giebt, ſondern nach denen allein eine Staatserrichtung, reinen Vernunftprinzipien des äuſſern Menſchenrechts überhaupt gemäß, möglich iſt. Alſo

1. Die *Freyheit* als Menſch, deren Prinzip für die Konſtitution eines gemeinen Weſens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen, auf ſeine Art (wie er ſich das Wohlſeyn anderer Menſchen denkt)

glücklich zu ſeyn, ſondern ein jeder darf ſeine Glückſeligkeit auf dem Wege ſuchen, welcher ihm ſelbſt gut dünkt, wenn er nur der Freyheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzuſtreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann, (d. i. dieſem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut. — Eine Regierung, die auf dem Prinzipe des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen ſeine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung (imperium paternale), wo alſo die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterſcheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder ſchädlich iſt, ſich bloß paſſiv zu verhalten genöthigt ſind, um, wie ſie glücklich ſeyn ſollen, bloß von dem Urtheile des Staatsoberhaupts, und, daß dieſer es auch wolle, bloß von ſeiner Gütigkeit zu erwarten, iſt der größte denkbare Deſpotismus (Verfaſſung, die alle Freyheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt). Nicht eine väterliche, ſondern eine vaterländiſche Regierung (imperium, non paternale, sed patrioticum) iſt diejenige, welche allein für Menſchen, die der Rechte fähig ſind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrſchers, gedacht werden kann. Patriotiſch iſt nemlich die Denkungsart, da ein jeder im Staate (das Oberhaupt deſſelben nicht ausgenommen) das gemeine Weſen als den mütterlichen Schooß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er ſelbſt entſprungen, und welchen er auch ſo als ein theures Unterpfand hinterlaſſen muß, betrachtet, nur um die Rechte deſſelben durch Geſetze des gemeinſamen Willens zu ſchützen, nicht aber es ſeinem unbedingten Belieben zum Gebrauche zu unterwerfen, ſich für befugt hält. — Dieſes Recht der Freyheit kommt ihm, dem Gliede des gemeinen Weſens, als Menſch zu, ſo fern dieſer nemlich ein Weſen iſt, das überhaupt der Rechte fähig iſt.

2. Die Gleichheit als Unterthan, deren Formel ſo lauten kann: ein jedes Glied des gemeinen Weſens hat

gegen jedes andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desſelben ausgenommen iſt (darum weil es von jenem kein Glied, ſondern der Schöpfer oder Erhalter desſelben iſt), welches allein die Befugniß hat zu zwingen, ohne ſelbſt einem Zwangsgeſetze unterworfen zu ſeyn. Es iſt aber Alles, was unter Geſetzen ſteht, in einem Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte, gleich allen andern Mitgliedern des gemeinen Weſens, unterworfen; einen Einzigen (phyſiſche oder moraliſche Perſon), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen: denn könnte dieſes auch gezwungen werden, ſo wäre es nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung gienge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer Zwey (zwangsfreye Perſonen), ſo würde keiner derſelben unter Zwangsgeſetzen ſtehen, und Einer dem Andern kein Unrecht thun können, welches unmöglich iſt.

Dieſe durchgängige Gleichheit der Menſchen in einem Staate, als Unterthanen desſelben, beſteht aber ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge, und den Graden ihres Beſitzthums, es ſey an körperlicher oder Geiſtesüberlegenheit über Andere, oder an Glücksgütern außer ihnen und an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) reſpektiv auf Andere; ſo daß des Einen Wohlfahrt ſehr vom Willen des Andern abhängt (des Armen vom Reichen), daß der Eine gehorſamen muß (wie das Kind den Aeltern, oder das Weib dem Manne) und der Andere ihm befiehlt, daß der eine dient (als Taglöhner) der Andere lohnt, u. ſ. w. Aber dem Rechte nach (welches als der Ausſpruch des allgemeinen Willens nur ein einziges ſeyn kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Objekt, worin ich ein Recht habe, betrifft) ſind ſie dennoch, als Unterthanen, alle einander gleich, weil keiner irgend jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Geſetz (und den Vollzieher desſelben, das Staatsoberhaupt), durch dieſes aber auch jeder Andere ihm in gleichem Maaße widerſteht, niemand aber dieſe Befugniß zu zwingen (mitum ein Recht gegen Andere zu haben) anders als durch ſein eigenes Verbrechen verlieren, und es auch von ſelbſt nicht aufgeben, d. i. durch einen Vertrag, mithin durch eine rechtliche Handlung machen kann, daß er keine Rechte, ſondern bloß Pflichten habe, weil er dadurch ſich ſelbſt des Rechts, einen Kontrakt zu machen, berauben, mithin dieſer ſich ſelbſt aufheben würde.

Aus dieſer Idee der Gleichheit der Menſchen im gemeinen Weſen als Unterthanen geht nun auch die Formel hervor: jedes Glied deſſelben muß zu jeder Stufe eines Standes in demſelben (die einem Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn ſein Talent, ſein Fleiß und ſein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm ſeine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ (als Privilegiaten für einen gewiſſen Stand) nicht im Wege ſtehen, um ihn und ſeine Nachkommen unter demſelben ewig niederzuhalten.

Denn da alles Recht bloß in der Einſchränkung der Freyheit jedes Andern auf die Bedingung beſteht, daß ſie mit der meinigen nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen könne, und das öffentliche Recht (in einem gemeinen Weſen) bloß der Zuſtand einer wirklichen, dieſem Prinzipe gemäßen und mit Macht verbundenen Geſetzgebung iſt, vermöge welcher ſich alle zu einem Volke gehörige, als Unterthanen, in einem rechtlichen Zuſtande (status juridicus) überhaupt, nemlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freyheitsgeſetze gemäß einander einſchränkenden Willkühr (welcher der bürgerliche Zuſtand heißt) befinden, ſo iſt das angeborne Recht eines jeden in dieſem Zuſtande (d. i. vor aller rechtlichen That deſſelben) in Anſehung der Befugniß, jeden Andern zu zwingen, damit er immer innerhalb der Gränzen der Einſtimmung des Gebrauchs ſeiner Freyheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich. Da nun Geburt keine That desjenigen iſt, der geboren wird, mithin dieſem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zuſtandes und keine Unterwerfung unter Zwangsgeſetze, als bloß diejenige, die ihm als Unterthanen der alleinigen oberſten Geſetzgebenden Macht mit allen Andern gemein iſt, zugezogen wird," ſo kann es kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des gemeinen Weſens, als Mitunterthans, vor dem Anderen geben; und Niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im gemeinen Weſen inne hat, an ſeine Nachkommen vererben, mithin, gleichſam als zum Herrenſtande durch Geburt qualifizirt, dieſe auch nicht zwangsmäßig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des superior und inferior, von denen aber keiner imperans, der Andere subjectus iſt) durch eigenes Verdienſt zu gelangen. Alles andere mag er vererben, was Sache iſt, (nicht Perſönlichkeit betrifft) und als Eigenthum erworben und auch von ihm veräußert werden kann, und ſo in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumſtänden unter den Gliedern eines gemeinen Weſens (des Söldners und Miethers, des Gutseigenthümers und der Ackerbauenden Knechte u. ſ. w.) hervorbringen; nur nicht verhindern, daß dieſe, wenn ihr Talent, ihr Fleiß und ihr Glück es ihnen möglich macht, ſich nicht zu gleichen Umſtänden zu erheben befugt wären: denn ſonſt würde er zwingen dürfen, ohne durch Anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mitunterthans hinausgehen. — Aus dieſer Gleichheit kann auch kein Menſch, der in einem rechtlichen Zuſtande eines gemeinen Weſens lebt, anders als durch ſein eigenes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt (occupatio bellica) fallen; denn er kann durch keine rechtliche That (weder ſeine eigene, noch die eines Anderen) aufhören, Eigner ſeiner ſelbſt zu ſeyn und in die Klaſſe des Hausviehes eintreten, das man zu allen Dienſten braucht, wie man will, und es auch darin ohne ſeine Einwilligung erhält, ſo lange man will, wenn gleich mit der Einſchränkung (welche auch wohl, wie bey den Indiern, bisweilen durch die Religion ſanktionirt wird), es nicht zu verkrüppeln oder zu tödten. Man kann ihn in jedem Zuſtande für glücklich annehmen, wenn er ſich nur bewußt iſt, daß es nur an ihm ſelbſt (ſeinem Vermögen, oder ernſtlichen Willen) oder an Umſtänden, die er keinem Andern Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderſtehlichen Willen Anderer liege, daß er nicht zu gleicher Stufe mit Andern hinaufſteigt, die, als ſeine Mitunterthanen, hierin, was das Recht betrifft, vor ihm nichts voraus haben. *)

3. Die Selbſtſtändigkeit (sibisufficientia) eines Gliedes des gemeinen Weſens als Bürgers, d. i. als Mitgeſetzgebers. In dem Punkte der Geſetzgebung ſelbſt ſind Alle, die unter ſchon vorhandenen öffentlichen Geſetzen frey und gleich ſind, doch nicht, was das Recht betrifft, dieſe Geſetze zu geben, für

---

*) Wenn man mit dem Worte gnädig einen beſtimmten (von gütig, wohlthätig, ſchützend und dergl. noch unterſchiedenen) Begriff verbinden will, ſo kann es nur demjenigen beygelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht Statt hat. Alſo nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, das alles Gute, was nach öffentlichen Geſetzen möglich iſt, bewirkt und ertheilt, (denn der Souverän, der ſie giebt, iſt gleichſam unſichtbar; er iſt das perſonifizirte Geſetz ſelbſt, nicht Agent) kann gnädiger Herr betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht Statt hat. So iſt ſelbſt in einer Ariſtokratie, wie z. B. in Venedig, der Senat der einzige gnädige Herr; die Nobili, welche ihn ausmachen, ſind insgeſammt, ſelbſt den Doge nicht ausgenommen (denn nur der große Rath iſt der Souverän) Unterthanen, und, was die Rechtsausübung betrifft, allen Andern gleich, nemlich daß gegen jeden derſelben ein Zwangsrecht dem Unterthanen zukommt. Prinzen (d. i. Perſonen, denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt) werden aber nun zwar auch in dieſer Anſicht und wegen jener Anſprüche (hofmäßig, par courtoisie) gnädige Herren genannt; ihrem Beſitzſtande nach aber, ſind ſie doch Mitunterthanen, gegen die auch dem geringſten ihrer Diener vermittelſt des Staatsoberhaupts ein Zwangsrecht zukommen muß. Es kann alſo im Staate nicht mehr als einen einzigen gnädigen Herrn geben. Was aber die gnädigen (eigentlich vornehme) Frauen betrifft, ſo können ſie ſo angeſehen werden, daß ihr Stand zuſammt ihrem Geſchlechte (folglich nur gegen das männliche) ſie zu dieſer Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche ſich deſto mehr ſelbſt zu ehren glaubt, als es dem ſchönen Geſchlechte über ſich Vorzüge einräumt.

gleich zu achten. Diejenigen, welche dieſes Rechts nicht fähig ſind, ſind gleichwohl, als Glieder des gemeinen Weſens, der Befolgung dieſer Geſetze unterworfen, und dadurch des Schutzes nach denſelben theilhaftig: nur nicht als Bürger, ſondern als Schutzgenoſſen. — Alles Recht hängt nemlich von Geſetzen ab. Ein öffentliches Geſetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt ſeyn ſoll, beſtimmt, iſt der Aktus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der alſo ſelbſt niemanden muß Unrecht thun können. Hiezu aber iſt kein anderer Wille, als der des geſammten Volks (da Alle über Alle, mithin ein jeder über ſich ſelbſt beſchließt), möglich: denn nur ſich ſelbſt kann niemand unrecht thun. Iſt es aber ein Anderer, ſo kann der bloße Wille eines von ihm Verſchiedenen über ihn nichts beſchließen, was nicht unrecht ſeyn könnte; folglich würde ſein Geſetz noch ein anderes Geſetz erfodern, welches ſeine Geſetzgebung einſchränkte, mithin kann kein beſonderer Wille für ein gemeines Weſen geſetzgebend ſeyn. (Eigentlich kommen, um dieſen Begriff auszumachen, die Begriffe der äußeren Freyheit, Gleichheit, und Einheit des Willens Aller zuſammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfodert wird, wenn beyde erſtere zuſammen genommen werden, Selbſtſtändigkeit die Bedingung iſt.) Man nennt dieſes Grundgeſetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entſpringen kann, den urſprünglichen Vertrag.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieſer Geſetzgebung hat, heißt ein Bürger (citoyen, d. i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, Bourgeois). Die dazu erforderliche Qualität iſt, außer der natürlichen, (daß es kein Kind, kein Weib ſey), die einzige, daß er ſein eigener Herr (sui juris) ſey, mithin irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunſt, Handwerk, oder ſchöne Kunſt, oder Wiſſenſchaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt; d. i. daß er, in den Fällen, wo er von Andern erwerben muß, um zu leben, nur durch

Veräußerung deſſen, was ſein*) iſt, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er Anderen giebt, von ſeinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich daß er Niemanden als dem gemeinen Weſen im eigentlichen Sinne des Worts diene. Hier ſind nun Kunſtverwandte und große (oder kleine) Gutseigenthümer alle einander gleich, nemlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt; denn was die Letztern betrifft, ohne einmal die Frage in Anſchlag zu bringen, wie es doch mit Recht zugegangen ſeyn mag, daß jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit ſeinen Händen ſelbſt benutzen konnte (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung iſt keine erſte Erwerbung); und wie es zugieng, daß viele Menſchen, die ſonſt insgeſammt einen beſtändigen Beſitzſtand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht ſind, jenen bloß zu dienen, um leben zu können? ſo würde es ſchon wider den vorigen Grundſatz der Gleichheit ſtreiten, wenn ein Geſetz ſie mit dem Vorrechte des Standes privilegirte, daß ihre Nachkommen entweder immer große Gutseigenthümer (der Lehne) bleiben ſollten, ohne daß ſie verkauft oder durch Vererbung getheilt und alſo mehreren im Volk zu Nutze kommen dürften, oder, auch ſelbſt bey dieſen

---

*) Derjenige, welcher ein opus verfertigt, kann es durch Veräußerung an einen Anderen bringen, gleich als ob es ſein Eigenthum wäre. Die praestatio operae aber iſt keine Veräußerung. Der Hausbediente, der Ladendiener, der Tagelöhner, ſelbſt der Friſeur ſind bloß operarii, nicht artifices (in weiterer Bedeutung des Worts), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu ſeyn qualificirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, ſich in ganz ähnlichen Verhältniſſen gegen mich zu befinden ſcheinen, ſo iſt doch jener von dieſem, wie Friſeur vom Perrückenmacher (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag), alſo wie Tagelöhner vom Künſtler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört, ſo lange er nicht bezahlt iſt, unterſchieden. Der Letztere, als Gewerbetreibender, verkehrt alſo ſein Eigenthum mit dem Anderen (opus), der Erſtere den Gebrauch ſeiner Kräfte, den er einem Anderen bewilligt (operam). — Es iſt, ich geſtehe es, etwas ſchwer, die Erforderniß zu beſtimmen, um auf den Stand eines Menſchen, der ſein eigener Herr iſt, Anſpruch machen zu können.

Theilungen, niemand als der zu einer gewiſſen willkührlich dazu angeordneten Menſchenklaſſe Gehörige davon etwas erwerben konnte. Der große Gutsbeſitzer vernichtigt nämlich ſo viel kleinere Eigenthümer mit ihren Stimmen, als ſeinen Platz einnehmen könnten, ſtimmt alſo nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur Eine Stimme. — Da es alſo bloß von dem Vermögen, dem Fleiße und dem Glücke jedes Gliedes des gemeinen Weſens abhängend gelaſſen werden muß, daß jeder einen Theil davon und alle das Ganze erwerben, dieſer Unterſchied aber bey der allgemeinen Geſetzgebung nicht in Anſchlag gebracht werden kann, ſo muß nach den Köpfen derer, die im Beſitzſtande ſind, nicht nach der Größe der Beſitzungen, die Zahl der Stimmfähigen zur Geſetzgebung beurtheilt werden.

Es müſſen aber auch Alle, die dieſes Stimmrecht haben, zu dieſem Geſetz der öffentlichen Gerechtigkeit zuſammenſtimmen; denn ſonſt würde zwiſchen denen, die dazu nicht übereinſtimmen und den Erſteren ein Rechtsſtreit ſeyn, der ſelbſt noch eines höheren Rechtsprinzips bedürfte, um entſchieden zu werden. Wenn alſo das Erſtere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der Stimmen und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem großen Volke), ſondern nur der dazu Delegirten, als Repräſentanten des Volks, dasjenige iſt, was allein man als erreichbar voraus ſehen kann, ſo wird doch ſelbſt der Grundſatz, ſich dieſe Mehrheit genügen zu laſſen, als mit allgemeiner Zuſammenſtimmung, alſo durch einen Kontrakt, angenommen, der oberſte Grund der Errichtung einer bürgerlichen Verfaſſung ſeyn müſſen.

Folgerung.

Hier iſt nun ein urſprünglicher Kontrakt, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfaſſung unter Menſchen gegründet und ein gemeines Weſen errichtet werden kann. — Allein dieſer Vertrag (contractus originarius oder pactum sociale genannt), als Koalizion jedes beſondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinſchaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behufe einer bloß rechtlichen Geſetzgebung), iſt keinesweges als ein Faktum vorauszuſetzen nöthig (ja als ein ſolches gar nicht möglich); gleichſam als ob allererſt aus der Geſchichte vorher bewieſen werden müßte, daß ein Volk, in deſſen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten ſind, einmal wirklich einen ſolchen Aktus verrichtet, und eine ſichere Nachricht oder ein Inſtrument davon, uns mündlich oder ſchriftlich hinterlaſſen haben müſſe, um ſich an eine ſchon beſtehende bürgerliche Verfaſſung für gebunden zu achten. Sondern es iſt eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktiſche) Realität hat, nemlich jeden Geſetzgeber zu verbinden, daß er ſeine Geſetze ſo gebe, als ſie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entſpringen können, und jeden Unterthan, ſo fern er Bürger ſeyn will, ſo anzuſehen, als ob er zu einem ſolchen Willen mit zuſammen geſtimmet habe: denn das iſt der Probierſtein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Geſetzes. Iſt nemlich dieſes ſo beſchaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu ſeine Einſtimmung geben könnte (wie z. B. daß eine gewiſſe Klaſſe von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenſtandes haben ſollte), ſo iſt es nicht gerecht; iſt es aber nur möglich, daß ein Volk dazu zuſammen ſtimme, ſo iſt es Pflicht, das Geſetz für gerecht zu halten, geſetzt auch, daß das Volk jetzt in einer ſolchen Lage, oder Stimmung ſeiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrſcheinlicherweiſe ſeine Beiſtimmung verweigern würde *).

---

*) Wenn z. B. eine für alle Unterthanen proportionirte Kriegsſteuer ausgeſchrieben würde, ſo können dieſe darum, weil ſie drückend iſt, nicht ſagen, daß ſie ungerecht ſey, weil etwa der Krieg, ihrer Meynung nach, unnöthig wäre: denn das ſind ſie nicht berechtigt zu beurtheilen, ſondern, weil es doch immer möglich bleibt, daß er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich ſey, ſo muß ſie in dem Urtheile des Unterthans für

Aber dieſe Einſchränkung gilt offenbar nur für das Urtheil des Geſetzgebers, nicht des Unterthans. Wenn alſo ein Volk unter einer gewiſſen jetzt wirklichen Geſetzgebung ſeine Glückſeligkeit einzubüßen mit größter Wahrſcheinlichkeit urtheilen ſollte: was iſt für daſſelbe zu thun? Soll es ſich nicht widerſetzen? Die Antwort kann nur ſeyn: es iſt für daſſelbe nichts zu thun, als zu gehorchen; denn die Rede iſt hier nicht von Glückſeligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Weſens für den Unterthan zu erwarten ſteht; ſondern allererſt bloß vom Rechte, das dadurch einem jeden geſichert werden ſoll, welches das oberſte Princip iſt, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Weſen betreffen, ausgehen müſſen, und das durch kein anderes eingeſchränkt wird. In Anſehung der Erſtern (der Glückſeligkeit) kann gar kein allgemein gültiger Grundſatz für Geſetze gegeben werden: denn, ſo wohl die Zeitumſtände, als auch der ſehr einander widerſtreitende und dabey immer veränderliche Wahn, worin jemand ſeine Glückſeligkeit ſetzt, (worin er ſie aber ſetzen ſoll, kann ihm Niemand vorſchreiben) macht alle feſten Grundſätze unmöglich, und zum Princip der Geſetzgebung für ſich allein untauglich. Der Satz: Salus publica suprema civitatis lex est, bleibt in ſeinem unverminderten Werth und Anſehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerſt in Betrachtung zu ziehen ſteht, iſt gerade diejenige geſetzliche Verfaſſung, die jedem ſeine Freyheit durch Geſetze ſichert, wobey es ihm unbenommen bleibt, ſeine Glückſeligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beſte dünkt, zu ſuchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen geſetzmäßigen Freyheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen Abbruch thut.

---

rechtmäßig gelten. Wenn aber gewiſſe Gutseigenthümer in einem ſolchen Kriege mit Lieferungen belaſtigt, andere aber deſſelben Standes damit verſchont werden, ſo ſieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem ſolchen Geſetz nicht zuſammenſtimmen, und es iſt befugt, wider daſſelbe wenigſtens Vorſtellungen zu thun, weil es dieſe ungleiche Austheilung der Laſten nicht für gerecht halten kann.

Wenn die oberſte Macht Geſetze giebt, die zunächſt auf die Glückſeligkeit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dergl.) gerichtet ſind, ſo geſchieht dieſes nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfaſſung, ſondern bloß als Mittel, den rechtlichen Zuſtand, vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks, zu ſichern. Hierüber muß das Staatsoberhaupt befugt ſeyn, ſelbſt und allein zu urtheilen, ob dergleichen zum Flor des gemeinen Weſens gehöre, welcher erforderlich iſt, um ſeine Stärke und Feſtigkeit ſo wohl innerlich, als wider äußere Feinde, zu ſichern; ſo aber das Volk nicht gleichſam wider ſeinen Willen glücklich zu machen, ſondern nur zu machen, daß es als gemeines Weſen exiſtire *). In dieſer Beurtheilung, ob jene Maaßregel klüglich genommen ſey oder nicht, kann nun zwar der Geſetzgeber irren, aber nicht in der, da er ſich ſelbſt fragt, ob das Geſetz auch mit dem Rechtsprinzipe zuſammenſtimme oder nicht; denn da hat er jene Idee des urſprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaaße, und zwar a priori, bey der Hand (und darf nicht, wie beym Glückſeligkeitsprinzipe, auf Erfahrungen harren, die ihn von der Tauglichkeit ſeiner Mittel allererſt belehren müſſen). Denn wenn es ſich nur nicht widerſpricht, daß ein ganzes Volk zu einem ſolchen Geſetze zuſammenſtimme, es mag ihm auch ſo ſauer ankommen wie es wolle, ſo iſt es dem Rechte gemäß. Iſt aber ein öffentliches Geſetz dieſem gemäß, folglich in Rückſicht auf das Recht untadelich, (irreprehenſibel), ſo iſt damit auch die Befugniß zu zwingen, und auf der andern Seite das Verbot ſich dem Willen des Geſetzgebers ja nicht thätlich zu widerſetzen verbunden, d. i. die Macht im Staate, die dem Geſetze Effekt giebt, iſt

---

*) Dahin gehören gewiſſe Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel dem Unterthanen zum Beſten und nicht zum Vortheile der Auswärtigen und zur Aufmunterung des Fleißes Anderer befördert werden, weil der Staat, ohne Wohlhabenheit des Volks, nicht Kräfte genug beſitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerſtehen, oder ſich ſelbſt als gemeines Weſen zu erhalten.

auch unwiderſtehlich (irreſiſtibel), und es exiſtirt kein rechtlich beſtehendes gemeines Weſen ohne eine ſolche Gewalt, die allen innern Widerſtand niederſchlägt, weil dieſer einer Maxime gemäß geſchehen würde, die, allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfaſſung zernichten und den Zuſtand, worin allein Menſchen im Beſitze der Rechte überhaupt ſeyn können, vertilgen würde.

Hieraus folgt, daß alle Widerſetzlichkeit gegen die oberſte Geſetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu laſſen, aller Aufſtand, der in Rebellion ausbricht, das höchſte und ſtrafbarſte Verbrechen im gemeinen Weſen iſt, weil es deſſen Grundfeſte zerſtört. Und dieſes Verbot iſt unbedingt, ſo daß, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, ſogar den urſprünglichen Vertrag verletzt und ſich dadurch des Rechts, Geſetzgeber zu ſeyn, nach dem Begriffe des Unterthans, verluſtig gemacht haben, indem ſie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewaltthätig (tyranniſch) zu verfahren, dennoch dem Unterthan kein Widerſtand, als Gegengewalt, erlaubt bleibt. Der Grund davon iſt, weil bey einer ſchon ſubſiſtirenden bürgerlichen Verfaſſung das Volk kein zu Recht beſtändiges Urtheil mehr hat, zu beſtimmen, wie jene ſolle verwaltet werden. Denn man ſetze, es habe ein ſolches, und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhaupts zuwider, wer ſoll entſcheiden, auf weſſen Seite das Recht ſey? Keiner von beyden kann es, als Richter in ſeiner eigenen Sache, thun. Alſo müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwiſchen dieſem und dem Volke entſchiede, welches ſich widerſpricht. — Auch kann nicht etwa ein Nothrecht (ius in casu necessitatis), welches ohnehin, als ein vermeintes Recht, in der höchſten (phyſiſchen) Noth Unrecht zu thun, ein Unding iſt *), hier eintreten, und zum

---

*) Es giebt keinen Casum necessitatis, als in dem Falle, wo Pflichten, nämlich unbedingte und (zwar vielleicht große, aber doch) bedingte Pflicht, gegen einander ſtreiten.

Hebung des die Eigenmacht des Volks einſchränkenden Schlagbaums den Schlüſſel hergeben: denn das Oberhaupt des Staats kann eben ſo wohl ſein hartes Verfahren gegen die Unterthanen durch ihre Widerſpenſtigkeit, als dieſe ihren Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn zu rechtfertigen meinen; und wer ſoll hier nun entſcheiden? Wer ſich im Beſitze der oberſten öffentlichen Rechtspflege befindet, und das iſt gerade das Staatsoberhaupt: dieſes kann es allein thun, und Niemand im gemeinen Weſen kann alſo ein Recht haben, ihm dieſen Beſitz ſtreitig zu machen.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche dieſe Befugniß des Unterthans zur Gegengewalt gegen ſeinen Obern unter gewiſſen Umſtänden behaupten, unter denen ich hier nur den in ſeinen Lehren des Naturrechts ſehr behutſamen, beſtimmten und beſcheidenen Achenwall anführen will*). Er ſagt: „wenn die Gefahr, die dem

---

z. B. wenn es auf Abwendung eines Unglücks vom Staate durch den Verrath eines Menſchen ankommt, der gegen einen Andern in einem Verhältniſſe, etwa wie Vater und Sohn ſtände. Dieſe Abwendung des Uebels des Erſtern iſt unbedingte, die des Unglücks des Letztern aber nur bedingte Pflicht (nemlich ſo fern er ſich nicht eines Verbrechens wider den Staat ſchuldig gemacht hat). Die Anzeige, die der Letztere von der Unternehmung des Erſtern der Obrigkeit machen würde, thut er vielleicht mit dem größten Widerwillen, aber durch Noth (nemlich die moraliſche) gedrungen. — Wenn aber von einem, welcher einen andern Schiffbrüchigen von ſeinem Brete ſtößt, um ſein eignes Leben zu erhalten, geſagt wird, er habe durch ſeine Noth (die phyſiſche) ein Recht dazu bekommen, ſo iſt das ganz falſch; denn mein Leben zu erhalten, iſt nur bedingte Pflicht (wenn es ohne Verbrechen geſchehen kann); einem Andern aber, der mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das Meinige zu verlieren bringt, es nicht zu nehmen, iſt unbedingte Pflicht. Die Lehrer des allgemeinen bürgerlichen Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugniß, die ſie dieſer Nothhülfe zugeſtehen, ganz konſequent; denn die Obrigkeit kann keine Strafe mit dem Verbote verbinden, weil dieſe Strafe der Tod ſeyn müßte. Es wäre aber ein ungereimtes Geſetz, jemanden den Tod androhen, wenn er ſich in gefährlichen Umſtänden dem Tode nicht freywillig überlieferte.

*) Jus Naturae. Editio Vta, Pars posterior, §. 203 — 206.

gemeinen Weſen aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhaupts droht, größer iſt, als vom Ergreifung der Waffen gegen ihn beſorgt werden kann; alsdann könne das Volk jenem widerſtehen, zum Behufe dieſes Rechts von ſeinem Unterwerfungsvertrage abgehen, und ihn als Tyrannen entthronen.“ Und er ſchließt darauf: „es kehrte das Volk auf ſolche Art (Beziehungsweiſe auf ſeinen vorigen Oberherrn) in den Naturzuſtand zurück.“

Ich glaube gern, daß weder **Achenwall**, noch irgend Einer der wackern Männer, die hierüber mit ihm einſtimmig vernünftelt haben, je in irgend einem vorkommenden Falle zu ſo gefährlichen Unternehmungen ihren Rath oder Beyſtimmung würden gegeben haben; auch iſt kaum zu bezweifeln, daß, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die Vereinigten Niederlande, oder auch Großbritannien ihre jetzige für ſo glücklich geprieſene Verfaſſung errungen haben, mißlungen wären, die Leſer der Geſchichte derſelben in der Hinrichtung ihrer jetzt ſo erhobenen Urheber nichts als verdiente Strafe großer Staatsverbrecher ſehen würden: denn der Ausgang miſcht ſich gewöhnlich in unſere Beurtheilung der Rechtsgründe, ob zwar jener ungewiß war, dieſe aber gewiß ſind. Es iſt aber klar, daß, was die letzteren betrifft, — wenn man auch einräumt, daß durch eine ſolche Empörung dem Landesherrn (der etwa eine joyeuse entrée, als einen wirklichen zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk, verletzt hätte) kein Unrecht geſchähe, — das Volk doch durch dieſe Art, ihr Recht zu ſuchen, im höchſten Grade Unrecht gethan habe, weil dieſelbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfaſſung unſicher macht, und den Zuſtand einer völligen Geſetzloſigkeit (status naturalis), wo alles Recht aufhört, wenigſtens Effekt zu haben, einführt. — Nur will ich, bey dieſem Hange ſo vieler wohldenkenden Verfaſſer, dem Volke (zu ſeinem eigenen Verderben) das Wort zu reden, bemerken, daß dazu theils die gewöhnliche Täuſchung, wenn vom Principe des Rechts die Rede iſt, das Prinzip der Glückſeligkeit ihren Urtheilen unterzuſchieben, die Urſache ſey; theils auch, wo kein Inſtrument eines wirklich dem gemeinen Weſen vorgelegten, vom Oberhaupte deſſelben acceptirten und von beyden ſanktionirten, Vertrags anzutreffen iſt, ſie die Idee von einem urſprünglichen Vertrage, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als Etwas, welches wirklich geſchehen ſeyn müſſe, annahmen, und ſo dem Volke immer die Befugniß zu erhalten meinten, davon bey einer groben, aber von ihm ſelbſt dafür beurtheilten Verletzung nach ſeinem Gutdünken abzugehen *).

Man ſieht hier offenbar, was das Prinzip der Glückſeligkeit (welche eigentlich gar keines beſtimmten Prinzips fähig iſt) auch im Staatsrechte für Böſes anrichtet, ſo wie es ſolches in der Moral thut, auch ſelbſt bey der beſten Meynung, die der Lehrer deſſelben beabſichtigt. Der Souverän will das Volk nach ſeinen Begriffen glücklich machen, und wird Despot; das Volk will ſich den allgemeinen menſchlichen Anſpruch auf eigene Glückſeligkeit nicht nehmen laſſen, und wird Rebell. Wenn man zu allererſt gefragt hätte, was Rechtens iſt (wo die Prinzipien a priori feſtſtehen, und kein Empiriker darein pfuſchen kann), ſo würde die Idee des Socialkontrakts in ihrem unbeſtreitbaren Anſehen bleiben; aber nicht als Faktum (wie

---

*) Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherrn verletzt ſeyn, ſo kann dieſes doch alsdann nicht ſofort als gemeines Weſen, ſondern nur durch Rottirung, entgegenwirken; denn die bisher beſtandene Verfaſſung war vom Volke zerriſſen, die Organiſation zu einem neuen gemeinen Weſen ſollte allererſt noch geſchehen. Hier tritt nun der Zuſtand der Anarchie mit allen ihren Greueln ein, die wenigſtens dadurch möglich ſind; und das Unrecht, welches hier geſchieht, iſt alsdann das, was eine jede Parthey der andern im Volke zufügt, wie auch aus dem angeführten Beyſpiele erhellet, wo die aufrühreriſchen Unterthanen jenes Staats zuletzt einander mit Gewalt eine Verfaſſung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre, als die, welche ſie verließen, nemlich von Geiſtlichen und Ariſtokraten verzehrt zu werden, ſtatt daß ſie unter einem Alle beherrſchenden Oberhaupte mehr Gleichheit in Vertheilung der Staatsbürden erwarten konnten.

Denken will, ohne welches er alle in der wirklich exiſtirenden bürgerlichen Verfaſſung befindliche Rechte und alles Eigenthum für null und nichtig erklärt), ſondern nur als Vernunftprinzip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfaſſung überhaupt. Und man würde einſehen, daß, ehe der allgemeine Wille da iſt, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen ſeinen Gebieter beſitze, weil es nur durch dieſen rechtlich zwingen kann; iſt jener aber da, eben ſowohl kein von ihm gegen dieſen auszuübender Zwang ſtatt finde, weil es alsdann ſelbſt der oberſte Gebieter wäre; mithin dem Volke gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widerſetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir ſehen auch dieſe Theorie in der Praxis hinreichend beſtätigt. In der Verfaſſung von Großbritannien, wo das Volk mit ſeiner Konſtitution ſo groß thut, als ob ſie das Muſter für alle Welt wäre, finden wir doch, daß ſie von der Befugniß, die dem Volk, im Falle der Monarch den Kontrakt von 1688. übertreten ſollte, zuſteht, ganz ſtill ſchweigt; mithin ſich gegen ihn, wenn er ſie verletzen wollte, weil kein Geſetz hierüber da iſt, in Geheim Rebellion vorbehält: denn daß die Konſtitution auf dieſen Fall ein Geſetz enthalte, welches die ſubſiſtirende Verfaſſung, von der alle beſondern Geſetze ausgehen, (geſetzt auch, der Kontrakt ſey verletzt) umzuſtürzen berechtigte, iſt ein klarer Widerſpruch, weil ſie alsdann auch eine öffentlich konſtituirte *) Gegenmacht enthalten müßte, mithin noch ein zweytes Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das Erſtere beſchützte, ſeyn müßte, dann aber auch ein Drittes, welches zwiſchen Beyden, auf weſſen Seite das Recht ſey, entſchiede. —

---

*) Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichſam heimtückiſch, verſchwiegen werden, am wenigſten das Recht, welches ſich das Volk, als ein zur Konſtitution gehöriges, anmaßt, weil alle Geſetze derſelben als aus einem öffentlichen Willen entſprungen gedacht werden müſſen. Es müßte alſo, wenn die Konſtitution Aufſtand erlaubte, dieſe das Recht dazu, und auf welche Art davon Gebrauch zu machen ſey, öffentlich erklären.

Endlich haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder), beſorgt wegen einer ſolchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl ſchlüge, dem von ihnen weggeſchreckten Monarchen lieber eine freywillige Veranlaſſung der Regierung angedichtet, als ſich das Recht der Abſetzung deſſelben angemaßt, wodurch ſie die Verfaſſung in offenbaren Widerſpruch mit ſich ſelbſt würden verſetzt haben.

Wenn man mir nun bey dieſen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiß nicht machen wird, daß ich durch dieſe Unverletzbarkeit den Monarchen zu viel ſchmeichele, ſo wird man mir hoffentlich auch denjenigen erſparen, daß ich dem Volke zu Gunſten zu viel behaupte, wenn ich ſage, daß dieſes gleichfalls ſeine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich dieſe keine Zwangsrechte ſeyn können *).

---

*) Hier iſt ein Neſt voll Irrthümer, indem Kant den Regenten bald als den alleinigen Geſetzgeber, bald als die geſetzgebende Gewalt mit dem Volk theilend anſieht; ein andermal iſt er der Souverän in der Idee, der nie unrecht thun kann; alsdann wiederum der Souverän in der Wirklichkeit, der an Zwecke und Verträge gebunden iſt, gegen welche er verſtoßen kann. Iſt eine wirkliche Verfaſſung vorhanden (und dieſe iſt der Vertrag zwiſchen dem Volke und dem Regenten) und wird ſie von ihm verletzt, ſo liegt in der Natur der Dinge ein Widerſtand, den das Recht genehmigt und die Pflicht gebietet; denn die Verfaſſung ſoll aufrecht erhalten werden und Alle, die Unterthanen und der Regent ſind hierzu verpflichtet. Karl X. änderte eigenmächtig die Verfaſſung durch Ordonnanzen, brach den Vertrag und erlitt die Schuld ſeiner That. Was hat der Staat für einen Zweck? Die allgemeine Rechtsherrſchaft unter öffentlichen Geſetzen iſt ſein Ziel und zur Erreichung dieſes muß er ſo eingerichtet ſeyn, daß die Gerechtigkeit das nothwendigſte Erzeugniß ſeiner Wirkſamkeit ſey. Zur Vermeidung jedes Verdachts von Parteilichkeit und zur Durchſetzung des Rechtszwecks müſſen die Gewalten, welche die Möglichkeit dieſes bewirken, von einander getrennt ſeyn und ſie müſſen wieder ſo zuſammen wirken, daß der Erfolg dieſer Thätigkeit immer die durchgängige Rechtsherrſchaft iſt. Dieſe Einrichtungen machen die Staatsverfaſſung aus, welche die Pflichten und die Rechte für Alle, für den Regenten und die Unterthanen, enthält. Den Uebertreter derſelben trifft die verdiente Strafe; allein da man den Regenten als unverletzlich betrachtet und annimmt, daß er nichts Unrechtes thun

Hobbes iſt der entgegengeſetzten Meinung. Nach ihm (de Cive, cap. 7. §. 14) iſt das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volke zu nichts verbunden, und kann dem Bürger nicht Unrecht thun (er mag über ihn verfügen, was er wolle). — Dieſer Satz würde ganz richtig ſeyn, wenn man unter Unrecht diejenige Läſion verſteht, welche dem Beleidigten ein **Zwangsrecht** gegen

---

könne, ſo iſt nicht er, ſondern ſeine Diener, Miniſter und Beamte, verantwortlich und ſtrafbar. Dieſe fallen dem Ausſpruche der Geſetze anheim und leiden, was ihre Handlung verdient. Nur ſie ſind ſtrafbar; nur ſie dürfen vor Gericht gezogen werden. Wenn aber der Regent die Rathſchläge ſeiner Miniſter nicht achtete, ſo bleibt dieſen nichts anders übrig als die Abdankung; fährt jener jedoch fort, am Umſturze der Verfaſſung und an der Unterjochung der Unterthanen zu arbeiten, ſo befolgt er eine Maxime, die nicht allgemein ſeyn kann; er handelt widerrechtlich und beginnt den Kampf der Gewalt; unterliegt er, ſo trifft ihn das Loos, das er verdient. Er verfuhr nicht mehr als Regent; er erhob ſich über das Geſetz, das ihn zum Regenten machte, und befolgte eine widerrechtliche Maxime und da das Recht der höchſte Zweck des Staats iſt, ſo giebt er ſich ſelbſt dem Schickſale preiß, das ihm zu Theil wird. Freilich entſcheidet die Gewalt, wie das im rechtloſen Zuſtande natürlich iſt, aber wer hat dieſen herbeygeführt? Die Verfaſſung kann kein Geſetz enthalten, das zum Widerſtande berechtigte, weil ſonſt die Geſetzloſigkeit ſelbſt einen Theil derſelben ausmachen würde, aber ihr Organismus iſt durch Geſetz und Intereſſe auf ihre Erhaltung abgeſehen. In der Erfahrung iſt es nicht allein ſchwer, ſondern auch kitzlich und bedenklich zu beſtimmen, wenn Widerſtand gegen den Regenten, welcher den Vertrag verletzt, eintreten ſoll, aber Allen iſt an der Erhaltung der allgemeinen Rechtsherrſchaft gelegen und die Verfaſſung wirkt vermöge ihrer Einrichtung auf ihr Fortbeſtehen hin. Ohne Rechte iſt kein Sterblicher und allen Rechten ſtehen Pflichten gegenüber und wo die Zwangspflichten verſtummen, da ſprechen die Gewiſſenspflichten und durch dieſe Wächter wird das Reich der Gerechtigkeit gerettet. Was nicht allgemein geſetzlich ſeyn kann, das iſt verboten und wenn das Unrecht ſich ſelbſt den Untergang bereitet, ſo iſt das Verderben deſſen, der ſich über die Geſetze hinweg ſetzt, die natürliche Folge des mit Schuld Belaſteten. Durch Verwechslung verſchiedener Begriffe macht Kant den Regenten oder den Oberherrn eben ſowohl ſtraflos als zum grauſamen Despoten. Völker und Fürſten haben unverlierbare Rechte und eben weil ſie dieſe haben, hat jeder ſeine beſtimmten Wirkungsgrenzen, die er nicht überſchreiten darf. **D. Herausg.**

denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut; aber ſo im Allgemeinen iſt der Satz erſchrecklich.

Der nicht-widerſpänſtige Unterthan muß annehmen können, ſein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin da jeder Menſch doch ſeine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er ſelbſt zu urtheilen befugt iſt; das Unrecht aber, welches ihm ſeiner Meinung nach widerfährt, nach jener Vorausſetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewiſſer Folgen aus Geſetzen der oberſten Macht geſchieht, ſo muß dem Staatsbürger, und zwar mit Begünſtigung des Oberherrn ſelbſt, die Befugniß zuſtehen, ſeine Meinung über das, was von den Verfügungen desſelben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Weſen zu ſeyn ſcheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig ſeyn könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmliſchen Eingebungen begnadigt und über die Menſchheit erhaben vorſtellen. Alſo iſt die Freyheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfaſſung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu ſelbſt einflößt, gehalten, (und dahin beſchränken ſich auch die Federn einander von ſelbſt, damit ſie nicht ihre Freyheit verlieren), das einzige Palladium der Volksrechte; denn dieſe Freyheit ihnen auch abſprechen zu wollen, iſt nicht allein ſo viel, als ihnen allen Anſpruch auf Recht in Anſehung des oberſten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, ſondern auch dem Letzteren, deſſen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräſentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle giebt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er ſelbſt abändern würde, und ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen. Dem Oberhaupte aber Beſorgniß einzuflößen, daß durch Selbſt- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heißt ſo viel, als ihm Mißtrauen gegen ſeine eigene Macht, oder auch Haß gegen ſein Volk zu wecken.

Das allgemeine Prinzip aber, wornach ein Volk ſeine Rechte negativ, d. i. bloß zu beurtheilen hat, was von der höchſten Geſetzgebung als mit ihrem beſten Willen nicht verordnet, anzuſehen ſeyn möchte, iſt in dem Satz enthalten: was ein Volk über ſich ſelbſt nicht beſchließen kann, das kann der Geſetzgeber auch nicht über das Volk beſchließen.

Wenn alſo z. B. die Frage iſt: ob ein Geſetz, das eine gewiſſe einmal angeordnete kirchliche Verfaſſung für beſtändig fortdauernd anbeföhle, als von dem eigentlichen Willen des Geſetzgebers (ſeiner Abſicht) ausgehend angeſehen werden könne? ſo frage man ſich zuerſt: ob ein Volk es ſich ſelbſt zum Geſetze machen dürfe, daß gewiſſe einmal angenommene Glaubensſätze und Formen der äußern Religion für immer bleiben ſollen; alſo ob es ſich ſelbſt in ſeiner Nachkommenſchaft hindern dürfe, in Religionseinſichten weiter fortzuſchreiten, oder etwanige alte Irrthümer abzuändern? Da wird nun klar, daß ein urſprünglicher Kontrakt des Volks, welcher dieſes zum Geſetz machte, an ſich ſelbſt null und nichtig ſeyn würde, weil er wider die Beſtimmung und Zwecke der Menſchheit ſtreitet: mithin ein darnach gegebenes Geſetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem alſo Gegenvorſtellungen gemacht werden können, anzuſehen iſt. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der oberſten Geſetzgebung ſo verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urtheile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder thätlicher Widerſtand dagegen aufgeboten werden.

Es muß in jedem gemeinen Weſen ein Gehorſam unter dem Mechanismus der Staatsverfaſſung nach Zwangsgeſetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geiſt der Freyheit ſeyn, da jeder in dem, was allgemeine Menſchenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu ſeyn verlangt, daß dieſer Zwang rechtmäßig ſey, dawenn er nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathe. Der erſtere, ohne den letzteren, iſt die veranlaſſende Urſache aller *geheimen Geſellſchaften*: denn es iſt ein Naturberuf der Menſchheit, ſich, vornemlich in dem, was den Menſchen überhaupt angeht, einander mitzutheilen: jene Geſellſchaften alſo würden wegfallen, wenn dieſe Freyheit begünſtigt wird. Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntniſſe kommen, die ihre eigene weſentliche Abſicht befördern, als daß ſie den in ſeinem Urſprung und in ſeinen Wirkungen ſo achtungswürdigen Geiſt der Freyheit ſich äuſſern läßt?

* * *

Nirgends ſpricht eine alle reine Vernunftprinzipien verleugnende Praxis mit mehr Anmaßung über Theorie ab, als in der Frage über die Erforderniſſe zu einer guten Staatsverfaſſung. Die Urſache iſt, weil eine lange beſtandene geſetzliche Verfaſſung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückſeligkeit ſo wohl als ihre Rechte nach dem Zuſtande zu beurtheilen, in welchem Alles bisher in ſeinem ruhigen Gange geweſen iſt: nicht aber umgekehrt dieſen letztern nach Begriffen, die ihnen von beyden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu ſchätzen: vielmehr jenen paſſiven Zuſtand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen beſſern zu ſuchen (wo dasjenige gilt, was Hippokrates den Aerzten zu beherzigen giebt: judicium anceps, experimentum periculosum). Da nun alle lang genug beſtandenen Verfaſſungen, ſie mögen Mängel haben, welche ſie wollen, hierin bey aller ihrer Verſchiedenheit einerley Reſultat geben, nemlich mit der, in welcher man iſt, zufrieden zu ſeyn, ſo gilt, wenn auf das *Volkswohlergehen* geſehen wird, eigentlich gar keine Theorie, ſondern Alles beruht auf einer der Erfahrung folgſamen Praxis.

Giebt es aber in der Vernunft ſo etwas, als ſich durch das Wort *Staatsrecht* ausdrücken läßt; und hat dieſer Begriff für Menſchen, die im Antagonism ihrer Freyheit gegen einander ſtehen, verbindende Kraft, mithin objective (practiſche) Realität, ohne daß auf das Wohl- oder Uebelbefinden, das ihnen daraus entſpringen mag, noch hingeſehen werden darf (wovon die Kenntniß bloß auf Erfahrung beruht), ſo gründet es ſich auf Prinzipien a priori (denn, was Recht ſey, kann nicht Erfahrung lehren); und es giebt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einſtimmung mit welcher keine Praxis gültig iſt.

Hierwider kann nun nichts aufgebracht werden, als daß, ob zwar die Menſchen die Idee von ihnen zuſtehenden Rechten im Kopf haben, ſie doch, ihrer Herzenshärtigkeit halber, unfähig und unwürdig wären, darnach behandelt zu werden, und daher eine oberſte bloß nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt ſie in Ordnung halten dürfe und müſſe. Dieſer Verzweiflungsſprung (salto mortale) iſt aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Rechte, ſondern nur von der Gewalt die Rede iſt, das Volk auch die ſeinige verſuchen, und ſo alle geſetzliche Verfaſſung unſicher machen dürfte. Wenn nicht etwas iſt, was durch die Vernunft unmittelbare Achtung abnöthigt (wie das Menſchenrecht), ſo ſind alle Einflüſſe auf die Willkühr der Menſchen unvermögend, die Freyheit derſelben zu bändigen. Aber wenn, neben dem Wohlwollen, das Recht laut ſpricht, dann zeigt ſich die menſchliche Natur nicht ſo verunartet, daß ſeine Stimme von derſelben nicht mit Ehrerbietung angehört werde. (Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem conspexere, silent arrectisque auribus adstant. Virgil.)

III.

Vom Verhältniſſe der Theorie zur Praxis im Völkerrechte.

In allgemein philanthropiſcher d. i. koſmopolitiſcher Abſicht betrachtet *)

(Gegen Moſes Mendelsſohn.)

Iſt das menſchliche Geſchlecht im Ganzen zu lieben, oder iſt es ein Gegenſtand, den man mit Unwillen betrachten muß, dem man zwar (um nicht Miſanthrop zu werden) alles Gute wünſcht, es doch aber nie von ihm erwarten, mithin ſeine Augen lieber von ihm abwenden muß? Die Beantwortung dieſer Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: ſind in der menſchlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Beſſern fortſchreiten, und das Böſe jetziger und vergangener Zeiten ſich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn ſo können wir die Gattung doch wenigſtens in ihrer beſtändigen Annäherung zum Guten lieben, ſonſt müßten wir ſie haſſen oder verachten: die Ziererei mit der allgemeinen Menſchenliebe (die alsdann höchſtens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens, ſeyn würde) mag dagegen ſagen, was ſie wolle: denn was böſe iſt und bleibt, vornemlich das in vorſätzlicher wechſelſeitiger Verletzung der heiligſten Menſchenrechte, das kann man — auch bey der größten Bemühung, Liebe in ſich zu erzwingen — doch nicht vermeiden zu haſſen, nicht ge-

---

*) Es fällt nicht ſo fort in die Augen, wie eine allgemein-philanthropiſche Vorausſetzung auf eine weltbürgerliche Verfaſſung, dieſe aber auf die Gründung eines Völkerrechts hinweiſe, als einen Zuſtand, in welchem allein die Anlagen der Menſchheit gehörig entwickelt werden können, die unſere Gattung liebenswürdig machen. — Der Beſchluß dieſer Nummer wird dieſen Zuſammenhang vor Augen ſtellen.

rade um Menſchen Uebels zuzufügen, aber doch ſo wenig wie möglich mit ihnen zu thun zu haben.

Moſes Mendelsſohn war der letzteren Meinung (Jeruſalem, zweiter Abſchnitt, S. 44. bis 47), die er ſeines Freundes Leſſings Hypotheſe von einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts entgegenſetzt. Es iſt ihm Hirngeſpinſt, ,,daß das Ganze, die Menſchheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und ſich vervollkommnen ſolle. — Wir ſehen, ſagt er, das Menſchengeſchlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geſchwindigkeit in ſeinen vorigen Zuſtand zurück zu gleiten.'' (Das iſt ſo recht der Stein der Siſyphus, und man nimmt, auf dieſe Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büſsungsort für alte, jetzt nicht mehr erinnerliche Sünden an). — ,,Der Menſch geht weiter; aber die Menſchheit ſchwankt beſtändig zwiſchen feſtgeſetzten Schranken auf und nieder; behält aber, im Ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieſelbe Stufe der Sittlichkeit, daſſelbe Maaß von Religion und Irreligion, von Tugend und Laſter, von Glückſeligkeit (?) und Elend.'' — Dieſe Behauptungen leitet er (S. 46.) dadurch ein, daß er ſagt: ,,Ihr wollt errathen, was für Abſichten die Vorſehung mit der Menſchheit habe? Schmiedet keine Hypotheſen'' (Theorie, hatte er dieſe vorher genannt): ,,ſchauet nur umher auf das, was wirklich geſchieht, und wenn Ihr einen Ueberblick auf die Geſchichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was von jeher geſchehen iſt. Dieſes iſt Thatſache: dieſes muß zur Abſicht gehört haben, muß in dem Plane der Weisheit genehmigt, oder wenigſtens mit aufgenommen worden ſeyn.''

Ich bin anderer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick iſt, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Verſuchungen zum Böſen ringen, und ihn dennoch dagegen Stand halten zu ſehen, ſo iſt es ein, ich will nicht ſagen einer Gottheit, ſondern ſelbſt des gemeinſten, aber wohldenkenden Menſchen höchſt unwürdiger Anblick, das menſchliche Geſchlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben ſo tief wieder in Laſter und Elend zurückfallen zu ſehen. Eine Weile dieſem Trauerſpiele zuzuſchauen, kann vielleicht rührend und belehrend ſeyn: aber endlich muß doch der Vorhang fallen: denn auf die Länge wird es zum Poſſenſpiel; und wenn die Akteure es gleich nicht müde werden, weil ſie Narren ſind, ſo wird es doch der Zuſchauer, der an einem oder dem andern Akte genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerley ſey. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein bloßes Schauſpiel iſt, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laſter ohne Zahl (wenn gleich mit dazwiſchen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit ſich über einander thürmen zu laſſen, damit dereinſt recht viel geſtraft werden könne, iſt, wenigſtens nach unſern Begriffen, ſogar der Moralität eines weiſen Welturhebers und Regierers zuwider.

Ich werde alſo annehmen dürfen, daß, da das menſchliche Geſchlecht beſtändig im Fortrücken in Anſehung der Kultur, als dem Naturzwecke deſſelben, iſt, es auch im Fortſchreiten zum Beſſeren in Anſehung des moraliſchen Zwecks ſeines Daſeyns begriffen ſey, und daß dieſer zwar bisweilen *unterbrochen*, aber nie *abgebrochen* ſeyn werde. Dieſe Vorausſetzung zu beweiſen, habe ich nicht nöthig: der Gegner derſelben muß beweiſen: denn ich ſtütze mich auf meine angeborne Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen, — worin ich (als Menſch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen Beſchaffenheit ſo gut, als ich ſeyn ſollte, mithin auch könnte, — auf die Nachkommenſchaft zu wirken, daß ſie immer beſſer werde (wovon alſo auch die Möglichkeit angenommen werden muß), und daß ſo dieſe Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern ſich rechtmäßig vererben könne. Es mögen nun auch noch ſo viel Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geſchichte gemacht werden, die, wenn ſie beweiſend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anſcheine nach vergeblichen Arbeit abzulaſſen: ſo kann ich doch, ſo lange dieſes nur nicht ganz gewiß gemacht werden kann, die Pflicht (als das liquidum) gegen die Klugheitsregel, aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten (als das illiquidum, weil es bloße Hypotheſe iſt) nicht vertauſchen; und, ſo ungewiß ich immer ſeyn und bleiben mag, ob für das menſchliche Geſchlecht das Beſſere zu hoffen ſey, ſo kann dieſes doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Vorausſetzung derſelben in praktiſcher Abſicht, daß es thunlich ſey, Abbruch thun.

Dieſe Hoffnung beſſerer Zeiten, ohne welche eine ernſtliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl Erſprießliches zu thun, nie das menſchliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluß gehabt; und der gute Mendelsſohn mußte doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, ſo eifrig bemühet war: denn ſelbſt und für ſich allein ſie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derſelben Bahn weiter fort giengen, konnte er vernünftiger Weiſe nicht hoffen. Bey dem traurigen Anblicke, nicht ſowohl der Uebel, die das menſchliche Geſchlecht aus Natururſachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menſchen ſich unter einander ſelbſt anthun, erheitert ſich doch das Gemüth durch die Ausſicht, es könne künftig beſſer werden, und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längſt im Grabe ſeyn, und die Früchte, die wir zum Theil ſelbſt geſäet haben, nicht einärndten werden. Empiriſche Beweisgründe wider das Gelingen dieſer auf Hoffnung genommenen Entſchließungen, richten hier nichts aus; denn daß dasjenige, was bisher noch nicht gelungen iſt, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal eine pragmatiſche oder techniſche Abſicht (wie z. B. die der Luftfahrten mit aeroſtatiſchen Bällen) aufzugeben; noch weniger aber eine moraliſche, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonſtrativ-unmöglich iſt, Pflicht wird. Ueberdem laſſen ſich manche Beweiſe geben, daß das menſchliche Geſchlecht, im Ganzen, wirklich in unſerm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, anſehnlich moraliſch zum ſelbſt Beſſeren vorgerückt ſey (kurzdaurende Hemmungen können nichts dagegen beweiſen): und daß das Geſchrey von der unaufhaltſam zunehmenden Verunartung deſſelben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität ſteht, es noch weiter vor ſich ſieht, und ſein Urtheil über das, was man iſt, in Vergleichung mit dem, was man ſeyn ſollte, mithin unſer Selbſttadel immer deſto ſtrenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs ſchon erſtiegen haben.

Fragen wir nun, durch welche Mittel dieſer immerwährende Fortſchritt zum Beſſeren dürfte erhalten, und auch wohl beſchleunigt werden? ſo ſieht man bald, daß dieſer ins unermeßlich Weite gehende Erfolg nicht ſowohl davon abhängen werde, was wir thun (z. B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben), und nach welcher Methode wir verfahren ſollen, um es zu bewirken, ſondern von dem, was die menſchliche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen, in welches wir uns von ſelbſt nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchſte Weisheit zu Vollendung dieſes Zwecks erfordert wird) von der Vorſehung allein, können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menſchen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bey ihnen ſtehen bleiben, und aufs Ganze, als ein ſolches, welches für ſie zu groß iſt, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erſtrecken können, vornemlich da ſie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, ſich aus eigenem freyen Vorſatze ſchwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allſeitige Gewaltthätigkeit und daraus entſpringende Noth endlich ein Volk zur Entſchließung bringen mußte, ſich dem Zwange, den ihm die Vernunft ſelbſt als Mittel vorſchreibt, nemlich dem öffentlicher Geſetze zu unterwerfen, und in eine ſtaatsbürgerliche Verfaſſung zu treten, ſo muß auch die Noth aus den beſtändigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu ſchmälern oder zu unterjochen ſuchen, ſie zuletzt dahin bringen, ſelbſt wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfaſſung zu treten, oder, iſt ein ſolcher Zuſtand eines allgemeinen Friedens (wie es mit übergroßen Staaten wohl auch mehrmalen gegangen iſt) auf einer andern Seite der Freyheit noch gefährlicher, indem er den ſchrecklichſten Deſpotismus herbey führt, ſo muß ſie dieſe Noth doch zu einem Zuſtande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Weſen unter einem Oberhaupte, aber doch ein rechtlicher Zuſtand der Föderation nach einem gemeinſchaftlich verabredeten Völkerrechte iſt.

Denn da die fortrückende Kultur der Staaten mit dem zugleich wachſendem Hange, ſich auf Koſten der Andern durch Liſt oder Gewalt zu vergrößern, die Kriege vervielfältigen, und durch immer (bey bleibender Löhnung) vermehrte, auf ſtehendem Fuße und in Diſciplin erhaltene, mit ſtets zahlreicheren Kriegsinſtrumenten verſehene Heere immer höhere Koſten verurſachen muß; indeß die Preiſe aller Bedürfniſſe fortdaurend wachſen, ohne daß ein ihnen proportionirter fortſchreitender Zuwachs der ſie vorſtellenden Metalle gehofft werden kann; kein Friede auch ſo lange dauert, daß das Erſparniß während deſſelben dem Koſtenaufwande für den nächſten Krieg gleich käme, wowider Erfindung der Staatsſchulden zwar ein ſinnreiches, aber ſich ſelbſt zuletzt vernichtendes Hülfsmittel iſt: ſo muß, was guter Wille hätte thun ſollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken, daß ein jeder Staat in ſeinem Innern ſo organiſirt werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der

Krieg (weil er ihn auf eines Andern, nemlich des Volks, Koſten führt) eigentlich nichts koſtet, ſondern das Volk, dem er ſelbſt koſtet, die entſcheidende Stimme habe, ob Krieg ſeyn ſolle oder nicht (wozu freylich die Realiſirung jener Idee des urſprünglichen Vertrags nothwendig vorausgeſetzt werden muß): denn dieſes wird es wohl bleiben laſſen, aus bloßer Vergrößerungsbegierde, oder um vermeinter, bloß wörtlicher Beleidigungen willen ſich in Gefahr perſönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trifft, zu verſetzen. Und ſo wird auch die Nachkommenſchaft (auf die keine von ihr unverſchuldete Laſten gewälzt werden), ohne daß eben Liebe zu derſelben, ſondern nur Selbſtliebe jedes Zeitalters die Urſache davon ſeyn darf, immer zum Beſſeren, ſelbſt im moraliſchen Sinne, fortſchreiten können: indem jedes gemeine Weſen, unvermögend einem anderen gewaltthätig zu ſchaden, ſich allein am Rechte halten muß, und, daß andere eben ſo geformte ihm darin zu Hülfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieſes iſt indeß nur Meinung und bloß Hypotheſe, ungewiß, wie alle Urtheile, welche zu einer beabſichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unſrer Gewalt ſteht, die ihr einzig angemeſſene Natururſache angeben wollen; und, ſelbſt als eine ſolche, enthält ſie, in einem ſchon beſtehenden Staate, nicht ein Prinzip für den Unterthan, ſie zu erzwingen (wie vorher gezeigt worden), ſondern nur für zwangsfreye Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menſchen, nach der gewöhnlichen Ordnung, eben nicht liegt, von ſeiner Gewalt willkührlich nachzulaſſen, gleichwohl es aber in dringenden Umſtänden doch nicht unmöglich iſt, ſo kann man es für einen den moraliſchen Wünſchen und Hoffnungen der Menſchen (beym Bewußtſeyn ihres Unvermögens) nicht unangemeſſenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umſtände von der Vorſehung zu erwarten, welche dem Zwecke der Menſchheit im Ganzen ihrer Gattung zur Erreichung ihrer endlichen Beſtimmung durch freyen Gebrauch ihrer

Kräfte, ſo weit ſie reichen, einen Ausgang verſchaffen werde, welchem die Zwecke der Menſchen, abgeſondert betrachtet, gerade entgegen wirken: denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böſe entſpringt, unter einander, verſchafft der Vernunft ein freyes Spiel, ſie insgeſammt zu unterjochen; und, ſtatt des Böſen, was ſich ſelbſt zerſtört, das Gute, welches, wenn es einmal da iſt, ſich fernerhin von ſelbſt erhält, herrſchend zu machen.

* * *

Die menſchliche Natur erſcheint nirgends weniger liebenswürdig, als im Verhältniſſe ganzer Völker gegen einander. Kein Staat iſt gegen den andern wegen ſeiner Selbſtſtändigkeit, oder ſeines Eigenthums, einen Augenblick geſichert. Der Wille, einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu ſchmälern, iſt jederzeit da, und die Rüſtung zur Vertheidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerſtörender macht, als ſelbſt den Krieg, darf nie nachlaſſen. Nun iſt hierwider kein anderes Mittel, als ein, auf öffentliche mit Macht begleitete Geſetze, denen ſich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht (nach der Analogie eines bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menſchen) möglich; — denn ein dauernder allgemeiner Friede, durch die ſogenannte Balance der Mächte in Europa iſt, wie Swifts Haus, welches von einem Baumeiſter ſo vollkommen nach allen Geſetzen des Gleichgewichts erbauet war, daß, als ſich ein Sperling drauf ſetzte, es ſo fort einfiel, ein bloßes Hirngeſpinſt. — „Aber ſolchen Zwangsgeſetzen, wird man ſagen, werden ſich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorſchlag zu einem allgemeinen Völkerſtaate, unter deſſen Gewalt ſich alle einzelne Staaten freywillig bequemen ſollen, um ſeinen Geſetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von St. Pierre, oder eines Rouſſeau, noch ſo artig klingen, ſo gilt er doch nicht für die Praxis, wie er denn auch von großen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern, als eine pedantiſch-kindiſche aus der Schule hervorgetretene Idee, jederzeit iſt verlacht worden.“

Ich meinerſeits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprinzipe ausgeht, wie das Verhältniß unter Menſchen und Staaten **ſeyn ſoll**, und die den Erdengöttern die Maxime anpreiſet, in ihren Streitigkeiten jederzeit ſo zu verfahren, daß ein ſolcher allgemeiner Völkerſtaat dadurch eingeleitet werde, und ihn alſo als möglich (in praxi), und daß er **ſeyn kann**, anzunehmen: — zugleich aber auch (in subsidium) auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will (fata volentem ducunt, nolentem trahunt). Bey dieſer letzteren wird dann auch die menſchliche Natur mit in Anſchlag gebracht, welche, da in ihr immer noch Achtung für Recht und Pflicht lebendig iſt, ich nicht für ſo verſunken im Böſen halten kann, oder will, daß nicht die moraliſch-praktiſche Vernunft nach vielen mißlungenen Verſuchen endlich über daſſelbe ſiegen, und ſie auch als liebenswürdig darſtellen ſollte. So bleibt es alſo auch in kosmopolitiſcher Rückſicht bey der Behauptung: was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis. *)

---

*) Würde der Pflichtbegriff deutlicher herausgehoben, ſpräche in jedem Gemüthe das moraliſche Gefühl lebendiger und hätte man eine klarere Einſicht in das, was die Pflicht von allen Staubgeborenen erheiſcht, ſo würde der Wahnglaube, daß ſich im Weltlaufe alles in ewigen Kreiſen herum drehe, längſt verſchwunden ſeyn. Die Ausbildung aller Kräfte des menſchlichen Geiſtes, ihren Zwecken gemäß und ihre Unterordnung unter das Sittengeſetz und alſo das immer Beſſerwerden iſt Pflicht für jeden; mag alles um uns her verſtummen oder uns ein Heer von Täuſchungen umlagern, ſo ſpricht doch die Pflicht laut und fortwährend und ſie bleibt ewig Wahrheit. Sie iſt der Träger alles Guten und der Schöpfer beſſerer Zeiten und die Thatſachen der Geſchichte können nicht das widerlegen, was jedem mit unvergänglicher Schrift ins Herz

Das Ende aller Dinge.*)

Es iſt ein, vornemlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen ſterbenden Menſchen ſprechen zu laſſen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieſer Ausdruck würde in der That nichts ſagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verſtanden werden ſollte; denn da käme ja der Menſch nie aus der Zeit heraus, ſondern gienge nur immer aus einer in die andere fort. Alſo muß damit ein Ende aller Zeit, bey ununterbrochener Fortdauer des Menſchen, dieſe Dauer aber ſein Daſeyn (als Größe betrachtet) doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe (duratio Noumenon) gemeynt ſeyn, von der wir uns freylich keinen (als bloß negativen) Begriff machen können. Dieſer Gedanke hat etwas Grauſendes in ſich, weil er gleichſam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin verſinkt, keine Wiederkehr möglich iſt („Ihn aber hält am ernſten „Orte, der nichts zurücke läßt, die Ewigkeit mit ſtarken „Armen feſt.“ Haller): und doch auch etwas Anziehendes, denn man kann nicht aufhören, ſein zurückgeſchrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden (nequeunt expleri corda tuendo. Virgil). Er iſt furchtbar-erhaben, zum Theil wegen ſeiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger als beym hellen Lichte zu wirken pflegt. Endlich muß er doch auch mit der allgemeinen Menſchenvernunft auf wunderſame Weiſe verwebt ſeyn, weil er unter allen vernünftelnden Völkern,

---

geſchrieben iſt. In dieſem Fortſchreiten im Guten tragen vorzüglich zwey Erfindungen der neuern Zeit bey: die Buchdruckerkunſt und die Preßfreyheit, die Stellvertretende Verfaſſung und die Theilung der Staatsgewalten. Dieſe beyden hindern viel Böſes, befördern das Gute, machen das Unrecht ſchüchtern und flößen dem Rechte Entſchloſſenheit ein und ſo wird muthig auf das Ziel losgeſteuert, zu welchem uns die weiſe und gütige Vorſehung beſtimmt hat. D. Herausg.

*) Abgedruckt in der Berliniſchen Monatsſchrift. Sept. 1795.

zu allen Zeiten, auf eine oder andere Art eingekleidet, angetroffen wird. — Indem wir nun den Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit (dieſe Idee mag, theoretiſch, als Erkenntniß-Erweiterung, betrachtet, objektive Realität haben oder nicht), ſo wie ihn ſich die Vernunft in moraliſcher Rückſicht ſelbſt macht, verfolgen, ſtoßen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitweſen und als Gegenſtände möglicher Erfahrung, welches Ende aber in der moraliſchen Ordnung der Zwecke zugleich der Anfang einer Fortdauer eben dieſer als überſinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingung ſtehender, Weſen iſt, die alſo, und deren Zuſtand keiner andern als moraliſchen Beſtimmung ihrer Beſchaffenheit fähig ſeyn wird.

Tage ſind gleichſam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag, mit dem, was er enthält, das Erzeugniß des vorigen iſt. Wie nun das letzte Kind ſeiner Eltern jüngſtes Kind genannt wird, ſo hat unſre Sprache beliebt, den letzten Tag (den Zeitpunkt, der alle Zeit beſchließt) den jüngſten Tag zu nennen. Der jüngſte Tag gehört alſo annoch zur Zeit; denn es geſchieht an ihm noch irgend Etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geſchieht, weil das Zeitfortſetzung ſeyn würde, Gehöriges), nemlich Ablegung der Rechnung der Menſchen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er iſt ein Gerichtstag; das Begnadigungs- oder Verdammungs-Urtheil des Weltrichters iſt alſo das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (ſeligen oder unſeligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallene Loos ſo bleibt, wie es in dem Augenblicke des Ausſpruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward. Alſo enthält der jüngſte Tag auch das jüngſte Gericht zugleich in ſich. — Wenn nun zu den letzten Dingen noch das Ende der Welt, ſo wie ſie in ihrer jetzigen Geſtalt erſcheint, nemlich das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einſturz dieſes Himmels ſelbſt (oder das Entweichen deſſelben als eines eingewickelten Buchs), das Verbrennen beyder, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitze der Seligen, und der Hölle zu dem der Verdammten, gezählt werden ſollten, ſo würde jener Gerichtstag freylich nicht der jüngſte Tag ſeyn, ſondern es würden verſchiedne andere auf ihn folgen. Allein da die Idee eines Endes aller Dinge ihren Urſprung nicht von dem Vernünfteln über den phyſiſchen, ſondern über den moraliſchen Lauf der Dinge in der Welt hernimmt, und dadurch allein veranlaßt wird: der letztere auch allein auf das überſinnliche, (welches nur am Moraliſchen verſtändlich iſt), dergleichen die Idee der Ewigkeit iſt, bezogen werden kann, ſo muß die Vorſtellung jener letzten Dinge, die nach dem jüngſten Tage kommen ſollen, nur als eine Verſinnlichung des letztern ſammt ſeinen moraliſchen, uns übrigens nicht theoretiſch begreiflichen, Folgen angeſehen werden.

Es iſt aber anzumerken, daß es von den älteſten Zeiten her zwey, die künftige Ewigkeit betreffende, Syſteme gegeben hat: Eines, das der Unitarier derſelben, welche allen Menſchen (durch mehr oder weniger lange Büßungen gereinigt) die ewige Seligkeit; das Andere, das der Dualiſten*), welche einigen Auserwählten die Seligkeit, allen übrigen aber die ewige Verdammniß zuſprechen: denn ein Syſtem, wornach Alle verdammt zu ſeyn beſtimmt wären, konnte wohl nicht Platz finden, weil ſonſt kein rechtfertigender Grund da wäre, warum ſie überhaupt wären erſchaffen worden; die Vernichtung Aller aber eine verfehlte Weisheit anzeigen würde, die, mit ihrem eignen Werk unzufrieden, kein anderes Mittel weiß, den Mängeln deſſelben abzuhelfen, als es zu zerſtören. — Den Dualiſten ſteht indeß immer eben dieſelbe Schwierigkeit, welche ſie hinderte, ſich eine ewige Verdammung Aller zu denken, im Wege: denn wozu, könnte man fragen, waren auch die Wenigen, warum auch nur ein Einziger geſchaffen, wenn er nur da ſeyn ſollte, um ewig verworfen zu werden? welches doch ärger iſt als gar nicht ſeyn.

---

*) Ein ſolches Syſtem war in der altperſiſchen Religion (des Zoroaſter) auf der Vorausſetzung zweyer im ewigen Kampfe mit einander begriffenen Urweſen, dem guten Prinzipe, Ormuzd, und dem böſen, Arihman, gegründet. — Sonderbar iſt es, daß die Sprache zweyer weit von einander, noch weiter aber von dem jetzigen Sitze der teutſchen Sprache entfernten Länder, in der Benennung dieſer beyden Urweſen, teutſch iſt. Ich erinnere mich bey Sonnerat geleſen zu haben, daß in Ava (dem Lande der Burachmanen) das gute Prinzip Godeman (welches Wort in dem Namen Darius Codomannus auch zu liegen ſcheint) genannt werde; und da das Wort Arihman mit dem arge Mann ſehr gleich lautet, das jetzige Perſiſche und eine Menge urſprünglich teutſcher Wörter enthält, ſo mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforſcher ſeyn, auch an dem Leitfaden der Sprachverwandtſchaft dem Urſprunge der jetzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehen. (Man ſ. Sonnerat's Reiſe, Buch 2, Kap. 2.)

Zwar, ſo weit wir es einſehen, ſo weit wir uns ſelbſt erforſchen können, hat das dualiſtiſche Syſtem (aber nur unter einem höchſt guten Urweſen), in praktiſcher Abſicht, für jeden Menſchen, wie er ſich ſelbſt zu richten hat (obgleich nicht wie er Andere zu richten befugt iſt), einen überwiegenden Grund in ſich: denn ſo viel er ſich kennt, läßt ihm die Vernunft keine andere Ausſicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus ſeinem bisher geführten Lebenswandel ſein eignes Gewiſſen am Ende des Lebens eröffnet. Aber zum Dogma, mithin um einen an ſich ſelbſt (objektiv) gültigen theoretiſchen Satz daraus zu machen, dazu iſt es, als bloßes Vernunfturtheil, bey weitem nicht hinreichend: denn welcher Menſch kennt ſich ſelbſt, wer kennt Andere ſo durch und durch, um zu entſcheiden: ob, wenn er von den Urſachen ſeines vermeintlich wohlgeführten Lebenswandels Alles, was man Verdienſt des Glücks nennt, als ſein angebornes gutartiges Temperament, die natürliche größere Stärke ſeiner obern Kräfte (des Verſtandes und der Vernunft, um ſeine Triebe zu zähmen), überdem auch noch die Gelegenheit, wo ihm der Zufall glücklicherweiſe viele Verſuchungen erſparte, die einen Andern trafen; wenn er dies Alles von ſeinem wirklichen Charakter abſonderte (wie er das denn, um dieſen gehörig zu würdigen, nothwendig abrechnen muß, weil er es, als Glücksgeſchenk, ſeinem eignen Verdienſt nicht zuſchreiben kann): wer will dann entſcheiden, ſage ich, ob vor dem allſehenden Auge eines Weltrichters ein Menſch, ſeinem innern moraliſchen Werthe nach, überall noch irgend einen Vorzug vor dem Andern habe, und es ſo vielleicht nicht ein ungereimter Eigendünkel ſeyn dürfte, bey dieſer oberflächlichen Selbſterkenntniß, zu ſeinem Vortheile über den moraliſchen Werth (und das verdiente Schickſal) ſeiner ſelbſt ſo wohl als Anderer irgend ein Urtheil zu ſprechen? — Mithin ſcheint das Syſtem des Unitariers ſowohl als des Dualiſten, beydes als Dogma betrachtet, das ſpekulative Vermögen der menſchlichen Vernunft gänzlich zu überſteigen, und Alles uns dahin zurückzuführen, jene Vernunftideen ſchlechterdings nur auf die Bedingungen des praktiſchen Gebrauchs einzuſchränken. Denn wir ſehen doch nichts vor uns, was uns von unſerm Schickſale in einer künftigen Welt jetzt ſchon belehren könnte, als das Urtheil unſers eignen Gewiſſens, d. i. was unſer gegenwärtiger moraliſcher Zuſtand, ſo weit wir ihn kennen, uns darüber vernünftigerweiſe urtheilen läßt: das nemlich, welche Prinzipien unſers Lebenswandels wir bis zu deſſen Ende in uns herrſchend gefunden haben (ſie ſeyn die des Guten oder des Böſen), auch nach dem Tode fortfahren werden, es zu ſeyn, ohne daß wir eine Abänderung derſelben in jener Zukunft anzunehmen den mindeſten Grund haben. Mithin müßten wir uns auch der jenem Verdienſte oder dieſer Schuld angemeſſenen Folgen, unter der Herrſchaft des guten oder des böſen Prinzips, für die Ewigkeit gewärtigen; in welcher Rückſicht es folglich weiſe iſt, ſo zu handeln, als ob ein anderes Leben, und der moraliſche Zuſtand, mit dem wir das gegenwärtige endigen, ſammt ſeinen Folgen, beym Eintritte in daſſelbe unabänderlich ſey. In praktiſcher Abſicht wird alſo das anzunehmende Syſtem das Dualiſtiſche ſeyn müſſen, ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beyden, in theoretiſcher und bloß ſpekulativer, den Vorzug verdiene, zumal da das Unitariſche zu ſehr in gleichgültige Sicherheit einzuwiegen ſcheint.

Warum erwarten aber die Menſchen überhaupt ein Ende der Welt? Und wenn dieſes ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrecken (für den größten Theil des menſchlichen Geſchlechts)? . . . Der Grund des Erſtern ſcheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen ſagt, daß die Dauer der Welt nur ſofern einen Werth hat, als die vernünftigen Weſen in ihr dem Endzwecke ihres Daſeyns gemäß ſind: wenn dieſer aber nicht erreicht werden ſollte, die Schöpfung ihnen zwecklos zu ſeyn ſcheint, wie ein Schauſpiel, das gar keinen Ausgang hat, und keine vernünftige Abſicht zu erkennen giebt. Das Letztere gründet ſich auf die Meinung von der verderbten Beſchaffenheit des menſchlichen Geſchlechts *), die bis zur Hoffnungsloſigkeit groß ſey;

---

*) Zu allen Zeiten haben ſich dünkende Weiſe (oder Philoſophen), ohne die Anlage zum Guten in der menſchlichen Natur einiger Aufmerkſamkeit zu würdigen, ſich in widrigen, zum Theil ekelhaften, Gleichniſſen erſchöpft, um unſere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menſchen, recht verächtlich vorzuſtellen. 1) Als ein Wirthshaus (Karavanſerai), wie jener Derwiſch ſie anſieht, wo jeder auf ſeiner Lebensreiſe Einkehrende gefaßt ſeyn muß, von einem folgenden bald verdrängt zu werden. 2) Als ein Zuchthaus; welcher Meinung die Brahmaniſchen, Tibetaniſchen und andere Weiſen des Orients, (auch ſogar Plato) zugethan ſind, ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallner, aus dem Himmel verſtoßner, Geiſter, jetzt menſchlicher oder Thier = Seelen. 3) Als ein Tollhaus; wo nicht allein Jeder für ſich ſeine eignen Abſichten vernichtet, ſondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt, und obenein die Geſchicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die größte Ehre hält. Endlich 4) als ein Kloak, wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall iſt auf gewiſſe Art originell, und einem Perſiſchen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des erſten Menſchenpaars, in den Himmel verſetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich verſehen, anzutreffen waren, deren Ueberfluß, nach ihrem Genuſſe, ſich durch unmerkliche Ausdünſtung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber ſolche Frucht trug, die ſich nicht ausſchwitzen ließ. Da unſre erſten Eltern ſich nun gelüſten ließen, unge-

welchem ein Ende und zwar ein ſchreckliches Ende zu machen, die einzige der höchſten Weisheit und Gerechtigkeit (dem größten Theil der Menſchen nach) anſtändige Maaßregel ſey. — Daher ſind auch die *Vorzeichen des jüngſten Tages* (denn wo läßt es eine durch große Erwartung erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen?) alle von der ſchrecklichen Art. Einige ſehen ſie in der überhandnehmenden Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch übermüthige Schwelgerey der Reichen, und dem allgemeinen Verluſte von Treu und Glauben; oder in den an allen Erdenenden ſich entzündenden blutigen Kriegen, u. ſ. w. mit einem Worte, an dem moraliſchen Verfalle und der ſchnellen Zunahme aller Laſter, ſammt den ſie begleitenden Uebeln, dergleichen, wie ſie wähnen, die vorige Zeit nie ſah; Andere dagegen in ungewöhnlichen Naturveränderungen, an den Erdbeben, Stürmen und Ueberſchwemmungen, oder Kometen und Luftzeichen.

In der That fühlen, nicht ohne Urſache, die Menſchen die Laſt ihrer Exiſtenz, ob ſie gleich ſelbſt die Urſache derſelben ſind. Der Grund davon ſcheint mir hierin zu liegen. — Natürlicherweiſe eilt, in den Fortſchritten des menſchlichen Geſchlechts, die Kultur der Talente, der Geſchicklichkeit, des Geſchmacks (mit ihrer Folge, der Ueppigkeit,) der Entwicklung der Moralität vor; und dieſer Zuſtand iſt gerade der läſtigſte und gefährlichſte für Sittlichkeit ſo wohl als phyſiſches Wohl, weil die Bedürfniſſe viel ſtärker anwachſen, als die Mittel, ſie zu befriedigen. Aber die ſittliche Anlage der Menſchheit, die (wie Horazens poena, pede claudo) ihr immer nachhinkt, wird ſie, die in ihrem eilfertigen Laufe ſich ſelbſt verfängt und oft ſtol-

---

achtet des Verbots, dennoch davon zu koſten, ſo war, damit ſie den Himmel nicht beſchmutzten, kein andrer Rath, als daß Einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „das iſt der Abtritt für das ganze Univerſum,“ ſie ſodann dahinführte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlaſſung derſelben zum Himmel zurückflog. Davon ſey nun das menſchliche Geſchlecht auf Erden entſprungen.

pert, (wie man unter einem weiſen Weltregierer wohl hoffen darf) dereinſt überholen: und ſo ſollte man, ſelbſt nach den Erfahrungsbeweiſen des Vorzugs der Sittlichkeit in unſerm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, wohl die Hoffnung nähren können, daß der jüngſte Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeyführen dürfte. Allein dieſer heroiſche Glaube an die Tugend ſcheint doch, ſubjektiv, keinen ſo allgemeinkräftigen Einfluß auf die Gemüther zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt, der von den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird.

* * *

Anmerkung. Da wir es hier bloß mit Ideen zu thun haben (oder damit ſpielen), die die Vernunft ſich ſelbſt ſchafft, wovon die Gegenſtände (wenn ſie deren haben) ganz über unſern Geſichtskreis hinausliegen, die indeß, obzwar für das ſpekulative Erkenntniß überſchwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten ſind, ſondern in praktiſcher Abſicht uns von der geſetzgebenden Vernunft ſelbſt an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenſtände, was ſie an ſich und ihrer Natur nach ſind, nachzugrübeln, ſondern wie wir ſie zum Behufe der moraliſchen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten, Grundſätze zu denken haben (wodurch ſie, die ſonſt gänzlich leer wären, objektive praktiſche Realität bekommen), — ſo haben wir ein freyes Feld vor uns, dieſes Produkt unſerer eignen Vernunft, den allgemeinen Begriff von einem Ende aller Dinge, nach dem Verhältniß, das er zu unſerm Erkenntnißvermögen hat, einzutheilen, und die unter ihm ſtehenden zu klaſſifiziren.

Dieſem nach wird das Ganze 1) in das natürliche *) Ende aller Dinge, nach der Ordnung moraliſcher

---

*) Natürlich (formaliter) heißt, was nach Geſetzen einer gewiſſen Ordnung, welche es auch ſey, mithin auch der moraliſchen,

Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir alſo (in praktiſcher Abſicht) *wohl verſtehen können*, 2) in das *myſtiſche* (übernatürliche) Ende derſelben, in der Ordnung der wirkenden Urſachen, von welchen wir *nichts verſtehen*, 3) in das *widernatürliche* (verkehrte) Ende aller Dinge, welches von uns ſelbſt, dadurch daß wir den Endzweck *mißverſtehen*, herbeygeführt wird, eingetheilt, und in drey Abtheilungen vorgeſtellt werden, wovon die erſte ſo eben abgehandelt worden, und nun die zwey noch übrigen folgen.

* * *

In der *Apokalypſe* (X. 5, 6.) „hebt ein Engel ſeine Hand auf gen Himmel, und ſchwört bey dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erſchaffen hat u. ſ. w., *daß hinfort keine Zeit mehr ſeyn ſoll.*“

Wenn man nicht annimmt, daß dieſer Engel „mit ſeiner Stimme von ſieben Donnern“ (V. 3.) habe Unſinn ſchreyen wollen, ſo muß er damit gemeint haben, daß hinfort keine *Veränderung* ſeyn ſoll; denn wäre in der Welt noch Veränderung, ſo wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieſer Statt finden kann, und, ohne ihre Vorausſetzung, gar nicht denkbar iſt.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenſtände der Sinne, vorgeſtellt, wovon wir uns gar keinen Begriff machen können, weil wir uns ſelbſt unvermeidlich in Widerſprüche verfangen, wenn wir einen einzigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligible thun wollen; welches hier dadurch geſchieht, daß der Augenblick, der das Ende der erſtern ausmacht, auch der Anfang der andern

---

(alſo nicht immer bloß der phyſiſchen) nothwendig folgt. Ihm iſt das *Nichtnatürliche*, welches entweder das Uebernatürliche, oder das Widernatürliche ſeyn kann, entgegengeſetzt. Das Nothwendige aus *Natururſachen* würde auch als materialiter-natürlich (phyſiſch-nothwendig) vorgeſtellt werden.

ſeyn ſoll, mithin dieſe mit jener in eine und dieſelbe Zeitreihe gebracht wird, welches ſich widerſpricht.

Aber wir ſagen auch, daß wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken: nicht darum, weil wir etwa von ihrer Größe irgend einen beſtimmbaren Begriff haben — denn das iſt unmöglich, da ihr die Zeit, als Maaß derſelben, gänzlich fehlt; — ſondern jener Begriff iſt, weil, wo es keine Zeit giebt, auch kein Ende Statt hat, bloß ein negativer von der ewigen Dauer, wodurch wir in unſerer Erkenntniß nicht um einen Fußbreit weiter kommen, ſondern nur geſagt werden will, daß der Vernunft in (praktiſcher) Abſicht auf den Endzweck, auf dem Wege beſtändiger Veränderungen, nie Genüge gethan werden kann: ob zwar auch wenn ſie es mit dem Prinzipe des Stillſtandes und der Unveränderlichkeit des Zuſtandes der Weltweſen verſucht, ſie ſich eben ſo wenig in Anſehung ihres theoretiſchen Gebrauchs genug thun, ſondern vielmehr in gänzliche Gedankenloſigkeit gerathen würde: da ihr dann nichts übrig bleibt, als ſich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beſtändigen Fortſchreiten zum Endzwecke, zu denken, bey welchem die Geſinnung (welches nicht, wie jenes, ein Phänomen, ſondern etwas Ueberſinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich iſt) bleibt und beharrlich dieſelbe iſt. Die Regel des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft dieſer Idee gemäß alſo nichts weiter ſagen, als: wir müſſen unſre Maxime ſo nehmen, als ob, bey allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Beſſern, unſer moraliſcher Zuſtand, der Geſinnung nach, (der homo Noumenon „deſſen Wandel im Himmel iſt") gar keinem Zeitwechſel unterworfen wäre.

Daß aber einmal ein Zeitpunkt eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit ſelbſt) aufhört, iſt eine die Einbildungskraft empörende Vorſtellung. Alsdenn wird nemlich die ganze Natur ſtarr und gleichſam verſteinert; der letzte Gedanke, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjekte ſtehend und ohne Wechſei immer dieſelben. Für ein Weſen, welches ſich ſeines Daſeyns und der Größe deſſelben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein ſolches Leben, wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich ſcheinen, weil es, um ſich in einen ſolchen Zuſtand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muß; Denken aber ein Reflektiren enthält, welches ſelbſt nur in der Zeit geſchehen kann. — Die Bewohner der andern Welt werden daher ſo vorgeſtellt, wie ſie, nach Verſchiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer daſſelbe Lied, ihr Hallelujah, oder ewig eben dieſelben Jammertöne anſtimmen (XIX. 1 — 6; XX. 15), wodurch der gänzliche Mangel alles Wechſels in ihrem Zuſtande angezeigt werden ſoll.

Gleichwohl iſt dieſe Idee, ſo ſehr ſie auch unſere Faſſungskraft überſteigt, doch mit der Vernunft in praktiſcher Beziehung nahe verwandt. Wenn wir den moraliſch-phyſiſchen Zuſtand des Menſchen hier im Leben auch auf dem beſten Fuße annehmen, nemlich eines beſtändigen Fortſchreitens und Annäherns zum höchſten (ihm zum Ziel ausgeſteckten) Gute, ſo kann er doch (ſelbſt im Bewußtſeyn der Unveränderlichkeit ſeiner Geſinnung) mit der Ausſicht in eine ewig dauernde Veränderung ſeines Zuſtandes (des ſittlichen ſowohl als phyſiſchen) die Zufriedenheit nicht verbinden: denn der Zuſtand, in welchem er jetzt iſt, bleibt immer doch ein Uebel, vergleichungsweiſe gegen den beſſern, in den zu treten er in Bereitſchaft ſteht; und die Vorſtellung eines unendlichen Fortſchreitens zum Endzwecke iſt doch zugleich ein Proſpekt in eine unendliche Reihe von Uebeln, die, ob ſie zwar von dem größern Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht Statt finden laſſen, die er ſich nur dadurch, daß der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann.

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Menſch in die Myſtik (denn die Vernunft, weil ſie ſich nicht leicht mit ihrem immanenten d. i. praktiſchen Gebrauche begnügt, ſondern gern im Transſcendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimniſſe), wo keine Vernunft ſich ſelbſt, und was ſie will, nicht verſteht, ſondern lieber ſchwärmt, als ſich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb der Gränzen dieſer eingeſchränkten zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von Syſtem des *Laokium* von dem *höchſten Gute*, das im *Nichts* beſtehen ſoll, d. i. im Bewußtſeyn, ſich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zuſammenfließen mit derſelben und alſo durch Vernichtung ſeiner Perſönlichkeit, verſchlungen zu *fühlen*; von welchem Zuſtande die Vorempfindung zu haben, Sineſiſche Philoſophen ſich in dunkeln Zimmern, mit geſchloſſenen Augen, anſtrengen, dieſes ihr *Nichts* zu denken und zu empfinden. Daher der *Pantheiſm* (der *Tibetaner* und anderer öſtlichen Völker), und der aus der metaphyſiſchen Sublimirung deſſelben in der Folge erzeugte *Spinoziſm*: welche beyde mit dem uralten *Emanationsſyſteme* aller Menſchenſeelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Reſorption in eben dieſelbe) nahe verſchwiſtert ſind. Alles lediglich darum, damit die Menſchen ſich endlich doch einer *ewigen Ruhe* zu erfreuen haben möchten, welche denn ihr vermeintes ſeliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verſtand ausgeht und alles Denken ſelbſt ein Ende hat.

* * *

Das Ende aller *Dinge*, die durch der Menſchen Hände gehen, iſt, ſelbſt bey ihren guten Zwecken *Thorheit*: das iſt, Gebrauch ſolcher Mittel zu ihren Zwecken, die dieſen gerade zuwider ſind. *Weisheit*, d. i. praktiſche Vernunft in der Angemeſſenheit ihrer dem Endzwecke aller Dinge, dem höchſten Gute, völlig entſprechenden Maaßregeln, wohnt allein bey Gott; und ihrer Idee nur nicht ſichtbarlich entgegen zu handeln, iſt das, was man etwa menſchliche Weisheit nennen könnte. Dieſe Sicherung aber wider Thorheit, die der Menſch nur durch Verſuche und öftere Veränderung ſeiner *Plane zu erlangen* hoffen darf, iſt nur „ein Kleinod, welchem auch der „beſte Menſch nur nachjagen kann, ob er es etwa ergrei„fen möchte;“ wovon er aber niemals ſich die eigenliebige Ueberredung darf anwandeln laſſen, vielweniger darnach verfahren, als ob er es ergriffen habe. — Daher auch die von Zeit zu Zeit veränderten, oft widerſinnigen, Entwürfe zu ſchicklichen Mitteln, um Religion in einem ganzen Volke lauter und zugleich kraftvoll zu machen: ſo, daß man wohl ausrufen kann: arme Sterbliche, bey euch iſt nichts beſtändig, als die Unbeſtändigkeit!

Wenn es indeß mit dieſen Verſuchen doch endlich einmal ſo weit gediehen iſt, daß das Gemeinweſen fähig und geneigt iſt, nicht bloß den hergebrachten frommen Lehren, ſondern auch der durch ſie erleuchteten praktiſchen Vernunft (wie es zu einer Religion auch ſchlechterdings nothwendig iſt) Gehör zu geben; wenn die (auf menſchliche Art) Weiſen unter dem Volke nicht durch unter ſich genommene Abreden (als ein Klerus), ſondern als Mitbürger, Entwürfe machen und darin größtentheils übereinkommen, welche auf unverdächtige Art beweiſen, daß es ihnen um Wahrheit zu thun ſey; und das Volk wohl auch im Ganzen (wenn gleich noch nicht im kleinſten Detail), durch das allgemein gefühlte, nicht auf Autorität gegründete Bedürfniß der nothwendigen Anbauung ſeiner moraliſchen Anlage, daran Intereſſe nimmt: ſo ſcheint nichts rathſamer zu ſeyn, als Jene nur machen und ihren Gang fortſetzen zu laſſen, da ſie einmal, was die Idee betrifft, der ſie nachgehen, auf gutem Wege ſind; was aber den Erfolg aus den zum beſten Endzwecke, gewählten Mitteln betrifft, da dieſer, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiß bleibt, ihn der Vorſehung zu überlaſſen. Denn, man mag ſo ſchwerglaubig ſeyn, wie man will, ſo muß man doch, wo es ſchlechterdings unmöglich iſt, den Erfolg aus gewiſſen nach aller menſchlichen Weisheit (die, wenn ſie ihren Namen verdienen ſoll, lediglich auf das Moraliſche gehen muß) genommenen Mitkein mit Gewißheit voraus zu ſehen; eine Konkurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktiſche Art glauben, wenn man ſeinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will. — Zwar wird man einwenden: ſchon oft iſt geſagt worden, der gegenwärtige Plan iſt der beſte; bey ihm muß es von nun an auf immer bleiben, das iſt jetzt ein Zuſtand für die Ewigkeit. „Wer (nach dieſem Begriffe) „gut iſt, der iſt immerhin gut, und wer (ihm zuwider) „böſe iſt, iſt immerhin böſe" (Apokal. XXII. 11.): gleich als ob die Ewigkeit, und mit ihr das Ende aller Dinge, ſchon jetzt eingetreten ſeyn könne; — und gleichwohl ſind ſeitdem immer neue Plane, unter welchen der neueſte oft nur die Wiederherſtellung eines alten war, auf die Bahn gebracht worden, und es wird auch an *mehr letzten* Entwürfen fernerhin nicht fehlen.

Ich bin mir ſo ſehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Verſuch zu machen, bewußt, daß ich, wozu freylich keine große Erfindungskraft gehört, lieber rathen möchte, die Sachen ſo zu laſſen, wie ſie zuletzt ſtanden, und beynahe ein Menſchenalter hindurch ſich als erträglich gut in ihren Folgen bewieſen hatten. Da das aber wohl nicht die Meinung der Männer von entweder großem oder doch unternehmendem Geiſte ſeyn möchte, ſo ſey es mir erlaubt, nicht ſowohl, was ſie zu thun, ſondern wogegen zu verſtoßen ſie ſich ja in Acht zu nehmen hätten, weil ſie ſonſt ihrer eignen Abſicht (wenn ſie auch die beſte wäre) zuwider handeln würden, beſcheidentlich anzumerken.

Das Chriſtenthum hat, außer der größten Achtung, welche die Heiligkeit ſeiner Geſetze unwiderſtehlich einflößt, noch etwas *Liebenswürdiges* in ſich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Perſon, die es uns mit großen Aufopferungen erworben hat, ſondern der Sache ſelbſt; nemlich der ſittlichen Verfaſſung, die Er ſtiftete: denn jene läßt ſich nur aus dieſer folgern.) Die Achtung iſt ohne Zweifel das Erſte, weil ohne ſie auch keine wahre Liebe Statt findet, ob man gleich ohne Liebe doch große

Achtung gegen Jemanden hegen kann. Aber wenn es nicht bloß auf Pflichtvorſtellung, ſondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem *ſubjektiven* Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn vorausſetzen darf, am erſten zu erwarten iſt, was der Menſch *thun werde*, nicht bloß nach dem objektiven, *was er thun ſoll*: ſo iſt doch die Liebe, als freye Aufnahme des Willens eines Andern unter ſeine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsſtück der Unvollkommenheit der menſchlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durch das Geſetz vorſchreibt, genöthigt werden zu müſſen): denn was Einer nicht gern thut, das thut er ſo kärglich, auch wohl mit ſophiſtiſchen Ausflüchten vom Gebote der Pflicht, daß auf dieſe, als Triebfeder, ohne den Beytritt jener, nicht ſehr viel zu rechnen ſeyn möchte.

Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Chriſtenthume noch irgend eine Auktorität (wäre es auch die göttliche) hinzuthut, die Abſicht derſelben mag auch noch ſo wohlmeinend und der Zweck auch wirklich noch ſo gut ſeyn, ſo iſt doch die Liebenswürdigkeit deſſelben verſchwunden, denn es iſt ein Widerſpruch, Jemanden zu *gebieten*, daß er etwas nicht allein thue, ſondern es auch *gern* thun ſolle.

Das Chriſtenthum hat zur Abſicht, Liebe zu dem Geſchäfte der Beobachtung ſeiner Pflicht überhaupt, zu befördern, und bringt ſie auch hervor, weil der Stifter deſſelben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der ſeinen Gehorſam fordernden *Willen*, ſondern in der eines Menſchenfreundes redet, der ſeinen Mitmenſchen ihren eigenen wohlverſtandnen Willen, d. i. wornach ſie von ſelbſt freywillig handeln würden, wenn ſie ſich ſelbſt gehörig prüften, ans Herz legt.

Es iſt alſo die *liberale* Denkungsart — gleichweit entfernt vom Sklavenſinne, und von Bandenloſigkeit — wovon das Chriſtenthum für ſeine Lehre Effekt erwartet, durch die es die Herzen der Menſchen für ſich zu gewinnen vermag, deren Verſtand ſchon durch die Vorſtellung des Geſetzes ihrer Pflicht erleuchtet iſt. Das Gefühl der Freyheit in der Wahl des Endzwecks iſt das, was ihnen die Geſetzgebung liebenswürdig macht. — Obgleich alſo der Lehrer deſſelben auch Strafen ankündigt, ſo iſt das doch nicht ſo zu verſtehen, wenigſtens iſt es der eigenthümlichen Beſchaffenheit des Chriſtenthums nicht angemeſſen, es ſo zu erklären, als ſollten dieſe die Triebfedern werden, ſeinen Geboten Folge zu leiſten; denn ſofern würde es aufhören liebenswürdig zu ſeyn: ſondern man darf dieß nur als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Geſetzgebers entſpringende, Warnung, ſich vor dem Schaden zu hüten, welcher unvermeidlich aus der Uebertretung des Geſetzes entſpringen müßte (denn lex est res surda et inexorabilis. Livius) auslegen; weil nicht das Chriſtenthum, als freywillig angenommene Lebensmaxime, ſondern das Geſetz hier droht, welches, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, ſelbſt nicht der Willkühr des Schöpfers, die Folge derſelben ſo oder anders zu entſcheiden, überlaſſen iſt.

Wenn das Chriſtenthum Belohnungen verheißt (z. B. „ſeyd fröhlich und getroſt, es wird Euch im „Himmel alles wohl vergolten werden;"), ſo muß das nach der liberalen Denkungsart nicht ſo ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menſchen zum guten Lebenswandel gleichſam zu dingen: denn da würde das Chriſtenthum wiederum für ſich ſelbſt nicht liebenswürdig ſeyn. Nur ein Anſinnen ſolcher Handlungen, die aus uneigennützigen Beweggründen entſpringen, kann gegen den, welcher das Anſinnen thut, dem Menſchen Achtung einflößen, ohne Achtung aber giebt es keine wahre Liebe. Alſo muß man jener Verheißung nicht den Sinn beylegen, als ſollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefeſſelt wird, richtet ſich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, ſondern bloß nach der Gütigkeit des Willens deſſen, der geneigt iſt, es zu ertheilen, ſollte er auch etwa nicht dazu vermögend ſeyn, oder durch andere Bewegungsgründe, welche die Rückſicht auf das allgemeine Weltbeſte mit ſich bringt, an der Ausführung gehindert werden.

Daß die moraliſche Liebenswürdigkeit, welche das Chriſtenthum bey ſich führt, die durch manchen äußerlich ihm beygefügten Zwang, bey dem öftern Wechſel der Meinungen, immer noch durchgeſchimmert, und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es ſonſt hätte treffen müſſen; und welche (was merkwürdig iſt) zur Zeit der größten Aufklärung, die je unter Menſchen war, ſich immer in einem nur deſto hellern Lichte zeigt, ihm auch nur in der Folge die Herzen der Menſchen erhalten könne, iſt nie aus der Acht zu laſſen.

Sollte es mit dem Chriſtenthume einmal dahin kommen, daß es aufhörte liebenswürdig zu ſeyn (welches ſich wohl zutragen könnte, wenn es, ſtatt ſeines ſanften Geiſtes, mit gebieteriſcher Autorität bewaffnet würde), ſo müßte, weil in moraliſchen Dingen keine Neutralität (noch weniger Koalition entgegengeſetzter Prinzipien) Statt findet, eine Abneigung und Widerſetzlichkeit gegen daſſelbe die herrſchende Denkart der Menſchen werden; und der Antichriſt, der ohnehin für den Vorläufer des jüngſten Tages gehalten wird, würde ſein (vermuthlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes), obzwar kurzes Regiment anfangen: alsdann aber, weil das Chriſtenthum allgemeine Weltreligion zu ſeyn zwar beſtimmt, aber es zu werden von dem Schickſal nicht begünſtigt ſeyn, würde das (verkehrte) Ende aller Dinge in moraliſcher Rückſicht eintreten.

Ueber das Mißlingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee.*)

Unter einer Theodicee verſteht man die Vertheidigung der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. — Man nennt dieſes, die Sache Gottes verfechten, ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unſerer anmaaßenden, hiebey aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft ſeyn möchte, welche zwar nicht eben die beſte Sache iſt, in ſo fern aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bey Seite geſetzt) der Menſch als ein vernünftiges Weſen berechtigt iſt, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er ſich ihr unterwirft, damit dieſe Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt ſey.

In dieſer Rechtfertigung wird nun erfodert, daß der vermeintliche Sachwalter Gottes entweder beweiſe, daß das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht ſey: oder daß, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Faktum, ſondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müſſe: oder endlich daß es wenigſtens nicht als Faktum des höchſten Urhebers aller Dinge, ſondern bloß der Weltweſen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menſchen (allenfalls auch höherer, guter oder böſer, geiſtiger Weſen) angerieben werden müſſe.

Der Verfaſſer einer Theodicee willigt alſo ein, daß dieſer Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde, und macht ſich anheiſchig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beſchwerden des Gegners zu vertreten: darf Letztern alſo während des Rechtsganges nicht durch einen Machtſpruch der Unſtatthaftigkeit des Gerichtshofes der menſchlichen Vernunft (exceptionem fori) abweiſen,

---

*) Abgedruckt in der Berliniſchen Monatsſchrift. Sept. 1791.

d. i. die Beſchwerden nicht durch ein dem Gegner auferlegtes Zugeſtändniß der höchſten Weisheit des Welturhebers, welches ſofort alle Zweifel, die ſich dagegen regen möchten, auch ohne Unterſuchung für grundlos erklärt, abfertigen: ſondern muß ſich auf die Einwürfe einlaſſen, und, wie ſie dem Begriffe der höchſten Weisheit *) keinesweges Abbruch thun, durch Beleuchtung und Tilgung derſelben begreiflich machen. — Doch auf Eines hat er nicht nöthig, ſich einzulaſſen, nemlich, daß er die höchſte Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieſer Welt lehrt, auch ſogar beweiſe: denn hiermit würde es ihm auch ſchlechterdings nicht gelingen, weil Allwiſſenheit dazu erforderlich iſt, um an einer gegebenen Welt (wie ſie ſich in der Erfahrung zu erkennen giebt) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man mit Gewißheit ſagen könne, es ſey überall

---

*) Obgleich der eigenthümliche Begriff einer **Weisheit** nur die Eigenſchaft eines Willens vorſtellt zum höchſten Gut, als dem **Endzwecke** aller Dinge, zuſammen zu ſtimmen; hingegen **Kunſt** nur das Vermögen im Gebrauche der tauglichſten Mittel zu **beliebigen Zwecken**, ſo wird doch Kunſt, wenn ſie ſich als eine ſolche beweiſet, (welche Ideen adäquat iſt, deren Möglichkeit alle Einſicht der menſchlichen Vernunft überſteigt, z. B. wenn Mittel und Zwecke, wie in organiſchen Körpern, einander wechſelſeitig hervorbringen), als eine **göttliche Kunſt**, nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt werden können, doch um die Begriffe nicht zu verwechſeln, mit dem Namen einer **Kunſtweisheit** des Welturhebers zum Unterſchiede von der **moraliſchen Weisheit** deſſelben. Die Teleologie (auch durch ſie, die Phyſikotheologie) giebt reichliche Beweiſe der erſteren in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluß auf die moraliſche Weisheit des Welturhebers, weil Naturgeſetz und Sittengeſetz ganz ungleichartige Principien erfordern, und der Beweis der letztern Weisheit gänzlich a priori geführt, alſo ſchlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muß. Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich ſeyn ſoll (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in ſpekulativer Abſicht, brauchen wir ihn nicht) ein Begriff von ihm als einem moraliſchen Weſen ſeyn muß; da dieſer Begriff, ſo wenig als er auf Erfahrung gegründet, eben ſo wenig aus bloß tranſcendentalen Begriffen eines ſchlechthin nothwendigen Weſens, der gar für uns überſchwenglich iſt, herausgebracht werden kann, ſo leuchtet genugſam ein, daß der Beweis des Daſeyns eines ſolchen Weſens kein anderer als ein moraliſcher ſeyn könne.

keine größere in der Schöpfung und Regierung derſelben möglich.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengeſetzt werden könnte, iſt nun dreyfacher Art:

I. Das ſchlechthin Zweckwidrige, was weder als Zweck, noch als Mittel, von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann.

II. Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel mit der Weisheit eines Willens zuſammen beſteht.

Das Erſte iſt das moraliſche Zweckwidrige, als das eigentliche Böſe (die Sünde); das Zweyte, das phyſiſche Zweckwidrige, das Uebel (der Schmerz). — Nun giebt es aber noch eine Zweckmäßigkeit in dem Verhältniſſe der Uebel zu dem moraliſchen Böſen, wenn das Letztere einmal da iſt und nicht verhindert werden konnte oder ſollte, nemlich in der Verbindung der Uebel und Schmerzen, als Strafen, mit dem Böſen, als Verbrechen: und von dieſer Zweckmäßigkeit in der Welt fragt es ſich, ob jedem in der Welt hierin ſein Recht widerfährt. Folglich muß auch noch eine

IIIte Art des Zweckwidrigen in der Welt gedacht werden können, nemlich das Mißverhältniß der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenſchaften der höchſten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, ſind alſo auch drey:

Erſtlich die Heiligkeit deſſelben, als Geſetzgebers (Schöpfers), im Gegenſatze mit dem moraliſchen Böſen in der Welt.

Zweytens die Gütigkeit deſſelben, als Regierers (Erhalters), im Kontraſte mit den zahlloſen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltweſen.

Drittens die Gerechtigkeit deſſelben, als Richters, in Vergleichung mit dem Uebelſtande, den das Mißverhältniß zwiſchen der Strafloſigkeit der Laſterhaften und ihren Verbrechen in der Welt ſich zu zeigen ſcheint *).

Es wird alſo gegen jene drey Klagen die Verantwortung auf die oben erwähnte dreyfach verſchiedene Art vorgeſtellt, und ihrer Gültigkeit nach geprüft werden müſſen.

---

*) Dieſe drey Eigenſchaften zuſammen, deren eine ſich keinesweges auf die andere, wie etwa die Gerechtigkeit auf die Güte, und ſo das Ganze auf eine kleinere Zahl, zurückführen läßt, machen den moraliſchen Begriff von Gott aus. Es läßt ſich auch die Ordnung derſelben nicht verändern (wie etwa die Gütigkeit zur oberſten Bedingung der Weltſchöpfung machen, der die Heiligkeit der Geſetzgebung untergeordnet ſey), ohne der Religion Abbruch zu thun, welcher eben dieſer moraliſche Begriff zum Grunde liegt. Unſere eigne reine (und zwar praktiſche) Vernunft beſtimmt dieſe Rangordnung, indem, wenn ſogar die Geſetzgebung ſich nach der Güte bequemt, es keine Würde derſelben und keinen feſten Begriff von Pflichten mehr giebt. Der Menſch wünſcht zwar zuerſt glücklich zu ſeyn; ſieht aber doch ein, und beſcheidet ſich (ob zwar ungern), daß die Würdigkeit glücklich zu ſeyn, d. i. die Uebereinſtimmung des Gebrauchs ſeiner Freyheit mit dem heiligen Geſetze, in dem Rathſchluß des Urhebers die Bedingung ſeiner Gütigkeit ſeyn und alſo nothwendig vorhergehen müſſe; denn der Wunſch, welcher den ſubjektiven Zweck (der Selbſtliebe) zum Grunde hat, kann nicht den objektiven Zweck (der Weisheit), den das Geſetz vorſchreibt, beſtimmen, welches dem Willen unbedingt die Regel giebt. — Auch iſt die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keinesweges als bloßes Mittel, ſondern als Zweck in der geſetzgebenden Weisheit gegründet; die Uebertretung wird mit Uebeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, ſondern weil dieſe Verbindung an ſich ſelbſt, d. i. moraliſch und nothwendig gut iſt. Die Gerechtigkeit ſetzt zwar Güte des Geſetzgebers voraus (denn wenn ſein Wille nicht auf das Wohl ſeiner Unterthanen gienge, ſo würde dieſer ſie auch nicht verpflichten können, ihm zu gehorchen); aber ſie iſt nicht Güte, ſondern als Gerechtigkeit von dieſer weſentlich unterſchieden, obgleich im allgemeinen Begriffe der Weisheit enthalten. Daher geht auch die Klage über den Mangel einer Gerechtigkeit, die ſich im Looſe, welches den Menſchen hier in der Welt zu Theil wird, zeigt, nicht darauf, daß es den Guten hier nicht wohl, ſondern daß es den Böſen nicht übel geht (ob zwar, wenn das erſtere zu dem letztern hinzu kommt, der Kontraſt dieſen Anſtoß noch vergrößert); denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beſte Menſch ſeinen Wunſch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, ſondern muß ihn jederzeit auf ſeine Güte gründen, weil der, welcher bloß ſeine Schuldigkeit thut, keinen Rechtsanſpruch auf das Wohlthun Gottes haben kann.

I. Wider die Beſchwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moraliſch-Böſen, welches die Welt, ſein Werk verunſtaltet, beſteht die erſte Rechtfertigung darin:

a) Daß es ein ſolches ſchlechterdings Zweckwidriges, als wofür wir die Uebertretung der reinen Geſetze unſerer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, ſondern daß es nur Verſtöße wider die menſchliche Weisheit ſeyn; daß die göttliche ſie nach ganz andern uns unbegreiflichen Regeln beurtheile, wo, was wir zwar beziehungsweiſe auf unſere praktiſche Vernunft und deren Beſtimmung mit Recht verwerflich finden, doch in Verhältniß auf göttliche Zwecke und die höchſte Weisheit vielleicht gerade das ſchicklichſte Mittel, ſowohl für unſer beſonderes Wohl, als das Weltbeſte überhaupt, ſeyn mag; daß die Wege des Höchſten nicht unſere Wege ſeyn (sunt Superis sua jura), und wir darin irren, wenn was nur relativ für Menſchen in dieſem Leben Geſetz iſt, wir für ſchlechthin als ein ſolches beurtheilen, und ſo das, was unſerer Betrachtung der Dinge aus ſo niedrigem Standpunkte als zweckwidrig erſcheint, dafür auch, aus dem höchſten Standpunkte betrachtet, halten. — Dieſe Apologie, in welcher die Verantwortung ärger iſt als die Beſchwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann ſicher der Verabſcheuung jedes Menſchen, der das mindeſte Gefühl für Sittlichkeit hat, frey überlaſſen werden.

b) Die zweyte vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moraliſchböſen in der Welt einräumen, den Welturheber aber damit entſchuldigen, daß es nicht zu verhindern möglich geweſen, weil es ſich auf die Schranken der Natur der Menſchen, als endlicher Weſen, gründe. — Aber dadurch würde jenes Böſe ſelbſt gerechtfertigt werden; und man müßte, da es nicht als die Schuld der Menſchen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören, es ein moraliſches Böſe zu nennen.

c) Die dritte Beantwortung, daß, geſetzt auch, es ruhe wirklich mit dem, was wir moraliſch Böſe nennen, eine Schuld auf dem Menſchen, doch Gott keine beygemeſſeyn werden müſſe, weil er jenes als That der Menſchen aus weiſen Urſachen bloß zugelaſſen, keineswegs aber für ſich gebilligt und gewollt oder veranſtaltet hat, — läuft (wenn man auch an dem Begriffe des bloßen Zulaſſens eines Weſens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt iſt, keinen Anſtoß nehmen will) doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerley Folge hinaus: nemlich, daß, da es ſelbſt Gott unmöglich war, dieſes Böſe zu verhindern, ohne anderweitigen höhern und ſelbſt moraliſchen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieſes (denn ſo müßte man es eigentlich nun nennen) unvermeidlich in dem Weſen der Dinge, nemlich den nothwendigen Schranken der Menſchheit als endlicher Natur, zu ſuchen ſeyn müſſe, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.

II. Auf die Beſchwerde, die wider die göttliche Gütigkeit aus den Uebeln, nemlich Schmerzen, in dieſer Welt erhoben wird, beſteht nun die Rechtfertigung derſelben gleichfalls

a) darin, daß in den Schickſalen der Menſchen ein Uebergewicht des Uebels über den angenehmen Genuß des Lebens fälſchlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, ſo ſchlimm es ihm auch ergeht, lieber leben als todt ſeyn will, und diejenigen Wenigen, die das Letztere beſchließen, ſo lange ſie es ſelbſt aufſchieben, ſelbſt dadurch noch immer jenes Uebergewicht eingeſtehen, und wenn ſie zum Letztern thörigt genug ſind, auch alsdann bloß in den Zuſtand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne. — Allein man kann die Beantwortung dieſer Sophiſterei ſicher dem Ausſpruche eines jeden Menſchen von geſundem Verſtande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlaſſen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht ſagen auf dieſelben, ſondern auf jede andre ihm beliebige Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen-, ſondern dieſer unſerer Erdenweit), das Spiel des Lebens noch einmal durchzuſpielen Luſt hatte.

b) Auf die zweyte Rechtfertigung, daß nemlich das Uebergewicht der ſchmerzhaften Gefühle über die angenehmen von der Natur eines thieriſchen Geſchöpfes, wie der Menſch iſt, nicht könne getrennt werden (wie etwa Graf Veri, in dem Buche über die Natur des Vergnügens, behauptet) — würde man erwiedern, daß, wenn dem alſo iſt, ſich eine andere Frage einfinde, woher nemlich der Urheber unſers Daſeyns uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unſerm richtigen Ueberſchlage für uns nicht wünſchenswerth iſt. Der Unmuth würde hier, wie jene Indianiſche Frau dem Dſchingischan, der ihr wegen erlittener Gewaltthätigkeit keine Genugthuung, noch wegen der künftigen, Sicherheit verſchaffen konnte, antworten: „wenn du uns nicht ſchützen willſt, warum „eroberſt du uns denn?“

c) Die dritte Auflöſung des Knotens ſoll dieſe ſeyn, daß uns Gott um einer künftigen Glückſeligkeit willen, alſo doch aus Güte, in die Welt geſetzet habe, daß aber von jener zu hoffenden überſchwenglich großen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübſalvoller Zuſtand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müſſe, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden ſollten. — Allein, daß dieſe Prüfungszeit (der die Meiſten unterliegen, und in welcher auch der Beſte ſeines Lebens nicht froh wird) vor der höchſten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinſt von uns zu genießenden Freuden ſeyn müſſe, und daß es nicht thunlich geweſen, das Geſchöpf mit jeder Epoche ſeines Lebens zufrieden werden zu laſſen, kann zwar vorgegeben, aber ſchlechterdings nicht eingeſehen werden, und man kann alſo freylich dieſen Knoten durch Berufung auf die höchſte Weisheit, die es ſo gewollt hat, abhauen, aber nicht auflöſen: welches doch die Theodicee verrichten zu können ſich anheiſchig macht.

III. Auf die letzte Anklage, nemlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters*) wird geantwortet:

a) Daß das Vorgeben von der Strafloſigkeit der Laſterhaften in der Welt keinen Grund habe, weil jedes Verbrechen, ſeiner Natur gemäß, ſchon hier die ihm angemeſſene Strafe bey ſich führe, indem die innern Vorwürfe des Gewiſſens den Laſterhaften ärger noch als Furien plagen. — Allein in dieſem Urtheile liegt offenbar ein Mißverſtand: denn der tugendhafte Mann leihet hierbey dem Laſterhaften ſeinen Gemüthscharakter, nemlich die Gewiſſenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Menſch iſt, ihn deſto härter wegen der geringſten Uebereilung, welche das ſittliche Geſetz in ihm mißbilligt, beſtraft. Allein, wo dieſe Denkungsart und mit ihr die Gewiſſenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Laſterhafte, wenn er nur den äußern Züchtigungen wegen ſeiner Frevelthaten entſchlüpfen kann, lacht über die Aengſtlichkeit der Redlichen, ſich mit ſelbſteigenen Verweiſen innerlich zu plagen: die kleinen Vorwürfe aber, die er ſich bisweilen machen mag, macht er ſich entweder gar nicht durchs Gewiſſen, oder, hat er davon noch etwas in ſich, ſo werden ſie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geſchmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet. — — Wenn jene Anklage ferner

---

*) Es iſt merkwürdig, daß unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine ſich dem Gemüth ſo heftig aufdringt, als die von dem Anſcheine einer darin mangelnden Gerechtigkeit. Trägt es ſich zu (ob es zwar ſelten geſchieht), daß ein ungerechter, vornemlich Gewalt habender, Böſewicht nicht ungeſtraft aus der Welt entwiſcht, ſo frohlockt der mit dem Himmel gleichſam verſöhnte ſonſt partheiloſe Zuſchauer. Keine Zweckmäßigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derſelben ſo in Affekt ſetzen, und die Hand Gottes gleichſam daran vernehmen laſſen. Warum? Sie iſt hier moraliſch, und einzig von der Art, die man in der Welt einigermaßen wahrzunehmen hoffen kann.

b) dadurch widerlegt werden ſoll, daß zwar nicht zu läugnen ſey, es finde ſich ſchlechterdings kein der Gerechtigkeit gemäßes Verhältniß zwiſchen Schuld und Strafen in der Welt, und man müſſe im Laufe derſelben oft ein mit ſchreiender Ungerechtigkeit geführtes und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen; daß dieſes aber in der Natur liegende und nicht abſichtlich veranſtaltete, mithin nicht moraliſche Mißhelligkeit ſey, weil es eine Eigenſchaft der Tugend ſey, mit Widerwärtigkeit zu ringen, (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung ſeines eigenen Unglücks mit dem Glücke des Laſterhaften leiden muß, mitgehört), und die Leiden den Werth der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft dieſe Diſſonanz der unverſchuldeten Uebel des Lebens doch in dem herrlichſten ſittlichen Wohllaute aufgelöſet werde: — ſo ſteht dieſer Auflöſung entgegen, daß, obgleich dieſe Uebel, wenn ſie als Wetzſtein der Tugend vor ihr vorhergehen oder ſie begleiten, zwar mit ihr als in moraliſcher Uebereinſtimmung ſtehend vorgeſtellt werden können, wenn wenigſtens das Ende des Lebens noch die letztere krönt und das Laſter beſtraft; daß aber, wenn ſelbſt dieſes Ende, wie doch die Erfahrung davon viele Beyſpiele giebt, widerſinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht damit ſeine Tugend rein ſey, ſondern weil ſie es geweſen iſt (dagegen aber den Regeln der klugen Selbſtliebe zuwider war), zugefallen zu ſeyn ſcheine, welches gerade das Gegentheil der Gerechtigkeit iſt, wie ſich der Menſch einen Begriff von ihr machen kann; denn was die Möglichkeit betrifft, daß das Ende dieſes Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens ſeyn möge, ſo kann dieſe Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorſehung gelten, ſondern iſt bloß ein Machtſpruch der moraliſch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwieſen, aber nicht befriedigt wird.

c) Wenn endlich die dritte Auflöſung dieſes unharmoniſchen Verhältniſſes zwiſchen dem moraliſchen Werthe der Menſchen und dem Looſe, das ihnen zu Theil wird, dadurch verſucht werden will, daß man ſagt: in dieſer Welt müſſe alles Wohl oder Uebel bloß als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menſchen nach Geſetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geſchicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umſtänden, darein ſie zufälliger Weiſe gerathen, nicht aber nach ihrer Zuſammenſtimmung zu überſinnlichen Zwecken, beurtheilt werden; in einer künftigen Welt dagegen werde ſich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun, und jedem zu Theil werden, weſſen ſeine Thaten hienieden nach moraliſcher Beurtheilung werth ſind: — ſo iſt dieſe Vorausſetzung auch willkührlich. Vielmehr muß die Vernunft, wenn ſie nicht als moraliſch geſetzgebendes Vermögen, dieſem ihrem Intereſſe gemäß, einen Machtſpruch thut, nach bloßen Regeln des theoretiſchen Erkenntniſſes es wahrſcheinlich finden, daß der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, ſo wie hier, alſo auch fernerhin, unſere Schickſale beſtimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretiſche Vermuthung anders zum Leitfaden, als das Naturgeſetz? und, ob ſie ſich gleich, wie ihr vorher (Nr. b.) zugemuthet wurde, zur Geduld und Hoffnung eines künftigen beſſern verweiſen ließe; wie kann ſie erwarten, daß, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für ſich ſelbſt weiſe iſt, er nach eben denſelben Geſetzen in einer künftigen Welt unweiſe ſeyn würde? Da alſo, nach derſelben, zwiſchen den innern Beſtimmungsgründen des Willens (nämlich der moraliſchen Denkungsart) nach Geſetzen der Freiheit, und zwiſchen den (größtentheils äußern) von unſerm Willen unabhängigen Urſachen unſers Wohlergehens nach Naturgeſetzen, gar kein begreifliches Verhältniß iſt, ſo bleibt die Vermuthung, daß die Uebereinſtimmung des Schickſals der Menſchen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, ſo wenig dort wie hier zu erwarten ſey.

* * *

Der Ausgang dieſes Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philoſophie iſt nun, daß alle bisherige Theodicee das nicht leiſte, was ſie verſpricht, nemlich die moraliſche Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieſer Welt zu erkennen giebt, gemacht werden, zu rechtfertigen, obgleich freylich dieſe Zweifel als Einwürfe, ſo weit unſere Einſicht in die Beſchaffenheit unſerer Vernunft in Anſehung der letztern reicht, auch das Gegentheil nicht beweiſen können. Ob aber nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derſelben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht (wie bisher) bloß ab instantia zu abſolviren, das bleibt dabey doch noch immer unentſchieden: wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewißheit darzuthun, daß unſere Vernunft zur Einſicht des Verhältniſſes, in welchem eine Welt, ſo wie wir ſie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchſten Weisheit ſtehe, ſchlechterdings unvermögend ſey; denn alsdann ſind alle fernere Verſuche vermeintlicher menſchlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzuſehen, völlig abgewieſen. Daß alſo wenigſtens eine negative Weisheit, nemlich die Einſicht der nothwendigen Beſchränkung unſrer Anmaßungen in Anſehung deſſen, was uns zu hoch iſt, für uns erreichbar ſey, das muß noch bewieſen werden, um dieſen Prozeß für immer zu endigen; und dieſes läßt ſich gar wohl thun.

Wir haben nemlich von einer Kunſtweisheit in der Einrichtung dieſer Welt einen Begriff, dem es für unſer ſpekulatives Vernunftvermögen nicht an objektiver Realität mangelt, um zu einer Phyſikotheologie zu gelangen. Eben ſo haben wir auch einen Begriff von einer moraliſchen Weisheit, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommenſten Urheber gelegt werden könne, an der ſittlichen Idee unſerer eigenen praktiſchen Vernunft. — Aber von der Einheit in der Zuſammenſtimmung jener Kunſtweisheit mit der moraliſchen Weisheit in eiſer Sinnenwelt, haben wir keinen Begriff: und können auch zu demſelben nie zu gelangen hoffen; denn, ein Geſchöpf zu ſeyn, und als Naturweſen, bloß dem Willen ſeines Urhebers zu folgen, dennoch aber, als freyhandelndes Weſen (welches ſeinen vom äußern Einfluſſe unabhängigen Willen hat, der dem erſtern vielfältig zuwider ſeyn kann), der Zurechnung fähig zu ſeyn; und ſeine eigne That doch auch zugleich als die Wirkung eines höhern Weſens anzuſehen; iſt eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchſten Guts, zuſammen denken müſſen; die aber nur der einſehen kann, welcher bis zur Kenntniß der überſinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt, und die Art einſieht, wie ſie der Sinnenwelt zum Grunde liegt, auf welche Einſicht allein der Beweis der moraliſchen Weisheit des Welturhebers in der letztern gegründet werden kann, da dieſe doch nur die Erſcheinung jener erſtern Welt darbietet, — eine Einſicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.

* * *

Alle Theodicee ſoll eigentlich Auslegung der Natur ſeyn, ſofern Gott durch dieſelbe die Abſicht ſeines Willens kund macht. Nun iſt jede Auslegung des deklarirten Willens eines Geſetzgebers entweder doktrinal oder authentiſch. Die erſte iſt diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren ſich dieſer bedient hat, in Verbindung mit den ſonſt bekannten Abſichten des Geſetzgebers, herausvernünftelt; die zweyte macht der Geſetzgeber ſelbſt.

Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der Abſichten ſeines Willens betrachtet werden. Allein hierin iſt ſie für uns oft ein verſchloſſenes Buch; jederzeit aber iſt ſie dies, wenn es darauf angeſehen iſt, ſogar die Endabſicht Gottes, (welche jederzeit moraliſch iſt) aus ihr, obgleich einem Gegenſtande der Erfahrung, abzunehmen. Die philoſophiſchen Verſuche dieſer Art Auslegung ſind doktrinal, und machen die eigentliche Theodicee aus, die man daher die doktrinale nennen kann. — Doch kann man auch der bloßen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht verſagen, wenn ſie ein göttlicher Machtſpruch, oder (welches in dieſem Falle auf Eines hinausläuft) wenn ſie ein Ausſpruch derſelben Vernunft iſt, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moraliſchen und weiſen Weſen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unſere Vernunft ſelbſt der Ausleger ſeines durch die Schöpfung verkündigten Willens, und dieſe Auslegung können wir eine authentiſche Theodicee nennen. Das iſt aber alsdann nicht Auslegung einer vernünftelnden (ſpekulativen), ſondern einer machthabenden praktiſchen Vernunft, die, ſo wie ſie ohne weitere Gründe im Geſetzgeben ſchlechthin gebietend iſt, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angeſehen werden kann, durch die er dem Buchſtaben ſeiner Schöpfung einen Sinn giebt. Eine ſolche authentiſche Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegoriſch ausgedrückt.

Hiob wird als ein Mann vorgeſtellt, zu deſſen Lebensgenuß ſich alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Geſund, wohlhabend, frey, ein Gebieter über Andere, die er glücklich machen kann, im Schooße einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden; und über das Alles (was das Vornehmſte iſt), mit ſich ſelbſt zufrieden in einem guten Gewiſſen. Alle dieſe Güter, das letzte ausgenommen, entriß ihm plötzlich ein ſchweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schickſal. Von der Betäubung über dieſen unerwarteten Umſturz allmählig zum Beſinnen gelangt, bricht er nun in Klagen über ſeinen Unſtern aus: worüber zwiſchen ihm und ſeinen vorgeblich ſich zum Tröſten einfindenden Freunden es bald zu einer Diſputation kommt, worin beyde Theile, jeder nach ſeiner Denkungsart (vornehmlich aber nach ſeiner Lage), ſeine beſondere Theodicee, zur moraliſchen Erklärung jenes ſchlimmen Schickſals, aufſtellt. Die Freunde Hiobs bekennen ſich zu dem Syſteme der Erklärung aller Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit, als ſo vieler Strafen für begangene Verbrechen; und ob ſie zwar keine zu nennen wußten, die dem unglücklichen Mann zu Schulden kommen ſollten, ſo glaubten ſie doch a priori urtheilen zu können, er müßte deren auf ſich ruhen haben, weil es ſonſt nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, daß er unglücklich ſey. Hiob dagegen — der mit Entrüſtung betheuert, daß ihm ſein Gewiſſen ſeines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache: was aber menſchliche unvermeidliche Fehler betrifft, Gott ſelbſt wiſſen werde, daß er ihn als ein gebrechliches Geſchöpf gemacht habe, — erklärt ſich für das Syſtem des unbedingten göttlichen Rathſchluſſes. „Er iſt einig,“ ſagt er, „Er machets, wie er will*).“

In dem, was beyde Theile vernünfteln, oder übervernünfteln, iſt wenig Merkwürdiges, aber der Charakter, in welchem ſie es thun, verdient deſto mehr Aufmerkſamkeit. Hiob ſpricht, wie er denkt, und wie ihm zu Muthe iſt, auch wohl jedem Menſchen in ſeiner Lage zu Muthe ſeyn würde: ſeine Freunde ſprechen dagegen, wie wenn ſie in Geheim von dem Mächtigern, über deſſen Sache ſie Recht ſprechen, und bey dem ſich durch ihr Urtheil in Gunſten zu ſetzen ihnen mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit, behorcht würden. Dieſe ihre Tücke, Dinge zum Scheine zu behaupten, von denen ſie doch geſtehen mußten, daß ſie ſie nicht einſahen, und eine Ueberzeugung zu heucheln, die ſie in der That nicht hatten, ſticht gegen Hiobs gerade Freymüthigkeit, die ſich ſo weit von falſcher Schmeicheley entfernt, daß ſie faſt an Vermeſſenheit gränzt, ſehr zum Vortheile des letztern ab. „Wollt ihr,“ ſagt er**), „Gott vertheidigen mit

---

*) Hiob XIII, 13.

**) Hiob XIII, 7 bis 11. 16.

Unrecht? Wollt ihr ſeine Perſon anſehen? Wollt ihr Gott vertreten? Er wird euch ſtrafen, wenn ihr Perſonen anſeht heimlich! — Es kommt kein Heuchler vor Ihn.“

Das Letztere beſtätigt der Ausgang der Geſchichte wirklich: denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit ſeiner Schöpfung, vornemlich von Seiten ihrer Unerforſchlichkeit, vor Augen zu ſtellen. Er läßt ihn Blicke auf die ſchöne Seite der Schöpfung thun, wo dem Menſchen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorſorge des Welturhebers in ein unzweydeutiges Licht ſtellen; dagegen aber auch auf die abſchreckende, indem er ihm Produkte ſeiner Macht und darunter auch ſchädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für ſich und ſeine Species zwar zweckmäßig eingerichtet, in Anſehung anderer aber und ſelbſt der Menſchen zerſtörend, zweckwidrig, und mit einem allgemeinen durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zuſammenſtimmend zu ſeyn ſcheint: wobey er aber doch die den weiſen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweiſet, ob zwar zugleich ſeine für uns unerforſchlichen Wege, ſelbſt ſchon in der phyſiſchen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derſelben mit der moraliſchen (die unſerer Vernunft noch undurchdringlicher iſt?) verborgen ſeyn müſſen. — Der Schluß iſt dieſer: daß, indem Hiob geſteht, nicht etwa frevelhaft, denn er iſt ſich ſeiner Redlichkeit bewußt, ſondern nur unweislich über Dinge abgeſprochen zu haben, die ihm zu hoch ſind, und die er nicht verſteht, Gott das Verdammungsurtheil wider ſeine Freunde fället, weil ſie nicht ſo gut (der Gewiſſenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten als ſein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die jeder von beyden Seiten behauptete, ſo möchte die ſeiner Freunde eher den Anſchein mehrerer ſpekulativen Vernunft und frommer Demuth bey ſich führen; und Hiob würde wahrſcheinlicher Weiſe vor einem jeden Gerichte dogmatiſcher Theologen, vor einer Synode, einer Inquiſition, einer ehrwürdigen Klaſſis, oder einem jeden Oberkonſiſtoeinem unſerer Zeit (ein einziges ausgenommen), ein ſchlimmes Schickſal erfahren haben. Alſo nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einſicht, die Redlichkeit, ſeine Zweifel unverhohlen zu geſtehen, und der Abſcheu, Ueberzeugung zu heucheln, wo man ſie doch nicht fühlt, vornemlich nicht vor Gott (wo dieſe Liſt ohnedas ungereimt iſt): dieſe Eigenſchaften ſind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Perſon Hiobs, vor dem religiöſen Schmeichler im göttlichen Richterausſpruche entſchieden haben.

Der Glaube aber, der ihm durch eine ſo befremdliche Auflöſung ſeiner Zweifel, nemlich bloß die Ueberführung von ſeiner Unwiſſenheit, entſprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter ſeinen lebhafteſten Zweifeln ſagen konnte XXVII, 5, 6: „Bis daß mein Ende kommt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit,“ u. ſ. w. Denn mit dieſer Geſinnung bewies er, daß er nicht ſeine Moralität auf den Glauben, ſondern den Glauben auf die Moralität gründete: in welchem Falle dieſer, ſo ſchwach er auch ſeyn mag, doch allein lauter und ächter Art, d. i. von derjenigen Art iſt, welche eine Religion, nicht der Gunſtbewerbung, ſondern des guten Lebenswandels, gründet.

Schlußanmerkung.

Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht ſowohl mit einer Aufgabe zum Vortheile der Wiſſenſchaft, als vielmehr mit einer Glaubensſache zu thun. Aus der authentiſchen ſahen wir, daß es in ſolchen Dingen nicht ſo viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unſerer Vernunft, und auf die Redlichkeit, ſeine Gedanken nicht in der Ausſage zu verfälſchen, geſchehe dies auch in noch ſo frommer Abſicht als es immer wolle. Dieſes veranlaßt noch folgende kurze Betrachtung über einen reichhaltigen Stoff, nemlich über die Aufrichtigkeit als das Haupterforderniß in

Glaubensſachen, im Widerſtreite mit dem Hange zur Falſchheit und Unlauterheit, als dem Hauptgebrechen in der menſchlichen Natur.

Daß das, was Jemand ſich ſelbſt oder einem Andern ſagt, wahr ſey, dafür kann er nicht jederzeit ſtehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er ſtehen, daß ſein Bekenntniß oder Geſtändniß wahrhaft ſey: denn deſſen iſt er ſich unmittelbar bewußt. Er vergleicht nemlich im erſtern Falle ſeine Ausſage mit dem Objekte im logiſchen Urtheile (durch den Verſtand); im zweyten Falle aber, da er ſein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subjekte (vor dem Gewiſſen). Thut er das Bekenntniß in Anſehung des erſtern, ohne ſich des letztern bewußt zu ſeyn, ſo lügt er, weil er etwas anderes vorgiebt, als weſſen er ſich bewußt iſt. — Die Bemerkung, daß es ſolche Unlauterkeit im menſchlichen Herzen gebe, iſt nicht neu (denn Hiob hat ſie ſchon gemacht): aber faſt ſollte man glauben, daß die Aufmerkſamkeit auf dieſelbe für Sitten- und Religionslehrer neu ſey: ſo wenig findet man, daß ſie, ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Geſinnungen der Menſchen, ſelbſt wenn ſie pflichtmäßig handeln wollen, bey ſich führt, von jener Bemerkung genugſamen Gebrauch gemacht hätten. — Man kann dieſe Wahrhaftigkeit, die formale Gewiſſenhaftigkeit nennen; die materiale beſteht in der Behutſamkeit, nichts auf die Gefahr, daß es unrecht ſey, zu wagen; dahingegen jene in dem Bewußtſeyn beſteht, dieſe Behutſamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — Moraliſten reden von einem irrenden Gewiſſen; aber ein irrendes Gewiſſen iſt ein Unding; und, gäbe es ein ſolches, ſo könnte man niemals ſicher ſeyn, recht gehandelt zu haben, weil ſelbſt der Richter in der letzten Inſtanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben; denn das gehört dem Verſtande zu, der allein (wahr oder falſch) objektiv urtheilt: aber in dem Bewußtſeyn, ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich ſchlechterdings nicht irren, weil dieſes Urtheil oder vielmehr dieſer Satz bloß ſagt, daß ich den Gegenſtand ſo beurtheile.

In der Sorgfalt, ſich dieſes Glaubens (oder Nichtglaubens) bewußt zu werden, und kein Fürwahrhalten vorzugeben, deſſen man ſich nicht bewußt iſt, beſteht nun eben die formale Gewiſſenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit iſt. Derjenige alſo, welcher ſich ſelbſt (und, welches in den Religionsbekenntniſſen einerley iſt, vor Gott) ſagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in ſich ſelbſt gethan zu haben, ob er ſich in der That dieſes Fürwahrhaltens oder auch eines ſolchen Grades deſſelben bewußt ſey *), der lügt nicht bloß die ungereimteſte Lüge

---

*) Das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit in äußern Ausſagen, der Eid (tortura spiritualis) wird vor einem menſchlichen Gerichtshofe nicht bloß für erlaubt, ſondern auch für unentbehrlich gehalten, ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menſchen für die Wahrheit, ſelbſt im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit, wo die bloße Idee von ihr ſchon für ſich die größte Achtung einflößen ſollte! Aber die Menſchen lügen auch Ueberzeugung, die ſie wenigſtens nicht von der Art, oder in dem Grade haben, als ſie vorgeben, ſelbſt in ihrem innern Bekenntniſſe; und da dieſe Unredlichkeit (weil ſie nach und nach in wirkliche Ueberredung ausſchlägt) auch äußere ſchädliche Folgen haben kann, ſo kann jenes Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit, der Eid, (aber freylich nur ein innerer, d. i. der Verſuch, ob das Fürwahrhalten auch die Probe einer innern eidlichen Abhörung des Bekenntniſſes aushalte) dazu gleichfalls ſehr wohl gebraucht werden, die Vermeſſenheit dreiſter, zuletzt auch wohl äußerlich gewaltſamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigſtens ſtutzig zu machen. — Von einem menſchlichen Gerichtshofe wird dem Gewiſſen des Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheiſchigmachung, daß, wenn es einen künftigen Weltrichter (mithin Gott und ein künftiges Leben) giebt, er ihm für die Wahrheit ſeines äußern Bekenntniſſes verantwortlich ſeyn wolle; daß es einen ſolchen Weltrichter gebe, davon hat er nicht nöthig ihm ein Bekenntniß abzufordern, weil, wenn die erſtere Betheurung die Lüge nicht abhalten kann, das zweyte falſche Bekenntniß eben ſo wenig Bedenken erregen würde. Nach dieſer innern Eidesdelation würde man ſich alſo fragen: getraueſt du dir wohl, bey allem, was dir theuer und heilig iſt, dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines andern dafür gehaltenen Glaubensſatzes zu verbürgen? Bey einer ſolchen Zumuthung wird das Gewiſſen aufgeſchreckt, durch die Gefahr, der man ſich ausſetzt, mehr

(vor einem Herzenskündiger), ſondern auch die frevelhafteſte, weil ſie den Grund jedes tugendhaften Vorſatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald ſolche blinde und äußere *Bekenntniſſe* (welche ſehr leicht mit einem eben ſo unwahren innern vereinbart werden), wenn ſie *Erwerbmittel* abgeben, allmählig eine gewiſſe Falſchheit in die Denkungsart ſelbſt des gemeinen Weſens bringen können, iſt leicht abzuſehen. — Während indeß dieſe öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrſcheinlicher Weiſe auf entfernte Zeiten ausgeſetzt bleibt, bis ſie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreyheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprinzip werden wird; mögen hier noch einige Zeilen auf die Betrachtung jener Unart, welche in der menſchlichen Natur tief gewurzelt zu ſeyn ſcheint, verwandt werden.

Es liegt etwas Rührendes und Seelerhebendes in der Aufſtellung eines aufrichtigen, von aller Falſchheit und poſitiven Verſtellung entfernten Charakters; da doch die Ehrlichkeit eine bloße Einfalt und Geradheit der Denkungsart (vornemlich wenn man ihr die Offenherzigkeit erläßt) das kleinſte iſt, was man zu einem guten Charakter nur immer fordern kann, und daher nicht abzuſehen iſt, worauf ſich denn jene Bewunderung gründe, die wir einem ſolchen Gegenſtande widmen; es müßte denn ſeyn, daß die Aufrichtigkeit die Eigenſchaft wäre, von der die menſchliche Natur gerade am weiteſten entfernt iſt. Eine traurige Be-

---

vorzugeben, als man mit Gewißheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenſtand betrifft, der auf dem Wege des Wiſſens (theoretiſcher Einſicht) gar nicht erreichbar iſt, deſſen Annehmung aber dadurch, daß ſie allein den Zuſammenhang der höchſten praktiſchen Vernunftprinzipien mit denen der theoretiſchen Naturerkenntniß in einem Syſteme möglich (und alſo die Vernunft mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmend) macht, über alles empfehlbar, aber immer doch frey iſt. — Noch mehr aber müſſen Glaubensbekenntniſſe, deren Quelle hiſtoriſch iſt, dieſer Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn ſie Andern gar als Vorſchriften auferlegt werden, weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der ſich für Anderer Gewiſſen gleichſam verbürgt (denn die Menſchen ſind mit ihrem Gewiſſen gerne paſſiv), zur Laſt fällt.

merkung! Indem eben durch jene alle übrigen Eigenſchaften, ſofern ſie auf Grundſätzen beruhen, allein einen innern wahren Werth haben können. Ein kontemplativer Miſanthrop (der keinem Menſchen Böſes wünſcht, wohl aber geneigt iſt, von ihnen alles Böſe zu glauben) kann nur zweifelhaft ſeyn, ob er die Menſchen haſſens- oder ob er ſie eher verachtungswürdig finden ſolle. Die Eigenſchaften, um derentwillen er ſie für die erſte Begegnung qualificirt zu ſeyn urtheilen würde, ſind die, durch welche ſie vorſätzlich ſchaden. Diejenige Eigenſchaft aber, welche ſie ihm eher der letztern Abwürdigung auszuſetzen ſcheint, könnte keine andere ſeyn, als ein Hang, der an ſich böſe iſt, ob er gleich Niemanden ſchadet: ein Hang zu demjenigen, was zu keiner Abſicht als Mittel gebraucht werden ſoll; was alſo objektiv zu nichts gut iſt. Das erſtere Böſe wäre wohl kein anderes, als das der Feindſeligkeit (gelinder geſagt, Liebloſigkeit): das zweyte kann kein anderes ſeyn als Lügenhaftigkeit (Falſchheit, ſelbſt ohne alle Abſicht zu ſchaden). Die erſte Neigung hat eine Abſicht, deren Gebrauch doch in gewiſſen andern Beziehungen erlaubt und gut ſeyn kann, z. B. die Feindſeligkeit gegen unbeſſerliche Friedensſtöhrer. Der zweyte Hang aber iſt der zum Gebrauch eines Mittels (der Lüge), das zu nichts gut iſt, zu welcher Abſicht es auch ſey, weil es an ſich ſelbſt böſe und verwerflich iſt. In der Beſchaffenheit des Menſchen von der erſten Art iſt Bosheit, womit ſich doch noch Tüchtigkeit zu guten Zwecken in gewiſſen äußern Verhältniſſen verbinden läßt, und ſie ſündigt nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Abſicht verwerflich ſind. Das Böſe von der letztern Art iſt Nichtswürdigkeit, wodurch dem Menſchen aller Charakter abgeſprochen wird. — Ich halte mich hier hauptſächlich an der tief im Verborgnen liegenden Unlauterkeit, da der Menſch ſogar die innern Ausſagen vor ſeinem eigenen Gewiſſen zu verfälſchen weiß. Um deſto weniger darf die äußere Betrugsneigung befremden; es müßte denn dieſes ſeyn, daß, ob zwar ein jeder von der Falſchheit der Münze belehrt iſt, mit der er

Verkehr treibt, ſie ſich dennoch immer ſo gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn de Lüc Briefen über die Gebirge, die Geſchichte der Erde und Menſchen, erinnere ich mich folgendes Reſultat ſeiner zum Theil anthropologiſchen Reiſe geleſen zu haben. Der menſchenfreundliche Verfaſſer war mit der Vorausſetzung der urſprünglichen Gutartigkeit unſerer Gattung ausgegangen, und ſuchte die Beſtätigung derſelben da, wo ſtädtiſche Ueppigkeit nicht ſolchen Einfluß haben kann, Gemüther zu verderben, in Gebirgen, von den Schweizeriſchen an bis zum Harze: und nachdem ſein Glaube an uneigennützig hülfeleiſtende Neigung durch eine Erfahrung in den erſtern etwas wankend geworden, ſo bringt er doch am Ende dieſe Schlußfolge heraus: daß der Menſch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug ſey (kein Wunder! denn dieſes beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber iſt), wenn ihm nur nicht ein ſchlimmer Hang zur feinen Betrügerey beywohnte (welches auch nicht zu verwundern iſt; denn dieſe abzuhalten, beruht auf dem Charakter, welchen der Menſch ſelber in ſich bilden muß)! — Ein Reſultat der Unterſuchung, welches ein Jeder, auch ohne in Gebirge gereiſet zu ſeyn, unter ſeinen Mitbürgern, ja noch näher, in ſeinem eignen Buſen hätte antreffen können. *)

---

*) Die Gottheit bedarf keiner Rechtfertigung, aber der Menſch braucht den Troſt, daß alles in der Welt weiſe eingerichtet ſey und daß gerecht gerichtet werde; allein wenn wir den Weltlauf betrachten, wie viele Erſcheinungen erblicken wir da, welche unſerer Vorſtellung von einem heiligen, gütigen und gerechten Weſen als dem Urheber und Erhalter aller Dinge widerſprechen? Wie oft ſehen wir das Unrecht ſiegen und die gerechteſte Sache unterliegen? Nationen werden verſchlungen, wie einzelne Menſchen und der blinden Uebermacht erliegt das heilige Recht. Aber wenn wir uns zur Idee der Gottheit erheben und den Glauben an ihr heiliges, gütiges und gerechtes Walten in unſerm Buſen recht lebendig vergegenwärtigen, ſo leben wir der feſten Zuverſicht, daß der Finger Gottes allenthalben ſichtbar iſt, daß nichts ohne ſeinen Willen geſchieht und daß das Recht, die Wahrheit und die Freyheit ſiegen wer-

Verkündigung des nahen Abſchluſſes eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philoſophie *).

Erſter Abſchnitt.

Frohe Ausſicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der unterſten Stufe der lebenden Natur des Menſchen bis zu ſeiner höchſten, der Philoſophie.

Chryſipp ſagt in ſeiner ſtoiſchen Kraftſprache **): „die Natur hat dem Schweine ſtatt Salzes eine Seele beygegeben, damit es nicht verfaule". Das iſt nun die unterſte Stufe der Natur des Menſchen vor aller Kultur, nemlich der bloß thieriſche Inſtinkt. — Es iſt aber, als ob der Philoſoph hier einen Wahrſagerblick in die phyſiologiſchen Syſteme unſerer Zeit geworfen habe; nur daß man itzt, ſtatt des Worts Seele, das der **Lebenskraft** zu brauchen beliebt hat (woran man auch Recht thut, weil von Wirkung gar wohl auf eine Kraft, die ſie hervorbringt, aber nicht ſofort auf eine beſonders zu dieſer Art Wirkung geeignete Subſtanz geſchloſſen werden kann), das Leben aber in die Einwirkung reizender Kräfte (den Lebensreiz) und das Vermögen, auf reizende Kräfte zurückzu-

---

den. Zur kräftigern Belebung dieſes Glaubens würde vorzüglich eine Sammlung von Beyſpielen aus der phyſiſchen und moraliſchen Welt beytragen, welche recht augenſcheinlich die Wirkungen der göttlichen Vorſehung zeigten und welche die feſte Zuverſicht auf dieſe in allen Lebensverhältniſſen beförderten. Gehen wir von der Welt der ſinnlichen Anſchauungen aus, ſo ſtoßen wir leider! nur auf zu viele zweckwidrige Anordnungen und ungerechte Handlungen, welche letzte nicht beſtraft werden; wir könnten an dem heiligen Willen der Gottheit irre werden, wenn wir uns nicht über die Sinnenwelt erhöben und von dem Glauben an eine weiſe und gerechte Vorſehung geſtärkt würden. Dieſen moraliſchen Geſichtspunkt müſſen wir auffaſſen und feſthalten, wenn wir nicht in Irrthum und Verzweiflung gerathen wollen. Der Herausg.

*) Abgedruckt in der Berliniſchen Monatsſchrift, Decbr. 1796.

**) Cicer. de nat. deor. lib. 2. sect. 160.

wirken (das Lebensvermögen), ſezt, und denjenigen Menſchen geſund nennt, in welchem ein proporzionirlicher Reiz weder eine übermäßige noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt, indem widrigenfalls die animaliſche Operation der Natur in eine chemiſche übergehen werde, welche Fäulniß zur Folge hat, ſo daß nicht (wie man ſonſt glaubte) die Fäulniß aus und nach dem Tode, ſondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniß erfolgen müſſe. — Hier wird nun die Natur im Menſchen noch vor ſeiner Menſchheit, alſo in ihrer Allgemeinheit, ſo wie ſie im Thiere thätig iſt, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Menſch nach Freyheitsgeſetzen anwenden kann, vorgeſtellt; dieſe Thätigkeit aber und ihre Erregung iſt nicht praktiſch, ſondern nur noch mechaniſch.

A.

Von den phyſiſchen Urſachen der Philoſophie des Menſchen.

Abgeſehen von der den Menſchen vor allen anderen Thieren auszeichnenden Eigenſchaft des Selbſtbewußtſeyns, welcher wegen er ein vernünftiges Thier iſt (dem auch, wegen der Einheit des Bewußtſeyns, nur eine Seele beygelegt werden kann), ſo wird der Hang, ſich dieſes Vermögens zum Vernünfteln zu bedienen, nach gerade methodiſch, und zwar bloß durch Begriffe, zu vernünfteln, d. i. zu philoſophiren: darauf ſich auch polemiſch mit ſeiner Philoſophie an Andern zu reiben, d. i. zu disputiren, und weil das nicht ohne Affekt geſchieht, zu Gunſten ſeiner Philoſophie zu zanken, zulezt in Maſſe gegen einander (Schule gegen Schule als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen: — dieſer Hang, ſage ich, oder vielmehr Drang, wird als Eine von den wohlthätigen und weiſen Veranſtaltungen der Natur angeſehen werden müſſen, wodurch ſie das große Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menſchen abzuwenden ſucht.

Von der phyſiſchen Wirkung der Philoſophie.

Sie iſt die Geſundheit (status salubritatis) der Vernunft, als Wirkung der Philoſophie. — Da aber die menſchliche Geſundheit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergeneſen iſt, ſo iſt es mit der bloßen *Diät* der praktiſchen Vernunft (etwa einer Gymnaſtik derſelben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Geſundheit heißt und auf einer Haaresſpitze ſchwebt, zu erhalten; ſondern die Philoſophie muß (therapeutiſch) als *Arzeneymittel* (materia medica) wirken, zu deſſen Gebrauche dann Diſpenſatorien und Aerzte (welche letztere aber auch allein dieſen Gebrauch zu *verordnen* berechtigt ſind) erfordert werden: wobey die Polizey wachſam ſeyn muß, daß zunftgerechte Aerzte und nicht bloße Liebhaber ſich anmaßen *anzurathen, welche Philoſophie man ſtudiren ſolle*, und ſo in einer Kunſt, von der ſie nicht die erſten Elemente kennen, Pfuſcherey treiben.

Ein Beyſpiel von der Kraft der Philoſophie, als Arzeneymittels, gab der ſtoiſche Philoſoph *Poſidonius* durch ein an ſeiner eigenen Perſon gemachtes Experiment in Gegenwart des großen Pompejus (Cicer. tusc. quaest. lib. 2. sect. 61), indem er durch lebhafte Beſtreitung der epikuriſchen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, ſie in die Füße herabdemonſtrirte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen ließ, und ſo von der unmittelbaren *phyſiſchen Wirkung* der Philoſophie, welche die Natur durch ſie beabſichtigt (die leibliche Geſundheit), den Beweis gab, indem er über den Satz deklamirte, daß der *Schmerz nichts Böſes ſey**).

---

*) Im Lateiniſchen läßt ſich die Zweydeutigkeit in den Ausdrücken das *Uebel* (malum) und das *Böſe* (pravum), leichter als im Griechiſchen verhüten. — In Anſehung des Wohlſeyns und der *Uebel* (der Schmerzen) ſteht der Menſch (ſo wie alle Sinnenweſen) unter dem Geſetze der *Natur*, und iſt bloß leidend; in Anſehung des *Böſen* (und Guten) unter dem Geſetze der *Freyheit*. Jenes enthält das, was

Von dem Scheine der Unvereinbarkeit der Philoſophie mit dem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

Der **Dogmatism** (z. B. der Wolfiſchen Schule) iſt ein Polſter zum Einſchlafen, und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohlthätige der Philoſophie iſt. — Der **Skeptizism**, welcher, wenn er vollendet da liegt, das gerade Widerſpiel des erſteren ausmacht, hat nichts, womit er auf die regſame Vernunft Einfluß ausüben kann, weil er Alles ungebraucht zur Seite legt. — Der **Moderatism**, welcher auf die Halbſcheid ausgeht, in der ſubjektiven **Wahrſcheinlichkeit** den Stein der Weiſen zu finden meint, und durch Anhäufung vieler iſolirten Gründe (deren keiner für ſich beweiſend iſt) den Mangel des zureichenden Grundes zu erſetzen wähnt, iſt gar keine Philoſophie, und mit dieſem Arzeneymittel (der **Doxologie**) iſt es wie mit Peſttropfen oder dem Venedigſchen Theriak bewandt, daß ſie wegen des gar zu **vielen Guten**, was in ihnen rechts und links aufgegriffen wird, **zu nichts gut ſind**.

---

der Menſch **leidet**; dieſes, was er freywillig **thut**. — In Anſehung des **Schickſals** iſt der **Unterſchied** zwiſchen **rechts und links** (fato vel dextro vel sinistro) ein bloßer Unterſchied im äußeren Verhältniſſe des Menſchen. In Anſehung ſeiner Freyheit aber und dem Verhältniſſe des Geſetzes zu ſeinen Neigungen, iſt es ein Unterſchied im Inneren deſſelben. — Im erſteren Falle wird das **Gerade** dem **Schiefen** (rectum obliquo), im zweyten das Gerade dem **Krummen**, Verkrüppelten (rectum pravo s. varo, obtorto) entgegengeſetzt.

Daß der Lateiner ein unglückliches Ereigniß auf die linke Seite ſtellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht ſo gewandt iſt, einen Angriff abzuwehren als mit der rechten. Daß aber bey den Augurien, wenn der Auſpex ſein Geſicht dem ſogenannten Tempel im Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzſtrahl, der zur Linken geſchah, für glücklich ausgab, ſcheint zum Grunde zu haben, daß der Donnergott, der dem Auſpex gegenüber gedacht wurde, ſeinen Blitz alsdann in der Rechten führt.

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritiſchen Philoſophie mit einem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

Kritiſche Philoſophie iſt diejenige, welche nicht mit den Verſuchen, Syſteme zu bauen oder zu ſtürzen, oder gar nur (wie der Moderatism) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu ſtellen, ſondern von der Unterſuchung der Vermögen der menſchlichen Vernunft (in welcher Abſicht es auch ſey,) Eroberung zu machen anfängt, und nicht ſo ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philoſophemen die Rede iſt, die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können *).

---

*) Wir wollen hier mit Kants eigenen Worten den Unterſchied angeben, welchen er zwiſchen dem Verſtande, der Urtheilskraft und der Vernunft macht: der Verſtand iſt das Vermögen, aus dem Allgemeinen das Beſondere, die Urtheilskraft, aus dem Beſondern das Allgemeine und die Vernunft, das Allgemeine a priori zu erkennen und aus den mannichfaltigen Erſcheinungen Regeln zu ſammeln. Das Beſondere wird hier gegeben, woraus man eine allgemeine Regel zu machen hat. Die Urtheilskraft aber verfährt umgekehrt; da wird eine allgemeine Regel gegeben, woraus das Beſondere beſtimmt werden muß. Um alſo zu wiſſen, ob das Beſondere unter eine allgemeine Regel gehört, iſt Urtheilskraft nöthig. Dieſe hat das Eigene an ſich, daß ſie durch Unterricht nicht erlernt werden, ſondern wo man bloß durch Uebung zur Fertigkeit in derſelben gelangen kann. Der Verſtand läßt ſich belehren (unterrichten), aber nicht die Urtheilskraft. Die Vernunft iſt das Vermögen, allgemeine Regeln a priori, von der Erfahrung ganz abgeſondert, zu erkennen, z. B. alles Zufällige muß eine erſte Urſache haben; dies lehrt keine Erfahrung. — Die Größe des Verſtandes beruht auf zwey Stücken: auf dem Vermögen der Begriffe und auf der Beziehung allgemeiner Begriffe auf beſondere Fälle. Je mehr die Urtheile eine Beziehung auf die beſondern Fälle haben, deſto ausgebreiteter und extenſiv klarer iſt der Verſtand und je mehr dieſer mit Anſchauungen verbunden iſt, deſto ausgebreiteter und heller iſt er. Wer alſo die allgemeinen Regeln in Beyſpielen, Gleichniſſen und beſondern Fällen des gemeinen Lebens gut anwenden kann, der hat einen ausgebreiteten Verſtand.

Der Verſtand wird auf zweyfache Art unterrichtet: 1) daß man ihn an allgemeine Regeln gewöhnt oder in Abſtracto gebraucht und 2) daß man dieſe allgemeinen Regeln in der Erfahrung anwendet oder in Concreto gebraucht. Indeſſen muß man nicht glauben, daß dies mit der Urtheilskraft einerley ſey, denn dieſe iſt nur ein Vermögen zu wiſſen, ob ein

— Nun giebt es doch Etwas in der menſchlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann, und doch ſeine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweiſet, die in der Erfahrung dargeſtellt, alſo auch (und zwar nach einem Prinzipe a priori) ſchlechterdings können geboten werden. Dieſes iſt der Begriff der Freyheit, und das von dieſer abſtammende Geſetz des kategoriſchen, d. i. ſchlechthin gebietenden, Imperativs. — Durch dieſes bekommen Ideen, die für die bloß ſpekulative Vernunft völlig leer ſeyn würden, ob wir gleich durch dieſe zu ihnen, als Erkenntnißgründen unſeres End-

---

gegebener Fall unter die Regel gehört; dies iſt von dem Verſtande in Concreto unterſchieden, welcher auf die Erfahrungsfälle des Lebens angewandt wird. Der Verſtand in Concreto iſt nur ein Erinnerungsvermögen der allgemeinen Regel, aber darum kann man noch nicht unterſcheiden, ob der gegebene Fall unter die Regel gehört. Die Urtheilskraft aber iſt ein Unterſcheidungsvermögen.

Der Gebrauch der Vernunft iſt auch zwiefach: 1) ein reiner und 2) ein empiriſcher Gebrauch. Der reine Gebrauch der Vernunft iſt jener, welcher auf Gegenſtände geht, die gar nicht Gegenſtände der Sinne ſind: der empiriſche iſt der, wenn man etwas a priori erkennt, was a posteriori beſtätigt wird; z. B. in der Experimentalphiloſophie. Ein reiner Vernunftgebrauch iſt der, wo die Regel nicht durch die Erfahrung beſtätigt wird; wo aber die Regel ſelbſt aus der Erfahrung genommen iſt, da iſt kein Vernunftgebrauch.

Alle dieſe drey Vermögen, welche das obere Erkenntnißvermögen ausmachen, kann man noch in geſunde und gelehrte Vermögen eintheilen. So haben wir einen geſunden Verſtand, eine geſunde Urtheilskraft und eine geſunde Vernunft, einen ſpeculativen Verſtand, aber auch eine ſpeculative Urtheilskraft und eine ſpeculative Vernunft. Der geſunde Gebrauch dieſer Vermögen zeigt ſich in Concreto in den Fällen, wo die Erfahrung den Beweiß von der Richtigkeit dieſer Erkenntnißkraft machen kann. Wenn ich meinen Verſtand, meine Urtheilskraft und meine Vernunft ſo gebrauche, daß durch die Erfahrung ausgemacht werden kann, daß etwas wahr ſey, ſo habe ich einen geſunden Verſtand, eine geſunde Urtheilskraft und eine geſunde Vernunft. Wenn ich alſo mit meinen Erkenntnißkräften nicht weiter gehe, als nur ſo weit die Erfahrung etwas beſtätigen kann, ſo iſt dies der geſunde Gebrauch dieſer Erkenntnißkräfte. Der ſpeculative Gebrauch des Verſtandes und der Vernunft iſt, in ſo fern ſie ein Vermögen haben, ohne die Erfahrung die Regel zu gebrauchen. Speculative Urtheilskraft iſt da, wo der Grund des richtigen Gebrauchs nicht in der Erfahrung, ſondern in allgemeinen Gründen liegt. D. Herans.

zwecks, unvermeidlich hingewieſen werden, eine ob zwar nur moraliſch-praktiſche Realität: nemlich uns ſo zu verhalten, als ob ihre Gegenſtände (Gott und Unſterblichkeit) die man alſo in jener (praktiſcher) Rückſicht poſtuliren darf, gegeben wären.

Dieſe Philoſophie, welche ein immer (gegen die, welche verkehrterweiſe Erſcheinungen mit Sachen an ſich ſelbſt verwechſeln) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitender, bewaffneter Zuſtand iſt, eröffnet die Ausſicht zu einem ewigen Frieden unter den Philoſophen, durch die Ohnmacht der theoretiſchen Beweiſe des Gegentheils einerſeits, und durch die Stärke der praktiſchen Gründe der Annehmung ihrer Prinzipien andererſeits, — zu einem Frieden, der überdem noch den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in ſcheinbare Gefahr geſetzten Subjekts immer rege zu erhalten, und ſo auch die Abſicht der Natur, zu kontinuirlicher Belebung deſſelben und Abwehrung des Todesſchlafs, durch Philoſophie zu befördern. *)

* * *

---

*) Ohne eine genaue und umfaſſende Unterſuchung der Vermögen des menſchlichen Geiſtes und ihrer Geſetze kann es keine haltbare Philoſophie geben; denn ich muß vorher doch wiſſen, was ich ausrichten kann, ehe ich einen Bau beginne, von dem ich nicht weiß, ob ich die Kräfte zu deſſen Ausführung habe. Die Kritik der menſchlichen Geiſtesvermögen iſt die Bedingung zu jeder wahren Philoſophie, die uns lehrt, was wir wiſſen können, was wir thun ſollen und was wir zu hoffen berechtigt ſind. Von der Erfahrung ſteigen wir auf zur Ergründung ihrer Bedingungen; von Thatſachen gehen wir zu den Erforderniſſen ihrer Möglichkeit und auf dieſe Art erfahren wir, wie Erfahrung möglich wird. Die Kritik ſcheidet in der Erkenntniß, was die Natur in der Wirklichkeit getrennt hat und die verſchiedenen philoſophiſchen Wiſſenſchaften bekommen ihr beſonderes Gebiet, ihren Gehalt und ihre Grenzen angewieſen. Von der Logik wird nicht das verlangt, was die Metaphyſik zu leiſten hat; die Erfahrung erhält die Würde, die ihr gebührt und wir verſchwenden nicht unſere Kräfte in der Erkenntniß einer überſinnlichen Welt, deren Gegenſtände und Wahrheit nur der moraliſche Glaube begründet. Kritik der menſchlichen Anlagen iſt die nothwendige Bedingung alles ächten Philoſophirens und leere Luftgebilde werden alsdann nicht mehr für Philoſophie ausgegeben. Die reichen Gefilde

Aus dieſem Geſichtspunkte betrachtet, muß man den Ausſpruch eines nicht bloß in ſeinem eigentlichen (dem mathematiſchen) Fache, ſondern auch in vielen anderen, vorzüglichen, mit einem thatenreichen immer noch blühenden Alter bekrönten Mannes, nicht für den eines Unglücksboten, ſondern als einen Glückwunſch auslegen, wenn er den Philoſophen einen über vermeinte Lorbeern gemächlich ruhenden Frieden gänzlich abſpricht *), indem ein ſolcher freylich die Kräfte nur erſchlaffen, und den Zweck der Natur in Abſicht der Philoſophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzwecke der Menſchheit, nur vereiteln würde: wogegen die ſtreitbare Verfaſſung noch kein Krieg iſt, ſondern dieſen vielmehr durch ein entſchiedenes Uebergewicht der praktiſchen Gründe über die Gegengründe zurückhalten, und ſo den Frieden ſichern kann und ſoll.

B.

Hyperphyſiſche Grundlage des Lebens des Menſchen zum Behufe einer Philoſophie deſſelben.

Vermittelſt der Vernunft iſt der Seele des Menſchen ein Geiſt (Mens, νοῦς) beygegeben, damit er nicht ein

---

der Erfahrung werden in der Anthropologie und empiriſchen Pſychologie mit eben ſo viel Eifer als Nutzen bearbeitet und die Tugend- und Rechtslehre wird für das wahre Beſte der Menſchheit vollſtändig und eindringlich dargeſtellt. Nichts belebt mehr das Nachdenken und fordert mehr zu fruchtbaren Forſchungen auf als das kritiſche Verfahren in der Philoſophie. Alle Syſteme, welche nach Kants Kritiken wieder aufgetaucht, ſind dogmatiſch, ohne Berückſichtigung alles kritiſchen Verfahrens, und immer wieder in dieſelben Irrthümer verfallend, welche vor Kants kritiſchen Arbeiten gewöhnlich waren. So oft man von dem Pfade der Unterſuchung aller Vermögen des menſchlichen Geiſtes, ihrer Geſetze und deren Grenzen, ihres Inhalts und deſſen Abänderung abweicht, läßt man ſich wieder die Fehler zu Schulden kommen, daß man nicht weiß, was man will und was man ausrichten kann. D. Herausg.

*) Auf ewig iſt der Krieg vermieden,
Befolgt man was der Weiſe ſpricht;
Dann halten alle Menſchen Frieden,
Allein die Philoſophen nicht.
Käſtner.

bloß dem Mechanism der Natur und ihren techniſch-praktiſchen, ſondern auch ein der Spontaneität der Freyheit und ihren moraliſch-praktiſchen Geſetzen angemeſſenes Leben führe. Dieſes Lebensprinzip gründet ſich nicht auf Begriffe des Sinnlichen, welche insgeſammt zuförderſt (vor allem praktiſchen Vernunftgebrauche) Wiſſenſchaft, d. i. theoretiſches Erkenntniß vorausſetzen, ſondern es geht zunächſt und unmittelbar von einer Idee des Ueberſinnlichen aus, nemlich der Freyheit, und vom moraliſchen, kategoriſchen Imperativ, welcher dieſe uns allererſt kund macht und begründet ſo eine Philoſophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Inſtrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken,) mithin bloßes Mittel, ſondern die ſich zum Grundſatze zu machen an ſich ſelbſt Pflicht iſt.

Was iſt Philoſophie, als Lehre, die unter allen Wiſſenſchaften das größte Bedürfniß der Menſchen ausmacht?

Sie iſt das, was ſchon ihr Name anzeigt: Weisheitsforſchung. Weisheit aber iſt die Zuſammenſtimmung des Willens zum Endzwecke (dem höchſten Gute); und da dieſer, ſo fern er erreichbar iſt, auch Pflicht iſt, und umgekehrt, wenn er Pflicht iſt, auch erreichbar ſeyn muß, ein ſolches Geſetz der Handlungen aber moraliſch heißt, ſo wird Weisheit für den Menſchen nichts anders, als das innere Prinzip des Willens der Befolgung moraliſcher Geſetze ſeyn, welcherley Art auch der Gegenſtand deſſelben ſeyn mag; der aber jederzeit überſinnlich ſeyn wird, weil ein durch einen empiriſchen Gegenſtand beſtimmter Wille wohl eine techniſch-praktiſche Befolgung einer Regel, aber keine Pflicht (die ein nicht phyſiſches Verhältniß iſt) begründen kann.

Von den überſinnlichen Gegenſtänden unſerer Erkenntniß.

Sie ſind Gott, Freyheit, und Unſterblichkeit. — 1) Gott, als das allverpflichtende Weſen;

2) Freyheit, als Vermögen des Menſchen die Befolgung ſeiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten; 3) Unſterblichkeit, als ein Zuſtand, in welchem dem Menſchen ſein Wohl oder Weh in Verhältniß auf ſeinen moraliſchen Werth zu Theil werden ſoll. — Man ſieht, daß ſie zuſammen gleichſam in der Verkettung der drey Sätze eines zurechnenden Vernunftſchluſſes ſtehen; und da ihnen, eben darum weil ſie Ideen des Ueberſinnlichen ſind, keine objektive Realität in theoretiſcher Rückſicht gegeben werden kann, ſo wird, wenn ihnen gleichwohl eine ſolche verſchafft werden ſoll, ſie ihnen nur in praktiſcher Rückſicht, als Poſtulaten*) der moraliſch-praktiſchen Vernunft, zugeſtanden werden können.

Unter dieſen Ideen führt alſo die mittlere, nemlich die der Freyheit, weil die Exiſtenz derſelben in dem kategoriſchen Imperativ enthalten iſt, der keinem Zweifel Raum läßt, die zwey übrigen in ihrem Gefolge bey ſich; indem er das oberſte Prinzip der Weisheit, folglich auch den Endzweck des vollkommenſten Willens (die höchſte mit der Moralität zuſammenſtimmende Glückſeligkeit) vorausſetzend, bloß die Bedingungen enthält, unter welchen allein dieſem Genüge geſchehen kann: denn das Weſen, welches die proportionirte Austheilung allein zu vollziehen vermag, iſt Gott; und der Zuſtand, in welchem dieſe Vollziehung an vernünftigen Weltweſen allein jenem Endzwecke völlig angemeſſen verrichtet werden kann, die Annahme einer ſchon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens, d. i. die Unſterblichkeit. Denn wäre die Fortdauer des Lebens darin nicht begründet, ſo würde ſie nur Hoffnung eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moraliſchen Imperativs) nothwendig vorauszuſetzendes künftiges Leben bedeuten.

---

*) Poſtulat iſt ein a priori gegebener, keiner Erklärung ſeiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweiſes) fähiger, praktiſcher Imperativ. Man poſtulirt alſo nicht Sachen, oder überhaupt das Daſeyn irgend eines Gegenſtandes, ſondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjekts. — Wenn es nun Pflicht iſt, zu einem gewiſſen Zwecke (dem höchſten Gute) hinzuwirken, ſo muß ich auch berechtigt ſeyn, anzunehmen, daß die Bedingungen da ſind, unter denen allein dieſe Leiſtung der Pflicht möglich iſt, ob zwar dieſelben überſinnlich ſind, und wir (in theoretiſcher Rückſicht) kein Erkenntniß derſelben zu erlangen vermögend ſind.

Reſultat.

Es iſt alſo bloßer Mißverſtand, oder Verwechſelung moraliſch-praktiſcher Prinzipien der Sittlichkeit mit theoretiſchen, unter denen nur die erſteren in Anſehung des Ueberſinnlichen Erkenntniß verſchaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philoſophie als Weisheitslehre ſagt, erhoben wird: und man kann von dieſer, weil wider ſie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde

den nahen Abſchluß eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philoſophie verkündigen.

Zweyter Abſchnitt.

Bedenkliche Ausſicht zum nahen ewigen Frieden in der Philoſophie.

Herr Schloſſer, ein Mann von großem Schriftſtellertalent und einer (wie man zu glauben Urſache hat) für die Beförderung des Guten geſtimmten Denkungsart, tritt, um ſich von der zwangsmäßigen, unter Autorität ſtehenden Geſchäftsverwaltung in einer doch nicht unthätigen Muße zu erholen, unerwarteterweiſe auf den Kampfplatz der Metaphyſik, wo es der Händel mit Bitterkeit weit mehr giebt, als in dem Felde, das er eben verlaſſen hatte. — Die kritiſche Philoſophie, die er zu kennen glaubt, ob er zwar nur die letzten, aus ihr hervorgehenden Reſultate angeſehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit ſorgfältigem Fleiße durchgegangen war, nothwendig mißverſtehen mußte, empörte ihn, und ſo ward er flugs Lehrer „eines jungen Mannes, der (ſeiner Sage nach) die kritiſche Philoſophie ſtudiren wollte“, ohne ſelbſt vorder die Schule gemacht zu haben, um dieſen ja davon abzurathen.

Es iſt ihm nur darum zu thun, die Kritik der rein. Vern. wo möglich aus dem Wege zu räumen. Sein Rath iſt, wie die Verſicherung jener guten Freunde, die den Schaafen antrugen: wenn dieſe nur die Hunde abſchaffen wollten, mit ihnen wie Brüder in beſtändigem Frieden zu leben. — Wenn der Lehrling dieſem Rathe Gehör giebt, ſo iſt er ein Spielzeug in der Hand des Meiſters „ſeinen Geſchmack (wie dieſer ſagt) durch die Schriftſteller des Alterthums (in der Ueberredungskunſt, durch ſubjective Gründe des Beyfalls, ſtatt Ueberzeugungsmethode, durch objective) feſt zu machen.“ Dann iſt er ſicher: jener werde ſich Wahrheitsſchein (verisimilitudo) für Wahrſcheinlichkeit (probabilitas,) und dieſe, in Urtheilen, die ſchlechterdings nur a priori aus der Vernunft hervorgehen können, ſich für Gewißheit aufheften laſſen. „Die rauhe barbariſche Sprache der kritiſchen Philoſophie“ wird ihm nicht behagen; da doch vielmehr ein ſchöngeiſteriſcher Ausdruck, in die Elementarphiloſophie getragen, daſelbſt für barbariſch angeſehen werden muß. — Er bejammert es, daß „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Ueberſinnliche, jedem Genius der Dichtkunſt, die Flügel abgeſchnitten werden ſollen“ (wenn es die Philoſophie angeht!).

Die Philoſophie in demjenigen Theile, der die Wiſſenslehre enthält (in dem theoretiſchen), und der, ob ſie zwar größtentheils auf Beſchränkung der Anmaßungen im theoretiſchen Erkenntniß gerichtet iſt, doch ſchlechterdings nicht vorbeygegangen werden kann, ſieht ſich in ihrem praktiſchen eben ſowohl genöthigt, zu einer Metaphyſik (der Sitten) als einem Inbegriffe bloß formaler Prinzipien des Freyheitsbegriffs zurückzugehen, ehe noch vom Zwecke der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage iſt. — Unſer antikritiſcher Philoſoph überſpringt dieſe Stufe, oder er verkennt ſie vielmehr ſo gänzlich, daß er den Grundſatz, welcher zum Probierſteine aller Befugniß dienen kann: *handle nach einer Maxime, nach der du zugleich wollen kannſt, ſie ſolle ein allgemeines Geſetz werden*, völlig mißverſteht, und ihm eine Bedeutung giebt, welche ihn auf empiriſche Bedingungen einſchränkt, und ſo zu einem Kanon der reinen moraliſch-praktiſchen Vernunft (dergleichen es doch einen geben muß) untauglich macht; wodurch er ſich in ein ganz anderes Feld wirft, als wohin jener Kanon ihn hinweiſet, und abentheuerliche Folgerungen herausbringt.

Es iſt aber offenbar, daß hier nicht von einem Prinzipe des Gebrauchs der *Mittel* zu einem gewiſſen *Zwecke* (denn alsdann wäre es ein pragmatiſches, nicht ein moraliſches *Prinzip*) die Rede ſey: daß nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Geſetz gemacht, der Maxime des Willens eines *Anderen*, ſondern wenn ſie ſich *ſelbſt* widerſpricht (welches ich aus dem bloßen Begriffe, *a priori*, ohne alle Erfahrungsverhältniſſe, z. B. „ob Gütergleichheit oder ob Eigenthum in meine Maxime aufgenommen werde?" nach dem Satze des Widerſpruchs beurtheilen kann), dieſes ein unfehlbares Kennzeichen der moraliſchen Unmöglichkeit der Handlung ſey. — Bloße Unkunde, vielleicht auch etwas böſer Hang zur Schikane, konnte dieſen Angriff hervorbringen, welcher indeß der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philoſophie

nicht Abbruch thun kann. Denn ein Friedensbund, der ſo beſchaffen iſt, daß, wenn man ſich einander nur verſteht, er auch ſofort (ohne Kapitulation) geſchloſſen iſt, kann auch für geſchloſſen, wenigſtens dem Abſchluſſe nahe, angekündigt werden.

* * *

Wenn auch Philoſophie bloß als *Weisheitslehre* (was auch ihre eigentliche Bedeutung iſt) vorgeſtellt wird, ſo kann ſie doch auch als Lehre des Wiſſens nicht übergangen werden, ſofern dieſes (theoretiſche) Erkenntniß die Elementarbegriffe enthält, deren ſich die reine Vernunft bedient; geſetzt, es geſchähe auch nur, um dieſer ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philoſophie in der erſteren Bedeutung ſeyn, ob man frey und offen geſtehen ſolle, was und woher man das in der That von ihrem Gegenſtande (dem ſinnlichen und überſinnlichen) wirklich wiſſe, oder in praktiſcher Rückſicht (weil die Annehmung deſſelben dem Endzwecke der Vernunft beförderlich iſt) nur vorausſetze?

Es kann ſeyn, daß nicht Alles wahr iſt, was ein Menſch dafür hält (denn er kann irren); aber in Allem, was er ſagt, muß er wahrhaft ſeyn (er ſoll nicht täuſchen): es mag nun ſeyn, daß ſein Bekenntniß bloß innerlich (vor Gott) oder auch ein äußeres ſey. — Die Uebertretung dieſer Pflicht der Wahrhaftigkeit heißt die Lüge; weshalb es äußere, aber auch eine innere Lüge geben kann, ſo daß beyde, zuſammen vereinigt, oder auch einander widerſprechend, ſich ereignen können.

Eine Lüge aber, ſie mag innerlich oder äußerlich ſeyn, iſt zwiefacher Art: 1) wenn man das für wahr ausgiebt, deſſen man ſich doch als unwahr bewußt iſt, 2) wenn man etwas für gewiß ausgiebt, wovon man ſich doch bewußt iſt, ſubjektiv ungewiß zu ſeyn.

Die Lüge (,,vom Vater der Lügen, durch den alles Böſe in die Welt gekommen iſt'') iſt der eigentliche faule Fleck in der menſchlichen Natur; ſo ſehr auch zugleich der Ton der Wahrhaftigkeit (nach dem Beyſpiele mancher chineſiſchen Krämer, die über ihre Laden die Aufſchrift mit goldenen Buchſtaben ſetzen: ,,allhier betrügt man nicht'') vornehmlich in dem, was das Ueberſinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton iſt. — Das Gebot: du ſollſt (und wenn es auch in der frömmſten Abſicht wäre) nicht lügen, zum Grundſatze in die Philoſophie als eine Weisheitslehre innigſt aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, ſondern auch in alle Zukunft ſichern können.

Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung.*)

Herr Hofrath Lichtenberg in Göttingen ſagt, in ſeiner aufgeweckten und gedankenreichen Manier irgendwo in ſeinen Schriften: „der Mond ſollte zwar nicht auf „die Witterung Einfluß haben: er hat aber doch darauf „Einfluß.“

A. Der Satz: „Er ſollte ihn nicht haben.“ Denn wir kennen nur zwey Vermögen, wodurch er in ſo großer Entfernung auf unſere Erde Einfluß haben kann: ſein Licht**), welches er, als ein von der Sonne er-

---

*) Abgedruckt in der Berliniſchen Monatsſchrift. May. 1794.

**) Bey Gelegenheit der hier anzumerkenden Schwäche des Mondslichts, in Vergleichung ſo gar nur mit dem eigenen erblaſſenden Lichte eines Fixſterns, den der Mond zu verdecken in Bereitſchaft ſteht, ſey es mir erlaubt, zu einer Beobachtung des um die genauere Kenntniß der Geſtalt der Weltkörper ſo verdienten Hrn. O. A. Schröter in Lilienthal (Aſtronom. Abhandl. 1793, S. 193.) eine muthmaßliche Erklärung hinzuthun. „Aldebaran (heißt es) verſchwand nicht ſofort durch Berührung des Mondes; und indem Hr. S. beydes, Mondsrand und Aldebaran, mit erwünſchter Schärfe ſah: war er reichlich 2 bis 3 Sekunden lang, vor dem Mondrande auf der Scheibe ſichtbar: da er dann, ohne daß man einige Lichtabnahme, noch einen veränderten Durchmeſſer an ihm bemerkte, ſo plötzlich verſchwand, daß über dem Verſchwinden ſelbſt bey weitem keine ganze, ſondern etwa nur eine halbe Sekunde Zeit, wenigſtens gewiß nicht viel darüber, verſtrich.“ Dieſe Erſcheinung iſt, meiner Meynung nach, nicht einer optiſchen Täuſchung, ſondern der Zeit zuzuſchreiben, die das Licht bedarf, um von dem Sterne in der Weite des Mondes bis zur Erde zu kommen, welche etwa 1¼ Sekunde beträgt, innerhalb welcher der Aldebaran ſchon durch den Mond verdeckt war. Ob nun aber dem Bemerken, daß der Stern ſchon innerhalb der Mondsſcheibe (nicht bloß in Berührung mit ihr) geſehen werde, zugleichen aber der Nachrechnung und dem Bewußtſeyn, daß er nun verſchwunden ſey, nicht die übrigen ¾ einer leuchteter Körper, reflektirt; und seine Anziehungskraft, die, als Ursache der Schwere, ihm mit aller Materie gemein iſt. Von beyden kennen wir ſowohl die Geſetze, als auch, durch ihre Wirkungen, die Grade ihrer Wirkſamkeit hinreichend angeben, um die Veränderungen, die ſie zur Folge haben, aus jenen, als Urſachen zu erklären; neue verborgene Kräfte aber zum Behufe gewiſſer Erſcheinungen auszudenken, die mit den ſchon bekannten nicht in genugſam durch Erfahrung beglaubigter Verbindung ſtehen, iſt ein Wagſtück, das eine geſunde Natur-

---

Sekunde (die eigentlich nicht zur Beobachtung gehören) vergangen ſeyn mögen; die wahre alſo und die vermeintliche, ohnehin unvermeidliche, Schein-Beobachtung zuſammen nicht etwa die 2 Sekunden (als ſo viel Hr. H. allenfalls einräumt) austragen, muß dem eigenen Urtheile dieſes ſcharfſichtigen und geübten Beobachters überlaſſen werden.

Nach anderweitigen bewundernswürdigen Entdeckungen ebendeſſelben, die Struktur der Mondfläche betreffend, ſcheint die uns zugekehrte Hälfte des Mondes ein einer ausgebrannten vulkaniſchen Schlacke ähnlicher und unbewohnbarer Körper zu ſeyn. Wenn man aber annimmt, daß die Eruptionen der elaſtiſchen Materien aus dem Innern deſſelben, ſo lange er noch im Zuſtande der Flüſſigkeit war, ſich mehr nach der Erde zugekehrten, als von der abgekehrten Seite gewandt haben (welches, da der Unterſchied der Anziehungen der erſteren von der des Mittelpunkts des Mondes größer iſt, als der zwiſchen der Anziehung des Mittelpunkts und der abgekehrten Seite, und elaſtiſche in einem Flüſſigen aufſteigende Materien deſto mehr ſich ausdehnen, je weniger ſie gedrückt werden, beym Erhärten dieſes Weltkörpers auch größere Höhlungen im Inwendigen deſſelben auf der erſteren als der letzteren Hälfte hat zurücklaſſen müſſen); ſo wird man ſich gar wohl denken können, daß der Mittelpunkt der Schwere mit dem der Größe dieſes Körpers nicht zuſammentreffen, ſondern zu der abgekehrten Seite hin liegen werde, welches denn zur Folge haben würde, daß Waſſer und Luft, die ſich etwa auf dieſem Erdtrabanten befinden mögten, die erſtere Seite verlaſſen, und, indem ſie auf die zweyte abfloſſen, dieſe dadurch allein bewohnbar gemacht hätten. — Ob übrigens die Eigenſchaft deſſelben, ſich in derſelben Zeit um ſeine Axe zu drehen, in welcher er ſeinen Kreislauf macht, aus der nemlichen Urſache (nemlich dem Unterſchiede der Anziehung beyder Hälften bey einem Monde, der um ſeinen Planeten läuft, wegen ſeiner viel größeren Nahheit zum letzteren, als der des Planeten zur Sonne) allen Monden als eigen angenommen werden dürfe, muß denen, die in der Attraktionstheorie bewanderter ſind, zu entſcheiden überlaſſen werden.

wiſſenſchaft nicht leichtlich einräumt. So wird ſie z. B. ſich der angeblichen Beobachtung, daß in den Mondſchein gelegte Fiſche eher, als die im Schatten deſſelben liegenden, faulen, ſehr weigern, da jenes Licht, ſelbſt durch die größten Brenngläſer oder Brennſpiegel zuſammengedrängt, doch auf das allerempfindlichſte Thermometer nicht die mindeſte merkliche Wirkung thut; — für die Beobachtung aber des durch den Mondeseinfluß ſehr beſchleunigten Todes der Fieberkranken in Bengalen, zur Zeit einer Sonnenfinſterniß, doch einige Achtung haben, weil die Anziehung des Mondes (die ſich zu dieſer Zeit mit der Sonne vereinigt) ihr Vermögen, auf die Körper der Erde ſehr merklich zu wirken, durch andere Erfahrungen unzweydeutig darthut.

Wenn es alſo darauf ankommt a priori zu entſcheiden, ob der Mond auf Witterungen Einfluß habe oder nicht, ſo kann von dem Licht, welches er auf die Erde wirft, nicht die Rede ſeyn; und es bleibt folglich nur ſeine Anziehungskraft (nach allgemeinen Gravitazionsgeſetzen) übrig, woraus dieſe Wirkung auf die Atmoſphäre erklärlich ſeyn müßte. Nun kann ſeine unmittelbare Wirkung durch dieſe Kraft nur in der Vermehrung oder Verminderung der Schwere der Luft beſtehen: dieſe aber, wenn ſie merklich ſeyn ſoll, muß ſich am Barometer beobachten laſſen. Alſo würde obiger Ausſpruch (A) ſo lauten: die mit den Mondsſtellungen regelmäßig zuſammenſtimmenden Veränderungen des Barometerſtandes laſſen ſich nicht aus der Attrakzion dieſes Erdtrabanten begreiflich machen. Denn

1) Läßt ſich a priori darthun, daß die Mondesanziehung, ſofern dadurch die Schwere unſerer Luft vermehrt oder vermindert werden mag, viel zu klein ſey, als daß dieſe Veränderung am Barometer bemerkt werden könnte (Lulofs Einleitung zur mathemat. und phyſik. Kenntniß der Erdkugel, §. 312): man mag ſich nun die Luft bloß als flüſſiges (nicht elaſtiſches) Weſen denken, wo ihre Oberfläche, bey der durch des Mondes Anziehung

veränderten Richtung der Schwere derſelben, völlig Waſſerpaß halten: oder zugleich, wie ſie es wirklich iſt, als elaſtiſche Flüſſigkeit, wo noch die Frage iſt, ob ihre gleichdichte Schichten in verſchiednen Höhen auch da noch im Gleichgewichte bleiben würden, welches letztere zu erörtern aber hier nicht der Ort iſt.

2) Beweiſet die Erfahrung dieſe Unzulänglichkeit der Mondesanziehung zur merklichen Veränderung der Luftſchwere; denn ſie müßte ſich, wie die Ebbe und Fluth, in 24 Stunden zweymal am Barometer zeigen, wovon aber nicht die mindeſte Spur wahrgenommen wird *).

---

*) Man muß ſich nur richtige Begriffe von der Wirkung der Anziehungen des Mondes und der Sonne machen, ſofern ſie unmittelbaren Einfluß auf den Barometerſtand haben mögen. Wenn das Meer (und ſo auch die Atmoſphäre) fluthet, und ſo die Säulen dieſes Flüſſigen höher werden, ſo ſtellen ſich manche vor, das Gewicht derſelben (ſo wie der Druck der Luft aufs Barometer) müſſe, nach der Theorie, größer (mithin der Barometerſtand höher) werden, aber es iſt gerade umgekehrt. Die Säulen ſteigen nur darum, weil ſie durch die äußere Anziehung leichter werden; da ſie nun im offenen Meere niemals Zeit genug bekommen, die ganze Höhe zu erreichen, die ſie vermöge jener Anziehungen annehmen würden, wenn Mond und Sonne in der Stellung ihres größten vereinigten Einfluſſes ſtehen bleiben, ſo muß an dem Orte der größten Fluth der Druck des Meeres (und ſo auch der Druck der Luft aufs Barometer) kleiner, mithin auch der Barometerſtand niedriger, zur Ebbezeit aber höher ſeyn. — Soſern ſtimmen alſo die Regeln des Toaldo gar wohl mit der Theorie zuſammen, daß nemlich das Barometer in den Syzygien im Fallen, in den Quadraturen aber im Steigen ſey: wenn die letztere es nur begreiflich machen könnte, wie die Anziehungen jener Himmelskörper überhaupt auf den Barometerſtand merklichen Einfluß haben können.

Was aber den außerordentlich hohen Stand der See in Meerengen und langen Buſen, vornemlich zur Zeit der Springfluth, betrifft, ſo kommt dieſer bey unſerer Aufgabe gar nicht in Anſchlag, weil er nicht unmittelbar und hydroſtatiſch von der Anziehung, ſondern nur unmittelbar durch eine von jener Veränderung herrührende Strombewegung, alſo hydrauliſch, bewirkt wird; und ſo mag es auch wohl mit den Winden beſchaffen ſeyn, wenn ſie, durch jene Anziehung in Bewegung geſetzt, durch Vorgebirge, Seeſtraßen und ihnen allein offen bleibende Engen, in einem Inſelmeere zu ſtreichen genöthigt werden.

B. Der Gegenſatz: „der Mond hat gleichwohl einen (theils am Barometer bemerklichen, theils ſonſt ſichtbaren) Einfluß auf die Witterung.“ — Die Witterung (temperies aëris) enthält zwey Stücke: Wind, und Wetter. Das letztere iſt entweder blos ſichtbar: als heller, theils reiner, theils mit Wolken bedeckter, theils bezogener Himmel; oder auch fühlbar kalt oder warm, feucht oder trocken, im Einathmen erfriſchend oder beklemmend. Denſelben Wind begleitet nicht immer, doch oft, die nemliche Witterung: ob eine lokale, die Luftmiſchung und mit ihr die Witterung abändernde, Urſache einen gewiſſen Wind, oder dieſer die Witterung, herbeyführe, iſt nicht immer auszumachen, und mit demſelben Barometerſtande, wenn er auch mit der Mondsſtellung nach einer gewiſſen Regel in Harmonie wäre, kann doch verſchiedenes Wetter verbunden ſeyn. — Indeß, wenn der Windwechſel ſich nach dem Mondwechſel ſowohl für ſich, als auch in Verbindung mit dem Wechſel der vier Jahrszeiten, richtet, ſo hat der Mond doch (direkt oder indirekt) Einfluß auf die Witterung, wenn ſich gleich nach ihm das Wetter nicht beſtimmen läßt, mithin die ausgefundenen Regeln mehr dem Seemanne als dem Landmanne brauchbar ſeyn ſollten. — Es zeigen ſich aber zu dieſer Behauptung wenigſtens vorläufig hinreichende Analogien, welche, wenn ſie gleich nicht aſtronomiſch-berechneten Kalenderaſpekten gleich kommen, doch als Regeln, um auf jene bey künftigen meteorologiſchen Beobachtungen Rückſicht zu nehmen, Aufmerkſamkeit verdienen. Nemlich:

1) Zur Zeit des neuen Lichts bemerkt man faſt allemal wenigſtens Beſtrebungen der Atmosphäre, die Richtung des Windes zu verändern, die dahin ausſchlagen, daß er entweder, nach einigem Hin- und Herwanken, ſich wieder in ſeine alte Stelle begiebt, oder (wenn er vornemlich den Kompaß in der Richtung der täglichen Sonnenbewegung ganz oder zum Theil durchge-

laufen hat) eine Stelle einnimmt, in welcher er den Monat hindurch herrſchend bleibt.

2) Vierteljährig, zur Zeit der Solſtitien und Aequinoctien und des auf ſie zunächſt folgenden Neulichts, wird dieſe Beſtrebung noch deutlicher wahrgenommen: und, welcher Wind nach denſelben die erſten zwey bis drey Wochen die Oberhand hat, der pflegt auch das ganze Quartal hindurch der herrſchende zu ſeyn.

Auf dieſe Regeln ſcheinen auch die Wettervorherſagungen im Kalender ſeit einiger Zeit Rückſicht genommen zu haben: denn, wie der gemeine Mann ſelbſt bemerkt haben will, ſie treffen doch jetzt beſſer ein, wie vor dieſem: vermuthlich, weil die Verfaſſer deſſelben jetzt auch den Toaldo hierbey zu Rathe ziehen mögen. So war es am Ende doch wohl gut, daß der Anſchlag, Kalender ohne Aberglauben (eben ſo wenig wie der raſche Entſchluß eines Williams, öffentlichen Religionsvortrag ohne Bibel) in Gang zu bringen, keinen Erfolg hatte. Denn nun wird der Verfaſſer jenes Volksbuchs, um die Leichtgläubigkeit des Volks nicht bis zu deſſen gänzlichem Unglauben und daraus folgendem Verluſte ſeines zum häufigen Abſatze nöthigen Kredits zu mißbrauchen, genöthigt, den bisher aufgefundenen, obgleich noch nicht völlig geſicherten, Regeln der Witterung nachzugehen, ihnen allmählig mehr Beſtimmung zu verſchaffen, und ſie der Gewißheit der Erfahrung wenigſtens näher zu bringen: ſo daß das vorher aus Aberglauben blindlings Angenommene endlich wohl in einen nicht bloß vernünftigen, ſondern ſelbſt über die Gründe vernünftelnden, Glauben übergehen kann. — Daher mag den Zeichen: gut Pflanzen, gut Bauholzfällen, ihr Platz im Kalender noch immer bleiben, weil, ob dem Monde, wie auf das Reich der organiſirten Natur überhaupt, ſo insbeſondere aufs Pflanzenreich, nicht wirklich ein merklicher Einfluß zuſtehe, ſo ausgemacht noch nicht iſt, und philoſophiſche Garten- und Forſtkundige dadurch aufgefordert werden, auch dieſem Bedürfniſſe des Publikums wo möglich Genüge zu thun. Nur die Zeichen, die den gemeinen Mann zur Pfuſcherey an ſeiner Geſundheit verleiten können, müßten ohne Verſchonen weggelaſſen werden.

Hier iſt nun zwiſchen der *Theorie*, die dem Monde ein Vermögen abſpricht, und der *Erfahrung*, die es ihm zuſpricht, ein Widerſtreit.

Ausgleichung dieſes Widerſtreits.

Die Anziehung des Mondes, alſo die einzige bewegende Kraft deſſelben, wodurch er auf die Atmoſphäre, und allenfalls auch auf Witterungen, Einfluß haben kann, wirkt *direkt* auf die Luft nach *ſtatiſchen* Geſetzen, d. i. ſo fern dieſe eine *wägbare* Flüſſigkeit iſt. Aber hiedurch iſt der Mond viel zu unvermögend, eine merkliche Veränderung am Barometerſtande, und, ſofern die Witterung von der Urſache deſſelben *unmittelbar* abhängt, auch an dieſer zu bewirken, mithin ſollte (nach A) er ſofern keinen Einfluß auf Witterung haben. — Wenn man aber eine weit über die Höhe der wägbaren Luft ſich erſtreckende (eben dadurch auch der Veränderung durch ſtärkere Mondesanziehung beſſer ausgeſetzte), die Atmoſphäre bedeckende, *imponderable* Materie (oder Materien) annimmt, die, durch des Mondes Anziehung bewegt und dadurch mit der untern Luft zu verſchiedenen Zeiten vermiſcht, oder von ihr getrennt, der *Affinität* mit der letzteren wegen (alſo nicht durch ihr Gewicht) die Elaſticität derſelben theils zu verſtärken, theils zu ſchwächen, und ſo *mittelbar* (nemlich im erſteren Fall durch den bewirkten Abfluß der gehobenen Luftſäulen, im zweyten durch den Zufluß der Luft zu den erniedrigten) ihr Gewicht zu verändern vermag *): ſo wird man es möglich finden, daß der Mond indirekt auf Veränderung der Witterung (nach B), aber eigentlich nach chemiſchen Geſetzen, Einfluß haben könne. — Zwiſchen dem Satze aber: der Mond hat direkt keinen Einfluß auf die Witterung, und dem Gegenſatze: er hat indirekt einen Einfluß auf dieſelbe, — iſt kein Widerſpruch.

---

*) Dieſe Erklärung geht zwar eigentlich nur auf die Korreſpondenz der Witterung mit dem Barometerſtande (alſo auf A); und es bleibt noch übrig, die der Winde mit den Mondsaſpekten und den Jahreszeiten (nach B), bey allerley Wetter und Barometerſtande, aus demſelben Prinzipe zu erklären (wo-

Dieſe imponderable Materie wird vielleicht auch als inkoerzibel (unſperrbar) angenommen werden müſſen, das iſt als eine ſolche, die von andern Materien nicht anders als dadurch, daß ſie mit ihnen in chemiſcher Verwandtſchaft ſteht (dergleichen mit der magnetiſchen und dem alleinigen Eiſen Statt findet), geſperrt werden kann, durch alle übrigen aber frey hindurch wirkt, wenn man die Gemeinſchaft der Luft der höheren (jovialiſchen), über die Region der Blitze hinaus liegenden, Regionen mit der unterirdiſchen (vulkaniſchen) tief unter den Gebirgen befindlichen, die ſich in manchen Meteoren nicht undeutlich offenbart, in Erwägung zieht. Vielleicht gehört dahin auch die Luftbeſchaffenheit, welche einige Krankheiten, in gewiſ-

---

dem immer wohl zu merken iſt, daß ſchlechterdings nur vom Einfluſſe des Mondes und allenfalls auch dem viel kleineren der Sonne, aber nur durch ihre Anziehung, nicht durch die Wärme, die Rede ſey). Da iſt nun befremdlich, daß der Mond in den genannten aſtronomiſchen Punkten aber verſchiedene, doch in einerley Breite belegene, Länder Wind und Wetter auf verſchiedene Art ſtellt und verſchieden beſtimmt. Weil aber verſchiedene Tage, ja Wochen zu Entwickelung und Beſtimmung des herrſchenden Windes erfordert werden, in welcher Zeit die Wirkungen der Mondesanziehung auf das Gewicht der Luft, mithin aufs Barometer, einander aufheben müßten, und alſo keine beſtimmte Richtung deſſelben hervorbringen können, ſo kann ich mir jene Erſcheinung nicht anders auf einige Art begreiflich machen, als daß ich mir viele außer und neben einander, oder auch innerhalb einander (ſich einſchließende), kreis- oder wirbelförmige, durch des Mondes Anziehung bewirkte, den Wirbelwinden analogiſche, Bewegungen jener über die Atmoſphäre hinausreichenden imponderablen Materie denke, wozu auch Verſchiedenheit des Bodens (der Gebirge, der Gewäſſer, ſelbſt der Vegetazion auf demſelben) und deren chemiſcher Gegenwirkung den Einfluß derſelben auf die Atmoſphäre im demſelben Parallelzirkel verſchieden machen können. Aber hier verläßt uns die Erfahrung zu ſehr, um mit erträglicher Wahrſcheinlichkeit auch nur zu meinen.

ſen Ländern, zu gewiſſer Zeit, epidemiſch (eigentlich graſſirend) macht, und die ihren Einfluß nicht bloß auf ein Volk von Menſchen, ſondern auch ein Volk von gewiſſen Arten von Thieren oder Gewächſen beweiſet, deren Lebensprinzip Hr. Dr. Schäffer in Regensburg, in ſeiner ſcharfſinnigen Schrift über die Senſibilität, nicht in ihnen, ſondern in einer durchdringenden, jener analogiſchen, äußeren Materie ſetzt.

* * *

Dieſes „Etwas" iſt alſo nur klein, und wohl wenig mehr, als das Geſtändniß der Unwiſſenheit, welches aber, ſeitdem uns ein de Luc bewieſen hat, daß wir, was eine Wolke, und wie ſie möglich ſey, (eine Sache, die vor 20 Jahren kinderleicht war) gar nicht einſehen, nicht mehr ſonderlich auffallen und befremden kann. Geht es uns doch hierin eben ſo, wie mit dem Katechism, den wir in unſerer Kindheit auf ein Haar inne hatten und zu verſtehen glaubten, und deßhalb noch einmal in die Schule gewieſen zu werden wohl verdienten, wenn wir nur Jemanden (außer uns ſelbſt) auffinden könnten, der ihn beſſer verſtände.

Wenn aber Hr. de Luc von ſeiner Wolke hofft, ihre fleißigere Beobachtung könne uns noch dereinſt wichtige Aufſchlüſſe in der Chemie verſchaffen, ſo iſt daran wohl nicht zu denken, ſondern dieſes ward vermuthlich den Antiphlogiſtikern nur ſo in den Weg geworfen: denn die Fabrik derſelben liegt wohl in einer Region, wohin wir nicht gelangen können, um daſelbſt Experimente zu machen: und man kann vernünftigerweiſe viel eher erwarten, daß die Chemie für die Meteorologie, als daß dieſe für jene, neue Aufſchlüſſe verſchaffen werde.

Ueber die Vulkane im Monde. *)

„Im Gentleman's Magazine, 1783, befindet ſich gleich zu Anfange ein Sendſchreiben des Ruſſiſchen Staatsraths Hrn. **Aepinus** an Hrn. **Pallas** über eine Nachricht, die Hr. **Magellan** der Kaiſerl. Academie der Wiſſenſchaften in **Petersburg** mitgetheilt hat, betreffend einen vom Hrn. **Herſchel** am 4. May 1783. entdeckten Vulkan im Monde. Dieſe Neuigkeit intereſſirte Hrn. **Aepinus**, wie er ſagt, um deſto mehr, weil ſie ſeiner Meynung nach **die Richtigkeit ſeiner Muthmaßung über den vulkaniſchen Urſprung der Unebenheiten der Mondsfläche beweiſe**, die er im Jahr 1778. gefaßt und 1781. in Berlin durch den Druck bekannt gemacht hat **); und worin ſich, wie er mit Vergnügen geſehen, drey Naturforſcher einander ohne Mittheilung begegnet haben: er ſelbſt, Hr. **Aepinus** in Petersburg, Hr. Prof. **Beccaria** zu Turin, und Hr. Prof. **Lichtenberg** in Göttingen. Indeſſen da durch den Ritter **Hamilton** die Aufmerkſamkeit auf vulkaniſche Kratere in allen Ländern ſo allgemein gerichtet worden, ſo ſey jene Muthmaßung mit einer überſtändig reifen Frucht zu vergleichen, die in die Hände des erſten beſten fallen müſſen, der zufällig den Baum anrührte. Um endlich, durch Anſprüche auf die Ehre der erſten Vermuthung, unter Zeitgenoſſen keinen Zwiſt zu erregen, führt er den berühmten **Robert Hooke** als den erſten Urheber derſelben an, in deſſen Mikrographie (gedruckt 1655) im 20ſten Kapitel er grade die nemlichen Ideen angetroffen habe. Sic redit ad Dominum —

Herrn **Herſchels** Entdeckung hat, als Beſtätigung der zweydeutigen Beobachtungen des Neffen des Hrn. **Bec**-

---

*) Abgedruckt in der Berlin. Monatsſchrift, März 1784.

**) Von der Ungleichheit des Monds, im 2ten Bande der Abh. der Geſellſchaft naturforſchender Freunde.

caria und des Don Ulloa, allerdings einen großen Werth; und führt auf Aehnlichkeiten des Mondes (wahrſcheinlich auch anderer Weltkörper) mit unſerer Erde, die ſonſt nur für gewagte Muthmaßungen hätten gelten können. Allein die Muthmaßung des Hrn. Aepinus beſtätigt ſie (wie ich dafür halte) nicht. Es bleibt, ungeachtet aller Aehnlichkeit der ringförmigen Mondsflecken mit Krateren von Vulkanen, dennoch ſo ein erheblicher Unterſchied zwiſchen beyden, und dagegen zeigt ſich eine ſo treffende Aehnlichkeit derſelben mit andern kreisförmigen Zügen unvulkaniſcher Gebirge oder Landesrücken auf unſerer Erde, daß eher eine andere, ob zwar nur gewiſſermaßen mit jener analogiſche Muthmaßung über die Bildung der Weltkörper dadurch beſtätigt ſeyn möchte.

Die den Krateren ähnlichen ringförmigen Erhöhungen im Monde machen allerdings einen Urſprung durch Eruptionen wahrſcheinlich. Wir finden aber auf unſerer Erde zweyerley kreisförmige Erhöhungen, deren die einen durchgängig nur von ſo kleinem Umfange ſind, daß ſie, vom Monde aus beobachtet, durch gar kein Teleſkop könnten unterſchieden werden, und von dieſen zeigen die Materien, woraus ſie beſtehen, ihren Urſprung aus vulcaniſchen Eruptionen. Andere dagegen befaſſen ganze Länder oder Provinzen von vielen hundert Quadratmeilen Inhalt, innerhalb eines mit höhern oder minder hohen Gebirgen beſetzten und ſich kreisförmig herumziehenden Landrückens. Dieſe würden allein vom Monde aus, und zwar von derſelben Größe als wir jene kreisförmigen Flecken im Monde erblicken, geſehen werden können, wofern nur Aehnlichkeit ihrer Bekleidung (durch Wald oder andere Gewächſe) die Unterſcheidung derſelben in ſo großer Ferne nicht etwa verhinderte. Dieſe laſſen alſo auch Eruptionen vermuthen, durch die ſie entſtanden ſeyn mögen, die aber nach dem Zeugniſſe der Materien, woraus ſie beſtehen, keinesweges vulcaniſche haben ſeyn können. — Der Krater des Veſuvs hat in ſeinem oberſten Umkreiſe (nach della Torre) 5624 pariſer Fuß, und alſo etwa 500 rheinländiſche Ruthen, und im Durchmeſſer beynahe 160 derſelben; ein ſolcher aber könnte gewiß durch kein Teleſcop im Monde erkannt werden *). Dagegen hat der kraterähnliche Flecken Tycho im Monde nah an dreyßig teutſche Meilen im Durchmeſſer, und könnte mit dem Königreich Böhmen, der ihm nahe Flecken Klavius aber an Größe mit dem Markgrafthume Mähren verglichen werden. Nun ſind dieſe Länder auf der Erde eben auch kraterähnlich von Gebirgen eingefaßt, von welchen eben ſo, als von dem Tycho, ſich Bergketten gleichſam im Sterne verbreiten. Wenn aber unſere durch Landrücken eingeſchloſſenen kraterförmigen Baſſins (die insgeſammt Sammlungsplätze der Gewäſſer für die Ströme abgeben, und wenn das feſte Land überall bedeckt iſt) dem Monde den ähnlichen Anblick doch nicht verſchaffen ſollten — wie es in der That auch nur von einigen zu vermuthen iſt; — ſo würde dieſes nur dem zufälligen Umſtande zuzuſchreiben ſeyn, daß die Mondsatmoſphäre (deren Wirklichkeit durch die Herſchelſche Entdeckung, weil Feuer daſelbſt brennt, bewieſen iſt) bey weitem nicht ſo hoch reichen kann, als die unſerige (wie die unmerkliche Strahlenbrechung am Rande dieſes Trabanten es beweiſet), mithin die Bergrücken des Mondes über die Grenze der Vegetazion hinausreichen; bey uns hingegen die Bergrücken, ihrem größten Theile nach, mit Gewächſen bedeckt ſind, und daher gegen die Fläche des eingeſchloſſenen Baſſins freylich nicht ſonderlich abſtechen können.

---

*) Aber ſeine feurige Eruption ſelbſt könnte in der Mondsnacht gleichwohl geſehen werden. In dem oben angeführten Briefe wird zu der Beobachtung des Neffen des Hrn Beccaria und des Don Ulloa die Anmerkung gemacht, daß beyde Vulcane von entſetzlichem Umfange geweſen ſeyn mußten, weil Hr. Herſchel den ſeinigen durch ein ohne Vergleich größeres Teleſcop nur eben ſo und zwar unter allen Mitzuſchauern nur allein hat bemerken können. Allein bey ſelbſtleuchtenden Materien kommt es nicht ſo ſehr auf den Umfang als die Helligkeit des Feuers an, um deutlich geſehen zu werden; und von den Vulcanen iſt es bekannt, daß ihre Flammen bisweilen helles, bisweilen im Rauche gedämpftes Licht um ſich verbreiten.

Wir haben alſo auf der Erde zweyerley kraterähnliche Bildungen der Landesfläche: einige, die vulcaniſchen Urſprungs ſind, und die 160 Ruthen im Durchmeſſer, mithin etwa 20000 Quadratruthen in der Fläche befaſſen; andere, die keinesweges vulcaniſchen Urſprungs ſind, und gegen 1000 Quadratmeilen, mithin wohl 200000 mal mehr im ihrem Flächeninhalte haben. Mit welcher wollen wir nun jene ringförmigen Erhebungen auf dem Monde (deren keine beobachtete weniger als eine teutſche Meile, einige wohl dreyßig, im Durchmeſſer haben) vergleichen? — Ich denke, nach der Analogie zu urtheilen, nur mit den letztern, welche nicht vulcaniſch ſind: denn die Geſtalt macht es nicht allein aus; der ungeheure Unterſchied der Größe muß auch in Anſchlag gebracht werden. Alsdann aber hat Hrn. Herſchels Beobachtung zwar die Idee von Vulcanen im Monde beſtätigt, aber nur von ſolchen, deren Krater weder von ihm noch von jemandem anders geſehen worden iſt, noch geſehen werden kann; hingegen hat ſie nicht die Meynung beſtätigt, daß die ſichtbaren ringförmigen Configurationen auf der Mondsfläche vulcaniſche Kraters wären. Denn das ſind ſie (wenn man hier nach der Analogie mit ähnlichen großen Baſſins auf der Erde urtheilen ſoll) aller Wahrſcheinlichkeit nach nicht. Man müßte alſo nur ſagen: da der Mond, in Anſehung der kraterähnlichen Baſſins, mit denen, die auf der Erde die Sammlungsbecken der Gewäſſer für Ströme ausmachen, aber nicht vulcaniſch ſind, ſo viel Aehnlichkeit hat, ſo könne man vermuthen, daß er auch in Anſehung der auf der Erde befindlichen vulcaniſchen Kraters ähnlich gebildet ſey. Zwar können wir dieſe letztern im Monde nicht ſehen; aber es ſind doch in der Mondsnacht ſelbſtleuchtende Punkte, als Beweiſe eines Feuers auf demſelben, wahrgenommen worden, die ſich am beſten aus dieſer nach der Analogie zu vermuthenden Urſache erklären laſſen *).

---

*) Beccaria hielt die aus den ringförmigen Mondserhöhungen ſtrahlenweiſe auslaufenden Rücken für Lavaſtröme; aber

Dieſe kleine Zweydeutigkeit in der Folgerung obgedachter berühmter Männer nun bey Seite geſetzt, — welcher Urſache kann man denn die auf der Erdfläche ſo durchgängig anzutreffenden nichtvulkaniſchen Kraters, nemlich die Baſſins zu Strömen, zuſchreiben? Eruptionen müſſen hier natürlicher Weiſe zum Grunde gelegt werden; aber vulcaniſch konnten ſie nicht ſeyn, weil die Gebirge, welche den Rand derſelben ausmachen, keine Materien ſolcher Art enthalten, ſondern aus einer wäſſerigten Miſchung entſtanden zu ſeyn ſcheinen. Ich denke, daß, wenn man ſich die Erde urſprünglich als ein im Waſſer aufgelöſetes Chaos vorſtellt, die erſten Eruptionen, die allerwärts, ſelbſt aus der größten Tiefe, entſpringen mußten, atmosphäriſch (im eigentlichen Sinne des Worts) geweſen ſeyn werden; denn man kann ſehr wohl annehmen, daß unſer Luftmeer (Aeroſphäre), das ſich jetzt über der Erdfläche befindet, vorher mit den übrigen Materien der Erdmaſſe in einem Chaos vermiſcht geweſen; daß es, zuſammt vielen andern elaſtiſchen Dünſten, aus der erhitzten Kugel gleichſam in großen Blaſen ausgebrochen; in dieſer Ebullition (davon kein Theil der Erdfläche frey war) die Materien, welche die urſprünglichen Gebirge ausmachen, kraterförmig ausgeworfen; und dadurch die Grundlage zu allen Baſſins der Ströme, womit, als den Maſchen eines Netzes, das ganze feſte Land durchwirkt iſt, gelegt habe. Jene Ränder, da ſie aus Materie, die im Waſſer erweicht war, beſtanden, mußten ihr Auflöſungswaſſer allmählig fahren laſſen, welches beym Ablaufen die Einſchnitte ausſpühlte, wodurch ſich jene Ränder, die jetzt gebirgig und ſägeförmig ſind, von den vulcaniſchen, die einen fortgehenden Rücken vorſtellen, unterſcheiden. Dieſe uranfänglichen Gebirge beſtehen nun, nachdem andere Materien, die ſich nicht ſo geſchwinde kri-

---

der ganz ungeheure Unterſchied derſelben von denen, die aus den Vulcanen unſerer Erde fließen, in Anſehung ihrer Größe, widerlegt dieſe Meynung, und macht es wahrſcheinlich, daß es Bergketten ſind, die, ſo wie die auf unſerer Erde, aus einem Hauptſtamme der Gebirge ſtrahlenweiſe auslaufen.

ſtalliſirten oder verhärteten, z. B. Hornſtein und urſprünglicher Kalk, davon geſchieden werden, aus Granit; auf welchen, da die Ebullition an demſelben Orte immer ſchwächer, mithin niedriger ward, ſich die letztern, als ausgewaſchene Materien, in ſtufenartiger Ordnung, nach ihrer mindern Schwere oder Auflöſungsfähigkeit im Waſſer, niederließen. Alſo war die erſte bildende Urſache der Unebenheiten der Oberfläche eine atmoſphäriſche Ebullition, die ich aber lieber chaotiſch nennen möchte, um den erſten Anfang derſelben zu bezeichnen.

Auf dieſe, muß man ſich vorſtellen, hat eine pelagiſche Alluvion nach und nach Materien, die größtentheils ſchon Meergeſchöpfe enthielten, geſchichtet: denn jene chaotiſchen Kraters, wo deren eine Menge gleichſam gruppirt war, bildeten weit ausgebreitete Erhöhungen über andere Gegenden, woſelbſt die Ebullition nicht ſo heftig geweſen war. Aus jenen ward Land mit ſeinen Gebirgen, aus dieſen Seegrund. Indem nun das überflüſſige Kriſtalliſationswaſſer aus jenen Baſſins ihre Ränder durchwuſch, und ein Baſſin ſein Waſſer in das andere, alle aber zu dem niedrigen Theile der ſich eben formenden Erdfläche (nemlich dem Meere) ablaufen ließ: ſo bildete es die Päſſe für die künftigen Ströme, welche man noch mit Verwunderung, zwiſchen ſteilen Felswänden, denen ſie jetzt nichts anhaben können, durchgehen und das Meer ſuchen ſieht. Dieſes wäre alſo die Geſtalt des Skelets von der Erdoberfläche, ſofern ſie aus Granit beſteht, der unter allen Flötzſchichten fortgeht, welche die folgenden pelagiſchen Alluvionen auf jenen aufgeſetzt haben. Aber eben darum mußte die Geſtalt der Länder, ſelbſt da, wo die neuern Schichten den in der Tiefe befindlichen alten Granit ganz bedecken, doch auch kraterförmig werden, weil ihr Grundlager ſo gebildet war. Daher kann man auf einer Charte (worauf keine Gebirge gezeichnet ſind) die Landrücken ziehen, wenn man durch die Quellen der Ströme, die einem großen Fluſſe zufallen, eine fortgehende Linie zeichnet, die jederzeit einen Kreis als Baſſin des Stromes einſchließen wird.

Da das Becken des Meeres vermuthlich immer mehr vertieft wurde, und alle aus obigen Baſſins ablaufende Waſſer nach ſich zog, ſo wurden nun dadurch die Flußbetten und der ganze jetzige Bau des Landes erzeugt, der die Vereinigung der Waſſer aus ſo vielen Baſſins in einen Kanal möglich macht: denn es iſt nichts natürlicher, als daß das Bette, worin ein Strom jetzt das Waſſer von großen Ländern abführt, eben von demjenigen Waſſer und dem Rückzuge deſſelben ausgeſpühlt worden, zu welchem es jetzt abfließt, nemlich vom Meere und deſſen uralten Alluvionen. Unter einem allgemeinen Oceane, wie Büffon will, und durch Seeſtröme im Grunde deſſelben, läßt ſich eine Wegwaſchung nach einer ſolchen Regel gar nicht denken, weil unter dem Waſſer kein Abfluß nach der Abſchüſſigkeit des Bodens, die doch hier das weſentlichſte ausmacht, möglich iſt. *)

Die vulcaniſchen Eruptionen ſcheinen die ſpäteſten geweſen zu ſeyn, nemlich nachdem die Erde ſchon auf ihrer Oberfläche feſt geworden war. Sie haben auch nicht das Land, mit ſeinem hydrauliſch regelmäßigen Bauwerke, zum Ablaufe der Ströme, ſondern etwa nur einzelne Berge gebildet, die, in Vergleichung mit dem Gebäude des ganzen feſten Landes und ſeiner Gebirge, nur eine Kleinigkeit ſind.

Der Nutzen nun, den der Gedanke obgedachter berühmter Männer haben kann, und den die Herſchelſche Entdeckung, obzwar nur indirect, beſtätigt, iſt in Anſehung der Kosmogonie von Erheblichkeit; daß nem-

---

*) Der Lauf der Ströme ſcheint mir der eigentliche Schlüſſel der Erdtheorie zu ſeyn: denn dazu wird erfordert, daß das Land erſtlich durch Landrücken gleichſam in Teiche abgetheilt ſey; zweytens, daß der Boden, auf welchem dieſe Teiche ihr Waſſer einander mittheilen, um es endlich in einem Kanale abzuführen, von dem Waſſer ſelbſt gebauet und geformt werden, welches ſich nach und nach von den höheren Baſſins bis zum niedrigſten zurückzog, nemlich vom Meere.

lich die Weltkörper ziemlich auf ähnliche Art ihre erſte Bildung empfangen haben. Sie waren insgeſammt anfänglich in flüſſigem Zuſtande: das beweiſet ihre Kugelrunde, und wo ſie ſich beobachten läßt, auch, nach Maaßgabe der Achſendrehung und der Schwere auf ihrer Oberfläche, abgeplattete Geſtalt. Ohne Wärme aber giebts keine Flüſſigkeit. Woher kam dieſe urſprüngliche Wärme? Sie mit Büffon von der Sonnenglut, wovon alle planetiſche Kugeln nur abgeſtoßene Brocken wären, abzuleiten, iſt nur ein Behelf auf kurze Zeit; denn woher kam die Wärme der Sonne? Wenn man annimmt (welches auch aus andern Gründen ſehr wahrſcheinlich iſt), daß der Urſtoff aller Weltkörper in dem ganzen weiten Raume, worin ſie ſich jetzt bewegen, Anfangs dunſtförmig verbreitet geweſen, und ſich daraus nach Geſetzen, zuerſt der chemiſchen, hernach, und vornemlich, der kosmologiſchen Attraction, gebildet haben, ſo geben Crawfords Entdeckungen einen Wink, mit der Bildung der Weltkörper zugleich die Erzeugung ſo großer Grade der Hitze, als man ſelbſt will, begreiflich zu machen: denn wenn das Element der Wärme für ſich im Weltraume allerwärts gleichförmig ausgebreitet iſt, ſich aber nur an verſchiedene Materien in dem Maaße hängt, als ſie es verſchiedentlich anziehen; wenn, wie er beweiſet, dunſtförmig ausgebreitete Materien weit mehr Elementarwärme in ſich faſſen, und auch zu einer dunſtförmigen Verbreitung bedürfen, als ſie halten können, ſobald ſie in den Zuſtand dichter Maſſen übergehen, d. i. ſich zu Weltkugeln vereinigen, ſo müſſen dieſe Kugeln ein Uebermaaß von Warmmaterie über das natürliche Gleichgewicht mit der Warmmaterie im Raum, worin ſie ſich befinden, enthalten; d. i. ihre relative Wärme in Anſehung des Weltraums wird angewachſen ſeyn. (So verliert vitriolſaure Luft, wenn ſie das Eis berührt, auf einmal ihren dunſtartigen Zuſtand, und dadurch vermehrt ſich die Wärme in ſolchem Maaße, daß das Eis im Augenblicke ſchmilzt.) Wie groß der Anwachs ſeyn möge, darüber haben wir keine Eröffnung: doch ſcheint das Maaß der urſprünglichen Verdünnung, der Grad der nachmaligen Verdichtung, und die Kürze der Zeit derſelben, hier in Anſchlag zu kommen. Da die letztere nun auf den Grad der Anziehung, die den zerſtreuten Stoff vereinigte, dieſe aber auf die Quantität der Materie des ſich bildenden Weltkörpers ankommt: ſo mußte die Größe der Erhitzung der letzteren auch proportionirlich ſeyn. Auf die Weiſe würden wir einſehen, warum der Centralkörper (als die größte Maſſe in jedem Weltſyſteme) auch die größte Hitze haben, und allerwärts eine Sonne ſeyn könne; ingleichen mit einiger Wahrſcheinlichkeit vermuthen, daß die höhern Planeten, weil ſie theils meiſtens größer ſind, theils aus verdünnterem Stoffe gebildet worden, als die niedrigern, mehr innere Wärme, als dieſe, haben können, welche ſie auch (da ſie von der Sonne beynahe nur Licht genug zum Sehen bekommen) zu bedürfen ſcheinen. Auch würde uns die gebirgigte Bildung der Oberflächen der Weltkörper, auf welche unſere Beobachtung reicht, der Erde, des Mondes, und der Venus, aus atmoſphäriſchen Eruptionen ihrer urſprünglich erhitzten chaotiſch-flüſſigen Maſſe, als ein ziemlich allgemeines Geſetz erſcheinen. Endlich würden die vulcaniſchen Eruptionen aus der Erde, dem Monde, und ſogar der Sonne (deren Kraters Wilſon in den Flecken derſelben ſah, indem er ihre Erſcheinungen, wie Huygens die des Saturnringes, ſinnreich untereinander verglich,) ein allgemeines Princip der Ableitung und Erklärung bekommen.

Wollte man hier den Tadel, den ich oben in Büffons Erklärungsart fand, auf mich zurückſchieben, und fragen: woher kam denn die erſte Bewegung jener Atomen im Weltraume? ſo würde ich antworten, daß ich mich dadurch nicht anheiſchig gemacht habe, die erſte aller Naturveränderungen anzugeben, welches in der That unmöglich iſt. Dennoch aber halte ich es für unzuläſſig, bey einer Naturbeſchaffenheit, z. B. der Hitze der Sonne, die mit Erſcheinungen, deren Urſache wir nach ſonſt bekannten Geſetzen, wenigſten muthmaßen können, Aehnlichkeit hat, ſtehen zu bleiben: und verzweifelter Weiſe die unmittelbare göttliche Anordnung zum Erklärungsgrunde herbey zu rufen. Dieſe letzte muß zwar, wenn von Natur im Ganzen die Rede iſt, unvermeidlich unſere Nachfrage beſchließen: aber, bey jeder Epoche der Natur, da keine derſelben in einer Sinnenwelt als die ſchlechthin erſte angegeben werden kann, ſind wir darum von der Verbindlichkeit nicht befreit, unter den Welturſachen zu ſuchen, ſo weit es uns nur möglich iſt, und ihre Kette nach uns bekannten Geſetzen, ſo lange ſie aneinander hängt, zu verfolgen.

Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſeyn*).

Ein Antwortſchreiben an Hrn. Hofrath und Profeſſor Hufeland**).

Daß meine Dankſagung für das, den 12ten Dec. 1796. an mich beſtellte, Geſchenk Ihres lehrreichen und angenehmen Buchs „von der Kunſt, das menſchli-

---

*) Abgedruckt in Hufelands Journale der praktiſchen Heilkunſt, 5ter Bd. 4tes St. 1798.

**) Der berühmte Hufeland ſchickte ſein Buch, die Kunſt, das menſchliche Leben zu verlängern, an Kant, und bekam als Antwort obigen Aufſatz. Die Vorſtellungen, welche den Inhalt unſerer geiſtigen Thätigkeit ausmachen, die Empfindungen und Gefühle, welche unſer Gemüth afficiren, wirken kräftiger als Arzeneien auf unſern Körper. Gewaltig iſt beſonders der Eindruck, und groß die Veränderung, welche moraliſche und religiöſe Ideen in uns bewirken, die ſchon manche Krankheit entfernt, andere geheilt haben. Sie flößen Muth, Stärke und Heiterkeit ein, und beleben und ſtärken den Körper; ſie fachen das erſterbende Leben wieder an, flößen uns Ruhe und Zufriedenheit ein, und geben uns Geſundheit und Kraft zurück. Sie ſind als Arzeneimittel noch lange nicht ſo berückſichtigt, als ſie es verdienen. Großen Einfluß haben auch äſthetiſche Ideen und das Gefühl des Schönen und Erhabenen bewirkt viel Heilche Leben zu verlängern“ ſelbſt auf ein langes Leben berechnet geweſen ſeyn dürfte, möchten Sie vielleicht aus dem Datum dieſer meiner Antwort vom Januar dieſes Jahres zu ſchließen Urſache haben, wenn das Altgewordenſeyn nicht ſchon die öftere Vertagung (procrastinatio) wichtiger Beſchlüſſe bey ſich führete, dergleichen doch wohl der des Todes iſt, welcher ſich immer zu früh für uns anmeldet, und den man warten zu laſſen an Ausreden unerſchöpflich iſt.

Sie verlangen von mir „ein Urtheil über Ihr Beſtreben das Phyſiſche im Menſchen moraliſch zu behandeln: den ganzen, auch phyſiſchen Menſchen, als ein „auf Moralität berechnetes Weſen darzuſtellen und die „moraliſche Kultur als unentbehrlich zur phyſiſchen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menſchennatur zu zeigen,“ und ſetzen hinzu: „wenigſtens kann „ich verſichern, daß es keine vorgefaßten Meynungen waren, ſondern ich durch die Arbeit und Unterſuchung ſelbſt „unwiderſtehlich in dieſe Behandlung hineingezogen wurde.“ — Eine ſolche Anſicht der Sache verräth den Philoſophen, nicht den bloßen Vernunftkünſtler; einen Mann, der nicht allein gleich Einem der Directoren des franzöſiſchen Convents, die von der Vernunft verordneten Mittel der Ausführung techniſch, wie ſie die Erfahrung darbietet, zu ſeiner Heilkunde mit Geſchicklichkeit, ſondern, als geſetzgebendes Glied im Corps der Aerzte, aus der reinen Vernunft hernimmt, welche zu dem, was hilft, mit Geſchicklichkeit, auch das, was zugleich an ſich Pflicht iſt, mit Weisheit zu verordnen weiß, ſo, daß moraliſch-

---

ſames in unſerm Körper. Hierbey beobachte man noch die Regel, daß man ſich manchen Genuß verſagt, um ihn in der Ausſicht zu behalten, und daß man Mäßigung und Faſten ſtrenger beobachtet, als bisher, und auch eine ſchwache Geſundheit erlangt neue Stärke. Muth giebt gutes Blut. Ein Hinblick auf Gott beſiegt große Uebel, und der muthige Entſchluß, immer ſeine Pflichten gewiſſenhaft zu erfüllen, verleihet uns neues Leben, indem er uns über Raum und Zeit erhebt.

D. Herausg.

practiſche Philoſophie zugleich eine Univerſalmedizin abgiebt, die zwar nicht Allen für Alles hilft, aber doch in keinem Recepte mangeln kann.

Dieſes Univerſalmittel betrifft aber nur die *Diätetik*, d. i. es wirkt nur *negativ*, als Kunſt, Krankheiten *abzuhalten*. Dergleichen Kunſt aber ſetzt ein Vermögen voraus, das nur Philoſophie, oder der Geiſt derſelben, den man ſchlechthin vorausſetzen muß, geben kann. Auf dieſen bezieht ſich die oberſte diätetiſche Aufgabe, welche in dem Thema enthalten iſt:

Von der Macht des Gemüths des Menſchen über ſeine krankhafte Gefühle durch den bloßen feſten Vorſatz Meiſter zu ſeyn.

Die, die Möglichkeit dieſes Ausſpruchs beſtätigenden Beyſpiele, kann ich nicht von der Erfahrung *Anderer* hernehmen, ſondern zuerſt nur von der an mir ſelbſt angeſtellten, weil ſie aus dem Selbſtbewußtſeyn hervorgeht und ſich nachher allererſt Andere fragen läßt: ob es nicht auch ſie eben ſo in ſich wahrnehmen. — Ich ſehe mich alſo genöthigt, mein Ich laut werden zu laſſen, was im dogmatiſchen Vortrage *) Unbeſcheidenheit verräth; aber Verzeihung verdient, wenn es nicht gemeine Erfahrung, ſondern ein inneres Experiment oder Beobachtung betrifft, welche ich zuerſt an mir ſelbſt angeſtellt haben muß, um etwas, was nicht jedermann von ſelbſt, und ohne darauf geführt zu ſeyn, beyfällt, zu ſeiner Beurtheilung vorzulegen. — Es würde tadelhafte Anmaßung ſeyn, Andere mit der inneren Geſchichte meines Gedankenſpiels unterhalten zu wollen, welche zwar ſubjective Wichtigkeit (für mich) aber keine objective (für Jedermann geltende) enthielte. Wenn aber dieſes Aufmerken auf ſich ſelbſt und die daraus hervorgehende Wahrnehmung nicht ſo gemein iſt, ſondern, daß jeder dazu aufgefordert werde, eine Sache iſt, die es bedarf und verdient, ſo kann dieſer Uebelſtand, mit ſeinen Privatempfindungen Andere zu unterhalten, wenigſtens verziehen werden.

---

*) Im dogmatiſch-practiſchen Vortrage, z. B. derjenigen Beobachtung ſeiner ſelbſt, die auf Pflichten abzweckt, die Jedermann angehen, ſpricht der Canzelredner nicht durch Ich, ſondern Wir. In dem erzählenden aber, der Privatempfindung (der Beichte, welche der Patient ſeinem Arzte ablegt), oder eigener Erfahrung an ſich ſelbſt, muß er durch Ich reden.

Ehe ich nun mit dem Reſultate meiner, in Abſicht auf Diätetik angeſtellten, Selbſtbeobachtung aufzutreten wage, muß ich noch etwas über die Art bemerken, wie Herr Hufeland die Aufgabe der Diätetik, d. i. der Kunſt ſtellt, Krankheiten vorzubeugen, im Gegenſatze mit der Therapevtik, ſie zu heilen.

Sie heißt ihm „die Kunſt das menſchliche Leben zu verlängern.“

Er nimmt ſeine Benennung von demjenigen her, was die Menſchen am ſehnſüchtigſten wünſchen, ob es gleich vielleicht weniger wünſchenswerth ſeyn dürfte. Sie möchten zwar gern zwey Wünſche zugleich thun: nemlich lange zu leben und dabey geſund zu ſeyn: aber der erſtere Wunſch hat den letzteren nicht zur nothwendigen Bedingung, ſondern er iſt unbedingt. Laßt den Hoſpitalkranken Jahre lang auf ſeinem Lager leiden und darben und ihn oft wünſchen hören, daß ihn der Tod je eher je lieber von dieſer Plage erlöſen möge: glaubt ihm nicht, es iſt nicht ſein Ernſt, ſeine Vernunft ſagt es ihm zwar vor, aber der Naturinſtinct will es anders. Wenn er dem Tode als ſeinem Befreyer (Jovi liberatori) winkt, ſo verlangt er doch immer noch eine kleine Friſt und hat immer irgend einen Vorwand zur Vertagung (procrastinatio) ſeines peremtoriſchen Decrets. Der in wilder Entrüſtung gefaßte Entſchluß des Selbſtmörders, ſeinem Leben ein Ende zu machen, macht hievon keine Ausnahme: denn er iſt die Wirkung eines bis zum Wahnſinne exaltirten Affects. — Unter den zwey Verheißungen für die Befolgung der Kindespflicht („auf daß dir es wohlgehe und du lange lebeſt auf Erden“) enthält die letztere die Triebfeder, ſelbſt im Urtheile der Vernunft, nemlich als Pflicht, deren Beobachtung zugleich verdienſtlich iſt.

Die Pflicht, das Alter zu ehren, gründet ſich nemlich eigentlich nicht auf die billige Schonung, die man den Jüngeren gegen die Schwachheit der Alten zumuthet; denn die iſt kein Grund zu einer ihnen ſchuldigen Achtung. Das Alter will alſo noch für etwas Verdienſtliches angeſehen werden, weil ihm eine Verehrung zugeſtanden wird. Alſo, nicht etwa weil Neſtorjahre zugleich durch viele und lange Erfahrung erworbene Weisheit, zur Leitung der jüngeren Welt, bey ſich führen, ſondern blos weil, wenn nur keine Schande daſſelbe befleckt hat, der Mann, welcher ſich ſo lange erhalten hat, d. i. der Sterblichkeit, als dem demüthigendſten Ausſpruche, der über ein vernünftiges Weſen nur gefällt werden kann („du biſt Erde und ſollſt zur Erde werden"), ſo lange hat ausweichen und gleichſam der Unſterblichkeit hat abgewinnen können, weil, ſage ich, ein ſolcher Mann ſich ſo lange lebend erhalten und zum Beyſpiele aufgeſtellt hat.

Mit der Geſundheit, als dem zweyten natürlichen Wunſche, iſt es dagegen nur mißlich bewandt. Man kann ſich geſund fühlen, (aus dem behaglichen Gefühle ſeines Lebens urtheilen) nie aber wiſſen, daß man geſund ſey. Jede Urſache des natürlichen Todes iſt Krankheit, man mag ſie fühlen oder nicht. — Es giebt Viele, von denen, ohne ſie eben verſpotten zu wollen, man ſagt, daß ſie vor Zimmerkränkeln nie krank werden können; deren Diät ein immer wechſelndes Abſchweifen und wieder Einbeugen ihrer Lebensweiſe iſt, und die es im Leben, wenn gleich nicht der Kraftäußerungen, doch der Länge nach, weit bringen. Wie viel aber meiner Freunde oder Bekannten habe ich nicht überlebt, die ſich bey einer einmal angenommenen ordentlichen Lebensart einer völligen Geſundheit rühmten; indeſſen daß der Keim des Todes (die Krankheit) der Entwickelung nahe, unbemerkt in ihnen lag, und der, welcher ſich geſund fühlte, nicht wußte, daß er krank war; denn die Urſache eines natürlichen Todes kann man doch nicht anders als

Krankheit nennen. Die *Cauſalität* aber kann man nicht fühlen, dazu gehört Verſtand, deſſen Urtheil irrig ſeyn kann; indeſſen daß das Gefühl untrüglich iſt, aber nur dann, wenn man ſich krankhaft *fühlt*, dieſen Namen führt; *fühlt* man ſich aber ſo auch nicht, doch gleichwohl in dem Menſchen verborgenerweiſe und zur baldigen Entwickelung bereit liegen kann: daher der Mangel dieſes Gefühls keinen andern Ausdruck des Menſchen für ſein Wohlbefinden verſtattet, als daß er *ſcheinbarlich* geſund ſey. Das lange Leben alſo, wenn man dahin zurückſieht, kann nur die *genoſſene* Geſundheit bezeugen und die Diätetik wird vor allem in der Kunſt das Leben zu *verlängern* (nicht es zu *genießen*) ihre Geſchicklichkeit oder Wiſſenſchaft zu beweiſen haben, wie es auch Herr *Hufeland* ſo ausgedrückt haben will.

Grundſatz der Diätetik.

Auf *Gemächlichkeit* muß die Diätetik nicht berechnet werden: denn dieſe Schonung ſeiner Kräfte und Gefühle iſt Verzärtelung, d. i. ſie hat Schwäche und Kraftloſigkeit zur Folge und ein allmähliges Erlöſchen der Lebenskraft, aus Mangel der Uebung, ſo wie eine Erſchöpfung derſelben durch zu häufigen und ſtarken Gebrauch derſelben. Der *Stoizism*, als Prinzip der Diätetik, (sustine et abstine) gehört alſo nicht blos zur practiſchen *Philoſophie*, als *Tugendlehre*, ſondern auch zu ihr als *Heilkunde*. — Dieſe iſt alsdann *philoſophiſch*, wenn blos die Macht der Vernunft im Menſchen, über ſeine ſinnlichen Gefühle durch einen ſich ſelbſt gegebenen Grundſatz Meiſter zu ſeyn, die Lebensweiſe beſtimmt. Dagegen, wenn ſie, dieſe Empfindungen zu erregen oder abzuwehren, die Hülfe *außer ſich* in körperlichen Mitteln (der Apotheke oder der Chirurgie) ſucht, ſie blos empiriſch und mechaniſch iſt.

Die *Wärme*, der *Schlaf*, die ſorgfältige *Pflege* des nicht Kranken ſind ſolche *Verwöhnungen* der Gemächlichkeit.

1. Ich kann, der Erfahrung an mir ſelbſt gemäß, der Vorſchrift nicht beyſtimmen: „man ſoll Kopf und Füße warm halten.“ Ich finde es dagegen gerathener beyde kalt zu halten (wozu die Ruſſen auch die Bruſt zählen), gerade der Sorgfalt wegen, um mich nicht zu verkälten. — Es iſt freylich gemächlicher, im laulichen Waſſer ſich die Füße zu waſchen, als es zur Winterszeit mit beynahe eiskaltem zu thun; dafür aber entgeht man dem Uebel der Erſchlaffung der Blutgefäße in ſo weit vom Herzen entlegenen Theilen; welches im Alter oft eine nicht mehr zu hebende Krankheit der Füße nach ſich zieht. Den Bauch, vornemlich bey kalter Witterung, warm zu halten, möchte eher zur diätetiſchen Vorſchrift, ſtatt der Gemächlichkeit gehören, weil er Gedärme in ſich ſchließt, die einen langen Gang hindurch einen nicht-flüſſigen Stoff forttreiben ſollen, wozu der ſogenannte Schmachtriemen (ein breites den Unterleib haltendes und die Muskeln deſſelben unterſtützendes Band) bey Alten, aber eigentlich nicht der Wärme wegen, gehört.

2. Lange oder (wiederholentlich, durch Mittagsruhe) viel ſchlafen iſt freylich eben ſo viel Erſparniß am Ungemache, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bey ſich führt, und es iſt wunderlich genug, ſich ein langes Leben zu wünſchen, um es größtentheils zu verſchlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankommt, dieſes vermeynte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerſpricht ſich in ſeiner Abſicht ſelbſt*): denn das wechſelnde Erwachen und wieder Einſchlummern in langen Winternächten, iſt für das ganze Nervenſyſtem lähmend, zermalmend und in täuſchender Ruh

---

*) Die Geſundheitslehre ſollte zum größten Theile auch als Pflichtenlehre dargeſtellt werden, wo das Leben mehr Würde erhalten und durch die Idee des Moraliſchen ſehr geſtärkt werden würde. Nicht der Nutzen einer Geſundheitsregel allein, ſondern ihre Pflicht macht uns zum Kampfe mit den Uebeln des Lebens tauglich; wir ſind den Stürmen des Lebens gewachſen, entſagen der Gemächlichkeit und gewöhnen uns an das muthige Ertragen von Unbehaglichkeiten. Das Leben muß

krafterſchöpfend: mithin die Gemächlichkeit hier eine Urſache der Verkürzung des Lebens. — Das Bett iſt das Neſt einer Menge von Krankheiten.

3. Im Alter ſich zu *pflegen* oder pflegen zu laſſen, blos um ſeine Kräfte, durch die Vermeidung der Ungemächlichkeit (z. B. des Ausgehens in ſchlimmem Wetter,) oder überhaupt die Uebertragung der Arbeit an Andere, die man ſelbſt verrichten könnte, zu *ſchonen*, ſo aber das Leben zu verlängern, dieſe Sorgfalt bewirkt gerade das Widerſpiel, nemlich das frühe Altwerden und die Verkürzung des Lebens. — Auch daß ſehr alt gewordene *mehrentheils verehelichte*[*]) Perſonen geweſen wären, möchte ſchwer zu beweiſen ſeyn [**]). — In einigen Familien iſt das Altwerden erblich, und die Paarung in einer ſolchen kann wohl einen Familienſchlag dieſer Art begründen. Es iſt auch kein übles politiſches

---

als eine fortwährende Uebungsſchule angeſehen werden, wodurch wir gegen alles, was uns betrifft, geſtählt werden. Nicht der Genuß von Annehmlichkeiten, ſondern die Ausbildung aller unſerer Kräfte iſt der Zweck unſers irdiſchen Daſeyns. Hiermit verbinde man religiöſe Anſichten, weil Gott nicht allein der Schöpfer aller Dinge iſt, ſondern auch der Gedanke an ihn uns Muth, Kraft und Troſt in allen Lagen des Lebens einflößt.

D. Herausg.

[*]) Hierwider möchte ich doch die Beobachtung anführen, daß unverehelichte (oder jung verwittwete) alte Männer mehrentheils länger ein *jugendliches Ausſehen* erhalten, als verehelichte, welches doch auf eine längere Lebensdauer zu deuten ſcheint. — Sollten wohl die letztern an ihren härteren Geſichtszügen den Zuſtand eines getragenen *Jochs* (davon conjugium), nämlich das frühere Altwerden verrathen, welches auf ein kürzeres Lebensziel hindeutet?

[**]) Ich habe mich bey Aufſtellung dieſes Grundſatzes blos durch die Erfahrung leiten laſſen. Es ſtießen mir bey meinen Nachforſchungen über das höhere Alter ſo viele Verheyrathete auf, daß ich dadurch zuerſt aufmerkſam gemacht wurde. Ich fand nemlich bey allen Alten (d. h. 120 — 160 Jährigen) durchaus *gar keinen unverheirathet*; ja ſie hatten alle mehrmals und größtentheils noch in den letzten Jahren ihres Lebens geheirathet. Dieß allein bewog mich zu den Vermuthungen vom Einfluſſe der Zeugungskraft und des Eheſtandes aufs lange Leben, für die ich dann erſt die theoretiſchen Gründe aufſuchte.

Hufeland.

Princip zu Beförderung der Ehen, das gepaarte Leben als ein langes Leben anzupreiſen; obgleich die Erfahrung immer verhältnißweiſe nur wenig Beyſpiele davon an die Hand giebt, von ſolchen, die neben einander vorzüglich alt geworden ſind; aber die Frage iſt hier nur vom phyſiologiſchen Grunde des Altwerdens, — wie es die Natur verfügt, nicht vom politiſchen, wie die Convenienz des Staats die öffentliche Meynung ſeiner Abſicht gemäß geſtimmt zu ſeyn verlangt. — Uebrigens iſt das Philoſophiren, ohne darum eben Philoſoph zu ſeyn, auch ein Mittel der Abwehrung mancher unangenehmer Gefühle und doch zugleich Agitation des Gemüths, welches in ſeine Beſchäftigung ein Intereſſe bringt, das von äußern Zufälligkeiten unabhängig und eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig, und inniglich iſt und die Lebenskraft nicht ſtocken läßt. Dagegen Philoſophie, die ihr Intereſſe am Ganzen des Endzwecks der Vernunft (der eine abſolute Einheit iſt) hat, ein Gefühl der Kraft bey ſich führt, welches die körperlichen Schwächen des Alters in gewiſſem Maße durch vernünftige Schätzung des Werths des Lebens wohl vergüten kann. — Aber neu ſich eröffnende Ausſichten zu Erweiterung ſeiner Erkenntniſſe, wenn ſie auch gerade nicht zur Philoſophie gehörten, leiſten doch auch eben daſſelbe, oder etwas dem Aehnliches; und, ſo fern der Mathematiker hieran ein unmittelbares Intereſſe (nicht als an einem Werkzeuge zu anderer Abſicht) nimmt, ſo iſt er in ſo fern auch Philoſoph und genießt die Wohlthätigkeit einer ſolchen Erregungsart ſeiner Kräfte in einem verjüngten und ohne Erſchöpfung verlängerten Leben.

Aber auch bloße Tändeleyen in einem ſorgenfreyen Zuſtande leiſten, als Surrogate, bey eingeſchränkten Köpfen faſt eben daſſelbe, und, die mit Nichtsthun immer vollauf zu thun haben, werden gemeiniglich auch alt. — Ein ſehr bejahrter Mann fand dabey ein großes Intereſſe, daß die vielen Stutzuhren in ſeinem Zimmer immer nach einander, keine mit der andern zugleich, ſchlagen mußten; welches ihn und den Uhrmacher den Tag über geung beſchäftigte, und dem letztern zu verdienen gab. Ein Anderer fand in der Abfütterung und Kur ſeiner Sangvögel hinreichende Beſchäftigung, um die Zeit zwiſchen ſeiner eigenen Abfütterung und dem Schlafe auszufüllen. Eine alte begüterte Frau fand dieſe Ausfüllung am Spinnrade, unter dabey eingemiſchten unbedeutenden Geſprächen, und klagte daher in ihrem ſehr hohen Alter, gleich als über den Verluſt einer guten Geſellſchaft, daß, da ſie nunmehr den Faden zwiſchen den Fingern nicht mehr fühlen konnte, ſie vor langer Weile zu ſterben Gefahr liefe.

Doch, damit mein Discurs über das lange Leben Ihnen nicht auch lange Weile machen und eben dadurch gefährlich werde, will ich der Sprachſeligkeit, die man als einen Fehler des Alters zu belächeln, wenn gleich nicht zu ſchelten pflegt, hiemit Grenzen ſetzen.

1.

Von der Hypochondrie.

Die Schwäche, ſich ſeinen krankhaften Gefühlen überhaupt, ohne ein beſtimmtes Object, muthlos zu überlaſſen (mithin ohne den Verſuch zu machen, über ſie durch die Vernunft Meiſter zu werden, — die Grillenkrankheit (hypochondria vaga)*), welche gar keinen beſtimmten Sitz im Körper hat und ein Geſchöpf der Einbildungskraft iſt, und daher auch die dichtende heißen könnte — wo der Patient alle Krankheiten, von denen er in Büchern lieſet, an ſich zu bemerken glaubt, iſt das gerade Widerſpiel jenes Vermögens des Gemüths, über ſeine krankhafte Gefühle Meiſter zu ſeyn, nemlich Verzagtheit, über Uebeln, welche Menſchen zuſtoßen könnten, zu brüten, ohne, wenn ſie kämen, ihnen widerſtehen zu können; eine Art von Wahnſinn, welchem freylich wohl irgend ein Krankheitsſtoff (Blähung oder Verſtopfung) zum Grunde liegen mag, der aber nicht unmittelbar, wie er den Sinn afficirt, gefühlt, ſondern als bevorſtehendes Uebel von der dichtenden Einbildungskraft vorgeſpiegelt wird: wo dann der Selbſtquäler (heautontimorumenos), ſtatt ſich ſelbſt zu ermannen, vergeblich die Hülfe des Arztes aufruft, weil nur er ſelbſt, durch die Diätetik ſeines Gedankenſpiels, beläſtigende Vorſtellungen, die ſich unwillkührlich einfinden und zwar von Uebeln, wider die ſich doch nichts veranſtalten ließe, wenn ſie ſich wirklich einſtellten, aufheben kann. — Von dem, der mit dieſer Krankheit behaftet, und ſo lange er es iſt, kann man nicht verlangen, er ſolle ſeiner krankhaften Gefühle durch den bloßen Vorſatz Meiſter werden: denn wenn er dieſes könnte, ſo wäre er nicht hypochondriſch. Ein vernünftiger Menſch ſtatuirt keine ſolche Hypochondrie, ſondern, wenn ihn Beängſtigungen anwandeln, die in Grillen, d. i. ſelbſt ausgedachte Uebel ausſchlagen wollen, ſo fragt er ſich, ob ein Object derſelben da ſey. Findet er keines, welches gegründete Urſache zu dieſer Beängſtigung abgeben kann, oder ſieht er ein, daß, wenn auch gleich ein ſolches wirklich wäre, doch dabey nichts zu thun möglich ſey, um ſeine Wirkung abzuwenden, ſo geht er mit dieſem Anſpruche ſeines inneren Gefühls zur Tagesordnung, d. i. er läßt ſeine Beklommenheit (welche alsdann blos topiſch iſt) an ihrer Stelle liegen (als ob ſie ihn nichts angienge) und richtet ſeine Aufmerkſamkeit auf die Geſchäfte, mit denen er zu thun hat.

---

*) Zum Unterſchiede von der topiſchen (hypochondria intestinalis).

Ich habe wegen meiner flachen und engen Bruſt, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Ueberdruß des Lebens gränzte. Aber die Ueberlegung, daß die Urſache dieſer Herzbeklemmung vielleicht blos mechaniſch und nicht zu heben ſey, brachte es bald dahin, daß ich mich an ſie gar nicht kehrte, und während deſſen, daß ich mich in der Bruſt beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und

Heiterkeit herrſchte, die ſich auch in der Geſellſchaft, nicht nach abwechſelnden Launen (wie hypochondriſche pflegen), ſondern abſichtlich und natürlich mitzutheilen, nicht ermangelte. Und da man des Lebens mehr froh wird durch das, was man im freyen Gebrauche deſſelben thut, als was man genießt, ſo können Geiſtesarbeiten, eine andere Art von befördertem Lebensgefühl, den Hemmungen entgegengeſetzt werden, welche blos den Körper angehen. Die Beklemmung iſt mir geblieben; denn ihre Urſache liegt in meinem körperlichen Baue. Aber über ihren Einfluß auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meiſter geworden, durch Abkehrung der Aufmerkſamkeit von dieſem Gefühle, als ob es mich gar nicht angienge.

2.

Vom Schlafe.

Was die Türken, nach ihren Grundſätzen der Prädeſtination, über die Mäßigkeit ſagen, daß nemlich im Anfange der Welt jedem Menſchen die Portion zugemeſſen worden, wieviel er im Leben zu eſſen haben werde, und, wenn er ſein beſchieden Theil in großen Portionen verzehrt, er auf eine deſto kürzere Zeit zu eſſen, mithin zu ſeyn, ſich Rechnung machen könne: das kann in einer Diätetik, als Kinderlehre (denn im Genießen müſſen auch Männer von Aerzten oft als Kinder behandelt werden), auch zur Regel dienen: nemlich daß jedem Menſchen von Anbeginn her vom Verhängniſſe ſeine Portion Schlaf zugemeſſen worden, und der, welcher von ſeiner Lebenszeit in Mannsjahren zu viel (über das Drittheil) dem Schlafen eingeräumt hat, ſich nicht eine lange Zeit zu ſchlafen d. i. zu leben und alt zu werden, verſprechen darf. — Wer dem Schlafe als ſüßem Genuſſe im Schlummern (der Sieſta der Spanier) oder als Zeitkürzung (in langen Winternächten) vielmehr als ein Drittheil ſeiner Lebenszeit einräumt, oder ihn ſich auch theilweiſe (mit Abſätzen) nicht in einem Stück für jeden Tag, zumißt, verrechnet ſich ſehr in Anſehung ſeines Lebensquantum, theils dem Grade, theils der Länge nach. — Da nun ſchwerlich ein Menſch wünſchen wird, daß der Schlaf überhaupt gar nicht Bedürfniß für ihn wäre, (woraus doch wohl erhellet, daß er das lange Leben als eine lange Plage fühlt: von dem, ſo viel er verſchlafen, eben ſo viel Mühſeligkeit zu tragen er ſich erſparet hat) ſo iſt es gerathener, fürs Gefühl ſowohl als für die Vernunft, dieſes Genuß- und Thatleere Drittel ganz auf eine Seite zu bringen und es der unentbehrlichen Naturreſtauration zu überlaſſen: doch mit einer genauen Abgemeſſenheit der Zeit, von wo an und wie lange ſie dauern ſoll.

Es gehört unter die krankhaften Gefühle zu der beſtimmten und gewohnten Zeit nicht ſchlafen, oder auch ſich nicht wach halten zu können, vornemlich aber das erſtere; in dieſer Abſicht ſich zu Bette zu legen und doch ſchlaflos zu liegen. — Sich alle Gedanken aus dem Kopfe zu ſchlagen, iſt zwar der gewöhnliche Rath, den der Arzt giebt; aber ſie, oder andere an ihre Stelle, kommen wieder und erhalten wach. Es iſt kein anderer diätetiſcher Rath, als beym inneren Wahrnehmen oder Bewußtwerden irgend eines ſich regenden Gedankens, die Aufmerkſamkeit davon ſofort abzuwenden (gleich als ob man mit geſchloſſenen Augen dieſe auf eine andere Seite kehrte), wo dann durch das Abbrechen jedes Gedankens, den man inne wird, allmählig eine Verwirrung der Vorſtellungen entſpringt, dadurch das Bewußtſeyn ſeiner körperlichen (äußeren) Lage aufgehoben wird und eine ganz verſchiedene Ordnung, nemlich ein unwillkührliches Spiel der Einbildungskraft (das im geſunden Zuſtande der Traum iſt) eintritt, in welchem, durch ein bewundernswürdiges Kunſtſtück der thieriſchen Organiſation, der Körper für die animaliſchen Bewegungen abgeſpannt, für die Vitalbewegung aber innigſt agitirt wird und zwar durch

Träume, die, wenn wir uns gleich derſelben im Erwachen nicht erinnern, gleichwohl nicht haben ausbleiben können, weil ſonſt bey gänzlicher Ermangelung derſelben, wenn die Nervenkraft, die vom Gehirn, dem Sitze der Vorſtellungen, ausgeht, nicht mit der Muskelkraft der Eingeweide vereinigt wirkte, das Leben ſich nicht einen Augenblick erhalten könnte. Daher träumen vermuthlich alle Thiere, wenn ſie ſchlafen.

Jedermann aber, der ſich zu Bette und in Bereitſchaft zu ſchlafen gelegt hat, wird bisweilen, bey aller obgedachten Ablenkung ſeiner Gedanken, doch nicht zum Einſchlafen kommen können. In dieſem Falle wird er im Gehirn etwas Spaſtiſches (Krampfartiges) fühlen, welches auch mit der Beobachtung gut zuſammenhängt, daß ein Menſch gleich nach dem Erwachen etwa ½ Zoll länger ſey, als wenn er ſogar im Bette geblieben und dabey nur gewacht hätte. — Da Schlafloſigkeit ein Fehler des ſchwächlichen Alters und die linke Seite überhaupt genommen die ſchwächere iſt *), ſo fühlte ich ſeit etwa einem Jahre dieſe krampfigten Anwandelungen und ſehr empfindli-

---

*) Es iſt ein ganz unrichtiges Vorgeben, daß, was die Stärke im Gebrauche ſeiner äußern Gliedmaßen betrifft, es bloß auf die Uebung und wie man frühe gewöhnt worden, ankomme, welche von beyden Seiten des Körpers die ſtärkere oder ſchwächere ſeyn ſolle; ob im Gefechte mit dem rechten oder linken Arm der Säbel geführt, ob ſich der Reiter im Steigbügel ſtehend von der rechten zur linken oder umgekehrt aufs Pferd ſchwinge u. d. gl. Die Erfahrung lehrt aber, daß, wer ſich am linken Fuße das Maaß für ſeine Schuhe nehmen läßt, wenn der Schuh dem linken genau anpaßt, er für den rechten zu enge ſey, ohne daß man die Schuld davon den Eltern geben kann, die ihre Kinder nicht beſſer belehrt hätten; ſo wie der Vorzug der rechten Seite vor der linken auch daran zu ſehen iſt, daß der, welcher über einen etwas tiefen Graben ſchreiten will, den linken Fuß anſetzt und mit dem rechten überſchreitet; widrigenfalls er in den Graben zu fallen Gefahr läuft. Daß der preußiſche Infanteriſt geübt wird, mit dem linken Fuße anzutreten, widerlegt jenen Satz nicht, ſondern beſtätigt ihn vielmehr; denn er ſetzt dieſen voran, gleich als auf ein Hypomochlium, um mit der rechten Seite den Schwung des Angriffs zu machen, welchen er mit der rechten gegen die linke verrichtet.

chen Reize dieſer Art (ob zwar nicht wirkliche und ſichtbare Bewegungen der darauf afficirten Gliedmaßen als Krämpfe), die ich nach der Beſchreibung Anderer für *gichtiſche* Zufälle halten und dafür einen Arzt ſuchen mußte. Nun aber, aus Ungeduld, am Schlafen mich gehindert zu fühlen, griff ich bald zu meinem ſtoiſchen Mittel, meine Gedanken mit Anſtrengung auf irgend ein von mir gewähltes gleichgültiges Object, was es auch ſey, (z. B. auf den viele Nebenvorſtellungen enthaltenden Namen Cicero) zu heften; mithin die Aufmerkſamkeit von jener Empfindung abzulenken; dadurch dieſe dann, und zwar ſchleunig, ſtumpf wurden, und ſo die Schläfrigkeit ſie überwog, und dieſes kann ich jederzeit, bey wiederkommenden Anfällen dieſer Art in den kleinen Unterbrechungen des Nachtſchlafs, mit gleich gutem Erfolg wiederholen. Daß aber dieſes nicht etwa blos eingebildete Schmerzen waren, davon konnte mich die des andern Morgens früh ſich zeigende glühende Röthe der Zehen des linken Fußes überzeugen. — Ich bin gewiß, daß viele *gichtiſche* Zufälle, wenn nur die Diät des Genuſſes nicht gar zu ſehr dawider iſt, ja *Krämpfe* und ſelbſt *epileptiſche* Zufälle (nicht nur bey Weibern und Kindern, als die dergleichen Kraft des Vorſatzes nicht haben), auch wohl das für unheilbar verſchriene *Podagra* bey jeder neuen Anwandlung deſſelben durch dieſe Feſtigkeit des Vorſatzes (ſeine Aufmerkſamkeit von einem ſolchen Leiden abzuwenden) abgehalten und nach und nach gar gehoben werden könnte.

3.

Vom Eſſen und Trinken.

Im geſunden Zuſtande und in der Jugend iſt es das Gerathenſte in Anſehung des Genuſſes, der Zeit und Menge nach, blos den *Appetit* (Hunger und Durſt) zu befragen; aber bey den mit dem Alter ſich einfindenden Schwächen iſt eine gewiſſe *Angewohnheit* einer geprüften und heilſam gefundenen Lebensart, nemlich wie man es einen Tag erhalten hat, es eben ſo alle Tage zu halten, ein diätetiſcher Grundſatz, welcher dem langen Leben am günſtigſten iſt, doch unter der Bedingung, daß dieſe Abfütterung für den ſich weigernden Appetit die gehörigen Ausnahmen mache. Dieſer nemlich weigert im Alter die Quantität des Flüſſigen (Suppen oder viel Waſſer zu trinken) vornemlich dem männlichen Geſchlecht: verlangt dagegen derbere Koſt und anreizenderes Getränke (z. B. Wein), ſowohl um die *wurmförmige* Bewegung der Gedärme (die unter allen Eingeweiden am meiſten von der vita propria zu haben ſcheinen, weil ſie, wenn ſie noch warm aus dem Thiere geriſſen und zerhauen werden, als Würmer kriechen, deren Arbeit man nicht bloß fühlen, ſondern ſogar hören kann) zu befördern und zugleich ſolche Theile in den Blutumlauf zu bringen, die durch ihren Reiz das Geäder zur Blutbewegung im Umlaufe zu erhalten beförderlich ſind.

Das Waſſer braucht aber bey alten Leuten längere Zeit, um, ins Blut aufgenommen, den langen Gang ſeiner Abſonderung von der Blutmaſſe durch die Nieren zur Harnblaſe zu machen, wenn es nicht dem Blute aſſimilirte Theile (dergleichen der Wein iſt) und die einen Reiz der Blutgefäße zum Fortſchaffen bey ſich führen, in ſich enthält; welcher letztere aber alsdann als Medicin gebraucht wird, deſſen künſtlicher Gebrauch eben darum eigentlich nicht zur Diätetik gehört. Der Anwandelung des Appetits zum Waſſertrinken (dem Durſte), welche großentheils nur Angewohnheit iſt, nicht ſofort nachzugeben und ein hierüber genommener *feſter Vorſatz* bringt dieſen Reiz in das Maaß des natürlichen Bedürfniſſes, des den feſten Speiſen beyzugebenden Flüſſigen, deſſen Genuß in Menge im Alter ſelbſt durch den Naturinſtinkt geweigert wird. Man ſchläft auch nicht gut, wenigſtens nicht tief bey dieſer Waſſerſchwelgerey, weil die Blutwärme dadurch vermindert wird.

Es iſt oft gefragt worden, ob, gleich wie in 24 Stunden nur Ein Schlaf, ſo auch in eben ſo viel Stunden nur

Eine Mahlzeit nach diätetiſcher Regel verwilligt werden könne, oder ob es nicht beſſer (geſunder) ſey, dem Appetit am Mittagstiſche etwas abzubrechen, um dafür auch zu Nacht eſſen zu können. — Das erſtere halte ich auch in den ſogenannten beſten Lebensjahren (dem Mittelalter) für zuträglicher: das letztere aber im ſpäteren Alter; denn da das Stadium für die Operation der Gedärme zum Behuf der Verdauung im Alter ohne Zweifel langſamer abläuft, als in jüngeren Jahren, ſo kann man glauben, daß ein neues Penſum (in einer Abendmahlzeit) der Natur aufzugeben, indeſſen daß das erſtere Stadium der Verdauung noch nicht abgelaufen iſt, der Geſundheit nachtheilig werden müſſe. — Auf ſolche Weiſe kann man den Anreiz zum Abendeſſen, nach einer hinreichenden Sättigung des Mittags, für ein krankhaftes Gefühl halten, deſſen man durch einen feſten Vorſatz ſo Meiſter werden kann, daß auch die Anwandelung deſſelben nach gerade nicht mehr verſpürt wird.

4.

Von dem krankhaften Gefühle aus der Unzeit im Denken.

Einem Gelehrten iſt das Denken Nahrungsmittel, ohne welches, wenn er wach und allein iſt, er nicht leben kann: jenes mag nun im Lernen (Bücherleſen) oder im Ausdenken (Nachſinnen und Erfinden) beſtehen. Aber beym Eſſen oder Gehen ſich zugleich angeſtrengt mit einem beſtimmten Gedanken beſchäftigen, Kopf und Magen oder Kopf und Füße mit zwey Arbeiten zugleich beläſtigen, davon bringt das eine Hypochondrie, das andere Schwindel hervor. Um alſo dieſes krankhaften Zuſtandes durch Diätetik Meiſter zu ſeyn, wird nichts weiter erfordert, als die mechaniſche Beſchäftigung des Magens, oder der Füße, mit der geiſtigen des Denkens wechſeln zu laſſen und während dieſer (der Reſtauration gewidmeten) Zeit das abſichtliche Denken zu hemmen und dem (dem mechaniſchen ähnlichen) freyen Spiele der Einbildungskraft den Lauf zu laſſen: wozu aber bey einem Studierenden ein allgemein gefaßter und feſter Vorſatz der Diät im Denken erfordert wird *).

Es finden ſich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Geſellſchaft ſich zugleich mit Bücherleſen oder Nachdenken beſchäftigt, weil die Lebenskraft durch Kopfarbeit von dem Magen, den man beläſtigt, abgeleitet wird. Eben ſo, wenn dieſes Nachdenken mit der kraftерſchöpfenden Arbeit der Füße (im Promeniren) **) verbunden wird. (Man kann das Lucubriren noch hinzufügen, wenn es ungewöhnlich iſt). Indeſſen ſind die krankhaften Gefühle aus dieſen unzeitig (invita Minerva) vorgenommenen Geiſtesarbeiten noch nicht von der Art, daß ſie ſich unmittelbar durch den bloßen Vorſatz augenblicklich, ſondern allein durch Entwöhnung, vermöge eines entgegengeſetzten Prinzips, nach und nach heben laſſen und von den erſteren ſoll hier nur geredet werden.

---

*) Wechſel in Geiſtesbeſchäftigungen ſoll Erholung ſeyn; die Bildung keines Vermögens unſers Geiſtes ſoll vernachläſſigt werden. Von dem ſtrengen abgezogenen Nachdenken gehe man zu Geſchichtsgegenſtänden und von dieſen zu Beſchäftigungen mit der Einbildungskraft über. Beym abſtrakten Denken beſchäftigt man vorzüglich die Vernunft und den Verſtand, bey der Geſchichte ſowohl den Verſtand als das Gedächtniß und beym Leſen von Dichterwerken die Einbildungskraft und die Vernunft. Dieſer Wechſel ermuntert den Geiſt, bewahrt ihn gegen einſeitige Ausbildung und Anſichten und wir kommen der Ermattung und dem Ueberdruſſe zuvor und begleiten alle Gebilde des Geiſtes mit neuer Kraft und friſchem Muthe. Der Menſch verkümmert ſich gleichſam, wenn er ſich immerfort mit dieſen Abſtraktionen abgiebt, entzieht ſich die Freude des Geiſtes und bringt ſich ſelbſt um das immer rege Streben nach allſeitiger Wahrheit. Die Diät im Denken erfordert alſo einen beſtändigen Wechſel in den Gegenſtänden deſſelben, ſowohl um der Geſundheit als um der muthigen Kraft willen.

D. Hufeland.

**) Studirende können es ſchwerlich unterlaſſen, in einſamen Spaziergängen ſich mit Nachdenken ſelbſt und allein zu unterhalten. Ich habe es aber an mir gefunden und auch von Andern, die ich darum befrug, gehört, daß das angeſtrengte Denken im Gehen geſchwinde matt macht, dagegen, wenn man ſich dem freyen Spiele der Einbildungskraft überläßt, die Motion reſtaurirend iſt. Noch mehr geſchieht dieſes, wenn bey dieſer mit Nachdenken verbundenen Bewegung zugleich Unterredung mit einem Andern gehalten wird, ſo, daß man ſich bald genöthigt ſieht, das Spiel ſeiner Gedanken ſtehend fortzuſetzen. — Das Spazieren im Freyen hat gerade die Abſicht, durch den Wechſel der Gegenſtände ſeine Aufmerkſamkeit auf jeden einzelnen abzuſpannen.

5.

Von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle durch den Vorſatz im Athemziehen.

Ich war vor wenigen Jahren noch dann und wann vom Schnupfen und Huſten heimgeſucht, welche beyde Zufälle mir deſto ungelegener waren, als ſie ſich bisweilen beym Schlafengehen zutrugen. Gleichſam entrüſtet über dieſe Störung des Nachtſchlafs entſchloß ich mich, was den erſteren Zufall betrifft, mit feſtgeſchloſſenen Lippen durchaus die Luft durch die Naſe zu ziehen, welches mir anfangs nur mit einem ſchwachen Pfeifen, und da ich nicht abſetzte, oder nachließ, immer mit ſtärkerem, zuletzt mit vollem und freyem Luftzug gelang, es durch die Naſe zu Stande zu bringen, darüber ich dann ſofort einſchlief. — Was dieß gleichſam convulſiviſche und mit dazwiſchen vorfallendem Einathmen (nicht wie beym Lachen ein continuirtes ſtoßweiſe erſchallendes) Ausathmen, den Huſten, betrifft, vornehmlich den, welchen der gemeine Mann in England den Altmannshuſten (im Bette liegend) nennt, ſo war es mir um ſo mehr ungelegen, da er ſich bisweilen bald nach der Erwärmung im Bette einſtellte und das Einſchlafen verzögerte. Dieſes Huſten, welches durch den Reiz der mit offenem Munde eingeathmeten Luft auf den Luftröhrenkopf erregt wird *), nun zu hem-

---

*) Sollte auch nicht die atmoſphäriſche Luft, wenn ſie durch die Euſtachiſche Röhre (alſo bey geſchloſſenen Lippen) circulirt, dadurch, daß ſie auf dieſem dem Gehirne nahe liegenden Umwe-

men, bedurfte es einer nicht mechaniſchen (pharmacevtiſchen), ſondern nur unmittelbaren Gemüthsoperation: nem-

---

ge Sauerſtoff abſetzt, das erquickende Gefühl geſtärkter Lebensorgane bewirken, welches dem ähnlich iſt, als ob man Luft trinke; wobey dieſe, ob ſie zwar keinen Geruch hat, doch die Geruchsnerven und die denſelben nahe liegenden einſaugenden Gefäße ſtärkt? Bey manchem Wetter findet ſich dieſes Erquickliche des Genuſſes der Luft nicht; bey anderem iſt es eine wahre Annehmlichkeit, ſie auf ſeiner Wanderung mit langen Zügen zu trinken, welches das Einathmen mit offenem Munde nicht gewährt. — — Das iſt aber von der größten diätetiſchen Wichtigkeit, den Athemzug durch die Naſe bey geſchloſſenen Lippen ſich ſo zur Gewohnheit zu machen, daß er ſelbſt im tiefſten Schlafe nicht anders verrichtet wird und man ſogleich aufwacht, ſo bald er mit offenem Munde geſchieht, und dadurch gleichſam aufgeſchreckt wird; wie ich das anfänglich, ehe es mir zur Gewohnheit wurde, auf ſolche Weiſe zu athmen, bisweilen erfuhr. — Wenn man genöthigt iſt, ſtark oder bergan zu ſchreiten, ſo gehört größere Stärke des Vorſatzes dazu, von jener Regel nicht abzuweichen und eher ſeine Schritte zu mäßigen, als von ihr eine Ausnahme zu machen; ingleichen, wenn es um ſtarke Motion zu thun iſt, die etwa ein Erzieher ſeinen Zöglingen geben will, daß dieſer ſie ihre Bewegung lieber ſtumm, als mit öfterer Einathmung durch den Mund machen laſſe. Meine jungen Freunde (ehemalige Zuhörer) haben dieſe diätetiſche Maxime als probat und heilſam geprieſen und ſie nicht unter die Kleinigkeiten gezählt, weil ſie bloßes Hausmittel iſt, das den Arzt entbehrlich macht. — Merkwürdig iſt noch, daß, da es ſcheint, beym lange fortgeſetzten Sprechen, geſchehe das Einathmen auch durch den ſo oft geöffneten Mund, mithin jene Regel werde da doch ohne Schaden überſchritten, es ſich wirklich nicht ſo verhält, denn es geſchieht doch auch durch die Naſe. Denn wäre dieſe zu der Zeit verſtopft, ſo würde man von dem Redner ſagen, er ſpreche durch die Naſe (ein ſehr widriger Laut), indem er wirklich nicht durch die Naſe ſpräche, und umgekehrt, er ſpreche nicht durch die Naſe, indem er wirklich durch die Naſe ſpricht, wie es Hr. Hofrath Lichtenberg launig und richtig bemerkt. — Das iſt auch der Grund, warum der, welcher lange und laut ſpricht (Vorleſer oder Prediger), es ohne Rauhigkeit der Kehle eine Stunde lang wohl aushalten kann; weil nemlich ſein Athemziehen eigentlich durch die Naſe, nicht durch den Mund geſchieht, als durch welchen nur das Ausathmen verrichtet wird. — Ein Nebenvortheil dieſer Angewohnheit des Athemzuges mit beſtändig geſchloſſenen Lippen, wenn man für ſich allein wenigſtens nicht im Diſcurs begriffen iſt, iſt der, daß die ſich immer abſondernde und den Schlund befeuchtende Saliva hiebey zugleich als Verdauungsmittel (ſtomachale), vielleicht auch (verſchluckt) als Abführungsmittel wirkt, wenn man feſt genug entſchloſſen iſt, ſie nicht durch üble Angewohnheit zu verſchwenden.

lich die Aufmerkſamkeit auf dieſen Reiz dadurch ganz abzulenken, daß ſie mit Anſtrengung auf irgend ein Object (wie oben bey krampfhaften Zufällen) gerichtet und dadurch das Ausſtoßen der Luft gehemmet wurde, welches mir, wie ich es deutlich fühlete, das Blut ins Geſicht trieb, wobey aber der durch denſelben Reiz erregte flüſſige Speichel (saliva) die Wirkung dieſes Reizes, nemlich die Ausſtoßung der Luft, verhinderte und ein Herunterſchlucken dieſer Feuchtigkeit bewirkte. — — Eine Gemüthsoperation, zu der ein recht großer Grad des feſten Vorſatzes erforderlich, der aber darum auch deſto wohlthätiger iſt.*)

---

*) Einen Vorſatz faſſen iſt der Entſchluß, etwas zu thun oder zu unterlaſſen. Der Menſch ſollte mehr Vorſätze faſſen, welche Gutes zur Abſicht haben, als es jetzt nur zu oft der Fall iſt; er würde dadurch Charakterfeſtigkeit bekommen und des Glücks würde mehr ſeyn auf dieſer Erde. Was man ſich vorſetzt, das muß reiflich überlegt werden. Nach allſeitiger Betrachtung ſuche man es auszuführen und weiche und wanke nicht im Guten. Der Wille muß feſt ſeyn in dem, was die Vernunft beſchließt oder der Verſtand räth und man gewinnt durch dieſe Feſtigkeit und Beharrlichkeit an Entſchloſſenheit und Kraft und das, was wir öfterer ſelbſt mit Mühe thun, wird uns leicht und zur Gewohnheit. Der Vorſatz iſt alſo die feſte und muthige Entſchloſſenheit, etwas zur Wirklichkeit zu bringen, was für uns entweder Pflicht oder vortheilhaft iſt. Man beharre bey ſeinen guten Vorſätzen und ſpare weder Mühe noch Zeit zu ihrer Verwirklichung und das Schwierigſte wird alsdann leicht. Wir ſcheuen kein Opfer, weichen vor keiner Anſtrengung zurück und erreichen das vorgeſteckte Ziel. Muthig und beharrlich das Gute und Zweckmäßige gewollt und die gewünſchte That tritt in die Wirklichkeit ein. Ein beſonnener Verſtand und ein eiſenfeſter Wille bewirken Wunderdinge und wir können uns das Zeugniß geben, daß wir nicht umſonſt leben. Durch kräftige Einſchärfung der Pflichtgebote und durch Begeiſterung für Wahrheit und Recht bewirken wir viel Großes und Herrliches. Der Wille unterwirft ſich freudig der Vernunft und die Zeit und die Beharrlichkeit ſiegen über alle Hinderniſſe. D. [illegible]

6.

Von den Folgen dieſer Angewohnheit des Athemziehens mit geſchloſſenen Lippen.

Die *unmittelbare* Folge davon iſt, daß ſie auch im Schlafe fortwährt und ich ſogleich aus dem Schlafe aufgeſchreckt werde, wenn ich zufälligerweiſe die Lippen öffne und ein Athemzug durch den Mund geſchieht; woraus man ſieht, daß der Schlaf, und mit ihm der Traum, nicht eine ſo gänzliche Abweſenheit von dem Zuſtande des Wachenden iſt, daß ſich nicht auch eine Aufmerkſamkeit auf ſeine Lage in jenem Zuſtande mit einmiſche: wie man denn dieſes auch daraus abnehmen kann, daß die, welche ſich des Abends vorher vorgenommen haben, früher als gewöhnlich (etwa zu einer Spazierfahrt) aufzuſtehen, auch früher *erwachen*, indem ſie vermuthlich durch die Stadtuhren aufgeweckt werden, die ſie alſo auch mitten im Schlaf haben hören und darauf Acht geben müſſen. Die *mittelbare* Folge dieſer löblichen Angewöhnung iſt, daß das unwillkührliche abgenöthigte Huſten, (nicht das *Aufhuſten* eines Schleims als beabſichtigter Auswurf) in beyderley Zuſtande verhütet und ſo durch die bloße Macht des Vorſatzes eine Krankheit verhütet wird. — — Ich habe ſogar gefunden, daß, da mich nach ausgelöſchtem Licht (und eben zu Bette gelegt) auf einmal ein ſtarker Durſt anwandelte, den mit Waſſertrinken zu löſchen ich im Finſtern hätte in eine andere Stube gehen und durch Herumtappen das Waſſergefäß ſuchen müſſen, ich darauf fiel, verſchiedene und ſtarke Athemzüge mit Erhebung der Bruſt zu thun und gleichſam Luft durch die Naſe zu *trinken*, wodurch der Durſt in wenig Secunden völlig gelöſcht war. Es war ein krankhafter Reiz, der durch einen Gegenreiz gehoben ward.

Beſchluß.

Krankhafte Zufälle, in Anſehung deren das Gemüth das Vermögen beſitzt, des Gefühls derſelben durch den bloßen ſtandhaften Willen des Menſchen als einer Obermacht des vernünftigen Thieres Meiſter werden zu können, ſind alle von der ſpaſtiſchen (krampfhaften) Art; man kann aber nicht umgekehrt ſagen, daß alle von dieſer Art durch den bloßen feſten Vorſatz gehemmet oder gehoben werden können. — Denn Einige derſelben ſind von der Beſchaffenheit, daß die Verſuche, ſie der Kraft des Vorſatzes zu unterwerfen, das krampfhafte Leiden vielmehr noch verſtärken; wie es der Fall mit mir ſelber iſt, da diejenige Krankheit, welche vor etwa einem Jahr in der Kopenhagener Zeitung als „epidemiſcher, mit Kopfbedrückung verbundener Catarrh“ beſchrieben wurde *) (bey mir aber wohl ein Jahr älter, aber doch von ähnlicher Empfindung iſt), mich für eigene Kopfarbeiten gleichſam desorganiſirt, wenigſtens geſchwächt und ſtumpf gemacht hat, und, da ſich dieſe Bedrückung auf die natürliche Schwäche des Alters geworfen hat, wohl nicht anders als mit dem Leben zugleich aufhören wird.

Die krankhafte Beſchaffenheit des Patienten, die das Denken, in ſo fern es ein Feſthalten eines Begriffs (der Einheit des Bewußtſeyns verbundener Vorſtellungen) iſt, begleitet und erſchwert, bringt das Gefühl eines ſpaſtiſchen Zuſtandes des Organs des Denkens (des Gehirns) als eines Drucks hervor, der zwar das Denken und Nachdenken ſelbſt, imgleichen das Gedächtniß in Anſehung des ehedem Gedachten, eigentlich nicht ſchwächt, aber im Vortrage (dem mündlichen oder ſchriftlichen) das feſte Zuſammenhalten der Vorſtellungen in ihrer Zeitfolge wider Zerſtreuung ſichern ſoll, bewirkt ſelbſt einen unwillkührlichen ſpaſtiſchen Zuſtand des Gehirns, als ein Unvermögen, bey dem Wechſel der auf einander folgenden Vorſtellungen die Einheit des Bewußtſeyns derſelben zu erhalten. Daher begegnet es mir, daß, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geſchieht, zuerſt zu dem, was ich ſagen will, (den Leſer

---

*) Ich halte ſie für eine Gicht, die ſich zum Theil aufs Gehirn geworfen hat.

oder Leſer) vorbereitete, ihm den Gegenſtand, wohin ich gehen will, in der Ausſicht, dann ihn auch auf das, wovon ich ausgegangen bin, zurückgewieſen habe (ohne welche zwey Hinweiſungen kein Zuſammenhang der Rede ſtatt findet) und ich nun das letztere mit dem erſteren verknüpfen ſoll, ich auf einmal meinen Zuhörer oder (ſtillſchweigend mich ſelbſt) fragen muß: wo war ich doch? Wovon ging ich aus? welcher Fehler nicht ſowohl ein Fehler des Geiſtes, auch nicht des Gedächtniſſes allein, ſondern der Geiſtesgegenwart (im Verknüpfen) d. i. eine unwillkührliche Zerſtreuung und ein ſehr peinigender Fehler iſt, dem man zwar in Schriften (zumal den philoſophiſchen, weil man da nicht immer ſo leicht zurückſehen kann, von wo man ausging) mühſam vorbeugen, ob zwar mit aller Mühe nie völlig verhüten kann.

Mit dem Mathematiker, der ſeine Begriffe, oder die Stellvertreter derſelben (Größen- und Zahlenzeichen), in der Anſchauung vor ſich hinſtellen und daß, ſo weit er gegangen iſt, alles richtig ſey, verſichert ſeyn kann, iſt es anders bewandt, als mit dem Arbeiter im Fache der, vornehmlich reinen, Philoſophie (Logik und Metaphyſik), der ſeinen Gegenſtand in der Luft vor ſich ſchwebend erhalten muß, und ihn nicht bloß theilweiſe, ſondern jederzeit zugleich in einem Ganzen des Syſtems (d. r. V.) ſich darſtellen und prüfen muß. Daher es eben nicht zu verwundern iſt, wenn ein Metaphyſiker eher invalid wird, als der Studierende in einem anderen Fache, ingleichen als Geſchäftsphiloſophen; indeſſen daß es doch Einige derer geben muß, die ſich jenem ganz widmen, weil ohne Metaphyſik überhaupt es gar keine Philoſophie geben könnte.

Hieraus iſt auch zu erklären, wie jemand für ſein Alter geſund zu ſeyn ſich rühmen kann, ob er zwar in Anſehung gewiſſer ihm obliegenden Geſchäfte ſich in die Krankenliſte müßte einſchreiben laſſen; denn weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit dieſem auch den Verbrauch und die Erſchöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichſam nur in einer niedrigeren Stufe (als vegetirendes Weſen) zu leben geſteht, nemlich eſſen, gehen und ſchlafen zu können, was für ſeine animaliſche Exiſtenz geſund, für die bürgerliche (zu öffentlichen Geſchäften verpflichteten) Exiſtenz aber krank, d. i. invalid, heißt: ſo widerſpricht ſich dieſer Candidat des Todes hiemit gar nicht.

Dahin führt die Kunſt, das menſchliche Leben zu verlängern, daß man endlich unter den Lebenden nur ſo geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichſte Lage iſt *).

Hieran aber habe ich ſelber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanſtrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen und, um zu leben mir, den gewohnten Genuß des Lebens ſchmälern: warum ein ſchwächliches Leben durch Entſagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbeliſten, in denen doch auf den Zuſchnitt der von Natur Schwächeren und ihre muthmaßliche Lebensdauer mit gerechnet iſt, durch mein Beyſpiel in Verwirrung bringen, und das alles, was man ſonſt Schickſal nannte, (dem man ſich demüthig und andächtig unterwarf) dem eigenen feſten Vorſatze unterwerfen, welcher doch ſchwerlich zur allgemeinen diätetiſchen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden, und die therapeutiſchen Formeln der Officin jemals verdrängen wird?

---

*) Dieß Reſultat, ſo wenig tröſtlich es iſt, iſt vollkommen richtig, ſobald wir an das, was der Menſch im vollkommenern Sinne iſt, und ſeyn ſoll, denken. Aber ſelbſt das Beyſpiel des würdigen Herrn Verfaſſers giebt ja einen ſprechenden Beweis, was der Menſch auch im Alter noch für Andere ſeyn kann, wenn die Vernunft immer, wie hier, ſeine oberſte Geſetzgeberin war. Und geſetzt auch, es fehlte ganz an dieſer objectiven und bürgerlichen Exiſtenz, ſind uns nicht auch die Rudera eines ſchönen oder großen Gebäudes heilig und ſchätzbar? Dienen ſie uns nicht als Denkzeichen des Vergangenen, als Winke der Zukunft, als Lehre und Beyſpiel? Hufeland.

Nachſchrift.

Den Verfaſſer der Kunſt das menſchliche (auch beſonders das literäriſche) Leben zu verlängern, darf ich alſo wohl auffordern, daß er wohlwollend auch darauf bedacht ſey, die Augen der Leſer (vornemlich der jetzt großen Zahl der Leſerinnen, die den Uebelſtand der Brille noch härter fühlen dürften) in Schutz zu nehmen, auf welche jetzt aus elender Ziererey der Buchdrucker, (denn Buchſtaben haben doch als Mahlereyen ſchlechterdings nichts Schönes an ſich) von allen Seiten Jagd gemacht wird; damit nicht, ſo wie in Marocko, durch weiße Uebertünchung aller Häuſer ein großer Theil der Einwohner der Stadt blind iſt, dieſes Uebel aus ähnlicher Urſache auch bey uns einreiße, vielmehr die Buchdrucker desfalls unter Polizeygeſetze gebracht werden. — Die jetzige Mode will es dagegen anders, nemlich:

1. Nicht mit ſchwarzer, ſondern grauer Tinte, (weil es ſanfter und lieblicher auf ſchönem weißen Papiere abſteche) zu drucken.

2. Mit Didotſchen Lettern, von ſchmalen Füßen, nicht mit Breitkopfſchen, die ihrem Namen Buchſtaben (gleichſam bücherner Stäbe zum Feſtſtehen) beſſer entſprechen würden.

3. Mit lateiniſcher (wohl gar Curſiv-) Schrift ein Werk teutſchen Inhalts, von welcher Breitkopf mit Grunde ſagte, daß niemand das Leſen derſelben für ſeine Augen ſo lange aushalte, als mit der teutſchen.

4. Mit ſo kleiner Schrift als nur möglich, damit für die unten etwa beyzufügenden Noten noch kleinere (dem Auge noch knapper angemeſſene) leſerlich bleibe *).

---

*) Ich ſtimme in dieſe Klage des verehrten Verfaſſers ganz mit ein, und bin überzeugt, daß der größte Theil der jetzt ſo auffallend häufiger werdenden Augenſchwächen ſchon an und für ſich in dem weit häufigern Leſen (beſonders dem geſchwind Leſen, was jetzt wegen der weit häufigern Zeitungen, Journale und Flugſchriften weit gewöhnlicher iſt, und die Augen unglaublich angreift) zu ſuchen ſey, und dadurch auch unbeſchreib-

Dieſem Unweſen zu ſteuern, ſchlage ich vor, den Druck der Berliner Monatsſchrift (nach Text und Noten)

---

lich vermehrt wird, daß man beym Drucke die Rückſicht auf die Augen immer mehr vernachläßigt, da ſie vielmehr, weil nun einmal das Leſen zum allgemeinen Bedürfniſſe geworden iſt, vermehrt werden ſollte.

Auch ich glaube, daß dabey die den Augen nachtheiligſten Fehler dadurch begangen werden, wenn man auf zu weißes oder gar glänzendes Papier, mit grauer Schwärze, mit zu kleinen, oder mit zu zarten, zu wenig Körper habenden, Lettern druckt; und ich mache es daher jedem Autor, Verleger und Drucker zur heiligen Pflicht, das Augenwohl ihrer Leſer künftig beſſer zu bedenken. Beſonders iſt die blaſſe Farbe der Buchſtaben äußerſt nachtheilig, und es iſt unverzeihlich, daß es die Drucker ſo häufig aus elender Gewinnſucht oder Bequemlichkeit daran fehlen laſſen.

Was aber die lateiniſchen Lettern als Augenverderber betrifft, ſo bitte ich um Erlaubniß, darinnen anderer Meynung zu ſeyn, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Daß dieſe Lettern an und für ſich den Augen nicht nachtheiliger ſind, als unſre teutſchen, erhellt daraus, weil ſonſt in England, Frankreich und andern Ländern, wo man ſich ihrer bedient, die Augenfehler häufiger ſeyn müßten, als bey uns, welches aber nicht der Fall iſt.

2. Wenn ſie alſo einem Teutſchen, der gewohnt iſt, teutſch zu leſen, etwas mehr anzugreifen ſcheinen, ſo liegt die Urſache bloß darin, weil er ſie nicht gewohnt iſt und das Angreifende verliert ſich, ſobald er ſich daran gewöhnt hat, und fällt ganz weg, wenn wir gleich von Jugend auf an dieſe Lettern gewöhnt werden.

3. Daß dieſe Lettern, wenn ſie klein oder mager ſind, die Augen angreifen, iſt wahr, aber daſſelbe gilt auch von den teutſchen, und ich halte es daher für äußerſt nöthig, bey der lateiniſchen Schrift größere oder fettere Typen zu nehmen; welches auch der einzige Grund war, warum ich ſie bey der Macrobiotik von dieſer Beſchaffenheit wählte, ohnerachtet man hie und da darin einen Grund zum Tadel gefunden hat, (ein Beweis, daß man gerade dann, wenn man fürs Publikum ſorgt, am meiſten verkannt werden kann).

Ich finde alſo keinen mediciniſchen Gegengrund, der mich von ihrem Gebrauch abhalten ſollte; vieles aber, was mir ihren Gebrauch anrieth und mich dahin gebracht hat, ſie faſt durchgängig zu wählen. Zuerſt nemlich glaube ich, daß unſere Litteratur und Sprache dann zugleich mehr Eingang in andere Länder finden wird, wenn wir lateiniſch drucken; denn viele Ausländer ſchreckt ſchon das Fremde und Unverſtändliche der Typen ab, und man wird ſich gewiß ſchwerer zur Erlernung einer Sprache entſchließen, wenn man ſelbſt erſt die Form der Lettern ſtudieren muß. Ich glaube daher, es würde ungemein viel zur litterariſchen Verbindung Europens, und zur Beförderung der allgemeinen Gelehrten Republik beytragen, wenn wir zum Muſter zu nehmen; denn, man mag, welches Stück man will, in die Hand nehmen, ſo wird man die durch obige Leſerey angegriffene Augen durch Anſicht des letzteren merklich geſtärkt fühlen *).

---

und endlich eben der Typen bedienten, die die aufgeklärteſten Nationen angenommen haben, und ich glaube, es muß am Ende dahin kommen. England, ſelbſt Italien bedienten ſich ja noch bis zu Anfange dieſes Jahrhunderts unſerer Mönchsſchrift, und haben ſie dennoch ganz verlaſſen, welches zugleich beweiſt, daß wir nicht einmal teutſche Originalität darein finden können. — Dazu kommt nun noch der Grund, daß bey ſcientifiſchen, beſonders mediciniſchen Büchern, wo viel lateiniſche Termini technici vorkommen, ein großer Uebelſtand fürs Auge entſteht, wenn die teutſche Schrift alle Augenblicke durch lateiniſche unterbrochen wird, oder dadurch ein noch ſchlimmeres Uebel bewirkt wird, daß man dieſe Termini technici ins Teutſche überſetzt, wodurch ſie nun vollends den Ausländern ganz und ſelbſt den Teutſchen aus einer andern Provinz zum Theil unverſtändlich werden, und ſie wirklich den Vorzug verlieren, Termini technici zu ſeyn.

Ich gebe zu, daß manche ungeübte Leſer für jetzt lateiniſche Lettern ungern, ja wohl gar nicht leſen; dieß gilt aber nicht von ſcientifiſchen Schriften. Für die niedern Klaſſen muß man noch teutſche Lettern gebrauchen, bey allen gebildeten Ständen beyderley Geſchlechts iſt das aber ſchon jetzt nicht mehr nöthig.

Hufeland.

*) Unter den krankhaften Zufällen der Augen (nicht eigentlichen Augenkrankheiten) habe ich die Erfahrung von einem, der mir zuerſt in meinen Vierzigerjahren einmal, ſpäterhin, mit Zwiſchenräumen von einigen Jahren, dann und wann, jetzt aber in einem Jahre etlichemal begegnet iſt, gemacht, wo das Phänomen darin beſteht, daß auf dem Blatt, welches ich leſe, auf einmal alle Buchſtaben verwirrt und durch eine gewiſſe über daſſelbe verbreitete Helligkeit vermiſcht und ganz unleſerlich werden: ein Zuſtand, der nicht über 6 Minuten dauert, der einem Prediger, welcher ſeine Predigt vom Blatte zu leſen gewohnt iſt, ſehr gefährlich ſeyn dürfte, von mir aber in meinem Auditorium der Logik oder Metaphyſik, wo nach gehöriger Vorbereitung im freyen Vortrage (aus dem Kopfe) geredet werden kann, nichts als die Beſorgniß entſprang, es möchte dieſer Zufall der Vorbote vom Erblinden ſeyn; worüber ich gleichwohl jetzt beruhigt bin, da ich bey dieſem jetzt öfterer als ſonſt ſich ereignenden Zufalle an meinem Einen geſunden Auge (denn das linke hat das Sehen ſeit etwa 5 Jahren verlohren) nicht den mindeſten Abgang an Klarheit verſpüre. — Zufälligerweiſe kam ich darauf, wenn ſich jenes Phänomen ereignete, meine Augen zu ſchließen, ja um noch beſſer das äußere Licht abzuhalten, meine Hand darüber zu legen, und dann ſahe ich eine hellweiße, wie mit Phosphor im Finſtern auf einem Blatt verzeichnete Figur, ähnlich der, wie das letzte Vier-

Kant's Gedanken über Myſticismus und Schwärmerey.

In unſern Tagen herrſcht eine Krankheit, welche dem freyen Gebrauche der Vernunft in religiöſen Dingen das Garaus zu machen ſucht, und welche ſich in Teutſchland ſeit den großen Ereigniſſen des J. 1813. auf eine ſchnelle Art verbreitet hat. Dies iſt der Myſticismus, der Unduldſamkeit mit Anmaßung verbindet und in den Mantel der Frömmeley gehüllt, alles freye Forſchen verläſtert. Wäre nicht die neue Revolution in Frankreich (d. 27 — 29. July 1830) ausgebrochen und hätte ſie nicht den Geiſtern eine andere Richtung gegeben, ſo würde es bald nicht an Ketzertribunalen gebrochen haben: an gutem Willen hierzu gebrach es nicht, nur fehlte es zur Ausführung ſeiner Abſichten an Gewalt. Um dieſer bösartigen Verirrung nach Kräften zu ſteuern, mag auch **Kant** ſein gewichtiges Wort ſprechen.

Der Myſticismus hat die Maxime der Ungültigkeit einer zu oberſt geſetzgebenden Vernunft. Wer alſo die Regel hat, es ſey noch etwas über die Vernunft, dem

---

tel im Kalender vorgeſtellt wird, doch mit einem, auf der convexen Seite ausgezackten Rande, welche allmählig an Helligkeit verlohr und in obengenannter Zeit verſchwand. Ich möchte wohl wiſſen, ob dieſe Beobachtung auch von Andern gemacht und wie dieſe Erſcheinung, die wohl eigentlich nicht in den Augen, — als bey deren Bewegung dies Bild nicht zugleich mit bewegt, ſondern immer an derſelben Stelle geſehen wird — ſondern im Sensorium commune ihren Sitz haben dürfte, zu erklären ſey *). Zugleich iſt es ſeltſam, daß man ein Auge (innerhalb einer Zeit, die ich etwa auf 3 Jahre ſchätze) einbüßen kann, ohne es zu vermiſſen.

*) Dieſer Fehler des Geſichts kommt allerdings mehr vor, und gehört unter die allgemeine Rubrik: Visus confusus s. perversus, weil er nicht eben einen Mangel der Sehkraft, ſondern nur eine Abalienation beweiſt. Ich ſelbſt habe es zuweilen periodiſch gehabt, und der vom Herrn Hofrath Herz im Journal der practiſchen Heilk. beſchriebne falſche Schwindel hat viel Ähnliches. Mehrentheils iſt eine vorübergehende Reizung die Urſache, z. B. Blutreiz, Gichtreiz, galliſche Reize, oder auch Schwäche.

Hufeland.

ſich dieſe unterwerfen und ſich davon zurecht weiſen und lenken laſſen müſſe, der iſt ein Schwärmer. Ein ſolcher nennt gewöhnlich dieſe ſeine Maxime Erleuchtung und ſpricht von einem innern Lichte z. B. einer unmittelbaren Offenbarung, vor der die Vernunft ſchweigen und der man ſich beſonders in Religionsſachen unterwerfen müſſe. Unterſucht man aber die Sache näher, ſo ſind es bloß Täuſchungen der Einbildungskraft, die den Schwärmer leiten und die er für Eingebungen hält. Nur die Vernunft kann für jedermann gültig gebieten. Sobald es daher mehrere Schwärmer giebt, muß auch unter ihnen ſelbſt eine Sprachverwirrung entſtehen: denn jeder kann doch nur das, was in ſeinem eigenen Sinne vorgeht, für Erleuchtung halten und muß nothwendig das, was der Andere erzählt, entweder durch die Vernunft prüfen und für Schwärmerey erklären oder ſich ungeprüft aufdringen laſſen.

Religionsſchwärmerey iſt auch der Wahn, Wirkungen der Gnade in ſich hervorbringen zu können. Wenn wir auch nur himmliſche Einflüſſe in uns wahrnehmen wollen, ſo iſt das eine Art Wahnſinn, in welchem ſo gar auch Methode ſeyn kann, weil ſich die vermeinten innern Offenbarungen doch nur an moraliſche, mithin auch Vernunftideen anſchlieſſen müſſen, der aber doch immer eine der Religion nachtheilige Selbſttäuſchung bleibt. — Auch iſt hier ein Wahn, durch Beſtrebungen zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten. Dieſer ſchwärmeriſche Religionswahn iſt der moraliſche Tod der Vernunft, ohne welche doch gar keine Religion ſtatt finden kann. Er iſt eine andächtige Vermeſſenheit und wird durch einen gewiſſen Stolz und ein gar zu großes Zutrauen zu ſich ſelbſt veranlaßt. Der andächtig Vermeſſene will den himmliſchen Naturen näher treten und ſich durch einen erſtaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeſchriebene Ordnung heben. Er redet nur von unmittelbarer Eingebung und vom anſchaulichen Leben. Nur die Selbſterkenntniß der Vernunft kann dieſe Schwärmerey vertreiben und austilgen, weil dieſe (in hohem Grade) zu den Schwächen der Seele in Anſehung ihres Erkenntnißvermögens gehört.

Hier mögen nun noch zur Erläuterung des von der Myſtik oder Schwärmerey Geſagten noch zwey kleine Aufſätze Kants folgen. Die Philoſophie als Lehre einer Wiſſenſchaft, (ſagt er in der Vorrede zu Jachmann's Prüfung der Kantiſchen Religionsphiloſophie in Hinſicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Myſticism. 1800) kann ſo wie jede andere Doktrin zu allerley beliebigen Zwecken als Werkzeug dienen, hat aber in dieſer Hinſicht nur einen bedingten Werth. Wer dieſes oder jenes Produkt beabſichtigt, muß ſo oder ſo dabey zu Werke gehen und wenn man hierbey nach Principien verfährt, ſo wird ſie auch eine praktiſche Philoſophie heißen können, und hat ihren Werth wie jede andere Waare, wenn Verkehr getrieben werden kann.

Aber Philoſophie in buchſtäblicher Bedeutung des Worts als Weisheitslehre hat einen unbedingten Werth: denn ſie iſt die Lehre vom Endzwecke der menſchlichen Vernunft, welcher nur ein einziger ſeyn kann, dem alle andere Zwecke nachſtehen oder untergeordnet werden müſſen und der vollendete praktiſche Philoſoph (ein Ideal) iſt der, welcher dieſe Forderung an ihm (ſich) ſelbſt erfüllt.

Ob nun Weisheit von oben herab dem Menſchen (durch Inſpiration) eingegoſſen, oder von unten herauf durch innere Kraft ſeiner praktiſchen Vernunft erklimmt werde, das iſt die Frage.

Der, welcher das Erſtere als paſſives Erkenntnißmittel behauptet, denkt ſich das Unding der Möglichkeit einer überſinnlichen Erfahrung, welches im geraden Widerſpruche mit ſich ſelbſt iſt (das Transſcendente als immanent vorzuſtellen) und ſtützet ſich auf eine gewiſſe Geheimlehre, welche das gerade Gegentheil aller Philoſophie iſt und doch eben darin, daß ſie es iſt, (wie der Alchemiſt) den großen Fund ſetzt, aller Arbeit vernünftiz ger, aber mühſamer Naturforſchung überheben, ſich im ſüßen Zuſtande des Genießens ſelig zu träumen.

Dieſe Afterphiloſophie auszutilgen oder wo ſie ſich regt, nicht aufkommen zu laſſen, iſt die Abſicht dieſes Werks.

Ueber Schwärmerey und die Mittel dagegen ſchrieb Kant 1790 einen kleinen Aufſatz an den nachherigen Biſchof Borowsky, den dieſer ſeiner Schrift: Caglioſtro einverleibte und der folgendermaßen lautet: Sie fragen mich, wo der Hang zu der jetzt ſo überhandnehmenden Schwärmerey herkommen möge und wie dieſem Uebel abgeholfen werden könne? Beydes iſt für die Seelenärzte eine eben ſo ſchwer zu löſende Aufgabe als der vor einigen Jahren poſtſchnell ſeinen Umlauf um die ganze Welt machende in Wien ſogenannte ruſſiſche Catharr (Influenza), der unaufhaltſam Viele befiel, aber von ſelbſt bald aufhörte, es für unſere Leibesärzte war, die mit jenen darin viel Aehnliches haben, daß ſie die Krankheiten beſſer beſchreiben als ihren Urſprung einſehen oder ihnen abhelfen können; glücklich für den Kranken, wenn ihre Vorſchriften nur diätetiſch ſind und reines kaltes Waſſer zum Gegenmittel empfehlen, der gütigen Natur aber das Uebrige zu verrichten übrig laſſen.

Wie mich dünkt, iſt die allgemein ausgebreitete Leſeſucht nicht blos das Leitzeug (Vehikel), dieſe Krankheit zu verbreiten, ſondern auch der Giftſtoff (Miasma), ſie zu erzeugen. Der wohlhabendere mit unter auch der vornehmere Stand, der, wo nicht auf Ueberlegenheit, doch wenigſtens auf Gleichheit in Einſichten mit denen Anſpruch macht, welche ſich dahin auf dem dornichten Wege gründlicher Erlernung bemühen müſſen, begnügt ſich, gleichſam den Rahm der Wiſſenſchaften, in Regiſtern und ſummariſchen Auszügen abzuſchöpfen, will aber doch gerne die Ungleichheit unmerklich machen, die zwiſchen einer redſeligen Unwiſſenheit und gründlicher Wiſſenſchaft bald in die Augen fällt und dieſes gelingt am beſten, wenn er unbegreifliche Dinge, von denen ſich nur eine luſtige

Möglichkeit denken läßt, als Fakta aufhaſcht und dann den gründlichen Naturforſcher auffordert, ihm zu erklären, wie er wohl die Erfüllung dieſes oder jenes Traumes, dieſer Ahnung, dieſer aſtrologiſchen Vorherſagung oder Verwandlung des Bleies in Gold u. ſ. w. erklären wolle; denn hierbey iſt, wenn das Faktum eingeräumt wird (welches er ſich nicht abſtreiten läßt), Einer ſo unwiſſend wie der Andere. Es war ihm ſchwer, alles zu lernen und zu wiſſen, was der Naturkenner weiß: daher verſucht er es, auf dem leichtern Wege die Ungleichheit verſchwinden zu machen, indem er nemlich Dinge auf die Bahn bringt, davon beyde nichts wiſſen und einſehen, von denen er alſo die Freyheit hat, allerley zu urtheilen, worin es der Andere doch nicht beſſer machen kann. — Von da breitet ſich nun die Sucht auch unter Andere im gemeinen Weſen aus.

Wider dieſes Uebel ſehe ich kein anderes Mittel, als das Vielerleylernen in Schulen auf das Gründlichlernen des Wenigern zurückzuführen und die Leſebegierde nicht ſowohl auszurotten, als vielmehr dahin zu richten, daß ſie abſichtlich werde, damit dem Wohlunterwieſenen nur das Geleſene, welches ihm baaren Gewinn an Einſicht verſchafft, gefalle, alles Uebrige aber anekele. — Ein teutſcher Arzt (Grimm) hält ſich in ſeinen Bemerkungen eines Reiſenden u. ſ. w. über die franzöſiſche Allwiſſenheit, wie er ſie nennt, auf; aber dieſe iſt lange noch nicht ſo geſchmacklos, als wenn ſie ſich bey einem Teutſchen ereignet, der gemeiniglich daraus ein ſchwerfälliges Syſtem macht, von dem er nachher nicht leicht abzubringen iſt, indeſſen daß eine Mesmeriade in Frankreich einmal eine Modeſache iſt und bald darauf gänzlich verſchwindet.

Der gewöhnliche Kunſtgriff, ſeiner Unwiſſenheit den Anſtrich von Wiſſenſchaft zu geben, iſt, daß der Schwärmende fragt: begreift ihr die wahre Urſache der magnetiſchen Kraft oder kennt ihr die Materie, die in den elektriſchen Erſcheinungen ſo wunderbare Wirkungen ausübt? — Nun glaubt er mit gutem Grunde von einer Sache, die, ſeiner Meinung nach, der größte Naturforſcher ihrer innern Beſchaffenheit nach eben ſo wenig kennt als er, auch in Anſehung der magnetiſchen Wirkungen derſelben eben ſo gut mit reden zu können. Aber der Letzte läßt nur ſolche Wirkungen gelten, die er vermittelſt des Experiments jederzeit unter Augen ſtellen kann, indem er den Gegenſtand gänzlich unter ſeine Gewalt bringt, indeſſen daß der Erſtere Wirkungen auffaßt, die ſowohl bey der beobachtenden als der beobachteten Perſon gänzlich von der Einbildungskraft herrühren können und alſo ſich keinem wahren Experimente unterwerfen laſſen.

Wider dieſen Unfug iſt nun nichts weiter zu thun, als den animaliſchen Magnetiſeur magnetiſiren und desorganiſiren zu laſſen, ſo lange es ihm und andern Leichtgläubigen gefällt; der Polizey aber es anzuempfehlen, daß der Moralität hierbey nicht zu nahe getreten werde, übrigens aber für ſich den einzigen Weg der Naturforſchung, durch Experiment und Beobachtung, welche die Eigenſchaften des Objekts den äußern Sinnen kenntlich werden laſſen, ferner zu befolgen. Weitläufige Widerlegung iſt hier wider die Würde der Vernunft und richtet nichts aus; verachtendes Stillſchweigen iſt einer ſolchen Art von Wahnſinn beſſer angemeſſen, wie denn auch dergleichen Ereigniſſe in der moraliſchen Welt nur eine kurze Zeit dauern, um andern Thorheiten Platz zu machen.

Kant's Gedanken über den Staat und ſeine Verfaſſung, über Revolutionen und Reformen u. ſ. w.

Der Inbegriff der Geſetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zuſtand hervorzubringen, iſt das *öffentliche Recht*. Dieſes iſt alſo ein Syſtem von Geſetzen für ein Volk d. h. eine Menge von Menſchen oder für eine Menge von Völkern, die, im wechſelſeitigen Einfluſſe gegen einander ſtehend, des rechtlichen Zuſtandes unter einem ſie vereinigenden Willen, einer Verfaſſung (constitutio) bedürfen, um deſſen, was Rechtens iſt, theilhaftig zu werden: dieſer Zuſtand der Einzelnen im Volke im Verhältniß unter einander heißt der bürgerliche Zuſtand (status civilis) und das Ganze deſſelben, in Beziehung auf ſeine eigenen Glieder, Staat (civitas). Dieſer iſt nothwendig, weil vereinzelte Menſchen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeiten gegen einander ſicher ſeyn können, und zwar aus jedes ſeinem eigenen Rechte, zu thun, was ihm recht und gut dünkt und hierin von der Meinung des Andern nicht abzuhängen. Man muß daher aus dem Naturzuſtande, in welchem jeder ſeinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und ſich mit allen Andern, mit denen er in Wechſelwirkung zu gerathen nicht vermeiden kann, dahin vereinigen, ſich einem öffentlichen äußern Zwange zu unterwerfen, alſo in einen Zuſtand zu treten, worin jedem das, was für das Seine anerkannt werden ſoll, geſetzlich beſtimmt und durch hinreichende Macht, der nicht die ſeinige, ſondern eine äußere, zu Theil wird d. h. er ſoll vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zuſtand treten.

Der Staat iſt die Vereinigung einer Menge von Menſchen unter Rechtsgeſetzen. Sofern dieſe als Geſetze a priori nothwendig d. i. aus Begriffen des äußern Rechts überhaupt von ſelbſt folgend (nicht ſtatutariſch) ſind, iſt ſeine Form die Form eines Staats überhaupt d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien ſeyn ſoll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Weſen (alſo im Innern) zur Richtſchnur (norma) dient.

Ein jeder Staat enthält drey Gewalten in ſich d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreyfacher Perſon (trias politica): die Herrſchergewalt (Souverainetät), in der des Geſetzgebers; die vollziehende Gewalt, in der des Regierers (zu Folge dem Geſetze) und die rechtſprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Geſetze), in der Perſon des Richters (potestas legislatoria, rectoria et judiciaria), gleich den drey Sätzen in einem praktiſchen Vernunftſchluſſe: dem Oberſatze, der das Geſetz eines Willens, dem Unterſatze, der das Gebot des Verfahrens nach dem Geſetze d. i. das Princip der Subſumtion unter demſelben und dem Schlußſatze, der den Rechtsſpruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens iſt.

Die geſetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen; denn da von ihr alles Recht ausgehen ſoll, ſo muß ſie durch ihr Geſetz ſchlechterdings Niemandem unrecht thun können. Nun iſt es, wenn jemand etwas gegen einen Andern verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über ſich ſelbſt beſchließt (denn volenti non fit injuria). Alſo kann nur der übereinſtimmende und vereinigte Wille Aller, ſo fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendaſſelbe beſchließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille geſetzgebend ſeyn.

Die zur Geſetzgebung vereinigten Glieder einer ſolchen Geſellſchaft (societas civilis) d. i. eines Staats heißen Staatsbürger (cives), und die rechtlichen, von ihrem Weſen als ſolchem unabtrennlichen Attribute derſelben ſind — geſetzliche Freyheit, keinem andern Geſetze zu gehorchen, als zu welchem er ſeine Beyſtimmung gegeben hat — bürgerliche Gleichheit, keinen Obern im Volke in Anſehung ſeiner zu erkennen als nur einen ſolchen, den er eben ſo rechtlich zu verbinden das moraliſche Vermögen hat, als dieſer ihn verbinden kann; — die bürgerliche Selbſtſtändigkeit, ſeine Exiſtenz und Erhaltung nicht der Willkühr eines Andern im Volke, ſondern ſeinen eigenen Rechten und Kräften, als Glied des gemeinen Weſens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Perſönlichkeit in Rechtsangelegenheiten durch keinen Andern vorgeſtellt werden zu dürfen.

Alle dieſe drey Gewalten im Staate ſind Würden und als weſentlich aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung deſſelben (Conſtitution) nothwendig hervorgebend, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältniß eines Oberhaupts (das, nach Freyheitsgeſetzen betrachtet, kein Anderer als das vereinigte Volk ſelbſt ſeyn kann) zu der vereinzelten Menge ebendeſſelben als Unterthans d. i. des Gebietenden (imperans) gegen den Gehorſamenden (subditus). Die drey Gewalten im Staate ſind alſo erſtlich einander als ſo viele moraliſche Perſonen beygeordnet (potestates coordinatae) d. i. die Eine iſt das Ergänzungsſtück der Andern zur Vollſtändigkeit der Staatsverfaſſung, aber zweytens, auch einander untergeordnet (subordinatae) ſo daß die Eine nicht zugleich die Funktion der Andern, der ſie zur Hand geht, uſurpiren kann, ſondern ihr eigenes Princip hat d. i. zwar in Qualität einer beſondern Perſon, aber doch unter Bedingung des Willens einer obern gebietet; drittens, durch Vereinigung beyder jedem Unterthanen ſein Recht ertheilend ſeyn. Von dieſen Gewalten in ihrer Würde betrachtet heißen: der Wille des Geſetzgebers in Anſehung deſſen, was das äußere Mein und Dein betrifft, iſt untadelich (irreprehenſibel) das Ausführungsvermögen des Oberbefehlshabers (summi rectoris) unwiderſtehlich (irreſiſtibel) und der Rechtsſpruch des oberſten Richters (supremi judicis) unabänderlich (inappellabel).

Der Regent des Staats (rex, princeps) iſt diejenige (moraliſche oder phyſiſche) Perſon, welcher die ausübende Gewalt (potestas executiva) zukommt: der Agent des Staats, der die Magiſtrate einſetzt, dem Volke die Regeln vorſchreibt, nach denen ein jeder in demſelben dem Geſetze gemäß (durch Subſumtion eines Falles unter demſelben) etwas erwerben, oder das Seine erhalten kann. Als moraliſche Perſon betrachtet, heißt er das Direktorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magiſtrate und ihre Obern (die Miniſter), welchen die Staatsverwaltung (gubernatio) obliegt, ſind Verordnungen, Dekrete (nicht Geſetze); denn ſie gehen auf Entſcheidungen in einem beſondern Falle und werden, als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich geſetzgebend wäre, würde *despotiſch* zu nennen ſeyn, im Gegenſatze mit der *patriotiſchen*, unter welcher aber nicht eine *väterliche* (*regimen paternale*), als die am meiſten deſpotiſche unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln), ſondern *vaterländiſche* (*regimen civitatis et patriae*) verſtanden wird, wo der Staat ſelbſt ſeine Unterthanen zwar gleichſam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger d. i. nach Geſetzen ihrer eigenen Selbſtſtändigkeit behandelt, jeder ſich ſelbſt beſitzt und nicht vom abſoluten Willen eines Andern neben oder über ihm abhängt.

Der Beherrſcher des Volks (der Geſetzgeber) kann alſo nicht zugleich der *Regent* ſeyn; denn dieſer ſteht unter dem Geſetze und wird durch daſſelbe folglich von einem *Andern*, dem Souveraine, verpflichtet. Jener kann dieſem auch ſeine Gewalt nehmen, ihn abſetzen, oder ſeine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht *ſtrafen* (und das bedeutet allein der in *England* gewöhnliche Ausdruck: der König d. i. die oberſte ausübende Gewalt kann nicht unrecht thun): denn dies wäre wiederum ein Akt der ausübenden Gewalt, der zu oberſt das Vermögen, dem Geſetze gemäß zu *zwingen*, zuſteht, die aber doch ſelbſt einem Zwange unterworfen wäre, welches ſich widerſpricht.

Endlich kann weder der *Staatsherrſcher* noch der *Regierer richten*, ſondern nur Richter als Magiſtrate einſetzen. Das Volk richtet ſich ſelbſt durch diejenigen ſeiner Mitbürger, welche durch freye Wahl als Repräſentanten deſſelben, und zwar für jeden Akt beſonders dazu ernannt werden; denn der Rechtsſpruch (die Sentenz) iſt ein einzelner Akt der öffentlichen Gerechtigkeit (*juſtitiae diſtributivae*) durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan d. i. Einen, der zum Volke gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet iſt, ihm das Seine zu erkennen (zu ertheilen). Da nun ein jeder im Volke dieſem Verhältniſſe nach (zur Obrigkeit) bloß paſſiv iſt, ſo würde eine jede jener beyden Gewalten in dem, was ſie über den Unterthan, im ſtreitigen Falle des Seinen eines jeden, beſchließe, ihm unrecht thun können, weil es nicht das Volk ſelbſt thäte und ob ſchuldig oder nichtſchuldig, über ſeine Mitbürger ausſpräche: auf welche Ausmittelung der That in der Klagſache nun der Gerichtshof das Geſetz anzuwenden, und vermittelſt der ausführenden Gewalt, einem jeden das Seine zu Theil werden zu laſſen, die richterliche Gewalt hat. Alſo kann nur das Volk, durch ſeine von ihm ſelbſt abgeordneten Stellvertreter, (die Jury), über jeden in demſelben, obwohl nur mittelbar, richten. — Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhauptes, den Richter zu ſpielen d. i. ſich in die Möglichkeit zu verſetzen, Unrecht zu thun und ſo in den Fall der Appellation (a rege male informato ad regem melius informandum) zu gerathen.

Alſo ſind es drey verſchiedene Gewalten, wodurch der Staat ſeine Autonomie hat d. i. ſich ſelbſt nach Freyheitsgeſetzen bildet und erhält. In ihrer Vereinigung beſteht das Heil des Staats (salus reipublicae suprema lex est), worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückſeligkeit verſtehen muß; denn dieſe kann vielleicht (wie auch Rouſſeau behauptet) im Naturzuſtande oder auch unter einer despotiſchen Regierung viel behaglicher und erwünſchter ausfallen: ſondern den Zuſtand der größten Uebereinſtimmung der Verfaſſung mit Rechtsprinzipien verſteht, als nach welchen zu ſtreben uns die Vernunft durch einen categoriſchen Imperativ verbindlich macht.

Der Urſprung der oberſten Gewalt iſt für das Volk, das unter derſelben ſteht, in praktiſcher Abſicht unerforſchlich d. i. der Unterthan ſoll nicht über dieſen Urſprung, als ein noch in Anſehung des ihr ſchuldigen Gehorſams zu bezweifelndes Recht (jus controversum), werkthätig vernünfteln. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberſte Staatsgewalt (summum imperium) zu urtheilen, ſchon als unter einem allgemein geſetzgebenden Willen vereint angeſehen werden muß, ſo kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (summus imperans) es will. — Ob urſprünglich ein willkührlicher Vertrag der Unterwerfung unter denſelben (pactum subjectionis civilis) als ein Faktum vorhergegangen, oder ob die Gewalt vorherging und das Geſetz nur hintennach gekommen ſey oder auch in dieſer Ordnung ſich habe folgen ſollen: das ſind für das Volk, das nun ſchon unter dem bürgerlichen Geſetze ſteht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleyen; denn wollte der Unterthan, der den letztern Urſprung nun ergrübelt hätte, ſich jener jetzt herrſchenden Autorität widerſetzen, ſo würde er nach den Geſetzen derſelben d. i. mit allem Rechte, beſtraft, vertilgt oder (als vogelfrey exlex,) ausgeſtoßen werden. Ein Geſetz, das ſo heilig (unverletzlich) iſt, daß es, *praktiſch*, auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin ſeinen Effekt einen Augenblick zu ſuſpendiren, ſchon ein Verbrechen iſt, wird ſo vorgeſtellt, als ob es nicht von Menſchen, aber doch von irgend einem höchſten, tadelfreyen Geſetzgeber herkommen müſſe und das iſt die Bedeutung des Satzes: „alle Obrigkeit iſt von Gott", welcher nicht einen *Geſchichtsgrund* der bürgerlichen Verfaſſung, ſondern eine *Idee* als praktiſches Vernunftprincip ausſagt, der jetzt beſtehenden geſetzgebenden Gewalt gehorchen zu ſollen, ihr Urſprung mag ſeyn, welcher er wolle. Hieraus folgt nun der Satz: „der Herrſcher im Staate hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten." — Ferner, wenn das Organ des Herrſchers, der *Regent*, auch den Geſetzen zuwider verführe z. B. mit Auflagen, Recrutirungen u. dergl., wider das Geſetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslaſten, ſo darf der Unterthan dieſer Ungerechtigkeit zwar *Beſchwerden* (gravamina), aber keinen Widerſtand entgegenſetzen.

Ja es kann auch ſelbſt in der Conſtitution kein Artikel enthalten ſeyn, der es einer Gewalt im Staate möglich machte, ſich im Falle der Uebertretung der Conſtitutionalgeſetze durch den oberſten Befehlshaber ihm zu widerſetzen, mithin ihn einzuſchränken; denn der, welcher die Staatsgewalt einſchränken ſoll, muß doch mehr oder wenigſtens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeſchränkt wird und, als ein rechtmäßiger Gebieter, der den Unterthanen beföhle, ſich zu widerſetzen, muß er ſie auch ſchützen und in jedem vorkommenden Falle rechtskräftig urtheilen, mithin öffentlich den Widerſtand befehligen können. Alsdann iſt aber nicht jener, ſondern dieſer der oberſte Befehlshaber, welches ſich widerſpricht. Der Souverain verfährt alsdann durch ſeinen Miniſter zugleich als Regent, mithin als despotiſch und das Blendwerk, das Volk durch die Deputirten deſſelben die einſchränkende Gewalt vorſtellen zu laſſen (da es eigentlich nur die geſetzgebende hat) kann die Despotie nicht ſo verſtecken, daß ſie aus den Mitteln, deren ſich der Miniſter bedient, nicht hervorblickte.

Wider das geſetzgebende Oberhaupt des Staats giebt es alſo keinen rechtmäßigen Widerſtand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter ſeinen allgemein geſetzgebenden Willen iſt ein rechtlicher Zuſtand möglich; alſo kein Recht des Aufſtandes (seditio), noch weniger des Aufruhrs (rebellio), am allerwenigſten gegen ihn, als einzelne Perſon (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchs ſeiner Gewalt (tyrannis), Vergreifung an ſeiner Perſon, ja an ſeinem Leben. Der geringſte Verſuch dazu iſt Hochverrath (proditio eminens) und der Verräther dieſer Art kann als Einer, der ſein Vaterland umzubringen ſucht (parricida), nicht minder als mit dem Tode beſtraft werden... Der Grund der Pflicht des Volks einen, ſelbſt den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der höchſten Gewalt, dennoch zu ertragen, liegt darin, daß ſein Widerſtand gegen die höchſte Geſetzgebung ſelbſt niemals anders als geſetzwidrig, ja als die ganze geſetzliche Verfaſſung vernichtend gedacht werden muß: denn um zu demſelben befugt zu ſeyn, müßte ein öffentliches Geſetz vorhanden ſeyn, welches dieſen Widerſtand des Volks erlaubte, d. i. die oberſte Geſetzgebung enthielte eine Beſtimmung in ſich, nicht die oberſte zu ſeyn, und das Volk, als Unterthan, in einem und demſelben Urtheile zum Souverain über den zu machen, dem es unterthänig iſt, welches ſich widerſpricht und wovon der Widerſpruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer dann in dieſem Streite zwiſchen Volk und Souverain Richter ſeyn ſollte (denn es ſind rechtlich betrachtet doch immer zwey verſchiedene moraliſche Perſonen), wo ſich dann zeigt, daß das Erſtere es in ſeiner eigenen Sache ſeyn will.

Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfaſſung, die wohl bisweilen nöthig ſeyn mag, kann alſo nur vom Souverain ſelbſt durch Reform, aber nicht vom Volke, mithin durch Revolution, verrichtet werden, und wenn ſie geſchieht, ſo kann jene nur die ausübende Gewalt, nicht die geſetzgebende, treffen. In einer Staatsverfaſſung, die ſo beſchaffen iſt, daß das Volk durch ſeine Repräſentanten (im Parlement) jener und dem Repräſentanten derſelben (dem Miniſter) geſetzlich widerſtehen kann, — welche dann eine eingeſchränkte Verfaſſung heißt — iſt gleichwohl kein aktiver Widerſtand (der willkührlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewiſſen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin ſelbſt einen Akt der ausübenden Gewalt zu begehen), ſondern nur ein negativer Widerſtand d. i. Weigerung des Volks (im Parlemente) und erlaubt jener, in den Forderungen, die ſie zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt, nicht immer zu willfahren: vielmehr wenn das Letztere geſchähe, ſo wäre es ein ſicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, ſeine Repräſentanten erkäuflich und das Oberhaupt in der Regierung durch ſeinen Miniſter deſpotiſch, dieſer ſelber aber ein Verräther des Volks ſey.

Uebrigens wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfaſſung gegründet iſt, ſo kann die Unrechtmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derſelben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge ſich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreyen und ſie können ſich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat.

Die drey Gewalten im Staate, die aus dem Begriffe eines gemeinen Weſens überhaupt (res publica latius dicta) hervorgehen, ſind nur ſo viele Verhältniſſe des vereinigten, a priori aus der Vernunft abſtammenden, Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupte, welche objektive praktiſche Realität hat. Dieſes Oberhaupt (der Souverain) aber iſt ſofern nur ein (das geſammte Volk vorſtellendes) Gedankending, als es noch an einer phyſiſchen Perſon mangelt, welche die höchſte Staatsgewalt vorſtellt, und dieſer Idee Wirkſamkeit auf den Volkswillen verſchafft. Das Verhältniß der Erſtern zum Letztern iſt nur auf dreyerley verſchiedene Art denkbar: entweder daß Einer im Staate über alle oder Einige, die einander gleich ſind, vereinigt, über alle Andere oder daß Alle zuſammen über einen jeden, mithin auch über ſich ſelbſt gebieten, d. i. die Staatsform iſt entweder autokratiſch oder ariſtokratiſch oder demokratiſch. Der Ausdruck monarchiſch ſtatt autokratiſch iſt nicht dem Begriffe, den man hier will, angemeſſen; denn Monarch iſt der, welcher die höchſte, aber Autokrator oder Selbſtherrſcher der, welcher alle Gewalt hat: dieſer iſt der Souverain, jener repräſentirt ihn bloß. — Man wird leicht gewahr, daß die autokratiſche Staatsform die einfachſte ſey, nemlich von Einem (dem Könige) zum Volke, mithin wo nur Einer der Geſetzgeber iſt. Die ariſtokratiſche iſt ſchon aus zwey Verhältniſſen zuſammengeſetzt: nemlich dem der Vornehmen (als Geſetzgeber) zu einander, um den Souverain zu machen und dann das dieſes Souverains zum Volke; die demokratiſche aber die allerzuſammengeſetzteſte, nemlich den Willen Aller zuerſt zu vereinigen, um daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger, um ein gemeines Weſen zu bilden und dann dieſem gemeinen Weſen den Souverain, der dieſer vereinigte Wille ſelbſt iſt, vorzuſetzen. Was die Handhabung des Rechts im Staate betrifft, ſo iſt freylich die einfachſte auch zugleich die beſte: aber was das Recht ſelbſt anbelangt, die gefährlichſte für das Volk, in Betracht des Deſpotismus, zu dem ſie ſo ſehr einladet. Das Simplifiziren iſt zwar im Maſchinenwerke der Vereinigung des Volks durch Zwangsgeſetze die vernünftige Maxime, wenn nemlich Alle im Volke paſſiv ſind und Einem, der über ſie iſt, gehorchen; aber das giebt keine Unterthanen als Staatsbürger. Was die Vertröſtung, womit ſich das Volk befriedigen ſoll, betrifft, daß nemlich die Monarchie (eigentlich hier die Autokratie) die beſte Staatsverfaſſung ſey, wenn der Monarch gut iſt (d. i. nicht bloß den Willen, ſondern auch die Einſicht dazu hat), gehört zu den tautologiſchen Weisheitsſprüchen und ſagt nicht mehr als: die beſte Verfaſſung iſt die, durch welche der Staatsverwalter zum beſten Regenten gemacht wird, d. i. diejenige, welche die beſte iſt.

Freyheit und Geſetz, durch welches jene eingeſchränkt wird, ſind die zwey Angeln, um welche ſich die bürgerliche Geſetzgebung dreht. Aber damit das Letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreiſung ſey, muß ein Mittleres hinzukommen, nemlich Gewalt*), welche, mit jener verbunden, dieſen Principien Erfolg verſchafft. Nun kann man ſich aber viererley Combinationen der Letztern mit den beyden Erſtern denken:

a) Geſetz und Freyheit, ohne Gewalt (Anarchie).
b) Geſetz und Gewalt, ohne Freyheit (Deſpotism).
c) Gewalt ohne Freyheit und Geſetz (Barbarey).
d) Gewalt mit Freyheit und Geſetz (Republik).

Man ſieht, daß nur die Letztere eine wahre bürgerliche Verfaſſung genannt zu werden verdient, wobey man aber nicht auf Eine der drey Staatsformen hinzielt, ſondern unter Republik nur einen Staat überhaupt verſteht.

---

*) S. Kants Menſchenkunde oder phil. Anthropologie. Herausgeg. v. Starke. Leipz. 1831. S. 371. u. ſ. w.

Die Staatsformen ſind nur der Buchſtabe (litera) der urſprünglichen Geſetzgebung im bürgerlichen Zuſtande und ſie mögen alſo bleiben, ſo lange ſie als zum Maſchinenweſen der Staatsverfaſſung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (alſo nur ſubjektiv) für nothwendig gehalten werden. Aber der Geiſt jenes urſprünglichen Vertrags (anima pacti originarii) enthält die Verbindlichkeit der conſtituirenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemeſſen zu machen und ſo ſie, wenn es nicht auf einmal geſchehen kann, allmählig und continuirlich dahin zu verändern, daß ſie mit der einzig rechtmäßigen Verfaſſung, nemlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach, zuſammenſtimme und jene alten empiriſchen (ſtatutariſchen) Formen, welche bloß die Unterthänigkeit des Volks zu bewirken dienten, und ſich in die urſprüngliche (rationale) auflöſen, welche allein die Freyheit zum Principe, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfaſſung im eigentlichen Sinne des Staats erforderlich iſt und dahin auch dem Buchſtaben nach endlich führen wird. — Dies iſt die einzige bleibende Staatsverfaſſung, wo das Geſetz ſelbſt herrſchend iſt und an keiner beſondern Perſon hängt: der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zuſtand, in welchem allein jedem das Seine peremtoriſch zugetheilt werden kann: indeſſen, daß, ſo lange jene Staatsformen dem Buchſtaben nach eben ſo viele verſchiedene, mit der oberſten Gewalt bekleidete, moraliſche Perſonen vorſtellen ſollen, nur ein proviſoriſches inneres Recht und kein abſolutrechtlicher Zuſtand der bürgerlichen Geſellſchaft zugeſtanden werden kann.

Alle wahre Republik aber iſt und kann nichts anders ſeyn, als ein repräſentatives Syſtem des Volks, um im Namen deſſelben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelſt ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu beſorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt, der Perſon nach (es mag ſeyn König, Adelſtand, oder die ganze Volkszahl, der demokratiſche Verein), ſich auch repräſentiren läßt, ſo repräſentiret das vereinigte Volk nicht bloß den Souverain, ſondern es iſt dieſer ſelbſt: denn in ihm (dem Volke) befindet ſich urſprünglich die oberſte Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als bloßer Unterthanen (allenfalls als Staatsbeamten) abgeleitet werden müſſen und die errichtete Republik hat nunmehro nicht mehr nöthig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu laſſen und ſie denen wieder zu übergeben, die ſie vorher geführt hatten, und die nun alle neuen Anordnungen durch abſolute Willkühr wieder vernichten könnten.

Ende des erſten Bandes.

Die Expedition des europäiſchen Aufſehers in Leipzig.

Literariſcher Anzeiger.

So eben ſind erſchienen:

1) **Kant's (Imm.) vorzügliche kleine Schriften und Aufſätze.** Mit Anmerkungen herausgeg. v. Fr. Ch. **Starke.** Mit Betrachtungen über die Erde und den Menſchen aus ungedruckten Vorleſungen v. J. Kant. In zwey Bänd. 1ſter Band. 1 Thlr. 12 Gr. u. 2ter Bd. 1 Thl. 12 Gr.

2) Dr. **Bergk, die Politik oder die Geſetzgebungs- und Regierungskunſt.** 18 Gr.

3) **Franklin's goldenes Schatzkäſtlein** oder Anweiſung, wie man thätig, verſtändig, beliebt, wohlhabend, tugendhaft, religiös und glücklich werden kann. Ein unentbehrlicher Rathgeber für Jung und Alt in allen Verhältniſſen des Lebens. Herausgeg. von Dr. **Bergk.** 2tes Bändch. br. 9 Gr.

4) **Der prophetiſche Almanach** auf 1833 oder Nachrichten von den merkwürdigſten Begebenheiten und Ereigniſſen in der der politiſchen, moraliſchen und phyſiſchen Welt in dieſem Jahre. Aus einer alten, in der Stiftsbibliothek zu . . . . gefundenen Handſchrift. 11ter Jahrg. Pr. 4 Gr.

5) **Kant's (Imm.) Menſchenkunde** oder philoſophiſche Anthropologie. Nach handſchriftl. Vorleſungen herausgeg. von Fr. Ch. **Starke.** Pr. 2 Thlr.

6) **Der Staatswahrſager** auf das Jahr 1830. 1831. 1832. 1833. oder der Vorherverkündiger glücklicher und unglücklicher Ereigniſſe in dieſem Jahre. Herausgeg. v. **Elias dem Jüngern.** 1. 2. 3. u. 4. Jahrg. Pr. à 4 Gr.

7) Dr. Spieß, Trutz- und Schutzmittel gegen die aſiatiſche Cholera oder Anweiſung, wie man alle Furcht vor dieſer Seuche verſcheuchen, ſich vor der Letztern verwahren und ſchnell und ſicher heilen kann. Pr. 4 Gr.

Früher erſchienen:

8) Kant's, Immanuel, Anweiſung zur Menſchen- und Weltkenntniß. Nach deſſen Vorleſungen im Winterhalbjahre von 1790—1791, herausgeg. v. F. Ch. Starke, gr. 8. 1831. Pr. 18 Gr.

9) Wolf's, F. A., Encyclopädie der Philologie. Nach deſſen Vorleſungen im Winterhalbjahre von 1798—1799, herausgeg. v. S. M. Stockmann. gr. 8. 1831. Pr. 1 Thlr. 12 Gr.

10) Dr. Spieß, die Kunſt zu eſſen und zu trinken oder Anweiſung, wie man beym Eſſen und Trinken zu verfahren hat, um ein geſundes, langes und kräftiges Leben zu erhalten. 1830. br. 12 Gr.

11) Bemerkungen über die Wichtigkeit, die Pflicht und die Vortheile des Frühaufſtehens in Bezug auf Geſundheit, Geſchäfte und Gottesfurcht. Nach der dritten Ausgabe des Engliſchen bearbeitet, verbeſſert und vermehrt von Dr. Bergk. (Auch als 2tes Bändchen von Bucklands Briefen über die Vortheile des Frühaufſtehens. 1830. br. 9 Gr.

12) Betrachtungen über den Frieden zu Adrianopel (abgeſchl. den 14. Sept. 1829). Nebſt einer Schilderung des gegenwärtigen politiſchen Zuſtandes von Europa, vorzüglich in Bezug auf Rußland, die Türkey und Griechenland. Von einem diplomatiſchen Agenten. 1830. br. 16 Gr.

13) Der gegenwärtig regierende Sultan der Türken, Mahmud II., und ſeine Umgebung. Ein biographiſches Charaktergemälde. Nebſt einigen Betrachtungen über den jetzigen Krieg. 1829. br. 8 Gr.

14) Die Kunſt, Brod und andere Gebäcke zu backen oder Anweiſung, wie man gutes, geſundes und wohlſchmeckendes Brod u. ſ. w. bäckt. Ein unentbehrliches Handbuch für Bäcker, Oekonomen, Hausmütter, Wirthſchafterinnen, Polizeybeamte, Staatswirthſchaftskundige und überhaupt für jeden, der ſich von dem Backen des Brodes und ſeiner Güte unterrichten will. Von G. E. Wahl. 1829. br. 9 Gr.

15) Der gegenwärtige Krieg Rußlands gegen die Türkey, oder was will man und was gilt es? Mit Betrachtungen über das politiſche Gleichgewicht in Europa, über eine Verbindung europäiſcher Mächte mit den Türken, über den Handel mit der Türkey, über Griechenlands Freyheit und Aegyptens Unabhängigkeit u. ſ. w. Von einem diplomatiſchen Agenten aus der alten Schule. 1829. br. 12 Gr.

16) **Briefe über die Wichtigkeit, die Pflicht und die Vortheile des Frühaufſtehens** an Familienhäupter, Geſchäftsmänner, Liebhaber der Natur, Studirende und Chriſten. Nach der fünften Auflage der engliſchen Urſchrift des A. C. Buckland, **zum zweiten Male überſetzt und vermehrt** von Dr. Bergk. 1829. br. 9 Gr.

17) Dr. **Bergk, guter Rath eines Vaters an ſeine Kinder.** Eine Mitgabe durchs Leben. 1829. br. 12 Gr.

18) Dr. **Heinichen, das Bücherleſen,** oder Anweiſung, wie man Bücher leſen, welche Bücher man leſen und welche Zwecke man dadurch zu erreichen ſtreben muß. Mit Betrachtungen über Bücher, Schriftſteller und Literatur. 1828. br. 12 Gr.

19) **Spieß, J. M., der unfehlbare Wetterprophet** oder Anweiſung, wie man die zukünftige Witterung erfahren kann. Ein unentbehrliches Handbuch für Bürger und Landleute, für Oekonomen, für Fabrikanten, für Reiſende, und überhaupt für Jeden, welcher die Witterung im voraus zu wiſſen wünſcht. 1828. br. 9 Gr.

20) **Was hat der Staat und was hat die Kirche für Zwecke,** und in welchem Verhältniſſe ſtehen beyde zu einander? Beantwortet von Julius Frey. 1827. br. 9 Gr.

21) Dr. **Heinichen, die Kunſt, ſich in unſern Tagen durch die Welt zu helfen** oder Anweiſung, wie man durch Kenntniſſe, Fleiß, Sparſamkeit, Ordnung, Muth, Beharrlichkeit und Gottvertrauen zu Glück und Ehren kommen kann. 1827. br. 9 Gr.

22) **Franklin's goldenes Schatzkäſtlein,** oder Anweiſung, wie man thätig, verſtändig, beliebt, wohlhabend, tugendhaft und glücklich werden kann. Ein unentbehrlicher Rathgeber für Jung und Alt in allen Verhältniſſen des Lebens. 1ſtes Bändch. 1827. br. 9 Gr.

23) **Die Staatsärzte** oder was iſt zu thun, um beſſere Zeiten herbeyzuführen? 1828. br. 6 Gr.

24) Dr. **Heinichen, die natürliche Religion,** dargeſtellt von . . . Nebſt einem Anhange über Rationalismus und Supernaturalismus u. ſ. w. Für alle, welchen die Wahrheit, das Recht und die Tugend lieb und werth und Gott und die Menſchheit theuer ſind. 1825. br. 18 Gr.

25) Dr. **Heinichen, die Kunſt, zu denken, zu ſprechen und zu ſchreiben.** 1825. br. 12 Gr.

26) Dr. **Heinichen, werden wir uns nach dieſem Leben wieder ſehen?** 1826. br. 6 Gr.

27) **Frey, Jul., Warum nennen wir uns Proteſtanten?** Mit Bemerkungen über den Uebertritt von einer chriſtlichen Kirche zur andern, und dem **vollſtändigen** Schreiben Sr. Majeſtät des Königs von **Preußen, Friedrich Wilhelm's III,** an die regierende Herzogin von Cöthen. 2te verb. und verm.

Auflage. Mit einer Erklärung des Herzogs von Cöthen. 1826. br. 6 Gr.

28) Frey, Jul., Nachtrag z. d. Schrift: warum nennen wir uns Proteſtanten? Nebſt Fr. H. Jacobi's drey höchſt merkwürdigen Briefen, ſo wie Einem von Lavater über den Uebertritt des Grafen Fr. L. v. Stolberg zur römiſch-katholiſchen Kirche und einer Cabinetsordre des Königs von Preußen, Friedrich Wilhelm's III. 1826. br. 6 Gr.

29) Der Buchhändler, oder Anweiſung, wie man durch den Buchhandel zu Anſehen und Vermögen gelangen kann. 1825. br. 8 Gr.

30) Zur Huldigung Sr. Maj. des Königs von Sachſen, Anton's I. Von einem Sachſen. 1827. br. 4 Gr.

31) Die Theilung des Herzogthums Sachſen-Gotha-Altenburg, in rechtlicher und politiſcher Hinſicht betrachtet, von Ernſt Juſtus Wahrlieb. 1825. br. 4 Gr.

32) Des Kaiſers Napoleon politiſches Teſtament. Nebſt einem Verzeichniſſe der Vermächtniſſe, welche er hinterlaſſen hat. 2te verm. Auflage. Mit dem politiſchen Teſtamente Peters des Großen, Kaiſers von Rußland. A. d. Franz. 1824. br. 4 Gr.

33) Europäiſche Regententafel. 1824. br. 3 Gr.

34) Der prophetiſche Almanach auf das Jahr 1823, oder Nachrichten von den merkwürdigſten Begebenheiten und Ereigniſſen in der politiſchen, moraliſchen und phyſiſchen Welt in dieſem Jahre. Aus einer alten in der Stiftsbibliothek zu . . . gefundenen Handſchrift. 1ſter bis 11ter Jahrgang. Von 1823 bis 1833. Pr. br. à 4 Gr.

35) Napoleons Teſtament. Aus d. Franz. 2te mit erläuternden Anmerkungen verſehene und verbeſſerte vollſtänd. Ausgabe. Nebſt einem Verzeichniſſe der neuen Namen, welche die Großen des franzöſiſchen Reichs unter Napoleon erhalten haben. Ein Anhang zu Napoleons politiſchem Teſtamente. 1825. br. 3 Gr.

36) Dr. Heinchen, Taſchenbuch für Menſchenkenntniß und Menſchenbeſſerung. Auch zum Gebrauche für Stammbücher. Mit einer Abhandlung über Menſchenkenntniß. 1827. br. 16 Gr.

37) Dr. Bergk, die Kunſt, Krankheiten vorzubeugen. Nebſt Kant's Ideen über moraliſche Diätetik. 1824. br. 8 Gr.

38) Die Kunſt, reich zu werden. Nebſt Franklin's armem altem Richard. 1824. br. 6 Gr.

39) Die Fürſten Europa's und ihre Völker. Ein Charaktergemälde v. E. J. Wahrlieb. 1823. br. 9 Gr.

40) Napoleons Selbſtgeſtändniſſe. Aus d. Franzöſiſchen. 1ſtes Bändch. Mit einem kurzen Abriſſe ſeiner Lebensgeſchichte nach den Jahren geordnet. br. 9 Gr. 2tes Bändch. Nebſt Na-

poleons Anrede an die katholiſche Geiſtlichkeit in Breda. 1823. br. 12 Gr.

41) Napoleons-Calender, oder Nachrichten aus des Kaiſers Napoleons Leben auf jeden Tag im Jahre. 2te verbeſſerte und ſtark vermehrte Aufl. Herausgegeben von Dr. Heinichen. 1822. br. 4 Gr.

42) Dr. Heinichen, Blicke auf Europa, oder der Zuſtand dieſes Erdtheils in den Jahren 1805, 1811, 1813 und 1822 in politiſcher und ſtatiſtiſcher Hinſicht. br. 2 Gr.

43) Sachſen-Calender, oder Nachrichten von den Ereigniſſen in Sachſen vom Jahre 1806 — 1821 auf jeden Tag im Jahre. Herausgeg. von Dr. Heinichen. br. 4 Gr.

44) Der europäiſche Aufſeher. Herausgeg. von Dr. Bergk und Dr. Heinichen, von 1814 — 1826; jeder Jahrgang koſtet 6 Thlr. und zu herabgeſetztem Preiſe 1 Thlr.

In kurzer Zeit erſcheinen:

1) Dr. Bergk, die wahre Religion. Zur Beherzigung für Rationaliſten und zur Radicalkur für Supernaturaliſten, Myſtiker u. ſ. w.

2) Dr. Bergk, die Kunſt, ſeine Zeit wohl anzuwenden.

3) Dr. Bergk, Abhandlungen aus dem philoſophiſchen peinlichen Rechte z. B. über das Geſchwornengericht, die Todesſtrafe u. ſ. w.

4) Kant's Im Lebensbeſchreibung. Mit einer Apologie der Philoſophie von Dr. Bergk in 8.

Leipzig d. 22. Sept. 1832.

Immanuel Kant's

vorzügliche kleine Schriften
und
Aufſätze.

Mit
Anmerkungen
herausgegeben
von
Fr. Ch. Starke.

Nebſt
Betrachtungen über die Erde und den Menſchen
aus ungedruckten Vorleſungen.
von
Imm. Kant.
In zwey Bänden.

Zweyter Band.

Leipzig, 1833.
Die Expedition des europäiſchen Aufſehers.

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

Vorrede.

Das Studium der Philoſophie iſt der Menſch und die Natur und wer hat zur gründlichen Kenntniß des erſten und zur eifrigen Beſchäftigung mit der zweyten mehr beygetragen als Kant? Er zeigt, was der Menſch von Natur iſt und was er durch Freyheit aus ſich macht und dringt in die fernen Bahnen des geſtirnten Himmels und in die bewundernswerthen Zwecke der Erzeugniſſe der Natur ein. Er hat alle Bedürfniſſe der Menſchheit ergründet und die Mittel zu deren Befriedigung entdeckt; die verborgenſten Geſetze der Natur und Freyheit hat er ans Licht gezogen und zum deutlichen Bewußtſeyn des Menſchen gebracht, was er wiſſen kann, was er thun ſoll und was er zu hoffen hat. Im ganzen Umfange der menſchlichen Erkenntniſſe giebt es keine Aufgabe mehr, die er nicht entweder ſelbſt gelöſet oder doch den Weg zu ihrer Auflöſung gezeigt hat. Was der Himmel dem Menſchen für Hoffnungen gewähret, hat er klar und eindringlich dargeſtellt; was ſein Leben auf dieſer Erde für eine Beſtimmung hat, das hat er deutlich entwickelt. Ueber Staub und Land erhaben, ragt der Menſch über die Wolken hinaus und reihet ſich als moraliſches Weſen an die Gottheit an, und zum Kampfe auf der Erde mit Menſchen und Dingen geboren, iſt ihm der Staat ein ſicherer Zufluchtsort unter öffentlichen Rechtsgeſetzen worden. Wenn der Menſch einen Hang zum Böſen hat, ſo kann und ſoll er ihn austretten: wo man ſeinen Blick hinwendet, in die Tiefe der Bruſt des Menſchen und in die Irgänge der Natur, da wirft die kritiſche Philoſophie ein hellſtrahlendes Licht hin und alle Räthſel löſen ſich. „Was bin ich? Warum weile ich auf dieſer Erde und was erwartet mich jenſeits des Grabes?“ Dieſer Aufſchluß hienieden und für dort eben erweitert das Herz und frohe Hoffnungen tragen uns hinüber zu dem, der ein gewaltiger Herr der Welten und ein liebevoller Vater der Menſchen iſt. Ihn erreicht keine Zeit und heilig und gerecht waltet er mit Gnade und Barmherzigkeit über die Schickſale der Sterblichen. Die wahre Religion hat Niemand klarer dargeſtellt als Kant; die ächte Tugendlehre iſt eine Eroberung dieſes Philoſophen. Die Rechtslehre iſt erſt durch ihn als Wiſſenſchaft des äußern oder Zwangsrechtes rein und vollſtändig entwickelt worden und ſo giebt es faſt keine Wiſſenſchaft, die ihm nicht ihre neue Geſtaltung verdankt und werden ſeine Werke wieder eifriger und mit jugendlichem Feuer ſtudirt, ſo wird die Menſchenkunde nebſt der Naturkenntniß und der Kritik der ſchönen Künſte noch große Fortſchritte machen. Was Shakespeare und Göthe für die Dichtkunſt ſind, das iſt **Kant** für die Philoſophie — Geſetzgeber und Richter.

Wer ſollte nun nicht die Schriften eines Mannes ämſig ſtudiren, der die Höhen und Tiefen der Hauptwiſſenſchaften ermeſſen, und wer ſollte nicht eifrig die Lehren benutzen, die er für die Zeit und die Ewigkeit ausgeſtreuet hat? Mit Kraft und Muth ſollte alles, was den Namen eines Gelehrten trägt, die Werke eines Weltweiſen ſtudiren, welcher den Schleyer der **Iſis** aufgedeckt hat. Unſere Jugend würde wie Männer denken und unſere Männer würden wie Helden handeln, wenn ſie die Lehren des Weiſen von **Königsberg** befolgten.

Dieſer zweyte (und letzte) Band enthält vollends die kleinen Schriften und Aufſätze **Kant's**, welche unter ſeine vorzüglichſten gehören und ſo belehrend und geiſtreich ſind. Der Aufſatz über die Erde und den Menſchen iſt aus einer Handſchrift entlehnt, die noch nicht gedruckt und die ſeinen Vorleſungen über phyſiſche Geographie nachgeſchrieben iſt. Was darauf folgt, iſt theils von **Kant**, theils von **Hippel** und enthält eine kurze Darſtellung der ganzen Philoſophie. Das Ubrige über das Studium der Kantiſchen Schriften und die Erwähnung der Namen der Freunde der kritiſchen Philoſophie, wovon die Meiſten ſchon dahin gegangen ſind, woher noch Keiner zurückgekehrt iſt und wohin ihnen die Ubrigen bald nachfolgen werden, ſind von dem Herausgeber. Es iſt für die Wiſſenſchaften und die Menſchheit gleich traurig, daß das Studium der kritiſchen Philoſophie in neuerer Zeit ſo arg vernachläſſigt worden iſt.

„Die Vernunft, ſagt Kant, muß ſich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen und kann der Freyheit derſelben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne ſich ſelbſt zu ſchaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf ſich zu ziehen. Da iſt nun nichts ſo wichtig in Anſehung des Nutzens, nichts ſo heilig, das ſich dieſer prüfenden und muſternden Durchſuchung, die kein Anſehen der Perſon kennt, entziehen dürfte. Auf dieſer Freyheit beruht ſo ganz die Exiſtenz der Vernunft, die kein diktatoriſches Anſehen hat, ſondern deren Ausſpruch jederzeit nichts als die Einſtimmung freyer Bürger iſt, deren jeglicher ſeine Bedenklichkeiten, ja ſogar ſein Veto ohne Zurückhaltung muß äußern können.“

Leipzig, den 5. Dec. 1832.

Inhalt des zweyten Bandes.

1) Ueber ein vermeintes Recht aus Menſchenliebe zu lügen. (1797.) . . S. 1

2) Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. (1785.) 9

3) Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philoſophie. (1796.) . . 20

4) Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. (1764.) . . . 42

5) Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik. (1766.) . . 107

6) Erneuerte Frage: ob das menſchliche Geſchlecht im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſern ſey? (1798). 178

7) Ueber das Seelenorgan. (1796.) . . 200

8) Verſuch über die Krankheiten des Kopfs. (1764.) S. 208

9) Ueber Philoſophie überhaupt und über die Kritik der Urtheilskraft inſbeſondere. (1794.) . . 223

10) Betrachtungen über die Erde und den Menſchen. (1794.) . . . 262

11) Kurzer Abriß der kritiſchen Kirche. . . 284

12) Kant's Gedanken über die Philoſophie. . 302

13) Wie muß man Kant's kritiſche Schriften ſtudiren und in welcher Reihenfolge muß dieß geſchehen? Nebſt literariſch-hiſtoriſchen Nachrichten. . 308

14) Wie muß Philoſophie gelehrt werden? . 322

Ueber ein vermeintes Recht aus Menſchenliebe zu lügen.*)

In der Schrift: **Frankreich**, im Jahr 1797 Sechſtes Stück, Nr. 1. Von den politiſchen Gegenwirkungen, von **Benjamin Conſtant**, iſt Folgendes S. 123 enthalten.

„Der ſittliche Grundſatz, es ſey eine Pflicht, die „Wahrheit zu ſagen, würde, wenn man ihn unbedingt „und vereinzelt nähme, jede Geſellſchaft zur Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben wir in den „ſehr unmittelbaren Folgerungen, die ein teutſcher Philoſoph aus dieſem Grundſatze gezogen hat, der ſo weit „geht zu behaupten, daß die Lüge gegen einen Mörder, „der uns fragte, ob unſer von ihm verfolgter Freund „ſich nicht in unſer Haus geflüchtet, ein Verbrechen „ſeyn würde **).“

Der franzöſiſche Philoſoph widerlegt S. 124 dieſen Grundſatz auf folgende Art: „es iſt eine Pflicht,

---

*) Abgedruckt in den Berliniſchen Blättern Sept. 1797.

) „J. D. **Michaelis in Göttingen hat dieſe ſeltſame Meinung noch früher vorgetragen als **Kant**. Daß **Kant** der „Philoſoph ſey, von dem dieſe Stelle redet, hat mir der „Verfaſſer dieſer Schrift ſelbſt geſagt.“

K. Fr. **Cramer** †).

†) Daß dieſes wirklich an einem Orte, deſſen ich mich aber jetzt nicht mehr beſinnen kann, von mir geſagt worden, geſtehe ich hierdurch.

I. Kant.

„die Wahrheit zu ſagen. Der Begriff von Pflicht iſt unzertrennbar von dem Begriffe des Rechts. Eine Pflicht iſt, was bey einem Weſen den Rechten eines Andern entſpricht. Da, wo es keine Rechte giebt, giebt es keine Pflichten. Die Wahrheit zu ſagen, iſt alſo eine Pflicht: aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat. Kein Menſch aber hat Recht auf eine Wahrheit, die Andern ſchadet."

Das πρωτον ψευδος liegt hier in dem Satze: „die Wahrheit zu ſagen, iſt eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat."

Zuerſt iſt anzumerken, daß der Ausdruck, ein Recht auf die Wahrheit haben, ein Wort ohne Sinn iſt. Man muß vielmehr ſagen, der Menſch habe ein Recht auf ſeine eigene Wahrhaftigkeit (veracitas), d. i. auf ſubjektive Wahrheit in ſeiner Perſon: denn objektiv auf eine Wahrheit ein Recht haben, würde ſo viel ſagen als, es komme, wie überhaupt beym Mein und Dein, auf ſeinen Willen an, ob ein gegebener Satz wahr oder falſch ſeyn ſolle, welches dann eine ſeltſame Logik abgeben würde.

Nun iſt die erſte Frage, ob der Menſch, in Fällen, wo er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann, die Befugniß (das Recht) habe, unwahrhaft zu ſeyn. Die zweyte Frage iſt, ob er nicht gar verbunden ſey, in einer gewiſſen Ausſage, wozu ihn ein ungerechter Zwang nöthigt, unwahrhaft zu ſeyn, um eine ihn bedrohende Miſſethat an ſich oder einem Andern zu verhüten.

Wahrhaftigkeit in Ausſagen, die man nicht umgehen kann, iſt formale Pflicht des Menſchen gegen Jeden *),

---

*) Ich mag hier nicht den Grundſatz bis dahin ſchärfen, zu ſagen: „Unwahrhaftigkeit iſt Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt." Denn dieſer gehört zur Ethik; hier aber iſt von einer Rechtspflicht die Rede. — Die Tugendlehre ſieht in jener

es mag ihm oder einem Andern daraus auch noch ſo großer Nachtheil erwachſen, und, ob ich zwar dem, welcher mich ungerechterweiſe zur Ausſage nöthigt, nicht Unrecht thue, wenn ich ſie verfälſche, ſo thue ich doch durch eine ſolche Verfälſchung, die darum auch (obzwar nicht im Sinne des Juriſten) Lüge genannt werden kann, im weſentlichſten Stücke der Pflicht überhaupt Unrecht, d. i. ich mache, ſo viel an mir iſt, daß Ausſagen (Deklarazionen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträge gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen: welches ein Unrecht iſt, das der Menſchheit überhaupt zugefügt wird.

Die Lüge alſo, bloß als vorſetzlich unwahre Deklarazion gegen einen andern Menſchen definirt, bedarf nicht des Zuſatzes, daß ſie einem Anderen ſchaden müſſe: wie die Juriſten es zu ihrer Definition verlangen (mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius). Denn ſie ſchadet jederzeit einem Andern, wenn gleich nicht einem andern Menſchen, doch der Menſchheit überhaupt, indem ſie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.

Dieſe gutmüthige Lüge kann aber auch durch einen Zufall (casus) ſtrafbar werden, nach bürgerlichen Geſetzen: was aber bloß durch den Zufall der Straffälligkeit entgeht, kann auch nach äußeren Geſetzen als Unrecht abgeurtheilt werden. Haſt du nemlich einen eben itzt mit Mordſucht Umgehenden durch eine Lüge an der That verhindert, ſo biſt du für alle Folgen, die daraus entſpringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Biſt du aber ſtrenge bey der Wahrheit geblieben, ſo kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben, die unvorhergeſehene Folge mag ſeyn, welche ſie wolle. Es iſt doch möglich, daß, nachdem du dem Mörder,

---

Uebertretung nur auf die Nichtswürdigkeit, deren Vorwurf der Lügner ſich ſelbſt zuzieht.

auf die Frage: ob der von ihm Angefeindete zu Hauſe ſey, ehrlicherweiſe mit Ja geantwortet haſt, dieſer doch unbemerkt ausgegangen iſt, und ſo dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die That alſo nicht geſchehen wäre: haſt du aber gelogen, und geſagt, er ſey nicht zu Hauſe, und er iſt auch wirklich (obzwar dir unbewußt) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und ſeine That an ihm verübte, ſo kannſt du mit Recht als Urheber des Todes deſſelben angeklagt werden: denn hätteſt du die Wahrheit, ſo gut du ſie wußteſt, geſagt, ſo wäre vielleicht der Mörder über dem Nachſuchen ſeines Feindes im Hauſe von herbeygelaufenen Nachbarn ergriffen, und die That verhindert worden. Wer alſo lügt, ſo gutmüthig er dabey auch geſinnt ſeyn mag, muß die Folgen davon, ſelbſt vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büßen, ſo unvorhergeſehen ſie auch immer ſeyn mögen, weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht iſt, die als die Baſis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angeſehen werden muß, deren Geſetz, wenn man ihr auch nur die geringſte Ausnahme einräumt, ſchwankend und unnütz gemacht wird.

Es iſt alſo ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuſchränkendes Vernunftgebot, in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu ſeyn.

Wohldenkend und zugleich richtig iſt hierbey Hrn. Conſtants Anmerkung über die Verſchreyung ſolcher ſtrengen und ſich vorgeblich in unausführbare Ideen verlierender, hiermit aber verwerflicher Grundſätze. — „Jedesmal (ſagt er S. 123 unten), wenn ein als wahr bewieſener Grundſatz unanwendbar ſcheint, ſo kommt es daher, daß wir den mittlern Grundſatz nicht kennen, der das Mittel der Anwendung enthält.“ Er führt (S. 121) die Lehre von der Gleichheit als den erſten, die geſellſchaftliche Kette bildenden Ring an: „Daß (S. 122.) nemlich kein Menſch anders als durch ſolche Geſetze gebunden werden kann, zu deren Bildung er mit beygetragen hat. In einer ſehr

„ins Enge zuſammengezogenen Geſellſchaft kann dieſer „Grundſatz auf unmittelbare Weiſe angewendet werden, „und bedarf, um ein gewöhnlicher zu werden, keines „mittleren Grundſatzes. Aber in einer ſehr zahlreichen „Geſellſchaft muß man einen neuen Grundſatz zu dem„jenigen noch hinzufügen, den wir hier anführen. Die„ſer mittlere Grundſatz iſt, daß die Einzelnen zur Bil„dung der Geſetze entweder in eigener Perſon oder durch „Stellvertreter beytragen können. Wer den erſten „Grundſatz auf eine zahlreiche Geſellſchaft anwenden „wollte, ohne den mittleren dazu zu nehmen, würde „unfehlbar ihr Verderben zuwege bringen. Allein dieſer „Umſtand, der nur von der Unwiſſenheit oder Unge„ſchicklichkeit des Geſetzgebers zeugte, würde nichts ge„gen den Grundſatz beweiſen.“ — Er beſchließt S. 123 hiermit: „ein als wahr anerkannter Grundſatz muß alſo „niemals verlaſſen werden, wie anſcheinend auch Gefahr „dabey ſich befindet.“ [Und doch hatte der gute Mann den unbedingten Grundſatz der Wahrhaftigkeit, wegen der Gefahr, die er für die Geſellſchaft bei ſich führe, ſelbſt verlaſſen, weil er keinen mittleren Grundſatz entdecken konnte, der dieſe Gefahr zu verhüten diente, und hier auch wirklich keiner einzuſchieben iſt.]

Wenn man die Namen der Perſonen, ſo wie ſie hier aufgeführt werden, beybehalten will, ſo verwechſelte „der franzöſiſche Philoſoph“ die Handlung, wodurch Jemand einem Andern ſchadet (nocet), indem er die Wahrheit, deren Geſtändniß er nicht umgehen kann, ſagt, mit derjenigen, wodurch er dieſem Unrecht thut (laedit). Es war bloß ein Zufall (casus), daß die Wahrhaftigkeit der Ausſage dem Einwohner des Hauſes ſchadete, nicht eine freye That (in juridiſcher Bedeutung): denn aus ſeinem Rechte, von einem Andern zu fordern, daß er ihm zum Vortheil lügen ſolle, würde ein aller Geſetzmäßigkeit widerſtreitender Anſpruch folgen. Jeder Menſch aber hat nicht allein ein Recht, ſondern ſogar die ſtrengſte Pflicht zur Wahrhaftigkeit in

Ausſagen, die er nicht umgehen kann, ſie mag nun ihm ſelbſt oder Andern ſchaden. Er ſelbſt *thut* alſo hiermit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, ſondern dieſen *verurſacht* der Zufall: denn Jener iſt hierinn gar nicht frey, um zu wählen, weil die Wahrhaftigkeit (wenn er einmal ſprechen muß) unbedingte Pflicht iſt. — Der „teutſche Philoſoph" wird alſo den Satz (S. 124): „die Wahrheit zu ſagen, iſt eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher *ein Recht auf die Wahrheit* hat," nicht zu ſeinem Grundſatze annehmen: erſtlich wegen der undeutlichen Formel deſſelben, indem Wahrheit kein Beſitzthum iſt, auf welches dem Einen das Recht verwilligt, Andern aber verweigert werden könne: dann aber vornemlich, weil die Pflicht der Wahrhaftigkeit (als von welcher hier allein die Rede iſt) keinen Unterſchied zwiſchen Perſonen macht, gegen die man dieſe Pflicht haben, oder gegen die man ſich auch von ihr losſagen könne, ſondern weil es *unbedingte Pflicht* iſt, die in allen Verhältniſſen gilt.

Um nun von einer *Metaphyſik* des Rechts (welche von allen Erfahrungsbedingungen abſtrahirt) zu einem Grundſatze der *Politik* (welcher dieſe Begriffe auf Erfahrungsfälle anwendet), und vermittelſt dieſes zur Auflöſung einer Aufgabe der letzteren, dem allgemeinen Rechtsprinzip gemäß, zu gelangen, wird der Philoſoph 1) ein *Axiom* d. i. einen apodiktiſch gewiſſen Satz, der unmittelbar aus der Definizion des äußern Rechts (Zuſammenſtimmung der *Freyheit* eines Jeden mit der Freyheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetze) hervorgeht. 2) ein *Poſtulat* (des äußeren öffentlichen *Geſetzes*) als vereinigten Willens Aller nach dem Prinzipe der *Gleichheit*, ohne welche keine Freyheit von Jedermann Statt haben würde, 3) ein *Problem* geben, wie es anzuſtellen ſey, daß in einer noch ſo großen Geſellſchaft dennoch Eintracht nach Prinzipien der Freyheit und Gleichheit erhalten werde (nemlich vermittelſt eines repräſentativen Syſtems): welches dann ein Grundſatz der *Politik* ſeyn wird, deren Veranſtaltung und Anordnung nun Decrete enthalten wird, die, aus der Erfahrungserkenntniß der Menſchen gezogen, nur den Mechanism der Rechtsverwaltung, und wie dieſer zweckmäßig einzurichten ſey, beabſichtigen. — — Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Recht angepaßt werden.

„Ein als wahr anerkannter (ich ſetze hinzu: a priori anerkannter, mithin apodiktiſcher) Grundſatz muß niemals verlaſſen werden, wie anſcheinend auch Gefahr ſich dabey befindet,“ ſagt der Verfaſſer. Nur muß man hier nicht die Gefahr (zufälligerweiſe) zu ſchaden, ſondern überhaupt Unrecht zu thun, verſtehen: welches geſchehen würde, wenn ich die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die gänzlich unbedingt iſt und in Ausſagen die oberſte rechtliche Bedingung ausmacht, zu einer bedingten und noch andern Rückſichten untergeordneten mache; und obgleich ich durch eine gewiſſe Lüge in der That niemandem Unrecht thue, doch das Prinzip des Rechts in Anſehung aller unumgänglich nothwendigen Ausſagen überhaupt verletze (formaliter, obgleich nicht materialiter, Unrecht thue): welches viel ſchlimmer iſt, als gegen irgend Jemanden eine Ungerechtigkeit begehen, weil eine ſolche That nicht eben immer einen Grundſatz dazu im Subjekte vorausſetzt.

Der, welcher die Anfrage, die ein Anderer an ihn ergehen läßt, ob er in ſeiner Ausſage, die er jetzt thun ſoll, wahrhaft ſeyn wolle oder nicht? nicht ſchon mit Unwillen über den gegen ihn hiermit geäußerten Verdacht, er möge auch wohl ein Lügner ſeyn, aufnimmt, ſondern ſich die Erlaubniß ausbittet, ſich erſt auf mögliche Ausnahmen zu beſinnen, iſt ſchon ein Lügner (in potentia), weil er zeigt, daß er die Wahrhaftigkeit nicht für Pflicht an ſich ſelbſt anerkenne, ſondern ſich Ausnahmen vorbehält, von einer Regel, die ihrem Weſen nach keiner Ausnahme fähig iſt, weil ſie ſich in dieſer geradezu ſelbſt widerſpricht.

Alle rechtlich-praktiſchen Grundſätze müſſen ſtrenge

Wahrheit enthalten, und die hier ſogenannten mittleren können nur die nähere Beſtimmung ihrer Anwendung auf vorkommende Fälle (nach Regeln der Politik), aber niemals Ausnahmen von jenen enthalten, weil dieſe die Allgemeinheit vernichten, derentwegen allein ſie den Namen der Grundſätze führen. *)

---

*) Die Lüge iſt in moraliſcher und rechtlicher Hinſicht unerlaubt; das Letzte, weil ſie nicht allgemeines Geſetz ſeyn kann, das Erſte, weil ſie die Menſchheit herabwürdigt und die Wahrhaftigkeit, die Quelle aller Tugend, in der Menſchenbruſt austilgt. „Die größte Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, bloß als moraliſches Weſen betrachtet (die Menſchheit in ſeiner Perſon), ſagt Kant, iſt das Widerſpiel der Wahrhaftigkeit, die Lüge. Daß eine jede vorſätzliche Unwahrheit in Aeußerung ſeiner Gedanken dieſen harten Namen (den ſie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn ſie Anderer Rechte verletzt) in der Ethik, die aus der Unſchädlichkeit kein Befugniß hernimmt, nicht ablehnen könne, iſt für ſich ſelbſt klar; denn Ehrloſigkeit (ein Gegenſtand der moraliſchen Verachtung zu ſeyn), welche ſie begleitet, begleitet auch den Lügner wie ſein Schatten. Die Lüge kann eine äußere oder auch eine innere ſeyn. Durch jene macht er ſich in Anderer, durch dieſe aber, was noch mehr iſt, in ſeinen eigenen Augen zum Gegenſtande der Verachtung und verletzt die Würde der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon.“ Dem Menſchen liegt als Pflicht ob, nichts zu ſagen, wovon er vom Gegentheile überzeugt iſt. Das, was er ſagt, muß wahrhaftig ſeyn, ob er ſchon nicht immer dafür ſtehen kann, daß es wahr iſt. Das Wahre ſetzt eine Kenntniß des Gegenſtandes voraus, den es betrifft; das Wahrhafte eine Uebereinſtimmung ſeiner Denkart mit ſeinem Wiſſen und wehe dem, der lügt! Er vernichtet ſeine Würde und würdigt die Menſchheit zur bloßen Sache herab. Die Lüge in rechtlicher Hinſicht muß man meiden, weil ſie kein allgemeines Geſetz ſeyn kann und das Recht des Andern beeinträchtigt; die moraliſche, weil ſie eben ſo wenig allgemein geſetzlich ſeyn kann, als auch weil ſie allen Adel der Menſchheit ausrottet und alſo dieſe unter die bloßen Dinge zählt, die bloß einen Preis, aber keine Würde haben.

D. Herausg.

Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks.*)

Diejenigen, welche den Verlag eines Buchs als den Gebrauch des Eigenthums an einem Exemplare (es mag nun als Manuſcript vom Verfaſſer, oder als Abdruck deſſelben von einem ſchon vorhandenen Verleger auf den Beſitzer gekommen ſeyn) anſehen, und alsdann doch, durch den Vorbehalt gewiſſer Rechte, es ſey des Verfaſſers, oder des von ihm eingeſetzten Verlegers, den Gebrauch noch dahin einſchränken wollen, daß es unerlaubt ſey, es nachzudrucken, — können damit niemals zum Zwecke kommen: denn das Eigenthum des Verfaſſers an ſeinen Gedanken (wenn man gleich einräumt, daß ein ſolches nach äuſern Rechten ſtatt finde) bleibt ihm ungeachtet des Nachdrucks; und da nicht einmal füglich eine *ausdrückliche* Einwilligung der Käufer eines Buchs zu einer ſolchen Einſchränkung ihres Eigenthums ſtatt finden kann**), wie viel weniger wird eine blos *präſumirte* zur Verbindlichkeit derſelben zureichen?

Ich glaube aber Urſache zu haben, den Verlag nicht als den Verkehr mit einer Waare *in ſeinem eigenen Namen*, ſondern als *die Führung eines Geſchäftes im Namen eines andern*, nemlich des Verfaſſers, anzuſehen, und auf dieſe Weiſe die Unrechtmäſſigkeit des Nachdruckens leicht und deutlich darſtellen zu können. Mein Argument iſt in einem Vernunftſchluſſe enthalten, der das Recht des Verlegers beweiſet: dem ein zweyter folgt, welcher den Anſpruch des Nachdruckers widerlegen ſoll.

---

*) Abgedruckt in der Berliniſchen Monatsſchrift, May 1785.

**) Würde es wohl ein Verleger wagen, jeden, bey dem Ankaufe ſeines Verlagswerks, an die Bedingung zu binden, wegen Veruntreuung eines fremden ihm anvertrauten Guts angeklagt zu werden, wenn mit ſeinem Vorſatze, oder auch durch ſeine Unvorſichtigkeit, das Exemplar, das er verkauft, zum Nachdrucke gebraucht würde? Schwerlich würde jemand dazu einwilligen, weil er ſich dadurch allerley Beſchwerlichkeit der Nachforſchung und Verantwortung ausſetzen würde. Der Verlag würde jenem alſo auf dem Halſe bleiben.

I.

Deduction des Rechts des Verlegers gegen den Nachdrucker.

Wer ein Geſchäft eines Andern in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibt, iſt gehalten, dieſem, oder ſeinem Bevollmächtigten, allen Nutzen, der ihm daraus erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder dieſem daraus entſpringt.

Nun iſt der Nachdrucker ein ſolcher, der ein Geſchäft eines Andern (des Autors) u. ſ. w. Alſo iſt er gehalten, dieſem, oder ſeinem Bevollmächtigten (dem Verleger) u. ſ. w.

Beweis des Oberſatzes.

Da der ſich eindringende Geſchäftsträger unerlaubter Weiſe im Namen eines Andern handelt, ſo hat er keinen Anſpruch auf den Vortheil, der aus dieſem Geſchäfte entſpringt: ſondern der, in deſſen Namen er das Geſchäft führt, oder ein anderer Bevollmächtigter, welchem jener es anvertrauet hat, beſitzt das Recht, dieſen Vortheil, als die Frucht ſeines Eigenthums, ſich zuzueignen. Weil ferner dieſer Geſchäftsträger dem Rechte des Beſitzers durch unbefugte Einmiſchung in fremde Geſchäfte Abbruch thut, ſo muß er nothwendig allen Schaden vergüten. Dieſes liegt ohne Zweifel in den Elementarbegriffen des Naturrechts.

Beweis des Unterſatzes.

Der erſte Punkt des Unterſatzes iſt, daß der Verleger durch den Verlag das Geſchäft eines Andern treibe. — Hier kommt alles auf den Begriff eines Buchs, oder einer Schrift überhaupt, als einer Arbeit des Verfaſſers, und auf den Begriff des Verlegers überhaupt (er ſey bevollmächtigt oder nicht) an. Ob nemlich ein Buch eine Waare ſey, die der Autor, es ſey unmittelbar oder vermittelſt eines Andern, mit dem Publikum verkehren, alſo, mit, oder ohne Vorbehalt gewiſſer Rechte, veräußern kann: oder ob es vielmehr ein bloßer Gebrauch ſeiner Kräfte (opera) ſey, den er Andern zwar verwilligen (concedere), niemals aber veräußern (alienare) kann? Ferner: ob der Verleger ſein Geſchäft in ſeinem Namen, oder ein fremdes Geſchäft im Namen eines Andern treibe?

In einem Buche als Schrift redet der Autor zu ſeinem Leſer: und der, welcher ſie gedruckt hat, redet durch ſeine Exemplare nicht für ſich ſelbſt, ſondern ganz und gar im Namen des Verfaſſers. Er ſtellt ihn als redend öffentlich auf, und vermittelt nur die Ueberbringung dieſer Rede ans Publikum. Das Exemplar dieſer Rede, es ſey in der Handſchrift oder im Drucke, mag gehören, wem es wolle: ſo iſt doch, dieſes für ſich zu brauchen, oder damit Verkehr zu treiben, ein Geſchäft, das jeder Eigenthümer deſſelben in ſeinem eigenen Namen und nach Belieben treiben kann. Allein jemanden öffentlich reden zu laſſen, ſeine Rede als ſolche ins Publikum zu bringen, das heißt, in jenes Namen reden, und gleichſam zum Publikum ſagen: „durch mich läßt ein Schriftſteller euch dieſes oder jenes buchſtäblich hinterbringen, lehren, u. ſ. w. Ich verantworte nichts, ſelbſt nicht die Freyheit, die jener ſich nimmt, öffentlich durch mich zu reden: ich bin nur der Vermittler der Gelangung an euch;" das iſt ohne Zweifel ein Geſchäft, welches man nur im Namen eines Andern, niemals in ſeinem eigenen (als Verleger) verrichten kann. Dieſer ſchafft zwar in ſeinem eigenen Namen das ſtumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede des Autors ans Publikum*) an, aber, daß er gedachte Rede durch den Druck ins Publikum bringt, mithin, daß er ſich als denjenigen zeiget, durch den der Autor zu dieſem redet, das kann er nur im Namen des Andern thun.

Der zweyte Punkt des Unterſatzes iſt, daß der Nachdrucker nicht allein ohne alle Erlaubniß des Eigenthümers das Geſchäft (des Autors), ſondern es ſogar wider ſeinen Willen übernehme: denn da er nur darum Nachdrucker iſt, weil er einem Andern, der zum Verlage vom Autor ſelbſt bevollmächtigt iſt, in ſein Geſchäft greift: ſo fragt ſich, ob der Autor noch einem Andern dieſelbe Befugniß ertheilen, und dazu einwilligen könne. Es iſt aber klar, daß, weil alsdann jeder von beyden, der erſte Verleger und der ſich nachher des Verlags anmaßende (der Nachdrucker), des Autors Geſchäft mit einem und demſelben ganzen Publikum führen würde, die Bearbeitung des Einen die des Andern unnütz und für jeden derſelben verderblich machen müſſe; mithin ein Vertrag des Autors mit einem Verleger, mit dem Vorbehalt, noch außer dieſem einem Andern den Verlag ſeines Werks erlauben zu dürfen, unmöglich ſey; folglich der Autor die Erlaubniß dazu keinem Andern (als Nachdrucker) zu ertheilen befugt geweſen, dieſe alſo vom letztern auch nicht einmal hat präſumirt werden dürfen; folglich der Nachdruck ein gänzlich wider den erlaubten

---

*) Ein Buch iſt das Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publikum, nicht bloß der Gedanken, wie etwa Gemälde, ſymboliſche Vorſtellung irgend einer Idee, oder Begebenheit. Darin liegt hier das Weſentliche, daß es keine Sache iſt, die dadurch überbracht wird; ſondern eine opera, nemlich Rede, und zwar buchſtäblich. Dadurch, daß es ein ſtummes Werkzeug genannt wird, unterſcheide ich es von dem, was die Rede durch einen Laut überbringt, wie z. B. ein Sprachrohr, ja ſelbſt der Mund Anderer iſt.

Willen des Eigenthümers, und dennoch ein in deſſen Namen unternommenes Geſchäft ſey.

* * *

Aus dieſem Grunde folgt auch, daß nicht der Autor, ſondern ſein bevollmächtigter Verleger lädirt werde; denn weil jener ſein Recht wegen Verwaltung ſeines Geſchäftes mit dem Publikum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu diſponiren, überlaſſen hat: ſo iſt dieſer allein Eigenthümer dieſer Geſchäftsführung, und der Nachdrucker thut dem Verleger Abbruch an ſeinem Rechte, nicht dem Verfaſſer.

* * *

Weil aber dieſes Recht der Führung eines Geſchäftes, welches mit pünktlicher Genauigkeit eben ſo gut auch von einem Andern geführt werden kann, — wenn nichts beſonders darüber verabredet worden, für ſich nicht als unveräußerlich (jus personalissimum) anzuſehen iſt, ſo hat der Verleger Befugniß, ſein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlaſſen, weil er Eigenthümer der Vollmacht iſt: und da hiezu der Verfaſſer einwilligen muß, ſo iſt der, welcher aus der zweyten Hand das Geſchäft übernimmt, nicht Nachdrucker, ſondern rechtmäßig bevollmächtigter Verleger d. i. ein ſolcher, dem der vom Autor eingeſetzte Verleger ſeine Vollmacht abgetreten hat.

II.

Widerlegung des vorgeſchützten Rechts des Nachdruckers gegen den Verleger.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten übrig: ob nicht dadurch, daß der Verleger das Werk ſeines Autors im Publikum veräußert, mithin aus dem Eigenthume des

Exemplars, die Bewilligung des Verlegers (mithin auch des Autors, der ihm dazu Vollmacht gab) zu jedem beliebigen Gebrauche deſſelben, folglich auch zum Nachdrucke, von ſelbſt fließe, ſo unangenehm ſolcher jenem auch ſeyn möge? Denn es hat jenen vielleicht der Vortheil angelockt, das Geſchäft des Verlegers auf dieſe Gefahr zu übernehmen, ohne den Käufer durch einen ausdrücklichen Vertrag davon auszuſchließen, weil dieſes ſein Geſchäft rückgängig gemacht haben mögte? — Daß nun das Eigenthum des Exemplars dieſes Recht nicht verſchaffe, beweiſe ich durch folgenden Vernunftſchluß:

Ein perſönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden.

Nun iſt das Recht zum Verlage ein perſönliches bejahendes Recht.

Folglich kann es aus dem Eigenthume einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden.

Beweis des Oberſatzes.

Mit dem Eigenthume einer Sache iſt zwar das verneinende Recht verbunden, jedermann zu widerſtehen, der mich im beliebigen Gebrauch derſelben hindern wollte: aber ein bejahendes Recht auf eine Perſon, von ihr zu fordern, daß ſie etwas leiſten oder mir worin zu Dienſten ſeyn ſolle, kann aus dem bloßen Eigenthum keiner Sache fließen. Zwar ließe ſich dieſes letztere durch eine beſondere Verabredung dem Vertrage, wodurch ich ein Eigenthum von jemandem erwerbe, beyfügen; z. B. daß wenn ich eine Waare kaufe, der Verkäufer ſie auch poſtfrey an einen gewiſſen Ort hinſchicken ſolle. Aber alsdann folgt das Recht auf die Perſon, etwas für mich zu thun, nicht aus dem bloßen Eigenthume meiner erkauften Sache, ſondern aus einem beſondern Vertrage.

Beweis des Unterſatzes.

Worüber jemand *in ſeinem eigenen Namen* nach Belieben diſponiren kann, daran hat er ein Recht in der Sache. Was er aber nur *im Namen eines Andern* verrichten darf, dies Geſchäft treibt er ſo, daß der Andere dadurch, als ob es von ihm ſelbſt geführt wäre, verbindlich gemacht wird. (Quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est.) Alſo iſt mein Recht zur Führung eines Geſchäftes im Namen eines Andern ein perſönliches bejahendes Recht, nemlich den Autor des Geſchäftes zu nöthigen, daß er etwas präſtire, nemlich für alles ſtehe, was er durch mich thun läßt, oder wozu er ſich durch mich verbindlich macht. Der Verlag iſt nun eine Rede ans Publikum (durch den Druck) im Namen des Verfaſſers, folglich ein Geſchäft im Namen eines Andern. Alſo iſt das Recht dazu ein Recht des Verlegers an eine Perſon, nicht bloß ſich im beliebigen Gebrauche ſeines Eigenthums gegen ihn zu vertheidigen: ſondern ihn zu nöthigen, daß er ein gewiſſes Geſchäft, welches der Verleger auf ſeinen Namen führt, für ſein eigenes erkenne und verantworte, — mithin ein perſönliches bejahendes Recht.

* * *

Das Exemplar, wornach der Verleger drucken läßt, iſt ein *Werk* des Autors (opus), und gehört dem Verleger, nachdem er es im Manuſcript oder gedruckt erhandelt hat, gänzlich zu, um alles damit zu thun, was er will, und was *in ſeinem eigenen Namen* gethan werden kann: denn das iſt ein Erforderniß des vollſtändigen Rechtes an einer Sache d. i. des Eigenthums. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur *im Namen eines Andern*, (nemlich des Verfaſſers) machen kann, iſt ein *Geſchäft* (opera), das dieſer Andere durch den Eigenthümer des Exemplars treibt, wozu außer dem Eigenthume noch ein beſonderer Vertrag erfordert wird.

Nun iſt der Buchverlag ein Geſchäft, das nur im Namen eines Andern (nemlich des Verfaſſers) geführt werden darf (welchen Verfaſſer der Verleger, als durch ſich zum Publikum redend, aufführt); alſo kann das Recht dazu nicht zu den Rechten gehören, die dem Eigenthume eines Exemplars anhängen, ſondern kann nur durch einen beſondern Vertrag mit dem Verfaſſer rechtmäßig werden. Wer ohne einen ſolchen Vertrag mit dem Verfaſſer (oder, wenn dieſer ſchon einem Andern, als eigentlichen Verleger, dieſes Recht eingewilliget hat, ohne Vertrag mit dieſem) verlegt, iſt der Nachdrucker, welcher alſo den eigentlichen Verleger lädirt, und ihm allen Nachtheil erſetzen muß.

Allgemeine Anmerkung.

Daß der Verleger ſein Geſchäft des Verlegers nicht bloß in ſeinem eigenen Namen, ſondern im Namen eines Andern[*] (nemlich des Verfaſſers) führe, und ohne deſſen Einwilligung gar nicht führen könne, beſtätigt ſich aus gewiſſen Verbindlichkeiten, die demſelben, nach allgemeinem Geſtändniſſe, anhängen. Wäre der Verfaſſer, nachdem er ſeine Handſchrift dem Verleger zum Drucke übergeben, und dieſer ſich dazu verbindlich gemacht hat, geſtorben, ſo ſteht es dem letztern nicht frey, ſie als ſein Eigenthum zu unterdrücken; ſondern das Publikum hat, in Ermangelung der Erben, ein Recht, ihn zum Verlage zu nöthigen; oder die Handſchrift an einen Andern, der ſich zum Verlage anbietet, abzutreten. Denn einmal war es ein Geſchäft, das der Autor durch ihn mit dem Publikum treiben wollte, und wozu er ſich als Geſchäftsträger erbot.

---

[*] Wenn der Verleger auch zugleich Verfaſſer iſt, ſo ſind beyde Geſchäfte doch verſchieden; und er verlegt in der Qualität eines Handelsmannes, was er in der Qualität eines Gelehrten geſchrieben hat. Allein wir können dieſen Fall beyſeite ſetzen, und unſere Erörterung nur auf den, da der Verleger nicht zugleich Verfaſſer iſt, einſchränken: es wird nachher leicht ſeyn, die Folgerung auch auf den erſten Fall auszudehnen.

Das Publikum hatte auch nicht nöthig, dieſes Verſprechen des Verfaſſers zu wiſſen, noch es zu acceptiren; es verlangt dieſes Recht an den Verleger (etwas zu präſtiren) durchs Geſetz allein. Denn jener beſitzt die Handſchrift nur unter der Bedingung, ſie zu einem Geſchäfte des Autors mit dem Publikum zu gebrauchen: dieſe Verbindlichkeit gegen das Publikum aber bleibt, wenn gleich die gegen den Verfaſſer durch deſſen Tod aufgehört hat. Hier wird nicht ein Recht des Publikums an der Handſchrift, ſondern an einem Geſchäfte mit dem Autor, zum Grunde gelegt. Wenn der Verleger das Werk des Autors, nach dem Tode deſſelben, verſtümmelt oder verfälſcht herausgäbe, oder es an einer für die Nachfrage nöthigen Zahl Exemplare mangeln ließe, ſo würde das Publikum Befugniß haben, ihn zu mehrerer Richtigkeit oder Vergrößerung des Verlags zu nöthigen, widrigenfalls aber dieſen anderweitig zu beſorgen. Welches alles nicht ſtatt finden könnte, wenn das Recht des Verlegers nicht von einem Geſchäfte, das er zwiſchen dem Autor und dem Publikum im Namen des erſtern führt, abgeleitet würde.

Dieſer Verbindlichkeit des Verlegers, die man vermuthlich zugeſtehen wird, muß aber auch ein darauf gegründetes Recht entſprechen, nemlich das Recht zu allem dem, ohne welches jene Verbindlichkeit nicht erfüllt werden könnte. Dieſes iſt, daß er das Verlagsrecht ausſchließlich ausübe, weil Anderer Concurrenz zu ſeinem Geſchäfte die Führung deſſelben für ihn practiſch unmöglich machen würde.

Kunſtwerke, als Sachen, können dagegen nach einem Exemplare derſelben, welches man rechtmäßig erworben hat, nachgeahmt, abgeformt und die Copien derſelben öffentlich verkehrt werden, ohne daß es der Einwilligung des Urhebers ihres Originals, oder deren, welcher er ſich als Werkmeiſter ſeiner Ideen bedient hat, bedürfe. Eine Zeichnung, die jemand entworfen, oder durch einen Andern hat in Kupfer ſtechen, oder in Stein, Metall, oder Gyps hat ausführen laſſen, kann von dem, der dieſe

Producte kauft, abgedruckt, oder abgegoſſen, und ſo öffentlich verkehrt werden: ſo wie alles, was jemand mit ſeiner Sache in ſeinem eigenen Namen verrichten kann, der Einwilligung eines Andern nicht bedarf. Lipperts Dactyliotek kann von jedem Beſitzer derſelben, der es verſteht, nachgeahmt und zum Verkaufe ausgeſtellet werden, ohne daß der Erfinder derſelben über Eingriffe in ſeine Geſchäfte klagen könne: denn ſie iſt ein Werk (opus, nicht opera alterius), welches ein jeder, der es beſitzt, ohne einmal den Namen des Urhebers zu nennen, veräußern, mithin auch nachmachen, und auf ſeinen eigenen Namen als das ſeinige zum öffentlichen Verkehre brauchen kann. Die Schrift aber eines Andern iſt die Rede einer Perſon (opera): und der, welcher ſie verlegt, kann nur im Namen dieſes Andern zum Publikum reden, und von ſich nichts weiter ſagen, als daß der Verfaſſer durch ihn (Impensis Bibliopolae) folgende Rede ans Publikum halte; denn es iſt ein Widerſpruch, eine Rede in ſeinem Namen zu halten, die doch, nach ſeiner eigenen Anzeige, und gemäß der Nachfrage des Publikums, die Rede eines Andern ſeyn ſoll. Der Grund alſo, warum alle Kunſtwerke Anderer zum öffentlichen Vertriebe nachgemacht; Bücher aber, die ſchon ihre eingeſetzte Verleger haben, nicht nachgedruckt werden dürfen, liegt darin, daß die erſtern Werke (opera), die zweyten Handlungen (operae) ſind, davon jene, als für ſich ſelbſt exiſtirende Dinge, dieſe aber nur in einer Perſon ihr Daſeyn haben können. Folglich kommen dieſe letztern der Perſon des Verfaſſers ausſchließlich zu; *) und

---

*) Der Autor und der Eigenthümer des Exemplars können beyde mit gleichem Rechte von demſelben ſagen: es iſt mein Buch! aber in verſchiedenem Sinne. Der Erſtere nimmt das Buch als Schrift, oder Rede; der Zweyte blos als das ſtumme Inſtrument der Ueberbringung der Rede an ihn, oder das Publikum, d. i. als Exemplar. Dieſes Recht des Verfaſſers iſt aber kein Recht in der Sache, nemlich dem Exemplare (denn der Eigenthümer kann es vor des Verfaſſers Augen verbrennen), ſondern ein angebornes Recht, in ſeiner eigenen Perſon,

derſelbe hat daran ein unveräußerliches Recht (jus personalissimum), durch jeden Andern immer **ſelbſt** zu reden, d. i. daß niemand dieſelbe Rede zum Publicum anders, als in ſeinem (des Urhebers) Namen halten darf. Wenn man indeſſen das Buch eines Andern ſo verändert (abkürzt oder vermehrt, oder umarbeitet), daß man ſogar Unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Autors des Originals angegeben würde, ſo iſt die Umarbeitung **in dem eigenen Namen** des Herausgebers; kein Nachdruck, und alſo auch nicht unerlaubt denn hier treibt ein anderer Autor durch ſeinen Verleger ein anderes Geſchäft als der erſtere, und greift dieſem alſo in ſein Geſchäft mit dem Publicum nicht ein: er ſtellt nicht jenen Autor, als durch ihn redend, vor, ſondern einen Andern. Auch kann die Ueberſetzung in eine andere Sprache nicht für Nachdruck genommen werden; denn ſie iſt nicht dieſelbe Rede des Verfaſſers, obgleich die Gedanken genau dieſelben ſeyn mögen.

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlages überhaupt wohlgefaßt, und (wie ich mir ſchmeichele, daß es möglich ſey) mit der erforderlichen Eleganz der römiſchen Rechtsgelehrſamkeit bearbeitet würde, ſo könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor die Gerichte gebracht werden, ohne daß es nöthig wäre, zuerſt um ein neues Geſetz deshalb anzuhalten. *)

---

nemlich zu verhindern, daß ein Anderer ihn nicht ohne ſeine Einwilligung gar nicht präſumirt werden kann, weil er ſie ſchon einem Andern ausſchließlich ertheilt hat.

*) Will jemand Eigenthümer einer Schrift (nicht eines Exemplars derſelben) ſeyn, ſo muß der Inhalt derſelben das Gepräge ſeines Geiſtes tragen; dieſen muß jener hervorgebracht und ihm gebildet haben, und dies kann bloß der Verfaßer eines Buchs thun. Daher wird durch den Nachdruck bloß der Verfaßer verletzt und es wird eine widerrechtliche Handlung. Der Buchhändler iſt bloß der Beauftragte zum Verkaufe der Exemplare, welche er im Auftrage des Verfaßers abdrucken läßt und verkauft; der Verfaßer ſollte ihn ſchadlos halten, wenn von einem Buche ein Nachdruck erſchiene, und dadurch derſelbe beeinträch-

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philoſophie.*)

Der Name der Philoſophie iſt, nachdem er ſeine erſte Bedeutung: einer wiſſenſchaftlichen Lebensweisheit, verlaſſen hatte, ſchon ſehr früh als Titel der Ausſchmückung des Verſtandes nicht gemeiner Denker, in Nachfrage gekommen, für welche ſie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimniſſes vorſtellte. — Den Aſceten in der Makariſchen Wüſte hieß ihr Mönchsthum die Philoſophie. Der Alchemiſt nannte ſich philosophus per ignem. Die Logen alter und neuer Zeiten ſind Adepten eines Geheimniſſes durch Tradition, von welchem ſie uns mißgünſtigerweiſe nichts ausſagen wollen (philosophus per initiationem). Endlich ſind die neueſten Beſitzer deſſelben diejenigen, welche es in ſich haben, aber unglücklicherweiſe es nicht ausſagen und durch Sprache allgemein mittheilen können (philosophus per inspirationem). Wenn es nun ein Erkenntniß des Ueberſinnlichen (das, in theoretiſcher Abſicht, allein ein wahres Geheimniß iſt) gäbe, welches zu enthüllen in praktiſcher Abſicht dem menſchlichen Verſtande allerdings möglich iſt, ſo würde doch ein ſolches aus demſelben, als einem Vermögen der Erkenntniß durch

---

tiat würde; allein der Verfaſſer hält ſich an den Nachdrucker und kein Staat kann dieſen von der Pflicht der Entſchädigung entbinden, weil ihn keiner als eine widerrechtliche Handlung dulden darf. Daher ſollte der Nachdruck in allen Staaten verboten ſeyn und der Nachdruckskäufer ſollte als Diebeshehler beſtraft werden. Staaten, welche den Nachdruck nicht als widerrechtlich anſehen und ihn durch Geſetze verbieten, ſind noch ſehr unvollkommen eingerichtet, und müſſen eilen, dieſen Schandfleck als ein ſchreiendes Unrecht auszutilgen. Das Buch iſt ein perſönliches Recht, das nie von dem Verfaſſer getrennt werden kann, und ohne deſſen Einwilligung Niemand darüber verfügen darf. Der Herausgeber.

*) Abgedruckt in der Berliniſchen Monatsſchrift, May 1796.

Begriffe, demjenigen weit nachſtehen, welches als ein Vermögen der Anſchauung unmittelbar durch den Verſtand wahrgenommen werden könnte; denn der discurſive Verſtand muß vermittelſt der erſteren viele Arbeit zu der Auflöſung und wiederum der Zuſammenſetzung ſeiner Begriffe nach Prinzipien verwenden, und viele Stufen mühſam beſteigen, um im Erkenntniß Fortſchritte zu thun, ſtatt deſſen eine intellektuelle Anſchauung den Gegenſtand unmittelbar, und auf einmal faſſen, und darſtellen würde. Wer ſich alſo im Beſitze der letztern zu ſeyn dünkt, wird auf den erſtern mit Verachtung herabſehen: und umgekehrt, iſt die Gemächlichkeit eines ſolchen Vernunftgebrauchs eine ſtarke Verleitung, ein dergleichen Anſchauungsvermögen dreiſt anzunehmen, ingleichen eine darauf gegründete Philoſophie beſtens zu empfehlen; welches ſich auch aus dem natürlichen ſelbſtſüchtigen Hange der Menſchen, dem die Vernunft ſchweigend nachſieht, leicht erklären läßt.

Es liegt nemlich nicht bloß in der natürlichen Trägheit, ſondern auch in der Eitelkeit der Menſchen (einer mißverſtandenen Freyheit), daß die, welche zu leben haben, es ſey reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, welche arbeiten müſſen, um zu leben, ſich für Vornehme halten. Der Araber, oder Mongole, verachtet den Städter, und dünkt ſich vornehm in Vergleichung mit ihm, weil das Herumziehen in den Wüſten mit ſeinen Pferden und Schaafen mehr Beluſtigung als Arbeit iſt. Der Waldtunguſe meint ſeinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er ſagt: „daß du dein Vieh ſelber erziehen magſt wie der Burate!“ Dieſer giebt die Verwünſchung weiter ab, und ſagt: „daß du den Acker bauen magſt wie der Ruſſe!“ Der Letztere wird vielleicht, nach ſeiner Denkungsart, ſagen: „daß du am Weberſtuhl ſitzen magſt, wie der Teutſche!“ — Mit einem Worte: Alle dünken ſich vornehmer, nach dem Maaße als ſie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach dieſem Grundſatz iſt es neuerdings ſo weit gekommen, daß ſich eine vorgebliche Philoſophie, bey der man nicht arbeiten, ſondern nur das Orakel in ſich ſelbſt anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philoſophie angeſehen iſt, von Grunde aus in ſeinen Beſitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt, und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, daß ſie ſich mit denen, welche — ſchulmäßig — von der Kritik ihres Erkenntnißvermögens zum dogmatiſchen Erkenntniß langſam und bedächtig fortzuſchreiten ſich verbunden halten, in Eine Linie zu ſtellen gar nicht gemeint ſind, ſondern — geniemäßig — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres, alles das, was Fleiß nur immer verſchaffen mag, und wohl noch mehr, zu leiſten im Stande ſind. Mit Wiſſenſchaften, welche Arbeiten erfordern, als Mathematik, Naturwiſſenſchaft, alte Geſchichte, Sprachkunde, u. ſ. w., ſelbſt mit der Philoſophie, ſofern ſie ſich auf methodiſche Entwicklung und ſyſtematiſche Zuſammenſtellung der Begriffe einzulaſſen genöthigt iſt, kann mancher wohl auf pedantiſche Art ſtolz thun: aber keinem Andern, als dem Philoſophen der Anſchauung, der nicht durch die herkuliſche Arbeit des Selbſterkenntniſſes ſich von unten hinauf, ſondern ſie überfliegend, durch eine ihm nichts koſtende Apotheoſe von oben herab demonſtrirt, kann es einfallen, vornehm zu thun, weil er da aus eigenem Anſehen ſpricht, und Keinem deshalb Rede zu ſtehen verbunden iſt.

Und nun zur Sache ſelbſt!

Plato, eben ſo gut Mathematiker als Philoſoph, bewunderte an den Eigenſchaften gewiſſer geometriſcher Figuren, z. B. des Zirkels, eine Art von Zweckmäßigkeit, d. i. Tauglichkeit zur Auflöſung einer Mannichfaltigkeit der Auflöſung eines und deſſelben Problems (wie etwa in der Lehre von geometriſchen Oertern) aus einem Prinzipe, gleich als ob die Erforderniſſe zur Konſtruktion gewiſſer Größenbegriffe abſichtlich in ſie gelegt ſeyn, obgleich ſie als nothwendig, a priori eingeſehen und bewieſen werden können. Zweckmäßigkeit iſt aber nur durch Beziehung des Gegenſtandes auf einen Verſtand, als Urſache, denkbar.

Da wir nun mit unſerm Verſtande, als einem Erkenntnißvermögen durch Begriffe, das Erkenntniß nicht über unſern Begriff a priori erweitern können (welches doch in der Mathematik wirklich geſchieht), ſo mußte Plato Anſchauungen a priori für uns Menſchen annehmen, welche aber nicht in unſerm Verſtande ihren erſten Urſprung hätten (denn unſer Verſtand iſt nicht ein Anſchauungs-, nur ein diskurſives, oder Denkungsvermögen) ſondern in einem ſolchen, der zugleich der Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem göttlichen Verſtande, welche Anſchauungen direkt dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unſere Anſchauung aber dieſer göttlichen Ideen (denn eine Anſchauung a priori mußten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen ſynthetiſcher Sätze a priori in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten) ſey uns nur indirekt, als der Nachbilder (ectypa), gleichſam der Schattenbilder aller Dinge, die wir a priori ſynthetiſch erkennen, mit unſerer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieſer Ideen, durch Vergeſſenheit ihres Urſprungs bey ſich geführt habe, zu Theil geworden; als eine Folge davon, daß unſer Geiſt (nun Seele genannt) in einen Körper geſtoßen worden, von deſſen Feſſeln ſich allmählich loszumachen jetzt das edle Geſchäft der Philoſophie ſeyn müſſe *).

---

*) Plato verfährt mit allen dieſen Schlüſſen wenigſtens konſequent. Ihm ſchwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur ſeit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich?“ Hätte er damals auf das rathen können, was ſich allererſt ſpäterhin vorgefunden hat, daß es allerdings Anſchauungen a priori, aber nicht des menſchlichen Verſtandes, ſondern ſinnliche (unter dem Namen des Raumes und der Zeit) gäbe, daß daher alle Gegenſtände der Sinne von uns bloß als

Wir müſſen aber auch nicht den Pythagoras vergeſſen, von dem uns nun freylich zu wenig bekannt iſt, um über das metaphyſiſche Prinzip ſeiner Philoſophie etwas Sichers auszumachen. — Wie bey Plato die Wunder der Geſtalten (der Geometrie), ſo erweckten bey Pythagoras die Wunder der Zahlen (der Arithmetik), d. i. der Anſchein einer gewiſſen Zweckmäßigkeit und eine in die Beſchaffenheit derſelben gleichſam abſichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflöſung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik, wo Anſchauung a priori (Raum und Zeit) und nicht bloß ein diskurſives Denken vorausgeſetzt werden muß, die Aufmerkſamkeit, als auf eine Art der Magie, lediglich um ſich die Möglichkeit, nicht bloß der Erweiterung unſerer Größenbegriffe überhaupt, ſondern auch der beſondern und gleichſam geheimnißreichen Eigenſchaften derſelben begreiflich zu machen. — Die Geſchichte ſagt, daß ihn die Entdeckung des Zahlverhältniſſes unter den Tönen, und des Geſetzes, nach welchem ſie allein eine Muſik ausmachen, auf den Gedanken gebracht habe, daß, weil in dieſem Spiele der Empfindungen die Mathematik (als Zahlenwiſſenſchaft) eben ſowohl das Prinzip der Form derſelben (und zwar, wie es ſcheint, a priori, ſeiner Nothwendigkeit wegen) enthält, uns eine, wenn gleich nur dunkle Anſchauung einer Natur, die durch einen über ſie

---

Erſcheinungen, und ſelbſt die Formen, die wir in der Mathematik a priori beſtimmen können, nicht die der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern (ſubjektive) unſerer Sinnlichkeit ſind, die alſo für alle Gegenſtände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter, gelten; ſo würde er die reine Anſchauung (deren er bedurfte, um ſich das ſynthetiſche Erkenntniß a priori begreiflich zu machen) nicht im göttlichen Verſtande und deſſen Urbildern aller Weſen, als ſelbſtändiger Objekte, geſucht und ſo zur Schwärmerey die Fackel angeſteckt haben. — Denn das ſah er wohl ein, daß, wenn er in der Anſchauung die der Geometrie zum Grunde liegt, das Objekt an ſich ſelbſt empiriſch anſchauen zu können behaupten wollte, das geometriſche Urtheil und die ganze Mathematik bloße Erfahrungswiſſenſchaft ſeyn würde; welches der Nothwendigkeit widerſtreitet, die (neben der Anſchaulichkeit) gerade das iſt, was ihr einen ſo hohen Rang unter allen Wiſſenſchaften zuſichert.

herrſchenden Verſtand nach Zahlgleichungen geordnet werden, bewog: welche Idee dann, auf die Himmelskörper angewandt, auch die Lehre von der Harmonie der Sphären hervorbrachte. Nun iſt nichts die Sinne belebender als die Muſik; das belebende Prinzip im Menſchen aber iſt die Seele: und da Muſik, nach Pythagoras, bloß auf wahrgenommenen Zahlverhältniſſen beruht, und (welches wohl zu merken) jenes belebende Prinzip im Menſchen, die Seele, zugleich ein freyes ſich ſelbſt beſtimmendes Weſen iſt, ſo läßt ſich ſeine Definition derſelben: anima est numerus se ipsum movens, vielleicht verſtändlich machen und einigermaßen rechtfertigen, wenn man annimmt, daß er durch dieſes Vermögen ſich ſelbſt zu bewegen, ihren Unterſchied von der Materie, als die an ſich leblos und nur durch etwas Aeußeres bewegbar iſt, mithin die Freyheit habe anzeigen wollen.

Es war alſo die Mathematik, über welche Pythagoras ſowohl als Plato philoſophirten, indem ſie alles Erkenntniß a priori (es möge nun Anſchauung oder Begriff enthalten) zum Intellektuellen zählten, und durch dieſe Philoſophie auf ein Geheimniß zu ſtoßen glaubten, wo kein Geheimniß iſt, nicht, weil die Vernunft alle an ſie ergehende Fragen beantworten kann, ſondern weil ihr Orakel verſtummt, wenn die Frage bis ſo hoch geſteigert worden, daß ſie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z. B. die Geometrie einige ſchön genannte Eigenſchaften des Zirkels (wie man im Montucla nachſehen kann) aufſtellt, und nun gefragt wird: woher kommen ihm dieſe Eigenſchaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmäßigkeit zu enthalten ſcheinen? ſo kann darauf keine andere Antwort gegeben werden als: Quaerit delirus, quod non respondet Homerus. Der, welcher eine mathematiſche Aufgabe philoſophiſch auflöſen will, widerſpricht ſich hiemit ſelbſt; z. B. was macht, daß das razionale Verhältniß der drey Seiten eines rechtwinklichen Dreyecks nur das der Zahlen 3, 4, 5, ſeyn kann? Aber der über eine mathematiſche Aufgabe Philoſophirende glaubt hier auf ein Geheimniß zu ſtoßen, und eben darum etwas Ueberſchwenglich-Großes zu ſehen, wo er nichts ſieht; und ſetzt gerade darin, daß er über einer Idee brütet, die er weder ſich verſtändlich machen noch Andern mittheilen kann, die ächte Philoſophie (philoſophia arcani), wo denn das Dichtertalent Nahrung für ſich findet im Gefühl und Genuß zu ſchwärmen; welches freylich weit einladender und glänzender iſt als das Geſetz der Vernunft, durch Arbeit ſich einen Beſitz zu erwerben; wobey aber auch Armuth und Hoffarth die belachenswerthe Erſcheinung geben, die Philoſophie in einem vornehmen Ton ſprechen zu hören.

Die Philoſophie des Ariſtoteles iſt dagegen Arbeit. Ich betrachte ihn aber hier nur (ſo wie beyde vorige) als Metaphyſiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntniß a priori in ihre Elemente, und als Vernunftkünſtler, ſie wieder daraus (den Kategorien) zuſammenzuſetzen; deſſen Bearbeitung, ſoweit ſie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob ſie zwar im Fortſchreiten verunglückte, dieſelben Grundſätze, die im Sinnlichen gelten (ohne daß er den gefährlichen Sprung, den er hier zu thun hatte, bemerkte), auch aufs Ueberſinnliche auszudehnen, bis wohin ſeine Kategorieen nicht zulangen: wo es nöthig war, das Organ des Denkens in ſich ſelbſt, die Vernunft, nach den zwey Feldern derſelben, dem theoretiſchen und praktiſchen, vorher einzutheilen und zu meſſen; welche Arbeit aber ſpäteren Zeiten aufbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philoſophiren (bey dem man der Philoſophie entbehren kann) anhören und würdigen.

Daß vornehme Perſonen philoſophiren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphyſik hinauf geſchähe, muß ihnen zur größten Ehre angerechnet werden, und ſie verdienen Nachſicht bey ihrem (kaum vermeidlichen) Verſtoße wider die Schule, weil ſie ſich doch zu dieſer auf den Fuß der bürgerlichen Gleichheit herablaſſen *). — Daß aber ſeyn wollende Philoſophen vornehm thun, kann ihnen auf keine Weiſe nachgeſehen werden, weil ſie ſich über ihre Zunftgenoſſen erheben, und deren unveräußerliches Recht der Freyheit und Gleichheit, in Sachen der bloßen Vernunft, verletzen.

Das Princip, durch Einfluß eines höheren Gefühls philoſophiren zu wollen, iſt unter allen am meiſten für den vornehmen Ton gemacht; denn wer will mir mein Gefühl ſtreiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen, daß dieſes Gefühl nicht bloß ſubjektiv in mir ſey, ſondern einem Jeden angeſonnen werden könne, mithin auch objektiv und als Erkenntnißſtück, alſo nicht et-

---

*) Es iſt doch ein Unterſchied zwiſchen Philoſophiren und den Philoſophen machen. Das letztere geſchieht im vornehmen Tone, wenn der Despotism über die Vernunft des Volks (ja wohl gar über ſeine eigene) durch Feſſelung an einen blinden Glauben, für Philoſophie ausgegeben wird. Dahin gehört dann z. B. „der Glaube an die Donnerlegion zu Zeiten des Mark Aurel," ingleichen „an das dem Apoſtaten Julian zum Poſſen unter dem Schutte von Jeruſalem durch ein Wunder hervorgebrochene Feuer"; welcher für die eigentliche ächte Philoſophie ausgegeben, und das Gegentheil derſelben „der Köhlerunglaube" genannt wird (gerade als ob die Kohlbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären, in Anſehung der ihnen zugetragenen Mährchen ſehr ungläubiſch zu ſeyn); wenn dann auch die Verſicherung kommt, daß es mit der Philoſophie ſeit ſchon zweytauſend Jahren ein Ende habe, weil „der Stagirit für die Wiſſenſchaft ſoviel erobert habe, daß er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erſpähen übergelaſſen hat." So ſind die Gleichmacher der politiſchen Verfaſſung nicht bloß diejenigen, welche, nach Rouſſeau, wollen, daß die Staatsbürger insgeſammt einander gleich ſeyn, weil ein Jeder Alles iſt; ſondern auch diejenigen, welche wollen, daß alle einander gleich ſeyn, weil ſie außer Einem insgeſammt nichts ſeyn, und ſind Monarchiſten aus Neid, die bald den Plato, bald den Ariſtoteles auf den Thron erheben, um bey dem Bewußtſeyn ihres eignen Unvermögens, ſelbſt zu denken, die verhaßte Vergleichung mit andern zugleich Lebenden nicht ausſtehen. Und ſo macht (vornemlich durch den letztern Ausſpruch) der vornehme Mann dadurch den Philoſophen, daß er allem fernern Philoſophiren durch Obſkurität ein Ende macht. — Man kann dieſes Phänomen nicht beſſer in ſeinem gehörigen Lichte darſtellen als durch die Fabel von Voß (Berl. Monatsſchr. Novemb. 1795, letztes Blatt) ein Gedicht, das allein eine Hekatombe werth iſt.

wo dieß, als Begriff, vernünftelt, ſondern, als Anſchauung (Auffaſſung des Gegenſtandes ſelbſt) greift: ſo bin ich in großem Vortheile über alle die, welche ſich allererſt rechtfertigen müſſen, um ſich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen. Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters ſprechen, der der Beſchwerde überhoben iſt, den Titel ſeines Beſitzes zu beweiſen (beati possidentes). — Es lebe alſo die Philoſophie aus Gefühlen, die uns grade zur Sache ſelbſt führt! Weg mit der Vernünfteley aus Begriffen, die es nur durch den Umſchweif allgemeiner Merkmale verſucht, und die, ehe ſie noch einen Stoff hat, den ſie unmittelbar ergreifen kann, vorher beſtimmte Formen verlangt, denen ſie jenen Stoff unterlegen könne! Und geſetzt auch, die Vernunft kann ſich über die Rechtmäßigkeit des Erwerbs dieſer ihrer hohen Einſichten gar nicht weiter erklären, ſo bleibt es doch ein Faktum: „die Philoſophie hat ihre fühlbaren Geheimniſſe *).“

---

*) Ein berühmter Beſitzer derſelben drückt ſich hierüber ſo aus: „So lange die Vernunft, als Geſetzgeberin des Willens, zu „den Phänomenen (verſteht ſich hier, freyen Handlungen der „Menſchen) ſagen muß: du gefällſt mir — du gefällſt „mir nicht; ſo lange muß ſie die Phänomene als Wirkungen von „Realitäten anſehen;“ woraus er dann folgert, daß ihre Geſetzgebung nicht bloß einer Form, ſondern einer Materie (Stoffs, Zwecks) als Beſtimmungsgrundes des Willens, bedürfe d. i. ein Gefühl der Luſt (oder Unluſt) an einem Gegenſtande müſſe vorhergehen, wenn die Vernunft praktiſch ſeyn ſoll. — — Dieſer Irrthum, der, wenn man ihn einſchleichen ließe, alle Moral vertilgen, und nichts als die Glückſeligkeits-Maxime, die eigentlich gar kein objektives Prinzip haben kann (weil ſie nach Verſchiedenheit der Subjekte verſchieden iſt), übrig laſſen würde; dieſer Irrthum, ſage ich, kann nur durch folgenden Probierſtein der Gefühle ſicher ans Licht geſtellt werden. Diejenige Luſt (oder Unluſt), die nothwendig vor dem Geſetze vorhergehen muß, damit die That geſchehe, iſt pathologiſch; diejenige aber, vor welcher, damit dieſe geſchehe, das Geſetz nothwendig vorhergehen muß, iſt moraliſch. Jene hat empiriſche Prinzipien (die Materie der Willkühr), dieſe ein reines Prinzip a priori zum Grunde (bey dem es lediglich auf die Form der Willensbeſtimmung ankommt). — Hiemit kann auch der Trugſchluß (fallacia causae non causae) leicht aufgedeckt werden, da der

Mit dieſer vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenſtandes, der doch bloß in der reinen Vernunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandtniß. — Bisher hatte man nur von drey Stufen des Fürwahrhaltens, bis zum Verſchwinden deſſelben in völlige Unwiſſenheit, gehört: dem Wiſſen, Glauben und Meinen *). Jetzt wird eine neue

---

Eudämoniſt vergiebt, die Luſt (**Zufriedenheit**), die ein rechtſchaffener Mann im Proſpecte hat, um ſie im Bewußtſeyn ſeines wohlgeführten Lebenswandels dereinſt zu fühlen, (mithin die Ausſicht auf künftige Glückſeligkeit) ſey doch die eigentliche Triebfeder, ſeinen Lebenswandel wohl (dem Geſetze gemäß) zu führen. Denn, da ich ihn doch vorher als rechtſchaffen und dem Geſetze gehorſam, d. i. als einen, bey dem das Geſetz vor der Luſt vorhergeht, annehmen muß, um künftig im Bewußtſeyn ſeines wohlgeführten Lebenswandels eine Seelenluſt zu fühlen, ſo iſt es ein leerer Zirkel im Schließen, um die letztere, die eine Folge iſt, zur Urſache jenes Lebenswandels zu machen.

Was aber den Synkretism einiger Moraliſten betrifft, die Eudämonie, wenn gleich nicht ganz, doch zum Theil zum objectiven Princip der Sittlichkeit zu machen (wenn man gleich, daß jene unvermerkt auch ſubjectiv auf die mit der Pflicht übereinſtimmende Willensbeſtimmung des Menſchen Einfluß habe, einräumt); ſo iſt das doch der gerade Weg, ohne alles Princip zu ſeyn. Denn die ſich einmengenden, von der Glückſeligkeit entlehnten, Triebfedern, ob ſie zwar zu eben denſelben Handlungen, als die aus reinen moraliſchen Grundſätzen fließen, hinwirken, verunreinigen und ſchwächen doch zugleich die moraliſche Geſinnung ſelbſt, deren Werth und hoher Rang eben darin beſteht, unangeſehen derſelben, ja mit Ueberwindung aller ihrer Anpreiſungen, keinem andern als dem Geſetze ſeinen Gehorſam zu beweiſen.

*) Man bedient ſich des mittelſten Worts im theoretiſchen Verſtande auch bisweilen als gleichbedeutend mit dem etwas für wahrſcheinlich halten, und da muß wohl bemerkt werden, daß von dem, was über alle mögliche Erfahrungsgränze hinausliegt, weder geſagt werden kann, es ſey wahrſcheinlich, noch es ſey unwahrſcheinlich, mithin auch das Wort Glaube in Anſehung eines ſolchen Gegenſtandes in theoretiſcher Bedeutung gar nicht ſtatt findet. — Unter dem Ausdruck, dieſes oder jenes iſt wahrſcheinlich, verſteht man ein Mittelding (des Fürwahrhaltens) zwiſchen Meinen und Wiſſen; und da geht es ihm ſo wie allen andern Mitteldingen, daß man daraus machen kann, was man will. — Wenn aber jemand z. B. ſagt: es iſt wenigſtens wahrſcheinlich, daß die Seele nach dem Tode lebe, ſo weiß er nicht, was er will. Denn wahrſcheinlich heißt dasjeni-

angebracht, die gar nichts mit der Logik gemein hat, die dem Fortſchritt des Verſtandes, ſondern Verempfindung

---

ge, was für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewißheit (des zureichenden Grundes) auf ſeiner Seite hat. Die Gründe alſo müſſen insgeſammt ein partiales Wiſſen, einen Theil der Erkenntniß des Objects, worüber geurtheilt wird, enthalten. Iſt nun der Gegenſtand gar kein Object einer uns möglichen Erkenntniß (dergleichen die Natur der Seele, als lebender Subſtanz, auch außer der Verbindung mit einem Körper, d. i. als Geiſt iſt); ſo kann über die Möglichkeit derſelben weder wahrſcheinlich noch unwahrſcheinlich, ſondern gar nicht geurtheilt werden; denn die vorgeblichen Erkenntnißgründe ſind in einer Reihe, die ſich dem zureichenden Grunde, mithin der Erkenntniß ſelbſt, gar nicht nähert, indem ſie auf etwas Ueberſinnliches bezogen werden, von dem, als einem ſolchen, kein theoretiſches Erkenntniß möglich iſt.

Eben ſo iſt es mit dem Glauben an ein Zeugniß eines Andern, das etwas Ueberſinnliches betreffen ſoll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines Zeugniſſes iſt immer etwas Empiriſches; und die Perſon, der ich auf ihr Zeugniß glauben ſoll, muß ein Gegenſtand einer Erfahrung ſeyn. Wird ſie aber als ein überſinnliches Weſen genommen, ſo kann ich von ihrer Exiſtenz ſelbſt, mithin daß es ein ſolches Weſen ſey, welches mir dieſes bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden (weil das ſich ſelbſt widerſpricht), auch nicht aus der ſubjectiven Unmöglichkeit, mir die Erſcheinung eines mir gewordnen innern Zurufs anders als aus einem übernatürlichen Einfluſſe erklären zu können, darauf ſchließen (zufolge dem was eben von der Beurtheilung nach Wahrſcheinlichkeit geſagt worden). Alſo giebt es keinen theoretiſchen Glauben an das Ueberſinnliche.

In praktiſcher (moraliſch-praktiſcher) Bedeutung aber iſt ein Glaube an das Ueberſinnliche nicht allein möglich, ſondern er iſt ſogar mit dieſer unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich überſinnlich, mithin nicht empiriſch, iſt dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Autorität (durch einen kategoriſchen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der, theoretiſch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrſchers, durch meine Kräfte allein, unausführbar iſt (das höchſte Gut). An ihn aber moraliſch praktiſch glauben, heißt nicht, ſeine Wirklichkeit vorher theoretiſch für wahr annehmen, damit man jenen gebotenen Zweck zu verſtehen, Aufklärung und, zu bewirken, Triebfedern bekomme; denn dazu iſt das Geſetz der Vernunft ſchon für ſich objectiv hinreichend; ſondern um nach dem Ideale jenes Zwecks ſo zu handeln, als ob eine ſolche Weltregierung wirklich wäre, weil jener Imperativ (der nicht das Glauben, ſondern das Handeln gebietet) auf Seiten des Menſchen Gehorſam und Unterwerfung ſeiner Willkür unter (praevisio sensitiva) deſſen ſeyn ſoll, was gar kein Gegenſtand der Sinne iſt d. i. Ahnung des Ueberſinnlichen.

Daß hierin nun ein gewiſſer myſtiſcher Takt, ein Ueberſprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung deſſen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimniſſen, oder vielmehr Hinhaltung mit ſolchen, eigentlich aber Verſtimmung der Köpfe zur Schwärmerei, liege, leuchtet von ſelbſt ein. Denn Ahnung iſt dunkle Vorerwartung, und enthält die Hoffnung eines Aufſchluſſes, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich iſt, wenn alſo jene transſcendent ſind und zu keinem eignen Erkenntniß des Gegenſtandes führen können, nothwendig ein Surrogat derſelben, übernatürliche Mittheilung (myſtiſche Erleuchtung), verheißen müſſen: was dann der Tod aller Philoſophie iſt.

Plato der Akademiker ward alſo, ob zwar ohne ſeine Schuld (denn er gebrauchte ſeine intellectuellen Anſchauungen nur rückwärts, zum Erklären der Möglichkeit eines ſynthetiſchen Erkenntniſſes a priori nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verſtande lesbare Ideen zu erweitern), der Vater aller Schwärmerei mit der Philoſophie. — Ich möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutſche überſetzten) Plato den Briefſteller mit dem erſteren vermengen. Dieſer will, außer „den vier zur Erkenntniß gehörigen Dingen, dem Na-

---

dem Geſetz von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden Willens aber zugleich ein dem Zwecke angemeſſenes Vermögen (das nicht das menſchliche iſt) enthält, zu deſſen Behuf die menſchliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) gebieten kann, als der nicht immer, oder ganz, in der Gewalt des Menſchen iſt. Es iſt alſo in dem kategoriſchen Imperativ der der Materie nach praktiſchen Vernunft, welcher zum Menſchen ſagt: ich will, daß deine Handlungen zum Endzwecke aller Dinge zuſammenſtimmen, ſchon die Vorausſetzung eines geſetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen) zugleich gedacht, und bedarf es nicht, beſonders aufgedrungen zu werden.

„men des Gegenſtandes, der *Beſchreibung*, der *Dar*„*ſtellung*, und der *Wiſſenſchaft*, (noch ein fünf„tes Rad am Wagen), nämlich noch den Gegenſtand „ſelbſt und *ſein wahres Seyn*." — Dieſes unver„änderliche Weſen, das ſich nur in der Seele und durch „die Seele anſchauen läßt, in dieſer aber, wie von „einem ſpringenden Funken Feuers, ſich von ſelbſt ein Licht „anzündet, will er (als exaltirter Philoſoph) ergriffen ha„ben; von welchem man gleichwohl nicht reden könne, weil „man ſofort ſeiner Unwiſſenheit überführt werden würde, „am wenigſten zum Volke, weil jeder Verſuch dieſer Art „ſchon gefährlich ſeyn würde, theils dadurch, daß dieſe ho„hen Wahrheiten einer plumpen Verachtung ausgeſetzt, „theils (was hier das einzige Vernünftige iſt) daß die „Seele zu leeren Hoffnungen und zum eiteln Wahne der „Kenntniß großer Geheimniſſe geſpannt werden dürfte."

Wer ſiehet hier nicht den Myſtagogen, der nicht bloß für ſich ſchwärmt, ſondern zugleich Klubbiſt iſt, und indem er zu ſeinen Adepten, im Gegenſatze von dem Volke (worunter alle Uneingeweihten verſtanden werden) ſpricht, mit ſeiner vorgeblichen Philoſophie *vornehm* thut! — Es ſey mir erlaubt, einige neuere Beyſpiele davon anzuführen.

In der neueren myſtiſch-platoniſchen Sprache heißt es: „alle Philoſophie der Menſchen kann nur die Mor„genröthe zeichnen; die Sonne muß geahnet werden." Aber niemand kann doch eine Sonne ahnen, wenn er nicht ſonſt ſchon eine geſehen hat; denn es könnte wohl ſeyn, daß auf unſerem Globe regelmäßig auf die Nacht Tag folgte (wie in der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte), ohne daß man, wegen des beſtändig bezogenen Himmels, jemals eine Sonne zu ſehen bekäme, und alle Geſchäfte gleichwohl nach dieſem Wechſel (des Tages und der Jahrszeit) ihren gehörigen Gang nähmen. Indeß würde in einem ſolchen Zuſtande der Dinge ein wahrer Philoſoph eine Sonne zwar nicht *ahnen* (denn das iſt nicht ſeine Sache), aber doch vielleicht darauf *rathen* können, um, durch Annehmung einer Hypotheſe von einem ſolchen Himmelskörper, jenes Phänomen zu erklären, und es auch ſo glücklich treffen können. — Zwar in die Sonne (das Ueberſinnliche) hinein ſehen, ohne zu erblinden, iſt nicht möglich; aber ſie in der Reflexe (der die Seele moraliſch erleuchtenden Vernunft), und ſelbſt in praktiſcher Abſicht hinreichend, zu ſehen, wie der ältere Plato that, iſt ganz thunlich; wogegen die Neuplatoniker „uns ſicher nur eine Theaterſonne geben," weil ſie uns durch Gefühle (Ahnungen), d. i. bloß das Subjektive, was gar keinen Begriff von dem Gegenſtande giebt, täuſchen wollen, um uns mit dem Wahne einer Kenntniß des Objektiven hinzuhalten, was aufs Ueberſchwengliche angelegt iſt. — In ſolchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verſtändlich machen ſollen, iſt nun der platoniſirende Gefühlsphiloſoph unerſchöpflich: z. B. „der Göttin Weisheit ſo nahe zu kommen, „daß man das Rauſchen ihres Gewandes „vernehmen kann;" aber auch in Preiſung der Kunſt des Afterplato, „da er den Schleier der Iſis nicht „aufheben kann, ihn doch ſo dünne zu machen, daß „man unter ihm die Göttin ahnen kann." Wie dünne, wird hiebey nicht geſagt: vermuthlich doch noch ſo dicht, daß man aus dem Geſpenſte machen kann, was man will; denn ſonſt wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden ſollte.

Zu ebendenſelben Behufe werden nun, beym Mangel ſcharfer Beweiſe, „Analogieen, Wahrſcheinlichkeiten" (von denen ſchon oben geredet worden), und „Gefahr „vor Entmannung der durch metaphyſiſche *) Sublima-

---

*) Was der Neuplatoniker bisher geſprochen hat, iſt, was die Behandlung ſeines Themas betrifft, lauter Metaphyſik, und kann alſo nur die formalen Prinzipien der Vernunft angehen. Sie ſchiebt aber auch eine Hyperphyſik, d. i. nicht etwa Prinzipien der praktiſchen Vernunft, ſondern eine Theorie von der Natur des Ueberſinnlichen (von Gott, dem menſchlichen Geiſte) unvermerkt mit unter, und will dieſe „nicht ſo gar fein" geſponnen wiſſen. Wie gar nichts aber eine

„ten ſo feinnervig gewordenen Vernunft, daß ſie in dem „Kampfe mit dem Laſter ſchwerlich werde beſtehen kön-

---

Philoſophie, die hier die Materie (das Objekt) der reinen Vernunftbegriffe betrifft, ſey, wenn ſie (wie in der transſcendentalen Theologie) nicht von allen empiriſchen Fäden ſorgfältig abgelöſet werden, mag durch folgendes Beyſpiel erläutert werden.

Der transſcendentale Begriff von Gott, als dem allerrealeſten Weſen, kann in der Philoſophie nicht umgangen werden, ſo abſtrakt er auch iſt; denn er gehört zum Verbande und zugleich zur Läuterung alles Concreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mag. Nun fragt ſich: ſoll ich mir Gott als Inbegriff (complexus, aggregatum) aller Realitäten, oder als oberſten Grund derſelben, denken? Thue ich das erſtere, ſo muß ich von dieſem Stoffe, woraus ich das höchſte Weſen zuſammenſetze, Beyſpiele anführen, damit der Begriff deſſelben nicht gar leer und ohne Bedeutung ſey. Ich werde ihm alſo Verſtand, oder auch einen Willen, u. d. gl. als Realitäten beylegen. Nun iſt aber aller Verſtand, den ich kenne, ein Vermögen zu denken, d. i. ein diskurſives Vorſtellungsvermögen, oder ein ſolches, was durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein iſt (von deren Unterſchiede ich alſo im Denken abſtrahiren muß), mithin nicht ohne Beſchränkung des Subjekts möglich iſt. Folglich iſt ein göttlicher Verſtand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem andern Verſtande, der etwa ein Anſchauungsvermögen wäre, nicht den mindeſten Begriff; folglich iſt der von einem Verſtande, den ich in dem höchſten Weſen ſetze, völlig ſinnleer. — Eben ſo: wenn ich in ihm eine andere Realität, einen Willen, ſetze, durch den er Urſache aller Dinge außer ihm iſt, ſo muß ich einen ſolchen annehmen, bey welchem ſeine Zufriedenheit (acquiescentia) durchaus nicht vom Daſeyn der Dinge außer ihm abhängt; denn das wäre Einſchränkung (negatio). Nun habe ich wiederum nicht den mindeſten Begriff, kann auch kein Beyſpiel von einem Willen geben, bey welchem das Subjekt nicht ſeine Zufriedenheit auf dem Gelingen ſeines Wollens gründete, der alſo nicht von dem Daſeyn des äußern Gegenſtandes abhinge. Alſo iſt der Begriff von einem Willen des höchſten Weſens, als einer ihm inhärirenden Realität, ſo wie der vorige, entweder ein leerer, oder (welches noch ſchlimmer iſt) ein anthropomorphiſtiſcher Begriff, der, wenn er, wie unvermeidlich iſt, ins Praktiſche gezogen wird, alle Religion verdirbt, und ſie in Idololatrie verwandelt. — — Mache ich mir aber vom ens realissimum den Begriff als Grund aller Realität, ſo ſage ich: Gott iſt das Weſen, welches den Grund alles deſſen in der Welt enthält, wozu wir Menſchen einen Verſtand anzunehmen nöthig haben, (z. B. alles Zweckmäßigen in derſelben); er iſt das Weſen, von welchem das Daſeyn aller Weltweſen ſeinen,“ als Argumente aufzubieten: da doch eben in dieſen Prinzipien a priori die praktiſche Vernunft ihre ſonſt nie geahnete Stärke recht fühlt, und vielmehr durchs untergeſchobene Empiriſche (welches eben darum zur allge-

---

nen Urſprung hat, nicht aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur (per emanationem), ſondern nach einem Verhältniſſe, wozu wir Menſchen einen freyen Willen annehmen müſſen, um uns die Möglichkeit deſſelben verſtändlich zu machen. Hier kann uns nun, was die Natur des höchſten Weſens (objektiv) ſey, ganz unerforſchlich und ganz außer der Sphäre aller uns möglichen theoretiſchen Erkenntniß geſetzt ſeyn, und doch (ſubjektiv) dieſen Begriffen Realität in praktiſcher Rückſicht (auf den Lebenswandel) übrig bleiben; in Beziehung, auf welche auch allein eine Analogie des göttlichen Verſtandes und Willens mit dem des Menſchen und deſſen praktiſcher Vernunft angenommen werden kann, unerachtet theoretiſch betrachtet dazwiſchen gar keine Analogie Statt findet. Aus dem moraliſchen Geſetze, welches uns unſere eigene Vernunft mit Autorität vorſchreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an ſich ſelbſt, geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns ſelbſt zu machen, die praktiſche reine Vernunft nöthigt.

Wenn daher Einer von den Kraftmännern, welche neuerdings mit Begeiſterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen keine Mühe macht, weil ſie dieſe Göttin beym Zipfel ihres Gewandes erhaſcht und ſich ihrer bemächtigt zu haben vorgeben, ſagt, „er verachte denjenigen, der ſich ſeinen Gott zu machen denkt;“ ſo gehört das zu den Eigenheiten ihrer Kaſte, deren Ton (als beſonders Begünſtigter) vornehm iſt; denn es iſt für ſich ſelbſt klar, daß ein Begriff, der aus unſerer Vernunft hervorgehen muß, von uns ſelbſt gemacht ſeyn müſſe. Hätten wir ihn von irgend einer Erſcheinung (einem Erfahrungsgegenſtande) abnehmen wollen, ſo wäre unſer Erkenntnißgrund empiriſch, und zur Gültigkeit für jedermann, mithin zu der apodiktiſchen praktiſchen Gewißheit, die ein allgemein verbindendes Geſetz haben muß, untauglich. Vielmehr müßten wir eine Weisheit, die uns perſönlich erſchiene, zuerſt an jenen von uns ſelbſt gemachten Begriff, als das Urbild, halten, um zu ſehen, ob dieſe Perſon auch dem Charakter jenes ſelbſt gemachten Urbildes entſpreche; und ſelbſt alsdann auch, wenn wir nichts an ihr antreffen, was dieſem widerſpricht, iſt es doch ſchlechterdings unmöglich, die Angemeſſenheit mit demſelben anders als durch überſinnliche Erfahrung (weil der Gegenſtand überſinnlich iſt) zu erkennen, welches ſich widerſpricht. Die Theophanie macht alſo aus der Idee des Plato ein Idol, welches nicht anders als abergläubiſch verehrt werden kann; wogegen die Theologie, die von Begriffen unſerer eigenen Vernunft ausgeht, ein Ideal aufſtellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es ſelbſt aus den heiligſten von der Theologie unabhängigen Pflichten entſpringt.

äußern Geſetzgebung untauglich iſt) entmannt und gelähmt wird.

Endlich ſetzt die allerneueſte teutſche Weisheit ihren Aufruf, *durchs Gefühl zu philoſophiren*, (nicht etwa, wie die um verſchiedene Jahre ältere, *durch Philoſophie das ſittliche Gefühl in Bewegung und Kraft zu verſetzen*) auf eine Probe aus, bey der ſie nothwendig verlieren muß. Ihre Aufforderung lautet: „das ſicherſte Kennzeichen der Aechtheit der Menſchenphiloſophie iſt nicht das, daß ſie uns gewiſſer, „ſondern daß ſie uns *beſſer* mache." — Von dieſer Probe kann nicht verlangt werden, daß das (durchs Geheimnißgefühl bewirkte) Beſſerwerden des Menſchen von einem deſſen Moralität auf der Probierkapelle unterſuchenden Münzwardein atteſtirt werde; denn den Schrot guter Handlungen kann zwar Jeder leicht wägen, aber wie viel auf die Mark Fein ſie in der Geſinnung enthalten, wer kann darüber ein *öffentlich geltendes* Zeugniß ablegen? Und ein ſolches müßte es doch ſeyn, wenn dadurch bewieſen werden ſoll, daß jenes Gefühl überhaupt beſſere Menſchen mache, wogegen die wiſſenſchaftliche Theorie unfruchtbar und thatlos ſey. Den Probierſtein hierzu kann alſo keine Erfahrung liefern, ſondern er muß allein in der praktiſchen Vernunft, als a priori gegeben, geſucht werden. Die innere Erfahrung, und das Gefühl, (welches an ſich empiriſch und hiermit zufällig iſt) wird allein durch die Stimme der Vernunft (dictamen rationis), die zu Jedermann deutlich ſpricht und einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß fähig iſt, aufgeregt; nicht aber etwa durchs Gefühl eine beſondere praktiſche Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich iſt, weil jene ſonſt nie allgemeingültig ſeyn könnte. Man muß alſo a priori einſehen können, welches Prinzip beſſere Menſchen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unablässig an ihre Seele bringt, und auf den mächtigen Eindruck Acht giebt, den es auf ſie macht.

Nun findet jeder Menſch in ſeiner Vernunft die Idee der Pflicht, und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn ſich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorſame gegen ſie verſuchen. Er iſt überzeugt: daß, wenn auch die letzteren insgeſammt vereinigt ſich gegen jene verſchwören, die Majeſtät des Geſetzes, welches ihm ſeine eigene Vernunft vorſchreibt, ſie doch alle unbedenklich überwiegen müſſe, und ſein Wille alſo auch dazu vermögend ſey. Alles dieſes kann und muß dem Menſchen, wenn gleich nicht wiſſenſchaftlich, doch deutlich vorgeſtellt werden, damit er ſowohl der Autorität ſeiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote ſelbſt gewiß ſey: und iſt ſo fern Theorie. — Nun ſtelle ich den Menſchen auf, wie er ſich ſelbſt fragt: was iſt das in mir, welches macht, daß ich die innigſten Anlockungen meiner Triebe, und alle Wünſche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Geſetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Erſatze verſpricht, und keinen Verluſt bey Uebertretung deſſelben androht: ja das ich nur um deſto inniglicher verehre, je ſtrenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Dieſe Frage regt durch das Erſtaunen über die Größe und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menſchheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimniſſes, welches ſie verhüllt (denn die Antwort: es iſt die Freyheit, wäre tautologiſch, weil dieſe eben das Geheimniß ſelbſt ausmacht), die ganze Seele auf. Man kann nicht ſatt werden, ſein Augenmerk darauf zu richten, und in ſich ſelbſt eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht: und dieſe Bewunderung iſt eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn, über die Lehren der Moral von Schulen und Kanzeln, noch die Darſtellung dieſes Geheimniſſes eine beſondere oft wiederholte Beſchäftigung der Lehrer ausmachte, tief in die Seele eindringen, und nicht ermangeln würde, die Menſchen moraliſch beſſer zu machen.

Hier iſt nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand, ein feſter Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel anſetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, ſondern bloß an ihre innere Idee der Freyheit, die durch das unerſchütterliche moraliſche Geſetz, als ſichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menſchlichen Willen, ſelbſt beym Widerſtande der ganzen Natur, durch ihre Grundſätze zu bewegen. Das iſt nun das Geheimniß, welches nur nach langſamer Entwickelung der Begriffe des Verſtandes und ſorgfältig geprüften Grundſätzen, alſo nur durch Arbeit, fühlbar werden kann. — Es iſt nicht empiriſch (der Vernunft zur Auflöſung aufgeſtellt), ſondern a priori (als wirkliche Einſicht innerhalb der Gränze unſerer Vernunft) gegeben, und erweitert ſogar das Vernunfterkenntniß; aber nur in praktiſcher Rückſicht, bis zum Ueberſinnlichen, nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntniß begründete (das myſtiſche), ſondern durch ein deutliches Erkenntniß, welches auf Gefühl (das moraliſche) hinwirkt. — Der Ton des ſich dünkenden Beſitzers dieſes wahren Geheimniſſes kann nicht vornehm ſeyn; denn nur das dogmatiſche oder hiſtoriſche Wiſſen bläht auf. Das durch Kritik ſeiner eigenen Vernunft herabgeſtimmte des Erſteren nöthigt unvermeidlich zur Mäßigung in Anſprüchen (Beſcheidenheit): die Anmaßung des Letzteren aber, die Beleſenheit in Plato und den Klaſſikern, die nur zur Kultur des Geſchmacks gehört, kann nicht berechtigen, mit ihr den Philoſophen machen zu wollen.

Die Rüge dieſes Anſpruchs ſchien mir jetziger Zeit nicht überflüſſig zu ſeyn, wo Ausſchmückung mit dem Titel der Philoſophie eine Sache der Mode geworden, und der Philoſoph der Viſion (wenn man einen ſolchen einräumt), wegen der Gemächlichkeit die Spitze der Einſicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen großen Anhang um ſich verſammeln könnte (wie denn Kühnheit anſteckend iſt): welches die Polizey im Reiche der Wiſſenſchaften nicht dulden kann.

Die wegwerfende Art über das Formale in unſerer

Erkenntniß (welches doch das hauptſächlichſte Geſchäft der Philoſophie iſt) als eine Pedanterey, unter dem Namen „einer Formgebungsmanufaktur“ abzuwürdigen, beſtätigt dieſen Verdacht, nemlich einer geheimen Abſicht, unter dem Aushängeſchilde der Philoſophie in der That alle Philoſophie zu verbannen, und als Sieger über ſie vornehm zu thun (pedibus subjecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo. Lucret.). — Wie wenig aber dieſer Verſuch, unter Beleuchtung einer immer wachſamen Kritik, gelingen könne, iſt aus folgendem Beyſpiele zu erſehen.

Jn der Form beſteht das Weſen der Sache (forma dat esse rei, hieß es bey den Scholaſtikern), ſofern dieſes durch Vernunft erkannt werden ſoll. Iſt dieſe Sache ein Gegenſtand der Sinne, ſo iſt die Form der Dinge in der Anſchauung (als Erſcheinungen), und ſelbſt die reine Mathematik iſt nichts anders als eine Formenlehre der reinen Anſchauung; ſo wie die Metaphyſik, als reine Philoſophie, ihr Erkenntniß zuoberſt auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Objekt (Materie der Erkenntniß) ſubſumirt werden mag. Auf dieſen Formen beruht die Möglichkeit alles ſynthetiſchen Erkenntniſſes a priori, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können. — Den Uebergang aber zum Ueberſinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderſtehlich treibt, und den ſie nur in moraliſch-praktiſcher Rückſicht thun kann, bewirkt ſie auch allein durch ſolche (praktiſche) Geſetze, welche nicht die Materie der freyen Handlungen (ihren Zweck), ſondern nur ihre Form, die Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Geſetzgebung überhaupt, zum Prinzipe machen. In beyden Feldern (des Theoretiſchen und Praktiſchen) iſt es nicht eine plan- oder gar fabrikenmäßig (zum Behufe des Staats) eingerichtete willkürliche Formgebung, ſondern eine vor aller das gegebene Objekt handhabenden Manufaktur, ja ohne einen Gedanken daran, vorhergehende fleißige und ſorgſame Arbeit des Subjekts, ſein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen;

hingegen wird der Obermann, der für die Viſion des Ueberſinnlichen ein Orakel eröffnet, nicht von ſich ablehnen können, es auf eine mechaniſche Behandlung der Köpfe angelegt, und ihr den Namen der Philoſophie nur Ehren halber beygegeben zu haben.

Aber, wozu nun aller dieſer Streit zwiſchen zwey Parteyen, die im Grunde eine und dieſelbe gute Abſicht haben, nemlich die Menſchen weiſe und rechtſchaffen zu machen? — — Es iſt ein Lärm um Nichts, Veruneinigung aus Mißverſtande, bey der es keiner Ausſöhnung, ſondern nur einer wechſelſeitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs künftige noch inniglicher macht, zu ſchlieſſen.

Die verſchleyerte Göttin, vor der wir beyderſeits unſere Kniee beugen, iſt das moraliſche Geſetz in uns, in ſeiner unverletzlichen Majeſtät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme, und verſtehen auch gar wohl ihr Gebot, ſind aber beym Anhören im Zweifel, ob ſie von dem Menſchen, aus der Machtvollkommenheit ſeiner eigenen Vernunft ſelbſt, oder ob ſie von einem Anderen, deſſen Weſen ihm unbekannt iſt, und welches zum Menſchen durch dieſe ſeine eigene Vernunft ſpricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht beſſer, uns dieſer Nachforſchung gar zu überheben, da ſie bloß ſpekulativ iſt, und was uns zu thun obliegt (objektiv), immer daſſelbe bleibt, man mag eines, oder das andere Prinzip zum Grunde legen: nur daß das didaktiſche Verfahren, das moraliſche Geſetz in uns auf deutliche Begriffe nach logiſcher Lehrart zu bringen, eigentlich allein philoſophiſch, dasjenige aber, jenes Geſetz zu perſonificiren und aus der moraliſch gebietenden Vernunft eine verſchleyerte Iſis zu machen, (ob wir dieſer gleich keine anderen Eigenſchaften beylegen als die nach jener Methode gefunden werden), eine äſthetiſche Vorſtellungsart eben deſſelben Gegenſtandes iſt, deren man ſich wohl hinten nach, wenn durch erſtere die Prinzipien ſchon ins Reine gebracht worden, bedieden kann, um durch ſinnliche, obzwar nur analogiſche, Darſtellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in ſchwärmeriſche Viſionen zu gerathen, die der Tod aller Philoſophie iſt. —

Jene Göttin alſo ahnen zu können, würde ein Ausdruck ſeyn, der nichts mehr bedeutet als, durch ſein moraliſches Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Prinzipien, wovon jenes abhängt, ſich hat deutlich machen können: welche Ahnung eines Geſetzes, ſobald es durch ſchulgerechte Behandlung in klare Einſicht übergeht, das eigentliche Geſchäft der Philoſophie iſt, ohne welche jener Ausſpruch der Vernunft die Stimme eines Orakels*), welches allerley Auslegungen ausgeſetzt iſt, ſeyn würde.

Uebrigens, „wenn,“ ohne dieſen Vorſchlag zum Vergleiche anzunehmen, wie Fontenelle bey einer andern

---

*) Dieſe Geheimnißkrämerey iſt von ganz eigener Art. Die Adepten derſelben haben darin kein Hehl, daß ſie ihr Licht beym Plato angezündet haben; und dieſer vorgebliche Plato geſteht frey, daß, wenn man ihn fragt, worin es denn beſtehe (was dadurch aufgeklärt werde), er es nicht zu ſagen wiſſe. Aber deſto beſſer! Denn da verſteht es ſich von ſelbſt, daß er, ein anderer Prometheus, den Funken dazu unmittelbar dem Himmel entwandt habe. So hat man gut im vornehmen Ton reden, wenn man von altem erblichem Adel iſt und ſagen kann: „In unſern altklugen Zeiten pflegt bald Alles, was aus Gefühl geſagt oder gethan wird, für Schwärmerey gehalten zu werden. Armer Plato! wenn du nicht das Siegel des Alterthums auf dir hätteſt, und wenn man, ohne dich geleſen zu haben, einen Anſpruch auf Gelehrſamkeit machen könnte, wer würde dich in dem proſaiſchen Zeitalter, in welchem das die höchſte Weisheit iſt, nichts zu ſehen, als was vor den Füßen liegt, und nichts anzunehmen, als was man mit Händen greifen kann, noch leſen wollen?“ — Aber dieſer Schluß iſt zum Unglück nicht folgerecht; er beweiſt zu viel. Denn Ariſtoteles, ein äußerſt proſaiſcher Philoſoph, hat doch gewiß auch das Siegel des Alterthums auf ſich, und, nach jenem Grundſatze, den Anſpruch darauf, geleſen zu werden. — Im Grunde iſt wohl alle Philoſophie proſaiſch; und ein Vorſchlag, jetzt wiederum poetiſch zu philoſophiren, möchte wohl ſo aufgenommen werden, als der für den Kaufmann, ſeine Handelsbücher künftig nicht in Proſe, ſondern in Verſen zu ſchreiben.

Gelegenheit ſagte, Hr. N. „doch durchaus an die Ora-
„kel glauben will, ſo kann es ihm Niemand wehren.“ *)

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

Erſter Abſchnitt.

Von den unterſchiedenen Gegenſtänden des Gefühles vom Erhabenen und Schönen. **)

Die verſchiednen Empfindungen des Vergnügens, oder des Verdruſſes, beruhen nicht ſo ſehr auf der Beſchaffenheit der äußeren Dinge, die ſie erregen, als auf dem jedem Menſchen eigenen Gefühle, dadurch mit Luſt oder Unluſt gerühret zu werden. Daher kommen die Freuden einiger Menſchen, woran andere einen Ekel haben, die verliebte Leidenſchaft, die öfters jedermann ein Räthſel iſt, oder auch der lebhafte Widerwille, den der Eine woran empfindet, was dem Andern völlig gleichgültig iſt. Das

---

*) Dieſer Aufſatz verdient vorzüglich wieder in unſern Tagen beherzigt zu werden, wo man alle Forderungen, welche ein ächtes philoſophiſches Forſchen aufſtellt, weit hintanſetzt. Man zergliedert leere Begriffe, hat intellektuelle Anſchauungen, ſchreibt oder ſpricht ſo unverſtändlich als möglich, kümmert ſich nicht um die Ausſprüche der Philoſophen der Vorzeit und Zeitwelt, erhebt das bloße (leere) Denken zum Erkennen und tritt alle Regeln und Geſetze des Verſtandes und der Vernunft mit Füßen. Man ſchöpft nicht aus dem reichen Schatze der Erfahrung, ſondern zieht eine verworrene Einbildungskraft zu Rathe; man unterſucht nicht, was der menſchliche Geiſt vermag, nach welchen Geſetzen er handelt, und welches die Grenzen der Wirkſamkeit dieſer ſind. Das Charakteriſtiſche alles Philoſophirens verachtet man und mattet ſich in leeren Phraſen ab. Man will erkennen, was kein Sohn des Staubes zu erkennen vermag.

Der Herausg.

**) Gedruckt, Königsberg bey Kantern. 1764.

Feld der Beobachtungen dieſer Beſonderheiten der menſchlichen Natur erſtrecket ſich ſehr weit, und verbirgt annoch einen reichen Vorrath zu Entdeckungen, die eben ſo anmuthig als lehrreich ſind. Ich werfe vorjetzt meinen Blick nur auf einige Stellen, die ſich in dieſem Bezirke beſonders auszunehmen ſcheinen, und auch auf dieſe mehr das Auge eines Beobachters, als des Philoſophen.

Weil ein Menſch ſich nur in ſo fern glücklich findet, als er eine Neigung befriediget, ſo iſt das Gefühl, welches ihn fähig macht, große Vergnügen zu genießen, ohne dazu ausnehmender Talente zu bedürfen, gewiß nicht eine Kleinigkeit. Wohlbeleibte Perſonen, deren geiſtreicher Autor ihr Koch iſt, und deren Werke von feinem Geſchmacke ſich in ihrem Keller befinden, werden bey gemeinen Zoten und einem plumpen Scherze in eben ſo lebhafte Freude gerathen, als diejenige iſt, worauf Perſonen von edeler Empfindung ſo ſtolz thun. Ein bequemer Mann, der die Vorleſung der Bücher liebt, weil es ſich ſehr wohl dabey einſchlafen läßt; der Kaufmann, dem alle Vergnügen läppiſch ſcheinen, dasjenige ausgenommer, was ein kluger Mann genießt, wenn er ſeinen Handlungsvortheil überſchlägt; derjenige, der das andre Geſchlecht nur in ſo fern liebt, als er es zu den genießbaren Sachen zählet; der Liebhaber der Jagd, er mag nun Fliegen jagen, wie Domitian, oder wilde Thiere wie A * *; alle dieſe haben ein Gefühl, welches ſie fähig macht, Vergnügen nach ihrer Art zu genießen, ohne daß ſie Andere beneiden dürfen, oder auch von andern ſich einen Begriff machen können: allein ich wende vorjetzt darauf keine Aufmerkſamkeit. Es giebt noch ein Gefühl von feinerer Art, welches entweder darum ſo genennet wird, weil man es länger ohne Sättigung und Erſchöpfung genießen kann, oder weil es, ſo zu ſagen, eine Reizbarkeit der Seele vorausſetzt, die dieſe zugleich zu tugendhaften Regungen geſchickt macht, oder weil ſie Talente und Verſtandesvorzüge anzeigt; da im Gegentheile jene bey völliger Gedankenloſigkeit ſtatt finden können. Dieſes Gefühl iſt es, wovon ich eine Seite betrachten will. Doch ſchließe ich hievon die Neigung aus, welche auf hohe Verſtandes-Einſichten geheftet iſt, und den Reiz, deſſen ein Kepler fähig war, wenn er, wie Bayle berichtet, Eine ſeiner Erfindungen nicht um ein Fürſtenthum würde verkauft haben. Dieſe Empfindung iſt gar zu fein, als daß ſie in gegenwärtigen Entwurf gehören ſollte, welcher nur das ſinnliche Gefühl berühren wird, deſſen auch gemeinere Seelen fähig ſind.

Das feinere Gefühl, das wir jetzt erwägen wollen, iſt vornehmlich zwiefacher Art: das Gefühl des Erhabenen und des Schönen. Die Rührung von beyden iſt angenehm; aber auf ſehr verſchiedene Weiſe. Der Anblick eines Gebirges, deſſen beſchneyte Gipfel ſich über Wolken erheben, die Beſchreibung eines raſenden Sturmes, oder die Schilderung des hölliſchen Reiches von Milton, erregen Wohlgefallen, aber mit Grauſen: dagegen die Ausſicht auf blumenreiche Wieſen, Thäler mit ſchlängelnden Bächen, bedeckt von weidenden Heerden, die Beſchreibung des Elyſiums, oder Homers Schilderung von dem Gürtel der Venus, veranlaſſen auch eine angenehme Empfindung, die aber fröhlich und lächelnd iſt. Damit jener Eindruck auf uns in gehöriger Stärke geſchehen könne, ſo müſſen wir ein Gefühl des Erhabenen, und, um die letztere recht zu genießen, ein Gefühl für das Schöne haben. Hohe Eichen und einſame Schatten im heiligen Hayne ſind erhaben, Blumenbetten, niedrige Hecken und in Figuren geſchnittene Bäume ſind ſchön. Die Nacht iſt erhaben, der Tag iſt ſchön. Gemüthsarten, die ein Gefühl für das Erhabene beſitzen, werden durch die ruhige Stille eines Sommerabends, wenn das zitternde Licht der Sterne durch die braunen Schatten der Nacht hindurch bricht, und der einſame Mond im Geſichtskreiſe ſteht, allmählig in hohe Empfindungen gezogen, von Freundſchaft, von Verachtung der Welt, von Ewigkeit. Der glänzende Tag flößt geſchäftigen Eifer und ein Gefühl von Luſtigkeit ein.

Das Erhabene rührt; das Schöne reizt. Die Miene des Menſchen, der im vollen Gefühle des Erhabenen ſich befindet, iſt ernſthaft, bisweilen ſtarr und erſtaunt. Dagegen kündigt ſich die lebhafte Empfindung des Schönen durch glänzende Heiterkeit in den Augen, durch Züge des Lächelns, und oft durch laute Luſtigkeit an. Das Erhabene iſt wiederum verſchiedener Art. Das Gefühl deſſelben iſt bisweilen mit einigem Grauſen, oder auch mit Schwermuth, in einigen Fällen bloß mit ruhiger Bewunderung, und in noch andern mit einer über einen erhabenen Plan verbreiteten Schönheit begleitet. Das erſtere will ich das Schreckhafterhabene, das zweyte das Edle und das dritte das Prächtige nennen. Tiefe Einſamkeit iſt erhaben, aber auf eine ſchreckhafte Art. *)

---

*) Ich will nur ein Beyſpiel von dem edlen Grauſen geben, welches die Beſchreibung einer gänzlichen Einſamkeit einflößen kann, und ziehe um deßwillen einige Stellen aus Carazans Traume im Brem. Magazin, Band IV, Seite 539 aus. Dieſer karge Reiche hatte nach dem Maaße, wornach ſeine Reichthümer zunahmen, ſein Herz dem Mitleiden und der Liebe gegen jeden andern verſchloſſen. Indeſſen, ſo wie die Menſchenliebe in ihm erkaltete, nahm die Emſigkeit ſeiner Gebete und der Religionshandlungen zu. Nach dieſem Geſtändniſſe, fährt er alſo fort zu reden: an einem Abende, da ich bey meiner Lampe Rechnungen zog, und den Handlungsvortheil überſchlug, überwältigte mich der Schlaf. In dieſem Zuſtande ſah ich den Engel des Todes wie einen Wirbelwind über mich kommen; er ſchlug mich, ehe ich den ſchrecklichen Streich abwenden konnte. Ich erſtarrte, als ich gewahr ward, daß mein Loos für die Ewigkeit geworfen ſey, und daß zu allem Guten, das ich verübt, nichts konnte hinzugethan, und von allem Böſen, das ich gethan nichts konnte hinweggenommen werden. Ich ward vor den Thron deſſen, der in dem dritten Himmel wohnet, geführet. Der Glanz, der vor mir flammte, redete mich alſo an: Carazan, dein Gottesdienſt iſt verworfen. Du haſt dein Herz der Menſchenliebe verſchloſſen, und deine Schätze mit einer eiſernen Hand gehalten. Du haſt nur für dich ſelbſt gelebt, und darum ſollſt du auch künftig in Ewigkeit allein und von aller Gemeinſchaft mit der ganzen Schöpfung ausgeſtoßen leben. In dieſem Augenblicke ward ich durch eine unſichtbare Gewalt fortgeriſſen, und durch das glänzende Gebäude der Schöpfung getrieben. Ich ließ bald unzählige Welten hinter mir. Als ich mich dem äußerſten Ende der Natur näherte, merkte ich, daß die Schatten des gränzenloſen Leeren ſich in die Tiefe vor mir herabſenkten. Ein fürchterliches Reich von ewiger Stille, Einſamkeit und Finſterniß. Unausſprechliches Grauſen überfiel mich bey dieſem Anblicke. Ich verlor allgemach die

Daher groſſe weitgeſtreckte Einöden, wie die ungeheure Wüſte Chamo in der Tartarey, jederzeit Anlaß gegeben haben, fürchterliche Schatten, Kobolde und Geſpenſterlarven dahin zu verſetzen.

Das Erhabene muß jederzeit groß, das Schöne kann auch klein ſeyn. Das Erhabene muß einfältig, das Schöne kann geputzt und geziert ſeyn. Eine groſſe Höhe iſt eben ſowohl erhaben, als eine groſſe Tiefe; allein dieſe iſt mit der Empfindung des Schauderns begleitet, jene mit der Bewunderung; daher dieſe Empfindung ſchreckhaft erhaben, und jene edel ſeyn kann. Der Anblick einer ägyptiſchen Pyramide rührt, wie Haſſelquiſt berichtet, weit mehr, als man ſich aus aller Beſchreibung es vorſtellen kann; aber ihr Bau iſt einfältig und edel. Die Peterskirche in Rom iſt prächtig. Weil auf dieſen Entwurf, der groß und einfältig iſt, Schönheit z. E. Gold, moſaiſche Arbeit ꝛc. ꝛc. ſo verbreitet iſt, daß die Empfindung des Erhabenen doch am meiſten hindurch wirkt: ſo heißt der Gegenſtand prächtig. Ein Arſenal muß edel und einfältig, ein Reſidenzſchloß prächtig, und ein Luſtpallaſt ſchön und geziert ſeyn.

Eine lange Dauer iſt erhaben. Iſt ſie von vergangener Zeit, ſo iſt ſie edel; wird ſie in einer unabſehlichen Zukunft voraus geſehen, ſo hat ſie etwas vom

---

letzten Sterne aus dem Geſichte, und endlich erloſch der letzte ſchimmernde Schein des Lichtes in der äuſſerſten Finſterniß! Die Todesangſt der Verzweifelung nahm mit jedem Augenblicke zu, ſo wie jeder Augenblick meine Entfernung von der letzten bewohnten Welt vermehrte. Ich bedachte mit unleidlicher Herzensangſt, daß, wenn zehntauſendmal tauſend Jahre mich jenſeit der Gränzen alles Erſchaffenen würden weiter gebracht haben, ich doch immerhin in den unermeßlichen Abgrund der Finſterniß vorwärts ſchauen würde, ohne Hülfe oder Hoffnung einiger Rückkehr. — — In dieſer Betäubung ſtreckte ich meine Hände mit ſolcher Heftigkeit nach Gegenſtänden der Wirklichkeit aus, daß ich darüber erwachte. Und nun bin ich belehrt worden, Menſchen hochzuſchätzen; denn auch der Geringſte von denjenigen, die ich im Stolze meines Glückes von meiner Thüre gewieſen hatte, würde in jener erſchrecklichen Einöde von mir allen Schätzen von Golconda weit ſeyn vorgezogen worden. — —

Schreckhaften an ſich. Ein Gebäude aus dem entfernteſten Alterthume iſt ehrwürdig. Hallers Beſchreibung von der künftigen Ewigkeit flößt ein ſanftes Grauſen, und von der vergangenen ſtarre Bewunderung ein.

Zweyter Abſchnitt.

Von den Eigenſchaften des Erhabenen und Schönen am Menſchen überhaupt.

Verſtand iſt erhaben, Witz iſt ſchön. Kühnheit iſt erhaben und groß, Liſt iſt klein, aber ſchön. Die Behutſamkeit, ſagte Cromwell, iſt eine Bürgermeiſtertugend. Wahrhaftigkeit und Redlichkeit iſt einfältig und edel, Scherz und gefällige Schmeicheley iſt fein und ſchön. Artigkeit iſt die Schönheit der Tugend. Uneigennütziger Dienſteifer iſt edel, Geſchliffenheit (Politeſſe) und Höflichkeit ſind ſchön. Erhabene Eigenſchaften flößen Hochachtung, ſchöne aber Liebe ein. Leute, deren Gefühl vornemlich auf das Schöne geht, ſuchen ihre redlichen, beſtändigen und ernſthaften Freunde nur in der Noth auf: den ſcherzhaften, artigen und höflichen Geſellſchafter aber erwählen ſie ſich zum Umgange. Man ſchätzt manchen viel zu hoch, als daß man ihn lieben könne. Er flößt Bewunderung ein: aber er iſt zu weit über uns, als daß wir mit der Vertraulichkeit der Liebe uns ihm zu nähern getrauen.

Diejenigen, welche beyderley Gefühl in ſich vereinbaren, werden finden, daß die Rührung von dem Erhabenen mächtiger iſt, als die vom Schönen: nur daß ſie ohne Abwechſelung oder Begleitung der letztern ermüdet, und nicht lange genoſſen werden kann. *) Die ho-

---

*) Die Empfindungen des Erhabenen ſpannen die Kräfte der Seele ſtärker an, und ermüden daher eher. Man wird ein Schäfergedicht länger in einer Folge leſen können, als Miltons verlornes Paradies, und den de la Bruyere länger, als den

den Empfindungen, zu denen die Unterredung in einer Geſellſchaft von guter Wahl ſich bisweilen erhebt, müſſen ſich dazwiſchen in heitern Scherz auflöſen, und die lachenden Freunde ſollen mit der gerührten ernſthaften Miene den ſchönen Contraſt machen, welcher beyde Arten von Empfindung ungezwungen abwechſeln läßt. **Freundſchaft** hat hauptſächlich den Zug des Erhabenen, **Geſchlechterliebe** aber des Schönen an ſich. Doch geben Zärtlichkeit und tiefe Hochachtung der letzteren eine gewiſſe Würde und Erhabenheit; dagegen gaukelhafter Scherz und Vertraulichkeit das Colorit des Schönen in dieſer Empfindung erhöhen. Das **Trauerſpiel** unterſcheidet ſich, meiner Meynung nach, vom **Luſtſpiele** vornemlich darinnen, daß in dem erſteren das Gefühl fürs **Erhabene**, im zweyten für das **Schöne** gerühret wird. In dem erſteren zeigen ſich großmüthige Aufopferung für fremdes Wohl, kühne Entſchloſſenheit in Gefahren und geprüfte Treue. Die Liebe iſt daſelbſt ſchwermüthig, zärtlich und voll Hochachtung; das Unglück Anderer beweget in dem Buſen des Zuſchauers theilnehmende Empfindungen, und läßt ſein großmüthiges Herz für fremde Noth klopfen. Er wird ſanft gerührt und fühlt die Würde ſeiner eigenen Natur. Dagegen ſtellt das Luſtſpiel ſeine Ränke, wunderlichen Verwirrungen, und Witzige, die ſich herauszuziehen wiſſen, Narren, die ſich betrügen laſſen, Späſſe und lächerliche Charaktere vor. Die Liebe iſt hier nicht ſo grämiſch; ſie iſt luſtig und vertraulich. Doch kann, ſo wie in andern Fällen, alſo auch in dieſen, das Edle mit dem Schönen in gewiſſem Grade vereinbart werden.

Young. Es ſcheint mir ſogar ein Fehler des letzteren, als eines moraliſchen Dichters, zu ſeyn, daß er gar zu einförmig im erhabenen Tone anhält; denn die Stärke des Eindrucks kann nur durch Abſtechungen mit ſanfteren Stellen erneuert werden. Bey dem Schönen ermüdet nichts mehr als mühſame Kunſt, die ſich dabey verräth. Die Bemühung zu reizen wird peinlich und mit Beſchwerlichkeit empfunden.

Selbſt die Laſter und moraliſchen Gebrechen führen öfters gleichwohl einige Züge des Erhabenen oder Schönen bey ſich: wenigſtens ſo, wie ſie unſerem ſinnlichen Gefühle erſcheinen, ohne durch Vernunft geprüft zu ſeyn. Der Zorn eines Furchtbaren iſt erhaben, wie Achilles Zorn in der Iliade. Ueberhaupt iſt der Held des Homers ſchrecklich erhaben, des Virgils ſeiner dagegen edel. Offenbare dreiſte Rache, nach großer Beleidigung, hat etwas Großes an ſich, und ſo unerlaubt ſie auch ſeyn mag, ſo rührt ſie in der Erzählung gleichwohl mit Grauſen und Wohlgefallen. Als Schach-Nadir zur Nachtzeit von einigen Verſchwornen in ſeinem Zelte überfallen ward: rief er, wie Hanway erzählet, nachdem er ſchon einige Wunden bekommen und ſich voll Verzweiflung wehrete: Erbarmung! ich will euch allen vergeben. Einer unter ihnen antwortete, indem er den Säbel in die Höhe hob: Du haſt keine Erbarmung bewieſen, und verdienſt auch keine. Entſchloſſene Verwegenheit an einem Schelmen iſt gefährlich: aber ſie rührt doch in der Erzählung, und ſelbſt wenn er zu einem ſchändlichen Tode geſchleppt wird, ſo veredelt er ihn noch gewiſſermaßen dadurch, daß er ihm trotzig und mit Verachtung entgegengeht. Von der andern Seite hat ein liſtig ausgedachter Entwurf, wenn er gleich auf ein Bubenſtück ausgeht, etwas an ſich, was fein iſt, und belacht wird. Buhleriſche Neigung (Coquetterie) im feinen Verſtande, nemlich eine Gefliſſenheit, einzunehmen und zu reizen, an einer ſonſt artigen Perſon, iſt vielleicht tadelhaft, aber doch ſchön, und wird gemeiniglich dem ehrbaren ernſthaften Anſtande vorgezogen.

Die Geſtalt der Perſonen, die durch ihr äußeres Anſehen gefallen, ſchlägt bald in die eine, bald in die andere Art des Gefühles ein. Eine große Statur erwirbt ſich Anſehn und Achtung, eine kleine mehr Vertraulichkeit. Selbſt die bräunliche Farbe und ſchwarzen Augen ſind dem Erhabenen, blaue Augen und blonde Farbe dem

Schönen näher verwandt. Ein etwas größeres Alter vereinbaret ſich mehr mit den Eigenſchaften des Erhabenen, Jugend aber mit dem Schönen. So iſt es auch mit dem Unterſchiede der Stände bewandt, und in allen dieſen nur erwähnten Beziehungen müſſen ſogar die Kleidungen auf dieſen Unterſchied des Gefühls eintreffen. Große anſehnliche Perſonen müſſen Einfalt, höchſtens Pracht in ihrer Kleidung beobachten, kleine können geputzt und geſchmückt ſeyn. Dem Alter geziemen dunklere Farben und Einförmigkeit im Anzuge: die Jugend ſchimmert durch hellere und lebhaft abſtechende Kleidungsſtücke. Unter den Ständen muß bey gleichem Vermögen und Range der Geiſtliche die größeſte Einfalt, der Staatsmann die meiſte Pracht zeigen. Der Cizisbeo kann ſich auspußen, wie es ihm beliebt.

Auch in äußerlichen Glücksumſtänden iſt etwas, das wenigſtens nach dem Wahne der Menſchen in dieſe Empfindungen einſchlägt. Geburt und Titel finden die Menſchen gemeiniglich zur Achtung geneigt. Reichthum, auch ohne Verdienſte, wird ſelbſt von Uneigennützigen geehrt: vermuthlich weil ſich mit ſeiner Vorſtellung Entwürfe von großen Handlungen vereinbaren, die dadurch könnten ausgeführt werden. Dieſe Achtung trifft gelegentlich auch manchen reichen Schurken, der ſolche Handlungen niemals ausüben wird, und von dem edlen Gefühle keinen Begriff hat, welches Reichthümer einzig und allein ſchätzbar machen kann. Was das Uebel der Armuth vergrößert, iſt die Geringſchätzung, welche auch nicht durch Verdienſte gänzlich kann überwogen werden, wenigſtens nicht vor gemeinen Augen, wo nicht Rang und Titel dieſes plumpe Gefühl täuſchen und einigermaßen zu deſſen Vortheil hintergehen.*)

---

*) Das tiefſinnigſte Werk, das Kant geſchrieben hat, iſt die Kritik der Urtheilskraft und zwar die Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft, die jedoch noch lange nicht ſo benutzt iſt, als ſie es zu ſeyn verdient. In ihr werden die Eigenſchaften des Schönen und Erhabenen in ihrem ganzen Umfange

In der menſchlichen Natur finden ſich niemals rühmliche Eigenſchaften, ohne daß zugleich Abartungen derſelben durch unendliche Schattirungen bis zur äuſſerſten Unvollkommenheit übergehen ſollten. Die Eigenſchaft des *Schreckličherhabenen*, wenn ſie ganz unnatürlich wird, iſt *abentheuerlich*, *) unnatürliche Dinge, inſofern das Erhabene darinnen gemeynet iſt, ob es gleich wenig oder gar nicht angetroffen wird, ſind *Fratzen*. Wer das Abentheuerliche liebt und glaubt, iſt ein *Phantaſt*, die Neigung zu Fratzen macht den *Grillenfänger*. Andererſeits artet das Gefühl des Schönen aus, wenn das Edle dabey gänzlich mangelt, und man nennt es *läppiſch*. Eine Mannsperſon von dieſer Eigenſchaft, wenn ſie jung iſt, heißt ein *Laffe*; iſt ſie im mittleren Alter, ſo iſt es ein *Geck*. Weil dem höheren Alter das Erhabene am nothwendigſten iſt, ſo iſt ein *alter Geck* das verächtlichſte Geſchöpf in der Natur, ſo wie ein junger Grillenfänger das Widrigſte und Unleidlichſte iſt. Scherze und Munterkeit ſchlagen in das Gefühl des Schönen ein. Gleichwohl kann noch ziemlich viel Verſtand hindurchſcheinen, und in ſo fern können ſie mehr oder weniger dem Erhabenen verwandt ſeyn. Der,

---

unterſucht und ihre eigenthümliche Beſchaffenheiten auf die lehrreichſte Art für die ſchönen Künſte nachgewieſen. Der Geſchmack iſt das Vermögen der Beurtheilung des Schönen und Erhabenen. Das Schöne gefällt ohne alles Intereſſe, ohne einen beſtimmten Begriff, ohne Vorſtellung eines Zwecks nothwendig; das Erhabene bezieht ſich entweder auf eine ungeheure oder unendliche Größe oder Macht und iſt entweder das mathematiſche oder dynamiſche Erhabene. Es iſt über alle Vergleichung groß oder mächtig und wenn *Kant* eine eben ſo große Veränderung in der Aeſthetik hervorgebracht hat als in der Moral und im Naturrechte, in der Metaphyſik und in der Phyſik, ſo ſollte man die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen vorher leſen, ehe man das Studium der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft beginnt.

D. Herausg.

*) In ſo fern die Erhabenheit oder Schönheit das bekannte Mittelmaaß überſchreitet, ſo pflegt man ſie *romanhaft* zu nennen.

in deſſen Munterkeit dieſe Dazumiſchung unmerklich iſt, *faſelt*. Der beſtändig faſelt, iſt *albern*. Man merkt leicht, daß auch kluge Leute bisweilen faſeln, und daß nicht wenig Geiſt dazu gehöre, den Verſtand eine kurze Zeit von ſeinem Poſten abzurufen, ohne daß dabey etwas verſehen wird. Derjenige, deſſen Reden oder Handlungen weder beluſtigen noch rühren, iſt *langweilig*. Der Langweilige, in ſo fern er gleichwohl beydes zu thun geſchäftig iſt, iſt *abgeſchmackt*. Der Abgeſchmackte, wenn er aufgeblaſen, iſt ein *Narr* *).

Ich will dieſen wunderlichen Abriß der menſchlichen Schwachheiten durch Beyſpiele etwas verſtändlicher machen; denn der, welchem *Hogarths* Grabſtichel fehlt, muß, was der Zeichnung am Ausdrucke mangelt, durch Beſchreibung erſetzen. Kühne Unternehmung der Gefahren für unſere, des Vaterlandes, oder unſerer Freunde Rechte iſt *erhaben*. Die Creuzzüge, die alte Ritterſchaft, waren *abentheuerlich*; die Duelle, ein elender Reſt der letztern aus einem verkehrten Begriffe des Ehrenrufes, ſind *Fratzen*. Schwermüthige Entfernung von dem Geräuſche der Welt aus einem rechtmäßigen Ueberdruſſe iſt *edel*. Der alten Eremiten einſiedleriſche Andacht war *abentheuerlich*. Klöſter und dergleichen Gräber, um lebendige Heilige einzuſperren, ſind *Fratzen*. Bezwingen ſeiner Leidenſchaften durch Grundſätze iſt *erhaben*. Caſteyungen, Gelübde und andere Mönchstugenden mehr ſind *Fratzen*. Heilige Knochen, heiliges Holz und aller dergleichen Plunder, den heiligen

---

*) Man bemerkt bald, daß dieſe ehrwürdige Geſellſchaft ſich in zwo Logen theile, in die der Grillenfänger und die der Gecken. Ein gelehrter Grillenfänger wird beſcheidentlich ein *Pedant* genannt. Wenn er die trotzige Weisheitsmine annimmt, wie die *Dunſe* alter und neuer Zeiten, ſo ſteht ihm die Kappe mit Schellen gut zum Geſichte. Die Claſſe der Gecken wird mehr in der großen Welt angetroffen. Sie iſt vielleicht noch beſſer als die erſtere. Man hat an ihnen viel zu verdienen und viel zu lachen. In dieſer Caricatur macht gleichwohl einer dem andern ein ſchief Maul, und ſtößt mit ſeinem leeren Kopfe an den Kopf ſeines Bruders.

Stuhlgang des großen Lama von Thibet nicht ausgeſchloſſen, ſind Fratzen. Von den Werken des Witzes und des feinen Gefühls fallen die epiſchen Gedichte des Virgils und Klopſtocks ins Edle, Homers und Miltons ins Abentheuerliche. Die Verwandlungen des Ovids ſind Fratzen, die Feenmärchen des franzöſiſchen Aberwitzes ſind die elendeſten Fratzen, die jemals ausgeheckt worden. Anakreontiſche Gedichte ſind gemeiniglich ſehr nahe beym Läppiſchen.

Die Werke des Verſtandes und der Scharfſinnigkeit, in ſo fern ihre Gegenſtände auch etwas für das Gefühl enthalten, nehmen gleichfalls einigen Antheil an den gedachten Verſchiedenheiten. Die mathematiſche Vorſtellung von der unermeßlichen Größe des Weltbaues, die Betrachtungen der Metaphyſik von der Ewigkeit, der Vorſehung, der Unſterblichkeit unſerer Seele, enthalten eine gewiſſe Erhabenheit und Würde. Hingegen wird die Weltweisheit auch durch viele leere Spitzfindigkeiten entſtellt, und der Anſchein der Gründlichkeit hindert nicht, daß die vier ſyllogiſtiſchen Figuren nicht zu Schulfratzen gezählt zu werden verdienten.

In moraliſchen Eigenſchaften iſt wahre Tugend allein erhaben. Es giebt gleichwohl gute ſittliche Qualitäten, die liebenswürdig und ſchön ſind, und in ſo fern ſie mit der Tugend harmoniren, auch als edel angeſehen werden, ob ſie gleich eigentlich nicht zur tugendhaften Geſinnung gezählt werden können. Das Urtheil hierüber iſt fein und verwickelt. Man kann gewiß die Gemüthsverfaſſung nicht tugendhaft nennen, die ein Quell ſolcher Handlungen iſt, auf welche zwar auch die Tugend hinauslaufen würde, allein aus einem Grunde, der nur zufälliger Weiſe damit übereinſtimmt, ſeiner Natur nach aber den allgemeinen Regeln der Tugend auch öfters widerſtreiten kann. Eine gewiſſe Weichmüthigkeit, die leichtlich in ein warmes Gefühl des Mitleidens geſetzt wird, iſt ſchön und liebenswürdig; denn es zeigt eine gütige Theilnehmung an dem Schickſale anderer Menſchen an, worauf Grundſätze der Tugend gleichfalls hinausführen. Allein dieſe gutartige Leidenſchaft iſt gleichwohl ſchwach und jederzeit blind. Denn ſetzet, dieſe Empfindung bewege euch, mit eurem Aufwande einen Nothleidenden aufzuhelfen, allein ihr ſeyd einem Andern ſchuldig, und ſetzt euch dadurch außer Stand, die ſtrenge Pflicht der Gerechtigkeit zu erfüllen, ſo kann offenbar die Handlung aus keinem tugendhaften Vorſatze entſpringen: denn ein ſolcher könnte euch unmöglich anreizen, eine höhere Verbindlichkeit dieſer blinden Bezauberung aufzuopfern. Wenn dagegen die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menſchliche Geſchlecht in euch zum Grundſatze geworden iſt, welchem ihr jederzeit eure Handlungen unterordnet, alsdann bleibt die Liebe gegen den Nothleidenden noch; allein ſie iſt jetzt aus einem höhern Standpunkte in das wahre Verhältniß gegen eure geſammte Pflicht verſetzt worden. Die allgemeine Wohlgewogenheit iſt ein Grund der Theilnehmung an ſeinem Uebel, aber auch zugleich der Gerechtigkeit, nach deren Vorſchrift ihr jetzo dieſe Handlung unterlaſſen müſſet. So bald nun dieſes Gefühl zu ſeiner gehörigen Allgemeinheit geſtiegen iſt, iſt es erhaben, aber auch kälter: denn es iſt nicht möglich, daß unſer Buſen für jedes Menſchen Antheil von Zärtlichkeit aufſchwelle, und bey jeder fremden Noth in Wehmuth ſchwimme, ſonſten würde der Tugendhafte unaufhörlich in mitleidigen Thränen, wie Heraklit ſchmelzend, bey aller dieſer Gutherzigkeit gleichwohl nichts weiter als ein weichmüthiger Müßiggänger werden *).

---

*) Bey näherer Erwägung findet man, daß, ſo liebenswürdig auch die mitleidige Eigenſchaft ſeyn mag, ſie doch die Würde der Tugend nicht an ſich habe. Ein leidendes Kind, ein unglückliches und artiges Frauenzimmer, wird unſer Herz mit dieſer Wehmuth erfüllen, indem wir zu gleicher Zeit die Nachricht von einer großen Schlacht mit Kaltſinn vernehmen, in welcher, wie leicht zu erachten, ein anſehnlicher Theil des menſchlichen Geſchlechts unter grauſamen Uebeln unverſchuldet erliegen muß. Mancher Prinz, der ſein Geſicht vor Wehmuth von einer einzigen unglücklichen Perſon wegwandte, gab gleichwohl aus einem öfters eitlen Bewegungsgrunde zu gleicher

Die zweyte Art des gütigen Gefühls, welches zwar ſchön und liebenswürdig, aber noch nicht die Grundlage einer wahren Tugend iſt, iſt die **Gefälligkeit**: eine Neigung, Andern durch Freundlichkeit, durch Einwilligung in ihr Verlangen, und durch Gleichförmigkeit unſeres Betragens mit ihren Geſinnungen angenehm zu werden. Dieſer Grund einer reizenden Gefälligkeit iſt ſchön, und die Biegſamkeit eines ſolchen Herzens gutartig. Allein ſie iſt ſo gar keine Tugend, daß, wo nicht höhere Grundſätze ihr Schranken ſetzen und ſie ſchwächen, alle Laſter daraus entſpringen können; denn nicht zu gedenken, daß dieſe Gefälligkeit gegen die, mit welchen wir umgehen, ſehr oft eine Ungerechtigkeit gegen Andere iſt, die ſich außer dieſem kleinen Zirkel befinden, ſo wird ein ſolcher Mann, wenn man dieſen Antrieb allein nimmt, alle Laſter haben können, nicht aus unmittelbarer Neigung, ſondern weil er gern zu gefallen lebt. Er wird aus liebreicher Gefälligkeit ein Lügner, ein Müßiggänger, ein Säufer ꝛc. ꝛc. ſeyn: denn er handelt nicht nach den Regeln, die auf das Wohlverhalten überhaupt gehen, ſondern nach einer Neigung, die an ſich ſchön, aber indem ſie ohne Haltung und ohne Grundſätze iſt, läppiſch wird.

Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundſätze gepfropft werden, welche, je allgemeiner ſie ſind, deſto erhabener und edel wird. Dieſe Grundſätze ſind nicht ſpekulativiſche Regeln, ſondern das Bewußtſeyn eines Gefühles, das in jedem menſchlichen Buſen lebt, und ſich viel weiter als auf die beſonderen Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erſtreckt. Ich glaube, ich faſſe alles zuſammen, wenn ich ſage, es ſey das **Gefühl von der Schönheit und der Würde der menſchlichen Natur**. Das erſtere iſt ein Grund der allge-

---

Zeit den Befehl zum Kriege. Es iſt hier gar keine Proportion in der Wirkung, wie kann man denn ſagen, daß die allgemeine Menſchenliebe die Urſache ſey?

meinen Wohlgewogenheit, das zweyte der allgemeinen Achtung, und wenn dieſes Gefühl die größte Vollkommenheit in irgend einem menſchlichen Herzen hätte, ſo würde dieſer Menſch ſich zwar auch ſelbſt lieben und ſchätzen, aber nur in ſo fern er einer von allen iſt, auf die ſein ausgebreitetes und edles Gefühl ſich ausdehnet. Nur indem man einer ſo erweiterten Neigung ſeine beſondere unterordnet, können unſere gütigen Triebe proportionirt angewandt werden, und den edlen Anſtand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend iſt.

In Anſehung der Schwäche der menſchlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moraliſche Gefühl über die meiſten Herzen ausüben würde, hat die Vorſehung dergleichen hülfleiſtende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt, die, indem ſie Einige auch ohne Grundſätze zu ſchönen Handlungen bewegen, zugleich Andern, die durch dieſe letztern regiert werden, einen größeren Stoß und einen ſtärkern Antrieb dazu geben können. Mitleiden und Gefälligkeit ſind Gründe von ſchönen Handlungen, die vielleicht durch das Uebergewicht eines gröbern Eigennutzes insgeſammt würden erſtickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend, wie wir geſehen haben, obgleich, da ſie durch die Verwandtſchaft mit ihr geadelt werden, ſie auch ihren Namen erwerben. Ich kann ſie daher adoptirte Tugenden nennen, diejenige aber, die auf Grundſätzen beruhet, die ächte Tugend. Jene ſind ſchön und reizend, dieſe allein iſt erhaben und ehrwürdig. Man nennet ein Gemüth, in welchem die erſteren Empfindungen regieren, ein gutes Herz, und den Menſchen von ſolcher Art gutherzig; dagegen man mit Recht dem Tugendhaften aus Grundſätzen ein edles Herz beylegt, ihn ſelber aber einen Rechtſchaffenen nennet. Dieſe adoptirten Tugenden haben gleichwohl mit den wahren Tugenden große Aehnlichkeit, indem ſie das Gefühl einer unmittelbaren Luſt an gütigen und wohlwollenden Handlungen enthalten. Der Gutherzige wird ohne weitere Abſich, aus unmittelbarer Gefälligkeit friedſam und höflich mit euch umgehen, und aufrichtiges Beyleid bey der Noth eines Andern empfinden.

Allein da dieſe moraliſche Sympathie gleichwohl noch nicht genug iſt, die träge menſchliche Natur zu gemeinnützigen Handlungen anzutreiben, ſo hat die Vorſehung in uns noch ein gewiſſes Gefühl gelegt, welches fein iſt, und uns in Bewegung ſetzen, oder auch dem gröbern Eigennutze und der gemeinen Wolluſt das Gleichgewicht leiſten kann. Dieſes iſt das Gefühl für Ehre, und deſſen Folge die Schaam. Die Meynung, die Andere von unſerm Werthe haben mögen, und ihr Urtheil von unſern Handlungen iſt ein Bewegungsgrund von großem Gewichte, der uns manche Aufopferungen ablockt: und was ein guter Theil der Menſchen, weder aus einer unmittelbar aufſteigenden Regung der Gutherzigkeit, noch aus Grundſätzen würde gethan haben, geſchieht oft genug bloß um des äußeren Scheins willen, aus einem Wahne, der ſehr nützlich, obzwar an ſich ſelbſt ſehr ſeicht iſt, als wenn das Urtheil Anderer den Werth von uns und unſern Handlungen beſtimmete. Was aus dieſem Antriebe geſchieht, iſt nicht im mindeſten tugendhaft, weswegen auch ein jeder, der für einen ſolchen gehalten werden will, den Bewegungsgrund der Ehrbegierde wohlbedächtig verhelet. Es iſt auch dieſe Neigung nicht einmal ſo nahe wie die Gutherzigkeit der ächten Tugend verwandt, weil ſie nicht unmittelbar durch die Schönheit der Handlungen, ſondern durch den in fremde Augen fallenden Anſtand derſelben bewegt werden kann. Ich kann demnach, da gleichwohl das Gefühl für Ehre fein iſt, das Tugendähnliche, und was dadurch veranlaßt wird, den Tugendſchimmer nennen.

Vergleichen wir die Gemüthsarten der Menſchen, in ſo fern eine von dieſen dreyen Gattungen des Gefühls in ihnen herrſchet und den moraliſchen Charakter beſtimmt, ſo finden wir, daß eine jede derſelben mit einem der gewöhnlichermaßen eingetheilten Temperamente in näherer Verwandtſchaft ſtehe, doch ſo, daß über dieſes ein größerer Mangel des moraliſchen Gefühls dem phlegmatiſchen zum Antheile werden würde. Nicht als wenn das Hauptmerkmal in dem Charakter dieſer verſchiedenen Gemüthsarten auf die gedachten Züge ankäme; denn das gröbere Gefühl, z. E. des Eigennutzes, der gemeinen Wolluſt ꝛc. ꝛc. erwegen wir in dieſer Abhandlung gar nicht, und auf dergleichen Neigungen wird bey der gewöhnlichen Eintheilung gleichwohl vorzüglich geſehen; ſondern weil die erwähnten feineren moraliſchen Empfindungen ſich leichter mit einem oder dem andern dieſer Temperamente vereinbaren laſſen und wirklich meiſtentheils damit vereinigt ſind. *)

Ein innigliches Gefühl für die Schönheit und Würde der menſchlichen Natur, und eine Faſſung und Stärke des Gemüths hierauf, als auf einen allgemeinen Grund, ſeine geſammten Handlungen zu beziehen, iſt ernſthaft, und geſellet ſich nicht wohl mit einer flatterhaften Luſtigkeit, noch mit dem Unbeſtande eines Leicht-

---

*) Es giebt urſprünglich nur ein Temperament der Thätigkeit (Spontaneität) und ein Temperament der Receptivität (des Gefühls), und jedes derſelben iſt mit Erregbarkeit der Lebenskraft oder mit Abſpannung derſelben verbunden. Man kann daher nur vier einfache Temperamente annehmen, als 1) die Temperamente der Thätigkeit: a) das anſpannende oder choleriſche Temperament des Warmblütigen. b) Das abſpannende oder das phlegmatiſche Temperament des Kaltblütigen. 2) Die Temperamente des Gefühls: a) das anſpannende oder das ſanguiniſche Temperament des Leichtblütigen und b) das abſpannende oder das melancholiſche Temperament des Schwerblütigen. Ein zuſammengeſetztes Temperament z. B. eine Miſchung ſanguiniſchen mit dem choleriſchen giebt es nicht, weil ſie ſich einander neutraliſiren und alſo aufheben würden. Unter Temperament iſt eigentlich das Verhältniß (Proportion) des Gefühls und Neigungen zu verſtehen und ſie können eingetheilt werden in das Temperament der Empfindung und der Begierde. Das Temperament ſcheint alſo ſeinen Grund vorzüglich im Körper zu haben und beſteht in der Miſchung der verſchiedenen Beſtandtheile deſſelben und in der Reizbarkeit ſeiner Fibern und Faſern. Es läßt ſich beherrſchen, aber nicht gänzlich umändern, die Jahre und die Vernunft erlangen den Zügel über daſſelbe, aber die Grundbeſtandtheile deſſelben bleiben.

Der Herausg.

ſinnigen. Es nähert ſich ſogar der Schwermuth, einer ſanften und edlen Empfindung, in ſo fern ſie ſich auf dasjenige Grauſen gründet, das eine eingeſchränkte Seele fühlt, wenn ſie, von einem großen Vorſatze voll, die Gefahren ſieht, die ſie zu überſtehen hat, und den ſchweren, aber großen Sieg der Selbſtüberwindung vor Augen hat. Die ächte Tugend alſo aus Grundſätzen hat etwas an ſich, was am meiſten mit der melancholiſchen Gemüthsverfaſſung im gemilderten Verſtande zuſammenzuſtimmen ſcheint.

Die Gutherzigkeit, eine Schönheit und feine Reizbarkeit des Herzens, nach dem Anlaſſe, der ſich vorfindet, in einzelnen Fällen mit Mitleiden oder Wohlwollen gerührt zu werden, iſt dem Wechſel der Umſtände ſehr unterworfen: und indem die Bewegung der Seele nicht auf einem allgemeinen Grundſatze beruht, nimmt ſie leichtlich veränderte Geſtalten an, nachdem die Gegenſtände eine oder die andere Seite darbieten. Und da dieſe Neigung auf das Schöne hinausläuft, ſo ſcheint ſie ſich mit derjenigen Gemüthsart, die man ſanguiniſch nennt, welche flatterhaft und den Beluſtigungen ergeben iſt, am natürlichſten zu vereinbaren. In dieſem Temperamente werden wir die beliebten Eigenſchaften, die wir adoptirte Tugenden nannten, zu ſuchen haben.

Das Gefühl für die Ehre iſt ſonſten ſchon gewöhnlich als ein Merkmal der choleriſchen Complexion angenommen worden, und wir können dadurch Anlaß nehmen, die moraliſchen Folgen dieſes feinen Gefühls, welche mehrentheils nur aufs Schimmern abgezielt ſind, zur Schilderung eines ſolchen Charakters aufzuſuchen.

Niemals iſt ein Menſch ohne alle Spuren der feineren Empfindung: allein ein größerer Mangel derſelben, der vergleichungsweiſe auch Fühlloſigkeit heißt, kommt in den Charakter des phlegmatiſchen, den man ſonſten auch ſogar der gröbern Triebfedern, als der Geldbegierde ꝛc. ꝛc. beraubt, die wir aber, zuſammt andern vergeſchwiſterten Neigungen, ihm allenfalls laſſen können, weil ſie gar nicht in dieſen Plan gehören.

Laßt uns anjetzt die Empfindungen des Erhabenen und Schönen, vornemlich ſo fern ſie moraliſch ſind, unter der angenommenen Eintheilung der Temperamente näher betrachten.

Der, deſſen Gefühl ins Melancholiſche einſchlägt, wird nicht darum ſo genannt, weil er, der Freuden des Lebens beraubt, ſich in finſterer Schwermuth härmt, ſondern weil ſeine Empfindungen, wenn ſie über einen gewiſſen Grad vergrößert würden, oder durch einige Urſachen eine falſche Richtung bekämen, auf einen andern Zuſtand auslaufen würden. Er hat vorzüglich ein Gefühl für das Erhabene. Selbſt die Schönheit, für welche er eben ſo wohl Empfindung hat, muß ihn nicht allein reizen, ſondern, indem ſie ihm zugleich Bewunderung einflößt, rühren. Der Genuß der Vergnügen iſt bey ihm ernſthafter, aber um deswillen nicht geringer. Alle Rührungen des Erhabenen haben mehr Bezauberndes an ſich, als die gaukelnden Reize des Schönen. Sein Wohlbefinden wird eher Zufriedenheit als Luſtigkeit ſeyn. Er iſt ſtandhaft. Um deswillen ordnet er ſeine Empfindungen unter Grundſätze. Sie ſind deſto weniger dem Unbeſtande und der Veränderung unterworfen, je allgemeiner dieſer Grundſatz iſt, welchem ſie untergeordnet werden, und je erweiterter alſo das hohe Gefühl iſt, welches die niedern unter ſich befaſſet. Alle beſondere Gründe der Neigungen ſind vielen Ausnahmen und Aenderungen unterworfen, wofern ſie nicht aus einem ſolchen oberen Grunde abgeleitet ſind. Der muntere und freundliche Alceſt ſagt: ich liebe und ſchätze meine Frau, denn ſie iſt ſchön, ſchmeichelhaft und klug. Wie aber, wenn ſie nun durch Krankheit entſtellt, durch Alter mürriſch, und, nachdem die erſte Bezauberung verſchwunden, euch nicht klüger ſcheinen würde, wie jede andere? Wenn der Grund nicht mehr da iſt, was kann aus der Neigung werden? Nehmet dagegen den wohl-

wohlwollenden und geſetzten Mann, welcher bey ſich denkt: ich werde dieſer Perſon liebreich und mit Achtung begegnen, denn ſie iſt meine Frau. Dieſe Geſinnung iſt edel und großmüthig. Nunmehro mögen die zufälligen Reize ſich ändern, ſie iſt gleichwohl noch immer ſeine Frau. Der edle Grund bleibt und iſt nicht dem Unbeſtande äußerer Dinge ſo ſehr unterworfen. Von ſolcher Beſchaffenheit ſind Grundſätze in Vergleichung der Regungen, die bloß bey einzelnen Veranlaſſungen aufwallen, und ſo iſt der Mann von Grundſätzen im Gegenhalte mit demjenigen, welchem gelegentlich eine gutherzige und liebreiche Bewegung anwandelt. Wie aber, wenn ſogar die geheime Sprache ſeines Herzens alſo lautete: ich muß jenem Menſchen da zu Hülfe kommen, denn er leidet: nicht daß er etwa mein Freund oder Geſellſchafter wäre, oder daß ich ihn fähig hielte, dereinſt Wohlthat mit Dankbarkeit zu erwiedern. Es iſt jetzt keine Zeit zu vernünfteln, und ſich bey Fragen aufzuhalten. Er iſt ein Menſch, und was Menſchen widerfährt, das trifft auch mich. Alsdann ſtützet ſich ſein Verfahren auf den höchſten Grund des Wohlwollens in der menſchlichen Natur, und iſt äußerſt erhaben, ſowohl ſeiner Unveränderlichkeit nach, als um der Allgemeinheit ſeiner Anwendung willen.

Ich fahre in meinen Anmerkungen fort. Der Menſch von melancholiſcher Gemüthsverfaſſung bekümmert ſich wenig darum, was Andere urtheilen, was ſie für gut oder für wahr halten, er ſtützet ſich desfalls bloß auf ſeine eigene Einſicht. Weil die Bewegungsgründe in ihm die Natur der Grundſätze annehmen, ſo iſt er nicht leicht auf andere Gedanken zu bringen; ſeine Standhaftigkeit artet auch bisweilen in Eigenſinn aus. Er ſieht den Wechſel der Moden mit Gleichgültigkeit und ihren Schimmer mit Verachtung an. Freundſchaft iſt erhaben, und daher für ſein Gefühl. Er kann vielleicht einen veränderlichen Freund verlieren; allein dieſer verliert ihn nicht eben ſo bald. Selbſt das Andenken der erloſchenen Freundſchaft iſt ihm noch ehrwürdig. Geſprächigkeit iſt ſchön, gedankenvolle Verſchwiegenheit erhaben. Er iſt ein guter Verwahrer ſeiner und Anderer Geheimniſſe. Wahrhaftigkeit iſt erhaben, und er haſſet Lügen oder Verſtellung. Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menſchlichen Natur. Er ſchätzet ſich ſelbſt und hält einen Menſchen für ein Geſchöpf, das da Achtung verdienet. Er erduldet keine verworfene Unterthänigkeit, und athmet Freyheit in einem edlen Buſen. Alle Ketten, von den vergoldeten an, die man am Hofe trägt, bis zu dem ſchweren Eiſen des Galeerenſclaven, ſind ihm abſcheulich. Er iſt ein ſtrenger Richter ſeiner ſelbſt und Anderer, und nicht ſelten ſeiner ſo wohl, als der Welt überdrüßig.

In der Ausartung dieſes Charakters neiget ſich die Ernſthaftigkeit zur Schwermuth, die Andacht zur Schwärmerey, der Freyheitseifer zum Enthuſiasmus. Beleidigung und Ungerechtigkeit zünden in ihm Rachbegierde an. Er iſt alsdann ſehr zu fürchten. Er trotzet der Gefahr, und verachtet den Tod. Bey der Verkehrtheit ſeines Gefühls und dem Mangel einer aufgeheiterten Vernunft verfällt er aufs Abentheuerliche. Eingebungen, Erſcheinungen, Anfechtungen. Iſt der Verſtand noch ſchwächer, ſo geräth er auf Fratzen. Bedeutende Träume, Ahnungen und Wunderzeichen. Er iſt in Gefahr ein Phantaſt oder ein Grillenfänger zu werden.

Der von ſanguiniſcher Gemüthsverfaſſung hat ein herrſchendes Gefühl für das Schöne. Seine Freuden ſind daher lachend und lebhaft. Wenn er nicht luſtig iſt, ſo iſt er mißvergnügt und kennet wenig die zufriedene Stille. Mannigfaltigkeit iſt ſchön, und er liebt die Veränderung. Er ſucht die Freude in ſich und um ſich, beluſtiget Andere und iſt ein guter Geſellſchafter. Er hat viel moraliſche Sympathie. Anderer Fröhlichkeit macht ihn vergnügt, und ihr Leid weichherzig. Sein ſittliches Gefühl iſt ſchön, allein ohne Grundſätze, und hängt jederzeit unmittelbar von dem gegenwärtigen Eindrucke ab, den die Gegenſtände auf ihn machen. Er iſt ein Freund von allen Menſchen, oder, welches einerley ſagen will, eigentlich niemals ein Freund, ob er zwar gutherzig und wohlwollend iſt. Er verſtellet ſich nicht. Er wird euch heute mit ſeiner Freundlichkeit und guten Art unterhalten, morgen, wenn ihr krank oder im Unglücke ſeyd, wahres und ungeheucheltes Beyleid empfinden, aber ſich ſachte davon ſchleichen, bis ſich die Umſtände geändert haben. Er muß niemals Richter ſeyn. Die Geſetze ſind ihm gemeiniglich zu ſtrenge, und er läßt ſich durch Thränen beſtechen. Er iſt ein ſchlimmer Heiliger, niemals recht gut und niemals recht böſe. Er ſchweift öfters aus, und iſt laſterhaft, mehr aus Gefälligkeit als aus Neigung. Er iſt freygebig und wohlthätig, aber ein ſchlechter Zahler deſſen, was er ſchuldig iſt, weil er wohl viel Empfindung für Güte, aber wenig für Gerechtigkeit hat. Niemand hat eine ſo gute Meynung von ſeinem eigenen Herzen, als er. Wenn ihr ihn gleich nicht hochachtet, ſo werdet ihr ihn doch lieben müſſen. In dem größeren Verfalle ſeines Charakters geräth er ins Läppiſche, er iſt tändelnd und kindiſch. Wenn nicht das Alter noch etwa die Lebhaftigkeit mindert, oder mehr **Verſtand** herbeybringt, ſo iſt er in Gefahr ein alter Geck zu werden.

Der, welchen man unter der choleriſchen Gemüthsbeſchaffenheit meynet, hat ein herrſchendes Gefühl für diejenige Art des Erhabenen, welche man das Prächtige nennen kann. Sie iſt eigentlich nur der Schimmer der Erhabenheit und eine ſtark abſtechende Farbe, welche den inneren Gehalt der Sache oder Perſon, der vielleicht ſchlecht und gemein iſt, verbirgt und durch den Schein täuſchet und rühret. So wie ein Gebäude durch eine Uebertünchung, welche gehauene Steine vorſtellt, einen eben ſo edlen Eindruck macht, als wenn es wirklich daraus beſtände, und geklebte Geſimſe und Pilaſtern die Meynung von Feſtigkeit geben, ob ſie gleich wenig Haltung haben und nichts unterſtützen; alſo glänzen auch tombackene Tugenden, Flittergold von Weisheit und gemaltes Verdienſt.

Der Choleriſche betrachtet ſeinen eigenen Werth und den Werth ſeiner Sachen und Handlungen, aus dem Anſtande oder dem Scheine, womit er in die Augen fällt. In Anſehung der innern Beſchaffenheit und der Bewegungsgründe, die der Gegenſtand ſelber enthält, iſt er kalt, weder erwärmet durch wahres Wohlwollen, noch gerührt durch Achtung.*) Sein Betragen iſt künſtlich. Er muß allerley Standpunkte zu nehmen wiſſen, um ſeinen Anſtand aus der verſchiedenen Stellung der Zuſchauer zu beurtheilen; denn er fragt wenig darnach, was er ſey, ſondern nur was er ſcheine. Um deswillen muß er die Wirkung auf den allgemeinen Geſchmack und die mancherley Eindrücke wohl kennen, die ſein Verhalten außer ihm haben wird. Da er in dieſer ſchlauen Aufmerkſamkeit durchaus kaltes Blut bedarf, und nicht durch Liebe, Mitleiden und Theilnehmung ſeines Herzens ſich muß blenden laſſen, ſo wird er auch vielen Thorheiten und Verdrießlichkeiten entgehen, in welche ein ſanguiniſcher geräth, der durch ſeine unmittelbare Empfindung bezaubert wird. Um deswillen ſcheint er gemeiniglich verſtändiger als er wirklich iſt. Sein Wohlwollen iſt Höflichkeit, ſeine Achtung Ceremonie, ſeine Liebe ausgeſonnene Schmeicheley. Er iſt jederzeit voll von ſich ſelbſt, wenn er den Anſtand eines Liebhabers oder eines Freundes annimmt, und iſt niemals weder das Eine, noch das Andere. Er ſucht durch Moden zu ſchimmern; aber weil alles an ihm künſtlich und gemacht iſt, ſo iſt er darinnen ſteif und ungewandt. Er handelt weit mehr nach Grundſätzen, als der Sanguiniſche, der bloß durch gelegentliche Eindrücke bewegt wird; aber dieſe ſind nicht Grundſätze der Tugend, ſondern der Ehre, und er hat kein Gefühl für die Schönheit oder den Werth der Handlungen, ſondern für das Urtheil der Welt, das ſie davon fällen möchte. Weil ſein

---

*) Er hält ſich auch ſogar nur in ſo fern für glücklich, als er vermuthet, daß er dafür von andern gehalten wird.

Verfahren, in ſo fern man nicht auf die Quelle ſieht, daraus es entſpringt, übrigens faſt eben ſo gemeinnützig als die Tugend ſelbſt iſt, ſo erwirbt er vor gemeinen Augen eben die Hochſchätzung als der Tugendhafte: aber vor feineren Augen verbirgt er ſich ſorgfältig, weil er wohl weiß, daß die Entdeckung der geheimen Triebfeder der Ehrbegierde ihn um die Achtung bringen würde. Er iſt daher der Verſtellung ſehr ergeben, in der Religion heuchleriſch, im Umgange ein Schmeichler, in Staatspartheyen wetterwendiſch nach den Umſtänden. Er iſt gern ein Sklave der Großen, um dadurch ein Tyrann über Geringere zu werden. Die Naivität, dieſe edle oder ſchöne Einfalt, welche das Siegel der Natur und nicht der Kunſt auf ſich trägt, iſt ihm gänzlich fremd. Daher, wenn ſein Geſchmack ausartet, ſo wird ſein Schimmer ſchreyend d. i. auf eine widrige Art prahlend. Er geräth alsdann ſo wohl ſeinem Styl als dem Ausputze nach, in den Galimathias (das Uebertriebene), eine Art Fratzen, die in Anſehung des Prächtigen dasjenige iſt, was das Abentheuerliche oder Grillenhafte in Anſehung des Ernſthafterhabenen. In Beleidigungen fällt er alsdann auf Zweykämpfe oder Proceſſe, und in dem bürgerlichen Verhältniſſe auf Ahnen, Vortritt und Titel. So lange er nur noch eitel iſt, d. i. Ehre ſucht, und ſich bemühet in die Augen zu fallen, kann er noch wohl geduldet werden; allein wenn bey gänzlichem Mangel wirklicher Vorzüge und Talente er aufgeblaſen wird, ſo iſt er das, wofür er am mindeſten gern möchte gehalten werden, nemlich ein Narr.

Da in der phlegmatiſchen Miſchung keine Ingredienzien vom Erhabenen oder Schönen in ſonderlich merklichem Grade hineinzukommen pflegen, ſo gehöret dieſe Gemüthseigenſchaft nicht in den Zuſammenhang unſerer Erwägungen.

Von welcher Art auch dieſe feinern Empfindungen ſeyn mögen, von denen wir bis daher gehandelt haben, es mögen erhabene oder ſchöne ſeyn, ſo haben ſie doch das Schickſal gemein, daß ſie in dem Urtheile desjenigen, der kein darauf geſtimmtes Gefühl hat, jederzeit verkehrt und ungereimt ſcheinen. Ein Menſch von einer ruhigen und eigennützigen Emſigkeit, hat, ſo zu reden, gar nicht die Organen, um den edlen Zug in einem Gedichte oder in einer Heldentugend zu empfinden, er lieſt lieber einen Robinſon als einen Grandiſon, und hält den Cato für einen eigenſinnigen Narren. Eben ſo ſcheint Perſonen von etwas ernſthafter Gemüthsart dasjenige läppiſch, was Andern reizend iſt, und die gaukelnde Naivetät einer Schäferhandlung iſt ihnen abgeſchmackt und kindiſch. Auch ſelbſt, wenn das Gemüth nicht gänzlich ohne ein einſtimmiges feines Gefühl iſt, ſind doch die Grade der Reizbarkeit deſſelben ſehr verſchieden, und man ſieht, daß der Eine etwas edel und anſtändig findet, was dem Andern zwar groß, aber abentheuerlich vorkommt. Die Gelegenheiten, die ſich darbieten, bey unmoraliſchen Dingen etwas von dem Gefühle des Andern auszuſpähen, können uns Anlaß geben, mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit auch auf ſeine Empfindung, in Anſehung der höhern Gemüthseigenſchaften und ſelbſt derer des Herzens, zu ſchließen. Wer bey einer ſchönen Muſik Langeweile hat, giebt ſtarke Vermuthung, daß die Schönheiten der Schreibart und die feinen Bezauberungen der Liebe wenig Gewalt über ihn haben werden.

Es iſt ein gewiſſer Geiſt der Kleinigkeiten, (esprit des bagatelles), welcher eine Art von feinem Gefühle anzeigt, welches aber gerade auf das Gegentheil von dem Erhabenen abzielt. Ein Geſchmack für etwas, weil es ſehr künſtlich und mühſam iſt, Verſe, die ſich vor und rückwärts leſen laſſen, Räthſel, Uhren in Ringen, Flohketten ꝛc. ꝛc.; ein Geſchmack für alles, was abgezirkelt und auf peinliche Weiſe ordentlich, obzwar ohne Nutzen iſt, z. B. Bücher, die fein zierlich in langen Reihen im Bücherſchranke ſtehen, und ein leerer Kopf, der ſie anſieht und ſich erfreuet: Zimmer, die wie optiſche Kaſten geziert und überaus ſauber gewaſchen ſind, zuſammt einem ungaſtfreyen und mürriſchen Wirthe, der ſie bewohnt. Ein Geſchmack an allem demjenigen, was ſelten iſt, ſo wenig wie es auch ſonſt einen innern Werth haben mag. Epictets Lampe, ein Handſchuh vom Könige Karl dem zwölften: in gewiſſer Art ſchlägt die Münzenſucht mit hierauf ein. Solche Perſonen ſtehen ſehr im Verdachte, daß ſie in den Wiſſenſchaften Grübler und Grillenfänger, in den Sitten aber für alle das, was auf freye Art ſchön oder edel iſt, ohne Gefühl ſeyn werden.

Man thut einander zwar Unrecht, wenn man denjenigen, der den Werth oder die Schönheit deſſen, was uns rühret, oder reizt, nicht einſieht, damit abfertigt, daß er es nicht verſtehe. Es kommt hiebey nicht ſo ſehr darauf an, was der Verſtand einſehe, ſondern was das Gefühl empfinde. Gleichwohl haben die Fähigkeiten der Seele einen ſo großen Zuſammenhang, daß man mehrentheils von der Erſcheinung der Empfindung auf die Talente der Einſicht ſchließen kann: denn es würden demjenigen, der viele Verſtandesvorzüge hat, dieſe Talente vergeblich ertheilet ſeyn, wenn er nicht zugleich ſtarke Empfindung für das wahrhaftig Edle oder Schöne hätte, welche die Triebfeder ſeyn muß, jene Gemüthsgaben wohl und regelmäßig anzuwenden *).

Es iſt einmal gebräuchlich, nur dasjenige nützlich zu nennen, was unſerer gröbern Empfindung ein Gnüge leiſten kann, was uns Ueberfluß im Eſſen und Trinken, Aufwand in Kleidung und in Hausgeräthe, imgleichen Verſchwendung in Gaſtereyen verſchaffen kann, ob ich

---

*) Man ſieht auch, daß eine gewiſſe Feinheit des Gefühls einem Menſchen zum Verdienſte angerechnet wird. Daß jemand in Fleiſch oder Kuchen eine gute Mahlzeit thun kann, imgleichen daß er unvergleichlich wohl ſchläft, das wird man ihm wohl als ein Zeichen eines guten Magens, aber nicht als ein Verdienſt auslegen. Dagegen wer einen Theil ſeiner Mahlzeit dem Anhören einer Muſik aufopfert, oder bey einer Schilderung ſich in eine angenehme Zerſtreuung vertiefen kann, oder einige witzige Sachen, wenn es auch nur poetiſche Kleinigkeiten wären, gern lieſet, hat doch faſt in Jedermanns Augen den Anſtand eines feinern Menſchen, von dem man eine vortheilhaftere und für ihn rühmlichere Meynung hat.

gleich nicht ſehe, warum nicht alles, was nur immer meinem verfeinerten Gefühle erwünſcht iſt, eben ſo wohl den nützlichen Dingen ſollte beygezählt werden. Allein, alles gleichwohl auf dieſen Fuß genommen, ſo iſt derjenige, welchen der Eigennutz beherrſchet, ein Menſch, mit welchem man über den feinern Geſchmack niemals vernünfteln muß. Ein Huhn iſt freylich in ſolchem Betrachte beſſer als ein Papagey, ein Kochtopf nützlicher als ein Porzellangeſchirr, alle witzigen Köpfe in der Welt gelten nicht den Werth eines Bauern, und die Bemühung, die Weite der Fixſterne zu entdecken, kann ſo lange ausgeſetzt bleiben, bis man übereingekommen ſeyn wird, wie der Pflug auf das vortheilhafteſte könne geführt werden. Allein welche Thorheit iſt es, ſich in einen ſolchen Streit einzulaſſen, wo es unmöglich iſt, ſich einander auf einſtimmige Empfindungen zu führen, weil das Gefühl gar nicht einſtimmig iſt. Gleichwohl wird doch ein Menſch von der gröbſten und gemeinſten Empfindung wahrnehmen können, daß die Reize und Annehmlichkeiten des Lebens, welche die entbehrlichſten zu ſeyn ſcheinen, unſere meiſte Sorgfalt auf ſich ziehen, und daß wir wenig Triebfedern zu ſo vielfältigen Bemühungen übrig haben würden, wenn wir jene ausſchließen wollten. Imgleichen iſt wohl niemand ſo grob, daß er nicht empfinde, daß eine ſittliche Handlung, wenigſtens an einem Andern, um deſto mehr rühre, je weiter ſie vom Eigennutze iſt, und je mehr jene edlern Antriebe in ihr hervorſtechen.

Wenn ich die edle und ſchwache Seite der Menſchen wechſelsweiſe bemerke, ſo verweiſe ich es mir ſelbſt, daß ich nicht denjenigen Standpunkt zu nehmen vermag, von dem dieſe Abſtechungen das große Gemälde der ganzen menſchlichen Natur gleichwohl in einer rührenden Geſtalt darſtellen: denn ich beſcheide mich gern, daß, ſo fern es zu dem Entwurfe der großen Natur gehöret, dieſe grotesken Stellungen nicht anders als einen edlen Ausdruck geben können, ob man ſchon viel zu kurzſichtig iſt, ſie in dieſem Verhältniſſe zu überſehen. Um indeſſen doch einen ſchwachen Blick hierauf zu werfen, ſo glaube ich Folgendes anmerken zu können: derjenigen unter den Menſchen, die nach Grundſätzen verfahren, ſind nur ſehr wenige, welches auch überaus gut iſt, da es ſo leicht geſchehen kann, daß man in dieſen Grundſätzen irre, und alsdann der Nachtheil, der daraus erwächſt, ſich um deſto weiter erſtreckt, je allgemeiner der Grundſatz und je ſtandhafter die Perſon iſt, die ihn ſich vorgeſetzt hat. Derer, ſo aus gutherzigen Trieben handeln, ſind weit mehrere, welches äußerſt vortrefflich iſt, ob es gleich einzeln nicht als ein ſonderliches Verdienſt der Perſon kann angerechnet werden; denn dieſe tugendhaften Inſtinkte fehlen wohl bisweilen, allein im Durchſchnitte leiſten ſie eben ſo wohl die große Abſicht der Natur, wie die übrigen Inſtinkte, die ſo regelmäßig die thieriſche Welt bewegen. Derer, die ihr allerliebſtes Selbſt, als den einzigen Beziehungspunkt ihrer Bemühungen ſtarr vor Augen haben, und die um den Eigennutz, als um die große Achſe, alles zu drehen ſuchen, giebt es die meiſten, worüber auch nichts vortheilhafteres ſeyn kann; denn dieſe ſind die ämſigſten, ordentlichſten und behutſamſten: ſie geben dem Ganzen Haltung und Feſtigkeit, indem ſie auch ohne ihre Abſicht gemeinnützig werden, die nothwendigen Bedürfniſſe herbeyſchaffen, und die Grundlage liefern, über welche feinere Seelen Schönheit und Wohlgereimtheit verbreiten können. Endlich iſt die Ehrliebe in aller Menſchen Herzen, obzwar in ungleichem Maaße, verbreitet worden, welches dem Ganzen eine bis zur Bewunderung reizende Schönheit geben muß: denn wiewohl die Ehrbegierde ein thörichter Wahn iſt, ſo fern er zur Regel wird, der man die übrigen Neigungen unterordnet: ſo iſt ſie doch als ein begleitender Trieb äußerſt vortrefflich; denn indem ein jeder auf der großen Bühne, ſeinen herrſchenden Neigungen gemäß, die Handlungen verfolgt, ſo wird er zugleich durch einen geheimen Antrieb bewogen, in Gedanken außer ſich ſelbſt einen Standpunkt zu nehmen, um den Anſtand zu beurtheilen, den ſein Betragen hat, wie es ausſehe und dem Zuſchauer in die Augen falle. Dadurch vereinbaren ſich die verſchiedenen Gruppen in ein Gemälde von prächtigem Ausdrucke, wo mitten unter großer Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moraliſchen Natur Schönheit und Würde an ſich zeigt.

Dritter Abſchnitt.

Von dem Unterſchiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniſſe beyder Geſchlechter.

Derjenige, ſo zuerſt das Frauenzimmer unter dem Namen des *ſchönen Geſchlechts* begriffen hat, kann vielleicht etwas ſchmeichelhaftes haben ſagen wollen: aber er hat es beſſer getroffen, als er wohl ſelbſt geglaubt haben mag: denn, ohne in Erwägung zu ziehen, daß ihre Geſtalt überhaupt feiner, ihre Züge zarter und ſanfter, ihre Miene im Ausdrucke der Freundlichkeit, des Scherzes und der Leutſeligkeit bedeutender und einnehmender iſt, als bey dem männlichen Geſchlechte: ohne auch dasjenige zu vergeſſen, was man für die geheime Zauberkraft abrechnen muß, wodurch ſie unſere Leidenſchaft zum vortheilhaften Urtheil für ſie geneigt machen: ſo liegen vornemlich in dem Gemüthscharakter dieſes Geſchlechts eigenthümliche Züge, die es von dem unſern deutlich unterſcheiden, und die darauf hauptſächlich hinauslaufen, ſie durch das Merkmal des *Schönen* kenntlich zu machen. Andererſeits könnten wir auf die Benennung des *edlen Geſchlechts* Anſpruch machen, wenn es nicht auch von einer edlen Gemüthsart erfordert würde, Ehrennamen abzulehnen und ſie lieber zu ertheilen als zu empfangen. Hiedurch wird nun nicht verſtanden, daß das Frauenzimmer edler Eigenſchaften ermangelte, oder das männliche Geſchlecht der Schönheiten gänzlich entbehren müßte, vielmehr erwartet man, daß ein jedes Geſchlecht beyde vereinbare, doch ſo, daß von einem Frauenzimmer alle andern Vorzüge ſich nur dazu vereinigen ſollen, um den Charakter des Schönen zu erhöhen, welcher der eigentliche Beziehungspunkt iſt, und dagegen unter den männlichen Eigenſchaften das Erhabene, als das Kennzeichen ſeiner Art, deutlich hervorſteche. Hierauf müſſen alle Urtheile von dieſen zwey Gattungen, ſo wohl die rühmlichen, als die des Tadels ſich beziehen. Alle Erziehung und Unterweiſung muß dieſes vor Augen haben, und alle Bemühung die ſittliche Vollkommenheit des Einen oder des Andern befördern; wo man nicht den reizenden Unterſchied unkenntlich machen will, den die Natur zwiſchen zwey Menſchengattungen hat treffen wollen; denn es iſt hier nicht genug, ſich vorzuſtellen, daß man Menſchen vor ſich habe; man muß auch zugleich nicht aus der Acht laſſen, daß dieſe Menſchen nicht von einerley Art ſind.

Das Frauenzimmer hat ein angebornes ſtärkeres Gefühl für alles, was ſchön, zierlich und geſchmückt iſt. Schon in der Kindheit ſind ſie gern geputzt und gefallen ſich, wenn ſie geziert ſind. Sie ſind reinlich und ſehr zärtlich in Anſehung alles deſſen, was Ekel verurſacht. Sie lieben den Scherz, und können durch Kleinigkeiten, wenn ſie nur munter und lachend ſind, unterhalten werden. Sie haben ſehr früh ein ſittſames Weſen an ſich, wiſſen ſich einen feinen Anſtand zu geben und beſitzen ſich ſelbſt; und dieſes in einem Alter, wenn unſere wohlerzogene männliche Jugend noch unbändig, tölpiſch und verlegen iſt. Sie haben viel theilnehmende Empfindungen, Gutherzigkeit und Mitleiden, ziehen das Schöne dem Nützlichen vor, und werden den Ueberfluß des Unterhaltes gern in Sparſamkeit verwandeln, um den Aufwand auf das Schimmernde und den Putz zu unterſtützen. Sie ſind von ſehr zärtlicher Empfindung in Anſehung der mindeſten Beleidigung und überaus fein, den geringſten Mangel der Aufmerkſamkeit und Achtung gegen ſie zu bemerken. Kurz, ſie enthalten in der menſchlichen Natur den

Hauptgrund der Abſtechung der ſchönern Eigenſchaften mit den edelen, und verfeinern ſelbſt das männliche Geſchlecht.

Man wird mir hoffentlich die Herzählung der männlichen Eigenſchaften, in ſo fern ſie jenen parallel ſind, ſchenken, und ſich befriedigen, beyde nur in der Gegeneinanderhaltung zu betrachten. Das ſchöne Geſchlecht hat eben ſo wohl Verſtand, als das männliche, es iſt nur ein ſchöner Verſtand, der unſrige ſoll ein tiefer Verſtand ſeyn, welches ein Ausdruck iſt, der einerley mit dem Erhabenen bedeutet.

Zur Schönheit aller Handlungen gehöret vornemlich, daß ſie Leichtigkeit an ſich zeigen und ohne peinliche Bemühung ſcheinen vollzogen zu werden; dagegen Beſtrebungen und überwundene Schwierigkeiten Bewunderung erregen und zum Erhabenen gehören. Tiefes Nachſinnen und eine lange fortgeſetzte Betrachtung ſind edel, aber ſchwer, und ſchicken ſich nicht wohl für eine Perſon, bey der ungezwungene Reize nichts anders, als eine ſchöne Natur zeigen ſollen. Mühſames Lernen, oder peinliches Grübeln, wenn es gleich ein Frauenzimmer darin hoch bringen ſollte, vertilgen die Vorzüge, die ihrem Geſchlechte eigenthümlich ſind, und können dieſelben wohl um der Seltenheit willen zum Gegenſtande einer kalten Bewunderung machen, aber ſie werden zugleich die Reize ſchwächen, wodurch ſie ihre groſe Gewalt über das andere Geſchlecht ausüben. Ein Frauenzimmer, das den Kopf voll Griechiſch hat, wie die Frau Dacier, oder über die Mechanik gründliche Streitigkeiten führt, wie die Marquiſin von Chaſtelet, mag nur immerhin noch einen Bart dazu haben: denn dieſer würde vielleicht die Mine des Tiefſinnes noch kenntlicher ausdrücken, um welchen ſie ſich bewerben. Der ſchöne Verſtand wählt zu ſeinen Gegenſtänden alles, was mit dem feineren Gefühle nahe verwandt iſt, und überläßt abſtrakte Spekulationen oder Kenntniſſe, die nützlich, aber trocken ſind, dem ämſigen, gründlichen und tiefen Verſtande. Das Frauenzimmer wird demnach keine Geometrie lernen; es wird vom Satze des zureichenden Grundes, oder den Monaden nur ſo viel wiſſen, als nöthig iſt, um das Salz in den Spottgedichten zu vernehmen, welche die ſeichten Grübler unſers Geſchlechts durchgezogen haben. Die Schönen können den Carteſius ſeine Wirbel immer drehen laſſen, ohne ſich darum zu bekümmern, wenn auch der artige Fontenelle ihnen unter den Wandelſternen Geſellſchaft leiſten wollte, und die Anziehung ihrer Reize verliert nichts von ihrer Gewalt, wenn ſie gleich nichts von allem dem wiſſen, was Algarotti zu ihrem Beſten von den Anziehungskräften der groben Materien nach dem Newton anzuzeichnen bemühet geweſen. Sie werden in der Geſchichte ſich nicht den Kopf mit Schlachten, und in der Erdbeſchreibung nicht mit Feſtungen anfüllen; denn es ſchicket ſich für ſie eben ſo wenig, daß ſie nach Schießpulver, als für die Mannsperſonen, daß ſie nach Biſam riechen ſollen.

Es ſcheint eine boshafte Liſt der Mannsperſonen zu ſeyn, daß ſie das ſchöne Geſchlecht zu dieſem verkehrten Geſchmacke haben verleiten wollen: denn wohl bewußt ihrer Schwäche, in Anſehung der natürlichen Reize deſſelben, und daß ein einziger ſchalkhafter Blick ſie mehr in Verwirrung ſetze, als die ſchwerſte Schulfrage, ſehen ſie ſich, ſo bald das Frauenzimmer in dieſen Geſchmack einſchlägt, in einer entſchiedenen Ueberlegenheit, und ſind in dem Vortheile, den ſie ſonſt ſchwerlich haben würden, mit einer großmüthigen Nachſicht den Schwächen ihrer Eitelkeit aufzuhelfen. Der Inhalt der großen Wiſſenſchaft des Frauenzimmers iſt vielmehr der Menſch, und unter den Menſchen der Mann. Ihre Weltweisheit iſt nicht Vernünfteln, ſondern Empfinden. Bey der Gelegenheit, die man ihnen geben will, ihre ſchöne Natur auszubilden, muß man dieſes Verhältniß jederzeit vor Augen haben. Man wird ihr geſammtes moraliſches Gefühl und nicht ihr Gedächtniß zu erweitern ſuchen, und zwar nicht durch allgemeine Regeln, ſondern durch einiges Urtheil über das Betragen, welches ſie um ſich ſeben. Die Beyſpiele, die man aus andern Zeiten entlehnet, um den Einfluß einzuſehen, den das ſchöne Geſchlecht in die Weltgeſchäfte gehabt hat, die mancherley Verhältniſſe, darinnen es in andern Zeitaltern oder in fremden Landen gegen das männliche geſtanden; der Charakter beyder, ſo fern er ſich hierdurch erläutern läßt, und der veränderliche Geſchmack der Vergnügungen, machen ihre ganze Geſchichte und Geographie aus. Es iſt ſchön, daß einem Frauenzimmer der Anblick einer Charte, die entweder den ganzen Erdkreis oder die vornehmſten Theile der Welt vorſtellt, angenehm gemacht werde. Dieſes geſchieht dadurch, daß man ſie nur in der Abſicht vorlegt, um die unterſchiedlichen Charaktere der Völker, die ſie bewohnen, die Verſchiedenheiten ihres Geſchmacks und ſittlichen Gefühls, vornemlich in Anſehung der Wirkung, die dieſe auf die Geſchlechterverhältniſſe haben, dabey zu ſchildern: mit einigen leichten Erläuterungen aus der Verſchiedenheit der Himmelsſtriche, ihrer Freyheit oder Sclaverey. Es iſt wenig daran gelegen, ob ſie die beſondern Abtheilungen dieſer Länder, ihr Gewerbe, ihre Macht und Beherrſcher wiſſen oder nicht. Eben ſo werden ſie von dem Weltgebäude nichts mehr zu kennen nöthig haben, als nöthig iſt, den Anblick des Himmels an einem ſchönen Abende ihnen rührend zu machen, wenn ſie einigermaßen begriffen haben, daß noch mehr Welten und daſelbſt noch mehr ſchöne Geſchöpfe anzutreffen ſeyn. Gefühl für Schildereyen vom Ausdrucke, und für die Tonkunſt, nicht in ſo fern ſie Kunſt, ſondern Empfindung äußert, alles dieſes verfeinert oder erhebt den Geſchmack dieſes Geſchlechts, und hat jederzeit einige Verknüpfung mit ſittlichen Regungen. Niemals ein kalter und ſpekulativer Unterricht, jederzeit Empfindungen, und zwar die ſo nahe wie möglich bey ihrem Geſchlechtsverhältniſſe bleiben. Dieſe Unterweiſung iſt darum ſo ſelten, weil ſie Talente, Erfahrenheit und ein Herz voll Gefühl erfodert, und jeder andern kann das Frauenzimmer ſehr wohl entbehren, wie es denn auch ohne dieſe ſich von ſelbſt gemeiniglich ſehr wohl ausbildet.

Die Tugend des Frauenzimmers iſt eine *ſchöne Tugend*. *) Die, des männlichen Geſchlechts, ſoll eine *edle Tugend* ſeyn. Sie werden das Böſe vermeiden, nicht weil es unrecht, ſondern weil es häßlich iſt, und tugendhafte Handlungen bedeuten bey ihnen ſolche, die ſittlich ſchön ſind. Nichts vom Sollen, nichts vom Müſſen, nichts von Schuldigkeit. Das Frauenzimmer iſt aller Befehle und alles mürriſchen Zwanges unleidlich. Sie thun etwas nur darum, weil es ihnen ſo beliebt, und die Kunſt beſteht darinnen, zu machen, daß ihnen nur dasjenige beliebe, was gut iſt. Ich glaube ſchwerlich, daß das ſchöne Geſchlecht der Grundſätze fähig ſey, und ich hoffe dadurch nicht zu beleidigen; denn dieſe ſind auch äuſſerſt ſelten beym männlichen. Dafür aber hat die Vorſehung in ihren Buſen gütige und wohlwollende Empfindungen, ein feines Gefühl für Anſtändigkeit, und eine gefällige Seele gegeben. Man fodere ja nicht Aufopferungen und großen Selbſtzwang. Ein Mann muß es ſeiner Frau niemals ſagen, wenn er einen Theil ſeines Vermögens um einen Freund in Gefahr ſetzt. Warum will er ihre muntere Geſprächigkeit feſſeln, dadurch, daß er ihr Gemüth mit einem wichtigen Geheimniſſe beläſtiget, deſſen Aufbewahrung ihm allein obliegt? Selbſt viele von ihren Schwachheiten ſind, ſo zu reden, *ſchöne Fehler*. Beleidigung oder Unglück bewegen ihre zarte Seele zur Wehmuth. Der Mann muß niemals andre als großmüthige Thränen weinen. Die, ſo er in Schmerzen oder über Glücksumſtände vergießt, machen ihn verächtlich. Die *Eitelkeit*, die man dem ſchönen Geſchlechte ſo vielfältig vorrückt, wofern ſie ja an demſelben ein Fehler iſt, ſo iſt ſie nur ein ſchöner Fehler. Denn zu geſchweigen, daß die Mannsperſonen, die dem Frauenzimmer ſo gern ſchmeicheln, übel daran ſeyn würden, wenn dieſes nicht geneigt wäre, es wohl aufzunehmen, ſo beleben ſie dadurch wirklich ihre Reize. Dieſe Neigung iſt ein Antrieb, Annehmlichkeiten und den guten Anſtand zu zeigen, ihren muntern Witz ſpielen zu laſſen, imgleichen durch die veränderlichen Erfindungen des Putzes zu ſchimmern, und ihre Schönheit zu erhöhen. Hierinnen iſt nun ſogar nichts Beleidigendes für Andere, ſondern vielmehr, wenn es mit gutem Geſchmacke gemacht wird, ſo viel artiges, daß es ſehr ungezogen iſt, dagegen mit mürriſchem Tadel loszuziehen. Ein Frauenzimmer, das hierinnen gar zu flatterhaft und gaukelnd iſt, heißt eine Närrin; welcher Ausdruck gleichwohl keine ſo harte Bedeutung hat, als mit fehlender Endſilbe beym Manne, ſogar, daß, wenn man ſich untereinander verſteht, es wohl bisweilen eine vertrauliche Schmeicheley anzeigen kann. Wenn die Eitelkeit ein Fehler iſt, der an einem Frauenzimmer ſehr wohl Entſchuldigung verdient, ſo iſt das aufgeblaſene Weſen an ihnen nicht allein, ſo wie an Menſchen überhaupt, tadelhaft, ſondern verunſtaltet gänzlich ihren Geſchlechtscharakter: denn dieſe Eigenſchaft iſt überaus dumm und häßlich und dem einnehmenden beſcheidenen Reize gänzlich entgegen geſetzt. Alsdann iſt eine ſolche Perſon in einer ſchlüpfrigen Stellung. Sie wird ſich gefallen laſſen, ohne alle Nachſicht und ſcharf beurtheilt zu werden: denn wer auf Hochachtung pocht, fordert alles um ſich zum Tadel auf. Eine jede Entdeckung, auch des mindeſten Fehlers, macht Jedermann eine wahre Freude, und das Wort, Närrin, verliert hier ſeine gemilderte Bedeutung. Man muß Eitelkeit und Aufgeblaſenheit jederzeit unterſcheiden. Die erſtere ſucht Beyfall und ehret gewiſſermaßen diejenige, um deren willen ſie ſich dieſe Bemühung giebt: die zweyte glaubt ſich ſchon in dem völligen Beſitze deſſelben, und indem ſie keinen zu erwerben beſtrebt, ſo gewinnt ſie auch keinen.

---

*) Dieſe wurde oben in einem ſtrengen Urtheile adoptirte Tugend genannt; hier, da ſie um des Geſchlechtscharakters willen eine günſtige Rechtfertigung verdient, heißt ſie überhaupt eine ſchöne Tugend.

Wenn einige Ingredienzien von Eitelkeit ein Frauenzimmer in den Augen des männlichen Geſchlechts gar nicht verunzieren, ſo dienen ſie doch, je ſichtbarer ſie ſind, um deſto mehr das ſchöne Geſchlecht unter einander zu veruneinigen. Sie beurtheilen einander alsdenn ſehr ſcharf, weil Eine der Andern Reize zu verdunkeln ſcheint, und es ſind auch wirklich diejenigen, die noch ſtarke Anmaßungen auf Eroberung machen, ſelten Freundinnen von einander im wahren Verſtande.

Dem Schönen iſt nichts ſo ſehr entgegengeſetzt als der Ekel, ſo wie nichts tiefer unter das Erhabene ſinkt als das Lächerliche. Daher kann einem Manne kein Schimpf empfindlicher ſeyn, als daß er ein Narr, und einem Frauenzimmer, daß ſie ekelhaft genannt werde. Der engliſche Zuſchauer hält dafür, daß einem Manne kein Vorwurf könne gemacht werden, der kränkender ſey, als wenn er für einen Lügner, und einem Frauenzimmer kein bitterer, als wenn ſie für unkeuſch gehalten wird. Ich will dieſes, in ſo fern es nach der Strenge der Moral beurtheilt wird, in ſeinem Werthe laſſen. Allein hier iſt die Frage nicht, was an ſich ſelbſt den größten Tadel verdiene, ſondern was wirklich am allerhärteſten empfunden werde. Und da frage ich einen jeden Leſer, ob, wenn er ſich in Gedanken auf dieſen Fall ſetzt, er nicht meiner Meynung beyſtimmen müſſe. Die Jungfer Ninon Lenclos machte nicht die mindeſten Anſprüche auf die Ehre der Keuſchheit, und gleichwohl würde ſie unerbittlich beleidigt worden ſeyn, wenn Einer ihrer Liebhaber ſich in ſeinem Urtheile ſo weit ſollte vergangen haben: und man weiß das grauſame Schickſal des Monaldeſchi um eines beleidigenden Ausdruckes willen von ſolcher Art, bey einer Fürſtin, die eben keine Lucretia hatte vorſtellen wollen. Es iſt unausſtehlich, daß man nicht einmal ſollte Böſes thun können, wenn man gleich wollte, weil auch die Unterlaſſung deſſelben alsdann jederzeit nur eine ſehr zweydeutige Tugend iſt.

Um von dieſem Ekelhaften ſich ſo weit, als möglich iſt, zu entfernen, gehöret die Reinlichkeit, die zwar einem jeden Menſchen wohl anſteht, bey dem ſchönen Geſchlechte unter die Tugenden vom erſten Range, und kann ſchwerlich von demſelben zu hoch getrieben werden, da ſie gleichwohl an einem Manne bisweilen zum Uebermaaße ſteigt und alsdann läppiſch wird.

Die Schaamhaftigkeit iſt ein Geheimniß der Natur, ſo wohl einer Neigung Schranken zu ſetzen, die ſehr unbändig iſt, und, indem ſie den Ruf der Natur vor ſich hat, ſich immer mit guten ſittlichen Eigenſchaften zu vertragen ſcheint, wenn ſie gleich ausſchweift. Sie iſt demnach als ein Supplement der Grundſätze höchſt nöthig: denn es giebt keinen Fall, da die Neigung ſo leicht zum Sophiſten wird, gefällige Grundſätze zu erklügeln, als hier. Sie dient aber auch zugleich, um ein sehr geheimnißvollen Vorhang ſelbſt vor die geziemendſten und nöthigſten Zwecke der Natur zu ziehen, damit die gar zu gemeine Bekanntſchaft mit denſelben nicht Eckel oder zum mindeſten Gleichgültigkeit veranlaſſe, in Abſicht der Endabſicht eines Triebes, worauf die feinſten und lebhafteſten Neigungen der menſchlichen Natur gepfropft ſind. Dieſe Eigenſchaft iſt dem ſchönen Geſchlechte vorzüglich eigen, und ihm ſehr anſtändig. Es iſt auch eine plumpe und verächtliche Ungezogenheit, durch die Art pöbelhafter Scherze, welche man Zoten nennt, die zärtliche Sittſamkeit deſſelben in Verlegenheit oder Unwillen zu ſetzen. Weil indeſſen, man mag nun um das Geheimniß ſo weit herumgehen, als man immer will, die Geſchlechterneigung doch allen den übrigen Reizen endlich zum Grunde liegt, und ein Frauenzimmer, immer als ein Frauenzimmer, der angenehme Gegenſtand einer wohlgeſitteten Unterhaltung iſt: ſo möchte daraus vielleicht zu erklären ſeyn, warum ſonſt artige Mannsperſonen ſich bisweilen die Freyheit nehmen, durch den kleinen Muthwillen ihrer Scherze einige feine Anſpielungen durchſcheinen zu laſſen, welche machen, daß man ſie loſe oder ſchalkhaft nennt, und wo, indem ſie weder durch ausſpähende Blicke beleidigen, noch die Achtung zu verletzen gedenken, glauben, berechtigt zu ſeyn, die Perſon, die es mit unwilliger und ſpröder Mine aufnimmt, eine Ehrbarkeitspedantinn zu nennen. Ich führe dieſes nur an, weil es gemeiniglich als ein etwas kühner Zug vom ſchönen Umgange angeſehen wird, auch in der That von jeher viel Witz darauf verſchwendet worden iſt; was aber das Urtheil nach moraliſcher Strenge anlangt, ſo gehöret das nicht hieher, da ich in der Empfindung des Schönen nur die Erſcheinungen zu beobachten und zu erläutern habe.

Die edlen Eigenſchaften dieſes Geſchlechts, welche jedoch, wie wir ſchon angemerkt haben, niemals das Gefühl des Schönen unkenntlich machen müſſen, kündigen ſich durch nichts deutlicher und ſicherer an, als durch die Beſcheidenheit, einer Art von edler Einfalt Naivetät bey großen Vorzügen. Aus derſelben leuchtet eine ruhige Wohlgewogenheit und Achtung gegen Andere hervor, zugleich mit einem gewiſſen edlen Zutrauen auf ſich ſelbſt, und einer billigen Selbſtſchätzung verbunden, welche bey einer erhabenen Gemüthsart jederzeit anzutreffen iſt. Indem dieſe feine Miſchung zugleich durch Reize einnimmt und durch Achtung rührt, ſo ſtellt ſie alle übrigen ſchimmernden Eigenſchaften wider den Muthwillen des Tadels und der Spottſucht in Sicherheit. Perſonen von dieſer Gemüthsart haben auch ein Herz zur Freundſchaft, welches an einem Frauenzimmer niemals kann hoch genug geſchätzt werden, weil es ſo gar ſelten iſt und zugleich ſo überaus reizend ſeyn muß.

Da unſre Abſicht iſt, über Empfindungen zu urtheilen, ſo kann es nicht unangenehm ſeyn, die Verſchiedenheit des Eindrucks, den die Geſtalt und Geſichtszüge des ſchönen Geſchlechts auf das männliche machen, wo möglich unter Begriffe zu bringen. Dieſe ganze Bezauberung iſt im Grunde über den Geſchlechtertrieb verbreitet. Die Natur verfolgt ihre große Abſicht, und alle Feinigkeiten, die ſich hinzugeſellen, ſie mögen nun ſo weit davon abzuſtehen ſcheinen, wie ſie wollen, ſind nur Verbrämungen, und entlehnen ihren Reiz doch am Ende aus eben derſelben Quelle. Ein geſunder und *derber Geſchmack*, der ſich jederzeit ſehr nahe bey dieſem Triebe hält, wird durch die Reize des Anſtandes, der Geſichtszüge, der Augen ꝛc. ꝛc. an einem Frauenzimmer wenig angefochten, und indem er eigentlich nur aufs Geſchlecht geht, ſo ſieht er mehrentheils die Delicateſſe Anderer für leere Tändeley an.

Wenn dieſer Geſchmack gleich nicht fein iſt, ſo iſt er deswegen doch nicht zu verachten; denn der gröſſeſte Theil der Menſchen befolget vermittelſt deſſelben die groſſe Ordnung der Natur auf eine ſehr einfältige und ſichere Art *). Dadurch werden die meiſten Ehen bewirkt und zwar von dem ämſigſten Theile des menſchlichen Geſchlechts, und indem der Mann den Kopf nicht von bezaubernden Mienenſchmachtenden Augen, edlem Anſtande ꝛc. ꝛc. voll hat, auch nichts von allem dieſem verſteht, ſo wird er deſto aufmerkſamer auf haushälteriſche Tugenden, Sparſamkeit ꝛc. ꝛc. und auf das Eingebrachte. Was den etwas feinern Geſchmack anlangt, um deſſentwillen es nöthig ſeyn möchte, einen Unterſchied unter den äuſſerlichen Reizen des Frauenzimmers zu machen, ſo iſt derſelbe entweder auf das, was in der Geſtalt und dem Ausdrucke des Geſichts *moraliſch* iſt, oder auf das *Unmoraliſche* geheftet. Ein Frauenzimmer wird in Anſehung der Annehmlichkeiten von der letztern Art *hübſch* genannt. Ein proportionirlicher Bau, regelmäſſige Züge, Farben von Auge und Geſichte, die zierlich abſtechen, lauter Schönheiten, die auch an einem Blumenſtrauſſe gefallen und einen kalten Beyfall erwerben. Das Geſicht ſelber ſagt nichts, ob es gleich hübſch iſt, und redet nicht zum Herzen. Was den Ausdruck der Züge, der

---

*) Wie alle Dinge in der Welt auch ihre ſchlimme Seite haben, ſo iſt bey dieſem Geſchmacke nur zu bedauern, daß er leichter als ein anderer in Liederlichkeit ausartet; denn weil das Feuer, das eine Perſon entzündet hat, eine jede andere wieder löſchen kann, ſo ſind nicht genug Schwierigkeiten da, die eine unbändige Neigung einſchränken könnten.

Augen und der Mienen anlangt, der moraliſch iſt, ſo geht er entweder auf das Gefühl des Erhabenen, oder des Schönen. Ein Frauenzimmer, an welchem die Annehmlichkeiten, die ihrem Geſchlechte geziemen, vornehmlich den moraliſchen Ausdruck des Erhabenen hervorſtechen laſſen, heißt ſchön im eigentlichen Verſtande; diejenige, deren moraliſche Zeichnung, ſo fern ſie in den Mienen oder Geſichtszügen ſich kennbar macht, die Eigenſchaften des Schönen ankündigt, iſt annehmlich, und wenn ſie es in einem höhern Grade iſt, reizend. Die erſtere läßt unter einer Mine von Gelaſſenheit und einem edlen Anſtande den Schimmer eines ſchönen Verſtandes aus beſcheidenen Blicken hervorſpielen, und, indem ſich in ihrem Geſichte ein zärtliches Gefühl und wohlwollendes Herz abmahlt, bemächtigt ſie ſich ſo wohl der Neigung als der Hochachtung eines männlichen Herzens. Die zweyte zeigt Munterkeit und Witz in lachenden Augen, etwas feinen Muthwillen, das Schäckerhafte der Scherze und ſchalkhafte Sprödigkeit. Sie reizt, wenn die erſtere rührt, und das Gefühl der Liebe, deſſen ſie fähig iſt, und welche ſie Anderen einflößt, iſt flatterhaft, aber ſchön; dagegen die Empfindung der erſteren zärtlich, mit Achtung verbunden und beſtändig iſt. Ich mag mich nicht in gar zu ausführliche Zergliederungen von dieſer Art einlaſſen: denn in ſolchen Fällen ſcheint der Verfaſſer jederzeit ſeine eigene Neigung zu mahlen. Indeſſen berühre ich noch, daß der Geſchmack, den viele Damen an einer geſunden, aber blaſſen Farbe finden, ſich hier verſtehen laſſe: denn dieſe begleitet gemeiniglich eine Gemüthsart von mehr innerem Gefühle und zärtlicher Empfindung, welches zur Eigenſchaft des Erhabenen gehöret, dagegen die rothe und blühende Farbe weniger von der erſteren, allein mehr von der fröhlichen und muntern Gemüthsart ankündigt; es iſt aber der Eitelkeit gemäßer zu rühren und zu feſſeln, als zu reizen und anzulocken. Es können dagegen Perſonen ohne alles moraliſche Gefühl, und ohne einigen Ausdruck, der auf Empfindungen deutete, ſehr hübſch ſeyn; allein ſie werden weder rühren noch reizen, es ſie denn denjenigen derben Geſchmack, von dem wir Erwähnung gethan haben, welcher ſich bisweilen etwas verfeinert und dann nach ſeiner Art auch wählet. Es iſt ſchlimm, daß dergleichen ſchöne Geſchöpfe leichtlich in den Fehler der Aufgeblaſenheit verfallen, durch das Bewußtſeyn der ſchönen Figur, die ihnen ihr Spiegel zeigt, und aus einem Mangel feinerer Empfindungen; da ſie dann alles gegen ſich kaltſinnig machen, den Schmeichler ausgenommen, der auf Abſichten ausgeht und Ränke ſchmiedet.

Man kann nach dieſen Begriffen vielleicht etwas von der ſo verſchiedenen Wirkung verſtehen, die die Geſtalt eben deſſelben Frauenzimmers auf den Geſchmack der Männer thut. Dasjenige, was in dieſem Eindrucke ſich zu nahe an den Geſchlechtertrieb bezieht und mit dem beſondern wollüſtigen Wahne, darin ſich eines jeden Empfindung einkleidet, einſtimmig ſeyn mag, berühre ich nicht, weil es außer dem Bezirke des feinern Geſchmackes iſt; und es kann vielleicht richtig ſeyn, was der Herr v. Buffon vermuthet, daß diejenige Geſtalt, die den erſten Eindruck macht, zu der Zeit, wenn dieſer Trieb noch neu iſt und ſich zu entwickeln anfängt, das Urbild bleibe, worauf in der künftigen Zeit alle weibliche Bildungen mehr oder weniger einſchlagen müſſen, welche die phantaſtiſche Sehnſucht rege machen können, dadurch eine ziemlich grobe Neigung unter den verſchiedenen Gegenſtänden eines Geſchlechts zu wählen genöthigt wird. Was den etwas feineren Geſchmack anlangt, ſo behaupte ich, daß diejenige Art von Schönheit, welche wir die hübſche Geſtalt genannt haben, von allen Männern ziemlich gleichförmig beurtheilt werde, und daß darüber die Meynungen nicht ſo verſchieden ſeyn, wie man wohl gemeiniglich dafür hält. Die Cirkaſſiſchen und Georgiſchen Mädchen ſind von allen Europäern, die durch ihre Länder reiſen, jederzeit für überaus hübſch gehalten worden. Die Türken, die Araber, die Perſer müſſen wohl mit dieſem Geſchmacke ſehr einſtimmig ſeyn, weil ſie ſehr begierig ſind, ihre Völkerſchaft durch ſo feines Blut zu verſchönern, und man merket auch an, daß der perſiſchen Race dieſes wirklich gelungen iſt. Die Kaufleute von Indoſtan ermangeln gleichfalls nicht, von einem boshaften Handel mit ſo ſchönen Geſchöpfen großen Vortheil zu ziehen, indem ſie ſolche den leckerhaften Reichen ihres Landes zuführen, und man ſieht, daß, ſo ſehr auch der Eigenſinn des Geſchmacks in dieſen verſchiedenen Weltgegenden abweichend ſeyn mag, dennoch dasjenige, was einmal in Einer derſelben als vorzüglich hübſch erkannt wird, in allen übrigen auch dafür gehalten werde. Wo aber ſich in das Urtheil über die feine Geſtalt dasjenige einmengt, was in den Zügen moraliſch iſt; ſo iſt der Geſchmack bey verſchiedenen Mannsperſonen jederzeit ſehr verſchieden, ſowohl nachdem ihr ſittliches Gefühl ſelbſt unterſchieden iſt, als auch nach der verſchiedenen Bedeutung, die der Ausdruck des Geſichts in eines jeden Wahne haben mag. Man findet, daß diejenigen Bildungen, die beym erſten Anblicke nicht ſonderliche Wirkung thun, weil ſie nicht auf eine entſchiedene Art hübſch ſind, gemeiniglich, ſo bald ſie bey näherer Bekanntſchaft zu gefallen anfangen, auch weit mehr einnehmen und ſich beſtändig zu verſchönern ſcheinen: dagegen das hübſche Anſehen, das ſich auf einmal ankündigt, in der Folge mit größerem Kaltſinne wahrgenommen wird, welches vermuthlich daher kommt, daß moraliſche Reize, wo ſie ſichtbar werden, mehr feſſeln, ingleichen weil ſie ſich nur bey Gelegenheit ſittlicher Empfindungen in Wirkſamkeit ſetzen und ſich gleichſam entdecken laſſen, jede Entdeckung eines neuen Reizes aber immer noch mehr derſelben vermuthen läßt: anſtatt daß alle Annehmlichkeiten, die ſich gar nicht verhehlen, nachdem ſie gleich Anfangs ihre ganze Wirkung ausgeübt haben, in der Folge nichts weiter thun können, als den verliebten Vorwitz abzukühlen und ihn allmählig zur Gleichgültigkeit zu bringen.

Unter dieſen Beobachtungen bietet ſich ganz natürlich folgende Anmerkung dar: das ganz einfältige und grobe Gefühl in den Geſchlechterneigungen führet zwar ſehr gerade zum großen Zwecke der Natur, und indem es ihre Foderungen erfüllt, iſt es geſchickt, die Perſon ſelbſt ohne Umſchweife glücklich zu machen: allein um der großen Allgemeinheit willen artet es leichtlich in Ausſchweifung und Lüderlichkeit aus. An der anderen Seite dient ein ſehr verfeinerter Geſchmack zwar dazu, einer ungeſtümen Neigung die Wildheit zu benehmen, und, indem ſie ſolche nur auf ſehr wenig Gegenſtände einſchränkt, ſie ſittſam und anſtändig zu machen: allein ſie verfehlt gemeiniglich die große Endabſicht in der Natur, und da ſie mehr fodert oder erwartet, als dieſe gemeiniglich leiſtet, ſo pflegt ſie die Perſon von ſo delikater Empfindung ſehr ſelten glücklich zu machen. Die erſtere Gemüthsart wird ungeſchlacht, weil ſie auf alle von einem Geſchlechte geht, die zweyte grübleriſch, indem ſie eigentlich auf keinen geht, ſondern nur mit einem Gegenſtande beſchäftigt iſt, den die verliebte Neigung ſich in Gedanken ſchafft, und mit allen edlen und ſchönen Eigenſchaften auszieret, welche die Natur ſelten in einem Menſchen vereinigt und noch ſeltner demjenigen zuführet, der ſie ſchätzen kann und der vielleicht eines ſolchen Beſitzes würdig ſeyn würde. Daher entſpringt der Aufſchub und endlich die völlige Entſagung auf die eheliche Verbindung, oder, welches vielleicht eben ſo ſchlimm iſt, eine grämiſche Reue nach einer getroffenen Wahl, welche die großen Erwartungen nicht erfüllet, die man ſich gemacht hatte: denn nicht ſelten findet der äſopiſche Hahn eine Perle, welchem ein gemeines Gerſtenkorn beſſer würde geziemet haben.

Wir können hiebey überhaupt bemerken, daß, ſo reizend auch die Eindrücke des zärtlichen Gefühles ſeyn mögen, man doch Urſache habe, in der Verfeinerung deſſelben behutſam zu ſeyn, wofern wir uns nicht durch übergroße Reizbarkeit nur viel Unmuth und eine Quelle von Uebeln erklügeln wollen. Ich möchte edleren Seelen wohl vorſchlagen, das Gefühl, in Anſehung derer Eigenſchaften, die ihnen ſelbſt zukommen, oder derer Handbungen die ſie ſelber thun, ſo ſehr zu verfeinern, als ſie können, dagegen in Anſehung deſſen, was ſie genießen, oder von Andern erwarten, den Geſchmack in ſeiner Einfalt zu erhalten, wenn ich nur einſähe, wie dieſes zu leiſten möglich ſey. In dem Falle aber, daß es anginge, würden ſie Andere glücklich machen und auch ſelbſt glücklich ſeyn. Es iſt niemals aus den Augen zu laſſen, daß, in welcher Art es auch ſey, man keine ſehr hohe Anſprüche auf die Glückſeligkeiten des Lebens und die Vollkommenheit der Menſchen machen müſſe; denn derjenige, welcher jederzeit nur etwas Mittelmäßiges erwartet, hat den Vortheil, daß der Erfolg ſelten ſeine Hoffnung widerlegt; dagegen bisweilen ihn auch wohl unvermuthete Vollkommenheiten überraſchen.

Allen dieſen Reizen drohet endlich das Alter, der große Verwüſter der Schönheit, und es müſſen, wenn es nach der natürlichen Ordnung gehen ſoll, allmählig die erhabenen und edlen Eigenſchaften die Stelle der ſchönen einnehmen, um eine Perſon, ſo wie ſie nachläßt, liebenswürdig zu ſeyn, immer einer größeren Achtung werth zu machen. Meiner Meynung nach ſollte in der ſchönen Einfalt, die durch ein verfeinertes Gefühl an allem, was reizend und edel iſt, erhoben werden, die ganze Vollkommenheit des ſchönen Geſchlechts in der Blüthe der Jahre beſtehen. Allmählig, ſo wie die Anſprüche auf Reizungen nachlaſſen, könnte das Leſen der Bücher und die Erweiterung der Einſicht unvermerkt die erledigte Stelle der Grazien durch die Muſen erſetzen und der Ehemann ſollte der erſte Lehrmeiſter ſeyn. Gleichwohl, wenn ſelbſt die allem Frauenzimmer ſo ſchreckliche Epoche des Altwerdens herankommt, ſo gehört es doch auch alsdann noch immer zum ſchönen Geſchlechte und es verunzieret ſich ſelbſt, wenn es in einer Art von Verzweiflung, dieſen Charakter länger zu erhalten, ſich einer mürriſchen und grämiſchen Laune überläßt.

Eine bejahrte Perſon, welche mit einem ſittſamen und freundlichen Weſen der Geſellſchaft beywohnt, auf eine muntere und vernünftige Art geſprächig iſt, die Vergnügen der Jugend, darinnen ſie ſelbſt nicht Antheil nimmt, mit Anſtande begünſtigt, und, indem ſie für alles ſorgt, Zufriedenheit und Wohlgefallen an der Freude, die um ihr vorgeht, verräth, iſt noch immer eine feinere Perſon, als ein Mann in gleichem Alter, und vielleicht noch liebenswürdiger als ein Mädchen, wiewohl in einem anderen Verſtande. Zwar möchte die platoniſche Liebe wohl etwas zu myſtiſch ſeyn, welche ein alter Philoſoph vorgab, wenn er von dem Gegenſtande ſeiner Neigung ſagte: die Grazien reſidiren in ihren Runzeln, und meine Seele ſcheint auf meinen Lippen zu ſchweben, wenn ich ihren welken Mund küſſe: allein dergleichen Anſprüche müſſen alsdann auch aufgegeben werden. Ein alter Mann, der verliebt thut, iſt ein Geck, und die ähnlichen Anmaßungen des andern Geſchlechts ſind alsdann ekelhaft. An der Natur liegt es niemals, wenn wir nicht mit einem guten Anſtande erſcheinen, ſondern daran, daß man ſie verkehren will.

Damit ich meinen Text nicht aus den Augen verliere, will ich noch einige Betrachtungen über den Einfluß anſtellen, den ein Geſchlecht aufs andere haben kann, deſſen Gefühl zu verſchönern oder zu veredlen. Das Frauenzimmer hat ein vorzügliches Gefühl für das Schöne, ſo fern es ihm ſelbſt zukommt; aber für das Edle, in ſo weit es am männlichen Geſchlechte angetroffen wird. Der Mann dagegen hat ein entſchiedenes Gefühl für das Edle, das zu ſeinen Eigenſchaften gehört; für das Schöne aber, in ſo fern es an dem Frauenzimmer anzutreffen iſt. Daraus muß folgen, daß die Zwecke der Natur darauf gehen, den Mann durch die Geſchlechterneigung noch mehr zu veredlen und das Frauenzimmer durch eben dieſelbe noch mehr zu verſchönern. Ein Frauenzimmer iſt darüber wenig verlegen, daß ſie gewiſſe hohe Einſichten nicht beſitzt, daß ſie furchtſam und zu wichtigen Geſchäften nicht auferlegt iſt ꝛc. ꝛc. ſie iſt ſchön und nimmt ein, und das iſt genug. Dagegen fordert ſie alle dieſe Eigenſchaften am Manne und die Erhabenheit ihrer Seele zeigt ſich nur darinnen, daß ſie dieſe edlen Eigenſchaften zu ſchätzen weiß, ſo fern ſie bey ihm anzutreffen ſeyn. Wie würde es ſonſten wohl möglich ſeyn, daß ſo viel männliche Fratzengeſichter, ob ſie gleich Verdienſte beſitzen mögen, ſo artige und feine Frauen bekommen könnten. Dagegen iſt der Mann viel delikater in Anſehung der ſchönen Reize des Frauenzimmers. Er iſt durch die feine Geſtalt deſſelben, die muntere Naivität und die reizende Freundlichkeit genugſam ſchadlos gehalten, wegen des Mangels von Büchergelehrſamkeit und wegen anderer Mängel, die er durch ſeine eigenen Talente erſetzen muß. Eitelkeit und Moden können wohl dieſen natürlichen Trieben eine falſche Richtung geben und aus mancher Mannsperſon einen ſüßen Herrn, aus dem Frauenzimmer aber eine Pedantin oder Amazone machen; allein die Natur ſucht doch jederzeit zu ihrer Ordnung zurückzuführen. Man kann daraus urtheilen, welche mächtigen Einflüſſe die Geſchlechterneigung vornemlich auf das männliche Geſchlecht haben könnte, um es zu veredlen, wenn, anſtatt vieler trockenen Unterweiſungen, das moraliſche Gefühl des Frauenzimmers zeitig entwickelt würde, um dasjenige gehörig zu empfinden, was zu der Würde und den erhabenen Eigenſchaften des anderen Geſchlechts gehört und dadurch vorbereitet würde, den läppiſchen Zieraffen mit Verachtung anzuſehen, und ſich keinen andern Eigenſchaften als den Verdienſten zu ergeben. Es iſt auch gewiß, daß die Gewalt ihrer Reize dadurch überhaupt gewinnen würde; denn es zeiget ſich, daß die Bezauberung derſelben mehrentheils nur auf edlere Seelen wirke, die anderen ſind nicht fein genug, ſie zu empfinden. Eben ſo ſagte der Dichter Simonides, als man ihm rieth, vor den Theſſaliern ſeine ſchönen Geſänge hören zu laſſen: dieſe Kerle ſind zu dumm dazu, als daß ſie von einem ſolchen Manne, wie ich bin, könnten betrogen werden. Man hat es ſonſten ſchon für eine Wirkung des Umganges mit dem ſchönen Geſchlechte angeſehen, daß die männlichen Sitten ſanfter, ihr Betragen artiger und geſchliffener, und ihr Anſtand zierlicher geworden; allein dieſes iſt nur ein Vortheil in der Nebenſache *). Es liegt am meiſten daran, daß der Mann als Mann vollkommner werde und die Frau als ein Weib, d. i. daß die Triebfedern der Geſchlechterneigung dem Winke der Natur gemäß wirken, den Einen noch mehr zu veredlen und die Eigenſchaften der Andren verſchönern. Wenn alles aufs äuſſerſte kommt, ſo wird der Mann, dreiſt auf ſeine Verdienſte, ſagen können: wenn ihr mich gleich nicht liebt, ſo will ich euch zwingen, mich hochzuachten, und das Frauenzimmer, ſicher der Macht ihrer Reize, wird antworten: wenn ihr uns gleich nicht innerlich hochſchätzet, ſo zwingen wir euch doch, uns zu lieben. In Ermangelung ſolcher Grundſätze ſieht man Männer Weiblichkeiten annehmen, um zu gefallen, und Frauenzimmer bisweilen (wiewohl viel ſeltner) einen männlichen Anſtand künſteln, um Hochachtung einzuflößen; was man aber wider den Gang der Natur macht, das macht man jederzeit ſehr ſchlecht.

In dem ehelichen Leben ſoll das vereinigte Paar gleichſam eine einzige moraliſche Perſon ausmachen, welche durch den Verſtand des Mannes und den Geſchmack der Frau belebt und regiert wird; denn nicht allein, daß man jenem mehr auf Erfahrung gegründete Einſicht,

---

*) Dieſer Vortheil ſelbſt wird gar ſehr gemindert durch die Beobachtung, welche man gemacht haben will, daß diejenigen Mannsperſonen, welche zu früh und zu häufig in ſolchen Geſellſchaften eingeflochten ſind, denen das Frauenzimmer den Ton giebt, gemeiniglich etwas läppiſch werden, und im männlichen Umgange langweilig oder auch verächtlich ſind, weil ſie den Geſchmack an einer Unterhaltung verloren haben, die zwar munter, aber doch auch von wirklichem Gehalte, zwar ſcherzhaft, aber auch durch ernſthafte Geſpräche nützlich ſeyn muß.

dieſem aber mehr Feinheit und Richtigkeit in der Empfindung zutrauen kann, ſo iſt eine Gemüthsart, je erhabener ſie iſt, auch um deſto geneigter, die größte Abſicht der Bemühungen in der Zufriedenheit eines geliebten Gegenſtandes zu ſetzen, und andererſeits je ſchöner ſie iſt, deſto mehr ſucht ſie durch Gefälligkeit dieſe Bemühung zu erwiedern. Es iſt alſo in einem ſolchen Verhältniſſe ein Vorzugsſtreit läppiſch, und wo er ſich ereignet, das ſicherſte Merkmal eines plumpen, oder ungleichen gepaarten Geſchmackes. Wenn es dahin kommt, daß die Rede vom Rechte des Befehlshabers iſt, ſo iſt die Sache ſchon äußerſt verderbt; denn wo die ganze Verbindung eigentlich nur auf Neigung gerichtet iſt, da iſt ſie ſchon halb zerriſſen, ſo bald ſich das Sollen anfängt hören zu laſſen. Die Anmaßung des Frauenzimmers in dieſem harten Tone iſt äußerſt häßlich und des Mannes im höchſten Grade unedel und verächtlich. Indeſſen bringt es die weiſe Ordnung der Dinge ſo mit ſich, daß alle dieſe Feinheiten und Zärtlichkeiten der Empfindung nur im Anfange ihre ganze Stärke haben, in der Folge aber durch Gemeinſchaft und häusliche Angelegenheit allmählig ſtumpfer werden, und dann in vertrauliche Liebe ausarten, wo endlich die große Kunſt darinnen beſteht, noch genugſame Reſte von jenen zu erhalten, damit Gleichgültigkeit und Ueberdruß nicht den ganzen Werth des Vergnügens aufheben, um deſſentwillen es einzig und allein verlohnt hat, eine ſolche Verbindung einzugehen.

Vierter Abſchnitt.

Nationalcharaktere,*) in ſo fern ſie auf dem unterſchiedlichen Gefühle des Erhabenen und Schönen beruhen.

Unter den Völkerſchaften unſeres Welttheiles ſind meiner Meynung nach die Italiener und Franzoſen diejenigen, welche im Gefühle des Schönen, die Teutſchen, Engländer und Spanier aber, die durch das Gefühl des Erhabenen ſich unter allen übrigen am meiſten ausnehmen. Holland kann für dasjenige Land gehalten werden, wo dieſer feinere Geſchmack ziemlich unmerklich wird. Das Schöne ſelbſt iſt entweder bezaubernd und rührend, oder lachend und reizend. Das Erſtere hat etwas von dem Erhabenen an ſich, und das Gemüth in dieſem Gefühle iſt tiefſinnig und entzückt, in dem Gefühle der zweyten Art aber lächelnd und fröhlich. Den Italiänern ſcheint die erſtere, den Franzoſen die zweyte Art des ſchönen Gefühls vorzüglich angemeſſen zu ſeyn. In dem Nationalcharakter, der den Ausdruck des Erhabenen an ſich hat, iſt dieſer entweder das von der ſchreckhaftern Art, das ſich ein wenig zum Abentheuerlichen neigt, oder es iſt ein Gefühl für das Edle, oder für das Prächtige. Ich glaube Gründe zu haben, das Gefühl der erſteren Art dem Spanier, der zweyten dem Engländer, und der dritten dem Teutſchen beylegen zu können. Das Gefühl fürs Prächtige iſt ſeiner Natur nach nicht original, ſo wie die übrigen Arten des Geſchmacks; und obgleich ein Nachahmungsgeiſt mit jedem andern Gefühle kann verbunden ſeyn, ſo iſt er doch dem für das Schimmernderhabene mehr eigen: denn es iſt dieſes eigentlich ein gemiſchtes Gefühl, aus dem des Schönen und des Edlen, wo jedes für ſich betrachtet kälter, und daher das Gemüth frey genug iſt, bey der Verknüpfung deſſelben auf Beyſpiele zu merken und auch deren Antrieb von nöthen hat. Der Teutſche wird demnach weniger Gefühl in Anſehung des Schönen haben als der Franzoſe, und weniger von demjenigen, was auf das Erhabene geht, als der Engländer; aber in den Fällen, wo beydes verbunden erſcheinen ſoll, wird es ſeinem Gefühle mehr gemäß ſeyn, wie er denn auch die Fehler glücklich vermeiden wird, in die eine ausſchweifende Stärke einer jeden dieſer Arten des Gefühls allein gerathen könnte.

---

*) Meine Abſicht iſt gar nicht, die Charaktere der Völkerſchaften ausführlich zu ſchildern, ſondern ich entwerfe nur einige Züge, die das Gefühl des Erhabenen und Schönen an ihnen ausdrücken. Man kann leicht erachten, daß an dergleichen Zeichnung nur eine leidliche Richtigkeit könne verlangt werden, daß die Urbilder davon nur in dem großen Haufen derjenigen, die auf ein feineres Gefühl Anſpruch machen, hervorſtechen, und daß es keiner Nation an Gemüthsarten fehle, welche die vortrefflichſten Eigenſchaften von dieſer Art vereinbaren. Um deswillen kann der Tadel, der gelegentlich auf ein Volk fallen möchte, keinen beleidigen, wie er denn von ſolcher Natur iſt, daß ein jeglicher ihn wie einen Ball auf ſeinen Nachbar ſchlagen kann. Ob dieſe Nationalunterſchiede zufällig ſeyn und von den Zeitläuften und der Regierungsart abhängen, oder mit einer gewiſſen Nothwendigkeit an das Clima gebunden ſeyn, das unterſuche ich hier nicht.

Ich berühre nur flüchtig die Künſte und Wiſſenſchaften, deren Wahl den Geſchmack der Nationen beſtätigen kann, welchen wir ihnen beygemeſſen haben. Das italiäniſche Genie hat ſich vornemlich in der Tonkunſt, der Malerey, Bildhauerkunſt und der Architektur hervorgethan. Alle dieſe ſchönen Künſte finden einen gleich feinen Geſchmack in Frankreich für ſich, obgleich die Schönheit derſelben hier weniger rührend iſt. Der Geſchmack, in Anſehung der dichteriſchen Vollkommenheit, fällt in Frankreich mehr in das Schöne, in England mehr in das Erhabene. Die feinen Scherze, das Luſtſpiel, die lachende Satyre, das verliebte Tändeln und die leicht und natürlich fließende Schreibart ſind dort original. In England dagegen Gedanken von tiefſinnigem Inhalte, das Trauerſpiel, das epiſche Gedicht und überhaupt ſchweres Gold von Witze, welches unter franzöſiſchem Hammer zu dünnen Blättchen von großer Oberfläche kann gedehnt werden. In Teutſchland ſchimmert der Witz noch ſehr durch die Folie. Ehedem war er ſchreyend, durch Beyſpiele aber und den Verſtand der Nation iſt er zwar reizender und edler geworden, aber jenes mit weniger Naivität, dieſes mit einem minder kühnen Schwunge, als in den erwähnten Völkerſchaften. Der Geſchmack der Holländiſchen Nation an einer peinlichen Ordnung und einer Zierlichkeit, die in Bekümmerniß und Verlegenheit ſetzet, läßt auch wenig Gefühl in Anſehung der ungekünſtelten und freyen Bewegungen des Genies vermuthen, deſſen Schönheit durch die ängſtliche Verhütung der Fehler nur würde entſtellt werden. Nichts kann allen Künſten und Wiſſenſchaften entgegen ſeyn, als ein abentheuerlicher Geſchmack, weil dieſer die Natur verdreht, welche das Urbild alles Schönen und Edlen iſt. Daher hat die Spaniſche Nation auch wenig Gefühl für die ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften an ſich gezeiget.

Die Gemüthscharaktere der Völkerſchaften ſind am kenntlichſten bey demjenigen, was an ihnen moraliſch iſt: um deswillen wollen wir noch das verſchiedene Gefühl derſelben in Anſehung des Erhabenen und Schönen aus dieſem Geſichtspunkte in Erwägung ziehn *).

Der Spanier iſt ernſthaft, verſchwiegen und wahrhaft. Es giebt wenig redlichere Kaufleute in der Welt als die Spaniſchen. Er hat eine ſtolze Seele und mehr Gefühl für große als für ſchöne Handlungen. Da in ſeiner Miſchung wenig von dem gütigen und ſanften Wohlwollen anzutreffen iſt, ſo iſt er öfters hart und auch wohl grauſam. Das

---

*) Es iſt kaum nöthig, daß ich hier meine vorige Entſchuldigung wiederhohle. In jedem Volke enthält der feinſte Theil rühmliche Charaktere von aller Art, und wen der eine oder andere Tadel treffen ſollte, der wird, wenn er fein genug iſt, ſeinen Vortheil verſtehen, der darauf ankommt, daß er jeden andern ſeinem Schickſale überläßt, ſich ſelbſt aber ausnimmt.

Auto da Fe erhält ſich nicht ſo wohl durch Aberglauben, als durch abentheuerliche Neigung der Nation, welche durch einen ehrwürdig ſchrecklichen Aufzug gerührt wird, worinnen es den mit Teufelsgeſtalten bemalten San Benito den Flammen, die eine wüthende Andacht entzündet hat, überliefern ſieht. Man kann nicht ſagen, der Spanier ſey hochmüthiger oder verliebter als jemand aus einem andern Volke; allein er iſt beydes auf eine abentheuerliche Art, die ſeltſam und ungewöhnlich iſt. Den Pflug ſtehen laſſen und mit einem langen Degen und Mantel ſo lange auf dem Ackerfelde ſpazieren, bis der vorüber reiſende Fremde vorbey iſt, oder in einem Stiergefechte, wo die Schönen des Landes einmal unverſchleyert geſehen werden, ſeine Beherrſcherinn durch einen beſondern Gruß ankündigen und dann ihr zu Ehren ſich in einen gefährlichen Kampf mit einem wilden Thiere wagen, ſind ungewöhnliche und ſeltſame Handlungen, die von dem Natürlichen weit abweichen.

Der Italiener ſcheint ein gemiſchtes Gefühl zu haben, von dem eines Spaniers und dem eines Franzoſen: mehr Gefühl für das Schöne als der erſtere und mehr für das Erhabene als der letztere. Auf dieſe Art können, wie ich meine, die übrigen Züge ſeines moraliſchen Charakters erklärt werden.

Der Franzoſe hat ein herrſchendes Gefühl für das moraliſche Schöne. Er iſt artig, höflich und gefällig. Er wird ſehr geſchwind vertraulich, iſt ſcherzhaft und frey im Umgange, und der Ausdruck ein Mann oder eine Dame von gutem Tone hat nur eine verſtändliche Bedeutung für den, der das artige Gefühl eines Franzoſen erworben hat. Selbſt ſeine erhabenen Empfindungen, deren er nicht wenige hat, ſind dem Gefühle des Schönen untergeordnet und bekommen nur ihre Stärke durch die Zuſammenſtimmung mit dem letzteren. Er iſt ſehr gern witzig und wird einem Einfalle ohne Bedenken etwas von der Wahrheit aufopfern. Dagegen, wo man nicht witzig ſeyn kann *), zeigt er eben ſo wohl gründliche Einſicht, als jemand aus irgend einem andern Volke z. E. in der Mathematik und in den übrigen trockenen oder tiefſinnigen Künſten und Wiſſenſchaften. Ein Bonmot hat bey ihm nicht den flüchtigen Werth als anderwärts, es wird begierig verbreitet und in Büchern aufbehalten, wie die wichtigſte Begebenheit. Er iſt ein ruhiger Bürger und rächet ſich wegen der Bedrückungen der Generalpachter durch Satyren, oder durch Parlements-Remonſtrationen, welche, nachdem ſie ihrer Abſicht gemäß den Vätern des Volks ein ſchönes patriotiſches Anſehen gegeben haben, nichts weiter thun, als daß ſie durch eine rühmliche Verweiſung gekrönt und in ſinnreichen Lobgedichten beſungen werden. Der Gegenſtand, auf welchen ſich die Verdienſte und Nationalfähigkeiten dieſes Volks am meiſten beziehen, iſt das Frauenzimmer **). Nicht, als wenn

---

*) In der Metaphyſik, der Moral und den Lehren der Religion, kann man bey den Schriften dieſer Nation nicht behutſam genug ſeyn. Es herrſchet gemeiniglich viel ſchönes Blendwerk, welches in einer kalten Unterſuchung die Probe nicht hält. Der Franzoſe liebt das Kühne in ſeinen Ausſprüchen; allein, um zur Wahrheit zu gelangen, muß man nicht kühn, ſondern behutſam ſeyn. In der Geſchichte hat er gern Anecdoten, denen nichts weiter fehlt, als das zu wünſchen, daß ſie nur wahr wären.

**) Das Frauenzimmer giebt in Frankreich allen Geſellſchaften und allem Umgange den Ton. Nun iſt wohl nicht zu läugnen, daß die Geſellſchaften ohne das ſchöne Geſchlecht ziemlich ſchmacklos und langweilig ſeyn; allein wenn die Dame darin den ſchönen Ton angiebt, ſo ſollte der Mann ſeinerſeits den edlen angeben. Widrigenfalls wird der Umgang eben ſo wohl langweilig, aber aus einem entgegengeſetzten Grunde, weil nichts ſo ſehr verekelt als lauter Süßigkeit. Nach dem franzöſiſchen Geſchmacke heißt es nicht: iſt der Herr zu Hauſe, ſondern, iſt Madam zu Hauſe? Madam iſt vor der Toilette, Madam hat Vapeurs (eine Art ſchöner Grillen), kurz mit Madam und von Madam beſchäftigen ſich alle Unterredungen und alle Luſtbarkeiten. Indeſſen iſt das Frauenzimmer dadurch gar nicht mehr geehrt. Ein Menſch, welcher tändelt, iſt jederzeit ohne Gefühl, ſowohl der wahren Achtung als auch der zärtlichen Liebe. Ich möchte wohl um wer weiß wie viel, dasjenige nicht geſagt haben, was Rouſſeau ſo verwegen behauptet: daß ein Frauenzimmer es hier mehr als anderwärts geliebt oder geſchätzet würde, ſondern weil es die beſte Veranlaſſung giebt, die beliebteſten Talente des Witzes, der Artigkeit und der guten Manieren in ihrem Lichte zu zeigen; übrigens liebt eine eitle Perſon eines jeden Geſchlechts jederzeit nur ſich ſelbſt; die andere iſt bloß ihr Spielwerk. Da es den Franzoſen an edlen Eigenſchaften gar nicht gebricht, nur daß dieſe durch die Empfindungen des Schönen allein können belebt werden, ſo würde das ſchöne Geſchlecht hier einen mächtigern Einfluß haben können, die edelſten Handlungen des männlichen zu erwecken und rege zu machen als irgend ſonſten in der Welt, wenn man bedacht wäre, dieſe Richtung des Nationalgeiſtes ein wenig zu begünſtigen. Es iſt Schade, daß die Lilien nicht ſpinnen.

Der Fehler, woran dieſer Nationalcharakter am nächſten gränzt, iſt das Läppiſche, oder mit einem höflicheren Ausdrucke, das Leichtſinnige. Wichtige Dinge werden als Spaße behandelt, und Kleinigkeiten dienen zur ernſthafteſten Beſchäftigung. Im Alter ſingt der Franzoſe alsdann noch luſtige Lieder, und iſt, ſo viel er kann, auch galant gegen das Frauenzimmer. Bey dieſen Anmerkungen habe ich große Gewährsmänner aus eben derſelben Völkerſchaft auf meiner Seite, und ziehe mich hinter einen Monteſquieu und D'Alembert, um wider jeden beſorglichen Unwillen ſicher zu ſeyn.

Der Engländer iſt im Anfange einer jeden Bekanntſchaft kaltſinnig, und gegen einen Fremden gleichgültig. Er hat wenig Neigung zu kleinen Gefälligkeiten; dagegen wird er, ſo bald er ein Freund iſt, zu großen Dienſtleiſtungen auferlegt. Er bemüht ſich wenig, im Umgange witzig zu ſeyn, oder einen artigen Anſtand zu zeigen, dagegen iſt er verſtändig und geſetzt. Er iſt ein ſchlechter

---

niemals etwas mehr als ein großes Kind werde. Allein der ſcharfſichtige Schweizer ſchrieb dieſes in Frankreich und vermuthlich empfand er es als ein ſo großer Vertheidiger des ſchönen Geſchlechts mit Entrüſtung, daß man demſelben nicht mit mehr wirklicher Achtung daſelbſt begegnet.

Nachahmer, fragt nicht viel darnach, was Andere urtheilen und folget lediglich ſeinem eigenen Geſchmacke. Er iſt in Verhältniß auf das Frauenzimmer nicht von franzöſiſcher Artigkeit, aber bezeiget gegen daſſelbe weit mehr Achtung und treibt dieſe vielleicht zu weit, indem er im Eheſtande ſeiner Frau gemeiniglich ein unumſchränktes Anſehen einräumet. Er iſt ſtandhaft, bisweilen bis zur Hartnäckigkeit, kühn und entſchloſſen, oft bis zur Vermeſſenheit und handelt nach Grundſätzen gemeiniglich bis zum Eigenſinne. Er wird leichtlich ein Sonderling, nicht aus Eitelkeit, ſondern weil er ſich wenig um Andere bekümmert, und ſeinem Geſchmacke aus Gefälligkeit oder Nachahmung nicht leichtlich Gewalt thut; um deswillen wird er ſelten ſo ſehr geliebt als der Franzoſe, aber, wenn er gekannt iſt, gemeiniglich mehr hochgeachtet.

Der Teutſche hat ein gemiſchtes Gefühl aus dem eines Engländers und dem eines Franzoſen, ſcheint aber dem erſteren am nächſten zu kommen und die größere Aehnlichkeit mit dem letzteren iſt nur gekünſtelt und nachgeahmt. Er hat eine glückliche Miſchung in dem Gefühle ſo wohl des Erhabenen als des Schönen; und wenn er in dem erſteren es nicht einem Engländer, im zweyten aber dem Franzoſen nicht gleich thut, ſo übertrifft er ſie beyde, in ſo ferne er ſie verbindet. Er zeigt mehr Gefälligkeit im Umgange als der erſtere, und wenn er gleich nicht ſo viel angenehme Lebhaftigkeit und Witz in die Geſellſchaft bringt, als der Franzoſe, ſo äußert er doch darin mehr Beſcheidenheit und Verſtand. Er iſt, ſo wie in aller Art des Geſchmacks, alſo auch in der Liebe ziemlich methodiſch, und indem er das Schöne mit dem Edlen verbindet, iſt er in der Empfindung beyder kalt genug, um ſeinen Kopf mit den Ueberlegungen des Anſtandes, der Pracht und des Aufſehens zu beſchäftigen. Daher ſind Familie, Titel und Rang bey ihm ſo wohl im bürglichen Verhältniſſe als in der Liebe Sachen von großer Bedeutung. Er fragt weit mehr als die vorigen darnach: was die Leute von ihm urtheilen möchten, und wo etwas in ſeinem Charakter iſt, das den Wunſch einer Hauptverbeſſerung rege machen könnte, ſo iſt es dieſe Schwachheit, nach welcher er ſich erkühnet, original zu ſeyn, ob er gleich dazu alle Talente hat und daß er ſich zu viel um der Meynung Anderer einläßt, welches den ſittlichen Eigenſchaften alle Haltung nimmt, indem es ſie wetterwendiſch und falſch gekünſtelt macht.

Der Holländer iſt von einer ordentlichen und emſigen Gemüthsart, und, indem er lediglich auf das Nützliche ſieht, hat er wenig Gefühl für dasjenige, was im feineren Verſtande ſchön oder erhaben iſt. Ein großer Mann bedeutet bey ihm eben ſo viel als ein reicher Mann; unter dem Freunde verſteht er ſeinen Correſpondenten, und ein Beſuch iſt ihm ſehr langweilig, der ihm nichts einbringt. Er macht den Contraſt, ſo wohl gegen den Franzoſen als den Engländer, und iſt gewiſſermaßen ein phlegmatiſirter Teutſche.

Wenn wir den Verſuch dieſer Gedanken in irgend einem Falle anwenden, um z. E. das Gefühl der Ehre zu erwägen, ſo zeigen ſich folgende Nationalunterſchiede: die Empfindung für die Ehre iſt am Franzoſen Eitelkeit, an dem Spanier Hochmuth, an dem Engländer Stolz, an dem Teutſchen Hoffahrt, und an dem Holländer Aufgeblaſenheit. Dieſe Ausdrücke ſcheinen beym erſten Anblicke einerley zu bedeuten, allein ſie bemerken nach dem Reichthume unſerer teutſchen Sprache ſehr kenntliche Unterſchiede. Die Eitelkeit buhlet um Beyfall, iſt flatterhaft und veränderlich, ihr äußeres Betragen aber iſt höflich. Der Hochmüthige iſt voll von fälſchlich eingebildeten großen Vorzügen und bewirbt ſich nicht viel um den Beyfall Anderer, ſeine Aufführung iſt ſteif und hochtrabend. Der Stolz iſt eigentlich nur ein größeres Bewußtſeyn ſeines eigenen Werthes, der öfters ſehr richtig ſeyn kann, (um deswillen er auch bisweilen ein edler Stolz heißt: niemals aber kann ich jemandem einen edlen Hochmuth beylegen, weil dieſer jederzeit eine unrichtige und übertriebene Selbſtſchätzung anzeigt,) das Betragen des Steifen gegen Andere iſt *gleichgültig* und *kaltſinnig*. Der *Hoffärtige* iſt ein Steifer, der zugleich eitel iſt *). Der Beyfall aber, den er bey Andern ſucht, beſteht in Ehrenbezeugungen. Daher ſchimmert er gern durch Titel, Ahnenregiſter und Gepränge. Der Deutſche iſt vornehmlich von dieſer Schwachheit angeſteckt. Die Wörter: Gnädig, Hochgeneigt, Hoch- und Wohlgeb. und dergl. Bombaſt mehr, machen ſeine Sprache ſteif und ungewandt, und verhindern gar ſehr die ſchöne Einfalt, welche andere Völker ihrer Schreibart geben können. Das Betragen eines Hoffärtigen in dem Umgange iſt *Ceremonie*. Der *Aufgeblaſene* iſt ein Hochmüthiger, welcher deutliche Merkmale der Verachtung Anderer in ſeinem Betragen äußert. In der Aufführung iſt er *grob*. Dieſe elende Eigenſchaft entfernet ſich am weiteſten vom feinern Geſchmacke, weil ſie offenbar dumm iſt: denn das iſt gewiß nicht das Mittel, dem Gefühle für Ehre ein Genüge zu leiſten, daß man durch offenbare Verachtung alles um ſich zum Haſſe und zur beißenden Spötterey auffordert.

In der Liebe haben der Deutſche und der Engländer einen ziemlich guten Magen, etwas fein von Empfindung, mehr aber von geſundem und *derben Geſchmacke*. Der Italiener iſt in dieſem Punkte *grübleriſch*, der Spanier *phantaſtiſch*, der Franzoſe *vernaſcht*.

Die Religion unſers Welttheils iſt nicht die Sache eines eigenwilligen Geſchmacks, ſondern von ehrwürdigeren Urſprunge. Daher können auch nur die Ausſchweifungen in derſelben, und das, was darin den Menſchen eigenthümlich angehört, Zeichen von den verſchiedenen Nationaleigenſchaften abgeben. Ich bringe dieſe Ausſchweifungen unter folgende Hauptbegriffe: Leichtgläubigkeit (Credulität), Aberglaube (Superſtition), Schwärmerey (Fanaticiſm) und Gleichgültigkeit (Indifferentiſm). Leichtgläubig iſt mehrentheils der unwiſſende Theil einer jeden Nation, ob er gleich kein merkliches feineres Gefühl hat. Die Ueberredung kommt lediglich auf das Hörenſagen und das ſcheinbare Anſehen an, ohne daß einige Art des feineren Gefühls dazu die Triebfeder enthielte. Die Beyſpiele ganzer Völker von dieſer Art muß man im Norden ſuchen. Der Leichtgläubige, wenn er von abentheuerlichem Geſchmacke iſt, wird abergläubiſch. Dieſer Geſchmack iſt ſogar an ſich ſelbſt ein Grund, etwas leichter zu glauben*) und von zweyen Menſchen, deren der Eine von dieſem Gefühle angeſteckt, der Andere aber von kalter und gemäßigter Gemüthsart iſt, wird der Erſtere, wenn er gleich wirklich mehr Verſtand hat, dennoch durch ſeine herrſchende Neigung eher verleitet werden, etwas Unnatürliches zu glauben, als der Andere, welchen nicht ſeine Einſicht, ſondern ſein gemeines und phlegmatiſches Gefühl vor dieſer Ausſchweifung bewahret. Der Abergläubiſche in der Religion ſtellet zwiſchen ſich und den höchſten Gegenſtand der Verehrung gern gewiſſe mächtige und erſtaunliche Menſchen, ſo zu reden Rieſen der Heiligkeit, denen die Natur gehorcht und deren beſchwörende Stimme die eiſernen Thore des Tartarus auf- oder zuſchließt, die, indem ſie mit ihrem Haupte den Himmel berühren, ihren Fuß noch auf der niedern Erde ſtehen haben. Die Unterweiſung der geſunden Vernunft wird demnach in Spanien große Hinderniſſe zu überwinden haben, nicht darum, weil ſie die Unwiſſenheit daſelbſt zu vertreiben hat, ſondern weil ein ſeltſamer Geſchmack ihr entgegenſteht, welchem das Natürliche gemein iſt, und der niemals glaubt, in einer erhabenen Empfindung zu ſeyn, wenn ſein Gegenſtand nicht abentheuerlich iſt. Die Schwärmerey iſt ſo zu ſagen eine andächtige Vermeſſenheit und wird durch einen gewiſſen Stolz und ein gar zu großes Zutrauen zu ſich ſelbſt veranlaßt, um den himmliſchen Naturen näher zu treten und ſich durch einen erſtaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeſchriebene Ordnung zu erheben. Der Schwärmer redet nur von unmittelbarer Eingebung und vom beſchaulichen Leben, indeſſen daß der Abergläubiſche vor den Bildern großer wunderthätiger Heiligen Gelübde thut und ſein Zutrauen auf die eingebildeten und unnachahmlichen Vorzüge anderer Perſonen von ſeiner eigenen Natur ſetzet. Selbſt die Ausſchweifungen führen, wie wir oben bemerkt haben, Zeichen des Nationalgefühls bey ſich, und ſo iſt der Fanaticiſmus *), wewenigſtens in den vorigen Zeiten, am meiſten in Deutſchland und England anzutreffen geweſen, und iſt gleichſam ein unnatürlicher Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieſer Völker gehört, und überhaupt bey weiten nicht ſo ſchädlich, als die abergläubiſche Neigung, wenn ſie gleich im Anfange un-

---

*) Es iſt nicht nöthig, daß ein Hoffärtiger zugleich hochmüthig ſey, d. i. ſich eine übertriebene falſche Einbildung von ſeinen Vorzügen mache, ſondern er kann vielleicht ſich nicht höher ſchätzen, als er werth iſt, er hat aber nur einen falſchen Geſchmack, dieſen ſeinen Werth äußerlich geltend zu machen.

---

*) Man hat ſonſt bemerkt, daß die Engländer, als ein ſo kluges Volk, gleichwohl leicht durch eine dreiſte Ankündigung einer wunderlichen und ungereimten Sache können berückt werden, ſie anfänglich zu glauben; wovon man viele Beyſpiele hat. Allein eine kühne Gemüthsart, vorbereitet durch verſchiedene Erfahrungen, in welchen manche ſeltſame Dinge gleichwohl wahr befunden worden, bricht geſchwinder durch die kleinen Bedenklichkeiten, von denen ein ſchwacher und mißtrauiſcher Kopf bald aufgehalten wird, und ſo ohne ſein Verdienſt bisweilen vor dem Irrthume verwahret wird.

---

*) Der Fanaticiſmus muß vom Enthuſiaſmus jederzeit unterſchieden werden. Jener glaubt eine unmittelbare und außerordentliche Gemeinſchaft mit einer höheren Natur zu fühlen, dieſer bedeutet den Zuſtand des Gemüths, da daſſelbe durch irgend einen Grundſatz über den geziemenden Grad erhitzt worden, es ſey nun durch die Maxime der patriotiſchen Tugend, oder der Freundſchaft, oder der Religion, ohne daß hiebey die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinſchaft etwas zu ſchaffen hat.

geſtüm iſt, weil die Erhitzung eines ſchwärmeriſchen Geiſtes allmählig verkühlet und ſeiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mäßigung gelangen muß, anſtatt daß der Aberglaube ſich in einer ruhigen und leidenden Gemüthsbeſchaffenheit unvermerkt tiefer einwurzelt, und dem gefeſſelten Menſchen das Zutrauen gänzlich benimmt, ſich von einem ſchädlichen Wahne jemals zu befreyen. Endlich iſt ein Eitler und Leichtſinniger jederzeit ohne ſtärkeres Gefühl für das Erhabene, und ſeine Religion iſt ohne Rührung, mehrentheils nur eine Sache der Mode, welche er mit aller Artigkeit begeht und kalt bleibt. Dieſes iſt der praktiſche Indifferentiſmus, zu welchem der franzöſiſche Nationalgeiſt am meiſten geneigt zu ſeyn ſcheint, wovon bis zur frevelhaften Spötterey nur ein Schritt iſt, und der im Grunde, wenn auf den inneren Werth geſehen wird, von einer gänzlichen Abſagung wenig voraus hat.

Gehen wir mit einem flüchtigen Blicke noch die anderen Welttheile durch, ſo treffen wir den Araber als den edelſten Menſchen im Oriente an, doch von einem Gefühle, welches ſehr in das Abentheuerliche ausartet. Er iſt gaſtfrey, großmüthig und wahrhaft: allein ſeine Erzählung und Geſchichte und überhaupt ſeine Empfindung iſt jederzeit mit etwas Wunderbarem durchflochten. Seine erhitzte Einbildungskraft ſtellet ihm die Sachen in unnatürlichen und verzogenen Bildern dar, und ſelbſt die Ausbreitung ſeiner Religion war ein großes Abentheuer. Wenn die Araber gleichſam die Spanier des Orients ſind, ſo ſind die Perſer die Franzoſen von Aſien. Sie ſind gute Dichter, höflich und von ziemlich feinem Geſchmacke. Sie ſind nicht ſo ſtrenge Befolger des Islam und erlauben ihrer zur Luſtigkeit aufgelegten Gemüthsart eine ziemlich milde Auslegung des Koran. Die Japaneſer können gleichſam als die Engländer dieſes Welttheils angeſehen werden; aber kaum in einer andern Eigenſchaft, als in ihrer Standhaftigkeit, die bis zur äußerſten Halsſtarrigkeit ausartet, ihrer Tapferkeit und Verachtung des Todes. Übrigens zeigen ſie wenig Merkmale eines feineren Gefühls an ſich. Die Indier haben einen herrſchenden Geſchmack von Fratzen, von derjenigen Art, die ins Abentheuerliche einſchlägt. Ihre Religion beſteht aus Fratzen. Götzenbilder von ungeheurer Geſtalt, der unſchätzbare Zahn des mächtigen Affen Hanumann, die unnatürlichen Büßungen der Fakirs (heidniſcher Bettelmönche) u. ſ. w. ſind in dieſem Geſchmacke. Die willkührliche Aufopferung der Weiber, in eben demſelben Scheiterhaufen, der die Leiche ihres Mannes verzehrt, iſt ein ſcheußliches Abentheuer. Welche läppiſche Fratzen enthalten nicht die weitſchichtigen und ausſtudirten Complimente der Chineſer: ſelbſt ihre Gemälde ſind fratzenhaft und ſtellen wunderliche und unnatürliche Geſtalten vor, dergleichen nirgends in der Welt anzutreffen ſind. Sie haben auch ehrwürdige Fratzen, darum weil ſie von uraltem Gebrauche ſind,*) und keine Völkerſchaft in der Welt hat deren mehr als dieſe.

Die Neger von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppiſche ſtiege. Herr Hume fodert jedermann auf, ein einziges Beyſpiel anzuführen, da ein Neger Talente gewieſen habe, und behauptet, daß unter den hunderttauſenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführet werden, obgleich deren ſehr viele auch in Freyheit geſetzt worden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunſt oder Wiſſenſchaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenſchaft etwas Großes vorgeſtellt habe, obgleich unter den Weißen ſich beſtändig welche aus dem niedrigſten Pöbel empor ſchwingen, und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Anſehen erwerben. So weſentlich iſt der Unterſchied zwiſchen dieſen zwey Menſchengeſchlechtern, und er ſcheint eben ſo groß in Anſehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu ſeyn. Die unter ihnen weit ausgebreitete Religion der Fetiſche iſt vielleicht eine Art von Götzendienſt, welcher ſo tief ins Läppiſche ſinkt, als es nur immer von der menſchlichen Natur möglich zu ſeyn ſcheint. Eine Vogelfeder, ein Kuhhorn, eine Muſchel, oder jede andere gemeine Sache, ſo bald ſie durch einige Worte eingeweiht worden, iſt ein Gegenſtand der Verehrung und der Anrufung in Eidſchwüren. Die Schwarzen ſind ſehr eitel, aber auf Negerart, und ſo plauderhaft, daß ſie mit Prügeln müſſen auseinander gejagt werden.

---

*) Man begeht noch in Peking die Ceremonie, bey einer Sonnen- oder Mondfinſterniß durch großes Geräuſch den Drachen zu verjagen, der dieſe Himmelskörper verſchlingen will, und behält einen elenden Gebrauch aus den älteſten Zeiten der Unwiſſenheit bey, ob man gleich beſſer belehrt iſt.

Unter allen Wilden iſt keine Völkerſchaft, welche einen ſo erhabenen Gemüthscharakter an ſich zeigte, als die von Nordamerika. Sie haben ein ſtarkes Gefühl für Ehre, und indem ſie, um ſie zu erjagen, wilde Abentheuer von hundert Meilen weit aufſuchen, ſo ſind ſie noch äußerſt aufmerkſam, den mindeſten Abbruch derſelben zu verhüten, wenn ihr eben ſo harter Feind, nachdem er ſie ergriffen hat, durch grauſame Qualen feige Seufzer von ihnen zu erzwingen ſucht. Der Canadiſche Wilde iſt übrigens wahrhaft und redlich. Die Freundſchaft, die er errichtet, iſt eben ſo abentheuerlich und enthuſiaſtiſch, als was jemals aus den älteſten und fabelhafteſten Zeiten davon gemeldet worden. Er iſt äußerſt ſtolz, empfindet den ganzen Werth der Freyheit und erduldet ſelbſt in der Erziehung keine Begegnung, welche ihm eine niedrige Unterwerfung empfinden ließe. Lycurgus hat wahrſcheinlicher Weiſe eben dergleichen Wilden Geſetze gegeben; und wenn ein Geſetzgeber unter den ſechs Nationen aufſtünde, ſo würde man eine Spartaniſche Republik ſich in der neuen Welt erheben ſehen; wie denn die Unternehmung der Argonauten von den Kriegeszügen dieſer Indianer wenig unterſchieden iſt, und Jaſon vor dem Attakakullakulla nichts als die Ehre eines griechiſchen Namens voraus hat. Alle dieſe Wilden haben wenig Gefühl für das Schöne im moraliſchen Verſtande, und die großmüthige Vergebung einer Beleidigung, die zugleich edel und ſchön iſt, iſt als Tugend unter den Wilden völlig unbekannt, und wird wie eine elende Feigheit verachtet. Tapferkeit iſt das größeſte Verdienſt des Wilden, und Rache ſeine ſüßeſte Wolluſt. Die übrigen Eingebornen dieſes Welttheils zeigen wenig Spuren eines Gemüthscharakters, welcher zu feineren Empfindungen aufgelegt wäre, und eine außerordentliche Fühlloſigkeit macht das Merkmal dieſer Menſchengattungen aus.

Betrachten wir das Geſchlechterverhältniß in dieſen Welttheilen, ſo finden wir, daß der Europäer einzig und allein das Geheimniß gefunden hat, den ſinnlichen Reiz einer mächtigen Neigung mit ſo viel Blumen zu ſchmücken und mit ſo viel Moraliſchem zu durchflechten, daß er die Annehmlichkeiten deſſelben nicht allein überaus erhöhet, ſondern auch ſehr anſtändig gemacht hat. Der Bewohner des Orients iſt in dieſem Punkte von ſehr falſchem Geſchmacke. Indem er keinen Begriff hat von dem ſittlich Schönen, das mit dieſem Triebe kann verbunden werden: ſo büßet er auch ſogar den Werth des ſinnlichen Vergnügens ein, und ſein Harem iſt ihm eine beſtändige Quelle von Unruhe. Er geräth auf allerley verliebte Fratzen, worunter das eingebildete Kleinod eines der vornehmſten iſt, deſſen er ſich vor allem zu verſichern ſucht, deſſen ganzer Werth nur darin beſteht, daß man es zerbricht, und von welchem man überhaupt in unſerem Welttheile viel hämiſchen Zweifel hegt, und zu deſſen Erhaltung er ſich ſehr unbilliger, nicht öfters ekelhafter Mittel bedienet. Daher iſt die Frauensperſon daſelbſt jederzeit im Gefängniſſe, ſie mag nun ein Mädchen ſeyn, oder einen barbariſchen untüchtigen und jederzeit argwöhniſchen Mann haben. In den Ländern der Schwarzen, was kann man da beſſeres erwarten, als was durchgängig daſelbſt angetroffen wird, nemlich das weibliche Geſchlecht in der tiefſten Sclaverey? Ein Verzagter iſt allemal ein ſtrenger Herr der Schwächeren, ſo wie auch bey uns derjenige Mann jederzeit ein Tyrann in der Küche iſt, welcher außer ſeinem Hauſe ſich kaum erkühnet, jemandem unter die Augen zu treten. Der Pater Labat meldet zwar, daß ein Negerzimmermann, dem er das hochmüthige Verfahren gegen ſeine Weiber vorgeworfen, geantwortet habe: Ihr Weißen ſeyd rechte Narren, denn zuerſt räumet ihr euren Weibern zu viel ein, und hernach klagt ihr, wenn ſie euch den Kopf toll machen. Es iſt auch, als wenn hierin ſo etwas wäre, was vielleicht verdiente, in Ueberlegung gezogen zu werden: allein kurz um, dieſer Kerl war vom Kopfe bis auf die Füße ganz ſchwarz: ein deutlicher Beweis, daß das, was er ſagte, dumm war. Unter allen Wilden ſind keine, bey denen das weibliche Geſchlecht in größerem wirklichen Anſehen ſtünde, als die von Canada. Vielleicht übertreffen ſie darin ſogar unſeren geſitteten Welttheil. Nicht, als wenn man den Frauen daſelbſt demüthige Aufwartung machte: das ſind nur Complimente. Nein, ſie haben wirklich zu befehlen. Sie verſammeln ſich und berathſchlagen über die wichtigſten Anordnungen der Nation, über Krieg und Frieden. Sie ſchicken darauf ihre Abgeordneten an den männlichen Rath und gemeiniglich iſt ihre Stimme diejenige, welche entſcheidet. Aber ſie erkaufen dieſen Vorzug theuer genug. Sie haben alle häuslichen Angelegenheiten auf dem Halſe, und nehmen an allen Beſchwerlichkeiten der Männer mit Antheil.

Wenn wir zuletzt noch einige Blicke auf die Geſchichte werfen, ſo ſehen wir den Geſchmack der Menſchen, wie einen Proteus, ſtets wandelbare Geſtalten annehmen. Die alten Zeiten der Griechen und Römer zeigten deutliche Merkmale eines ächten Gefühls für das Schöne ſo wohl als das Erhabene, in der Dichtkunſt, der Bildhauerkunſt, der Architektur, der Geſetzgebung und ſelbſt in den Sitten. Die Regierung der römiſchen Kaiſer veränderte die edle ſo wohl als die ſchöne Einfalt in das Prächtige und dann in den falſchen Schimmer, wovon uns noch die Ueberbleibſel ihrer Beredſamkeit, Dichtkunſt und ſelbſt die Geſchichte ihrer Sitten belehren können. Allmählig erloſch auch dieſer Reſt des feineren Geſchmacks mit dem gänzlichen Verfalle des Staats. Die Barbaren, nachdem ſie ihrer Seits ihre Macht befeſtigten, führten einen gewiſſen verkehrten Geſchmack ein, den man den Gothiſchen nennet und der auf Fratzen hinauslief. Man ſah nicht allein Fratzen in der Baukunſt, ſondern auch in den Wiſſenſchaften und den übrigen Gebräuchen. Das verunartete Gefühl, da es einmal durch falſche Kunſt geführt ward, nahm eher eine jede andere natürliche Geſtalt, als die alte Einfalt der Natur an, und war entweder beym Uebertriebenen, oder beym Läppiſchen. Der höchſte Schwung, den das menſchliche Genie nahm, um zu dem Erhabenen aufzuſteigen, beſtand in Abentheuren. Man ſah geiſtliche und weltliche Abentheuer, und oftmals eine widrige und ungeheure Baſtartart von beyden. Mönche, mit dem Meßbuche in der einen und der Kriegsfahne in der andern Hand, denen ganze Heere betrogener Schlachtopfer folgen, um in anderen Himmelsgegenden und in einem heiligeren Boden ihre Gebeine verſcharren zu laſſen, eingeweihete Krieger, durch feyerliche Gelübde zur Gewaltthätigkeit und zu Miſſethaten geheiligt, in der Folge eine ſeltſame Art von heroiſchen Phantaſten, welche ſich Ritter nannten und Abentheuer aufſuchten, Turniere, Zweykämpfe und romantiſche Handlungen. Während dieſer Zeit ward die Religion zuſammt den Wiſſenſchaften und Sitten durch elende Fratzen entſtellet, und man bemerket, daß der Geſchmack nicht leichtlich auf einer Seite ausartet, ohne auch in allem übrigen, was zum feineren Gefühle gehöret, deutliche Zeichen ſeiner Verderbniß darzulegen. Die Kloſtergelübde machten aus einem großen Theile nutzbarer Menſchen zahlreiche Geſellſchaften ämſiger Müßiggänger, deren grübleriſche Lebensart ſie geſchickt machte, tauſend Schulfratzen auszuhecken, welche von da in die größere Welt ausgiengen und ihre Art verbreiteten. Endlich, nachdem das menſchliche Genie von einer faſt gänzlichen

Zerſtörung ſich durch eine Art von Palingeneſie glücklich wiederum erhoben hat, ſo ſehen wir in unſern Tagen den richtigen Geſchmack des Schönen und Edlen ſo wohl in den Künſten und Wiſſenſchaften als in Anſehung des Sittlichen aufblühen, und es iſt nichts mehr zu wünſchen, als daß der falſche Schimmer, der ſo leichtlich täuſcht, uns nicht unvermerkt von der edlen Einfalt entferne: vornemlich aber, daß das noch unentdeckte Geheimniß der Erziehung dem alten Wahne entriſſen werde, um das ſittliche Gefühl frühzeitig in dem Buſen eines jeden jungen Weltbürgers zu einer thätigen Empfindung zu erhöhen, damit nicht alle Feinigkeit bloß auf das flüchtige und müßige Vergnügen hinauslaufe, dasjenige, was außer uns vorgeht, mit mehr oder weniger Geſchmacke zu beurtheilen.

Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik. *)

Ein Vorbericht, der ſehr wenig vor die Ausführung verſpricht.

Das Schattenreich iſt das Paradies der Phantaſten. Hier finden ſie ein unbegränztes Land, wo ſie ſich nach Belieben anbauen können. Hypochondriſche Dünſte, Ammenmärchen und Kloſterwunder laſſen es ihnen an Bauzeug nicht ermangeln. Die Philoſophen zeichnen den Grundriß, und ändern ihn wiederum, oder verwerfen ihn, wie ihre Gewohnheit iſt. Nur das heilige Rom hat daſelbſt einträgliche Provinzen: die zwey Kronen des unſichtbaren Reichs ſtützen die dritte, als das hinfällige Diadem ſeiner irdiſchen Hoheit, und die Schlüſſel, wel-

---

*) Gedruckt: Königsberg bey Kantern 1766.

ehe die beyden Pforten der andern Welt aufthun, öffnen zugleich ſympathetiſch die Kaſten der gegenwärtigen. Dergleichen Rechtſame des Geiſterreichs, in ſo fern es durch die Gründe der Staatsklugheit bewieſen iſt, erheben ſich weit über alle ohnmächtigen Einwürfe der Schulweiſen, und ihr Gebrauch oder Mißbrauch iſt ſchon zu ehrwürdig, als daß er ſich einer ſo verworfenen Prüfung auszuſetzen nöthig hätte. Allein die gemeinen Erzählungen, die ſo viel Glauben finden und wenigſtens ſo ſchlecht beſtritten ſind, weswegen laufen die ſo ungenützt oder ungeahndet umher, und ſchleichen ſich ſelbſt in die Lehrverfaſſungen ein, ob ſie gleich den Beweis vom Vortheil hergenommen (argumentum ab utili) nicht vor ſich haben, welcher der überzeugendſte unter allen iſt? Welcher Philoſoph hat nicht einmal, zwiſchen den Betheurungen eines vernünftigen und feſtüberredeten Augenzeugen und der inneren Gegenwehr eines unüberwindlichen Zweifels, die einfältigſte Figur gemacht, die man ſich vorſtellen kann? Soll er die Richtigkeit aller ſolcher Geiſtererſcheinungen gänzlich abläugnen? Was kann er für Gründe anführen, ſie zu widerlegen?

Soll er auch nur eine einzige dieſer Erzählungen als wahrſcheinlich einräumen? wie wichtig wäre ein ſolches Geſtändniß, und welche erſtaunlichen Folgen ſieht man hieraus, wenn auch nur eine ſolche Begebenheit als bewieſen vorausgeſetzet werden könnte? Es iſt wohl noch ein dritter Fall übrig, nemlich ſich mit dergleichen vorwitzigen oder müßigen Fragen gar nicht zu bemengen und ſich an das Nützliche zu halten. Weil dieſer Anſchlag aber vernünftig iſt, ſo iſt er jederzeit von gründlichen Gelehrten durch die Mehrheit der Stimmen verworfen worden.

Da es eben ſowohl ein dummes Vorurtheil iſt, von vielem, das mit einigem Schein der Wahrheit erzählt wird, ohne Grund Nichts zu glauben, als von dem, was das gemeine Gerüchte ſagt, ohne Prüfung Alles zu glauben, ſo ließ ſich der Verfaſſer dieſer

Schrift, um dem erſten Vorurtheile auszuweichen, zum Theil von dem letzteren fortſchleppen. Er bekennet mit einer gewiſſen Demüthigung, daß er ſo treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuſpüren. Er fand — — — wie gemeiniglich, wo man nichts zu ſuchen hat — — — er fand nichts. Nun iſt dieſes wohl an ſich ſelbſt ſchon eine hinlängliche Urſache, ein Buch zu ſchreiben: allein, es kam noch dasjenige hinzu, was beſcheidenen Verfaſſern ſchon mehrmalen Bücher abgedrungen hat, das ungeſtüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde. Ueberdem war ein großes Werk gekauft, und welches noch ſchlimmer iſt, geleſen worden, und dieſe Mühe ſollte nicht verloren ſeyn. Daraus entſtand nun die gegenwärtige Abhandlung, welche, wie man ſich ſchmeichelt, den Leſer nach der Beſchaffenheit der Sache völlig befriedigen ſoll, indem er das Vornehmſte nicht verſtehen, das Andere nicht glauben, das Uebrige aber belachen wird.

Der erſte Theil, welcher dogmatiſch iſt.

Erſtes Hauptſtück.

Ein verwickelter metaphyſiſcher Knoten, den man nach Belieben auflöſen oder abhauen kann.

Wenn alles dasjenige, was von Geiſtern der Schulknabe herbetet, der große Haufe erzählt, und der Philoſoph demonſtrirt, zuſammengenommen wird, ſo ſcheint es keinen kleinen Theil von unſerm Wiſſen auszumachen. Nichts deſto weniger getraue ich mich zu behaupten, daß, wenn es jemand einfiele, ſich bey der Frage etwas zu verweilen: was denn das eigentlich für ein Ding ſey, wovon man unter dem Namen eines Geiſtes ſo viel zu verſtehen glaubt? er alle dieſe Vielwiſſer in die beſchwerlichſte Verlegenheit verſetzen würde. Das methodiſche Geſchwätz der hohen Schulen iſt oftmals nur ein Einverſtändniß, durch veränderliche Wortbedeutungen einer ſchwer zu löſenden Frage auszuweichen, weil das bequeme und mehrentheils vernünftige: Ich weiß nicht, auf Akademien nicht leichtlich gehöret wird. Gewiſſe neuere Weltweiſen, wie ſie ſich gerne nennen laſſen, kommen ſehr leicht über dieſe Frage hinweg. Ein Geiſt, heißt es, iſt ein Weſen, welches Vernunft hat. So iſt es denn alſo keine Wundergabe, Geiſter zu ſehen: denn wer Menſchen ſieht, der ſieht Weſen, die Vernunft haben. Allein, fährt man fort, dieſes Weſen, was im Menſchen Vernunft hat, iſt nur ein Theil vom Menſchen, und dieſer Theil, der ihn belebt, iſt ein Geiſt. Wohlan denn: ehe ihr alſo beweiſet, daß nur ein geiſtiges Weſen Vernunft haben könne, ſo ſorget doch, daß ich zuvörderſt verſtehe, was ich mir unter einem geiſtigen Weſen für einen Begriff zu machen habe. Dieſe Selbſttäuſchung, ob ſie gleich grob genug iſt, um mit halb offenen Augen bemerkt zu werden, iſt doch von ſehr begreiflichem Urſprunge; denn wovon man frühzeitig als ein Kind ſehr viel weiß, davon iſt man ſicher, ſpäter hin und im Alter nichts zu wiſſen, und der Mann der Gründlichkeit wird zuletzt höchſtens der Sophiſte ſeines Jugendwahns.

Ich weiß alſo nicht, ob es Geiſter gebe, ja was noch mehr iſt, ich weiß nicht einmal, was das Wort Geiſt bedeute. Da ich es indeſſen oft ſelbſt gebraucht oder Andere habe brauchen hören, ſo muß doch etwas darunter verſtanden werden, es mag nun dieſes Etwas ein Hirngeſpinſt oder etwas Wirkliches ſeyn. Um dieſe verſteckte Bedeutung auszuwickeln, ſo halte ich meinen ſchlecht verſtandenen Begriff an allerley Fälle der Anwendung, und dadurch, daß ich bemerke, auf welchen er trifft, und welchem er zuwider iſt, verhoffe ich deſſen verborgenen Sinn zu entfalten *).

Nehmt etwa einen Raum von einem Cubikfuß, und ſetzet, es ſey etwas, das dieſen Raum erfüllet, d. i., dem Eindringen jedes andern Dinges widerſtehet, ſo wird niemand das Weſen, was auf ſolche Weiſe im Raume iſt, geiſtig nennen. Es würde offenbar materiell heißen, weil es ausgedehnt, undurchdringlich, und, wie alles Körperliche, der Theilbarkeit und den Geſetzen des Stoßes unterworfen iſt. Bis dahin ſind wir noch auf dem gebahnten Gleiſe anderer Philoſophen. Allein denkt euch ein einfaches Weſen, und gebt ihm zugleich Vernunft: wird dies alsdenn die Bedeutung des Wortes Geiſt gerade ausfüllen? Damit ich dieſes entdecke, ſo will ich die Vernunft dem beſagten einfachen Weſen als eine innere Eigenſchaft laſſen, vorjetzo es aber nur in äußeren Verhältniſſen betrachten. Und nunmehro frage ich: wenn ich dieſe einfache

---

*) Wenn der Begriff eines Geiſtes von unſern eignen Erfahrungsbegriffen abgeſondert wäre, ſo würde das Verfahren, ihn deutlich zu machen, leicht ſeyn, indem man nur diejenigen Merkmale anzuzeigen hätte, welche uns die Sinne an dieſer Art Weſen offenbarten, und wodurch wir ſie von materiellen Dingen unterſcheiden. Nun aber wird von Geiſtern geredet, ſelbſt alsdann, wenn man zweifelt, ob es gar dergleichen Weſen gebe. Alſo kann der Begriff von der geiſtigen Natur nicht als ein von der Erfahrung abſtrahirter behandelt werden. Fragt ihr aber: wie iſt man denn zu dieſem Begriffe überhaupt gekommen, wenn es nicht durch Abſtraktion geſchehen iſt? Ich antworte: viele Begriffe entſpringen durch geheime und dunkele Schlüſſe bey Gelegenheit der Erfahrungen, und pflanzen ſich nachher auf andere fort, ohne Bewußtſeyn der Erfahrung ſelbſt oder des Schluſſes, welcher den Begriff über dieſelbe errichtet hat. Solche Begriffe kann man erſchlichene nennen. Dergleichen ſind viele, die zum Theil nichts als ein Wahn der Einbildung, zum Theil auch wahr ſeyn können, indem auch dunkle Schlüſſe nicht immer irren. Der Redegebrauch und die Verbindung eines Ausdrucks mit verſchiedenen Erzählungen, in denen jederzeit einerley Hauptmerkmal anzutreffen iſt, geben ihm eine beſtimmte Bedeutung, welche folglich nur dadurch kann entfaltet werden, daß man dieſen verſteckten Sinn durch eine Vergleichung mit allerley Fällen der Anwendung, die mit ihm einſtimmig ſind, oder ihm widerſtreiten, aus ſeiner Dunkelheit hervorzieht.

Subſtanz in jenen Raum vom Cubikfuß, der voll Materie iſt, ſetzen will, wird alsdenn ein einfaches Element derſelben den Platz räumen müſſen, damit ihn dieſer Geiſt erfülle? Meynet ihr, ja? Wohlan, ſo wird der gedachte Raum, um einen zweyten Geiſt einzunehmen, ein zweytes Elementartheilchen verlieren müſſen, und ſo wird endlich, wenn man fortfährt, ein Cubikfuß Raum von Geiſtern erfüllet ſeyn, deren Klumpe eben ſowohl durch Undurchdringlichkeit widerſtehet, als wenn er voll Materie wäre, und, eben ſo wie dieſe, der Geſetze des Stoßes fähig ſeyn muß. Nun würden aber dergleichen Subſtanzen, ob ſie gleich in ſich Vernunftkraft haben mögen, doch äußerlich von den Elementen der Materie gar nicht unterſchieden ſeyn, bey denen man auch nur die Kräfte ihrer äußeren Gegenwart kennet, und was zu ihren inneren Eigenſchaften gehören mag, gar nicht weiß. Es iſt alſo außer Zweifel, daß eine ſolche Art einfacher Subſtanzen nicht geiſtige Weſen heißen würden, davon Klumpen zuſammengeballet werden könnten. Ihr werdet alſo den Begriff eines Geiſtes nur beybehalten können, wenn ihr euch Weſen gedenkt, die ſogar in einem von Materie erfüllten Raume gegenwärtig ſeyn können. *) Weſen alſo, welche die Eigenſchaft der Undurchdringlichkeit nicht an ſich haben, und deren, ſo viele als man auch will, vereinigt, niemals ein ſolides Ganze ausmachen. Einfache Weſen von dieſer Art werden immate-

---

*) Man wird hier leichtlich gewahr, daß ich nur von Geiſtern, die als Theile zum Weltganzen gehören, und nicht von dem unendlichen Geiſte rede, der der Urheber und Erhalter deſſelben iſt; denn der Begriff von der geiſtigen Natur des letzteren iſt leicht, weil er lediglich negativ iſt, und darin beſteht, daß man die Eigenſchaften der Materie an ihm verneinet, die einer unendlichen und ſchlechterdings nothwendigen Subſtanz widerſtreiten. Dagegen bey einer geiſtigen Subſtanz, die mit der Materie in Vereinigung ſeyn ſoll, wie z. E. der menſchlichen Seele, äußert ſich die Schwierigkeit, daß ich eine wechſelſeitige Verknüpfung derſelben mit körperlichen Weſen zu einem Ganzen denken, und dennoch die einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Weſen ſtatt findet, aufheben ſoll.

rielle Weſen, und, wenn ſie Vernunft haben, Geiſter genannt werden. Einfache Subſtanzen aber, deren Zuſammenſetzung ein undurchdringliches und ausgedehntes Ganze giebt, werden materielle Einheiten, ihr Ganzes aber Materie heißen. Entweder der Name eines Geiſtes iſt ein Wort ohne allen Sinn, oder ſeine Bedeutung iſt die angezeigte.

Von der Erklärung, was der Begriff eines Geiſtes enthalte, iſt der Schritt noch ungemein weit zu dem Satze, daß ſolche Naturen wirklich, ja auch nur möglich ſeyn. Man findet in den Schriften der Philoſophen recht gute Beweiſe, darauf man ſich verlaſſen kann, daß alles, was da denkt, einfach ſeyn müſſe, daß eine jede vernünftigdenkende Subſtanz eine Einheit der Natur ſey, und das untheilbare Ich nicht könne in einem Ganzen von viel verbundenen Dingen vertheilt ſeyn. Meine Seele wird alſo eine einfache Subſtanz ſeyn. Aber es bleibt durch dieſen Beweis noch immer unausgemacht, ob ſie von der Art derjenigen ſey, die in dem Raume vereinigt ein ausgedehntes und undurchdringliches Ganze geben und alſo materiell, oder ob ſie immateriell und folglich ein Geiſt ſey, ja ſogar, ob eine ſolche Art Weſen als diejenige, ſo man geiſtige nennet, nur möglich ſey.

Und hiebey kann ich nicht umhin, vor übereilten Entſchließungen zu warnen, welche in den tiefſten und dunkelſten Fragen ſich am leichteſten eindringen. Was nemlich zu den gemeinen Erfahrungsbegriffen gehört, das pflegt man gemeiniglich ſo anzuſehen, als ob man auch ſeine Möglichkeit einſehe. Dagegen was von ihnen abweicht, und durch keine Erfahrung, auch nicht einmal der Analogie nach, verſtändlich gemacht werden kann, davon kann man ſich freylich keinen Begriff machen, und darum pflegt man es gerne als unmöglich ſofort zu verwerfen. Alle Materie widerſtehet in dem Raume ihrer Gegenwart und heißt darum undurchdringlich. Daß dieſes geſchehe, lehrt die Erfahrung, und die Abſtraktion von dieſer Erfahrung bringt in uns auch den allgemeinen Begriff der Materie hervor. Dieſer Widerſtand aber, den

Etwas in dem Raume ſeiner Gegenwart leiſtet, iſt auf ſolche Weiſe wohl *erkannt*, allein darum nicht *begriffen*: denn es iſt derſelbe, ſo wie alles, was einer Thätigkeit entgegenwirkt, eine wahre Kraft, und, da ihre Richtung derjenigen entgegen ſteht, wornach die fortgezogenen Linien der *Annäherung* zielen, ſo iſt ſie eine Kraft der Zurückſtoßung, welche der Materie und folglich auch ihren Elementen muß beygeleget werden. Nun wird ſich ein jeder Vernünftige bald beſcheiden, daß hier die menſchliche Einſicht zu Ende ſey: denn nur durch die Erfahrung kann man inne werden, daß Dinge der Welt, welche wir *materiell* nennen, eine ſolche Kraft haben, niemals aber die Möglichkeit derſelben begreifen. Wenn ich nun Subſtanzen anderer Art ſetze, die mit andern Kräften im Raume gegenwärtig ſeyn, als mit jener *treibenden* Kraft, deren Folge die Undurchdringlichkeit iſt, ſo kann ich freylich eine Thätigkeit derſelben, welche keine Analogie mit meinen Erfahrungsvorſtellungen hat, gar nicht in Concreto denken, und indem ich ihnen die Eigenſchaften nehme, den Raum, indem ſie wirken, zu *erfüllen*, ſo fehlet mir ein Begriff ab, wodurch mir ſonſten die Dinge denklich ſind, welche in meine Sinne fallen, und es muß daraus nothwendig eine Art von Undenklichkeit entſpringen. Allein dieſe kann darum nicht als eine erkannte Unmöglichkeit angeſehen werden, eben darum, weil das Gegentheil ſeiner Möglichkeit nach gleichfalls uneingeſehen bleiben wird, ob zwar deſſen Wirklichkeit in die Sinne fällt.

Man kann demnach die Möglichkeit immaterieller Weſen annehmen ohne Beſorgniß, widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, dieſe Möglichkeit durch Vernunftgründe beweiſen zu können. Solche geiſtige Naturen würden im Raume gegenwärtig ſeyn, ſo daß derſelbe dem ungeachtet für körperliche Weſen immer durchdringlich bliebe, weil ihre Gegenwart wohl eine *Wirkſamkeit* im Raume, aber nicht deſſen *Erfüllung*, d. i. einen Widerſtand als den Grund der Solidität enthielte. Nimmt man nun eine ſolche einfache geiſtige Subſtanz an, ſo würde man unbeſchadet ihrer Untheilbarkeit ſagen können, daß der Ort ihrer unmittelbaren Gegenwart nicht ein Punkt, ſondern ſelbſt ein Raum ſey. Denn um die Analogie zu Hülfe zu rufen, müſſen nothwendig ſelbſt die einfachen Elemente der Körper ein jegliches ein Räumchen in dem Körper erfüllen, der ein proportionirter Theil ſeiner ganzen Ausdehnung iſt, weil Punkte gar nicht Theile, ſondern Grenzen des Raumes ſind. Da dieſe Erfüllung des Raumes vermittelſt einer wirkſamen Kraft (der Zurückſtoßung) geſchieht, und alſo nur einen Umfang der größeren Thätigkeit, nicht aber eine Vielheit der Beſtandtheile des wirkſamen Subjekts anzeigt, ſo widerſtreitet ſie gar nicht der einfachen Natur derſelben, obgleich freylich die Möglichkeit hievon nicht weiter kann deutlich gemacht werden, welches niemals bey den erſten Verhältniſſen der Urſachen und Wirkungen angeht. Eben ſo wird mir zum wenigſten keine erweisliche Unmöglichkeit entgegenſtehen, obſchon die Sache ſelbſt unbegreiflich bleibt, wenn ich behaupte, daß eine geiſtige Subſtanz, ob ſie gleich einfach iſt, dennoch einen Raum einnehme (d. i. in ihm unmittelbar thätig ſeyn könne), ohne ihn zu erfüllen, (d. i. materiellen Subſtanzen darinn Widerſtand zu leiſten). Auch würde eine ſolche immaterielle Subſtanz nicht ausgedehnt genannt werden müſſen, ſo wenig wie es die Einheiten der Materie ſind: denn nur dasjenige, was abgeſondert von allem und für ſich allein exiſtirend einen Raum einnimmt, iſt ausgedehnt: die Subſtanzen aber, welche Elemente der Materie ſind, nehmen einen Raum nur durch die äußere Wirkung in andere ein, für ſich beſonders aber, wo keine andere Dinge in Verknüpfung mit ihnen gedacht werden, und da in ihnen ſelbſt auch nichts außer einander Befindliches anzutreffen iſt, ſo enthalten ſie keinen Raum. Dieſes gilt von Körperelementen. Dieſes würde auch von geiſtigen Naturen gelten. Die Grenzen der Ausdehnung beſtimmen die Figur. An ihnen würde alſo keine Figur gedacht werden können. Dieſes ſind ſchwer einzuſehende Gründe der vermutheten Möglichkeit immaterieller Weſen in dem Weltganzen. Wer im Beſitze leichterer Mittel iſt, die zu dieſer Einſicht führen können, der verſage ſeinen Unterricht einem Lernbegierigen nicht, vor deſſen Augen im Fortſchritt der Unterſuchung ſich öfters Alpen erheben, wo Andere einen ebenen und gemächlichen Fußſteig vor ſich ſehen, den ſie fortwandern oder zu wandern glauben.

Geſetzt nun, man hätte bewieſen, die Seele des Menſchen ſey ein Geiſt (wiewohl aus dem vorigen zu ſehen iſt, daß ein ſolcher Beweis noch niemals geführet worden), ſo würde die nächſte Frage, die man thun könnte, etwa die ſeyn: wo iſt der Ort dieſer menſchlichen Seele in der Körperwelt? Ich würde antworten: derjenige Körper, deſſen Veränderungen meine Veränderungen ſeyn, dieſer Körper iſt mein Körper, und der Ort deſſelben iſt zugleich mein Ort. Setzet man die Frage weiter fort, wo iſt denn dein Ort (der Seele) in dieſem Körper? ſo würde ich etwas Verfängliches in dieſer Frage vermuthen; denn man bemerkt leicht, daß darinn etwas ſchon vorausgeſetzt werde, was nicht durch Erfahrung bekannt iſt, ſondern vielleicht auf eingebildeten Schlüſſen beruhet: nemlich, daß mein denkendes Ich in einem Orte ſey, der von den Oertern anderer Theile desjenigen Körpers, der zu meinem Selbſt gehöret, unterſchieden wäre. Niemand aber iſt ſich eines beſondern Orts in ſeinem Körper unmittelbar bewußt, ſondern desjenigen, den er als Menſch in Anſehung der Welt umher einnimmt. Ich würde mich alſo an die gemeine Erfahrung halten und vorläufig ſagen: wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin eben ſo unmittelbar in der Fingerſpitze, wie in dem Kopfe. Ich bin es ſelbſt, der in der Ferſe leidet und welchem das Herz im Affekt klopft. Ich fühle den ſchmerzhafteſten Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, ſondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung lehrt mich einige Theile meiner Empfindung von mir für entfernt zu halten, mein untheilbares Ich in ein mikroſkopiſch kleines Plätzchen des Gehirnes zu verſperren, um von da aus den Hebezeug meiner Körpermaſchine in Bewegung zu ſetzen, oder dadurch ſelbſt getroffen zu werden. Daher würde ich einen ſtrengen Beweis verlangen, um dasjenige ungereimt zu finden, was die Schullehrer ſagten: meine Seele iſt ganz im ganzen Körper und ganz in jedem ſeiner Theile. Der geſunde Verſtand bemerkt oft die Wahrheit eher, als er die Gründe einſiehet, dadurch er ſie beweiſen oder erläutern kann. Der Einwurf würde mich auch nicht gänzlich irre machen, wenn man ſagte, daß ich auf ſolche Art die Seele ausgedehnt und durch den ganzen Körper verbreitet gedächte, ſo ohngefähr wie ſie den Kindern in der gemahlten Welt abgebildet wird: denn ich würde dieſe Hinderniſſe dadurch wegräumen, daß ich bemerkte, die unmittelbare Gegenwart in einem ganzen Raume beweiſe nur eine Sphäre der äußern Wirkſamkeit, aber nicht eine Vielheit innerer Theile, mithin auch keine Ausdehnung oder Figur, als welche nur ſtatt finden, wenn in einem Weſen für ſich allein geſetzt ein Raum iſt, d. i. Theile anzutreffen ſind, die ſich außerhalb einander befinden. Endlich würde ich entweder dieſes wenige von der geiſtigen Eigenſchaft meiner Seele wiſſen, oder, wenn man es nicht einwilligte, auch zufrieden ſeyn, davon gar nichts zu wiſſen.

Wollte man dieſen Gedanken die Unbegreiflichkeit, oder, welches bey den meiſten für einerley gilt, ihre Unmöglichkeit verrücken, ſo könnte ich es auch geſchehen laſſen. Alsdann würde ich mich zu den Füßen dieſer Weiſen niederlaſſen, um ſie alſo reden zu hören: die Seele des Menſchen hat ihren Sitz im Gehirne, und ein unbeſchreiblich kleiner Platz in demſelben iſt ihr Aufenthalt *).

---

*) Man hat Beyſpiele von Verletzungen, dadurch ein guter Theil des Gehirns verlohren worden, ohne daß es dem Menſchen das Leben oder die Gedanken gekoſtet hat. Nach der gemeinen Vorſtellung, die ich hier anführe, würde ein Atomus deſſelben haben dürfen entführet, oder aus der Stelle gerückt wer-

Daſelbſt empfindet ſie wie die Spinne im Mittelpunkte ihres Gewebes, die Nerven des Gehirnes ſtoßen oder erſchüttern ſie, dadurch verurſachen ſie aber, daß nicht dieſer unmittelbare Eindruck, ſondern der, ſo auf ganz entlegene Theile des Körpers geſchieht, jedoch als ein außerhalb dem Gehirne gegenwärtiges Objekt vorgeſtellet wird. Aus dieſem Sitze bewegt ſie auch die Seile und Hebel der ganzen Maſchine, und verurſacht willkührliche Bewegungen nach ihrem Belieben. Dergleichen Sätze laſſen ſich nur ſehr ſeichte, oder gar nicht beweiſen, und, weil die Natur der Seele im Grunde nicht bekannt genug iſt, auch nur eben ſo ſchwach widerlegen. Ich würde alſo mich in keine Schulgezänke einlaſſen, wo gemeiniglich bey-

---

den, um in einem Augenblick den Menſchen zu entſeelen. Die herrſchende Meynung, der Seele einen Platz im Gehirne anzuweiſen, ſcheinet hauptſächlich ihren Urſprung darinn zu haben, daß man bey ſtarkem Nachſinnen deutlich fühlt, daß die Gehirnnerven angeſtrengt werden. Allein, wenn dieſer Schluß richtig wäre, ſo würde er auch noch andere Oerter der Seele beweiſen. In der Bangigkeit oder der Freude ſcheint die Empfindung ihren Sitz im Herzen zu haben. Viele Affekten, ja die mehreſten äußern ihre Hauptſtärke im Zwerchfell. Das Mitleiden bewegt die Eingeweide, und andere Inſtinkte äußern ihren Urſprung und ihre Empfindſamkeit in andern Organen. Die Urſache, die da macht, daß man die nachdenkende Seele vornehmlich im Gehirne zu empfinden glaubt, iſt vielleicht dieſe: alles Nachſinnen erfordert die Vermittelung der Zeichen für die zu erweckenden Ideen, um in deren Begleitung und Unterſtützung dieſen den erforderlichen Grad Klarheit zu geben. Die Zeichen unſerer Vorſtellungen aber ſind vornehmlich ſolche, die entweder durchs Gehör oder das Geſicht empfangen ſind, welche beyde Sinne durch die Eindrücke im Gehirne bewegt werden, indem ihre Organe auch dieſem Theile am nächſten liegen. Wenn nun die Erweckung dieſer Zeichen, welche Carteſius ideas materiales nennt, eigentlich eine Reizung der Nerven zu einer ähnlichen Bewegung mit derjenigen iſt, welche die Empfindung ehedem hervorbrachte, ſo wird das Gewebe des Gehirns im Nachdenken vornehmlich genöthiget werden, mit vormaligen Eindrücken harmoniſch zu beben und dadurch ermüdet werden; denn wenn das Denken zugleich affektvoll iſt, ſo empfindet man nicht allein Anſtrengungen des Gehirnes, ſondern zugleich Angriffe der reizbaren Theile, welche ſonſt mit den Vorſtellungen der in Leidenſchaft verſetzten Seele in Sympathie ſtehen.

de Theile alsdann am meiſten zu ſagen haben, wenn ſie von ihrem Gegenſtande gar nichts verſtehen; ſondern ich würde lediglich den Folgerungen nachgehen, auf die mich eine Lehre von dieſer Art leiten kann. Weil alſo nach denen mir angeprieſenen Sätzen meine Seele, in der Art, wie ſie im Raume gegenwärtig iſt, von jedem Elemente der Materie nicht unterſchieden wäre, und die Verſtandeskraft eine innere Eigenſchaft iſt, welche ich in dieſen Elementen doch nicht wahrnehmen kennte, wenn gleich ſelbige in ihnen allen angetroffen würde, ſo kennte kein tauglicher Grund angeführet werden, weswegen nicht meine Seele Eine von den Subſtanzen ſey, welche die Materie ausmachen, und warum nicht ihre beſondren Erſcheinungen lediglich von dem Orte herrühren ſollten, den ſie in einer künſtlichen Maſchine, wie der thieriſche Körper iſt, einnimmt, wo die Nervenvereinigung der innern Fähigkeit des Denkens und der Willkühr zu ſtatten kommt. Alsdann aber würde man kein eigenthümliches Merkmal der Seele mehr mit Sicherheit erkennen, welches ſie von dem rohen Grundſtoffe der körperlichen Naturen unterſchiede. Leibnitzens ſcherzhafter Einfall, nach welchem wir vielleicht im Caffee Atomen verſchluckten, woraus Menſchenſeelen werden ſollen, wäre nicht mehr ein Gedanke zum Lachen. Würde aber auf ſolchen Fall dieſes denkende Ich nicht dem gemeinen Schickſale materieller Naturen unterworfen ſeyn, und, wie es durch den Zufall aus dem Chaos aller Elemente gezogen worden, um eine thieriſche Maſchine zu beleben, warum ſollte es, nachdem dieſe zufällige Vereinigung aufgehört hat, nicht auch künftig dahin wiederum zurückkehren? Es iſt bisweilen nöthig, den Denker, der auf unrechtem Wege iſt, durch die Folgen zu erſchrecken, damit er aufmerkſamer auf die Grundſätze werde, durch welche er ſich gleichſam träumend hat fortführen laſſen.

Ich geſtehe, daß ich ſehr geneigt ſey, das Daſeyn immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten, und meine Seele ſelbſt in die Klaſſe dieſer Weſen zu verſetzen *). Alsdann aber wie geheimnißvoll wird nicht die Gemeinſchaft zwiſchen einem Geiſte und einem Körper? Aber wie natürlich iſt nicht zugleich dieſe Unbegreiflichkeit, da unſere Begriffe äußerer Handlungen von denen der Materie abgezogen worden, und jederzeit mit den Bedingungen des Druckes oder Stoßes verbunden ſeyn, die hier nicht ſtatt finden. Denn wie ſollte wohl eine immaterielle Subſtanz der Materie im Wege liegen, damit dieſe in ihrer Bewegung auf einen Geiſt ſtoße, und wie können körperliche Dinge Wirkungen auf ein fremdes Weſen ausüben, das ihnen nicht Undurchdringlichkeit entgegen ſtellet, oder welches ſie auf keine Weiſe hindert, ſich in demſelben Raume, darin es gegenwärtig iſt, zugleich zu befinden? Es ſcheinet, ein geiſtiges Weſen ſey der Materie innigſt gegenwärtig, mit der es verbunden iſt, und wirkt nicht auf diejenigen Kräfte der Elemente, womit dieſe untereinander in Verhältniſſen ſeyn, ſondern auf das innere Principium ihres Zuſtandes; denn eine jede Subſtanz, ſelbſt ein einfaches Element der Materie, muß doch irgend eine innere Thätigkeit als den Grund der äußerlichen Wirkſamkeit haben, wenn ich gleich nicht anzugeben weiß, worin

---

*) Der Grund hievon, der mir ſelbſt ſehr dunkel iſt und wahrſcheinlicher Weiſe auch ſo bleiben wird, trift zugleich auf das empfindende Weſen in den Thieren. Was in der Welt ein Principium des Lebens enthält, ſcheint immaterieller Natur zu ſeyn; denn alles Leben beruhet auf dem innern Vermögen, ſich ſelbſt nach Willkühr zu beſtimmen. Da hingegen das weſentliche Merkmal der Materie in der Erfüllung des Raumes durch eine nothwendige Kraft beſtehet, die durch äußere Gegenwirkung beſchränkt iſt: daher der Zuſtand alles deſſen, was materiell iſt, äußerlich abhängend und gezwungen iſt, diejenigen Naturen aber, die ſelbſtthätig und aus ihrer innern Kraft wirkſam den Grund des Lebens enthalten ſollen, kurz diejenigen, deren eigene Willkühr ſich von ſelber zu beſtimmen und zu verändern vermögend iſt, ſchwerlich materieller Natur ſeyn können. Man kann vernünftigerweiſe nicht verlangen, daß eine ſo unbekannte Art Weſen, die man mehrentheils nur hypothetiſch erkennt, in den Abtheilungen ihrer verſchiedenen Gattungen ſollte begriffen werden; zum wenigſten ſind diejenigen immateriellen Weſen, die den Grund des thieriſchen Lebens enthalten, von denjeni-

ſolche beſtehe *). Anderer Seits würde bey ſolchen Grundſätzen die Seele auch in dieſen innern Beſtimmungen als Wirkungen den Zuſtand des Univerſum anſchauend erkennen, der die Urſache derſelben iſt. Welche Nothwendigkeit aber verurſache, daß ein Geiſt und ein Körper zuſammen Eines ausmache, und welche Gründe bey gewiſſen Zerſtörungen dieſe Einheit wiederum aufheben, dieſe Fragen überſteigen nebſt verſchiedenen andern ſehr weit meine Einſicht, und wie wenig ich auch ſonſt dreiſte bin, meine Verſtandesfähigkeit an den Geheimniſſen der Natur zu meſſen, ſo bin ich gleichwohl zuverſichtlich genug, keinen noch ſo fürchterlich ausgerüſteten Gegner zu ſcheuen (wenn ich ſonſten einige Neigung zum Streiten hätte), um in dieſem Falle mit ihm den Verſuch der Gegengründe im Widerlegen zu machen, der bey den Gelehrten eigentlich die Geſchicklichkeit iſt, einander das Nichtwiſſen zu demonſtriren.

---

nigen unterſchieden, die in ihrer Selbſtthätigkeit Vernunft begreifen und Geiſter genannt werden.

*) Leibnitz ſagte, dieſer innere Grund aller ſeiner äußeren Verhältniſſe und ihrer Veränderungen ſey eine Vorſtellungskraft, und ſpätere Philoſophen empfingen dieſen unausgeführten Gedanken mit Gelächter. Sie hätten aber nicht übel gethan, wenn ſie vorher bey ſich überlegt hätten, ob denn eine Subſtanz, wie ein einfacher Theil der Materie iſt, ohne allem innern Zuſtande möglich ſey, und wenn ſie denn dieſen etwa nicht ausſchließen wollten, ſo würde ihnen obgelegen haben, irgend einen andern möglichen innern Zuſtand zu erſinnen, als den der Vorſtellungen und der Thätigkeiten, die von ihnen abhängend ſeyn. Jedermann ſieht von ſelber, daß, wenn man auch den einfachen Elementartheilen der Materie ein Vermögen dunkler Vorſtellungen zugeſteht, daraus noch keine Vorſtellungskraft der Materie ſelbſt erfolge, weil viel Subſtanzen von ſolcher Art, in einem Ganzen verbunden, doch niemals eine denkende Einheit ausmachen können.

Zweytes Hauptſtück.

Ein Fragment der geheimen Philoſophie, die Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt zu eröffnen.

Der Initiat hat ſchon den groben und an den äußerlichen Sinnen klebenden Verſtand zu höhern und abgezogenen Begriffen gewöhnt, und nun kann er geiſtige und von körperlichem Zeuge enthüllete Geſtalten in derjenigen Dämmerung ſehen, womit das ſchwache Licht der Metaphyſik das Reich der Schatten ſichtbar macht. Wir wollen daher, nach der beſchwerlichen Vorbereitung, welche überſtanden iſt, uns auf den gefährlichen Weg wagen.

> Ibant obscuri sub nocte per umbras,
> Perque domos Ditis vacuas et inania regna.
>
> Virgilius.

Die todte Materie, welche den Weltraum erfüllet, iſt ihrer eigenthümlichen Natur nach im Stande der Trägheit und der Beharrlichkeit in einerley Zuſtande, ſie hat Solidität, Ausdehnung und Figur, und ihre Erſcheinungen, die auf allen dieſen Gründen beruhen, laſſen eine phyſiſche Erklärung zu, die zugleich mathematiſch iſt, und zuſammen mechaniſch genannt wird. Wenn man andererſeits ſeine Achtſamkeit auf diejenige Art Weſen richtet, welche den Grund des Lebens in dem Weltganzen enthalten, die um deswillen nicht von der Art ſind, daß ſie als Beſtandtheile den Klumpen und die Ausdehnung der lebloſen Materie vermehren, noch von ihr nach den Geſetzen der Berührung und des Stoſſes leiden, ſondern vielmehr durch innere Thätigkeit ſich ſelbſt und überdem den todten Stoff der Natur rege machen, ſo wird man, wo nicht mit der Deutlichkeit einer Demonſtration, doch wenigſtens mit der Vorempfindung eines nicht ungeübten Verſtandes, ſich von dem Daſeyn immaterieller Weſen überredet finden, deren beſondere Wirkungsgeſetze pneumatiſch, und ſo ferne die körperlichen Weſen Mittelurſachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt ſind, organiſch genannt werden. Da dieſe immateriellen Weſen ſelbſtthätige Prinzipien ſind, mithin Subſtanzen und für ſich beſtehende Naturen, ſo iſt diejenige Folge, auf die man zunächſt geräth, dieſe: daß ſie, untereinander unmittelbar vereinigt, vielleicht ein großes Ganze ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt (mundus intelligibilis) nennen kann. Denn mit welchem Grunde der Wahrſcheinlichkeit wollte man wohl behaupten, daß dergleichen Weſen von einander ähnlicher Natur nur vermittelſt anderer (körperlichen Dinge) von fremder Beſchaffenheit in Gemeinſchaft ſtehen könnten, indem dieſes letztere noch viel räthſelhafter als das erſte iſt.

Dieſe immaterielle Welt kann alſo als ein für ſich beſtehendes Ganze angeſehen werden, deren Theile unter einander in wechſelſeitiger Verknüpfung und Gemeinſchaft ſtehen, auch ohne Vermittelung körperlicher Dinge, ſo daß dieſes letztere Verhältniß zufällig iſt und nur einigen zukommen darf, ja, wo ſie auch angetroffen wird, nicht hindert, daß nicht eben die immateriellen Weſen, welche durch die Vermittelung der Materie in einander wirken, außer dieſem noch in einer beſondern und durchgängigen Verbindung ſtehen, und jederzeit untereinander als immaterielle Weſen wechſelſeitige Einflüſſe ausüben, ſo daß das Verhältniß derſelben vermittelſt der Materie nur zufällig und auf einer beſondern göttlichen Anſtalt beruhet, jene hingegen natürlich und unauflöslich iſt.

Indem man den auf ſolche Weiſe alle Prinzipien des Lebens in der ganzen Natur, als ſo viel unkörperliche Subſtanzen untereinander in Gemeinſchaft, aber auch zum Theil mit der Materie vereinigt zuſammennimmt, ſo gedenkt man ſich ein großes Ganze der immateriellen Welt: eine unermeßliche, aber unbekannte Stuffenfolge von Weſen und thätigen Naturen, durch welche der todte Stoff der Körperwelt allein belebt wird. Bis auf welche Glieder der Natur aber Leben ausgebreitet ſey, und welche diejenigen Grade deſſelben ſeyn, die zunächſt an die völlige Lebloſigkeit grenzen, iſt vielleicht unmöglich jemals mit Sicherheit auszumachen. Der Hylozoismus belebt alles, der Materialismus dagegen, wenn er genau erwogen wird, tödtet alles. Maupertuis maß den organiſchen Nahrungstheilchen aller Thiere den niedrigſten Grad Leben bey; andere Philoſophen ſehen an ihnen nichts als todte Klumpen, welche nur dienen, den Hebezeug der thieriſchen Maſchinen zu vergrößern. Das ungezweifelte Merkmal des Lebens an dem, was in unſere äußeren Sinne fällt, iſt wohl die freye Bewegung, die da blicken läßt, daß ſie aus Willkühr entſprungen ſey; allein der Schluß iſt nicht ſicher, daß, wo dieſes Merkmal nicht angetroffen wird, auch kein Grad des Lebens befindlich ſey. Boerhave ſagt an einem Orte: das Thier iſt eine Pflanze, die ihre Wurzeln im Magen (inwendig) hat. Vielleicht könnte ein Anderer eben ſo ungetadelt mit dieſen Begriffen ſpielen und ſagen: die Pflanze iſt ein Thier, das ſeinen Magen in der Wurzel (äußerlich) hat. Daher auch den letzteren die Organe der willkührlichen Bewegung und mit ihnen die äußerlichen Merkmale des Lebens fehlen können, die doch den erſteren nothwendig ſind, weil ein Weſen, welches die Werkzeuge ſeiner Ernährung in ſich hat, ſich ſelbſt ſeinem Bedürfniſſe gemäß muß bewegen können, dasjenige aber, an welchem dieſelbe außerhalb und in dem Elemente ſeiner Unterhaltung eingeſenkt ſind, ſchon genugſam durch äußere Kräfte erhalten wird, und, wenn es gleich ein Prinzipium des innern Lebens in der Vegetation enthält, doch keine organiſche Einrichtung zur äußerlichen willkührlichen Thätigkeit bedarf. Ich verlange nichts von allen dieſen Beweisgründen; denn außerdem, daß ich ſehr wenig zum Vortheile von dergleichen Muthmaßungen würde zu ſagen haben, ſo haben ſie noch als beſtäubte veraltete Grillen den Spott der Mode wider ſich.

Die Alten glaubten nemlich dreyerley Art von Leben annehmen zu können, das *pflanzenartige*, das *thieriſche* und das *vernünftige*. Wenn ſie die drey immateriellen Prinzipien derſelben in dem Menſchen vereinigten, ſo möchten ſie wohl Unrecht haben; wenn ſie aber ſolche unter die dreyerley Gattungen der wachſenden und ihres Gleichen erzeugenden Geſchöpfe vertheilten, ſo ſagten ſie freylich wohl etwas unerweisliches, aber darum noch nichts ungereimtes, vornemlich in dem Urtheile desjenigen, der das beſondere Leben, der von einigen Thieren abgetrennten Theile, die Irritabilität, dieſe ſo wohl erwieſene, aber auch zugleich ſo unerklärliche Eigenſchaft der Faſern eines thieriſchen Körpers und einiger Gewächſe, und endlich die nahe Verwandtſchaft der Polypen und anderer Zoophyten mit den Gewächſen in Betracht ziehen wollte. Uebrigens iſt die Berufung auf immaterielle Prinzipien eine Zuflucht der faulen Philoſophie, und darum auch die Erklärungsart in dieſem Geſchmacke nach aller Möglichkeit zu vermeiden, damit diejenigen Gründe der Welterſcheinungen, welche auf den Bewegungsgeſetzen der bloßen Materie beruhen, und welche auch einzig und allein der Begreiflichkeit fähig ſind, in ihrem ganzen Umfange erkannt werden. Gleichwohl bin ich überzeugt, daß *Stahl*, welcher die thieriſchen Veränderungen gerne organiſch erklärt, oftmals der Wahrheit näher ſey, als *Hofmann*, *Boerhave* u. a. m., welche die immateriellen Kräfte aus dem Zuſammenhange laſſen, ſich an die mechaniſchen Gründe halten, und hierinn einer mehr philoſophiſchen Methode folgen, die wohl bisweilen fehlt, aber mehrmalen zutrifft, und die auch allein in der Wiſſenſchaft von nützlicher Anwendung iſt, wenn andererſeits von dem Einfluſſe der Weſen von unkörperlicher Natur höchſtens nur erkannt werden kann, daß er da ſey, niemals aber wie er zugehe und wie weit ſich ſeine Wirkſamkeit erſtrecke.

So würde denn alſo die immaterielle Welt zuerſt alle erſchaffenen Intelligenzen, deren Einige mit der Matedie zu einer Perſon verbunden ſind, Andere aber nicht, in ſich befaſſen, überdem die empfindenden Subjekte in allen Thierarten, und endlich alle Prinzipien des Lebens, welche ſonſt noch in der Natur wo ſeyn mögen, ob dieſes ſich gleich durch keine äußerlichen Kennzeichen der willkührlichen Bewegung offenbarete. Alle dieſe immateriellen Naturen, ſage ich, ſie mögen nun ihre Einflüſſe in der Körperwelt ausüben oder nicht, alle vernünftigen Weſen, deren zufälliger Zuſtand thieriſch iſt, es ſey hier auf der Erde oder in andern Himmelskörpern, ſie mögen den rohen Zeug der Materie jetzt oder künftig beleben, oder ehedem belebt haben, würden nach dieſen Begriffen in einer ihrer Natur gemäßen Gemeinſchaft ſtehen, die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch das Verhältniß der Körper eingeſchränkt iſt, und wo die Entfernung der Oerter oder der Zeitalter, welche in der ſichtbaren Welt die große Kluft ausmacht, die alle Gemeinſchaft aufhebt, verſchwindet. Die menſchliche Seele würde daher ſchon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zweyen Welten zugleich müſſen angeſehen werden, von welchen ſie, ſo ferne ſie zu perſönlicher Einheit mit einem Körper verbunden iſt, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geiſterwelt die reinen Einflüſſe immaterieller Naturen empfängt und ertheilet, ſo daß, ſo bald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinſchaft, darinn ſie jederzeit mit geiſtigen Naturen ſtehet, allein übrig bleibt, und ſich ihrem Bewußtſeyn zum klaren Anſchauen eröffnen müßte *).

---

*) Wenn man von dem Himmel als dem Sitze der Seligen redet, ſo ſetzt die gemeine Vorſtellung ihn gern über ſich, hoch in dem unermeßlichen Weltraume. Man bedenket aber nicht, daß unſere Erde, aus dieſen Gegenden geſehen, auch als Einer von den Sternen des Himmels erſcheine, und daß die Bewohner anderer Welten mit eben ſo gutem Grunde nach uns hin zeigen könnten, und ſagen, ſehet da den Wohnplatz ewiger Freuden und einen himmliſchen Aufenthalt, welcher zubereitet iſt, uns dereinſt zu empfangen. Ein wunderlicher Wahn nämlich macht, daß der hohe Flug, den die Hoffnung nimmt, immer mit dem Begriffe des Steigens verbunden iſt, ohne zu

Es wird mir nach gerade beſchwerlich, immer die behutſame Sprache der Vernunft zu führen. Warum ſollte es mir nicht auch erlaubt ſeyn, im akademiſchen Tone zu reden, der entſcheidender iſt, und ſo wohl den Verfaſſer als den Leſer des Nachdenkens überhebt, welches über lang oder kurz beyde nur zu einer verdrießlichen Unentſchloſſenheit führen muß. Es iſt demnach ſo gut als demonſtrirt, oder, es könnte leichtlich bewieſen werden, wenn man weitläuftig ſeyn wollte, oder noch beſſer, es wird künftig, ich weiß nicht, wo oder wann, noch bewieſen werden, daß die menſchliche Seele auch in dieſem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinſchaft mit allen immateriellen Naturen der Geiſterwelt ſtehe, daß ſie wechſelsweiſe in dieſe wirke und von ihnen Eindrücke empfange, deren ſie ſich aber als Menſch nicht bewußt iſt, ſo lange alles wohl ſteht. Andererſeits iſt es auch wahrſcheinlich, daß die geiſtigen Naturen unmittelbar keine ſinnliche Empfindung von der Körperwelt mit Bewußtſeyn haben können, weil ſie mit keinem Theil der Materie zu einer Perſon verbunden ſind, um ſich vermittelſt deſſelben ihres Orts in dem materiellen Weltganzen, und durch künſtliche Organe des Verhältnißes der ausgedehnten Weſen gegen ſich und gegen einander bewußt zu werden, daß ſie aber wohl in die Seelen der Menſchen als Weſen von einerley Natur einfließen können, und auch wirklich jederzeit mit ihr in wechſelſeitiger Gemeinſchaft ſtehen, doch ſo, daß in der Mittheilung der Vorſtellungen diejenige, welche die Seele als ein von der Körperwelt abhängendes

---

bedenken, daß, ſo hoch man auch geſtiegen iſt, man doch wieder ſinken müſſe, um allenfalls in einer andern Welt feſten Fuß zu faſſen. Nach den angeführten Begriffen aber würde der Himmel eigentlich die Geiſterwelt ſeyn, oder, wenn man will, der ſelige Theil derſelben, und dieſe würde man weder über ſich noch unter ſich zu ſuchen haben, weil ein ſolches immaterielles Ganze nicht nach den Entfernungen oder Nahheiten gegen körperliche Dinge, ſondern in geiſtigen Verknüpfungen ſeiner Theile untereinander vorgeſtellt werden muß; wenigſtens die Glieder derſelben ſich nur nach ſolchen Verhältniſſen ihrer ſelbſt bewußt ſeyn.

Weſen in ſich enthält, nicht in andern geiſtigen Weſen, und die Begriffe der letzteren, als anſchauende Vorſtellungen von immateriellen Dingen, nicht in das klare Bewußtſeyn des Menſchen übergehen können, wenigſtens nicht in ihrer eigentlichen Beſchaffenheit, weil die Materialien zu beyderley Ideen von verſchiedener Art ſind.

Es würde ſchön ſeyn, wenn eine dergleichen ſyſtematiſche Verfaſſung der Geiſterwelt, als wir ſie vorſtellen, nicht lediglich aus dem Begriffe von der geiſtigen Natur überhaupt, der gar zu ſehr hypothetiſch iſt, ſondern aus irgend einer wirklichen und allgemein zugeſtandenen Beobachtung könnte geſchloſſen, oder auch nur wahrſcheinlich vermuthet werden. Daher wage ich es, auf die Nachſicht des Leſers einen Verſuch von dieſer Art hier einzuſchalten, der zwar etwas außer meinem Wege liegt, und auch von der Evidenz weit genug entfernet iſt, gleichwohl aber zu nicht unangenehmen Vermuthungen Anlaß zu geben ſcheinet.

* * *

Unter den Kräften, die das menſchliche Herz bewegen, ſcheinen Einige der mächtigſten außerhalb demſelben zu liegen, die alſo nicht etwa als bloße Mittel ſich auf Eigennützigkeit und Privatbedürfniß, als auf ein Ziel, das innerhalb des Menſchen ſelbſt liegt, beziehen, ſondern welche machen, daß die Tendenzen unſerer Regungen den Brennpunkt ihrer Vereinigung außer uns in andere vernünftige Weſen verſetzen: woraus ein Streit zweyer Kräfte entſpringt, nämlich der Eigenheit, die alles auf ſich beziehet, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüth gegen andere außer ſich getrieben oder gezogen wird. Ich halte mich bey dem Triebe nicht auf, vermöge deſſen wir ſo ſtark und ſo allgemein am Urtheile Anderer hängen, und fremde Billigung oder Beyfall zur Vollendung des unſrigen von uns ſelbſt ſo nöthig zu ſeyn erachten, woraus, wenn gleich bisweilen ein übelverſtandener Ehrenwahn entſpringt, dennoch ſelbſt in der uneigennützigſten und wahrhafteſten Gemithört ein geheimer Zug verſpürt wird, dasjenige, was man für ſich ſelbſt als gut oder wahr erkennt, mit dem Urtheil Anderer zu vergleichen, um beyde einſtimmig zu machen, imgleichen eine jede menſchliche Seele auf dem Erkenntnißwege gleichſam anzuhalten, wenn ſie einen andern Fußſteig zu gehen ſcheint, als den wir eingeſchlagen haben, welches alles vielleicht eine empfundene Abhängigkeit unſerer eigenen Urtheile vom allgemeinen menſchlichen Verſtande iſt, und ein Mittel wird, dem ganzen denkenden Weſen eine Art von Vernunfteinheit zu verſchaffen.

Ich übergehe aber dieſe ſonſt nicht unerhebliche Betrachtung, und halte mich für jetzt an eine andere, welche einleuchtender und beträchtlicher iſt, ſo viel es unſere Abſicht betrifft. Wenn wir äußere Dinge auf unſer Bedürfniß beziehen, ſo können wir dieſes nicht thun, ohne uns zugleich durch eine gewiſſe Empfindung gebunden und eingeſchränkt zu fühlen, die uns merken läßt, daß in uns gleichſam ein fremder Wille wirkſam ſey und unſer eigenes Belieben die Bedingung von äußerer Beyſtimmung nöthig habe. Eine geheime Macht nöthiget uns, unſere Abſicht zugleich auf Anderer Wohl oder nach fremder Willkühr zu richten, ob dieſes gleich öfters ungern geſchieht, und der eigennützigen Neigung ſtark widerſtreitet, und der Punkt, wohin die Richtungslinien unſerer Triebe zuſammenlaufen, iſt alſo nicht bloß in uns, ſondern es ſind noch Kräfte, die uns bewegen in dem Wollen Anderer außer uns. Daher entſpringen die ſittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreißen, das ſtarke Geſetz der Schuldigkeit und das ſchwächere der Gütigkeit, deren jede uns manche Aufopferung abdringt, und obgleich beyde dann und wann durch eigennützige Neigung überwogen werden, doch nirgends in der menſchlichen Natur ermangeln, ihre Wirklichkeit zu äußern. Dadurch ſehen wir uns in den geheimſten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entſpringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moraliſche Einheit und ſyſtematiſche Verfaſſung nach bloß geiſtigen Geſetzen. Will man dieſe in uns empfundene Nöthigung unſeres Willens zur Einſtimmung mit dem allgemeinen Willen das ſittliche Gefühl nennen, ſo redet man davon nur als von einer Erſcheinung deſſen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Urſachen derſelben auszumachen. So nannte Newton das ſichere Geſetz der Beſtrebungen aller Materie, ſich einander zu nähern, die Gravitation derſelben, indem er ſeine mathematiſchen Demonſtrationen nicht in eine verdrießliche Theilnehmung an philoſophiſchen Streitigkeiten verflechten wollte, die ſich über die Urſache derſelben ereignen können. Gleichwohl trug er kein Bedenken, dieſe Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Thätigkeit der Materie in einander zu behandeln, und gab ihr daher auch den Namen der Anziehung. Sollte es nicht möglich ſeyn, die Erſcheinung der ſittlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie ſolche ſich auf einander wechſelsweiſe beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaftig thätigen Kraft, dadurch geiſtige Naturen in einander einfließen, vorzuſtellen, ſo daß das ſittliche Gefühl dieſe empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre, und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechſelwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre ſittliche Einheit erlangt, indem ſie ſich nach den Geſetzen dieſes ihr eigenen Zuſammenhanges zu einem Syſtem von geiſtiger Vollkommenheit bildet. Wenn man dieſen Gedanken ſo viel Scheinbarkeit zugeſteht als erforderlich iſt, um die Mühe zu verdienen, ſie an ihren Folgen zu meſſen, ſo wird man vielleicht durch den Reiz derſelben unvermerkt in einige Partheylichkeit gegen ſie verflochten werden: denn es ſcheinen in dieſem Falle die Unregelmäßigkeiten mehrentheils zu verſchwinden, die ſonſten bey dem Widerſpruche der moraliſchen und phyſiſchen Verhältniſſe der Menſchen hier auf der Erde ſo befremdlich in die Augen fallen. Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollſtändige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menſchen haben, wohl aber in der Geiſterwelt nach pnevmatiſchen Geſetzen. Die wahren Abſichten, die geheimen Bewegungsgründe vieler aus Ohnmacht fruchtloſen Beſtrebungen, der Sieg über ſich ſelbſt, oder auch bisweilen die verborgene Tücke bey ſcheinbarlich guten Handlungen, ſind mehrentheils für den phyſiſchen Erfolg in dem körperlichen Zuſtande verlohren, ſie würden aber auf ſolche Weiſe in der immateriellen Welt als fruchtbare Gründe angeſehen werden müſſen, und in Anſehung ihrer nach pnevmatiſchen Geſetzen zu Folge der Verknüpfung des Privatwillens und des allgemeinen Willens, d. i. der Einheit und des Ganzen der Geiſterwelt, eine der ſittlichen Beſchaffenheit der freyen Willkühr angemeſſene Wirkung ausüben oder auch gegenſeitig empfangen: denn weil das Sittliche der That den innern Zuſtand des Geiſtes betrifft, ſo kann es auch natürlicher Weiſe nur in der unmittelbaren Gemeinſchaft der Geiſter die der ganzen Moralität adäquate Wirkung nach ſich ziehen. Dadurch würde es nun geſchehen, daß die Seele des Menſchen ſchon in dieſem Leben, dem ſittlichen Zuſtande zufolge, ihre Stelle unter den geiſtigen Subſtanzen des Univerſums einnehmen müßte, ſo wie nach den Geſetzen der Bewegung die Materien des Weltraums ſich in ſolche Ordnung gegeneinder ſetzen, die ihren Körperkräften gemäß iſt.*). Wenn denn endlich durch den Tod die Gemeinſchaft der Seele mit der Körperwelt aufgehoben worden, ſo würde das Leben in der andern Welt nur eine natürliche Fortſetzung derjenigen Verknüpfung ſeyn, darinn ſie mit ihr ſchon in dieſem Leben geſtanden war, und die geſammten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit würden ſich dort in den Wirkungen wieder finden, die ein mit der ganzen Geiſterwelt in unauflöslicher Gemeinſchaft ſtehendes Weſen ſchon vorher daſelbſt nach pneumatiſchen Geſetzen ausgeübt hat. Die Gegenwart und die Zukunft würden alſo gleichſam aus einem Stücke ſeyn, und ein ſtetiges Ganzes ausmachen, ſelbſt nach der Ordnung der Natur. Dieſer letztere Umſtand iſt von beſonderer Erheblichkeit; denn in einer Vermuthung nach bloßen Gründen der Vernunft iſt es eine große Schwierigkeit, wenn man, um den Uebelſtand zu heben, der aus der unvollendeten Harmonie zwiſchen der Moralität und ihren Folgen in dieſer Welt entſpringt, zu einem außerordentlichen göttlichen Willen ſeine Zuflucht nehmen muß, weil, ſo wahrſcheinlich auch das Urtheil über denſelben nach unſeren Begriffen von der göttlichen Weisheit ſeyn mag, immer ein ſtarker Verdacht übrig bleibt, daß die ſchwachen Begriffe unſeres Verſtandes vielleicht auf den Höchſten ſehr verkehrt übertragen werden, da des Menſchen Obliegenheit nur iſt, von dem göttlichen Willen zu urtheilen, aus der Wohlgereimtheit, die er wirklich in der Welt wahrnimmt, oder welche er nach der Regel der Analogie, gemäß der Naturordnung, darin vermuthen kann, nicht aber nach dem Entwurfe ſeiner eigenen Weisheit, den er zugleich dem göttlichen Willen zur Vorſchrift macht, befugt iſt, neue und willkührliche Anordnungen in der gegenwärtigen oder künftigen Welt zu erſinnen.

---

*) Die aus dem Grunde der Moralität entſpringenden Wechſelwirkungen des Menſchen und der Geiſterwelt, nach den Geſetzen des pnevmatiſchen Einfluſſes, könnte man darein ſetzen, daß daraus natürlicherweiſe eine nähere Gemeinſchaft einer guten oder böſen Seele mit guten und böſen Geiſtern entſpringe und jene dadurch ſich ſelbſt dem Theile der geiſtigen Republik zugeſellten, der ihrer ſittlichen Beſchaffenheit gemäß iſt, mit der Theilnehmung an allen Folgen, die daraus nach der Ordnung der Natur entſtehen mögen.

* * *

Wir lenken nunmehr unſere Betrachtung wiederum in den vorigen Weg ein, und nähern uns dem Ziele, welches wir uns vorgeſetzt hatten. Wenn es ſich mit der Geiſterwelt und dem Antheile, den unſere Seele an ihr hat, ſo verhält, wie der Abriß, den wir ertheilten, ihn vorſtellt, ſo ſcheinet faſt nichts befremdlicher zu ſeyn, als daß die Geiſtergemeinſchaft nicht eine ganz allgemeine und gewöhnliche Sache iſt, und das Außerordentliche betrifft faſt mehr die Seltenheit der Erſcheinungen, als die

Möglichkeit derſelben. Dieſe Schwierigkeit läßt ſich indeſſen ziemlich gut heben, und iſt zum Theil auch ſchon gehoben worden: denn die Vorſtellung, die die Seele des Menſchen von ſich ſelbſt als einem Geiſte durch ein immaterielles Anſchauen hat, indem ſie ſich im Verhältniß gegen Weſen von ähnlicher Natur betrachtet, iſt von derjenigen ganz verſchieden, da ihr Bewußtſeyn ſich ſelbſt als einen Menſchen vorſtellt, durch ein Bild, das ſeinen Urſprung aus dem Eindrucke körperlicher Organe hat, und welches Verhältniß gegen keine andere als materielle Dinge vorgeſtellt wird. Es iſt demnach zwar einerley Subjekt, was der ſichtbaren und unſichtbaren Welt zugleich als ein Glied angehört, aber nicht eben dieſelbe Perſon, weil die Vorſtellungen der einen, ihrer verſchiedenen Beſchaffenheit wegen, keine begleitende Ideen von denen der andern Welt ſind, und daher, was ich als Geiſt denke, von mir als Menſch nicht erinnert wird, und umgekehrt, mein Zuſtand als eines Menſchen in die Vorſtellung meiner ſelbſt als eines Geiſtes gar nicht hinein kommt. Uebrigens mögen die Vorſtellungen von der Geiſterwelt ſo klar und anſchauend ſeyn, wie man will *),

---

*) Man kann dieſes durch eine gewiſſe Art von zwiefacher Perſönlichkeit, die der Seele ſelbſt in Anſehung dieſes Lebens zukommt, erläutern. Gewiſſe Philoſophen glauben, ſich ohne den mindeſten beſorglichen Einſpruch auf den Zuſtand des feſten Schlafes berufen zu können, wenn ſie die Wirklichkeit dunkler Vorſtellungen beweiſen wollen, da ſich doch nichts weiter hievon mit Sicherheit ſagen läßt, als daß wir uns im Wachen keiner von denjenigen erinnern, die wir im feſten Schlafe etwa mochten gehabt haben, und daraus nur ſo viel folgt, daß ſie beym Erwachen nicht klar vorgeſtellt werden, nicht aber, daß ſie auch damals, als wir ſchliefen, dunkel waren. Ich vermuthe vielmehr, daß dieſelbe klärer und ausgebreiteter ſeyn mögen, als ſelbſt die klärſten im Wachen; weil dieſes bey der völligen Ruhe äußerer Sinne von einem ſo thätigen Weſen, als die Seele iſt, zu erwarten iſt, wiewohl, da der Körper des Menſchen zu der Zeit nicht mit empfunden iſt, beym Erwachen die begleitende Idee deſſelben ermangelt, welche den vorigen Zuſtand der Gedanken, als eben derſelben Perſon gehörig, zum Bewußtſeyn verhelfen könnte. Die Handlungen einiger Schlafwanderer, welche bisweilen in

ſo iſt dieſes doch nicht hinlänglich, um mich deren als Menſch bewußt zu werden; wie denn ſogar die Vorſtellung ſeiner ſelbſt (d. i. der Seele) als eines Geiſtes wohl durch Schlüſſe erworben wird, bey keinem Menſchen aber ein anſchauender und Erfahrungsbegriff iſt.

Dieſe Ungleichartigkeit der geiſtigen Vorſtellungen und derer, die zum leiblichen Leben des Menſchen gehören, darf indeſſen nicht als ein ſo großes Hinderniß angeſehen werden, daß ſie alle Möglichkeit aufhebe, ſich bisweilen der Einflüſſe von Seiten der Geiſterwelt ſogar in dieſem Leben bewußt zu werden; denn ſie können in das perſönliche Bewußtſeyn des Menſchen zwar nicht unmittelbar, aber doch ſo übergehen, daß ſie nach dem Geſetz der vergeſellſchafteten Begriffe diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt ſind, und analogiſche Vorſtellungen unſrer Sinne erwecken, die wohl nicht der geiſtige Begriff ſelber, aber doch deren Symbolen ſind; denn es iſt doch immer eben dieſelbe Subſtanz, die zu dieſer Welt ſo wohl als zu der andern wie ein Glied gehöret, und beyderley Art von Vorſtellungen gehören zu demſelben Subjekte, und ſind mit einander verknüpft. Die Möglichkeit hievon können wir einigermaßen dadurch faßlich machen, wenn wir betrachten, wie unſere höhern Vernunftbegriffe, welche ſich den geiſtigen ziemlich nähern, gewöhnlichermaßen gleichſam ein körperliches Kleid annehmen, um ſich in Klarheit zu ſetzen. Daher

---

ſolchem Zuſtande mehr Verſtand als ſonſten zeigen, ob ſie ſich gleich nichts davon beym Erwachen erinnern, beſtätigt die Möglichkeit deſſen, was ich vom feſten Schlafe vermuthe. Die Träume dagegen, das iſt, die Vorſtellungen des Schlafenden, deren er ſich beym Erwachen erinnert, gehören nicht hieher. Denn alsdenn ſchläft der Menſch nicht völlig; er empfindet in einem gewiſſen Grade klar und webt ſeine Geiſteshandlungen in die Eindrücke der äußeren Sinne. Daher er ſich ihrer zum Theil nachhero erinnert, aber auch an ihnen lauter wilde und abgeſchmackte Chimären antrifft, wie ſie es denn nothwendig ſeyn müſſen, da in ihnen Ideen der Phantaſie und die der äußeren Empfindung untereinander geworfen werden.

die moraliſchen Eigenſchaften der Gottheit unter den Vorſtellungen des Zorns, der Eiferſucht, der Barmherzigkeit, der Rache u. dgl. vorgeſtellt werden; daher perſonificiren Dichter die Tugenden, Laſter oder andere Eigenſchaften der Natur, doch ſo, daß die wahre Idee des Verſtandes hindurchſcheinet: ſo ſtellt der Geometra die Zeit durch eine Linie vor, obgleich Raum und Zeit nur eine Uebereinkunft in Verhältniſſen haben und alſo wohl der Analogie nach, niemals aber der Qualität nach, mit einander übereintreffen: daher nimmt die Vorſtellung der göttlichen Ewigkeit ſelbſt bey Philoſophen den Schein einer unendlichen Zeit an, ſo ſehr wie man ſich auch hütet, beyde zu vermengen; und eine große Urſache, weswegen die Mathematiker gemeiniglich abgeneigt ſeyn, die Leibnitziſchen Monaden einzuräumen, iſt wohl dieſe, daß ſie nicht umhin können, ſich an ihnen kleine Klümpchen vorzuſtellen. Daher iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß geiſtige Empfindungen in das Bewußtſeyn übergehen könnten, wenn ſie Phantaſeyen erregen, die mit ihnen verwandt ſind. Auf dieſe Art würden Ideen, die durch einen geiſtigen Einfluß mitgetheilt ſind, ſich in die Zeichen derjenigen Sprache einkleiden, die der Menſch ſonſten im Gebrauch hat, die empfundene Gegenwart eines Geiſtes in das Bild einer menſchlichen Figur, Ordnung und Schönheit der immateriellen Welt in Phantaſien, die unſre Sinne ſonſt im Leben vergnügen, u. ſ. w.

Dieſe Art der Erſcheinungen kann gleichwohl nicht etwas gemeines und gewöhnliches ſeyn, ſondern ſich nur bey Perſonen ereignen, deren Organe *) eine ungewöhnlich große Reizbarkeit haben, die Bilder der Phantaſie dem innern Zuſtande der Seele gemäß durch harmoniſche Bewe-

---

*) Ich verſtehe hierunter nicht die Organe der äußern Empfindung, ſondern das Senſorium der Seele, wie man es nennt, d. i. denjenigen Theil des Gehirns, deſſen Bewegung die mannigfaltigen Bilder und Vorſtellungen der denkenden Seele zu begleiten pflegt, wie die Philoſophen dafür halten.

gung mehr zu verſtärken, als gewöhnlicher Weiſe bey geſunden Menſchen geſchieht und auch geſchehen ſoll. Solche ſeltſame Perſonen würden in gewiſſen Augenblicken mit der Apparenz mancher Gegenſtände als außer ihnen angefochten ſeyn, welche ſie für eine Gegenwart von geiſtigen Naturen halten würden, die auf ihre körperlichen Sinne fiele, obgleich hiebey nur ein Blendwerk der Einbildung vorgeht, doch ſo, daß die Urſache davon ein wahrhafter geiſtiger Einfluß iſt, der nicht unmittelbar empfunden werden kann, ſondern ſich nur durch verwandte Bilder der Phantaſie, welche den Schein der Empfindungen annehmen, zum Bewußtſeyn offenbaret.

Die Erziehungsbegriffe, oder auch mancher ſonſt eingeſchlichene Wahn, würden hiebey ihre Rolle ſpielen, wo Verblendung mit Wahrheit untermengt wird, und eine wirkliche geiſtige Empfindung zwar zum Grunde liegt, die doch in Schattenbilder der ſinnlichen Dinge umgeſchaffen worden. Man wird aber auch zugeben, daß die Eigenſchaft, auf ſolche Weiſe die Eindrücke der Geiſterwelt in dieſem Leben zum klaren Anſchauen auszuwickeln, ſchwerlich wozu nützen könne, weil dabey die geiſtige Empfindung nothwendig ſo genau in das Hirngeſpinſt der Einbildung verwebt wird, daß es unmöglich ſeyn muß, in derſelben das Wahre von den groben Blendwerken, die es umgeben, zu unterſcheiden. Imgleichen würde ein ſolcher Zuſtand, da er ein verändertes Gleichgewicht in den Nerven vorausſetzt, welche ſogar durch die Wirkſamkeit der bloß geiſtig empfindenden Seele in unnatürliche Bewegung verſetzet werden, eine wirkliche Krankheit anzeigen. Endlich würde es gar nicht befremdlich ſeyn, an einem Geiſterſeher zugleich einen Phantaſten anzutreffen, zum wenigſten in Anſehung der begleitenden Bilder von dieſen ſeinen Erſcheinungen, weil Vorſtellungen, die ihrer Natur nach fremd, und mit denen im leiblichen Zuſtande des Menſchen unvereinbar ſind, ſich hervordrängen, und übelgepaarte Bilder in die äußere Empfindung hereinziehen, wodurch wilde Chimären und wunderliche Fratzen ausgeheckt werden, die in langem Geſchleppe den betrogenen Sinnen vorgaukeln, ob ſie gleich einen wahren geiſtigen Einfluß zum Grunde haben mögen.

Nunmehro kann man nicht verlegen ſeyn, von den Geſpenſtererzählungen, die den Philoſophen ſo oft in den Weg kommen, ingleichen allerley Geiſtereinflüſſen, von denen hier oder da die Rede geht, ſcheinbare Vernunftgründe anzugeben. Abgeſchiedene Seelen und reine Geiſter können zwar niemals unſern äuſſern Sinnen gegenwärtig ſeyn, noch ſonſt mit der Materie in Gemeinſchaft ſtehen, aber wohl auf den Geiſt des Menſchen, der mit ihnen zu einer groſſen Republik gehört, wirken, ſo, daß die Vorſtellungen, welche ſie in ihm erwecken, ſich nach dem Geſetze ſeiner Phantaſie in verwandte Bilder einkleiden, und die Apparenz der ihnen gemäſſen Gegenſtände als auſſer ihm erregen. Dieſe Täuſchung kann einen jeden Sinn betreffen, und ſo ſehr dieſelbe auch mit ungereimten Hirngeſpinſten untermengt wäre, ſo dürfte man ſich dieſes nicht abhalten laſſen, hierunter geiſtige Einflüſſe zu vermuthen. Ich würde der Scharfſichtigkeit des Leſers zu nahe treten, wenn ich mich bey der Anwendung dieſer Erklärungsart noch aufhalten wollte: denn metaphyſiſche Hypotheſen haben eine ſo ungemeine Biegſamkeit an ſich, daß man ſehr ungeſchickt ſeyn müßte, wenn man die gegenwärtige nicht einer jeden Erzählung bequemen könnte, ſogar ehe man ihre Wahrheit unterſucht hat, welches in vielen Fällen unmöglich und in noch mehrern ſehr unhöflich iſt.

Wenn indeſſen die Vortheile und Nachtheile in einander gerechnet werden, die demjenigen erwachſen können, der nicht allein für die ſichtbare Welt, ſondern auch für die unſichtbare in gewiſſem Grade organiſirt iſt (wofern es jemals einen ſolchen gegeben hat), ſo ſcheint ein Geſchenk von dieſer Art demjenigen gleich zu ſeyn, womit Juno den Tireſias beehrte, die ihn zuvor blind machte, damit ſie ihm die Gabe zu weiſſagen ertheilen konnte. Denn, nach den obigen Sätzen zu urtheilen, kann die anſchauende Kenntwiß der *andern* Welt allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verſtande einbüßt, welchen man für die *gegenwärtige* nöthig hat. Ich weiß auch nicht, ob ſelbſt gewiſſe Philoſophen gänzlich von dieſer harten Bedingung frey ſeyn ſollten, welche ſo fleißig und vertieft ihre metaphyſiſchen Gläſer nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von daher zu erzählen wiſſen, zum wenigſten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen: nur beſorge ich, daß ihnen irgend ein Mann von gutem Verſtande und wenig Feinigkeit eben daſſelbe dürfte zu verſtehen geben, was dem *Tycho de Brahe* ſein Kutſcher antwortete, als jener meynte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzeſten Weg fahren zu können: *guter Herr, auf den Himmel mögt ihr euch wohl verſtehen, hier aber auf der Erde ſeyd ihr ein Narr.*

Drittes Hauptſtück.

Antikabala. Ein Fragment der gemeinen Philoſophie, die Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt aufzuheben.

Ariſtoteles ſagt irgendwo: *wenn wir wachen, ſo haben wir eine gemeinſchaftliche Welt; träumen wir aber, ſo hat ein jeder ſeine eigne.* Mich dünkt, man ſollte wohl den letzteren Satz umkehren und ſagen können: wenn von verſchiedenen Menſchen ein jeglicher ſeine eigene Welt hat, ſo iſt zu vermuthen, daß ſie träumen. Auf dieſen Fuß, wenn wir die *Luftbaumeiſter* der mancherley Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die ſeinige mit Ausſchließung anderer ruhig bewohnt, denjenigen etwa, welcher die Ordnung der Dinge, ſo wie ſie von *Wolfen* aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erſchlichenen Begriffen gezimmert, oder die, ſo von *Cruſius* durch die magiſche Kraft einiger Sprüche vom **Denklichen** und **Undenklichen** aus Nichts hervorgebracht worden, bewohnen, ſo werden wir uns bey dem Widerſpruche ihrer Viſionen gedulden, bis dieſe Herren ausgeträumet haben: denn wenn ſie einmal, ſo Gott will, völlig wachen, d. i. zu einem Blicke, der die Einſtimmung mit anderem Menſchenverſtande nicht ausſchließt, die Augen aufthun werden, ſo wird niemand von ihnen etwas ſehen, was nicht jedem andern gleichfalls bey dem Lichte ihrer Beweisthümer augenſcheinlich und gewiß erſcheinen ſollte, und die Philoſophen werden zu derſelbigen Zeit eine gemeinſchaftliche Welt bewohnen, dergleichen die Größenlehrer ſchon längſt inne gehabt haben, welche wichtige Begebenheit nicht lange mehr anſtehen kann, wofern gewiſſen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen iſt, die ſeit einiger Zeit über dem Horizonte der Wiſſenſchaften erſchienen ſind.

In gewiſſer Verwandtſchaft mit den **Träumern der Vernunft** ſtehen die **Träumer der Empfindung**, und unter dieſelben werden gemeiniglich diejenigen, ſo bisweilen mit Geiſtern zu thun haben, gezählt, und zwar aus dem nemlichen Grunde, wie die vorigen, weil ſie etwas ſehen, was kein anderer geſunder Menſch ſieht, und ihre eigene Gemeinſchaft mit Weſen haben, die ſich niemanden ſonſt offenbaren, ſo gute Sinne er auch haben mag. Es iſt auch die Benennung der Träumereyen, wenn man vorausſetzt, daß die gedachten Erſcheinungen auf bloße Hirngeſpenſte auslaufen, in ſo ferne paſſend, als die eine ſo gut wie die andere ſelbſt ausgeheckte Bilder ſind, die gleichwohl als wahre Gegenſtände die Sinne betrügen; allein wenn man ſich einbildet, daß beyde Täuſchungen übrigens in ihrer Entſtehungsart ſich ähnlich genug wären, um die Quelle der einen auch zur Erklärung der andern zureichend zu finden, ſo betriegt man ſich ſehr. Derjenige, der im Wachen ſich in Erdichtungen und Chimären, welche ſeine ſtets fruchtbare Einbildung ausheckt, dermaßen vertieft, daß er auf die Empfindung der Sinne wenig Acht hat, die ihm jetzt am meiſten angekehrt ſind, wird mit Recht ein wachender Träumer genannt: denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlaſſen, ſo wird er ſchlafen und die jetzigen Chimären werden wahre Träume ſeyn. Die Urſache, weswegen ſie es nicht ſchon im Wachen ſind, iſt dieſe, weil er ſie zu der Zeit als in ſich, andere Gegenſtände aber, die er empfindet, als außer ſich vorſtellt, folglich jene zu Wirkungen ſeiner eigenen Thätigkeit, dieſe aber zu denjenigen zählet, was er von außen empfängt und erleidet: denn hiebey kommt es alles auf das Verhältniß an, darinn die Gegenſtände auf ihn ſelbſt als einen Menſchen, folglich auch auf ſeinen Körper, gedacht werden. Daher können die nemlichen Bilder ihn im Wachen wohl ſehr beſchäftigen, aber nicht betrügen, ſo klar ſie auch ſeyn mögen: denn ob er gleich alsdenn eine Vorſtellung von ſich ſelbſt und ſeinem Körper auch im Gehirne hat, gegen die er ſeine phantaſtiſchen Bilder in Verhältniß ſetzt, ſo macht doch die wirkliche Empfindung ſeines Körpers durch äußere Sinne gegen jene Chimären einen Contraſt oder Abſtechung, um jene als von ſich ausgeheckt, dieſe aber als empfunden anzuſehen. Schlummert er hiebey ein, ſo erliſcht die empfundene Vorſtellung ſeines Körpers, und es bleibt bloß die ſelbſtgedichtete übrig, gegen welche die andern Chimären als in äußerem Verhältniß gedacht werden, und auch, ſo lange man ſchläft, den Träumenden betrügen müſſen, weil keine Empfindung da iſt, die in Vergleichung mit jener das Urbild vom Schattenbilde, nemlich das äußere vom innern unterſcheiden ließe.

Von wachenden Träumern ſind demnach die Geiſterſeher nicht bloß dem Grade, ſondern der Art nach gänzlich unterſchieden: denn dieſe referiren im Wachen und oft bey der größten Lebhaftigkeit anderer Empfindungen gewiſſe Gegenſtände unter die äußerlichen Stellen der andern Dinge, die ſie wirklich um ſich wahrnehmen, und die Frage iſt hier nur, wie es zugehe, daß ſie das

Blendwerk ihrer Einbildung außer ſich verſetzen, und zwar in Verhältniß auf ihren Körper, den ſie auch durch äußere Sinne empfinden. Die große Klarheit ihres Hirngeſpinſtes kann hievon nicht die Urſache ſeyn; denn es kommt hier auf den Ort an, wohin es als ein Gegenſtand verſetzt iſt, und daher verlange ich, daß man zeige, wie die Seele ein ſolches Bild, was ſie doch als in ſich enthaltend, vorſtellen ſollte, in ein ganz anderes Verhältniß, nämlich in einen Ort **äußerlich** und unter die Gegenſtände verſetze, die ſich ihrer wirklichen Empfindung darbieten. Auch werde ich mich durch die Anführung anderer Fälle, die einige Aehnlichkeit mit ſolcher Täuſchung haben, und etwa im fieberhaften Zuſtande vorfallen, nicht abfertigen laſſen: denn geſund oder krank, wie der Zuſtand des Betrogenen auch ſeyn mag, ſo will man nicht wiſſen, ob dergleichen auch ſonſten geſchehe, ſondern wie dieſer Betrug möglich ſey.

Wir finden aber bey dem Gebrauche der äußeren Sinne, daß über die Klarheit, darin die Gegenſtände vorgeſtellt werden, man in der Empfindung auch ihren Ort mit begreife, vielleicht bisweilen nicht allemal mit gleicher Richtigkeit, dennoch als eine nothwendige Bedingung der Empfindung, ohne welche es unmöglich wäre, die Dinge als außer uns vorzuſtellen. Hierbey wird es ſehr wahrſcheinlich, daß unſere Seele das empfundene Objekt dahin in ihrer Vorſtellung verſetze, wo die verſchiedenen Richtungslinien des Eindrucks, die daſſelbe gemacht hat, wenn ſie fortgezogen werden, zuſammenſtoßen. Daher ſieht man einen ſtralenden Punkt an demjenigen Orte, wo die von dem Auge in der Richtung des Einfalls der Lichtſtralen zurückgezogene Linien ſich ſchneiden. Dieſer Punkt, welchen man den Sehepunkt nennt, iſt zwar in der Wirkung der **Zerſtreuungspunkt**, aber in der Vorſtellung der **Sammlungspunkt** der Directionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird (focus imaginarius). So beſtimmt man ſelbſt durch ein einziges Auge einem ſichtbaren Objekte den Ort, wie unter andern geſchieht, wenn das Spektrum eines Körpers vermittelſt eines Hohlſpiegels in der Luft geſehen wird, gerade da, wo die Stralen, welche aus einem Punkte des Objekts ausflieſſen, ſich ſchneiden, ehe ſie ins Auge fallen *).

Vielleicht kann man eben ſo bey den Eindrücken des Schalles, weil deſſen Stöße auch nach geraden Linien geſchehen, annehmen, daß die Empfindung deſſelben zugleich mit der Vorſtellung eines foci imaginarii begleitet ſey, der dahin geſetzt wird, wo die geraden Linien des in Bebung geſetzten Nervengebäudes im Gehirne äuſſerlich fortgezogen zuſammenſtoßen: denn man bemerkt die Gegend und Weite eines ſchallenden Objekts einigermaſſen, wenn der Schall gleich leiſe iſt und hinter uns geſchieht, obſchon die geraden Linien, die von da gezogen werden können, eben nicht die Eröffnung des Ohrs treffen, ſondern auf andere Stellen des Haupts fallen, ſo daß man glauben muß, die Richtungslinien der Erſchütterung werden in der Vorſtellung der Seele äuſſerlich fortgezogen, und das ſchallende Objekt in den Punkt ihres Zuſammenſtoßes verſetzt. Eben daſſelbe kann, wie mich dünkt, auch von den übrigen drey Sinnen geſagt werden, welche ſich darinn von dem Geſichte und Gehöre unterſcheiden, daß der Gegenſtand der Empfindung mit den Organen in unmittelbarer Berührung ſtehet, und die Richtungslinien des ſinnlichen Reizes daher in dieſen Organen ſelbſt ihren Punkt der Vereinigung haben.

Um dieſes auf die Bilder der Einbildung anzuwen-

---

*) So wird das Urtheil, welches wir von dem ſcheinbaren Orte naher Gegenſtände fällen, in der Sehekunſt gemeiniglich vorgeſtellt, und es ſtimmt auch ſehr gut mit der Erfahrung. Indeſſen treffen eben dieſelben Lichtſtralen, die aus einem Punkte auslaufen, vermöge der Brechung in den Augenfeuchtigkeiten nicht divergirend auf den Sehenerven, ſondern vereinigen ſich daſelbſt in einem Punkte. Daher, wenn die Empfindung lediglich in dieſem Nerven vorgeht, der focus imaginarius nicht auſſer dem Körper, ſondern im Boden des Auges geſetzt werden müßte, welches eine Schwierigkeit macht, die ich jetzt nicht auflöſen kann, und die mit den obigen Sätzen ſo wohl als mit der Erfahrung unvereinbar ſcheint.

den, ſo erlaube man mir dasjenige, was Carteſius annahm und die mehreſten Philoſophen nach ihm billigten, zum Grunde zu legen, nämlich, daß alle Vorſtellungen der Einbildungskraft zugleich mit gewiſſen Bewegungen im dem Nervengewebe oder Nervengeiſte des Gehirnes begleitet ſind, welche man ideas materiales nennt, d. i. vielleicht mit der Erſchütterung oder Bebung des feinen Elements, welches von ihnen abgeſondert wird, und die derjenigen Bewegung ähnlich iſt, welche der ſinnliche Eindruck machen konnte, wovon er die Copie iſt. Nun verlange ich aber, mir einzuräumen, daß der vornehmſte Unterſchied der Nervenbewegung in den Phantaſien, von der in der Empfindung darinn beſtehe, daß die Richtungslinien der Bewegung bey jenem ſich innerhalb des Gehirnes, bey dieſem aber außerhalb ſchneiden: daher weil der focus imaginarius, darinn das Objekt vorgeſtellt wird, bey den klaren Empfindungen des Wachens außer mir, der von den Phantaſien aber, die ich zu der Zeit etwa habe, in mir geſetzt wird, ich, ſo lange ich wache, nicht fehlen kann, die Einbildungen als meine eigenen Hirngeſpinſte von dem Eindruck der Sinne zu unterſcheiden.

Wenn man dieſes einräumt, ſo dünkt mich, daß ich über diejenige Art von Störung des Gemüths, die man den Wahnſinn und im höhern Grade die Verrückung nennt, etwas begreifliches zur Urſache anführen könne. Das Eigenthümliche dieſer Krankheit beſtehet darinn, daß der verworrene Menſch bloß Gegenſtände ſeiner Einbildung außer ſich verſetzt, und als wirklich vor ihm gegenwärtige Dinge anſieht. Nun habe ich geſagt, daß nach der gewöhnlichen Ordnung die Directionslinien der Bewegung, die in dem Gehirne als materielle Hülfsmittel die Phantaſie begleiten, ſich innerhalb deſſelben durchſchneiden müſſen, und mithin der Ort, darinn er ſich ſeines Bildes bewußt iſt, zur Zeit des Wachens in ihm ſelbſt gedacht werde. Wenn ich alſo ſetze, daß durch irgend einen Zufall oder eine Krankheit, gewiſſe Organe des Gehirnes ſo verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewicht gebracht ſeyn, daß die

Bewegung der Nerven, die mit einigen Phantaſien harmoniſch beben, nach ſolchen Richtungslinien geſchieht, welche fortgezogen ſich außerhalb des Gehirnes durchkreuzen würden, ſo iſt der focus imaginarius außerhalb das denkende Subject geſetzt *), und das Bild, welches ein Werk der bloßen Einbildung iſt, wird als ein Gegenſtand vorgeſtellt, der den äußeren Sinnen gegenwärtig wäre. Die Beſtürzung über die vermeinte Erſcheinung einer Sache, die nach der natürlichen Ordnung nicht zugegen ſeyn ſollte, wird, obſchon auch anfangs ein ſolches Schattenbild der Phantaſie nur ſchwach wäre, bald die Aufmerkſamkeit rege machen, und der Scheinempfindung eine ſo große Lebhaftigkeit geben, die den betrognen Menſchen an der Wahrhaftigkeit nicht zweifeln läßt. Dieſer Betrug kann einen jeden äußern Sinn betreffen; denn von jeglichem haben wir copirte Bilder in der Einbildung, und die Verrückung des Nervengewebes kann die Urſache werden, den focum imaginarium dahin zu verſetzen, von wo der ſinnliche Eindruck eines wirklich vorhandenen körperlichen Gegenſtandes kommen würde. Es iſt alsdann kein Wunder, wenn der Phantaſt manches ſehr deutlich

---

*) Man könnte als eine entfernte Aehnlichkeit mit dem angeführten Zufalle, die Beſchaffenheit der Trunkenen anführen, die in dieſem Zuſtande mit beyden Augen doppelt ſehen; darum, weil durch die Anſchwellung der Blutgefäße ein Hinderniß entſpringt, die Augen ſo zu richten, daß ihre verlängerten Linien ſich im Punkte, worin das Object iſt, ſchneiden. Eben ſo mag die Verziehung der Hirngefäße, die vielleicht nur vorübergehend iſt, und ſo lange ſie dauert, nur einige Nerven betrifft, dazu dienen, daß gewiſſe Bilder der Phantaſie ſelbſt im Wachen als außer uns erſcheinen. Eine ſehr gemeine Erfahrung kann mit dieſer Täuſchung verglichen werden. Wenn man nach vollbrachtem Schlafe mit einer Gemächlichkeit, die einem Schlummer nahe kommt, und gleichſam mit gebrochnen Augen die mancherley Fäden der Bettvorhänge oder des Bezuges oder die kleinen Flecken einer nahen Wand anſieht, ſo macht man ſich daraus leichtlich Figuren von Menſchengeſichtern und dergleichen. Das Blendwerk hört auf, ſo bald man will, und die Aufmerkſamkeit anſtrengt. Hier iſt die Verſetzung des foci imaginarii der Phantaſien der Willkühr einigermaßen unterworfen, da ſie bey der Verrückung durch keine Willkühr kann gehindert werden.

zu ſehen oder zu hören glaubt, was Niemand außer ihm wahrnimmt, ingleichen wenn dieſe Hirngeſpinnſte ihm erſcheinen und plötzlich verſchwinden, oder indem ſie etwa einem Sinne, z. E. dem Geſichte vorgaukeln, durch keinen andern, wie z. E. das Geſicht können empfunden werden, und daher durchdringlich ſcheinen. Die gemeinen Geiſtererzählungen laufen ſo ſehr auf dergleichen Beſtimmungen hinaus, daß ſie den Verdacht ungemein rechtfertigen, ſie könnten wohl aus einer ſolchen Quelle entſprungen ſeyn. Und ſo iſt auch der gangbare Begriff von geiſtigen Weſen, den wir oben aus dem gemeinen Redegebrauche herauswickelten, dieſer Täuſchung ſehr gemäß, und verläugnet ſeinen Urſprung nicht, weil die Eigenſchaft einer durchdringlichen Gegenwart im Raume das weſentliche Merkmal dieſes Begriffes ausmachen ſoll.

Es iſt auch ſehr wahrſcheinlich, daß die Erziehungsbegriffe von Geiſtergeſtalten dem kranken Kopfe die Materialien zu den täuſchenden Einbildungen geben, und daß ein von allen ſolchen Vorurtheilen leeres Gehirn, wenn ihm gleich eine Verkehrtheit anwandelte, wohl nicht ſo leicht Bilder von ſolcher Art aushecken würde. Ferner ſieht man daraus auch, daß, da die Krankheit des Phantaſten nicht eigentlich den Verſtand, ſondern die Täuſchung der Sinne betrifft, der Unglückliche ſeine Blendwerke durch kein Vernünfteln heben könne, weil die wahre oder ſcheinbare Empfindung der Sinne ſelbſt vor allem Urtheile des Verſtandes vorhergeht, und eine unmittelbare Evidenz hat, die alle andere Ueberredung weit übertrifft.

Die Folge, die ſich aus dieſen Betrachtungen ergiebt, hat dieſes Ungelegene an ſich, daß ſie die tiefe Vermuthung des vorigen Hauptſtücks ganz entbehrlich macht, und daß der Leſer, ſo bereitwillig er auch ſeyn möchte, den idealiſchen Entwürfen deſſelben einigen Beyfall einzuräumen, dennoch den Begriff vorziehen wird, welcher mehr Gemächlichkeit und Kürze im Entſcheiden bey ſich führet, und ſich einen allgemeineren Beyfall verſprechen kann: denn außer dem, daß es einer vernünftigen Denkkungsart gemäßer zu ſeyn ſcheint, die Gründe der Erklärung aus dem Stoffe herzunehmen, den die Erfahrung uns darbietet, als ſich in ſchwindlichten Begriffen einer halb dichtenden, halb ſchließenden Vernunft zu verlieren, ſo äußert ſich noch dazu auf dieſer Seite einiger Anlaß zum Geſpötte, welches, es mag nun gegründet ſeyn oder nicht, ein kräftigeres Mittel iſt als irgend ein anderes, eitle Nachforſchungen zurückzuhalten: denn auf eine ernſthafte Art über die Hirngeſpinſte der Phantaſten Auslegungen machen zu wollen, giebt ſchon eine ſchlimme Vermuthung, und die Philoſophie ſetzt ſich in Verdacht, welche ſich in ſo ſchlechter Geſellſchaft betreffen läßt. Zwar habe ich oben den Wahnſinn in dergleichen Erſcheinung nicht beſtritten, vielmehr ihn, zwar nicht als die Urſache einer eingebildeten Geiſtergemeinſchaft, doch als eine natürliche Folge derſelben damit verknüpfet: allein was für eine Thorheit giebt es doch, die nicht mit einer bodenloſen Weltweisheit könnte in Einſtimmung gebracht werden? Daher verdenke ich es dem Leſer keinesweges, wenn er, anſtatt die Geiſterſeher für Halbbürger der andern Welt anzuſehen, ſie kurz und gut als Candidaten des Hoſpitals abfertigt, und ſich dadurch alles weiteren Nachforſchens überhebt. Wenn nun aber alles auf ſolchen Fuß genommen wird, ſo muß auch die Art dergleichen Adepten des Geiſterreichs zu behandeln von derjenigen nach den obigen Begriffen ſehr verſchieden ſeyn, und da man es ſonſt nöthig fand, bisweilen einige derſelben zu brennen, ſo wird es jetzt genug ſeyn, ſie nur zu purgiren. Auch wäre es bey dieſer Lage der Sachen eben nicht nöthig geweſen, ſo weit auszuholen und in dem fieberhaften Gehirne betrogener Schwärmer durch Hülfe der Metaphyſik Geheimniſſe aufzuſuchen. Der ſcharfſichtige Hudibras hätte uns allein das Räthſel auflöſen können: denn nach ſeiner Meynung heißt es: wenn ein hypochondriſcher Wind in den Eingeweiden tobet, ſo kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt: geht er abwärts, ſo wird daraus ein

K—, ſteigt er aber aufwärts, ſo iſt es eine Erſcheinung oder eine heilige Eingebung.

Viertes Hauptſtück.

Theoretiſcher Schluß aus den geſammten Betrachtungen des erſten Theils.

Die Trüglichkeit einer Wage, die nach bürgerlichen Geſetzen ein Maaß der Handlung ſeyn ſoll, wird entdeckt, wenn man Waare und Gewicht ihre Schaalen vertauſchen läßt, und die Partheylichkeit der Verſtandeswage offenbaret ſich durch eben denſelben Kunſtgriff, ohne welchen man auch in philoſophiſchen Urtheilen nimmermehr ein einſtimmiges Facit aus den verglichenen Abwiegungen herausbekommen kann. Ich habe meine Seele von Vorurtheilen gereinigt, ich habe eine jede blinde Ergebenheit vertilgt, welche ſich jemals einſchlich, um manchem eingebildeten Wiſſen in mir Eingang zu verſchaffen. Jetzo iſt mir nichts angelegen, nichts ehrwürdig, als was durch den Weg der Aufrichtigkeit in einem ruhigen und für alle Gründe zugänglichen Gemüthe Platz nimmt; es mag mein voriges Urtheil beſtätigen oder aufheben, mich beſtimmen oder unentſchieden laſſen. Wo ich etwas antreffe, das mich belehrt, da eigne ich es mir zu. Das Urtheil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, iſt mein Urtheil, nachdem ich es vorerſt gegen die Schaale der Selbſtliebe und nachher in derſelben gegen meine vermeintlichen Gründe abgewogen und in ihm einen größeren Gehalt gefunden habe. Sonſt betrachtete ich den allgemeinen menſchlichen Verſtand blos aus dem Standpunkte des meinigen: jetzt ſetze ich mich in die Stelle einer fremden und äußeren Vernunft, und beobachte meine Urtheile ſammt ihren geheimſten Anläſſen aus dem Geſichtspunkte Anderer. Die Vergleichung beyder Beobachtungen giebt zwar ſtarke Parallaxen, aber ſie iſt auch das einzige Mittel, den optiſchen Betrug zu verhüten, und die Begriffe an die wahren Stellen zu ſetzen, darin ſie in Anſehung des Erkenntnißvermögens der menſchlichen Natur ſtehen. Man wird ſagen, daß dieſes eine ſehr ernſthafte Sprache ſey, für eine ſo gleichgültige Aufgabe, als wir abhandeln, die mehr ein Spielwerk als eine ernſtliche Beſchäftigung genannt zu werden verdient, und man hat nicht Unrecht ſo zu urtheilen. Allein, ob man zwar über eine Kleinigkeit keine große Zurüſtungen machen darf, ſo kann man ſie doch gar wohl bey Gelegenheit derſelben machen, und die entbehrliche Behutſamkeit beym Entſcheiden in Kleinigkeiten kann zum Beyſpiele in wichtigen Fällen dienen. Ich finde nicht, daß irgend eine Anhänglichkeit, oder ſonſt eine vor der Prüfung eingeſchlichene Neigung meinem Gemüthe die Lenkſamkeit nach allerley Gründen für oder dawider benehme, eine einzige ausgenommen. Die Verſtandeswage iſt doch nicht ganz unpartheyiſch, und ein Arm derſelben, der die Aufſchrift führet: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechaniſchen Vortheil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schaale fallen, die Speculationen von an ſich größerem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieſes iſt die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will. Nun geſtehe ich, daß alle Erzählungen vom Erſcheinen abgeſchiedener Seelen oder von Geiſtereinflüſſen und alle Theorien von der muthmaßlichen Natur geiſtiger Weſen und ihrer Verknüpfung mit uns, nur in der Schaale der Hoffnung merklich wiegen; dagegen in der Speculation aus lauter Luft zu beſtehen ſcheinen. Wenn die Ausmittelung der aufgegebenen Frage nicht mit einer vorher ſchon entſchiedenen Neigung in Sympathie ſtände, welcher Vernünftige würde wohl unſchlüſſig ſeyn, ob er mehr Möglichkeit darin finden ſollte, eine Art Weſen anzunehmen, die mit allem, was ihm die Sinne lehren, gar nichts ähnliches haben, als einige angebliche Erfahrungen dem Selbſtbetruge und der Erdichtung beyzumessen, die in andern Fällen nicht ungewöhnlich sind.

In dieser scheint auch überhaupt von der Beglaubigung der Geistererzählungen, welche so allgemeinen Eingang finden, die vornehmste Ursache zu seyn, und selbst die ersten Täuschungen von vermeynten Erscheinungen abgeschiedener Menschen sind vermuthlich aus der schmeichelhaften Hoffnung entsprungen, daß man noch auf irgend eine Art nach dem Tode übrig sey, da denn bey nächtlichen Schatten oftmals der Wahn die Sinne betrog, und aus zweydeutigen Gestalten Blendwerke schuf, die der vorhergehenden Meynung gemäß waren, woraus denn endlich die Philosophen Anlaß nahmen, die Vernunftidee von Geistern auszudenken und sie in Lehrverfassung zu bringen. Man sieht es auch wohl meinem anmaßlichen Lehrbegriffe von der Geistergemeinschaft an, daß er eben dieselbe Richtung nehme, in der die gemeine Neigung einschlägt: denn die Sätze vereinbaren sich sehr merklich nur dahin, um einen Begriff zu geben, wie der Geist des Menschen aus dieser Welt herausgehe *), d. i. vom Zustande nach dem Tode: wie er aber hineinkomme, d. i. von der Zeugung und Fortpflanzung, davon erwähne ich nichts; ja sogar nicht einmal, wie er in dieser Welt gegenwärtig sey, d. i. wie eine immaterielle Natur in einem Körper und durch denselben wirksam seyn könne: alles um einer sehr gültigen Ursache willen, welche diese ist, daß ich hievon insgesammt nichts verstehe, und folglich mich wohl hätte bescheiden können,

---

*) Das Sinnbild der alten Aegypter für die Seele war ein Papillon, und die griechische Benennung bedeutet eben dasselbe. Man siehet leicht, daß die Hoffnung, welche aus dem Tode nur eine Verwandlung macht, eine solche Idee sammt ihren Zeichen veranlaßt habe. Indessen hebt dieses keinesweges das Zutrauen in der Richtigkeit der hieraus entsprungenen Begriffe. Unsere innere Empfindung und die darauf gegründeten Urtheile des Vernunftähnlichen führen, so lange sie unverderbt sind, eben dahin, wo die Vernunft hinleiten würde, wenn sie erleuchteter und ausgebreiteter wäre.

eben ſo unwiſſend in Anſehung des künftigen Zuſtandes zu ſeyn, wofern nicht die Parteylichkeit einer Lieblingsmeynung den Gründen, die ſich darboten, ſo ſchwach ſie auch ſeyn mochten, zur Empfehlung gedienet hätte.

Eben dieſelbe Unwiſſenheit macht auch, daß ich mich nicht unterſtehe, ſo gänzlich alle Wahrheit an den mancherley Geiſtererzählungen abzuleugnen, doch mit dem gewöhnlichen, obgleich wunderlichen, Vorbehalte, eine jede einzelne derſelben in Zweifel zu ziehen, allen zuſammengenommen aber einigen Glauben beyzumeſſen. Dem Leſer bleibt das Urtheil frey: was mich aber anlangt, ſo iſt zum wenigſten der Ausſchlag auf die Seite der Gründe des zweyten Hauptſtücks bey mir groß genug, mich bey Anhörung der mancherley befremdlichen Erzählungen dieſer Art ernſthaft und unentſchieden zu erhalten. Indeſſen da es niemals an Gründen der Rechtfertigung fehlt, wenn das Gemüth vorher eingenommen iſt, ſo will ich dem Leſer mit keiner weiteren Vertheidigung dieſer Denkungsart beſchwerlich fallen.

Da ich mich jetzt beym Schluſſe der Theorie von Geiſtern befinde, ſo unterſtehe ich mich noch zu ſagen, daß dieſe Betrachtung, wenn ſie von dem Leſer gehörig genutzt wird, alle philoſophiſche Einſicht von dergleichen Weſen vollende, und daß man davon vielleicht künftighin noch allerley meynen, niemals aber mehr wiſſen könne. Dieſes Vorgeben klingt ziemlich ruhmräthig: denn es iſt gewiß kein den Sinnen bekannter Gegenſtand der Natur, von dem man ſagen könnte, man habe ihn durch Beobachtung oder Vernunft jemals erſchöpft, wenn es auch ein Waſſertröpfen, ein Sandkorn, oder etwas noch Einfacheres wäre: ſo unermeßlich iſt die Mannigfaltigkeit desjenigen, was die Natur in ihren geringſten Theilen einem ſo eingeſchränkten Verſtande, wie der menſchliche iſt, zur Aufloſung darbietet. Allein mit dem philoſophiſchen Lehrbegriffe von geiſtigen Weſen iſt es ganz anders bewandt. Er kann vollendet ſeyn, aber im negativen Verſtande, indem er nemlich die Grenzen unſerer Einſicht mit Sicherheit feſtſetzt, und uns überzeugt, daß die verſchiedenen Erſcheinungen des

Lebens in der Natur und deren Geſetze alles ſeyn, was uns zu erkennen vergönnet iſt, das Principium dieſes Lebens aber, d. i. die geiſtige Natur, welche man nicht kennet, ſondern vermuthet, niemals poſitiv könne gedacht werden, weil keine Data hiezu in unſern geſammten Empfindungen anzutreffen ſeyn, und daß man ſich mit Verneinungen behelfen müſſe, um etwas von allem Sinnlichen ſo ſehr unterſchiedenes zu denken, daß aber ſelbſt die Möglichkeit ſolcher Verneinungen weder auf Erfahrung, noch auf Schlüſſen, ſondern auf einer Erdichtung beruhe, zu denen eine von allen Hülfsmitteln entblößte Vernunft ihre Zuflucht nimmt. Auf dieſem Fuße kann die Pneumatologie der Menſchen ein Lehrbegriff ihrer nothwendigen Unwiſſenheit, in Abſicht auf eine vermuthete Art Weſen, genannt werden, und als ein ſolcher der Aufgabe leichtlich adäquat ſeyn.

Nunmehro lege ich die ganze Materie von Geiſtern, ein weitläuftiges Stück der Metaphyſik, als abgemacht und vollendet bey Seite. Sie geht mich künftig nichts mehr an. Indem ich den Plan meiner Nachforſchung auf dieſe Art beſſer zuſammenziehe, und mich einiger gänzlich vergeblichen Unterſuchungen entſchlage, ſo hoffe ich meine geringe Verſtandesfähigkeit auf die übrigen Gegenſtände vortheilhafter anlegen zu können. Es iſt mehrentheils umſonſt, das kleine Maaß ſeiner Kraft auf alle windigte Entwürfe ausdehnen zu wollen. Daher gebeut die Klugheit, ſowohl in dieſem als in andern Fällen, den Zuſchnitt der Entwürfe den Kräften angemeſſen zu machen, und, wenn man das Große nicht füglich erreichen kann, ſich auf das Mittelmäßige einzuſchränken.

Der zweyte Theil,

welcher hiſtoriſch iſt.

Erſtes Hauptſtück.

Eine Erzählung, deren Wahrheit der beliebigen Erkundigung des Leſers empfohlen wird.

Sit mihi fas audita loqui. — — —

Virg.

Die Philoſophie, deren Eigendünkel macht, daß ſie ſich ſelbſt allen eiteln Fragen bloß ſtellet, ſiehet ſich oft bey dem Anlaſſe gewiſſer Erzählungen in ſchlimmer Verlegenheit, wenn ſie entweder an einigem in denſelben ungeſtraft nicht zweifeln oder manches davon unausgelacht nicht glauben darf. Beyde Beſchwerlichkeiten finden ſich in gewiſſer Maaſſe bey den herumgehenden Geiſtergeſchichten zuſammen, die erſte bey Anhörung desjenigen, der ſie betheuert, und die zweyte in Betracht derer, auf die man ſie weiter bringt. In der That iſt auch kein Vorwurf dem Philoſophen bitterer, als der der Leichtgläubigkeit und der Ergebenheit in den gemeinen Wahn, und da diejenigen, welche ſich darauf verſtehen, gutes Kaufs klug zu ſcheinen, ihr ſpöttiſches Gelächter auf alles werfen, was die Unwiſſenden und die Weiſen gewiſſermaſſen gleich macht, indem es beyden unbegreiflich iſt, ſo iſt kein Wunder, daß die ſo häufig vorgegebenen Erſcheinungen groſſen Eingang finden, öffentlich aber entweder abgeleugnet oder doch verhehlet werden. Man kann ſich daher darauf verlaſſen, daß niemals eine Akademie der Wiſſenſchaften dieſe Materie zur Preisfrage machen werde; nicht als wenn die Glieder derſelben gänzlich von aller Ergebenheit in die gedachte Meynung frey wären, ſondern weil die Regel der Klugheit den Fragen, welche der Vorwitz und die eitle Wißbegierde ohne Unterſchied aufwirft, mit Recht Schranken ſetzet. Und ſo werden die Erzählungen von dieſer Art wohl jederzeit nur heimliche Gläubige haben, öffentlich aber durch die herrſchende Mode des Unglaubens verworfen werden.

Da mir indeſſen dieſe ganze Frage weder wichtig noch vorbereitet genug ſcheint, um über dieſelbe etwas zu entſcheiden, ſo trage ich kein Bedenken, hier eine Nachricht der erwähnten Art anzuführen, und ſie mit völliger Gleichgültigkeit dem geneigten oder ungeneigten Urtheile der Leſer preis zu geben.

Es lebt zu Stockholm ein gewiſſer Herr Schwedenborg, ohne Amt oder Bedienung, von ſeinem ziemlich anſehnlichen Vermögen. Seine ganze Beſchäftigung beſteht darinn, daß er, wie er ſelbſt ſagt, ſchon ſeit mehr als zwanzig Jahren, mit Geiſtern und abgeſchiedenen Seelen im genaueſten Umgange ſtehet, von ihnen Nachrichten aus der andern Welt einholet und ihnen dagegen welche aus der gegenwärtigen ertheilt, große Bände über ſeine Entdeckungen abgefaßt und bisweilen nach London reiſet, um die Ausgabe derſelben zu beſorgen. Er iſt eben nicht zurückhaltend mit ſeinen Geheimniſſen, ſpricht mit jedermann frey davon, ſcheint vollkommen von dem, was er vorgiebt, überredet zu ſeyn, ohne einigen Anſchein eines angelegten Betrugs oder Charlatanerey. So wie er, wenn man ihm ſelbſt glauben darf, der Erzgeiſterſeher unter allen Geiſterſehern iſt, ſo iſt er auch ſicherlich der Erzphantaſt unter allen Phantaſten, man mag ihn nun aus der Beſchreibung derer, welche ihn kennen, oder aus ſeinen Schriften beurtheilen. Doch kann dieſer Umſtand diejenigen, welche den Geiſtereinflüſſen ſonſt günſtig ſeyn, nicht abhalten, hinter ſolcher Phantaſterey noch etwas Wahres zu vermuthen. Weil indeſſen das Creditiv aller Bevollmächtigten aus der andern Welt in den Vorrathskammern beſteht, die ſie durch gewiſſe Proben in der gegenwärtigen von ihrem außerordentlichen Berufe ablegen, ſo muß ich von demjenigen, was zur Beglaubigung der außerordentlichen Eigenſchaft des gedachten Mannes herumgetragen wird, wenigſtens dasjenige anführen, was noch bey den meiſten einigen Glauben findet.

Gegen das Ende des Jahres 1761 wurde Herr Schwedenberg zu einer Fürſtin berufen, deren großer Verſtand und Einſicht es beynahe unmöglich machen ſollte, in dergleichen Fällen hintergangen zu werden. Die Veranlaſſung dazu gab das allgemeine Gerüchte von den vorgegebenen Viſionen dieſes Mannes. Nach einigen Fragen, die mehr darauf abzielten, ſich mit ſeinen Einbildungen zu beluſtigen, als wirkliche Nachrichten aus der andern Welt zu vernehmen, verabſchiedete ihn die Fürſtin, indem ſie ihm vorher einen geheimen Auftrag that, der in ſeine Geiſtergemeinſchaft einſchlug. Nach einigen Tagen erſchien Herr Schwedenberg mit der Antwort, welche von der Art war, daß ſolche die Fürſtin, ihrem eigenen Geſtändniſſe nach, in das größte Erſtaunen verſetzte, indem ſie ſolche wahr befand, und ihm gleichwohl ſolche von keinem lebendigen Menſchen konnte ertheilt ſeyn. Dieſe Erzählung iſt aus dem Berichte eines Geſandten an dem dortigen Hofe, der damals zugegen war, an einen andern fremden Geſandten in Copenhagen gezogen worden, ſtimmt auch genau mit dem, was die beſondere Nachfrage darüber hat erkundigen können, zuſammen.

Folgende Erzählungen haben keine andere Gewährleiſtung als die gemeine Sage, deren Beweis ſehr mißlich iſt. Madame Marteville, die Wittwe eines holländiſchen Envoyé an dem ſchwediſchen Hofe, wurde von den Angehörigen eines Goldſchmiedes um die Bezahlung des Rückſtandes für ein verfertigtes Silberſervice gemahnet. Die Dame, welche die regelmäßige Wirthſchaft ihres verſtorbenen Gemahls kannte, war überzeugt, daß dieſe Schuld ſchon bey ſeinem Leben abgemacht ſeyn müßte; allein ſie fand in ſeinen hinterlaſſenen Papieren gar keinen Beweis. Das Frauenzimmer iſt vorzüglich geneigt, den Erzählungen der Wahrſagerey, der Traumdeutung und allerley anderer wunderbarer Dinge Glauben beyzumeſſen. Sie entdeckte daher ihr Anliegen dem Herrn Schwedenberg mit dem Erſuchen, wenn es wahr wäre, was man von ihm ſagte, daß er mit abgeſchiedenen Seelen im Umgange ſtehe, ihr aus der andern Welt von ihrem verſtorbenen Gemahle Nachricht zu verſchaffen, wie es mit der gedachten Anforderung bewandt ſey. Herr Schwedenberg verſprach ſolches zu thun, und ſtattete der Dame nach wenig Tagen in ihrem Hauſe den Bericht ab, daß er die verlangte Kundſchaft eingezogen habe, daß in einem Schranke, den er anzeigte und der ihrer Meynung nach völlig ausgeräumt war, ſich noch ein verborgenes Fach befinde, welches die erforderlichen Quittungen enthielte. Man ſuchte ſofort ſeiner Beſchreibung zufolge, und fand nebſt der geheimen holländiſchen Correſpondence die Quittungen, wodurch alle gemachten Anſprüche völlig getilgt wurden.

Die dritte Geſchichte iſt von der Art, daß ſich ſehr leicht ein vollſtändiger Beweis ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit muß geben laſſen. Es war, wo ich recht berichtet bin, gegen das Ende des 1759ſten Jahres, als Herr Schwedenberg, aus England kommend, an einem Nachmittage zu Gothenburg ans Land trat. Er wurde denſelben Abend zu einer Geſellſchaft bey einem dortigen Kaufmanne gezogen, und gab ihr nach einigem Aufenthalt mit allen Zeichen der Beſtürzung die Nachricht, daß eben itzt in Stockholm im Südermalm eine erſchreckliche Feuersbrunſt wüthe. Nach Verlauf einiger Stunden, binnen welcher er ſich dann und wann entfernte, berichtete er der Geſellſchaft, daß das Feuer gehemmet ſey, imgleichen wie weit es um ſich gegriffen habe. Eben denſelben Abend verbreitete ſich ſchon dieſe wunderliche Nachricht, und war den andern Morgen in der ganzen Stadt herum getragen: allein nach zwey Tagen allererſt kam der Bericht davon aus Stockholm in Gothenburg an, völlig einſtimmig, wie man ſagt, mit Schwedenbergs Viſionen.

Man wird vermuthlich fragen, was mich doch immer habe bewegen können, ein ſo verachtetes Geſchäfte zu übernehmen, als dieſes iſt, Märchen weiter zu bringen, die ein Vernünftiger Bedenken trägt mit Geduld anzuhören, ja ſolche gar zum Texte philoſophiſcher Unterſuchungen zu machen. Allein da die Philoſophie, welche wir voranſchickten, eben ſo wohl ein Märchen war, aus dem Schlaraffenlande der Metaphyſik, ſo ſehe ich nichts Unſchickliches darinn, beyde in Verbindung auftreten zu laſſen: und warum ſollte es auch eben rühmlicher ſeyn, ſich durch das blinde Vertrauen in die Scheingründe der Vernunft, als durch unbehutſamen Glauben an betrügliche Erzählungen, hintergehen zu laſſen.

Thorheit und Verſtand haben ſo unkenntlich bezeichnete Grenzen, daß man ſchwerlich in dem einen Gebiete lange fortgeht, ohne bisweilen einen kleinen Streif in das andere zu thun: aber was die Treuherzigkeit anlangt, die ſich bereden läßt, vielen feſten Betheurungen ſelbſt wider die Gegenwehr des Verſtandes bisweilen etwas einzuräumen, ſo ſcheint ſie ein Reſt der alten Stammehrlichkeit zu ſeyn, die freylich auf den jetzigen Zuſtand nicht recht paßt, und daher oft zur Thorheit wird, aber darum doch eben nicht als ein natürliches Erbſtück der Dummheit angeſehen werden muß. Daher überlaſſe ich es dem Belieben des Leſers bey der wunderlichen Erzählung, mit welcher ich mich bemenge, jene zweydeutige Miſchung von Vernunft und Leichtgläubigkeit in ihre Elemente aufzulöſen, und die Proportion beyder Ingredientien für meine Denkungsart auszurechnen: denn da es bey einer ſolchen Kritik doch nur um die Anſtändigkeit zu thun iſt, ſo halte ich mich genugſam vor dem Spotte geſichert, dadurch, daß ich mit dieſer Thorheit, wenn man ſie ſo nennen will, mich gleichwohl in recht guter und zahlreicher Geſellſchaft befinde, welches ſchon genug iſt, wie Fontenelle glaubt, um wenigſtens nicht für unklug gehalten zu werden. Denn es iſt zu allen Zeiten ſo geweſen, und wird auch wohl künftighin ſo bleiben, daß gewiſſe widerſinnige Dinge, ſelbſt bey Vernünftigen, Eingang finden, blos darum, weil allgemein davon geſprochen wird. Dahin gehören die Sympathie, die Wünſchelruthe, die Ahnungen, die Wirkung der Einbildungskraft ſchwangerer Frauen, die Einflüſſe der Mondwechſel auf Thiere und Pflanzen u. d. g. Ja hat nicht vor kurzem das gemeine Landvolk den Gelehrten die Spötterey gut vergolten, welche ſie gemeiniglich auf daſſelbe der Leichtgläubigkeit wegen zu werfen pflegen? Denn durch vieles Hexenjagen brachten Kinder und Weiber endlich einen groſſen Theil kluger Männer dahin, daß ſie einen gemeinen Wolf für eine Hyäne hielten, obgleich jetzo ein jeder Vernünftige leicht einſieht, daß in den Wäldern von Frankreich wohl kein afrikaniſches Raubthier herumlaufen werde. Die Schwäche des menſchlichen Verſtandes in Verbindung mit ſeiner Wißbegierde macht, daß man anfänglich Wahrheit und Betrug ohne Unterſchied aufraffet. Aber nach und nach läutern ſich die Begriffe, ein kleiner Theil bleibt, das Übrige wird als Auskehrigt weggeworfen.

Wem alſo jene Geiſtererzählungen eine Sache von Wichtigkeit zu ſeyn ſcheinen, der kann immerhin, im Fall er Geld genug und nichts beſſeres zu thun hat, eine Reiſe auf eine nähere Erkundigung derſelben wagen, ſo wie Artemidor zum Beſten der Traumdeutung in Kleinaſien herumzog. Es wird ihm auch die Nachkommenſchaft von ähnlicher Denkungsart dafür höchlich verbunden ſeyn, daß er verhütete, damit nicht dereinſt ein anderer Philoſtrat aufſtände, der nach Verlauf vieler Jahre aus unſerm Schwedenberg einen neuen Apollonius von Tyana macht, wenn das Hexenjagen zu einem förmlichen Beweiſe wird gereifet ſeyn, und das ungelegene, obzwar höchſtnöthige Verhör der Augenzeugen dereinſt unmöglich geworden ſeyn wird.

Zweytes Hauptſtück.

Ecſtatiſche Reiſe eines Schwärmers durch die Geiſterwelt.

Somnia, terrores magicos, miracula, ſagas,
Nocturnos lemures, portentaque Theſſala.
Horatius.

Ich kann es dem behutſamen Leſer auf keinerley Weiſe übel nehmen, wenn ſich im Fortgange dieſer Schrift einiges Bedenken bey ihm geregt hätte, über das Verfahren, das der Verfaſſer für gut gefunden hat, darinn zu beobachten: denn da ich den dogmatiſchen Theil vor dem hiſtoriſchen, und alſo die Vernunftgründe vor der Erfahrung voranſchickte, ſo gab ich Urſache zu dem Argwohne, als wenn ich mit Hinterliſt umgienge, und da ich die Geſchichte ſchon vielleicht zum voraus im Kopfe gehabt haben möchte, mich nur ſo angeſtellet hätte, als wüßte ich von nichts, als von reinen abgeſonderten Betrachtungen, damit ich den Leſer, der ſich nichts dergleichen beſorgt, am Ende mit einer erfreulichen Beſtätigung aus der Erfahrung überraſchen könnte. Und in der That iſt dieſes auch ein Kunſtgriff, deſſen die Philoſophen ſich mehrmalen ſehr glücklich bedient haben: denn man muß wiſſen, daß alle Erkenntniß zwey Enden habe, bey denen man ſie faſſen kann, das eine a priori, das andere a posteriori. Zwar haben verſchiedene Naturlehrer neuerer Zeiten vorgegeben, man müſſe es bey dem letzteren anfangen, und glauben den Aal der Wiſſenſchaft beym Schwanze zu erwiſchen, indem ſie ſich genugſamer Erfahrungskenntniſſe verſichern, und dann ſo allmählig zu allgemeinen und höheren Begriffen hinaufrücken. Allein ob dieſes zwar nicht unklug gehandelt ſeyn möchte, ſo iſt es doch bey weitem nicht gelehrt und philoſophiſch genug; denn man iſt auf dieſe Art bald auf einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches ei nem Philoſophen gerade ſo viel Ehre macht als einem Kaufmanne, der bey einer Wechſelzahlung freundlich bittet, ein andermal wieder anzuſprechen. Daher haben ſcharfſinnige Männer, um dieſe Unbequemlichkeit zu vermeiden, von der entgegengeſetzten äußerſten Grenze, nämlich dem oberſten Punkte der Metaphyſik, angefangen. Es findet ſich aber hiebey eine neue Beſchwerlichkeit, nämlich daß man anfängt, ich weiß nicht wo, und kommt, ich weiß nicht wohin, und daß der Fortgang der Gründe nicht auf die Erfahrung treffen will, ja daß es ſcheinet, die Atomen des Epikurs dürften eher, nachdem ſie von Ewigkeit her immer gefallen, einmal von ungefehr zuſammenſtoßen, um eine Welt zu bilden, als die allgemeinſten und abſtrakteſten Begriffe, um ſie zu erklären. Da alſo der Philoſoph wohl ſahe, daß ſeine Vernunftgründe einer Seits, und die wirkliche Erfahrung oder Erzählung anderer Seits, wie ein Paar Parallellinien wohl ins Unendliche neben einander fortlaufen würden, ohne jemals zuſammen zu treffen, ſo iſt er mit den Übrigen, gleich als wenn ſie darüber Abrede genommen hätten, übereingekommen, ein jeder nach ſeiner Art den Anfangspunkt zu nehmen und darauf, nicht in der geraden Linie der Schlußfolge, ſondern mit einem unmerklichen Clinamen der Beweisgründe, dadurch, daß ſie nach dem Ziele gewiſſer Erfahrungen oder Zeugniſſe verſtohlen hinſchieleten, die Vernunft ſo zu lenken, daß ſie gerade hintreffen mußte, wo der treuherzige Schüler ſie nicht vermuthet hatte, nämlich dasjenige zu beweiſen, wovon man ſchon vorher wußte, daß es ſollte bewieſen werden. Dieſen Weg nannten ſie alsdenn noch den Weg a priori, ob er wohl unvermerkt durch ausgeſteckte Stäbe nach dem Punkte a posteriori gezogen war, wobey aber billigermaßen, der ſo die Kunſt verſteht, den Meiſter nicht verrathen muß. Nach dieſer ſinnreichen Lehrart haben verſchiedene verdienſtvolle Männer auf dem bloßen Wege der Vernunft ſo gar Geheimniſſe der Religion ertappt, ſo wie Romanſchreiber die Heldinn der Geſchichte in entfernte

Länder fliehen laſſen, damit ſie ihrem Anbeter durch ein glückliches Abentheuer von ungefehr aufſtoße et fugit ad salices et se cupit ante videri. VIRG. Ich würde mich alſo vor den ſo geprieſenen Vorgängern in der That nicht zu ſchämen Urſache haben, wenn ich gleich wirklich eben daſſelbe Kunſtſtück gebraucht hätte, um meiner Schrift zu einem erwünſchten Ausgange zu verhelfen. Allein ich bitte den Leſer gar ſehr, dergleichen nicht von mir zu glauben. Was würde es mir auch jetzo helfen, da ich keinen mehr hintergehen kann, nachdem ich das Geheimniß ſchon ausgeplaudert habe? Zudem habe ich das Unglück, daß das Zeugniß, worauf ich ſtoße und was meiner philoſophiſchen Hirngeburt ſo ungemein ähnlich iſt, verzweifelt mißgeſchaffen und albern ausſieht, ſo daß ich viel eher vermuthen muß, der Leſer werde, um der Verwandtſchaft mit ſolchen Beyſtimmungen willen, meine Vernunftgründe für ungereimt, als jene um dieſer willen für vernünftig halten. Ich ſage demnach ohne Umſchweife, daß, was ſolche anzügliche Vergleichungen anlangt, ich keinen Spaß verſtehe, und erkläre kurz und gut, daß man entweder in Schwedenbergs Schriften mehr Klugheit und Wahrheit vermuthen müſſe, als der erſte Anſchein blicken läßt, oder daß es nur ſo von ohngefehr komme, wenn er mit meinem Syſteme, zuſammentrifft, wie Dichter bisweilen, wenn ſie raſen, weiſſagen, wie man glaubt, oder wenigſtens, wie ſie ſelbſt ſagen, wenn ſie dann und wann mit dem Erfolge zuſammentreffen.

Ich komme zu meinem Zwecke, nemlich zu den Schriften meines Helden. Wenn manche jetzt vergeſſene, oder dereinſt doch namenloſe Schriftſteller kein geringes Verdienſt haben, daß ſie in der Ausarbeitung großer Werke den Aufwand ihres Verſtandes nicht achteten, ſo gebührt dem Herrn Schwedenberg ohne Zweifel die größte Ehre unter allen; denn gewiß, ſeine Flaſche in der Mondewelt iſt ganz voll, und weicht keiner einzigen unter denen, die Arioſto dort mit der hier verlornen Vernunft angefüllet geſehen hat, und die ihre Beſitzer dereinſt werden wiederfinden müſſen, ſo völlig entleert iſt das große Werk von einem jeden Tropfen deſſelben. Nichts deſto weniger herrſcht darinnen eine ſo wunderſame Uebereinkunft mit demjenigen, was die feinſte Ergrübelung der Vernunft über den ähnlichen Gegenſtand herausbringen kann, daß der Leſer mir es verzeihen wird, wenn ich hier diejenige Seltenheit in den Spielen der Einbildung finde, die ſo viele andere Sammler in den Spielen der Natur angetroffen haben, als wenn ſie etwa im fleckigten Marmor die heilige Familie, oder in Bildungen von Tropfſtein Mönche, Taufſtein und Orgeln, oder ſogar wie der Spötter Liſcow auf einer gefrornen Fenſterſcheibe die Zahl des Thieres und die dreyfache Krone entdecken: lauter Dinge, die Niemand ſonſten ſieht, als deſſen Kopf ſchon vorher damit angefüllet iſt.

Das große Werk dieſes Schriftſtellers enthält acht Quartbände voll Unſinn, welche er unter dem Titel: Arcana coelestia, der Welt als eine neue Offenbarung vorlegt, und wo ſeine Erſcheinungen mehrentheils auf die Entdeckung des geheimen Sinnes in den zwey erſten Büchern Moſis und eine ähnliche Erklärungsart der ganzen h. Schrift angewendet werden. Alle dieſe ſchwärmenden Auslegungen gehen mich hier nichts an: man kann aber, wenn man will, einige Nachrichten von denſelben in des Herrn Doctor Erneſti Theol. Bibliothek im erſten Bande aufſuchen. Nur die audita et viſa, d. i. was ſeine eigene Augen ſollen geſehen und eigene Ohren gehört haben, ſind alles, was wir vornehmlich aus den Beylagen zu ſeinen Capiteln ziehen wollen, weil ſie allen übrigen Träumereyen zum Grunde liegen, und auch ziemlich in das Abentheuer einſchlagen, das wir oben auf dem Luftſchiffe der Metaphyſik gewagt haben. Der Styl des Verfaſſers iſt platt. Seine Erzählungen und ihre Zuſammenordnung ſcheinen in der That aus fanatiſchem Anſchauen entſprungen zu ſeyn, und geben gar wenig Verdacht, daß ſpekulative Hirngeſpinnſte einer verkehrtgrübelnden Vernunft ihn bewogen haben ſollten, dieſelbe zu erdichten und zum Betruge anzulegen. In ſo fern haben ſie alſo einige Wichtigkeit, und verdienen wirklich in einem kleinen Auszuge vorgeſtellet zu werden, vielleicht mehr, als ſo manche Spielwerke hirnloſer Vernünftler, welche unſere Journale anſchwellen, weil eine zuſammenhängende Täuſchung der Sinne überhaupt ein viel merkwürdiges Phänomenon iſt, als der Betrug der Vernunft, deſſen Gründe bekannt genug ſind, und der auch großen Theils durch willkührliche Richtung der Gemüthskräfte und etwas mehr Bändigung eines leeren Vorwitzes konnte verhütet werden, da hingegen jene das erſte Fundament aller Urtheile betrifft, dawider, wenn es unrichtig iſt, die Regeln der Logik wenig vermögen. Ich ſondere alſo bey unſerm Verfaſſer den Wahnſinn vom Wahnwitze ab, und übergehe dasjenige, was er auf eine verkehrte Weiſe klügelt, indem er nicht bey ſeinen Viſionen ſtehen bleibt, eben ſo, wie man ſonſt vielfältig bey einem Philoſophen dasjenige, was er beobachtet, von dem abſondern muß, was er vernünftelt, und ſogar Scheinerfahrungen mehrentheils lehrreicher ſind, als die Scheingründe aus der Vernunft. Indem ich alſo dem Leſer Einige von den Augenblicken raube, die er ſonſt vielleicht mit nicht viel größerem Nutzen auf die Leſung gründlicher Schriften von eben der Materie würde verwandt haben, ſo ſorgte ich zugleich für die Zärtlichkeit ſeines Geſchmacks, da ich mit Weglaſſung vieler wilden Chimären, die Quinteſſenz des Buchs auf wenig Tropfen bringe, wofür ich mir von ihm eben ſo viel Dank verſpreche, als ein gewiſſer Patient glaubte den Aerzten ſchuldig zu ſeyn, daß ſie ihn nur die Rinde von der Quinquina verzehren ließen, da ſie ihn leichtlich hätten nöthigen können, den ganzen Baum aufzueſſen.

Herr Schwedenberg theilte ſeine Erſcheinungen in drey Arten ein, davon die erſte iſt, vom Körper befreyet zu werden: ein mittlerer Zuſtand zwiſchen Schlafen und Wachen, worin er Geiſter geſehen, gehört, ja gefühlt hat. Dergleichen iſt ihm nur drey- oder viermal begegnet. Die zweyte iſt, vom Geiſte weggeführt zu werden, da er etwa auf der Straße geht, ohne ſich zu verirren, indeſſen daß er im Geiſte in ganz andern Gegenden iſt, und anderwärts Häuſer, Menſchen, Wälder u. dgl. deutlich ſieht, und dieſes wohl einige Stunden lang, bis er ſich plötzlich wiederum an ſeinem rechten Orte gewahr wird. Dieſes iſt ihm zwey- bis dreymal zugeſtoßen. Die dritte Art der Erſcheinungen iſt die gewöhnliche, welche er täglich im völligen Wachen hat, und davon auch hauptſächlich dieſe ſeine Erzählungen hergenommen ſind.

Alle Menſchen ſtehen ſeiner Ausſage nach in gleich inniglicher Verbindung mit der Geiſterwelt; nur ſie empfinden es nicht und der Unterſchied zwiſchen ihm und den andern beſteht nur darin, daß ſein Innerſtes aufgethan iſt, von welchem Geſchenke er jederzeit mit Ehrerbietigkeit redet (datum mihi est ex divina Domini misericordia). Man ſieht aus dem Zuſammenhange, daß dieſe Gabe darin beſtehen ſoll, ſich der dunkeln Vorſtellungen bewußt zu werden, welche die Seele durch ihre beſtändige Verknüpfung mit der Geiſterwelt empfängt. Er unterſcheidet daher an dem Menſchen das äußere und innere Gedächtniß. Jenes hat er als eine Perſon, die zu der ſichtbaren Welt gehört, dieſes aber kraft ſeines Zuſammenhanges mit der Geiſterwelt. Darauf gründet ſich auch der Unterſchied des äußeren und inneren Menſchen, und ſein eigener Vorzug beſteht darin, daß er ſchon in dieſem Leben als eine Perſon ſich in der Geſellſchaft der Geiſter ſieht, und von ihnen auch als eine ſolche erkannt wird. In dieſem innern Gedächtniß wird auch alles aufbehalten, was aus dem äußeren verſchwunden war, und es geht nichts von allen Vorſtellungen eines Menſchen verloren. Nach dem Tode iſt die Erinnerung alles desjenigen, was jemals in ſeine Seele kam und was ihm ſelbſt ehedem verborgen blieb, das vollſtändige Buch ſeines Lebens.

Die Gegenwart der Geiſter trifft zwar nur ſeinen innern Sinn. Dieſes erregt ihm aber die Apparenz derſelben als außer ihm, und zwar unter einer menſchlichen Figur. Die Geiſterſprache iſt eine unmittelbare Mittheilung der Ideen, ſie iſt aber jederzeit mit der Apparenz derjenigen Sprache verbunden, die er ſonſt ſpricht und wird vorgeſtellt als außer ihm. Ein Geiſt lieſet in eines andern Geiſtes Gedächtniß die Vorſtellungen, die dieſer darin mit Klarheit enthält. So ſehen die Geiſter in Schwedenborgen ſeine Vorſtellungen, die er von dieſer Welt hat, mit ſo klarem Anſchauen, daß ſie ſich dabey ſelbſt hintergehen und ſich öfters einbilden, ſie ſehen unmittelbar die Sachen, welches doch unmöglich iſt: denn kein reiner Geiſt hat die mindeſte Empfindung von der körperlichen Welt: allein durch die Gemeinſchaft mit andern Seelen lebender Menſchen können ſie auch keine Vorſtellung davon haben, weil ihr Innerſtes nicht aufgethan iſt, d. i. ihr innerer Sinn gänzlich dunkele Vorſtellungen enthält. Daher iſt Schwedenberg das rechte Orakel der Geiſter, welche eben ſo neugierig ſind, in ihm den gegenwärtigen Zuſtand der Welt zu beſchauen, als er es iſt, in ihrem Gedächtniſſe wie in einem Spiegel die Wunder der Geiſterwelt zu betrachten. Obgleich dieſe Geiſter mit allen andern Seelen lebender Menſchen gleichfalls in der genaueſten Verbindung ſtehen, und in dieſelbe wirken oder von ihnen leiden, ſo wiſſen ſie doch dieſes eben ſo wenig, als es die Menſchen wiſſen, weil dieſer ihr innerer Sinn, welcher zu ihrer geiſtigen Perſönlichkeit gehört, ganz dunkel iſt. Es meynen alſo die Geiſter, daß dasjenige, was aus dem Einfluſſe der Menſchenſeelen in ihnen gewirkt worden, von ihnen allein gedacht ſey, ſo wie auch die Menſchen in dieſem Leben nicht anders glauben, als daß alle ihre Gedanken und Willensregungen aus ihnen ſelbſt entſpringen, ob ſie gleich in der That oftmals aus der unſichtbaren Welt in ſie übergehen. Indeſſen hat eine jede menſchliche Seele ſchon in dieſem Leben ihre Stelle in der Geiſterwelt, und gehört zu einer gewiſſen Societät, die jederzeit ihrem innern Zuſtande des Wahren und Guten, d. i. des Verſtandes und Wilkens gemäß iſt. Es haben aber die Stellen der Geiſter untereinander nichts mit dem Raume der körperlichen Welt gemein; daher die Seele eines Menſchen in Indien, mit der eines andern in Europa, was die geiſtige Lage betrift, oft die nächſten Nachbarn ſeyn, und dagegen die, ſo dem Körper nach in einem Hauſe wohnen, nach jenen Verhältniſſen weit genug von einander entfernt ſeyn können. Stirbt der Menſch, ſo verändert die Seele nicht ihre Stelle, ſondern empfindet ſich nur in derſelben, darin ſie in Anſehung anderer Geiſter ſchon in dieſem Leben war. Übrigens, obgleich das Verhältniß der Geiſter unter einander kein wahrer Raum iſt, ſo hat daſſelbe doch bey ihnen die Apparenz deſſelben, und ihre Verknüpfungen werden unter der begleitenden Bedingung der Naheiten, ihre Verſchiedenheiten aber als Weiten vorgeſtellt, ſo wie die Geiſter ſelber wirklich nicht ausgedehnt ſeyn, einander aber doch die Apparenz einer menſchlichen Figur geben. In dieſem eingebildeten Raume iſt eine durchgängige Gemeinſchaft der geiſtigen Naturen. Schwedenborg ſpricht mit abgeſchiedenen Seelen, wenn es ihm beliebt, und lieſet in ihrem Gedächtniß (Vorſtellungskraft) denjenigen Zuſtand, darin ſie ſich ſelbſt beſchauen, und ſiehet dieſen eben ſo klar als mit leiblichen Augen. Auch iſt die ungeheure Entfernung der vernünftigen Bewohner der Welt, in Abſicht auf das geiſtige Weltganze, für nichts zu halten, und, mit einem Bewohner des Saturns zu reden, iſt ihm eben ſo leicht, als eine abgeſchiedene Menſchenſeele zu ſprechen. Alles kommt auf das Verhältniß des innern Zuſtandes und auf die Verknüpfung an, die ſie untereinander nach ihrer Uebereinſtimmung im Wahren und im Guten haben; die entferntern Geiſter aber können leichtlich durch Vermittelung Anderer in Gemeinſchaft zu kommen. Daher braucht der Menſch auch nicht in den übrigen Weltkörpern wirklich gewohnt zu haben, um dieſelben dereinſt mit allen ihren Wundern zu kennen. Seine Seele lieſet in dem Gedächtniſſe anderer abgeſchiedenen Weltbürger ihre Vorſtellungen, die dieſe von ihrem Leben und Wohnplatze haben, und ſieht darum die Gegenſtände ſo gut wie durch ein unmittelbares Anſchauen.

Ein Hauptbegriff in Schwedenbergs Phantaſterey iſt dieſer: die körperlichen Weſen haben keine eigene Subſiſtenz, ſondern beſtehen lediglich durch die Geiſterwelt, wiewohl ein jeder Körper nicht durch einen Geiſt allein, ſondern durch alle zuſammengenommen. Daher hat die Erkenntniß der materiellen Dinge zweyerley Bedeutung, einen äußerlichen Sinn, in Verhältniß der Materie auf einander, und einen innern, in ſo ferne ſie als Wirkungen die Kräfte der Geiſterwelt bezeichnen, die ihre Urſachen ſind. So hat der Körper des Menſchen ein Verhältniß der Theile unter einander nach materiellen Geſetzen: aber inſoferne er durch den Geiſt, der in ihm lebt, erhalten wird, haben ſeine verſchiedene Gliedmaßen und ihre Funktionen einen bezeichnenden Werth für diejenigen Seelenkräfte, durch deren Wirkung ſie ihre Geſtalt, Thätigkeit und Beharrlichkeit haben. Dieſer innere Sinn iſt den Menſchen unbekannt, und den hat Schwedenberg, deſſen Inneres aufgethan iſt, den Menſchen bekannt machen wollen. Mit allen andern Dingen der ſichtbaren Welt iſt es eben ſo bewandt: ſie haben, wie geſagt, eine Bedeutung als Sachen, welches wenig iſt, und eine andere als Zeichen, welches mehr iſt. Dieſes iſt auch der Urſprung der neuen Auslegungen, die er von der Schrift hat machen wollen; denn der innere Sinn, nemlich die ſymboliſche Beziehung aller darin erzählten Dinge auf die Geiſterwelt, iſt, wie er ſchwärmet, der Kern ihres Werths, das Ubrige iſt nur die Schale. Was aber wiederum in dieſer ſymboliſchen Verknüpfung körperlicher Dinge als Bilder mit dem innern geiſtigen Zuſtande wichtig iſt, beſteht darin: alle Geiſter ſtellen ſich einander jederzeit unter dem Anſcheine ausgedehnter Geſtalten vor, und die Einflüſſe aller dieſer geiſtigen Weſen unter einander erregt ihnen zugleich die Apparenz von noch andern ausgedehnten Weſen, und gleichſam von einer materialen Welt, deren Bilder doch nur Symbole ihres innern Zuſtandes ſeyn, aber gleichwohl eine ſo klare und dauerhafte Täuſchung des Sinnes verurſachen, daß ſolche der wirklichen Empfindung ſolcher Gegenſtände gleich iſt. (Ein künftiger Ausleger wird daraus ſchließen, daß Schwedenborg ein Idealiſt ſey, weil er der Materie dieſer Welt auch die eigene Subſiſtenz abſpricht, und ſie daher vielleicht nur für eine zuſammenhängende Erſcheinung halten mag, welche aus der Verknüpfung der Geiſterwelt entſpringt.) Er redet alſo von Gärten, weitläuftigen Gegenden, Wohnplätzen, Gallerien und Arcaden der Geiſter, die er mit eigenen Augen in dem klareſten Lichte ſähe, und verſichert, daß, da er mit allen ſeinen Freunden nach ihrem Tode vielfältig geſprochen, er an denen, die nur kürzlich geſtorben, faſt jederzeit gefunden hätte, daß ſie ſich kaum hätten überreden können, geſtorben zu ſeyn, weil ſie eine ähnliche Welt um ſich ſahen; ingleichen, daß Geiſtergeſellſchaften von einerley innerem Zuſtande einerley Apparenz der Gegend, und anderer daſelbſt befindlichen Dinge hatten, die Veränderung ihres Zuſtandes aber ſey mit dem Scheine der Veränderung des Orts verbunden. Weil nun jederzeit, wenn die Geiſter den Menſchenſeelen ihre Gedanken mittheilen, dieſe mit der Apparenz materieller Dinge verbunden ſind, welche im Grunde nur Kraft einer Beziehung auf den geiſtigen Sinn, doch mit allem Scheine der Wirklichkeit ſich demjenigen vermahlen, der ſolche empfängt, ſo iſt daraus der Vorrath der wilden und unausſprechlich albernen Geſtalten herzuleiten, welche unſer Schwärmer bey ſeinem täglichen Geiſterumgange in aller Klarheit zu ſehen glaubt.

Ich habe ſchon angeführt, daß, nach unſerm Verfaſſer, die mancherley Kräfte und Eigenſchaften der Seele mit den ihrer Regierung untergeordneten Organen des Körpers in Sympathie ſtehen. Der ganze äußere Menſch correſpondirt alſo dem ganzen innern Menſchen, und wenn daher ein merklicher geiſtiger Einfluß aus der unſichtbaren Welt die eine oder andere dieſer ſeiner Seelenkräfte vorzüglich trift, ſo empfindet er auch harmoniſch die apparente Gegenwart deſſelben an den Gliedmaßen ſeines äußeren Menſchen, die dieſen correſpondiren. Dahin bezieht er nun eine große Mannigfaltigkeit von Empfindungen an ſeinem Körper, die jederzeit mit der geiſtigen Beſchauung verbunden ſeyn, deren Ungereimtheit aber zu groß iſt, als daß ich es wagen dürfte, nur eine einzige derſelben anzuführen.

Hieraus kann man ſich nun, woferne man es der Mühe werth hält, einen Begriff von der abentheuerlichſten und ſeltſamſten Einbildung machen, in welcher ſich alle ſeine Träumereyen vereinbaren. So wie nemlich verſchiedene Kräfte und Fähigkeiten diejenige Einheit ausmachen, welche die Seele oder der innere Menſch iſt, ſo machen auch verſchiedene Geiſter (deren Hauptcharaktere ſich eben ſo auf einander beziehen, wie die mancherley Fähigkeiten eines Geiſtes unter einander,) eine Societät aus, welche die Apparenz eines großen Menſchen an ſich zeigt, und in welchem Schattenbilde ein jeder Geiſt ſich an demjenigen Orte und in den ſcheinbaren Gliedmaßen ſieht, die ſeiner eigenthümlichen Verrichtung in einem ſolchen geiſtigen Körper gemäß iſt. Alle Geiſterſocietäten aber zuſammen und die ganze Welt aller dieſer unſichtbaren Weſen erſcheinet zuletzt ſelbſt wiederum in der Apparenz des größeſten Menſchen. Eine ungeheure und rieſenmäßige Phantaſie, zu welcher ſich vielleicht eine alte kindiſche Vorſtellung ausgedehnt hat, wenn etwa in Schulen, um dem Gedächtniſſe zu Hülfe zu kommen, ein ganzer Welttheil unter dem Bilde einer ſitzenden Jungfrau u. dgl. den Lehrlingen vorgemahlt wird. In dieſem unermeßlichen Menſchen iſt eine durchgängige innigſte Gemeinſchaft eines Geiſtes mit allen und aller mit einem, und, wie auch immer die Lage der lebenden Weſen gegeneinander in dieſer Welt, oder deren Veränderung beſchaffen ſeyn mag, ſo haben ſie doch eine ganz andere Stelle im größeſten Menſchen, welche ſie niemals verändern und welche nur dem Scheine nach ein Ort in einem unermeßlichen Raume, in der That aber eine beſtimmte Art ihrer Verhältniſſe und Einflüſſe iſt.

Ich bin es müde, die wilden Hirngeſpenſter des ärgſten Schwärmers unter allen zu copiren, oder ſolche bis zu ſeinen Beſchreibungen vom Zuſtande nach dem Tode fortzuſetzen. Ich habe auch noch andere Bedenklichkeiten: denn obgleich ein Naturſammler unter den präparirten Stücken thieriſcher Zeugungen nicht nur ſolche, die in natürlicher Form gebildet ſeyn, ſondern auch Mißgeburten in ſeinem Schranke aufſtellt, ſo muß er doch behutſam ſeyn, ſie nicht jedermann und nicht gar zu deutlich ſehen zu laſſen: denn es könnten unter den Vorwitzigen leichtlich ſchwangere Perſonen ſeyn, bey denen es einen ſchlimmen Eindruck machen dürfte. Und da unter meinen Leſern Einige in Anſehung der idealen Empfängniß eben ſowohl in andern Umſtänden ſeyn mögen, ſo würde mir es leid thun, wenn ſie ſich hier etwa woran ſollten verſehen haben. Indeſſen weil ich ſie doch gleich anfangs gewarnet habe, ſo ſtehe ich für nichts, und hoffe, man werde mir die Mondkälber nicht aufbürden, die bey dieſer Veranlaſſung von ihrer fruchtbaren Einbildung möchten geboren werden.

Übrigens habe ich den Träumereyen unſeres Verfaſſers keine eigenen untergeſchoben, ſondern ſolche durch einen getreuen Auszug dem bequemen und wirthſchaftlichen Leſer, (der einem kleinen Vorwitze nicht ſo leicht 7 Pfund Sterlinge aufopfern möchte) dargeboten. Zwar ſind die unmittelbaren Anſchauungen mehrentheils von mir weggelaſſen worden, weil dergleichen wilde Hirngeſpenſter nur den Nachtſchlaf des Leſers ſtören würden; auch iſt der verworrene Sinn ſeiner Eröffnungen hin und wieder in eine etwas gangbare Sprache eingekleidet worden; allein die Hauptzüge des Abriſſes haben dadurch in ihrer Richtigkeit nicht gelitten. Gleichwohl iſt es nur umſonſt, es verhehlen zu wollen, weil es Jedermann doch ſo in die Augen fällt, daß alle dieſe Arbeit am Ende auf nichts herauslaufe: denn da die vorgegebenen Privaterſcheinungen des Buchs ſich ſelbſt nicht beweiſen können, ſo könnte der Bewegungsgrund, ſich mit ihnen abzugeben, nur in der Vermuthung liegen, daß der Verfaſſer zur Beglaubigung derſelben ſich vielleicht auf Vorfälle von der oben erwähnten Art, die durch lebende Zeugen beſtätigt werden könnten, berufen würde. Dergleichen aber findet man nirgends. Und ſo ziehen wir uns mit einiger Beſchämung von einem thörigten Verſuche zurück, mit der vernünftigen, obgleich etwas ſpäten Anmerkung, daß das Klugdenken mehrentheils eine leichte Sache ſey, aber leider, nur nachdem man ſich eine Zeitlang hat hintergehen laſſen.

* * *

Ich habe einen undankbaren Stoff bearbeitet, den mir die Nachfrage und Zudringlichkeit vorwitziger und müßiger Freunde unterlegte. Indem ich dieſem Leichtſinne meine Bemühung unterwarf, habe ich zugleich deſſen Erwartung betrogen, und, weder dem Neugierigen durch Nachrichten, noch dem Forſchenden durch Vernunftgründe, etwas zur Befriedigung ausgerichtet. Wenn keine andere Abſicht dieſe Arbeit beſeelte, ſo habe ich meine Zeit verloren: ich habe das Zutrauen des Leſers verloren, deſſen Erkundigung und Wißbegierde ich durch einen langweiligen Umweg zu demſelben Punkte der Unwiſſenheit geführet habe, aus welchem er herausgegangen war. Allein ich hatte in der That einen Zweck vor Augen, der mir wichtiger ſcheint, als der, welchen ich vorgab, und dieſen meine ich erreicht zu haben. Die Metaphyſik, in welche ich das Schickſal habe verliebt zu ſeyn, ob ich mich gleich von ihr nur ſelten einiger Gunſtbezeugungen rühmen kann, leiſtet zweyerley Vortheile. Der erſte iſt, den Aufgaben ein Gnüge zu thun, die das forſchende Gemüth aufwirft, wenn es verborgenern Eigenſchaften der Dinge durch Vernunft nachſpähet. Aber hier täuſcht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung, und iſt diesmals auch unſern begierigen Händen entgangen.

Ter fruſtra comprenſa manus, effugit imago,
Par levibus ventis volucrique ſimillima ſomno.

Virg.

Der andere Vortheil iſt der Natur des menſchlichen Verſtandes mehr angemeſſen und beſteht darin, einzuſehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wiſſen kann, auch beſtimmt ſey, und welches Verhältniß die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf ſich alle unſere Urtheile jederzeit ſtützen müſſen. In ſo ferne iſt die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft von den Grenzen der menſchlichen Vernunft, und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, ſeine Beſitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, ſo iſt dieſer Nutzen der erwähnten Wiſſenſchaft der unbekannteſte und zugleich der wichtigſte, wie er denn auch nur ziemlich ſpät und nach langer Erfahrung erreicht wird. Ich habe dieſe Grenze hier zwar nicht genau beſtimmt, aber doch in ſo weit angezeigt, daß der Leſer bey weiterem Nachdenken finden wird, er könne ſich aller vergeblichen Nachforſchung überheben, in Anſehung einer Frage, wozu die Data in einer andern Welt, als in welcher er empfindet, anzutreffen ſind. Ich habe alſo meine Zeit verloren, damit ich ſie gewönne. Ich habe meinen Leſer hintergangen, damit ich ihm nützte, und wenn ich ihm gleich keine neue Einſicht darbot, ſo vertilgte ich doch den Wahn und das eitle Wiſſen, welches den Verſtand aufbläht und in ſeinem engen Raume den Platz ausfüllt, den die Lehren der Weisheit und der nützlichen Unterweiſung einnehmen könnten.

Wen die bisherigen Betrachtungen ermüdet haben, ohne ihn zu belehren, deſſen Ungeduld kann ſich nunmehro damit aufrichten, was Diogenes, wie man ſagt, ſeinen gähnenden Zuhörern zuſprach, als er das letzte Blatt eines langweiligen Buchs ſahe: Courage, meine Herren, ich ſehe Land! Vorher wandelten wir, wie

Demokrit im leeren Raume, wohin uns die Schmetterlingsflügel der Metaphyſik gehoben hatten, und unterhielten uns daſelbſt mit geiſtigen Geſtalten. Jetzt, da die ſtiptiſche Kraft der Selbſterkenntniß die ſeidenen Schwingen zuſammengezogen hat, ſehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verſtandes; glücklich! wenn wir denſelben als unſern angewieſenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungeſtraft hinausgehen, und der auch alles enthält, was uns befriedigen kann, ſo lange wir uns am Nützlichen halten.

Drittes Hauptſtück.

Praktiſcher Schluß aus der ganzen Abhandlung.

Einem jeden Vorwitze nachzuhängen, und der Erkenntnißſucht keine andern Grenzen zu verſtatten, als das Unvermögen, iſt ein Eifer, welcher der Gelehrſamkeit nicht übel anſteht. Allein unter unzähligen Aufgaben, die ſich ſelbſt darbieten, diejenige auszuwählen, deren Auflöſung dem Menſchen angelegen iſt, iſt das Verdienſt der Weisheit. Wenn die Wiſſenſchaft ihren Kreis durchlaufen hat, ſo gelanget ſie natürlicher Weiſe zu dem Punkte eines beſcheidenen Mißtrauens, und ſagt, unwillig über ſich ſelbſt: wie viele Dinge giebt es doch, die ich nicht einſehe! Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, ſpricht in dem Munde des Sokrates mitten unter den Waaren eines Jahrmarkts, mit heiterer Seele: wie viele Dinge giebt es doch, die ich alle nicht brauche! Auf ſolche Art fließen endlich zwey Beſtrebungen von ſo unähnlicher Natur in eine zuſammen, ob ſie gleich anfangs nach ſehr verſchiedenen Richtungen ausgiengen, indem die erſte eitel und unzufrieden, die zweyte aber geſehr und genügſam iſt. Denn um vernünftig zu wählen, muß man vorher ſelbſt das Entbehrliche, ja das Unmögliche kennen; aber endlich gelangt die Wiſſenſchaft zu der Beſtimmung, der ihr durch die Natur der menſchlichen Vernunft geſetzten Grenzen: alle bodenloſe Entwürfe aber, die vielleicht an ſich ſelbſt nicht unwürdig ſeyn mögen, nur daß ſie außer der Sphäre der Menſchen liegen, fliehen auf den Limbus der Eitelkeit. Alsdann wird ſelbſt die Metaphyſik dasjenige, wovon ſie itzt noch ziemlich weit entfernet iſt, und was man von ihr am wenigſten vermuthen ſollte, die Begleiterin der Weisheit; denn ſo lange die Meynung einer Möglichkeit, zu ſo entfernten Einſichten zu gelangen, übrig bleibt, ruft die weiſe Einfalt vergeblich, daß ſolche große Beſtrebungen entbehrlich ſeyn. Die Annehmlichkeit, welche die Erweiterung des Wiſſens begleitet, wird ſehr leicht den Schein der Pflichtmäßigkeit annehmen, und aus jener vorſetzlichen und überlegten Genügſamkeit eine dumme Einfalt machen, die ſich der Veredelung unſerer Natur entgegenſetzen will. Die Fragen von der geiſtigen Natur, von der Freyheit und Vorherbeſtimmung, dem künftigen Zuſtande u. dgl. bringen anfänglich alle Kräfte des Verſtandes in Bewegung, und ziehen den Menſchen durch ihre Vortrefflichkeit in den Wetteifer der Spekulation, welche ohne Unterſchied klügelt und entſcheidet, lehret oder widerlegt, wie es die Scheineinſicht jedesmal mit ſich bringt. Wenn dieſe Nachforſchung aber in Philoſophie ausſchlägt, die über ihr eigenes Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenſtände allein, ſondern deren Verhältniß zu dem Verſtande des Menſchen kennt, ſo ziehen ſich die Grenzen enger zuſammen, und die Markſteine werden gelegt, welche die Nachforſchung aus ihrem eigenthümlichen Bezirke niemals mehr ausſchweifen laſſen. Wir haben einige Philoſophie nöthig gehabt, um die Schwierigkeiten zu kennen, welche einen Begriff umgeben, den man gemeiniglich als ſehr bequem und alltäglich behandelt. Etwas mehr Philoſophie entfernet dieſes Schattenſich der Einſicht noch mehr, und überzeugt uns, daß es gänzlich außer dem Geſichtskreiſe der Menſchen liegt: denn in den Verhältniſſen der Urſache und Wirkung, der Subſtanz und der Handlung, dient anfänglich die Philoſophie dazu, die verwickelten Erſcheinungen aufzulöſen und ſolche auf einfachere Vorſtellungen zu bringen. Iſt man aber endlich zu den Grundverhältniſſen gelangt, ſo hat das Geſchäfte der Philoſophie ein Ende, und wie etwas könne eine Urſache ſeyn oder eine Kraft haben, iſt unmöglich, jemals durch Vernunft einzuſehen, ſondern dieſe Verhältniſſe müſſen lediglich aus der Erfahrung genommen werden: denn unſere Vernunftregel gehet nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerſpruche. So ferne aber etwas eine Urſache iſt, ſo wird durch Etwas, etwas Anderes geſetzt, und es iſt alſo kein Zuſammenhang vermöge der Einſtimmung anzutreffen, wie denn auch, wenn ich eben daſſelbe nicht als eine Urſache anſehen will, niemals ein Widerſpruch entſpringt, weil es ſich nicht contradicirt: wenn etwas geſetzt iſt, etwas anderes aufzuheben. Daher die Grundbegriffe der Dinge als Urſachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn ſie nicht aus der Erfahrung hergenommen ſind, gänzlich willkührlich ſeyn, und weder bewieſen noch widerlegt werden können. Ich weiß wohl, daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann dieſe Erſcheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen und ſie daher wohl erkennen, aber nicht einſehen. Daß mein Wille meinen Arm bewegt, iſt mir nicht verſtändlicher, als wenn jemand ſagte, daß derſelbe auch den Mond in ſeinem Kreiſe zurückhalten könnte; der Unterſchied iſt nur dieſer: daß ich jenes erfahre, dieſes aber niemals in meine Sinne gekommen iſt. Ich erkenne in mir Veränderungen als in einem Subjekte, was lebt, nemlich Gedanken, Willkühr ꝛc. ꝛc. und, weil dieſe Beſtimmungen von anderer Art ſeyn, als alles, was zuſammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, ſo denke ich mir billigermaßen ein unkörperliches und beharrliches Weſen. Ob dieſes auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde, kann vermittelſt dieſer aus Erfahrung erkannten Natur niemals geſchloſſen werden. Ich bin mit meiner Art Weſen durch Vermittelung körperlicher Geſetze in Verknüpfung, ob ich aber auch ſonſt nach andern Geſetzen, welche ich pneumatiſch nennen will, ohne die Vermittelung der Materie in Verbindung ſtehe, oder jemals ſtehen werde, kann ich auf keinerley Weiſe aus demjenigen ſchließen, was mir gegeben iſt. Alle ſolche Urtheile, wie diejenigen, von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt, oder mit andern Weſen ihrer Art jetzt oder künftig in Verhältniß ſteht, können niemals etwas mehr als Erdichtungen ſeyn, und zwar bey weitem nicht einmal von demjenigen Werthe, als die in der Naturwiſſenſchaft, welche man Hypotheſen nennt, bey welchen man keine Grundkräfte erſinnt, ſondern diejenigen, welche man durch Erfahrung ſchon kennt, nur auf eine den Erſcheinungen angemeſſene Art verbindet, und deren Möglichkeit ſich alſo jederzeit muß können beweiſen laſſen; dagegen im erſten Falle ſelbſt neue Fundamentalverhältniſſe von Urſache und Wirkung angenommen werden, in welchen man niemals den mindeſten Begriff ihrer Möglichkeit haben kann, und alſo nur ſchöpferiſch oder chimäriſch, wie man es nennen will, dichtet. Die Begreiflichkeit verſchiedener wahren, oder angeblichen Erſcheinungen aus dergleichen angenommenen Grundideen, dient dieſen zu gar keinem Vortheile; denn man kann leicht von allem Grunde angeben, wenn man berechtigt iſt, Thätigkeiten und Wirkungsgeſetze zu erſinnen, wie man will. Wir müſſen alſo warten, bis wir vielleicht in der künftigen Welt durch neue Erfahrungen neue Begriffe von den uns noch verborgenen Kräften in unſerm denkenden Selbſt werden belehrt werden. So haben uns die Beobachtungen ſpäterer Zeiten, nachdem ſie durch Mathematik aufgelöſet worden, die Kraft der Anziehung an der Materie offenbaret, von deren Möglichkeit (weil ſie eine Grundkraft zu ſeyn ſcheint) man ſich niemals einigen ferneren Begriff wird machen können. Diejenigen, welche, ehe den Beweis aus der Erfahrung in Händen zu haben, vorher ſich eine ſolche Eigenſchaft hätten erſinnen wollen, würden als Thoren mit Recht verdienet haben ausgelacht zu werden. Da nun die Vernunftgründe in dergleichen Fällen weder zur Erfindung noch zur Beſtätigung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von der mindeſten Erheblichkeit ſind, ſo kann man nur den Erfahrungen das Recht der Entſcheidung einräumen, ſo wie ich es auch der Zeit, welche Erfahrung bringt, überlaſſe, etwas über die geprieſenen Heilkräfte des Magnets in Zahnkrankheiten auszumachen, wenn ſie eben ſo viel Beobachtungen wird vorzeigen können, daß magnetiſche Stäbe auf Fleiſch und Knochen wirken, als wir ſchon vor uns haben, daß es auf Eiſen und Stahl geſchehe. Wenn aber gewiſſe angebliche Erfahrungen ſich in kein unter den meiſten Menſchen einſtimmiges Geſetz der Empfindung bringen laſſen, und alſo nur eine Regelloſigkeit in den Zeugniſſen der Sinne beweiſen würden, (wie es in der That mit den herumgehenden Geiſtererzählungen bewandt iſt,) ſo iſt rathſam, ſie nur abzubrechen, weil der Mangel der Einſtimmung und Gleichförmigkeit alsdann der hiſtoriſchen Erkenntniß alle Beweiskraft nimmt, und ſie untauglich macht, ein Fundament zu irgend einem Geſetze der Erfahrung zu dienen, worüber der Verſtand urtheilen könnte.

So wie man einer Seits durch etwas tiefere Nachforſchung einſehen lernt, daß die überzeugende und philoſophiſche Einſicht in dem Falle, wovon wir reden, unmöglich ſey, ſo wird man auch anderer Seits bey einem ruhigen und vorurtheilsfreyen Gemüthe geſtehen müſſen, daß ſie entbehrlich und unnöthig ſey. Die Eitelkeit der Wiſſenſchaft entſchuldigt gerne ihre Beſchäftigung mit dem Vorwande der Wichtigkeit, und ſo giebt man auch hier gemeiniglich vor, daß die Vernunfteinſicht von der geiſtigen Natur der Seele zu der Überzeugung von dem Daſeyn nach dem Tode, dieſe aber zum Bewegungsgrunde eines tugendkünftigen Lebens ſehr nöthig ſey: die müßige Neugierde aber ſetzt hinzu, daß die Wahrhaftigkeit der Erſcheinungen abgeſchiedener Seelen von allem dieſem ſogar einen Beweis aus der Erfahrung abgeben könne. Allein die wahre Weisheit iſt die Begleiterin der Einfalt, und, da bey ihr das Herz dem Verſtande die Vorſchrift giebt, ſo macht ſie gemeiniglich die großen Zurüſtungen der Gelehrſamkeit entbehrlich, und ihre Zwecke bedürfen nicht ſolcher Mittel, die nimmermehr in aller Menſchen Gewalt ſeyn können. Wie? iſt es denn nur darum gut, tugendhaft zu ſeyn, weil es eine andere Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinſt belohnt werden, weil ſie an ſich ſelbſt gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menſchen nicht unmittelbare ſittliche Vorſchriften, und muß man, um ihn allhier ſeiner Beſtimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maſchinen an eine andere Welt anſetzen? Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher ſich gern ſeinen Lieblingslaſtern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe ſchreckte, und wird man nicht vielmehr ſagen müſſen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit ſcheue, die laſterhafte Geſinnung aber in ſeiner Seele nähre, daß er den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend ſelbſt aber haſſe? Und in der That lehret die Erfahrung auch, daß ſo Viele, welche von der künftigen Welt belehret und überzeugt ſind, gleichwohl dem Laſter und der Niederträchtigkeit ergeben, nur auf Mittel ſinnen, den drohenden Folgen der Zukunft argliſtig auszuweichen: aber es hat wohl niemals eine rechtſchaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende ſey, und deren edle Geſinnung ſich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher ſcheint es der menſchlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu ſeyn, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. So iſt auch der moraliſche Glaube bewandt, deſſen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben ſeyn kann, und welcher einzig und allein dem Menſchen in jeglichem Zuſtande angemeſſen iſt, indem er ihn ohne Umſchweife zu ſeinen wahren Zwecken führet. Laßt uns demnach alle lärmenden Lehrverfaſſungen von ſo entfernten Gegenſtänden der Spekulation und der Sorge müßiger Köpfe überlaſſen! Sie ſind uns in der That gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe für oder darwider mag vielleicht über den Beyfall der Schulen, ſchwerlich aber etwas über das künftige Schickſal der Redlichen entſcheiden. Es war auch die menſchliche Vernunft nicht genugſam dazu beflügelt, daß ſie ſo hohe Wolken theilen ſollte, die uns die Geheimniſſe der andern Welt aus den Augen ziehen, und den Wißbegierigen, die ſich nach derſelben ſo angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber ſehr natürlichen Beſcheid geben, daß es wohl am rathſamſten ſey, wenn ſie ſich zu gedulden beliebten, bis ſie werden dahin kommen. Da aber unſer Schickſal in der künftigen Welt vermuthlich ſehr darauf ankommen mag, wie wir unſern Poſten in der gegenwärtigen verwaltet haben, ſo ſchließe ich mit demjenigen, was Voltaire ſeinen ehrlichen Candide, nach ſo viel unnützen Schulſtreitigkeiten, zum Beſchluſſe ſagen läßt: **laßt uns unſer Glück beſorgen, in den Garten gehen, und arbeiten.**

Erneuerte Frage: ob das menſchliche Geſchlecht im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſeren ſey? *)

1.

Was will man hier wiſſen?

Man verlangt ein Stück von der Menſchengeſchichte, nd zwar nicht das von der vergangenen, ſondern der ünftigen Zeit, mithin eine vorherſagende, welche, enn ſie nicht nach bekannten Naturgeſetzen (wie Sonn- und Mondfinſterniſſe) geführt wird, wahrſagend nd doch natürlich, kann ſie aber nicht anders, als durch ernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Ausſicht die künftige Zeit erworben werden, weiſſagend (proetiſch) genannt wird **). — Uebrigens iſt es hier auch ht um die Naturgeſchichte des Menſchen, (ob etwa nftig neue Racen derſelben entſtehen möchten), ſondern

---

) Zuerſt gedruckt 1798. Nichts zieht den gebildeten Menſchen mehr an als eine Beantwortung dieſer Frage, welche ſeinen frohen Hoffnungen entſpricht. Mag die Geſchichte oft Zweifel in unſrer Bruſt gegen das Beſſerwerden in der Welt erregen, ſo iſt doch die praktiſche Vernunft die freudige Tröſterin und verbürgt jedem aufmerkſamen Beobachter, daß das Menſchengeſchlecht ſtets im Ganzen fortſchreitet und daß es in der That beſſer wird. Was ſpricht wohl eindringlicher dafür als das Sollen in unſerm Buſen? Mag die Zeit noch ſo ſchwanke dauern, die Vernunft erinnert unaufhörlich jeden: „übe fortwährend deine Kräfte aus, ordne ihre Thätigkeit dem Sittengeſetze unter und bewirke ſo viel Gutes in der Welt als du vermagſt. Übe ämſig und gewiſſenhaft deine Pflichten gegen dich und Andere"; und ſo lange als Menſchen leben, verſtummt dieſer Ruf nie. Verbürgt wird dieſes ſtete Fortſchreiten im Beſſern in neuern Zeiten vorzüglich durch die Erfindung und Ausbreitung der Buchdruckerkunſt, durch die Preßfreyheit und durch die Einführung weiſe eingerichteter Staatsverfaſſungen und die Theilung der Gewalten, welche zur Begründung und Erhaltung einer öffentlichen Rechtsherrſchaft erforderlich ſind.

D. Herausg.

Wer ins Wahrſagen pfuſchert (es ohne Kenntniß oder Ehrichkeit thut), von dem heißt es: er wahrſagert, von der Pythia an bis zur Zigeunerin.

um die Sittengeſchichte, und zwar nicht nach dem Gattungsbegriff (singulorum), ſondern dem Ganzen der geſellſchaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerſchaften vertheilten Menſchen (universorum) zu thun, wenn gefragt wird: ob das menſchliche Geſchlecht (im Großen) zum Beſſeren beſtändig fortſchreite.

2.

Wie kann man es wiſſen?

Als wahrſagende Geſchichtserzählung des Bevorſtehenden in der künftigen Zeit: mithin als eine a priori mögliche Darſtellung der Begebenheiten, die da kommen ſollen. — Wie iſt aber eine Geſchichte a priori möglich? — Antwort: wenn der Wahrſager die Begebenheiten ſelber macht und veranſtaltet, die er zum Voraus verkündigt.

Jüdiſche Propheten hatten gut weiſſagen, daß über kurz oder lang nicht bloß Verfall, ſondern gänzliche Auflöſung ihrem Staat bevorſtehe: denn ſie waren ſelbſt die Urheber dieſes ihres Schickſals. — Sie hatten, als Volksleiter, ihre Verfaſſung mit ſo viel kirchlichen und daraus abfließenden bürgerlichen Laſten beſchwert, daß ihr Staat völlig untauglich wurde, für ſich ſelbſt, vornehmlich mit benachbarten Völkern zuſammen, zu beſtehen, und die Jeremiaden ihrer Prieſter mußten daher natürlicher Weiſe vergeblich in der Luft verhallen, weil dieſe hartnäckig auf ihrem Vorſatze einer unhaltbaren, von ihnen ſelbſt gemachten, Verfaſſung beharrten, und ſo von ihnen ſelbſt der Ausgang mit Unfehlbarkeit vorausgeſehen werden konnte.

Unſere Politiker machen, ſo weit ihr Einfluß reicht, es eben ſo, und ſind auch im Wahrſagen eben ſo glücklich. — Man muß, ſagen ſie, die Menſchen nehmen, wie ſie ſind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmüthige Phantaſten träumen, daß ſie ſeyn ſollten. Das wie ſie ſind aber ſollte heißen: wozu wir ſie durch ungerechten Zwang, durch verrätheriſche, der Regierung an die Hand gegeben, Anſchläge gemacht haben, nemlich halsſtarrig und zur Empörung geneigt: wo dann freilich, wenn ſie die Zügel ein wenig ſinken läßt, ſich traurige Folgen ereignen, welche die Prophezeyhung jener vermeintlich klugen Staatsmänner wahrmachen.

Auch Geiſtliche weiſſagen gelegentlich den gänzlichen Verfall der Religion, und die nahe Erſcheinung des Antichriſts; während deſſen ſie gerade das thun, was erforderlich iſt, ihn einzuführen, indem ſie nemlich ihrer Gemeine nicht ſittliche Grundſätze ans Herz zu legen bedacht ſind, die geradezu aufs Beſſere führen, ſondern Obſervanzen und hiſtoriſchen Glauben zur weſentlichen Pflicht machen, die es indirect bewirken ſollen: woraus zwar mechaniſche Einhelligkeit, als in einer bürgerlichen Verfaſſung, aber keine in der moraliſchen Geſinnung erwachſen kann: alsdann aber über Irreligioſität klagen, welche ſie ſelber gemacht haben, die ſie alſo, auch ohne beſondere Wahrſagergabe, vorher verkündigen konnten *).

---

*) Zum Verderben des Menſchengeſchlechts trägt vorzüglich die Politik durch ihre widerrechtlichen Maaßregeln bey und die Politiker, wie ſie nur zu oft ſind, glauben eben ſo wenig an die Veredlung der Völker, als ſie alles mögliche zur Erhaltung des Deſpotiſmus beytragen. Wenn die Politiker immer ihres hohen Berufs, die Herrſchaft der Gerechtigkeit durch weiſe Geſetze und durch die Achtung gegen die Freyheit zu begründen und zu erhalten, eingedenk wären, ſo würden ſie die größten Wohlthäter der Menſchheit ſeyn, aber ſo laſſen ſie ſich nur zu oft von der Verblendung, der Habſucht und dem Widerwillen gegen die menſchliche Natur leiten und üben meiſtentheils den Egoiſmus in neuen Kriegen und zur Unterdrückung der Völker aus. Jedoch die menſchliche Natur iſt mächtiger als der böſe Wille Einzelner und ſo wird die Zeit kommen, wo Wahrheit und Gerechtigkeit den Willkühren beſeitigen und die Schickſale der Völker nach wohlthätigen Geſetzen beſtimmen. — Die Geiſtlichen, welche den Charakter der ächten Religion verkennen, die in edler Geſinnung und im freudigen Handeln nach dem weiſen, gerechten und heiligen Willen der Gottheit und den Vorſchriften der Vernunft beſteht, arbeiten nur zu eifrig an der Verſchlimmerung der Menſchen und an dem Verderben der Zeit. Man verbeſſere den Willen der Menſchen und mache ihn geneigt, immer das Sittengeſetz aus Achtung gegen die Menſchheit und den Willen der Gottheit zu befolgen und es wird bald beſſer in der Welt werden.

P. Seranda.

3.

Eintheilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorher wiſſen will.

Der Fälle, die eine Vorherſagung enthalten können, ſind drei: das menſchliche Geſchlecht iſt entweder im continuirlichen Rückgange zum Aergern, oder im beſtändigen Fortgange zum Beſſeren in ſeiner moraliſchen Beſtimmung, oder im ewigen Stillſtande auf der jetzigen Stufe ſeines ſittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreiſe um denſelben Punkt einerley iſt).

Die erſte Behauptung kann man den moraliſchen Terrorismus, die zweyte den Eudämonismus, (der, das Ziel des Fortſchreitens im weiten Proſpect geſehen, auch Chiliasmus genannt werden würde), die dritte aber den Abderitismus nennen, weil, da ein wahrer Stillſtand im Moraliſchen nicht möglich iſt, ein beſtändig wechſelndes Steigen, und eben ſo öfteres und tiefes Zurückfallen (gleichſam ein ewiges Schwanken) nichts mehr austrägt, als ob das Subjekt auf derſelben Stelle, und im Stillſtande geblieben wäre.

a.

Von der terroriſtiſchen Vorſtellungsart der Menſchengeſchichte.

Der Verfall ins Aergere kann im menſchlichen Geſchlechte nicht beſtändig fortwährend ſeyn: denn bey einem gewiſſen Grade deſſelben würde es ſich ſelbſt aufreiben. Daher beym Anwachs großer, wie Berge, ſich aufthürmender Greuelthaten und ihnen angemeſſener Uebel, geſagt wird: nun kann es nicht mehr ärger werden: der jüngſte Tag iſt vor der Thüre, und der fromme Schwärmer träumt nun ſchon von der Wiederbringung aller Dinge, und einer erneuerten Welt, nachdem dieſe im Feuer untergegangen iſt.

b.

Von der eudämoniſtiſchen Vorſtellungsart der Menſchengeſchichte.

Daß die Maſſe des unſerer Natur angearteten Guten und Böſen in der Anlage immer dieſelbe bleibe, und in demſelben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne, mag immer eingeräumt werden: — und wie ſollte ſich auch dieſes Quantum des Guten in der Anlage vermehren laſſen, da es durch die Freyheit des Subjekts geſchehen müßte, wozu dieſes aber wiederum eines größeren Fonds des Guten bedürfen würde, als es einmal hat? — Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Urſache nicht überſteigen: und ſo kann das Quantum des mit dem Böſen im Menſchen vermiſchten Guten ein gewiſſes Maaß des letztern nicht überſchreiten, über welches er ſich emporarbeiten, und ſo auch immer zum noch Beſſeren fortſchreiten könnte. Der Eudämonism, mit ſeinen ſanguiniſchen Hoffnungen, ſcheint alſo unhaltbar zu ſeyn, und zu Gunſten einer weiſſagenden Menſchengeſchichte, in Anſehung des immerwährenden weitern Fortſchreitens, auf der Bahn des Guten, wenig zu verſprechen.

c.

Von der Hypotheſe des Abderitismus des Menſchengeſchlechts zur Vorherbeſtimmung ſeiner Geſchichte.

Dieſe Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben. Geſchäftige Thorheit iſt der Charakter unſerer Gattung: in die Bahn des Guten ſchnell einzutreten, aber darauf nicht zu beharren, ſondern, um ja nicht an einen einzigen Zweck gebunden zu ſeyn, wenn es auch nur der Abwechſelung wegen geſchähe, den Plan des Fortſchritts umzukehren, zu bauen, um niederreißen zu können, und ſich ſelbſt die hoffnungsloſe Bemühung aufzulegen, den Stein des Siſyphus bergan zu wälzen, um ihn wieder zurück fallen zu laſſen. — Das Prinzip des Böſen in der Naturanlage des menſchlichen Geſchlechts ſcheint alſo hier mit dem des Guten nicht ſowohl amalgamirt (verſchmolzen), als vielmehr Eins durchs Andere neutraliſirt zu ſeyn: welches Thatloſigkeit zur Folge haben würde (die hier der Stillſtand heißt): eine leere Geſchäftigkeit, das Gute mit dem Böſen durch vorwärts und rückwärts Gehen ſo abwechſeln zu laſſen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unſerer Gattung mit ſich ſelbſt auf dieſem Glob' als ein bloßes Poſſenſpiel angeſehen werden müßte, was ihr keinen größeren Werth in den Augen der Vernunft verſchaffen kann, als den die andern Thiergeſchlechter haben, die dieſes Spiel mit wenigerer Koſten und ohne Verſtandesaufwand treiben *).

---

*) Troſtlos iſt die Lehre, daß ſich alles im Völkerleben im Kreiſe drehe und der Menſch nur ein Weſen ohne einen weiſen Zweck, wenn ſie ſich beſtätigte; aber ſie findet ihre Widerlegung in der praktiſchen Vernunft und in einer ſorgfältigen und beſonnenen Ergründung der Erfahrung. Man gehe die Menſchengeſchichte von den früheſten Zeiten bis auf unſere Tage durch und man wird finden, daß ein ſtetes, obſchon langſames und mühſames Fortſchreiten zum Beſſern ſtatt findet. Die Kräfte des menſchlichen Geiſtes werden mehr ausgebildet, man verlangt eine ſorgfältigere Unterordnung der Thätigkeiten unter das Sittengeſetz, beurtheilt alles Thun und Laſſen der Menſchen viel ſtrenger als ſonſt und macht Anſprüche an die Staaten, die man vormals kaum ahnete. Dieſe ſollen eine öffentliche und allgemeine Rechtsherrſchaft unter weiſen Geſetzen begründen und die Gerechtigkeit ſoll unverbrüchlich beſtehen. Es ſoll jedem das Seine geſichert ſeyn und Niemandem ſoll ungeahndet ein Unrecht zugefügt werden. Ferner hat man einen Staatsorganismus anerkannt, welcher das Recht allein herrſchend macht. Mit Grund kann man nun annehmen, daß das Fortſchreiten im Guten immer ſicherer erfolgen und daß es immer mehr gefördert ſeyn wird. Man darf nur beſtändig den Pflichtbegriff recht ſcharf und klar herausheben, ihn dem menſchlichen Gemüthe tief und lebendig einprägen und den Menſchen für alles Gute, Wahre und Edle beleben. Er kann alles, was Pflicht iſt, ausführen, weil er ſoll und ſein Wille vermag Großes, ſo bald ihn die Pflicht über Stand und Land erhebt und ihn für alles Erhabene begeiſtert. Bei allen Betrachtungen über dieſen Gegenſtand muß man ſich immer auf den Standpunkt der Vernunft, beſonders der praktiſchen, erheben und von da aus das Schauſpiel des menſchlichen Thuns und Treibens betrach-

4.

Durch Erfahrung unmittelbar iſt die Aufgabe des Fortſchreitens nicht aufzulöſen.

Wenn das menſchliche Geſchlecht im Ganzen betrachtet eine noch ſo lange Zeit vorwärts gehend und im Fortſchreiten begriffen geweſen zu ſeyn befunden würde, ſo kann doch Niemand dafür ſtehen, daß nun nicht gerade jetzt, vermöge der phyſiſchen Anlage unſerer Gattung, die Epoche ſeines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings, und, mit beſchleunigtem Falle, zum Aergeren geht, ſo darf man nicht verzagen, daß nicht eben da der Umwendungspunkt (punctum flexus contrarii) anzutreffen wäre, wo, vermöge der moraliſchen Anlage in unſerem Geſchlechte, der Gang deſſelben ſich wiederum zum Beſſeren wendete: denn wir haben es mit freyhandelnden Weſen zu thun, denen ſich zwar vorher dictiren, was ſie thun ſollen, aber nicht vorherſagen läßt, was ſie thun werden, und die aus dem Gefühl der Uebel, die ſie ſich ſelbſt zufügten, wenn es recht böſe wird, eine verſtärkte Triebfeder zu nehmen wiſſen, es nun doch beſſer zu machen, als es vor jenem Zuſtande war. — Aber „arme Sterbliche (ſagt der Abt Coyer), unter euch iſt nichts beſtändig, als die Unbeſtändigkeit!“

Vielleicht liegt es auch an unſerer unrecht genommenen Wahl des Standpunkts, aus dem wir den Lauf menſchlicher Dinge anſehen, daß dieſer uns ſo widerſinn-

---

ten. Man vergreife nur nicht an ſich ſelbſt und es wird alles gut gehen, man trete nicht auf die Stimme unſers Gewiſſens als auf den [illegible] [illegible] der Begebenheiten. Unſere Vernunft [illegible] das Räthſel und [illegible] Natur in das Werkzeug in Gottes Hand zur Erreichung aller Menſchheitszwecke. Wir ſind kein Spielball des blinden Ungefährs, ſondern dazu berufen, jeder in ſeiner Sphäre am [illegible] zu arbeiten, um das Licht, die Wahrheit und die Freyheit auf den Thron zu erheben, wo ſie aber als Erben des Standes nach weiſen Geſetzen herrſchen ſollen.

D. Herausg.

nig ſcheint. Die Planeten, von der Erde aus geſehen, ſind bald rückgängig, bald ſtillſtehend, bald fortgängig. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft thun kann, gehen ſie nach der Copernikaniſchen Hypotheſe ihren regelmäßigen Gang fort. Es gefällt aber einigen, ſonſt nicht Unweiſen, ſteif auf ihrer Erklärungsart der Erſcheinungen und dem Standpunkte zu beharren, den ſie einmal genommen haben, ſollten ſie ſich darüber auch in tychoniſche Cyklen und Epicyklen bis zur Ungereimtheit verwickeln. — Aber das iſt eben das Unglück, daß wir uns in dieſen Standpunkt, wenn es die Vorherſagung freyer Handlungen angeht, zu verſetzen nicht vermögend ſind: denn das wäre der Standpunkt der *Vorſehung*, der über alle menſchliche Weisheit hinausliegt, welche ſich auch auf *freye* Handlungen des Menſchen erſtreckt, die von dieſem zwar *geſehen*, aber mit Gewißheit nicht *vorhergeſehen* werden können (für das göttliche Auge iſt hier kein Unterſchied), weil er zu dem letzteren den Zuſammenhang nach Naturgeſetzen bedarf, in Anſehung der künftigen *freyen* Handlungen aber dieſer Leitung, oder Hinweiſung, entbehren muß.

Wenn man dem Menſchen einen angebornen und unveränderlich guten, obzwar eingeſchränkten Willen, beylegen dürfte, ſo würde er dieſes Fortſchreiten ſeiner Gattung zum Beſſeren mit Sicherheit vorherſagen können, weil es eine Begebenheit träfe, die er ſelbſt machen kann. Bey der Miſchung des Böſen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Maaß er nicht kennt, weiß er ſelbſt nicht, welcher Wirkung er ſich davon gewärtigen könne.

5.

An irgend eine Erfahrung muß doch die wahrſagende Geſchichte des Menſchengeſchlechts angeknüpft werden.

Es muß irgend eine Erfahrung im Menſchengeſchlechte vorkommen, die, als Begebenheit, auf eine Beſchaffenheit und ein Vermögen deſſelben hinweiſet, **Urſache** von dem Fortrücken deſſelben zum Beſſeren, und, (da dieſes die That eines mit Freiheit begabten Weſens ſeyn ſoll), **Urheber** deſſelben zu ſeyn; aus einer gegebenen Urſache aber läßt ſich eine Begebenheit als Wirkung vorherſagen, wenn ſich die Umſtände ereignen, welche dazu mitwirkend ſind. Daß dieſe letzteren ſich aber irgend einmal ereignen müſſen, kann, wie beym Calcul der Wahrſcheinlichkeit im Spiele, wohl im Allgemeinen vorhergeſagt, aber nicht beſtimmt werden, ob es ſich in meinem Leben zutragen, und ich die Erfahrung davon haben werde, die jene Vorherſagung beſtätigte. — Alſo muß eine Begebenheit nachgeſucht werden, welche auf das Daſeyn einer ſolchen Urſache und auch auf den Act ihrer Cauſalität im Menſchengeſchlechte unbeſtimmt in Anſehung der Zeit hinweiſe, und die auf das Fortſchreiten zum Beſſern, als unausbleibliche Folge, ſchließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geſchichte der vergangenen Zeit (daß es immer im Fortſchritt geweſen ſey) ausgedehnt werden könnte, doch ſo, daß jene Begebenheit nicht ſelbſt als Urſache des letztern, ſondern nur als hindeutend, als **Geſchichtszeichen** (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum) angeſehen werden müſſe, und ſo die **Tendenz** des menſchlichen Geſchlechts im **Ganzen**, d. i. nicht nach den Individuen betrachtet (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben), ſondern, wie es in Völkerſchaften und Staaten getheilt auf Erden angetroffen wird, beweiſen könnte.

6.

Von einer Begebenheit unſerer Zeit, welche dieſe moraliſche Tendenz des Menſchengeſchlechts beweiſet.

Dieſe Begebenheit beſteht nicht etwa in wichtigen, von Menſchen verrichteten Thaten oder Unthaten, wodurch, was groß war, unter Menſchen klein, oder, was klein war, groß gemacht wird, und wie, gleich als durch Zauberey, alte glänzende Staatsgebäude verſchwinden, und andere an deren Statt, wie aus den Tiefen der Erde, hervorkommen. Nein! nichts von allem dem. Es iſt bloß die Denkungsart der Zuſchauer, welche ſich bey dieſem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verräth, und eine ſo allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung der Spielenden auf einer Seite, gegen die auf der andern, ſelbſt mit Gefahr, dieſe Partheilichkeit könne ihnen ſehr nachtheilig werden, dennoch laut werden läßt, ſo aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menſchengeſchlechts im Ganzen, und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moraliſchen Charakter deſſelben, wenigſtens in der Anlage, beweiſet, der das Fortſchreiten zum Beſſeren nicht allein hoffen läßt, ſondern ſelbſt ſchon ein ſolcher iſt, ſo weit das Vermögen deſſelben für jetzt zureicht.

Die Revolution eines geiſtreichen Volks, die wir in unſeren Tagen haben vor ſich gehen ſehen, mag gelingen oder ſcheitern: ſie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt ſeyn, daß ein wohldenkender Menſch ſie, wenn er ſie, zum zweytenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf ſolche Koſten zu machen nie beſchließen würde, — dieſe Revolution, ſage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuſchauer (die nicht ſelbſt in dieſem Spiele mit verwickelt ſind) eine Theilnehmung dem Wunſche nach, die nahe an Enthuſiasm gränzt, und deren Aeuſſerung ſelbſt mit Gefahr verbunden war, die alſo keine andere, als eine moraliſche Anlage im Menſchengeſchlechte zur Urſache haben kann.

Dieſe moraliſche einfließende Urſache iſt zwiefach: erſtens, die des Rechts, daß ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müſſe, ſich eine bürgerliche Verfaſſung zu geben, wie ſie ihm ſelbſt gut zu ſeyn dünkt: zweytens die des Zwecks, (der zugleich

Pflicht iſt), daß diejenige Verfaſſung eines Volks allein an ſich rechtlich und moraliſch-gut ſey, welche ihrer Natur nach ſo beſchaffen iſt, den Angriffskrieg nach Grundſätzen zu meiden, welche keine andere, als die republikaniſche Verfaſſung, wenigſtens der Idee nach, ſeyn kann *), mithin in die Bedingung einzutreten, wodurch der

---

*) Es iſt aber hiemit nicht gemeynt, daß ein Volk, welches eine monarchiſche Conſtitution hat, ſich damit das Recht anmaße, ja auch nur in ſich geheim den Wunſch hege, ſie abgeändert zu wiſſen; denn ſeine vielleicht ſehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfaſſung als die einzige anempfehlen, bey der es ſich zwiſchen mächtigen Nachbarn erhalten kann. Auch iſt das Murren der Unterthanen, nicht des Innern der Regierung halber, ſondern wegen des Benehmens derſelben gegen Auswärtige, wenn ſie dieſe etwa am Republikaniſiren hinderte, gar kein Beweis der Unzufriedenheit des Volks mit ſeiner eigenen Verfaſſung, ſondern vielmehr der Liebe für dieſelbe, weil es wider eigene Gefahr deſto mehr geſichert iſt, je mehr ſich andere Völker republikaniſiren. — Dennoch haben verläumderiſche Sycophanten, um ſich wichtig zu machen, dieſe unſchuldige Kannegießerey für Neuerungsſucht, Jacobinerey und Rottirung, die dem Staat Gefahr drohe, auszugeben geſucht; indeſſen daß auch nicht der mindeſte Grund zu dieſem Vorgeben da war, vornemlich nicht in einem Lande, was vom Schauplatze der Revolution mehr als hundert Meilen entfernt war 1).

1) Die Klage, welche Kant im J. 1798 führte, iſt auch jetzt wieder gegründet. Das Volk will Wahrheit und Gerechtigkeit und verlangt, daß ſich Niemand an den Rechten irgend eines Staats vergreife. Es wünſcht Verbeſſerungen in der Geſetzgebung und Regierung, aber nicht mit Gewalt, ſondern von oben herab, durch Verbeſſerungen und durch weiſe Maaßregeln. Es will eine eingeſchränkte Monarchie, in der die Gewalten zweckmäßig getheilt und kräftig zuſammen wirken und es weiß, daß auf dieſe Art das allgemeine Beſte trefflich gefördert wird. Es verabſcheuet die Einmiſchung des einen Staats in die innern Angelegenheiten des Andern und der gebildete Theil ſieht jeden Staat als eine juridiſche Perſon an, welche alles thun kann und darf, was nicht das Recht des Andern beeinträchtigt. Jedes Freiheit ſoll auf die Bedingung ihres Beſtehens mit der Freyheit aller Andern nach gerechten Geſetzen beſchränkt ſeyn und achtet man dieſes Gebot, ſo blühet Wohlſtand, Zufriedenheit und Gerechtigkeit. Aber dies will die Herrſchſucht, der Despotismus, der Eigennutz nicht; ſie fürchten die Freyheit nebſt der Gerechtigkeit und ſo ſchreitet man von Umwälzung zu Umwälzung, bis die Völker mit Gewalt dahin gebracht werden, woran ſie nicht gedacht hatten.

D. Herausg.

Krieg (der Quell aller Übel und Verderbniß der Sitten) abgehalten, und ſo dem Menſchengeſchlechte, bey aller ſeiner Gebrechlichkeit, der Fortſchritt zum Beſſeren negativ geſichert wird, im Fortſchreiten wenigſtens nicht geſtört zu werden.

Dies alſo und die Theilnehmung am Guten mit Affect, der Enthuſiasm, ob er zwar, weil aller Affect, als ein ſolcher, Tadel verdient, nicht ganz zu billigen iſt, giebt doch vermittelſt dieſer Geſchichte zu der, für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlaß, daß wahrer Enthuſiasm nur immer aufs Idealiſche und zwar rein Moraliſche geht, dergleichen der Rechtsbegriff iſt, und nicht auf den Eigennutz gepfropft werden kann. Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionirenden zu dem Eifer und der Seelengröße nicht geſpannt werden, den der bloße Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und ſelbſt der Ehrbegriff des alten kriegeriſchen Adels (ein Analogon des Enthuſiasm) verſchwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu ſie gehörten, ins Auge gefaßt hatten*), und ſich als Beſchützer deſſelben dachten: mit welcher Exaltation das äußere zuſchauende Publikum dann, ohne die mindeſte Abſicht der Mitwirkung, ſympathiſirte.

---

*) Von einem ſolchen Enthuſiasm der Rechtsbehauptung für das menſchliche Geſchlecht kann man ſagen: postquam ad arma Vulcania ventum est, — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit. — Warum hat es noch nie ein Herrſcher gewagt, frey herauszuſagen, daß er gar kein Recht des Volks gegen ihn anerkenne; daß dieſes ſeine Glückſeligkeit bloß der Wohlthätigkeit einer Regierung, die dieſe ihm angedeihen läßt, verdanke, und alle Anmaßung des Unterthans zu einem Recht gegen dieſelbe (weil dieſes den Begriff eines erlaubten Widerſtands in ſich enthält) ungereimt, ja gar ſtrafbar ſey? — Die Urſache iſt: weil eine ſolche öffentliche Erklärung alle Unterthanen gegen ihn empören würde; ob ſie gleich, wie folgſame Schaafe, von einem gütigen und verſtändigen Herrn geleitet, wohlgefüttert und kräftig beſchützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abgienge, zu klagen hätten. — Dem mit Freyheit begabten Weſen gnügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von Anderen (und hier von der Regierung) zu Theil werden kann; ſondern auf das Prinzip kommt es an, nach welchem es ſich ſolche verſchafft. Wohlfahrt aber hat kein Prinzip, weder für den, der ſie empfängt, noch der ſie austheilt (der Eine ſetzt ſie hierin, der Andere darin), weil es dabey auf das Materiale des

7.

Wahrſagende Geſchichte der Menſchheit.

Es muß etwas Moraliſches im Grundſatze ſeyn, welches die Vernunft als rein, zugleich aber auch, wegen des großen und Epoche machenden Einfluſſes, als etwas, das die dazu anerkannte Pflicht der Seele des Menſchen vor Augen ſtellt, und das menſchliche Geſchlecht im Ganzen ſeiner Vereinigung (non singulorum, sed universorum) angeht, deſſen verhofftem Gelingen und den Verſuchen zu demſelben es mit ſo allgemeiner und uneigennütziger Theilnehmung zujauchzt. — Dieſe Begebenheit iſt das Phänomen nicht einer Revolution, ſondern (wie es Hr. Erhard*) ausdrückt) der Evolution einer

---

Willens ankommt, welches empiriſch, und ſo der Allgemeinheit einer Regel unfähig iſt. Ein mit Freyheit begabtes Weſen kann und ſoll alſo, im Bewußtſeyn dieſes ſeines Vorzugs vor dem vernunftloſen Thiere, nach dem formalen Princip ſeiner Willkühr keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine ſolche, in welcher dieſes mit geſetzgebend iſt: d. i., das Recht der Menſchen, welche gehorchen ſollen, muß nothwendig vor aller Rückſicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieſes iſt ein Heiligthum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben iſt, und welches keine Regierung, ſo wohlthätig ſie auch immer ſeyn mag, antaſten darf. — Aber dieſes Recht iſt doch immer nur eine Idee, deren Ausführung auf die Bedingung der Zuſammenſtimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeſchränkt iſt, welche das Volk nicht überſchreiten darf; welches nicht durch Revolution, die jederzeit ungerecht iſt, geſchehen darf. — Autokratiſch herrſchen, und dabey doch republikaniſch, d. h., im Geiſte des Republikanism und nach einer Analogie mit demſelben regieren, iſt das, was ein Volk mit ſeiner Verfaſſung zufrieden macht.

*) Iſt der treffliche Denker, der als Arzt im J. 1827 zu Berlin ſtarb. Er iſt Verfaſſer: Ueber das Recht eines Volks zu einer Revolution. Jena 1795. auf welches Werk ſich Kant hier bezieht. D. Herausg.

naturrechtlichen Verfaſſung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht ſelbſt errungen wird, — indem der Krieg von innen und außen alle bisher beſtandene ſtatutariſche zerſtört, — die aber doch dahin führt, zu einer Verfaſſung hinzuſtreben, welche nicht kriegsſüchtig ſeyn kann, nemlich der republikaniſchen, die es entweder ſelbſt der Staatsform nach ſeyn mag, oder auch nur nach der Regierungsart bey der Einheit des Oberhaupts (des Monarchen) den Geſetzen analogiſch, die ſich ein Volk ſelbſt nach allgemeinen Rechtsprinzipien geben würde, den Staat verwalten zu laſſen.

Nun behaupte ich, dem Menſchengeſchlechte, nach den Aſpekten und Vorzeichen unſerer Tage, die Erreichung dieſes Zwecks und hiemit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortſchreiten desſelben zum Beſſeren, auch ohne Sehergeiſt, vorher ſagen zu können. Denn ein ſolches Phänomen in der Menſchengeſchichte vergißt ſich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menſchlichen Natur zum Beſſeren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freyheit nach inneren Rechtsprinzipien im Menſchengeſchlechte vereinigt, aber was die Zeit betrifft, nur als unbeſtimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte. *)

---

*) Was Kant hier bemerkt, beſtätigen noch weit mehr unſere Tage. Wie ſehr haben ſich die ſogenannten conſtitutionellen Verfaſſungen ausgebreitet und wie kräftig ſpricht ſich die öffentliche Meynung für ſie aus! Man würde die Zeit gänzlich verkennen, wenn man nicht bemerken wollte, daß ein ganz neues Menſchengeſchlecht entſtanden iſt. Was wenige Männer vor 40 Jahren ſagten und ſchrieben, das wird jetzt von allen Dächern gepredigt und man würde einen gewaltigen Mißgriff thun, wenn man das heranwachſende Geſchlecht, das in kurzem in die Begebenheiten eingreift, nach dem beurtheilen wollte, was die Menſchen und Völker beym Ausbruche der franzöſiſchen Revolution waren. Die Jahre von 1813 — 1815 vergeſſen ſich eben ſo wenig als jenes von 1789. Man will die Verſprechungen verwirklicht und das Unrecht wieder gut gemacht haben und Völker und Fürſten leben nur dann in Ein-

Aber wenn der bey dieſer Begebenheit beabſichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution, oder Reform der Verfaſſung eines Volks gegen das Ende doch fehlſchlüge, oder, nachdem dieſe einige Zeit gewähret hatte, doch wiederum alles ins Gleis zurückgebracht würde (wie Politiker jetzt wahrſagen), ſo verliert jene philoſophiſche Vorherſagung doch nichts von ihrer Kraft. — Denn jene Begebenheit iſt zu groß, zu ſehr mit dem Intereſſe der Menſchheit verwebt, und, ihrem Einfluſſe nach, auf die Welt, in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß ſie nicht den Völkern, bey irgend einer Veranlaſſung günſtiger Umſtände, in Erinnerung gebracht und zur Wiederholung neuer Verſuche dieſer Art erweckt werden ſollte; da dann, bey einer für das Menſchengeſchlecht ſo wichtigen Angelegenheit, endlich doch zu irgend einer Zeit die beabſichtigte Verfaſſung diejenige Feſtigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde.

Es iſt alſo ein nicht bloß gutgemeinter und in praktiſcher Abſicht empfehlungswürdiger, ſondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die ſtrengſte Theorie haltbarer Satz, daß das menſchliche Geſchlecht im Fortſchreiten zum Beſſeren immer geweſen ſey, und ſo fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht bloß auf das ſieht, was in irgend einem Volk geſchehen kann, ſondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran Theil nehmen dürften, die Ausſicht in eine unabſehliche Zeit eröffnet, wofern nicht etwa auf die erſte Epoche einer Naturrevolution, die (nach Camper und Blumenbach) bloß das Thier- und Pflanzenreich, ehe noch Menſchen waren, vergrub, noch eine zweyte folgt,

---

tracht und Friede neben einander, wenn jedes ſeine Pflicht thut und Fürſten den Völkern vertrauen und dieſe von jenen mit Grund die erforderlichen Verbeſſerungen erwarten können, als Zeitgenoſſen der Ereigniſſe von 1789. an in der politiſchen, moraliſchen und philoſophiſchen Welt.

D. Herausg.

welche auch dem Menſchengeſchlechte eben ſo mitſpielt, um andere Geſchöpfe auf dieſe Bühne treten zu laſſen, u. ſ. w.: denn für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren oberſten Urſache, iſt der Menſch wiederum nur eine Kleinigkeit. Daß ihn aber auch die Herrſcher von ſeiner eigenen Gattung dafür nehmen, und als eine ſolche behandeln, indem ſie ihn theils thieriſch, als bloßes Werkzeug ihrer Abſichten, belaſten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander aufſtellen, um ſie ſchlachten zu laſſen, — das iſt keine Kleinigkeit, ſondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung ſelbſt.

8.

Von der Schwierigkeit der auf das Fortſchreiten zum Weltbeſten angelegten Maximen, in Anſehung ihrer Publicität.

Volksaufklärung iſt die öffentliche Belehrung des Volks von ſeinen Pflichten und Rechten in Anſehung des Staats, dem es angehört. Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menſchenverſtande hervorgehende Rechte betrifft, ſo ſind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derſelben im Volke nicht die vom Staate beſtellten amtsmäßigen, ſondern freie Rechtslehrer, d. i., die Philoſophen, welche eben um dieſer Freiheit willen, die ſie ſich erlauben, dem Staate, der immer nur herrſchen will, anſtößig ſind, und werden unter dem Namen Aufklärer, als für den Staat gefährliche Leute verſchrieen: obzwar ihre Stimme nicht vertraulich ans Volk, (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt), ſondern ehrerbietig an den Staat gerichtet, und dieſer jenes ſein rechtliches Bedürfniß zu beherzigen angeflehet wird; welches durch keinen andern Weg, als den der Publicität geſchehen kann, wenn ein ganzes Volk ſeine Beſchwerde (gravamen) vortragen will. So verhindert das Verbot der Publicität den Fortſchritt eines Volks zum Beſſeren, ſelbſt in dem, was das Mindeſte ſeiner Forderung, nemlich bloß ſein natürliches Recht, angeht.

Eine andere, obzwar leicht durchzuſchauende, aber doch geſetzmäßig einem Volk beſchloſſene Verheimlichung iſt die von der wahren Beſchaffenheit ſeiner Konſtitution. Es wäre Verletzung der Majeſtät des großbritanniſchen Volks, von ihm zu ſagen, es ſey eine unbeſchränkte Monarchie, ſondern man will, es ſoll eine durch die zwey Häuſer des Parlements, als Volksrepräſentanten, den Willen des Monarchen einſchränkende Verfaſſung ſeyn, und doch weiß ein jeder ſehr gut, daß der Einfluß deſſelben auf dieſe Repräſentanten ſo groß und ſo unfehlbar iſt, daß von gedachten Häuſern nichts anderes beſchloſſen wird, als was Er will und durch ſeinen Miniſter anträgt, der dann auch wohl einmal auf Beſchlüſſe anträgt, bey denen er weiß, und es auch macht, daß ihm werde widerſprochen werden, (z. B. wegen des Negerhandels), um von der Freyheit des Parlements einen ſcheinbaren Beweis zu geben. — Dieſe Vorſtellung der Beſchaffenheit der Sache hat das Trügliche an ſich, daß die wahre zu Recht beſtändige Verfaſſung gar nicht mehr geſucht wird, weil man ſie in einem ſchon vorhandenen Beyſpiele gefunden zu haben vermeynt, und eine lügenhafte Publicität das Volk mit Vorſpiegelung einer durch das von ihm ausgehende Geſetz eingeſchränkte Monarchie*) täuſcht, indeſſen daß ſeine

---

*) Eine Urſache, deren Beſchaffenheit man nicht unmittelbar einſieht, entdeckt ſich durch die Wirkung, die ihr unausbleiblich anhängt. — Was iſt ein abſoluter Monarch? Es iſt derjenige, auf deſſen Befehl, wenn er ſagt: es ſoll Krieg ſeyn, ſofort Krieg iſt. — Was iſt dagegen ein eingeſchränkter Monarch? Der, welcher vorher das Volk befragen muß, ob Krieg ſeyn ſolle oder nicht, und ſagt das Volk, es ſoll nicht Krieg ſeyn, ſo iſt kein Krieg. — Denn Krieg iſt ein Zuſtand, in welchem dem Staatsoberhaupte alle Staatskräfte zu Gebote ſtehen müſſen. Nun hat der großbritanniſche Monarch recht viel Kriege geführt, ohne dazu jene Einwilligung zu ſuchen. Also iſt dieſer König ein abſoluter Monarch, der er zwar der Konſtitution nach nicht ſeyn ſollte, die er aber immer vorbey gehen kann, weil er eben durch jene Staats-

Stellvertreter, durch Beſtechung gewonnen, es in Geheim einem *abſoluten Monarchen* unterwarfen.

* * *

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menſchen zuſammenſtimmenden Conſtitution, daß nemlich die dem Geſetze gehorchenden auch zugleich, vereinigt, geſetzgebend ſeyn ſollen, liegt bey allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Weſen, welches, ihr gemäß, durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platoniſches *Ideal* heißt (respublica noumenon), iſt nicht ein leeres Hirngeſpinnſt, ſondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfaſſung überhaupt, und entfernet allen Krieg. Eine dieſer gemäß organiſirte bürgerliche Geſellſchaft iſt die Darſtellung derſelben nach Freyheitsgeſetzen durch ein Beyſpiel in der Erfahrung (respublica phaenomenon), und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühſam erworben werden: ihre Verfaſſung aber, wenn ſie im Großen einmal errungen worden, qualificirt ſich zur beſten unter allen, um den Krieg, den Zerſtörer alles Guten, entfernt zu halten: mithin iſt es Pflicht, in eine ſolche einzutreten, vorläufig aber (weil jenes nicht ſo bald zu Stande kommt) Pflicht der Monarchen, ob ſie gleich *autocratiſch* herrſchen, dennoch *republicaniſch* (nicht democratiſch) zu regieren, d. i. das Volk nach Prinzipien zu behandeln, die dem Geiſte der Freyheitsgeſetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft ſie ſich ſelbſt vorſchreiben würde) gemäß ſind, wenn gleich dem Buchſtaben nach es um ſeine Einwilligung nicht befragt würde.

---

kräfte, nemlich daß er alle Aemter und Würden zu vergeben in ſeiner Macht hat, ſich der Beiſtimmung der Volksrepräſentanten verſichert halten kann. Dieſes Beſtechungsſyſtem muß aber freylich nicht Publicität haben, um zu gelingen. Es bleibt daher unter dem ſehr durchſichtigen Schleyer des Geheimniſſes.

9.

Welchen Ertrag wird der Fortſchritt zum Beſſeren dem Menſchengeſchlechte abwerfen?

Nicht ein immer wachſendes Quantum der Moralität in der Geſinnung, ſondern Vermehrung der Produkte ihrer Legalität in pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder ſie auch veranlaßt ſeyn mögen; d. i. in den guten Thaten der Menſchen, die immer zahlreicher und beſſer ausfallen werden, alſo in den Phänomenen der ſittlichen Beſchaffenheit des Menſchengeſchlechts wird der Ertrag (das Reſultat) der Bearbeitung deſſelben zum Beſſeren allein geſetzt werden können. — Denn wir haben nur empiriſche Data (Erfahrungen), worauf wir dieſe Vorherſagung gründen, nemlich auf die phyſiſche Urſache unſerer Handlungen, in ſofern ſie geſchehen, die alſo ſelbſt Erſcheinungen ſind, nicht die moraliſche, welche den Pflichtbegriff von dem enthält, was geſchehen ſollte, und der allein rein, a priori, aufgeſtellt werden kann.

Allmählich wird der Gewaltthätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgſamkeit in Anſehung der Geſetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Proceſſen, mehr Zuverläſſigkeit im Worthalten u. ſ. w. theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverſtandenem eigenen Vortheile im gemeinen Weſen entſpringen, und ſich endlich dies auch auf die Völker im äußeren Verhältniſſe gegen einander bis zur weltbürgerlichen Geſellſchaft erſtrecken, ohne daß dabey die moraliſche Grundlage im Menſchengeſchlechte im mindeſten vergrößert werden darf; als wozu auch eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluß) erforderlich ſeyn würde. — Denn wir müſſen uns von Menſchen in ihren Fortſchritten zum Beſſeren auch nicht zu viel verſprechen, um nicht in den Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung des erſteren gerne für Träumerei eines überſpannten Kopfs halten möchte *).

10.

In welcher Ordnung allein kann der Fortſchritt zum Beſſeren erwartet werden?

Die Antwort iſt, nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, ſondern den von oben herab. — Zu erwarten, daß durch Bildung der Jugend in häuslicher Unterweiſung und weiterhin in Schulen, von den niedrigen an bis zu den höchſten, in Geiſtes- und moraliſcher, durch Religionslehre verſtärkter Cultur, es endlich dahin kommen werde, nicht bloß gute Staatsbürger, ſondern zum Guten, was immer weiter fortſchreiten und ſich erhalten kann, zu erziehen, iſt ein Plan, der den erwünſchten Erfolg ſchwerlich hoffen läßt; denn nicht allein, daß das Volk dafür hält, daß die Koſten der Erziehung ſeiner Jugend nicht ihm, ſondern dem Staate zu Laſten kommen müſſen, der Staat aber dagegen ſeinerſeits zu Beſoldung tüchtiger und mit Luſt ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat (wie Büſching

---

*) Es iſt doch ſüß, ſich Staatsverfaſſungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft (vornehmlich in rechtlicher Abſicht) entſprechen; aber vermeſſen, ſie vorzuſchlagen, und ſtrafbar das Volk zur Abſchaffung der jetzt beſtehenden aufzuwiegeln.

Plato's Atlantica, Morus Utopia, Harringtons Oceana und Allais Severambia, ſind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie (Cromwells verunglückte Mißgeburt einer despotiſchen Republik ausgenommen), auch nur verſucht worden. — Es iſt mit dieſen Staatsſchöpfungen wie mit der Weltſchöpfung zugegangen; kein Menſch war dabey zugegen, noch konnte er bey einer ſolchen gegenwärtig ſeyn, weil er ſonſt ſein eigener Schöpfer hätte ſeyn müſſen. Ein Staatsproduct, wie man es hier denkt, als dereinſt, ſo ſpät es auch ſey, als vollendet zu hoffen, iſt ein ſüßer Traum; aber ſich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, ſondern, ſo weit es mit dem moraliſchen Geſetze zuſammen beſtehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, ſondern des Staatsoberhaupts.

klagt), weil er alles zum Kriege braucht: ſondern das ganze Maſchinenweſen dieſer Bildung hat keinen Zuſammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der oberſten Staatsmacht, und nach dieſer ihrer Abſicht entworfen, ins Spiel geſetzt, und darin auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, daß der Staat ſich von Zeit zu Zeit auch ſelbſt reformire, und, ſtatt Revolution, Evolution verſuchend, zum Beſſeren beſtändig fortſchreite. Da es aber doch auch Menſchen ſind, welche dieſe Erziehung bewirken ſollen, mithin ſolche, die dazu ſelbſt haben gezogen werden müſſen, ſo iſt, bey dieſer Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umſtände, die einen ſolchen Effect begünſtigen, die Hoffnung ihres Fortſchreitens nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn ſie uns unſichtbar iſt, Vorſehung heißt) als poſitiver Bedingung, für das aber, was hierin von Menſchen erwartet und gefordert werden kann, bloß negative Weisheit zur Beförderung dieſes Zwecks zu erwarten, nemlich daß ſie das größte Hinderniß des Moraliſchen, nemlich den Krieg, der dieſen immer zurückgängig macht, erſtlich nach und nach menſchlicher, darauf ſeltener, endlich, als Angriffskrieg, ganz ſchwinden zu laſſen ſich genöthigt ſehen werden, um eine Verfaſſung einzuſchlagen, die, ihrer Natur nach, ohne ſich zu ſchwächen, auf ächte Rechtsprinzipien gegründet, beharrlich zum Beſſern fortſchreiten kann.

Beſchluß.

Ein Arzt, der ſeine Patienten von Tag zu Tag auf baldige Geneſung vertröſtete: den Einen, daß der Puls beſſer ſchlüge; den Andern, daß der Auswurf, den Dritten, daß der Schweiß Beſſerung verſpräche, u. ſ. w., bekam einen Beſuch von Einem ſeiner Freunde. Wie gehts, Freund, mit eurer Krankheit? war die erſte Frage. Wie wirds gehen? Ich ſterbe vor lauter Beſſerung! —

Ich verdenke es Keinem, wenn er in Anſehung der Staatsübel an dem Heile des Menſchengeſchlechts und dem Fortſchreiten deſſelben zum Beſſeren zu verzagen anhebt; allein ich verlaſſe mich auf das heroiſche Arzeneimittel, welches Hume anführt, und eine ſchnelle Cur bewirken dürfte. — „Wenn ich jetzt (ſagt er) die Nationen im Kriege gegen einander begriffen ſehe, ſo iſt es, als ob ich zwey beſoffene Kerle ſehe, die ſich in einem Porzellanladen mit Prügeln herumſchlagen. Denn nicht genug, daß ſie an den Beulen, die ſie ſich wechſelſeitig geben, lange zu heilen haben, ſo müſſen ſie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den ſie anrichteten." Sero sapiunt Phryges. Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politiſchen Wahrſager das Geſtändniß einer nahe bevorſtehenden Wendung des menſchlichen Geſchlechts zum Beſſeren abnöthigen, das ſchon jetzt im Proſpekt iſt.

Zu Sömmering, über das Organ der Seele.*)

„Sie legen mir, würdiger Mann! Ihr vollendetes Werk über ein gewiſſes Prinzip der Lebenskraft in thieriſchen Körpern, welches, von Seiten des bloſſen Wahrnehmungsvermögens, das unmittelbare Sinnenwerkzeug (πρῶτον Αἰσθητήριον), von Seiten der Vereinigung aller Wahrnehmungen aber in einem gewiſſen Theile des Gehirns, der gemeinſame Empfindungsplatz (sensorium commune) genannt wird, zur Beurtheilung vor; welche Ehre, ſo fern ſie mir, als einem in der Naturkunde nicht ganz Unbewanderten, zugedacht wird, ich mit allem Danke erkenne. — Es iſt aber damit noch eine Anfrage an die Metaphyſik verbunden (deren Orafel, wie man ſagt, längſt verſtummt iſt), und das ſetzt mich in Verlegenheit, ob ich dieſe Ehre annehmen ſoll oder nicht; denn iſt darin auch die Frage vom *Sitze der Seele* (sedes animae) enthalten, ſo wohl in Anſehung ihrer *Sinnenempfänglichkeit* (facultas sensitiva percipiendi) als auch ihres Bewegungsvermögens (facultas locomotiva.) Mithin wird ein *Reſponſum* geſucht, über das zwey Facultäten wegen ihrer Gerichtsbarkeit (das *forum competens*) in Streit gerathen können, die *mediciniſche*, in ihrem anatomiſch-phyſiologiſchen, mit der *philoſophiſchen*, in ihrem pſychologiſch-metaphyſiſchen Fache, wo, wie bey allen *Coalitionsverſuchen*, zwiſchen denen, welche auf *empiriſche* Prinzipien alles gern gründen wollen, und denen, welche zu oberſt Gründe *a priori* verlangen, (ein Fall, der ſich in dem Verſuchen der Vereinigung der *reinen* Rechtslehre mit der Politik, als *empiriſch-bedingter*, imgleichen der *reinen* Religionslehre mit der geoffenbarten, gleichfalls als *empiriſch-bedingter*, noch immer zuträgt) Unannehmlichkeiten entſpringen, die lediglich auf den Streit der Facultäten beruhen, für welche die Frage gehöre, wenn bey einer Univerſität (als alle Weisheit befaſſender Anſtalt) um ein Reſponſum angeſucht wird. — Wer es in dem gegenwärtigen Falle dem *Mediciner* als Phyſiologen zu Dank macht, der verdirbt es mit dem *Philoſophen* als Metaphyſiker, und umgekehrt, wer es dieſem recht macht, verſtößt wider den Phyſiologen.

---

*) Abgedruckt in Sömmerings Schrift: über das Organ der Seele. 1796.

Eigentlich iſt es aber der Begriff von einem *Sitze der Seele*, welcher die Uneinigkeit der Facultäten über das gemeinſame Sinnenwerkzeug veranlaßt, und den man daher beſſer thut, ganz aus dem Spiel zu laſſen; welches um deſto mehr mit Recht geſchehen kann, da er eine *locale Gegenwart*, die dem Dinge, was bloß Object des innern Sinnes, und ſo fern nur nach Zeitbedingungen beſtimmbar iſt, ein Raumesverhältniß beylege, verlanget, aber eben damit ſich ſelbſt widerſpricht, anſtatt daß eine *virtuelle Gegenwart*, welche bloß für den Verſtand gehört, eben darum aber auch nicht örtlich iſt, einen Begriff abgiebt, der es möglich macht, die vorgelegte Frage (vom sensorium commune) bloß als phyſiologiſche Aufgabe zu behandeln. — Denn wenn gleich die meiſten Menſchen das Denken im Kopfe zu fühlen glauben, ſo iſt das doch bloß ein Fehler der Subreption, nemlich das Urtheil über die Urſache der Empfindung an einem gewiſſen Orte (des Gehirns) für die Empfindung der Urſache an dieſem Orte zu nehmen, und die Gehirnſpuren von den auf daſſelbe geſchehenen Eindrücken nachher, unter dem Namen der *materiellen Ideen* (des Cartes), die Gedanken nach *Aſſociationsgeſetzen* begleiten zu laſſen: die, ob ſie gleich ſehr willkührliche Hypotheſen ſind, doch wenigſtens keinen Seelenſitz nothwendig machen, und die phyſiologiſche Aufgabe nicht mit der Metaphyſik bemengen. — Wir haben es alſo nur mit der Materie zu thun, welche die Vereinigung aller *Sinnen-Vorſtellungen im Gemüthe*[*]) möglich macht. — Die einzige aber, die ſich dazu (als sensorium commune) qualificirt, iſt, nach der durch Ihre tiefe Zergliederungskunde gemachten Entdeckung, in der Gehirnhöhle enthalten, und bloß Waſſer, als das unmittelbare Seelenorgan, welches die daſelbſt ſich endigenden Nervenbündel einerſeits von einander **ſondert**, damit ſich die Empfindungen durch dieſelben nicht vermiſchen, andererſeits eine durchgängige **Gemeinſchaft** unter einander bewirkt, damit nicht einige, ob zwar von demſelben Gemüthe empfangen, doch außer dem Gemüthe wären, (welches ein Widerſpruch iſt.)

---

[*]) Unter *Gemüth* verſteht man nur, daß die gegebenen Vorſtellungen zuſammenſetzende, und die Einheit der empiriſchen Apperception bewirkende *Vermögen* (animus) noch nicht die Subſtanz (anima), nach ihrer von der Materie ganz unterſchiedenen Natur, von der man alsdann abſtrahirt; wodurch das gewonnen wird, daß wir in Anſehung des denkenden Subjects nicht in die Metaphyſik überſchreiten dürfen, als die es mit dem reinen Bewußtſeyn und der Einheit deſſelben a priori, in der Zuſammenſetzung gegebener Vorſtellungen mit dem Verſtande, zu thun hat, ſondern, indem wir in der Phyſiologie bleiben, es nur mit der Einbildungskraft zu thun haben, deren Bildungen (auch ohne Gegenwart ihres Gegenſtandes, als empiriſcher Vorſtellungen) Eindrücke im Gehirn (eigentlich habitus der Reproduction) correſpondirend und zu einem Ganzen der innern Selbſtanſchauung gehörend, angenommen werden können.

Nun tritt aber die große Bedenklichkeit ein, daß, da das **Waſſer**, als Flüſſigkeit, nicht füglich als organiſirt gedacht werden kann, gleichwohl aber ohne Organiſation, d. i. ohne zweckmäßige, und in ihrer Form beharrliche Anordnung der Theile, keine Materie ſich zum unmittelbaren Seelenorgan ſchickt, jene ſchöne Entdeckung ihr Ziel noch nicht erreiche.

Flüſſig iſt eine ſtetige Materie, deren jeder Theil innerhalb des Raumes, den dieſe einnimmt, durch die kleinſte Kraft aus ihrer Stelle bewegt werden kann. Dieſe Eigenſchaft ſcheint aber dem Begriffe einer organiſirten Materie zu widerſprechen, welche man ſich als Maſchine, mithin als **ſtarre** *), dem Verrücken ihrer Theile (mithin auch der Aenderung ihrer innern Configuration) mit einer gewiſſen Kraft widerſtehende Materie denkt; ſich aber jenes Waſſer zum Theil flüſſig, zum Theil ſtarr, denken, (wie etwa die Cryſtallfeuchtigkeit im Auge), würde die Abſicht, warum man jene Beſchaffenheit des unmittelbaren Sinnorgans annimmt, um die Function deſſelben zu erklären, auch zum Theil zernichten.

Wie wäre es, wenn ich ſtatt der **mechaniſchen**, auf Nebeneinanderſtellung der Theile zur Bildung einer gewiſſen Geſtalt beruhenden, eine **dynamiſche** Organiſation vorſchlüge, welche auf chemiſchen (ſo wie jene auf mathematiſchen) Prinzipien beruhet, und ſo mit der Flüſſigkeit jenes Stoffs zuſammen beſtehen kann? — So

---

*) Dem **Flüſſigen** (fluidum) muß eigentlich das **Starre** (rigidum), wie es auch **Euler** im Gegenſatze mit dem erſteren braucht, entgegengeſetzt werden. Dem **Soliden** iſt das **Hohle** entgegengeſetzt.

wie die mathematiſche Theilung eines Raums und der ihn einnehmenden Materie (z. B. der Gehirnhöhle und des ſie erfüllenden Waſſers) ins Unendliche geht, ſo mag es auch mit der chemiſchen als dynamiſchen Theilung (Scheidung verſchiedener Materie wechſelſeitig von einander aufgelöſeter Arten) beſchaffen ſeyn, daß ſie, ſo viel wir wiſſen, gleichfalls ins Unendliche (in indefinitum) geht. — Das neue bis vor Kurzem noch für chemiſches Element gehaltene, gemeine Waſſer wird jetzt durch pneumatiſche Verſuche in zwey verſchiedene Luftarten geſchieden.

Jede dieſer Luftarten hat, außer ihrer Baſis, noch den Wärmeſtoff in ſich, der ſich vielleicht wiederum von der Natur in Lichtſtoff und andere Materie zerſetzen läßt, ſo wie ferner das Licht in verſchiedene Farben, u. ſ. w. Nimmt man noch dazu, was das Gewächsreich aus jenem gemeinen Waſſer für eine unermeßliche Mannigfaltigkeit von zum Theil flüchtigen Stoffen, vermuthlich durch Zerſetzung und andere Art der Verbindung, hervorzubringen weiß, ſo kann man ſich vorſtellen, welche Mannigfaltigkeit von Werkzeugen die Nerven an ihren Enden in dem Gehirnwaſſer (das vielleicht nichts mehr als gemeines Waſſer ſeyn mag) vor ſich finden, um dadurch für die Sinnenwelt empfänglich und wechſelſeitig wiederum auch auf ſie wirkſam zu ſeyn.

Wenn man nun als Hypotheſe annimmt, daß dem Gemüthe im empiriſchen Denken, d. i. im Auflöſen und Zuſammenſetzen gegebener Sinnenvorſtellungen, ein Vermögen der Nerven untergelegt ſey, nach ihrer Verſchiedenheit das Waſſer der Gehirnhöhle in jene Urſtoffe zu zerſetzen, und ſo, durch Entbindung des einen oder des andern derſelben, verſchiedene Empfindungen ſpielen zu laſſen (z. B. die des Lichts, vermittelſt des gereizten Sehenervens, oder des Schalls, durch den Gehörnerven, u. ſ. w.), ſo doch, daß dieſe Stoffe, nach aufhörendem Reize, ſofort wiederum zuſammenflöſſen, ſo könnte man ſagen, dieſes Waſſer werde continuirlich organiſirt, ohne doch jemals organiſirt zu ſeyn, wodurch kann doch eben dasſelbe erreicht wird, was man mit der beharrlichen Organiſation beabſichtigte, nemlich die collective Einheit aller Sinnenvorſtellungen in einem gemeinſamen Organe (sensorium commune), aber nur nach ſeiner chemiſchen Zergliederung begreiflich zu machen.

Aber die eigentliche Aufgabe, wie ſie nach Hallern vorgeſtellt wird, iſt hiermit doch nicht aufgelöſt, ſie iſt nicht bloß phyſiologiſch, ſondern ſie ſoll auch zum Mittel dienen, die Einheit des Bewußtſeyns ſeiner ſelbſt (welche dem Verſtande angehört) im Raumesverhältniſſe der Seele zu den Organen des Gehirns (welches zum äußern Sinne gehört), mithin den Sitz der Seele, als ihre locale Gegenwart, vorſtellig zu machen, welches eine Aufgabe für die Metaphyſik, für dieſe aber nicht allein unauflöslich, ſondern auch an ſich widerſprechend iſt. — Denn wenn ich den Ort meiner Seele, d. i. meines abſoluten Selbſts, irgendwo im Raume anſchaulich machen ſoll, ſo muß ich mich ſelbſt durch eben denſelben Sinn wahrnehmen, wodurch ich auch die mich zunächſt umgebende Materie wahrnehme; ſo wie dieſes geſchieht, wenn ich meinen Ort in der Welt als Menſch beſtimmen will, nemlich, daß ich meinen Körper in Verhältniß auf andere Körper außer mir betrachten muß. — Nun kann die Seele ſich nur durch den innern Sinn, den Körper aber (es ſey inwendig oder äußerlich) nur durch äußere Sinne wahrnehmen, mithin ſich ſchlechterdings keinen Ort beſtimmen, weil ſie ſich zu dieſem Behufe zum Gegenſtande ihrer eigenen äußeren Anſchauung machen und ſich außer ſich ſelbſt verſetzen müßte, welches ſich widerſpricht. — Die verlangte Auflöſung alſo der Aufgabe vom Sitze der Seele, die der Metaphyſik zugemuthet wird, führt auf eine unmögliche Größe ($\sqrt{-2}$); und man kann dem, der ſie unternimmt, mit dem Terenz zurufen: nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias; indeß es dem Phyſiologen, dem die bloße dynamiſche Gegenwart, wo möglich, bis zur unmittelbaren verfolgzu haben genügt, auch nicht verargt werden kann, den Metaphyſiker zum Erſatz des noch Mangelnden aufgefordert zu haben *).

Verſuch über die Krankheiten des Kopfes **).

Die Einfalt und Genügſamkeit der Natur fordert und bildet an dem Menſchen nur gemeine Begriffe und eine plumpe Redlichkeit, der künſtliche Zwang und die Ueppigkeit der bürgerlichen Verfaſſung heckt Witzlinge und Vernünftler, gelegentlich aber auch Narren und Betrüger aus, und gebiert den weiſen oder ſittſamen Schein, bey dem man ſo wohl des Verſtandes als der Rechtſchaffenheit entbehren kann, wenn nur der ſchöne Schleyer dicht genug gewebt iſt, den die Anſtändigkeit über die geheimen Gebrechen des Kopfes oder des Herzens ausbreitet. Nach dem Maaße, als die Kunſt hoch ſteigt, werden Vernunft und Tugend endlich das allgemeine Loſungswort, doch ſo, daß der Eifer von beyden zu ſprechen, wohlunterwieſene und artige Perſonen überheben kann, ſich mit deren Beſitze zu belaſtigen. Die allgemeine Achtung, darin beyde geprieſene Eigenſchaften ſtehen, machet gleichwohl dieſen merklichen Unterſchied, daß jedermann weit eiferſüchtiger auf die Verſtandesvorzüge, als auf die guten Eigenſchaften

---

*) Das Gehirn iſt das Seelenorgan, ohne welches keine geiſtige Thätigkeit ſtatt findet, z. B. weder ein Denken noch Empfinden, weder ein Begehren noch eine Willensbeſtimmung. Alles Geiſtesleben geſchieht vermittelſt des Gehirns, allein es läßt ſich kein Theil des Gehirns nachweiſen, den man als den Sitz der Seele anſehen könnte; alles iſt eigentlich im Wechſelwirken und jeder Theil iſt für den andern unentbehrlich.
D. Heinroth.

**) Zuerſt abgedruckt in den gelehrten und politiſchen Zeitungen. Königsberg, Jahrg. 1764. Nro. 4 — 8.

des Willens iſt, und daß in der Vergleichung zwiſchen Dummheit und Schelmerey Niemand einen Augenblick anſteht, ſich zum Vortheile der letzteren zu erklären; welches auch gewiß ſehr wohl ausgedacht iſt, weil, wenn alles überhaupt auf Kunſt ankommt, die feine Schlauigkeit nicht kann entbehret werden, wohl aber die Redlichkeit, die in ſolchem Verhältniſſe nur hinderlich iſt. Ich lebe unter weiſen und wohlgeſitteten Bürgern, nemlich unter denen, die ſich darauf verſtehen, ſo zu ſcheinen, und ich ſchmeichle mir, man werde ſo billig ſeyn, mir von dieſer Feinigkeit auch ſo viel zuzutrauen, daß, wenn ich gleich in dem Beſitze der bewährteſten Heilungsmittel wäre, die Krankheiten des Kopfes und des Herzens aus dem Grunde zu heben, ich doch Bedenken tragen würde, dieſen altväteriſchen Plunder dem öffentlichen Gewerbe in den Weg zu legen, wohlbewußt, daß die beliebte Modecur des Verſtandes und des Herzens ſchon in erwünſchtem Fortgange ſey, und daß vornemlich die Aerzte des erſteren, die ſich Logiker nennen, ſehr gut dem allgemeinen Verlangen Gnüge leiſten, ſeitdem ſie die wichtige Entdeckung gemacht haben, daß der menſchliche Kopf eigentlich eine Trommel ſey, die nur darum klingt, weil ſie leer iſt. Ich ſehe demnach nichts Beſſeres für mich, als die Methode der Aerzte nachzuahmen, welche glauben, ihrem Patienten ſehr viel genutzt zu haben, wenn ſie ſeiner Krankheit einen Namen geben, und entwerfe eine kleine Onomaſtik der Gebrechen des Kopfes, von der Lähmung deſſelben an in der Blödſinnigkeit bis zu deſſen Verzuckungen in der Tollheit; aber um dieſe ekelhaften Krankheiten in ihrer allmählichen Abſtammung zu erkennen, finde ich nöthig, zum voraus die mildere Grade derſelben, von der Dummköpfigkeit an bis zur Narrheit zu erläutern, weil dieſe Eigenſchaften im bürgerlichen Verhältniſſe gangbarer ſind und dennoch zu den erſteren führen.

Der ſtumpfe Kopf ermangelt des Witzes, der Dummkopf des Verſtandes. Die Behendigkeit, etwas zu faſſen und ſich zu erinnern, imgleichen die Leichtigkeit, es erweiternd auszudrücken, kommen gar ſehr auf den Witz an; daher derjenige, welcher nicht dumm iſt, gleichwohl ſehr ſtumpf ſeyn kann, in ſoferne ihm ſchwerlich etwas in den Kopf will, ob er es gleich nachher mit größerer Reife des Urtheils einſehen mag, und die Schwierigkeit ſich ausdrücken zu können, beweiſet nichts minder als die Verſtandesfähigkeit, ſondern nur, daß der Witz nicht genugſame Verhülfe leiſte, den Gedanken in die mancherley Zeichen einzukleiden, deren einige ihm am geſchickteſten anpaſſen. Der berühmte Jeſuit Clavius wurde als unfähig aus den Schulen gejagt, (denn nach der Verſtandesprobe der Orbile iſt ein Knabe zu gar nichts nütze, wenn er weder Verſe noch Schulchrien machen kann): er gerieth nachher zufälliger Weiſe auf die Mathematik, das Spiel änderte ſich, und ſeine vormahligen Lehrer waren gegen ihn nur Dummköpfe. Das praktiſche Urtheil über Sachen, ſo wie es der Kaufmann, der Künſtler oder Seefahrer ꝛc. bedarf, iſt von demjenigen ſehr unterſchieden, welches man über die Handgriffe fället, wornach ſich Menſchen unter einander behandeln. Das Letztere iſt nicht ſo wohl Verſtand, als vielmehr Verſchmitztheit, und der liebenswürdige Mangel dieſer ſo ſehr geprieſenen Fähigkeit heißt Einfalt. Iſt die Urſache derſelben in der Schwäche der Urtheilskraft überhaupt zu ſuchen, ſo heißt ein ſolcher Menſch ein Tropf, Einfaltspinſel ꝛc. Da die Ränke und falſchen Kunſtgriffe in der bürgerlichen Geſellſchaft allmählich zu gewöhnlichen Maximen werden und das Spiel der menſchlichen Handlungen ſehr verwickeln, ſo iſt es kein Wunder, wenn ein ſonſt verſtändiger und redlicher Mann, dem entweder alle dieſe Schlauigkeit zu verächtlich iſt, als daß er ſich damit beſchäftige, oder der ſein ehrliches und wohlwollendes Herz nicht dazu bewegen kann, ſich von der menſchlichen Natur einen ſo verhaßten Begriff zu machen, unter Betrügern allerwärts in Schlingen gerathen und ihnen viel zu lachen geben müſſe, ſo daß zuletzt der Ausdruck, ein guter Mann, nicht mehr auf eine verblümte Art, ſondern ſo gerade zu, einen Einfaltspinſel, gelegentlich auch einen H — — bedeute; denn in der Schelmenſprache iſt Niemand ein verſtändiger Mann, als der alle Andere für nichts beſſeres hält, als was er ſelbſt iſt, nemlich für Betrüger.

Die Triebe der menſchlichen Natur, welche, wenn ſie von viel Graden ſind, Leidenſchaften heißen, ſind die Bewegkräfte des Willens; der Verſtand kommt nur dazu, ſo wohl das ganze Facit der Befriedigung aller Neigungen insgeſammt aus dem vorgeſtellten Zwecke zu ſchätzen, als auch die Mittel zu dieſem auszufinden. Iſt etwa eine Leidenſchaft beſonders mächtig, ſo hilft die Verſtandesfähigkeit dagegen nur wenig; denn der bezauberte Menſch ſieht der zwar die Gründe wider ſeine Lieblingsneigung ſehr gut, allein er fühlet ſich ohnmächtig, ihnen den thätigen Nachdruck zu geben. Wenn dieſe Neigung an ſich gut iſt, wenn die Perſon übrigens vernünftig iſt, nur daß der überwiegende Hang die Ausſicht in Anſehung der ſchlimmen Folgen verſchließt, ſo iſt dieſer Zuſtand der gefeſſelten Vernunft Thorheit. Ein Thor kann viel Verſtand haben, ſelbſt in dem Urtheile über diejenigen Handlungen, darum er thöricht iſt, er muß ſo gar ziemlich viel Verſtand und ein gutes Herz beſitzen, damit er zu dieſer gemilderten Benennung ſeiner Ausſchweifungen berechtigt ſey. Der Thor kann allenfalls einen vortrefflichen Rathgeber für Andere abgeben, wenn gleich ſein Rath bey ihm ſelbſt ohne Wirkung iſt. Er wird nur durch Schaden oder durch Alter gewitzigt, welches aber öfters nur eine Thorheit verdränget, um einer andern Platz zu machen. Die verliebte Leidenſchaft, oder ein großer Grad der Ehrbegierde haben von je her viele vernünftige Leute zu Thoren gemacht. Ein Mädchen nöthiget den furchtbaren Alcides, den Faden am Rocken zu ziehen, und Athens müßige Bürger ſchicken durch ihr läppiſches Lob den Alexander an das Ende der Welt. Es giebt auch Neigungen von minderer Heftigkeit und Allgemeinheit, welche gleichwohl nicht ermangeln ihre Thorheit zu erzeugen: der Baugeiſt, die Bilderneigung, die Bücherſucht. Der ausgeartete Menſch iſt aus ſeiner natürlichen Stelle gewichen und wird von allem gezogen und von allem gehalten. Dem

Thoren iſt der **geſcheute Mann** entgegengeſetzt; wer aber ohne Thorheit iſt, iſt ein Weiſer. Dieſer Weiſe kann etwa im Monde geſucht werden; vielleicht, daß man daſelbſt ohne Leidenſchaft iſt und unendlich viel Vernunft hat. Der Unempfindliche iſt durch ſeine Dummheit wider Thorheit geſichert; vor gemeinen Augen aber hat er die Miene eines Weiſen. **Pyrrho** ſahe auf einem Schiffe im Sturme, da jedermann ängſtlich beſchäftigt war, ein Schwein ruhig aus ſeinem Troge freſſen und ſagte, indem er auf daſſelbe wies: „ſo ſoll die Ruhe eines Weiſen ſeyn.“ Der Unempfindliche iſt der Weiſe des Pyrrho.

Wenn die herrſchende Leidenſchaft an ſich ſelbſt häſſenswürdig, und zugleich abgeſchmackt genug iſt, um dasjenige, was der natürlichen Abſicht derſelben gerade entgegen geſetzt iſt, für die Befriedigung derſelben zu halten, ſo iſt dieſer Zuſtand der verkehrten Vernunft **Narrheit**. Der Thor verſteht die wahre Abſicht ſeiner Leidenſchaft ſehr wohl, wenn er gleich ihr eine Stärke einräumet, welche die Vernunft zu feſſeln vermag. Der Narr aber iſt dadurch zugleich ſo dumm gemacht, daß er alsdann nur glaubt, im Beſitze zu ſeyn, wenn er ſich des Begehrten wirklich beraubt. **Pyrrhus** wußte ſehr wohl, daß Tapferkeit und Macht allgemeine Bewunderung erwerben; er befolgte den Trieb der Ehrſucht ganz richtig und war nichts weiter, als wofür ihn **Cineas** hielt, nämlich ein Thor. Wenn aber **Nero** ſich dem öffentlichen Geſpötte ausſetzet, indem er von einer Bühne elende Verſe ablieſet, um den Dichterpreis zu erlangen, und noch am Ende ſeines Lebens ſagt: quantus artifex morior! ſo ſehe ich an dieſem gefürchteten und ausgelachten Beherrſcher von Rom nichts beſſeres, als einen Narren. Ich halte dafür, daß alle Narrheit eigentlich auf zwei Leidenſchaften gepfropft ſey, den Hochmuth und den Geiz. Beide Neigungen ſind ungerecht und werden daher gehaſſet, beide ſind ihrer Natur nach abgeſchmackt und ihr Zweck zerſtört ſich ſelbſt. Der Hochmüthige äußert eine unverdeckte Anmaßung des Vorzugs vor Anderen durch eine deutliche Unterſcheidung derſelben. Er glaubt geehrt zu ſeyn, wenn er ausgezischet wird: denn es iſt nichts natürlicher, als daß die Verachtung Anderer beider ihre eigene Eitelkeit gegen den Verächter empöre. Der Geizige hat ſeiner Meynung nach ſehr viel nöthig, und kann unmöglich das Mindeſte ſeiner Güter entbehren: er entbehrt inzwiſchen wirklich ihrer aller, indem er durch Kargheit einen Beſchlag auf dieſelben legt. Die Verblendung des Hochmuthes macht theils alberne, theils aufgeblaſene Narren, nachdem entweder läppiſche Unbeſtändigkeit oder ſteife Dummheit in dem leeren Kopfe Beſitz genommen hat. Die filzige Habſucht hat von jeher zu viel lächerlichen Geſchichten Anlaß gegeben, die ſchwerlich wunderlicher können ausgeſonnen werden, als ſie wirklich geſchehen. Der Thor iſt nicht weiſe, der Narr iſt nicht klug. Der Spott, den der Thor auf ſich ziehet, iſt luſtig und ſchonend, der Narr verdient die ſchärfſte Geißel des Satyrs; allein er fühlt ſie gleichwohl nicht. Man darf nicht gänzlich verzweifeln, daß ein Thor noch einmal geſcheut werden könne: wer aber einen Narren klug zu machen gedenkt, wäſchet einen Mohren. Die Urſache iſt, daß bey jenem doch eine wahre und natürliche Neigung herrſchet, welche die Vernunft allenfalls nur feſſelt, bey dieſem aber ein albernes Hirngeſpinſt, das ihre Grundſätze umkehret. Ich überlaſſe es Andern auszumachen, ob man wirklich Urſache habe, über die wunderliche Wahrſagung des Holbergs bekümmert zu ſeyn: daß nämlich der tägliche Anwachs der Narren bedenklich ſey und fürchten laſſe, ſie könnten es ſich wohl noch in den Kopf ſetzen, die fünfte Monarchie zu ſtiften. Geſetzt aber, daß ſie dieſes auch im Schilde führeten, ſo dürften ſie ſich gleichwohl nicht ſo ſehr beeifern; denn Einer könnte dem Andern füglich ins Ohr ſagen, was der bekannte Poſſenreißer eines benachbarten Hofes, als er in Narrenkleidern durch eine pohlniſche Stadt ritt, den Studenten zurief, die ihm nachliefen: „Ihr Herren! ſeyd fleißig, lernet etwas; denn

„wenn wir zu viel ſind, ſo können wir nimmermehr „alle Brod haben.“

Ich komme von den Gebrechen des Kopfes, welche verachtet und gehöhnt werden, zu denen, die man gemeiniglich mit Mitleiden anſiehet; von denen, welche die freye bürgerliche Gemeinſchaft nicht aufheben, zu denjenigen, deren ſich die obrigkeitliche Vorſorge annimmt, und um welcher willen ſie Verfügungen macht. Ich theile dieſe Krankheiten zwiefach ein, in die der Ohnmacht und in die der Verkehrtheit. Die Erſtern ſtehen unter der allgemeinen Benennung der Blödſinnigkeit, die zweyten unter dem Namen des geſtörten Gemüths. Der Blödſinnige befindet ſich in einer großen Ohnmacht des Gedächtniſſes, der Vernunft und gemeiniglich auch ſogar der ſinnlichen Empfindungen. Dieſes Uebel iſt mehrentheils unheilbar; denn wenn es ſchwer iſt die wilden Unordnungen des geſtörten Gehirns zu heben, ſo muß es beynahe unmöglich ſeyn, in ſeine erſtorbenen Organe ein neues Leben zu gießen. Die Erſcheinungen dieſer Schwachheit, welche den Unglücklichen niemals aus dem Stande der Kindheit herausgehen läßt, ſind zu bekannt, als daß es nöthig wäre, ſich dabey lange aufzuhalten.

Die Gebrechen des geſtörten Kopfes laſſen ſich auf ſo viel verſchiedene Hauptgattungen bringen, als Gemüthsfähigkeiten ſind, die dadurch angegriffen werden. Ich vermeine ſie insgeſammt unter folgende drey Eintheilungen ordnen zu können: erſtlich die Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe, in der Verrückung, zweytens die in Unordnung gebrachte Urtheilskraft zunächſt bey dieſer Erfahrung, in dem Wahnſinne, drittens die in Anſehung allgemeinerer Urtheile verkehrt gewordene Vernunft, in dem Wahnwitze. Alle übrigen Erſcheinungen des kranken Gehirns können, wie mich dünkt, entweder als verſchiedene Grade der erwähnten Zufälle, oder als eine unglückliche Vereinbarung dieſer Uebel unter einander, oder endlich als die Einpfropfung derſelben auf mächtige Leidenſchaften angeſehen, und den angeführten Claſſen untergeordnet werden.

Was das erſte Übel, nemlich die Verrückung anlangt, ſo erläutere ich die Erſcheinungen derſelben auf folgende Art: die Seele eines jeden Menſchen iſt, ſelbſt in dem geſundeſten Zuſtande, geſchäftig, allerley Bilder von Dingen, die nicht gegenwärtig ſeyn, zu mahlen, oder auch an der Vorſtellung gegenwärtiger Dinge einige unvollkommene Aehnlichkeit zu vollenden, durch einen oder andern chimäriſchen Zug, den die ſchöpferiſche Dichtungsfähigkeit mit in die Empfindung einzeichnet. Man hat gar nicht Urſache zu glauben, daß in dem Zuſtande des Wachens unſer Geiſt hiebey andere Geſetze befolge als im Schlafe, es iſt vielmehr zu vermuthen, daß nur die lebhaften ſinnlichen Eindrücke in dem erſten Falle die zärteren Bilder der Chimären verdunkeln und unkenntlich machen, anſtatt daß dieſe im Schlafe ihre ganze Stärke haben, in welchem allen äußerlichen Eindrücken der Zugang zu der Seele verſchloſſen iſt. Es iſt daher kein Wunder, daß Träume, ſo lange ſie dauern, für wahrhafte Erfahrungen wirklicher Dinge gehalten werden; denn da ſie alsdenn in der Seele die ſtärkſten Vorſtellungen ſeyn, ſo ſind ſie in dieſem Zuſtande eben das, was im Wachen die Empfindungen ſind. Man ſetze nun, daß gewiſſe Chimären, durch welche Urſache es auch ſey, gleichſam eine oder andere Organe des Gehirnes verletzt hatten, dermaßen, daß der Eindruck auf dieſelben eben ſo tief und zugleich eben ſo richtig geworden wäre, als ihn eine ſinnliche Empfindung nur machen kann, ſo wird dieſes Hirngeſpenſt ſelbſt im Wachen bey guter geſunder Vernunft dennoch für eine wirkliche Erfahrung gehalten werden müſſen. Denn es wäre umſonſt, einer Empfindung, oder derjenigen Vorſtellung, die ihr an Stärke gleich kommt, Vernunftgründe entgegen zu ſetzen, weil von wirklichen Dingen die Sinne weit größere Überzeugung geben als ein Vernunftſchluß; zum wenigſten kann derjenige, den die Chimäre bezaubert, niemals durch Vernünfteln dahin gebracht werden, an der Wirklichkeit ſeiner vermeinten Empfindung zu zweifeln.

Man findet auch, daß Perſonen, die in andern Fällen genug reife Vernunft zeigen, gleichwohl feſt darauf beharren, mit aller Achtſamkeit wer weiß was für Geiſtergeſtalten und Fratzengeſichter geſehen zu haben, und daß ſie wohl gar fein genug ſind, ihre eingebildete Erfahrung mit manchem ſubtilen Vernunfturtheile in Zuſammenhang zu bringen. Dieſe Eigenſchaft des Geſtörten, nach welcher er ohne einen beſonders merklichen Grad einer heftigen Krankheit im wachenden Zuſtande gewohnt iſt, gewiſſe Dinge als klar empfunden ſich vorzuſtellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig iſt, heißt die Verrückung. Der Verrückte iſt alſo ein Träumer im Wachen. Iſt das gewöhnliche Blendwerk ſeiner Sinne nur zum Theil eine Chimäre, größten Theils aber eine wirkliche Empfindung, ſo iſt der, ſo im höheren Grade zu ſolcher Verkehrtheit aufgelegt iſt, ein Phantaſt. Wenn wir nach dem Erwachen in einer läſſigen und ſanften Zerſtreuung liegen, ſo zeichnet unſere Einbildung die unregelmäßigen Figuren etwa der Bettvorhänge, oder gewiſſer Flecke einer nahen Wand zu Menſchengeſtalten aus, mit einer ſcheinbaren Richtigkeit, welche uns auf eine nicht unangenehme Art unterhält, wovon wir aber das Blendwerk den Augenblick, wenn wir wollen, zerſtreuen. Wir träumen alsdenn nur zum Theil und haben die Chimäre in unſerer Gewalt. Geſchieht etwas dem ähnliches in einem höheren Grade, ohne daß die Aufmerkſamkeit des Wachenden das Blendwerk in der täuſchenden Einbildung abzuſondern vermag, ſo läßt dieſe Verkehrtheit einen Phantaſten vermuthen. Dieſer Selbſtbetrug in den Empfindungen iſt übrigens ſehr gemein, und ſo lange er nur mittelmäßig iſt, wird er mit einer ſolchen Benennung verſchonet, ob zwar, wenn eine Leidenſchaft hinzukommt, dieſelbe Gemüthsſchwäche in wirkliche Phantaſterey ausarten kann. Sonſten ſehen durch eine gewöhnliche Verblendung die Menſchen nicht, was da iſt, ſondern was ihnen ihre Neigung vormahlt, der Naturalienſammler im Florentinerſtein Städte, der Andächtige im gefleckten

Marmor die Paſſionsgeſchichte, jene Dame durch ein Sehrohr im Monde die Schatten zweener Verliebten, ihr Pfarrer aber zween Kirchthürme. Der Schrecken macht aus den Strahlen des Nordlichts Spieße und Schwerdter und bey der Dämmerung aus einem Wegweiſer ein Rieſengeſpenſt.

Die phantaſtiſche Gemüthsbeſchaffenheit iſt nirgends gemeiner als in der Hypochondrie. Die Chimären, welche dieſe Krankheit ausheckt, täuſchen eigentlich nicht die äußeren Sinne, ſondern machen nur dem Hypochondriſten ein Blendwerk von einer Empfindung ſeines eigenen Zuſtandes, entweder des Körpers oder der Seele, die größtentheils eine leere Grille iſt. Der Hypochondriſt hat ein Uebel, das, an welchem Orte es auch ſeinen Hauptſitz haben mag, dennoch wahrſcheinlicher Weiſe das Nervengewebe in allerley Theilen des Körpers unſtätig durchwandert. Es zieht aber vornehmlich einen melancholiſchen Dunſt um den Sitz der Seele, dermaßen, daß der Patient das Blendwerk faſt aller Krankheiten, von denen er nur höret, an ſich ſelbſt fühlt. Er redet daher von nichts lieber als von ſeiner Unpäßlichkeit, lieſet gerne mediciniſche Bücher, findet allenthalben ſeine eigenen Zufälle, in Geſellſchaft wandelt ihn auch wohl unvermerkt ſeine gute Laune an, und alsdann lachet er viel, ſpeiſet gut, und hat gemeiniglich das Anſehen eines geſunden Menſchen. Die innere Phantaſterey deſſelben anlangend, ſo bekommen die Bilder in ſeinem Gehirne öfters eine Stärke und Dauer, die ihm beſchwerlich iſt. Wenn ihm eine lächerliche Figur im Kopfe iſt, (ob er ſie gleich ſelbſt nur für ein Bild der Phantaſie erkennet,) wenn dieſe Grille ihm ein ungeziemendes Lachen in Anderer Gegenwart ablockt, ohne daß er die Urſache davon anzeigt, oder wenn allerhand finſtere Vorſtellungen in ihm einen gewaltſamen Trieb rege machen, irgend etwas Böſes zu ſtiften, vor deſſen Ausbruch er ſelbſt ängſtlich beſorgt iſt, und der gleichwohl niemals zur That kommt: alsdann hat ſein Zuſtand viel ähnliches mit dem eines

Verrückten, allein es hat keine Noth. Das Uebel iſt nicht tief gewurzelt und hebet ſich, in ſo weit es das Gemüth angehet, gemeiniglich entweder von ſelbſt, oder durch einige Arzeneymittel. Einerley Vorſtellung wirkt nach dem verſchiedenen Gemüthszuſtande der Menſchen in ganz unterſchiedlichen Graden auf die Empfindung. Es giebt daher eine Art von Phantaſterey, die jemandem bloß deswegen beygemeſſen wird, weil der Grad des Gefühls, dadurch er von gewiſſen Gegenſtänden gerührt wird, für die Mäßigung eines geſunden Kopfes ausſchweifend zu ſeyn geurtheilt wird. Auf dieſen Fuß iſt der Melancholicus ein Phantaſt in Anſehung der Uebel des Lebens. Die Liebe hat überaus viel phantaſtiſche Entzückungen, und das feine Kunſtſtück der alten Staaten beſtand darinn, die Bürger für die Empfindung der öffentlichen Wohlfahrt zu Phantaſten zu machen. Wer durch eine moraliſche Empfindung als durch einen Grundſatz mehr erhitzt wird, als es Andere nach ihrem matten und öfters unedlen Gefühle ſich vorſtellen können, iſt in ihrer Vorſtellung ein Phantaſt. Ich ſtelle den Ariſtides unter Wucherer, den Epiktet unter Hofleute und den Johann Jacob Rouſſeau unter die Doktoren der Sorbonne. Mich deucht, ich höre ein lautes Hohngelächter, und hundert Stimmen rufen: welche Phantaſten! Dieſer zweydeutige Anſchein von Phantaſterey in an ſich guten moraliſchen Empfindungen, iſt der Enthuſiaſmus, und es iſt niemals ohne denſelben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden. Ganz anders iſt es mit dem Fanatiker (Viſionär, Schwärmer) bewandt. Dieſer iſt eigentlich ein Verrückter von einer vermeynten unmittelbaren Eingebung, und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels. Die menſchliche Natur kennet kein gefährlicheres Blendwerk. Wenn der Ausbruch davon neu iſt, wenn der betrogene Menſch Talente hat und der große Haufe vorbereitet iſt, dieſes Gährungsmittel innigſt aufzunehmen, alsdenn erduldet bisweilen ſo gar der Staat Verzuckungen. Die Schwärmerey führet den Begeiſterten auf das äußerſte, den Mahomed auf den Fürſtenthron, und den Johann von Leyden aufs Blutgerüſte. Ich kann noch in gewiſſer Maße zu der Verkehrtheit des Kopfes, ſo ferne dieſelbe die Erfahrungsbegriffe betrifft, das geſtörte Erinnerungsvermögen zählen: denn dieſes täuſchet den Elenden, der damit angefochten iſt, durch eine chimäriſche Vorſtellung, wer weiß was für eines vormaligen Zuſtandes, der wirklich niemals geweſen iſt. Derjenige, welcher von den Gütern redet, die er ehedem beſeſſen haben will, oder von dem Königreiche, das er gehabt hat, und ſich übrigens in Anſehung ſeines jetzigen Zuſtandes nicht merklich betrügt, iſt ein Verrückter in Anſehung der Erinnerung. Der bejahrte Murrkopf, welcher feſt glaubt, daß in ſeiner Jugend die Welt viel ordentlicher und die Menſchen beſſer geweſen wären, iſt ein Phantaſt in Anſehung der Erinnerung.

Bis dahin nun iſt dem geſtörten Kopfe die Verſtandeskraft eigentlich nicht angegriffen, zum wenigſten iſts nicht nothwendig, daß ſie es ſey: denn der Fehler ſteckt eigentlich nur in den Begriffen, die Urtheile ſelbſt, wenn man die verkehrte Empfindung als wahr annehmen wollte, können ganz richtig, ja ſogar ungemein vernünftig ſeyn. Eine Störung des Verſtandes dagegen beſtehet darinn, daß man aus allenfalls richtigen Erfahrungen ganz verkehrt urtheilt: und von dieſer Krankheit iſt der erſte Grad der Wahnſinn, welcher in den nächſten Urtheilen aus der Erfahrung der gemeinen Verſtandesregel entgegen handelt. Der Wahnſinnige ſiehet oder erinnert ſich der Gegenſtände ſo richtig wie jeder Geſunde, nur er deutet gemeiniglich das Betragen anderer Menſchen durch einen ungereimten Wahn auf ſich aus, und glaubet daraus, wer weiß was für bedenkliche Abſichten leſen zu können, die jenen niemals in den Sinn kommen. Wenn man ihn hört, ſo ſollte man glauben, die ganze Stadt beſchäftige ſich mit ihm. Die Marktleute, welche mit einander handeln und ihn etwa anſeden, ſchmieden Anſchläge wider ihn, der Nachtwächter ruft ihm zum Poſſen, und kurz, er ſieht nichts als eine allgemeine Verſchwörung wider ſich. Der Melancholiſche, welcher in Anſehung ſeiner traurigen oder kränkenden Vermuthungen wahnſinnig iſt, iſt ein Trübſinniger. Es giebt aber auch allerley ergötzender Wahnſinn, und die verliebte Leidenſchaft ſchmeichelt oder quälet ſich mit manchen wunderlichen Deutungen, die dem Wahnſinne ähnlich ſind. Ein Hochmüthiger iſt in gewiſſer Maaße ein Wahnſinniger, welcher aus dem Betragen Anderer, die ihn ſpöttiſch angaffen, ſchließt, daß ſie ihn bewundern. Der zweyte Grad des in Anſehung der oberen Erkenntnißkraft geſtörten Kopfes iſt eigentlich die in Unordnung gebrachte Vernunft, in ſo ferne ſie ſich in eingebildeten feineren Urtheilen über allgemeine Begriffe auf eine ungereimte Art verirret, und kann der Wahnwitz genannt werden. In dem höheren Grade dieſer Störung ſchwärmen durch das verbrannte Gehirn allerley angemaßte überfeine Einſichten: die erfundene Länge des Meeres, die Auslegung von Prophezeyungen, oder wer weiß was für ein Miſchmaſch von unklugem Kopfbrechen. Wenn der Unglückliche hiebey zugleich die Erfahrungsurtheile vorbey geht, ſo heißt er aberwitzig. In dem Falle aber, daß er viele richtige Erfahrungsurtheile zum Grunde liegen habe, nur daß ſeine Empfindung durch die Neuigkeit und Menge der Folgen, die ſein Witz ihm darbietet, dergeſtalt berauſchet iſt, daß er nicht mehr auf die Richtigkeit der Verbindung Acht hat, ſo entſpringt daraus öfters ein ſehr ſchimmernder Anſchein von Wahnwitz, welcher mit einem großen Genie zuſammen beſtehen kann, in ſo ferne die langſame Vernunft den empörten Witz nicht mehr zu begleiten vermag. Der Zuſtand des geſtörten Kopfes, der ihn gegen die äußeren Empfindungen fühllos macht, iſt Unſinnigkeit; dieſe, ſo ferne der Zorn darin herrſcht, heißt die Raſerey. Die Verzweiflung iſt ein vorübergehender Unſinn eines Hoffnungsloſen. Die brauſende Heftigkeit eines Geſtörten heißt überhaupt die **Tobſucht.** Der Tobſüchtige, in ſo ferne er unſinnig iſt, iſt **toll.**

Der Menſch im Zuſtande der Natur kann nur wenig Thorheiten und ſchwerlich einiger Narrheit unterworfen ſeyn. Seine Bedürfniſſe halten ihn jederzeit nahe an der Erfahrung, und geben ſeinem geſunden Verſtande eine ſo leichte Beſchäftigung, daß er kaum bemerkt, er habe zu ſeinen Handlungen Verſtand nöthig. Seinen groben und gemeinen Begierden giebt die Trägheit eine Mäßigung, welche der wenigen Urtheilskraft, die er bedarf, Macht genug läßt, über ſie, ſeinem größeſten Vortheile gemäß, zu herrſchen. Wo ſollte er wohl zur Narrheit Stoff hernehmen, da er, um Anderer Urtheil unbekümmert, weder eitel noch aufgeblaſen ſeyn kann? Indem er von dem Werthe ungenoſſener Güter gar keine Vorſtellung hat, iſt er vor der Ungereimtheit der filzigen Habſucht geſichert, und weil in ſeinen Kopf niemals einiger Witz Eingang findet, ſo iſt er eben ſowohl gegen allen Aberwitz gut verwahret. Gleichergeſtalt kann die Störung des Gemüths in dieſem Stande der Einfalt nur ſelten Statt finden. Wenn das Gehirn des Wilden einigen Anſtoß erlitten hätte, ſo weiß ich nicht, wo die Phantaſterey herkommen ſollte, um die gewöhnlichen Empfindungen, die ihn allein unabläſſig beſchäftigen, zu verdrängen. Welcher Wahnſinn kann ihn wohl anwandeln, da er niemals Urſache hat, ſich in ſeinem Urtheile weit zu verſteigen? Der Wahnwitz aber iſt gewiß ganz und gar über ſeine Fähigkeit. Er wird, wenn er am Kopfe krank iſt, entweder blödſinnig oder toll ſeyn, und auch dieſes muß höchſt ſelten geſchehen; denn er iſt mehrentheils geſund, weil er frey iſt und Bewegung hat. In der bürgerlichen Verfaſſung finden ſich eigentlich die Gährungsmittel zu allem dieſem Verderben, die, wenn ſie es gleich nicht hervorbringen, gleichwohl es zu unterhalten und zu vergrößern dienen. Der Verſtand, in ſo ferne er zu den Nothwendigkeiten und den einfältigen Vergnügungen des Lebens zureicht, iſt ein **geſunder**

Verſtand; in wie ferne er aber zu der gekünſtelten Ueppigkeit, es ſey im Genuſſe oder in den Wiſſenſchaften, erfordert wird, iſt der feine Verſtand. Der geſunde Verſtand für den natürlichen Menſchen, und die Begriffe, die in gewiſſen Ständen einen feinen Verſtand vorausſetzen, ſchicken ſich nicht mehr für diejenigen, welche der Einfalt der Natur, zum wenigſten in Einſichten, näher ſind, und machen, wenn ſie zu dieſen übergehen, aus ihnen gemeiniglich Narren. Der Abt Terraſſon unterſcheidet irgendwo die von geſtörtem Gemüthe in ſolche, welche aus falſchen Vorſtellungen richtig ſchlieſſen, und in diejenigen, die aus richtigen Vorſtellungen auf eine verkehrte Art ſchlieſſen. Dieſe Eintheilung ſtimmt mit den vorgetragenen Sätzen wohl überein. Bey denen von der erſteren Art, den Phantaſten, oder Verrückten, leidet der Verſtand eigentlich nicht, ſondern nur das Vermögen, welches in der Seele die Begriffe erweckt, deren die Urtheilskraft nachhero ſich bedienet, um ſie zu vergleichen. Dieſen Kranken kann man ſehr wohl Vernunfturtheile entgegenſetzen, wann gleich nicht ihr Uebel zu heben, dennoch wenigſtens es zu mildern. Da aber bey denen von der zweyten Art, den Wahnſinnigen und Wahnwitzigen, der Verſtand ſelbſt angegriffen iſt, ſo iſt es nicht allein thöricht, mit ihnen zu vernünfteln, (weil ſie nicht wahnſinnig ſeyn würden, wenn ſie dieſe Vernunftgründe faſſen könnten,) ſondern es iſt auch ſchädlich: denn man giebt ihrem verkehrten Kopfe nur dadurch neuen Stoff, Ungereimtheiten aufzudecken; der Widerſpruch beſſert ſie nicht, ſondern erhitzt ſie, und es iſt durchaus nöthig, in dem Umgange gegen ſie ein kaltſinniges und gütiges Weſen anzunehmen, gleich, als wenn man gar nicht bemerkte, daß ihrem Verſtande etwas fehle.

Ich habe die Gebrechen der Erkenntnißkraft Krankheiten des Kopfes genannt, ſo wie man das Verderben des Willens eine Krankheit des Herzens nennt. Ich habe auch nur auf die Erſcheinungen derſelden im Gemüthe Acht gehabt, ohne die Wurzel deſſelben aufſuchen zu wollen, die eigentlich wohl im Körper liegt, und zwar ihren Hauptſitz mehr in den Verdauungstheilen, als im Gehirne, haben mag, wie die beliebte Wochenſchrift, die unter dem Namen des Arztes allgemein bekannt iſt, es im 150. 151. 152ten Stücke wahrſcheinlich darthut. Ich kann mich ſogar auf keinerley Weiſe überreden, daß die Störung des Gemüths, wie man gemeiniglich glaubt, aus Hochmuth, Liebe, aus gar zu ſtarkem Nachſinnen, und wer weiß, was für einem Mißbrauche der Seelenkräfte entſpringen ſolle. Dieſes Urtheil, welches dem Kranken aus ſeinem Unglücke einen Grund zu ſpöttiſchen Vorwürfen macht, iſt ſehr lieblos und wird durch einen gemeinen Irrthum veranlaſſet, nach welchem man Urſache und Wirkung zu verwechſeln pflegt. Wenn man nur ein wenig auf die Beyſpiele Acht hat, ſo wird man gewahr, daß zuerſt der Körper leidet, daß im Anfange, da der Keim der Krankheit ſich unvermerkt entwickelt, eine zweydeutige Verkehrtheit geſpüret wird, die noch keine Vermuthung einer Störung des Gemüthes giebt, und die ſich in wunderlichen Liebesgrillen, oder einem aufgeblaſenen Weſen, oder in vergeblichem tiefſinnigem Grübeln äußert. Mit der Zeit bricht die Krankheit aus, und giebt Anlaß, ihren Grund in dem nächſtvorhergehenden Zuſtande des Gemüths zu ſetzen. Man ſollte aber vielmehr ſagen, der Menſch ſey hochmüthig geworden, weil er ſchon in einigem Grade geſtört war, als, er ſey geſtört worden, weil er ſo hochmüthig geweſen iſt. Dieſe traurigen Uebel, wenn ſie nur nicht erblich ſind, laſſen noch eine glückliche Geneſung hoffen, und derjenige, deſſen Beyſtand man hiebey vornehmlich zu ſuchen hat, iſt der Arzt. Doch möchte ich ehrenhalber den Philoſophen nicht gerne ausſchließen, welcher die Diät des Gemüths verordnen könnte; nur unter dem Bedinge, daß er hiefür, wie für ſeine mehreſte andere Beſchäftigung, keine Bezahlung fodere. Zur Erkenntlichkeit würde der Arzt ſeinen Beyſtand dem Philoſophen auch nicht verſagen, wenn dieſer bisweilen die große, aber immer vergebliche Cur der Narrheit verſuchte. Er würde z. E. in der Ehrſucht eines gelehrten Schreyers in Betrachtung ziehen, ob nicht cathartiſche Mittel, in verſtärkter Doſe genommen, dagegen etwas verfangen ſollten; denn da nach den Beobachtungen Swifts ein ſchlechtes Gedicht bloß eine Reinigung des Gehirns iſt, durch welches viele ſchädliche Feuchtigkeiten, zur Erleichterung des kranken Poeten, abgezogen werden, warum ſollte eine elende grübleriſche Schrift nicht auch dergleichen ſeyn? In dieſem Falle aber wäre es rathſam, der Natur einen andern Weg der Reinigung anzuweiſen, damit das Uebel gründlich und in aller Stille abgeführet werde, ohne das gemeine Weſen dadurch zu beunruhigen. *)

---

*) Der Mangel an Ausbildung der Geiſteskräfte macht nur zu oft die große Verſchiedenheit derſelben aus, welche man unter den Menſchen bemerkt. Verwendete man die Kunſt genau, den Geiſt naturgemäß zu entwickeln und ſeine Anlagen zu vervollkommnen, ſo würden Viele der nur zu auffallenden Geiſtesgebrechen verſchwinden. Man übe tüchtig die Sinne, wodurch zugleich der Verſtand und die Urtheilskraft entwickelt wird, frage bey allen Erſcheinungen, woher und wozu ſie ſind und ſuche den Grund und die Bedingungen davon auf, ſo vervollkommnet man die Vernunft. Ohne Stoff läßt ſich kein Geiſtesvermögen üben; man muß daher das Gedächtniß in der Leichtigkeit der Auffaſſung, des Behaltens und der Zurückrufung vervollkommnen. Was man begreift, das bewahrt man leicht im Gedächtniſſe auf und wenn man das Gefühls- und Begehrungsvermögen ihren Arten und Graden nach tüchtig übt und vervollkommnet, ſo gewinnt man auch in der Fähigkeit, das Schöne und Erhabene zu beurtheilen und in der Geneigtheit des Willens, ſich nach ſittlichguten Maximen zu beſtimmen und das, wovon ſie die Triebfeder ſind, auszuführen.

Allein ſo ſehr man auch ſeine Geiſteskräfte üben mag, ſo hat die Natur in der Austheilung ihrer Geſchenke doch einen Unterſchied gemacht und dieſer läßt ſich nicht ganz aufheben. Zu dieſen angebornen Unvollkommenheiten des Geiſtes kommen auch noch Geiſteskrankheiten, welche ſich der Menſch theils ſelbſt zuzieht, und welche ihm zum Theile angeboren ſind. Geiſteskrankheiten ſind unwillkührliche und beharrliche Abweichungen von den dem verſchiedenen Vermögen des Geiſtes eigenthümlichen Geſetzen und die Meiſten derſelben laſſen ſich heilen, wenn der Heilkünſtler ein Mann iſt, der weiß, was

Ueber Philoſophie überhaupt.*)

Es herrſcht ein großer und ſelbſt der Behandlungsart der Wiſſenſchaft ſehr nachtheiliger Mißverſtand, in

---

der Geiſt wirkt und welchen Einfluß der Körper auf ihn hat. Alle Heilung der Krankheiten dieſer Art muß davon ausgehen, daß man den Kranken durch körperliche Arbeiten, durch Veränderung des Aufenthaltsorts, durch Muſik u. ſ. w. zerſtreue. Die Aufmerkſamkeit von dem kranken Zuſtande abzuwenden und ſie auf etwas außerhalb zu richten, dies geſchieht durch Arbeiten im Freien, z. B. durch Gartenarbeiten und durch andere körperliche Beſchäftigungen. Der Körper wird dadurch geſtärkt, wie der Geiſt angenehm zerſtreuet und die Geſundheit des letztern kehrt zurück. Die Krankheit des Geiſtes beſteht gewöhnlich in einer verkehrten Richtung, aber mit zweckmäßiger und angenehmer Thätigkeit findet ſich wieder Geſundheit und Stärke ein. Der Stoff der Vorſtellungen iſt die Veranlaſſung der Geiſteskrankheiten, nicht ihre Form, weil ſonſt der Geiſt völlig zerſtört ſeyn würde; denn in der Form beſteht das Weſen der Wirkſamkeit des Geiſtes und ohne ſie giebt es gar keine Thätigkeit.

D. Herausg.

*) Dieſer Aufſatz iſt zuerſt abgedruckt im zweiten Bande von des Prof. Beck's [illegible] erläuterndem Auszuge aus den kritiſchen Schriften des Hrn. Prof. Kant 1794. Herr Beck hatte ihn von dieſem als Manuſcript erhalten, welches als eine Einleitung zu deſſen Kritik der Urtheilskraft beſtimmt war, welches er aber wegen ſeiner Stärke verworfen hatte. Hr. Prof. Beck hat nun einen wörtlichen Auszug aus dieſem Manuſcripte geliefert und nur das ausgehoben, was er Eigenthümliches darinnen fand.

Einleitung.

Jedem ächten Philoſophiren muß eine Kritik der Geiſtesanlagen und Geiſteskräfte des Menſchen voraus gehen, um zu erfahren, was jedes derſelben auszurichten vermag. Dem Geiſte zu viel zutrauen, führt zum Uebermuthe, zu wenig, zum Unmuthe. Die genaue Kenntniß deſſen, was der Menſch wiſſen kann, was er thun ſoll und zu hoffen habe, gewährt uns das gehörige Zutrauen zu unſern Kräften und wir bewahren eben ſowohl auf eine zweckmäßige Art Irrthümern vor, als wir mit Muth nach Wahrheit ringen. Nicht zwecklos vergeuden wir Zeit und Kräfte, ſondern ſteuern immer ruhig auf das Ziel los, das uns Aufſchluß über den Zweck unſres Daſeyns verſchafft. Wir lernen einſehen, wie die Geiſtesvermögen einander unterſtützen, welches zuerſt, ſeinem Weſen und ſeinem Gebrauche nach, erforſcht werden muß und was wir im Wiſſen und Erkennen, im Thun und Laſſen ausrichten können und was wir zu hoffen berechtigt ſind.

Anſehung deſſen, was man für praktiſch in einer ſolchen Bedeutung zu halten habe, daß es darum zu ei-

---

Geht man von der Unterſuchung der Frage aus: wie iſt Erfahrung möglich? ſo lernen wir die Sinnlichkeit, den Verſtand, die Urtheilskraft und die (theoretiſche) Vernunft, ihre Geſetze, deren Grenzen und ihre Wirkſamkeit kennen. Die Bedingungen der Wirkſamkeit der Sinnlichkeit ſind Raum und Zeit, jene des Verſtandes die 12 Denkformen und die der Vernunft die drei ſpeculativen Ideen, welche das Streben nach der unbedingten Einheit leitet. Jedes Vermögen, jede Kraft im Menſchen hat eine urſprüngliche Bedingung ihrer Wirkſamkeit, welche ihre Geſetze ausmacht und den Umfang ihrer Thätigkeit beſtimmt. Alle Vermögen ſtehen in organiſcher Verbindung mit einander, jedes liefert dem andern zu ſeiner Wirkſamkeit in der Erfahrung Stoff und wie der Verſtand die Sinnlichkeit nicht entbehren kann, ſo kann auch die Vernunft nicht den Verſtand entbehren.

Die theoretiſchen Vermögen begründen das Erkennen und Wiſſen, die praktiſchen das Thun und Laſſen, ſo wie das Glauben. Die praktiſche Vernunft giebt für den Willen das Geſetz und verbürgt uns die Wirklichkeit der Freyheit, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit unſerer Seele. Wir ſind hier Herren unſerer Handlungen und als ſolche haben wir ſie und ihre Folgen zu verantworten. Das Sollen in unſerm Buſen läßt ſich aus einer andern Welt vernehmen, als der ſinnlichen, in welcher das Müſſen gilt und wir können das Gute thun, weil wir es ſollen. Die Erhabenheit unſerer Natur und die Göttlichkeit unſerer Abkunft ſpricht ſich im praktiſchen Gebiete mit einer Kraft aus, welche uns zum Entzücken hinreißt und uns über alles Irdiſche und über die Feſſeln einer blinden Nothwendigkeit erhebt. Wir ſollen nach Geſetzen handeln, welche ſich für alle vernünftigen Weſen eignen und wir ſollen aus Achtung gegen die Menſchheit jede uns auferlegte Pflicht erfüllen. Nicht phyſiſcher Zwang ſoll uns zum Handeln nöthigen, ſondern wir ſollen und können ausüben, was uns die Vernunft als Pflicht vorſchreibt.

Das Gefühl der Luſt und Unluſt entſteht durch die Wahrnehmung des Zweck- und Unzweckmäßigen, des Schönen und Häßlichen, des Erhabenen und Niedrigen und hat ſeinen Grund in dem Gefühlsvermögen, welchem eben ſowohl Bedingungen ſeiner Wirkſamkeit eigen ſind, wie den andern Geiſtesvermögen; es hat Geſetze und Grenzen wie andere und ihre Begründung erfordert eben ſo viel Scharfſinn als ein feines Gemüth. Kants Kritik der Urtheilskraft iſt noch lange nicht ſo benutzt als ſie es verdient. In der Aeſthetik und in der Teleologie werden nur zu oft Irrthümer begangen, die längſt als ſolche erkannt ſeyn ſollten. Man ſetzt ſich Verirrungen aus, denen die Kritik der Urtheilskraft vorgebeugt hat, wenn man ihre Lehren gehörig ſtudiert und begriffen hätte. Das Spielen mit leeren Begriffen ſollte man endlich aufgeben und alles vermeiden, was uns nicht den Menſchen und die Natur ner praktiſchen Philoſophie gezogen zu werden verdiente. Man hat Staatsklugheit und Staatswirthſchaft, Haushaltungsregeln, imgleichen die des Umgangs, Vorſchriften zum Wohlbefinden und Diätetik, ſowohl der Seele als des Körpers, (warum nicht gar alle Gewerbe und Künſte?) zur praktiſchen Philoſophie zählen zu können geglaubt, weil ſie doch insgeſammt einen Inbegriff practiſcher Sätze enthalten. Allein praktiſche Sätze ſind zwar der Vorſtellungsart, darum aber nicht dem Inhalte nach, von den theoretiſchen, welche die Möglichkeit der Dinge, und ihre Beſtimmungen enthalten, unterſchieden, ſondern nur die allein, welche die Freyheit unter Geſetzen betrachten. Die übrigen insgeſammt, ſind nichts weiter, als die Theorie von dem, was zur Natur der Dinge gehört, nur auf die Art, wie ſie von uns, nach einem Principe, erzeugt werden können, angewandt, d. i. die Möglichkeit derſelben, durch eine willkührliche Handlung (die eben ſowohl zu den Naturſachen gehört) vorgeſtellt. So iſt die Auflöſung des Problems der Mechanik: zu einer gegebenen Kraft, die mit einer gegebenen Laſt im Gleichgewichte ſeyn ſoll, das Verhältniß der reſpectiven Hebelarme zu finden, zwar als praktiſche Formel ausge-

---

in ihrer reichen Mannichfaltigkeit und in ihren geheimnißvollen Tiefen kennen lehrte. Philoſophie iſt Menſchen- und Naturkenntniß nach Grundſätzen und mit Kunſt, ſagt Kant: zu einem Philoſophen gehören hauptſächlich zwey Dinge: 1) Cultur des Talents und der Geſchicklichkeit, um ſie zu allerley Zwecken zu gebrauchen. 2) Fertigkeit im Gebrauche aller Mittel zu beliebigen Zwecken. Beydes muß vereinigt ſeyn; denn ohne Kenntniſſe wird man nie ein Philoſoph werden, aber nie werden auch Kenntniſſe allein den Philoſophen ausmachen, wofern nicht eine zweckmäßige Verbindung aller Erkenntniſſe und Geſchicklichkeiten zur Einheit hinzukommt und eine Einſicht in die Uebereinſtimmung derſelben mit den höchſten Zwecken der menſchlichen Vernunft. Der wahre Philoſoph muß alſo als Selbſtdenker einen freyen und ſelbſteigenen, keinen ſklaviſch nachahmenden Gebrauch von ſeiner Vernunft machen, aber auch keinen dialektiſchen, d. h. keinen ſolchen Gebrauch, der nur darauf abzweckt, den Erkenntniſſen einen Schein von Wahrheit und Weisheit zu geben.

D. Herausg.

druckt, die aber nichts anders enthält, als den theoretiſchen Satz: daß die Längen der letztern ſich umgekehrt wie die erſtern verhalten, wenn ſie im Gleichgewichte ſind: nur iſt dieſes Verhältniß, ſeiner Entſtehung nach, durch eine Urſache, deren Beſtimmungsgrund die Vorſtellung jenes Verhältniſſes iſt, (unſere Willkühr) als möglich vorgeſtellt. Eben ſo iſt es mit allen praktiſchen Sätzen bewandt, welche bloß die Erzeugung der Gegenſtände betreffen. Wenn Vorſchriften, ſeine Glückſeligkeit zu befördern, gegeben werden, und z. B. nur von dem die Rede iſt, was man an ſeiner eigenen Perſon zu thun habe, um der Glückſeligkeit empfänglich zu ſeyn, ſo werden nur die innern Bedingungen der Möglichkeit derſelben, an der Genügſamkeit, an dem Mittelmaaße der Neigungen, um nicht Leidenſchaft zu werden, u. ſ. w. als zur Natur des Subjects gehörig, und zugleich die Erzeugungsart dieſes Gleichgewichts, als eine durch uns ſelbſt mögliche Cauſalität, folglich alles als unmittelbare Folgerung aus der Theorie des Objects in Beziehung auf die Theorie unſerer eigenen Natur (uns ſelbſt als Urſachen) vorgeſtellt: mithin iſt hier die praktiſche Vorſchrift zwar der Formel, aber nicht dem Inhalte nach, von einem theoretiſchen unterſchieden. Es bedarf alſo keiner beſondern Art von Philoſophie, um dieſe Verknüpfung von Gründen mit ihren Folgen einzuſehen. Mit einem Worte: alle praktiſchen Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkühr als Urſache ableiten, gehören insgeſammt zur theoretiſchen Philoſophie, als Erkenntniß der Natur, nur diejenigen, welche der Freyheit das Geſetz geben, ſind dem Inhalte nach ſpecifiſch von jenen unterſchieden. Man kann von den erſtern ſagen: ſie machen den praktiſchen Theil einer Philoſophie der Natur aus, die letztern aber gründen allein eine beſondere praktiſche Philoſophie.

Es liegt viel daran, die Philoſophie nach ihren Theilen genau zu beſtimmen, und zu dem Ende nicht dasjenige, was nur Folgerung oder Anwendung derſelben auf gegebene Fälle iſt, ohne beſondere Principien zu bedürfen, unter die Glieder der Eintheilung derſelben, als eines Syſtems, zu ſetzen. Praktiſche Sätze werden von den theoretiſchen entweder in Anſehung der Principien oder der Folgerungen unterſchieden. Im letztern Fall machen ſie nicht einen beſondern Theil der Wiſſenſchaft aus, ſondern gehören zum theoretiſchen, als eine beſondere Art von Folgerungen aus derſelben. Nun iſt die Möglichkeit der Dinge nach Naturgeſetzen von der nach Geſetzen der Freyheit, ihren Principien nach, weſentlich unterſchieden. Dieſer Unterſchied beſteht aber nicht darin, daß bey der letztern die Urſache in einen Willen geſetzt wird, bey der erſtern aber außer demſelben, in die Dinge ſelbſt; denn, wenn doch der Wille keine andern Principien befolgt, als die, von welchen der Verſtand einſieht, daß der Gegenſtand nach ihnen, als bloßen Naturgeſetzen, möglich ſey, ſo mag immer der Satz, der die Möglichkeit des Gegenſtandes durch Cauſalität der Willkühr enthält, ein praktiſcher Satz heißen, er iſt doch, dem Principe nach, von den theoretiſchen Sätzen, die die Natur der Dinge betreffen, gar nicht unterſchieden, vielmehr muß er das ſeine von dieſer entlehnen, um die Vorſtellung eines Objects in der Wirklichkeit darzuſtellen.

Praktiſche Sätze alſo, die dem Inhalte nach bloß die Möglichkeit eines vorgeſtellten Objects (durch willkührliche Handlung) betreffen, ſind nur Anwendungen einer vollſtändigen theoretiſchen Erkenntniß, und können keinen beſondern Theil einer Wiſſenſchaft ausmachen. Eine praktiſche Geometrie, als abgeſonderte Wiſſenſchaft, iſt ein Unding, obgleich noch ſo viel praktiſche Sätze in dieſer reinen Wiſſenſchaft enthalten ſind, deren die meiſten, als Probleme, einer beſondern Anweiſung zur Auflöſung bedürfen. Die Aufgabe: mit einer gegebenen Linie und einem gegebenen rechten Winkel ein Quadrat zu conſtruiren, iſt ein praktiſcher Satz, aber reine Folgerung aus der Theorie. Auch kann ſich die Feldmeßkunſt (agrimensoria) den Namen einer praktiſchen Geometrie keinesweges anmaßen und ein beſonderer Theil der Geometrie überhaupt heißen, ſondern gehöret in Scholien der letztern, nemlich dem Gebrauche dieſer Wiſſenſchaft zu Geſchäften *).

Selbſt in einer Wiſſenſchaft der Natur, ſofern ſie auf empiriſchen Principien beruht, nemlich der eigentlichen Phyſik, können die praktiſchen Vorrichtungen, um verborgene Naturgeſetze zu entdecken, unter dem Namen der Experimentalphyſik, zu der Benennung einer praktiſchen Phyſik (die eben ſowohl ein Unding iſt), als eines Theils der Naturphiloſophie, keinesweges berechtigen: denn die Principien, wornach wir Verſuche anſtellen, müſſen immer ſelbſt aus der Kenntniß der Natur, mithin aus der Theorie hergenommen werden. Eben das gilt von den praktiſchen Vorſchriften, welche die willkührliche Hervorbringung eines gewiſſen Gemüthszuſtandes in uns betreffen (z. B. den der Bewegung oder Bezähmung der Einbildungskraft, die Befriedigung oder Schwächung der Neigungen). Es giebt keine praktiſche Pſychologie, als beſondern Theil der Philoſophie, über die menſchliche Natur: denn die Principien der Möglichkeit ſeines Zuſtandes vermittelſt der Kunſt müſſen von denen der Möglichkeit unſerer Beſtimmung, aus der Beſchaffenheit unſerer Natur entlehnt werden, und obgleich jene in praktiſchen Sätzen beſtehen, ſo machen ſie doch keinen praktiſchen Theil der empiriſchen Pſychologie aus, weil ſie keine beſondern Principien haben, ſondern gehören bloß zu den Scholien derſelben.

---

*) Dieſe reine und eben darum erhabene Wiſſenſchaft ſcheint ſich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn ſie geſteht, daß ſie, als Elementargeometrie, obzwar nur zwey, Werkzeuge zur Conſtruction ihrer Begriffe brauche, nemlich den Zirkel und das Lineal, welche Conſtruction ſie allein geometriſch, die der höhern Geometrie dagegen mechaniſch nennt, weil zu der Conſtruction der Begriffe der letztern zuſammengeſetzte Maſchinen erfordert werden. Allein man verſteht auch unter den erſtern nicht die wirklichen Werkzeuge (circinus et regula), welche niemals mit mathematiſcher Präciſion jene Geſtalten geben könnten, ſondern ſie ſollen nur die einfachſten Darſtellungsarten der Einbildungskraft a priori bedeuten, der kein Inſtrument es gleich thun kann.

Ueberhaupt gehören die praktiſchen Sätze (ſie mögen rein a priori oder empiriſch ſeyn), wenn ſie unmittelbar die Möglichkeit eines Objects durch unſere Willkühr ausſagen, jederzeit zur Kenntniß der Natur und dem theoretiſchen Theile der Philoſophie. Nur die, welche direkt die Beſtimmung einer Handlung, bloß durch die Vorſtellung ihrer Form (nach Geſetzen überhaupt) ohne Rückſicht auf die Mittel des dadurch zu bewirkenden Objects, als nothwendig darſtellen, können und müſſen ihre eigenthümlichen Principien (in der Idee der Freyheit) haben, und, ob ſie gleich auf eben dieſe Principien den Begriff eines Objects des Willens (das höchſte Gut) gründen, ſo gehört dieſes doch nur indirekt als Folgerung der praktiſchen Vorſchrift (welche nunmehr ſittlich heißt) an. Auch kann die Möglichkeit deſſelben durch die Kenntniß der Natur (Theorie) nicht eingeſehen werden. Nur jene Sätze gehören alſo allein zu einem beſondern Theile eines Syſtems der Vernunfterkenntniß, unter dem Namen der praktiſchen Philoſophie.

Alle übrigen Sätze der Ausübung, an welche Wiſſenſchaft ſie ſich auch immer anſchließen mögen, können, wenn man etwa Zweydeutigkeit beſorgt, ſtatt praktiſcher, *techniſche* Sätze heißen: denn ſie gehören zur *Kunſt*, das zu Stande zu bringen, wovon man will, daß es ſeyn ſoll, die bey einer vollſtändigen Theorie jederzeit eine bloße Folgerung, und kein für ſich beſtehender Theil irgend einer Art von Anweiſung iſt. Auf ſolche Weiſe gehören alle Vorſchriften der Geſchicklichkeit zur Technik und mithin zur theoretiſchen Kenntniß der Natur, als Folgerungen derſelben. Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der Technik auch bedienen, wo Gegenſtände der Natur bisweilen bloß nur ſo *beurtheilt* werden, als ob ihre Möglichkeit ſich auf Kunſt gründe, in welchen Fällen die Urtheile weder theoretiſch noch praktiſch (in der zuletzt angeführten Bedeutung) ſind, indem ſie nichts von der Beſchaffenheit des Objects, noch der Art es hervorzubringen, beſtimmen, ſondern wodurch die Natur ſelbſt, aber bloß nach der Analogie mit einer Kunſt, und zwar in ſubjectiver Beziehung auf unſer Erkenntnißvermögen, nicht in objectiver auf die Gegenſtände, beurtheilt wird. Hier werden wir nun die Urtheile ſelbſt zwar nicht techniſch, aber doch die Urtheilskraft, auf deren Geſetze ſie ſich gründen, und ihr gemäß auch die Natur, techniſch nennen, welche Technik, da ſie keine objectiv beſtimmenden Sätze enthält, auch keinen Theil der doctrinalen Philoſophie, ſondern nur der Kritik unſeres Erkenntnißvermögens ausmacht.

Von dem Syſteme aller Vermögen des menſchlichen Gemüths.

Wir können alle Vermögen des menſchlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drey zurückführen: das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Luſt und Unluſt, und das Begehrungsvermögen. Zwar haben Philoſophen, die wegen der Gründlichkeit ihrer Denkungsart übrigens alles Lob verdienen, dieſe Verſchiedenheit nur für ſcheinbar zu erklären, und alle Vermögen aufs bloße Erkenntnißvermögen zu bringen geſucht. Allein es läßt ſich ſehr leicht darthun, und ſeit einiger Zeit hat man es auch ſchon eingeſehen, daß dieſer, ſonſt im ächten philoſophiſchen Geiſte unternommene Verſuch, Einheit in dieſe Mannigfaltigkeit der Vermögen hereinzubringen, vergeblich ſey: denn es iſt immer ein großer Unterſchied zwiſchen Vorſtellungen, ſofern ſie bloß aufs Object und die Einheit des Bewußtſeyns derſelben bezogen, zum Erkenntniß gehören, ingleichen zwiſchen derjenigen objectiven Beziehung, da ſie, zugleich als Urſache der Wirklichkeit dieſes Objects betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung bloß aufs Subject, da ſie für ſich ſelbſt Gründe ſind, ihre eigene Exiſtenz in demſelben bloß zu erhalten, und ſofern im Verhältniſſe zum Gefühle der Luſt betrachtet werden: welches letztere ſchlechterdings kein Erkenntniß iſt, noch verſchafft, ob es zwar dergleichen zum Beſtimmungsgrunde vorausſetzen mag.

Die Verknüpfung zwiſchen dem Erkenntniſſe eines Gegenſtandes und dem Gefühle der Luſt und Unluſt an der Exiſtenz deſſelben, oder die Beſtimmung des Begehrungsvermögens, ihn hervorzubringen, iſt zwar empiriſch kennbar genug; aber, da dieſer Zuſammenhang auf keinem Princip a priori gegründet iſt, ſo machen in ſo fern die Gemüthskräfte nur ein Aggregat und kein Syſtem aus. Nun gelingt es zwar, zwiſchen dem Gefühle der Luſt und den andern beyden Vermögen eine Verknüpfung a priori herauszubringen, wenn wir ein Erkenntniß a priori, nemlich den Vernunftbegriff der Freyheit mit dem Begehrungsvermögen als Beſtimmungsgrund deſſelben verknüpfen, in dieſer objectiven Beſtimmung zugleich ſubjectiv ein in der Willensbeſtimmung enthaltenes Gefühl der Luſt anzutreffen. Aber auf die Art iſt das Erkenntnißvermögen nicht vermittelſt der Luſt oder Unluſt mit dem Begehrungsvermögen verbunden; denn ſie geht vor dieſem nicht vorher, ſondern folgt entweder allererſt auf die Beſtimmung des letztern, oder iſt vielleicht nichts anders, als die Empfindung dieſer Beſtimmbarkeit des Willens durch Vernunft ſelbſt, alſo gar kein beſonderes Gefühl und eigenthümliche Empfänglichkeit, die unter den Gemüthseigenſchaften eine beſondere Abtheilung erforderte. Da nun in der Zergliederung der Gemüthsvermögen überhaupt ein Gefühl der Luſt, welches, von dem Beſtimmungsvermögen unabhängig, vielmehr einen Beſtimmungsgrund deſſelben abgeben kann, unwiderſprechlich gegeben iſt, zu der Verknüpfung deſſelben aber mit den beyden andern Vermögen in einem Syſteme erfordert wird, daß dieſes Gefühl der Luſt, ſo wie die beyden andern Vermögen, nicht auf bloß empiriſchen Gründen, ſondern auch auf Principien a priori beruhe, ſo wird zur Idee der Philoſophie, als eines Syſtems, auch, (wenn gleich nicht eine Doctrin, dennoch) eine Kritik des Gefühls der Luſt und Unluſt, ſofern ſie nicht empiriſch begründet iſt, erfordert werden.

Nun hat das Erkenntnißvermögen nach Begriffen ſeine Principien a priori im reinen Verſtande (ſeinem Begriffe von der Natur), das *Begehrungsvermögen* in der reinen Vernunft (ihrem Begriffe von der Freiheit), und da bleibt noch unter den Gemüthseigenſchaften überhaupt, ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit, nemlich das *Gefühl der Luſt und Unluſt*, ſo wie unter den obern Erkenntnißvermögen, ein mittleres, die Urtheilskraft, übrig. Was iſt natürlicher, als zu vermuthen, daß die letztere zu dem erſtern eben ſowohl Principien a priori enthalten werde?

Ohne noch etwas über die Möglichkeit dieſer Verknüpfung auszumachen, ſo iſt doch hier ſchon eine gewiſſe Angemeſſenheit der Urtheilskraft zum Gefühle der Luſt, um dieſem zum Beſtimmungsgrunde zu dienen, oder ihn darin zu finden, in ſofern unverkennbar, daß wenn, in der *Eintheilung des Erkenntnißvermögens durch Begriffe*, Verſtand und Vernunft ihre Vorſtellungen auf Objecte beziehen, um Begriffe davon zu bekommen, die Urtheilskraft ſich lediglich aufs Subject bezieht, und für ſich allein keine Begriffe von Gegenſtänden hervorbringt. Eben ſo, wenn, in der allgemeinen *Eintheilung der Gemüthskräfte überhaupt*, Erkenntnißvermögen ſowohl als Begehrungsvermögen eine *objective* Beziehung der Vorſtellungen enthalten, ſo iſt dagegen das Gefühl der Luſt und Unluſt nur die Empfänglichkeit einer Beſtimmung des Subjects, ſo, daß, wenn Urtheilskraft überall etwas für ſich allein beſtimmen ſoll, es wohl nichts anders als das Gefühl der Luſt ſeyn könnte, und umgekehrt, wenn dieſes überall ein Princip a priori haben ſoll, es allein in der Urtheilskraft anzutreffen ſeyn werde.

Von der Erfahrung, als einem Syſteme für die Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, welcher es obliegt, die beſondern Geſetze, auch nach dem, was ſie unter den allgemeinen Naturgeſetzen Verſchiedenes haben, dennoch unter höhere, obgleich immer noch empiriſche Geſetze zu bringen, muß ein tranſcendentales Princip ihrem Verfahren zum Grunde legen; denn durch Herumtappen unter Naturformen, deren Uebereinſtimmung untereinander zu gemeinſchaftlichen empiriſchen, aber höhern Geſetzen, die Urtheilskraft gleichwohl als ganz zufällig anſähe, würde es noch zufälliger ſeyn, wenn ſich *beſondere Wahrnehmungen* einmal glücklicherweiſe zu einem empiriſchen Geſetze qualificirten; vielmehr aber, daß mannigfaltige empiriſche Geſetze ſich zur ſyſtematiſchen Einheit der Naturerkenntniß in einer möglichen Erfahrung, *in ihrem ganzen Zuſammenhange*, ſchickten, ohne durch ein Princip a priori eine ſolche Form in der Natur vorauszuſetzen.

Von der reflectirenden Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft kann entweder als bloßes Vermögen über eine gegebene Vorſtellung, zum Behufe eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewiſſen Principe zu *reflectiren*, oder als ein Vermögen einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene *empiriſche* Vorſtellung zu *beſtimmen* angeſehen werden. Im erſten Fall iſt ſie die *reflectirende*, im zweyten die *beſtimmende Urtheilskraft*. *Reflectiren* (Ueberlegen) aber iſt: gegebene Vorſtellungen entweder mit andern, oder mit ſeinem Erkenntnißvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zuſammenzuhalten. Die reflectirende Urtheilskraft iſt diejenige, welche man auch das Beurtheilungsvermögen (*facultas diiudicandi*) nennt.

Das Reflectiren, (welches ſelbſt bey Thieren, obzwar nur inſtinctmäßig, nemlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, ſondern eine dadurch etwa zu beſtimmende Neigung vorgeht) bedarf für uns eben ſowohl eines Princips, als das Beſtimmen, in welchem der zum Grunde gelegte Begriff vom Objecte der Urtheilskraft die Regel vorſchreibt und alſo die Stelle des Princips vertritt.

Das Princip der Reflexion über gegebene Gegenſtände der Natur iſt, daß ſich zu allen Naturdingen empiriſch beſtimmte Begriffe finden laſſen *), welches eben ſo viel ſagen will, als daß man allemal an ihren Producten eine Form vorausſetzen kann, die nach allgemeinen, für uns erkennbaren Geſetzen möglich iſt; denn, dürften wir dieſes nicht vorausſetzen, und legten unſerer Behandlung der empiriſchen Vorſtellungen dieſes Princip nicht zum Grunde, ſo würde alles Reflectiren bloß aufs Gerathewohl und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Natur, angeſtellet werden.

---

*) Dieſes Princip hat beym erſten Anblicke gar nicht das Anſehen eines ſynthetiſchen und tranſcendentalen Satzes, ſondern ſcheint vielmehr tautologiſch zu ſeyn und zur bloßen Logik zu gehören. Denn dieſe lehrt, wie man eine gegebene Vorſtellung mit andern vergleichen, und dadurch, daß man dasjenige, was ſie mit verſchiedenen gemein hat, als ein Merkmal zum allgemeinen Gebrauche herauszieht, ſich einen Begriff machen könne. Allein, ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenſtände der Vergleichung, die mit ihm in der Form vieles gemein haben, aufzuweiſen habe, darüber lehrt ſie nichts; vielmehr iſt dieſe Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur, ein Princip der Vorſtellung der Natur, als eines Syſtems für unſere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige, in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommenden Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar ſchon der reine Verſtand (aber auch durch ſynthetiſche Grundſätze) alle Dinge der Natur als in einem tranſcendentalen *Syſteme nach Begriffen* a priori (den Categorien) enthalten zu denken; allein die Urtheilskraft, die auch zu empiriſchen Vorſtellungen, als ſolchen, Begriffe ſucht, (die reflectirende,) muß noch überdem zu dieſem Behuf annehmen, daß die Natur in ihrer grenzenloſen Mannigfaltigkeit eine ſolche Eintheilung derſelben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unſerer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empiriſchen Begriffen, und dem Zuſammenhange derſelben untereinander, durch Aufſteigen zu allgemeinern gleichfalls empiriſchen Begriffen zu gelangen, d. i. die Urtheilskraft ſetzt ein Syſtem der Natur auch nach empiriſchen Geſetzen voraus, und dieſes a priori, folglich durch ein tranſcendentales Princip.

In Anſehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff (ohne beſondere empiriſche Beſtimmung) allererſt möglich iſt, hat die Reflexion im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. im Verſtande, ſchon ihre Anweiſung, und die Urtheilskraft bedarf keines beſondern Princips der Reflexion, ſondern ſchematiſirt dieſelbe a priori, und wendet dieſe Schemate auf jede empiriſche Syntheſis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft iſt hier in ihrer Reflexion zugleich beſtimmend, und der tranſcendentale Schematiſm derſelben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empiriſche Anſchauungen ſubſumirt werden.

Aber zu ſolchen Begriffen, die zu gegebenen empiriſchen Anſchauungen allererſt ſollen gefunden werden, und welche ein beſonderes Naturgeſetz vorausſetzen, darnach allein beſondere Erfahrung möglich iſt, bedarf die Urtheilskraft eines eigenthümlichen, gleichfalls tranſcendentalen Princips ihrer Reflexion, und man kann ſie nicht wiederum auf ſchon bekannte empiriſche Geſetze hinweiſen, und die Reflexion in eine bloße Vergleichung mit empiriſchen Formen, für die man ſchon Begriffe hat, verwandeln: denn es fragt ſich, wie man hoffen könne, durch Vergleichung der Wahrnehmungen zu empiriſchen Begriffen desjenigen, was den verſchiedenen Naturformen gemein iſt, zu gelangen, wenn die Natur (wie es doch zu denken möglich iſt) in dieſe, wegen der großen Verſchiedenheit ihrer empiriſchen Geſetze, eine ſo große Ungleichartigkeit gelegt hätte, daß alle, oder doch die meiſte Vergleichung, vergeblich wäre, eine Einhelligkeit und Stufenordnung von Arten und Gattungen unter ihnen herauszubringen. Alle Vergleichung empiriſcher Vorſtellungen, um empiriſche Geſetze und dieſen gemäße ſpecifiſche, durch dieſer ihre Vergleichung aber mit andern auch generiſch übereinſtimmende Formen an Naturdingen zu erkennen, ſetzt doch voraus, daß die Natur auch in Anſehung ihrer empiriſchen Geſetze, eine gewiſſe, unſerer Urtheilskraft angemeſſene Sparſamkeit und eine für uns faßliche Gleichförmigkeit beobachtet habe, und dieſe Vorausſetzung muß als Princip der Urtheilskraft a priori vor aller Vergleichung vorausgehen.

Die reflectirende Urtheilskraft verfährt alſo mit gegebenen Erſcheinungen, um ſie unter empiriſche Begriffe von beſtimmten Naturdingen zu bringen, nicht ſchematiſch, ſondern *techniſch*, nicht gleichſam bloß mechaniſch, wie Inſtrument, unter der Leitung des Verſtandes und der Sinne, ſondern *künſtlich*, nach dem allgemeinen, aber zugleich unbeſtimmten Principe einer zweckmäßigen Anordnung der Natur in einem Syſteme, gleichſam zu Gunſten unſerer Urtheilskraft, in der Angemeſſenheit ihrer beſondern Geſetze (über die der Verſtand nichts ſagt) zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Syſtems, ohne welche Vorausſetzung wir nicht hoffen können, uns in einem Labyrinthe der Mannigfaltigkeit möglicher beſonderer Geſetze zurechte zu finden. Alſo macht ſich die Urtheilskraft ſelbſt a priori *die Technik der Natur* zum Principe ihrer Reflexion, ohne doch dieſe erklären, noch näher beſtimmen zu können, oder dazu einen objectiven Beſtimmungsgrund der allgemeinen Naturbegriffe (aus einem Erkenntniß der Dinge an ſich ſelbſt) zu haben, ſondern nur um nach ihrem eigenen ſubjectiven Geſetze nach ihrem Bedürfniſſe, dennoch aber zugleich einſtimmig mit Naturgeſetzen, reflectiren zu können.

Das Princip der reflectirenden Urtheilskraft, dadurch die Natur als Syſtem nach empiriſchen Geſetzen gedacht wird, iſt aber bloß ein Princip für *den logiſchen Gebrauch der Urtheilskraft*, zwar ein transſcendentales Princip, ſeinem Urſprunge nach, aber nur, um die Natur a priori als qualificirt zu einem *logiſchen Syſteme* ihrer Mannigfaltigkeit unter empiriſchen Geſetzen anzuſehen.

Die logiſche Form eines Syſtems beſteht bloß in der Eintheilung gegebener allgemeiner Begriffe (dergleichen hier der einer Natur überhaupt iſt) dadurch, daß man ſich das Beſondere (hier das Empiriſche) mit ſeiner Verſchiedenheit, als unter dem Allgemeinen enthalten, nach einem gewiſſen Principe denkt. Hierzu gehört nun, wenn man empiriſch verfährt, und vom Beſondern zum Allgemeinen aufſteigt, eine Claſſification des Mannigfaltigen, d. i. eine Vergleichung mehrerer Claſſen, deren jede unter einem beſtimmten Begriffe ſteht, untereinander, und wenn jene nach dem gemeinſchaftlichen Merkmale vollſtändig ſind, ihre Subſumtion unter höhern Claſſen (Gattungen), bis man zu dem Begriffe gelangt, der das Princip der ganzen Claſſification in ſich enthält (und die oberſte Gattung ausmacht). Fängt man dagegen vom allgemeinen Begriffe an, um zu dem beſondern durch vollſtändige Eintheilung herabzugehen, ſo heißt die Handlung die Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, da von der oberſten Gattung zu niedrigern (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeſchritten wird. Man drückt ſich richtiger aus, wenn man anſtatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu ſagen, man müſſe das Beſondere, welches unter einem Allgemeinen ſteht, ſpecificiren, lieber ſagt, man ſpecificire den allgemeinen Begriff, indem man das Mannigfaltige unter ihm anführt: denn die Gattung iſt (logiſch betrachtet) gleichſam die Materie oder das rohe Subſtrat, welches die Natur durch mehrere Beſtimmungen zu beſondern Arten und Unterarten verarbeitet, und ſo kann man ſagen, die Natur ſpecificire ſich ſelbſt nach einem gewiſſen Principe (oder der Idee eines Syſtems), nach der Analogie des Gebrauchs dieſes Worts bey den Rechtslehrern, wenn ſie von der Specification gewiſſer roher Materien reden.

Nun iſt klar, daß die reflectirende Urtheilskraft es ihrer Natur nach nicht unternehmen könne, die ganze Natur nach ihren Verſchiedenheiten zu claſſificiren, wenn ſie nicht vorausſetzt, die Natur ſpecificire ſelbſt ihre tranſcendentalen Geſetze nach irgend einem Principe. Dieſes Princip kann nun kein anderes, als das der Angemeſſenheit zum Vermögen der Urtheilskraft ſelbſt ſeyn, in der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge nach möglichen empiriſchen Geſetzen genugſame Verwandtſchaft derſelben anzutreffen, und ſie unter empiriſche Begriffe (Claſſen) und dieſe unter allgemeinere Geſetze (höhere Gattungen) zu bringen, und ſo zu einem empiriſchen Syſteme der Natur gelangen zu können. — So wie nun eine ſolche Claſſification keine gemeine Erfahrungserkenntniß, ſondern eine künſtliche iſt, ſo wird die Natur, ſofern ſie ſo gedacht wird, daß ſie ſich nach einem ſolchen Principe ſpecificire, auch als Kunſt angeſehen, und die Urtheilskraft führt alſo nothwendig a priori ein Princip der Technik der Natur bey ſich, welche von der Nomothetik derſelben, nach tranſcendentalen Verſtandesgeſetzen, darin unterſchieden iſt, daß dieſe ihr Princip als Geſetz, jene aber nur als nothwendige Vorausſetzung geltend machen kann.

Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft iſt alſo: die Natur ſpecificirt ihre allgemeinen Geſetze zu empiriſchen, gemäß der Form eines logiſchen Syſtems zum Behufe der Urtheilskraft.

Hier entſpringt nun der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur, und zwar als ein eigenthümlicher Begriff der reflectirenden Urtheilskraft, nicht der Vernunft; indem der Zweck gar nicht im Objecte, ſondern lediglich im Subjecte, und zwar deſſen bloßem Vermögen zu reflectiren geſetzt wird; denn zweckmäßig nennen wir dasjenige, deſſen Daſeyn eine Vorſtellung deſſelben Dinges vorauszuſetzen ſcheint: Naturgeſetze aber, die ſo beſchaffen und auf einander bezogen ſind, als ob ſie die Urtheilskraft zu ihrem eigenen Bedarfe entworfen hätte, haben Aehnlichkeit mit der Möglichkeit der Dinge, die eine Vorſtellung dieſer Dinge als Grund derſelben vorausſetzt. Alſo denkt ſich die Urtheilskraft durch ihr Princip eine Zweckmäßigkeit der Natur in der Specification ihrer Formen durch empiriſche Geſetze.

Dadurch werden aber dieſe Formen ſelbſt nicht als zweckmäßig gedacht, ſondern nur das Verhältniß derſelben zu einander, und die Schicklichkeit, bey ihrer großen Mannigfaltigkeit, zu einem logiſchen Syſteme empiriſcher Begriffe. — Zeigte uns nun die Natur nichts mehr, als dieſe logiſche Zweckmäßigkeit, ſo würden wir zwar ſchon Urſache haben, ſie hierüber zu bewundern, indem wir nach den allgemeinen Verſtandesgeſetzen keinen Grund davon anzugeben wiſſen; allein dieſer Bewunderung würde ſchwerlich jemand anders als etwa ein Tranſcendentalphiloſoph fähig ſeyn, und ſelbſt dieſer würde doch keinen beſtimmten Fall nennen können, wo ſich dieſe Zweckmäßigkeit in concreto bewieſe, ſondern ſie nur im Allgemeinen denken müſſen.

Von der Aeſthetik des Beurtheilungsvermögens.

Der Ausdruck einer äſthetiſchen **Vorſtellungsart** iſt ganz unzweydeutig, wenn darunter die Beziehung der Vorſtellung auf einen Gegenſtand, als Erſcheinung, zur Erkenntniß deſſelben verſtanden wird; denn alsdann bedeutet der Ausdruck des **Aeſthetiſchen**, daß einer ſolchen Vorſtellung die Form der Sinnlichkeit (wie das Subject afficirt wird) nothwendig anhänge, und dieſe daher unvermeidlich auf das Object (aber nur als Phänomen) übertragen werde. Daher konnte es eine tranſcendentale Aeſthetik, als zum Erkenntnißvermögen gehörige Wiſſenſchaft geben. Seit geraumer Zeit aber iſt es Gewohnheit geworden, eine Vorſtellungsart äſthetiſch, d. i. ſinnlich, auch in der Bedeutung zu heißen, daß darunter die Beziehung einer Vorſtellung nicht aufs Erkenntnißvermögen, ſondern aufs Gefühl der Luſt und Unluſt gemeynet wird. Ob wir nun gleich dieſes Gefühl (dieſer Benennung gemäß) auch einen Sinn (Modification unſers Zuſtandes) zu nennen pflegen, weil uns ein anderer Ausdruck mangelt, ſo iſt er doch kein objectiver Sinn, deſſen Beſtimmung zum Erkenntniſſe eines Gegenſtandes gebraucht würde, (denn etwas mit Luſt anſchauen, oder ſonſt erkennen, iſt nicht bloße Beziehung der Vorſtellung auf das Object, ſondern eine Empfänglichkeit des Subjects), ſondern der gar nichts zum Erkenntniſſe der Gegenſtände beyträgt. Eben darum, weil alle Beſtimmungen des Gefühls bloß von ſubjectiver Bedeutung ſind, ſo kann es nicht eine Aeſthetik des Gefühls als Wiſſenſchaft geben, etwa wie es eine Aeſthetik des Erkenntnißvermögens giebt. Es bleibt alſo immer eine unvermeidliche Zweydeutigkeit in dem Ausdrucke einer äſthetiſchen Vorſtellungsart, wenn man darunter bald diejenige verſteht, welche das Gefühl der Luſt und Unluſt erregt, bald diejenige, welche bloß das Erkenntnißvermögen angeht, ſo fern darin ſinnliche Anſchauung angetroffen wird, die uns die Gegenſtände nur als Erſcheinungen erkennen läßt.

Dieſe Zweydeutigkeit kann indeſſen doch gehoben werden, wenn man den Ausdruck äſthetiſch, weder von der Anſchauung, noch weniger aber von Vorſtellungen des Verſtandes, ſondern allein von Handlungen der Urtheilskraft braucht. Ein äſthetiſches Urtheil, wenn man es zur objectiven Beſtimmung brauchen wollte, würde ſo auffallend widerſprechend ſeyn, daß man bey dieſem Ausdrucke wider Mißdeutung genug geſichert iſt; denn Anſchauungen können zwar ſinnlich ſeyn, aber das Urtheilen gehört ſchlechterdings nur dem Verſtande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und äſthetiſch oder ſinnlich urtheilen, ſofern dieſes Erkenntniß eines Gegenſtandes ſeyn ſoll, iſt ſelbſt alsdann ein Widerſpruch, wenn Sinnlichkeit ſich in das Geſchäft des Verſtandes einmengt, und (durch ein vitium subreptionis) dem Verſtande eine falſche Richtung giebt; das objective Urtheil wird vielmehr immer nur durch den Verſtand gefällt, und kann ſofern äſthetiſch heißen. Daher hat unſere tranſcendentale Aeſthetik des Erkenntnißvermögens wohl von ſinnlichen Anſchauungen, aber nirgends von äſthetiſchen Urtheilen reden können, weil, da ſie es nur mit Erkenntnißurtheilen, die das Object beſtimmen, zu thun hat, ihre Urtheile insgeſammt logiſch ſeyn müſſen. Durch die Benennung eines äſthetiſchen Urtheils über ein Object wird alſo ſofort angezeigt, daß eine gegebene Vorſtellung zwar auf ein Object bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Beſtimmung des Objects, ſondern des Subjects und ſeines Gefühls verſtanden werde: denn in der Urtheilskraft werden Verſtand und Einbildungskraft im Verhältniß gegen einander betrachtet, und dieſes kann zwar erſtlich objectiv, als zum Erkenntniß gehörig, in Betracht gezogen werden (wie in dem transſcendentalen Schematiſm der Urtheilskraft geſchah): aber man kann eben dieſes Verhältniß zweyer Erkenntnißvermögen doch auch bloß ſubjectiv betrachten, ſofern Eines das Andere in eben derſelben Vorſtellung befördert oder hindert, und dadurch den Gemüthszuſtand afficirt, und alſo ein Verhältniß, welches empfindbar iſt (ein Fall, der bey dem abgeſonderten Gebrauche keines andern Erkenntnißvermögens ſtatt findet). Obgleich nun dieſe Empfindung keine ſinnliche Vorſtellung eines Objects iſt, ſo kann ſie doch, da ſie ſubjectiv mit der Verſinnlichung der Verſtandesbegriffe durch die Urtheilskraft verbunden iſt, als ſinnliche Vorſtellung des Zuſtandes des Subjects, das durch einen Actus jenes Vermögens afficirt wird, der Sinnlichkeit beygezählt, und ein Urtheil äſthetiſch, d. i. ſinnlich, (der ſubjectiven Wirkung, nicht dem Beſtimmungsgrunde nach) genannt werden, obgleich Urtheilen (nemlich objectiv) eine Handlung des Verſtandes (als obern Erkenntnißvermögens überhaupt), und nicht der Sinnlichkeit iſt.

Ein jedes beſtimmende Urtheil iſt logiſch, weil das Prädicat deſſelben ein gegebener objectiver Begriff iſt. Ein bloß reflectirendes Urtheil aber, über einen gegebenen einzelnen Gegenſtand, kann äſthetiſch ſeyn, wenn (ehe noch auf die Vergleichung deſſelben mit andern geſehen wird) die Urtheilskraft, die keinen Begriff für die gegebene Anſchauung bereit hat, die Einbildungskraft (bloß in der Auffaſſung derſelben) mit dem Verſtande (in Darſtellung eines Begriffs überhaupt) zuſammenhält, und ein Verhältniß beyder Erkenntnißvermögen wahrnimmt, welches die ſubjective, bloß empfindbare Bedingung des objectiven Gebrauchs der Urtheilskraft (nemlich der Zuſammenſtimmung jener beyden Vermögen unter einander) überhaupt ausmacht. Es iſt aber auch ein äſthetiſches Sinnenurtheil möglich, wenn nemlich das Prädicat des Urtheils gar kein Begriff von einem Object ſeyn kann, indem es gar nicht zum Erkenntnißvermögen gehört, z. B. der Wein iſt angenehm, da denn das Prädicat die Beziehung einer Vorſtellung unmittelbar auf das Gefühl der Luſt und nicht auf das Erkenntnißvermögen ausdrückt.

Ein äſthetiſches Urtheil im Allgemeinen kann alſo für dasjenige Urtheil erklärt werden, deſſen Prädicat niemals Erkenntniß (Begriff von einem Object) ſeyn kann, (ob es gleich die ſubjectiven Bedingungen zu einem Erkenntniß überhaupt enthalten mag). In einem ſolchen Urtheil iſt der Beſtimmungsgrund Empfindung. Nun iſt aber nur eine einzige ſogenannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objecte werden kann, und dieſe iſt das Gefühl der Luſt und Unluſt. Dieſe iſt bloß ſubjectiv, da hingegen alle übrige Empfindung zu Erkenntniß gebraucht werden kann. Alſo iſt ein äſthetiſches Urtheil dasjenige, deſſen Beſtimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühle der Luſt und Unluſt unmittelbar verbunden iſt. Im äſthetiſchen Sinnenurtheile iſt es diejenige Empfindung, welche von der empiriſchen Anſchauung des Gegenſtandes unmittelbar hervorgebracht wird; im äſthetiſchen Reflexionsurtheile aber die, welche das harmoniſche Spiel der beyden Erkenntnißvermögen der Urtheilskraft, Einbildungskraft und Verſtand, im Subjecte bewirkt, indem in der gegebenen Vorſtellung das Auffaſſungsvermögen der einen und das Darſtellungsvermögen der andern einander wechſelſeitig beförderlich ſind, welches Verhältniß in ſolchem Falle durch dieſe bloße Form eine Empfindung bewirkt, welche der Beſtimmungsgrund eines Urtheils iſt, das darum äſthetiſch heißt und als ſubjective Zweckmäßigkeit (ohne Begriff) mit dem Gefühle der Luſt verbunden iſt.

Das äſthetiſche Sinnenurtheil enthält materiale, das äſthetiſche Reflexionsurtheil aber formale Zweckmäßigkeit. Aber da das Erſtere ſich gar nicht auf das Erkenntnißvermögen bezieht, ſondern unmittelbar durch den Sinn aufs Gefühl der Luſt, ſo iſt nur das Letztere als auf eigenthümlichen Principien der Urtheilskraft gegründet anzuſehen. Wenn nemlich die Reflexion über eine gegebene Vorſtellung vor dem Gefühle der Luſt (als Beſtimmungsgrunde des Urtheils) vorhergeht, ſo wird die ſubjective Zweckmäßigkeit gedacht, ehe ſie in ihrer Wirkung empfunden wird, und das äſthetiſche Urtheil gehört ſofern, nemlich ſeinen Principien nach, zum obern Erkenntnißvermögen, und zwar zur Urtheilskraft, unter deren ſubjective und doch dabey allgemeine Bedingungen die Vorſtellung des Gegenſtandes ſubſumirt wird. Da weil aber eine bloß ſubjective Bedingung eines Urtheils keinen beſtimmten Begriff von dem Beſtimmungsgrunde deſſelben verſtattet, ſo kann dieſer nur im Gefühle der Luſt gegeben werden, ſo doch, daß das äſthetiſche Urtheil immer ein Reflexionsurtheil iſt: da hingegen ein ſolches, welches keine Vergleichung der Vorſtellung mit den Erkenntnißvermögen, die in der Urtheilskraft vereinigt wirken, vorausſetzt, ein äſthetiſches Sinnenurtheil iſt, das eine gegebene Vorſtellung auch, (aber nicht vermittelſt der Urtheilskraft und ihres Princips) aufs Gefühl der Luſt bezieht. Das Merkmal, über dieſe Verſchiedenheit zu entſcheiden, kann aber allererſt in der Abhandlung ſelbſt angegeben werden, und beſteht in dem Anſpruche des Urtheils auf allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit; denn wenn das äſthetiſche Urtheil dergleichen bey ſich führt, ſo macht es auch Anſpruch darauf, daß ſein Beſtimmungsgrund nicht bloß im Gefühle der Luſt und Unluſt für ſich allein, ſondern zugleich in einer Reger der obern Erkenntnißvermögen, und namentlich hier in der der Urtheilskraft, liegen müſſe, die alſo in Anſehung der Bedingungen der Reflexion a priori geſetzgebend iſt und Autonomie beweiſet. Dieſe Autonomie aber iſt nicht (ſo wie die des Verſtandes, in Anſehung der theoretiſchen Geſetze der Natur, oder der Vernunft, in praktiſchen Geſetzen der Freiheit) objectiv, d. i. durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen, ſondern bloß ſubjectiv, für das Urtheil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen kann, ſeinen auf Principien a priori gegründeten Urſprung beweiſet. Die Geſetzgebung müßte man eigentlich Heautonomie nennen, da die Urtheilskraft nicht der Natur, noch der Freiheit, ſondern lediglich ihr ſelbſt das Geſetz giebt, und kein Vermögen iſt, Begriffe von Objecten hervorzubringen, ſondern nur mit denen, die ihr anderweitig gegeben ſind, vorkommende Fälle zu vergleichen, und die ſubjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieſer Verbindung a priori anzugeben.

Eben daraus läßt ſich auch verſtehen, warum ſie in einer Handlung, die ſie für ſich ſelbſt (ohne zum Grunde gelegten Begriff vom Objecte) als bloß reflectirende Urtheilskraft ausübt, ſtatt einer Beziehung der gegebenen Vorſtellung auf ihre eigene Regel mit Bewußtſeyn derſelben, die Reflexion unmittelbar nur auf Empfindung, die, wie alle Empfindungen, jederzeit mit Luſt oder Unluſt begleitet iſt, bezieht (welches von keinem andern obern Erkenntnißvermögen geſchieht), weil nemlich die Regel ſelbſt nur ſubjectiv iſt und die Uebereinſtimmung mit derſelben nur an dem, was gleichfalls bloß Beziehung aufs Subject ausdrückt, nemlich Empfindung, als dem Merkmale und Beſtimmungsgrunde des Urtheils, erkannt werden kann: daher es auch äſthetiſch heißt, und mithin alle unſere Urtheile nach der Ordnung der obern Erkenntnißvermögen, in theoretiſche, äſthetiſche und praktiſche eingetheilt werden können, wo unter den äſthetiſchen nur die Reflexionsurtheile verſtanden werden, welche ſich allein auf ein Princip der Urtheilskraft, als obern Erkenntnißvermögens, beziehen, da hingegen die äſthetiſchen Sinnenurtheile es nur mit dem Verhältniſſe der Vorſtellungen zum innern Sinne, ſofern derſelbe Gefühl iſt, unmittelbar zu thun haben.

Hier iſt nun vorzüglich nöthig, die Erklärung der Luſt, als ſinnlicher Vorſtellung der Vollkommenheit eines Gegenſtandes, zu beleuchten. Nach dieſer Erklärung würde ein äſthetiſches Sinnen- oder Reflexionsurtheil jederzeit ein Erkenntnißurtheil vom Objecte ſeyn: denn Vollkommenheit iſt eine Beſtimmung, die einen Begriff vom Gegenſtande vorausſetzt, wodurch alſo das Urtheil, welches dem Gegenſtande Vollkommenheit beylegt, von andern logiſchen Urtheilen gar nicht unterſchieden wird, als etwa, wie man vorgiebt, durch die Verworrenheit, die dem Begriffe anhängt, (die man Sinnlichkeit zu nennen ſich anmaßt,) die aber ſchlechterdings keinen ſpecifiſchen Unterſchied der Urtheile ausmachen kann; denn ſonſt würde eine unendliche Menge nicht allein von Verſtandes-, ſondern ſogar von Vernunfturtheilen, auch äſthetiſch heißen müſſen, weil in ihnen ein Object durch einen Begriff, der verworren iſt, beſtimmt wird, wie z. B. die Urtheile über Recht und Unrecht: denn wie wenige Menſchen haben einen deutlichen Begriff von dem was Recht iſt *). Sinnliche Vorſtellung der Vollkommenheit

---

*) Man kann überhaupt ſagen, daß Dinge durch eine Qualität, die in eine andere durch die bloße Vermehrung oder Verminderung ihres Grades übergeht, niemals für ſpecifiſch-verſchieden gehalten werden müſſen. Nun kommt es bey dem Unterſchiede der Deutlichkeit und Verworrenheit der Begriffe lediglich auf den Grad des Bewußtſeyns der Merkmale, nach dem Maaße der auf ſie gerichteten Aufmerkſamkeit, an, mithin iſt inſofern eine Vorſtellungsart von der andern nicht ſpecifiſch verſchieden. Anſchauung aber und Begriff unterſcheiden ſich von einander ſpecifiſch; denn ſie gehen in einander nicht über. Das Bewußtſeyn beyder und der Merkmale derſelben, mag wachſen oder abnehmen, wie es will; denn die größte Undeutlichkeit einer Vorſtellungsart durch Begriffe (wie z. B. des Rechts) läßt noch immer den ſpecifiſchen Unterſchied der letztern in Anſehung ihres Urſprungs im Verſtande übrig, und die größte Deutlichkeit der Anſchauung bringt dieſe nicht im

iſt ein ausdrücklicher Widerſpruch, und wenn die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu Einem Vollkommenheit heißen ſoll, ſo muß ſie durch einen Begriff vorgeſtellt werden, ſonſt kann ſie nicht den Namen der Vollkommenheit führen. Will man, daß Luſt und Unluſt nichts als bloße Erkenntniſſe der Dinge durch den Verſtand (der ſich nur nicht ſeiner Begriffe bewußt ſey) ſeyn ſollen, und daß ſie uns nur bloße Empfindungen zu ſeyn ſcheinen, ſo müßte man die Beurtheilung der Dinge durch dieſelbe nicht äſthetiſch (ſinnlich), ſondern allerwärts intellectuell nennen, und Sinne wären im Grunde nichts als ein (ob zwar ohne hinreichendes Bewußtſeyn ſeiner eigenen Handlungen) urtheilender Verſtand, die äſthetiſche Vorſtellungsart wäre von der logiſchen nicht ſpecifiſch unterſchieden, und ſo wäre, da man die Grenzſcheidung beyder unmöglich auf beſtimmte Art ziehen kann, dieſe Verſchiedenheit der Benennung ganz unbrauchbar. (Von dieſer myſtiſchen Vorſtellungsart der Dinge der Welt, welche keine von Begriffen überhaupt unterſchiedene Anſchauung als ſinnlich zuläßt, wo alsdann für die erſtere wohl nichts als ein anſchauender Verſtand übrig bleiben würde, hier nichts zu erwähnen).

Noch könnte man fragen: bedeutet unſer Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur nicht eben daſſelbe, was der Begriff der Vollkommenheit ſagt, und iſt alſo das empiriſche Bewußtſeyn der ſubjectiven Zweckmäßigkeit, oder das Gefühl der Luſt an gewiſſen Gegenſtänden, nicht die ſinnliche Anſchauung einer Vollkommenheit? wie Einige die Luſt überhaupt erklärt wiſſen wollen.

Ich antworte: Vollkommenheit, als bloße Vollſtändigkeit des Vielen, ſofern es zuſammen Eines ausmacht,

---

mindeſtens den erſteren näher, weil die letzte Vorſtellungsart in der Sinnlichkeit ihren Sitz hat. Die logiſche Deutlichkeit iſt auch von der äſthetiſchen himmelweit verſchieden, und die letztere findet ſtatt, ob wir uns gleich den Gegenſtand gar nicht durch Begriffe vorſtellig machen, das heißt, obgleich die Vorſtellung als Anſchauung ſinnlich iſt.

iſt ein ontologiſcher Begriff, der mit dem der Totalität (Allheit) eines Zuſammengeſetzten (durch Coordination des Mannigfaltigen in einem Aggregat, oder zugleich der Subordination derſelben als Gründe und Folgen in einer Reihe) einerley iſt, und der mit dem Gefühle der Luſt und Unluſt nicht das mindeſte zu thun hat. Die Vollkommenheit eines Dinges in Beziehung ſeines Mannigfaltigen auf einen Begriff deſſelben iſt nur formal. Wenn ich aber von einer Vollkommenheit (deren es viele an einem Dinge unter demſelben Begriffe deſſelben geben kann) rede, ſo liegt immer der Begriff von Etwas, als einem Zwecke, zum Grunde, auf welchen jener ontologiſche, der Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu Einem, angewandt wird. Dieſer Zweck darf aber nicht immer ein praktiſcher Zweck ſeyn, der eine Luſt an der Exiſtenz des Objects vorausſetzt, oder einſchließt, ſondern er kann auch zur Technik gehören, betrifft alſo bloß die Möglichkeit der Dinge und iſt die Geſetzmäßigkeit einer an ſich zufälligen Verbindung des Mannigfaltigen in demſelben. Zu einem Beyſpiele mag die Zweckmäßigkeit dienen, die man an einem regulären Sechseck in ſeiner Möglichkeit nothwendig denkt, indem es ganz zufällig iſt, daß ſechs gleiche Linien auf einer Ebene gerade in lauter gleichen Winkeln zuſammenſtoßen; denn dieſe geſetzmäßige Verbindung ſetzt einen Begriff voraus, der als Princip ſie möglich macht. Dergleichen objective Zweckmäßigkeit an Dingen der Natur beobachtet (vornemlich an organiſirten Weſen) wird nun als objectiv und material gedacht, und führt nothwendig den Begriff eines Zwecks der Natur (eines wirklichen oder ihr angedichteten) bey ſich, in Beziehung auf welchen wir den Dingen auch Vollkommenheit beylegen, worüber das Urtheil teleologiſch heißt und gar kein Gefühl der Luſt bey ſich führt, ſo wie dieſe überhaupt in dem Urtheile über die bloße Cauſalverbindung gar nicht geſucht werden darf.

Ueberhaupt hat alſo der Begriff der Vollkommenheit als objectiver Zweckmäßigkeit mit dem Gefühle der

Luſt und dieſe mit jenem gar nichts zu thun. Zu der Beurtheilung der Erſtern gehört nothwendig ein *Begriff* vom Objecte, zu der durch die Zweyte iſt er dagegen gar nicht nöthig, und bloße empiriſche Anſchauung kann ſie verſchaffen. Dagegen iſt die Vorſtellung einer ſubjectiven Zweckmäßigkeit eines Objects mit dem Gefühle der Luſt ſogar einerley (ohne daß aber ein abgezogener Begriff eines Zweckverhältniſſes dazu gehörte) und zwiſchen dieſer und jener iſt eine ſehr große Kluft: denn, ob, was ſubjectiv zweckmäßig iſt, es auch objectiv ſey, dazu wird eine mehrentheils weitläuftige Unterſuchung, nicht allein der praktiſchen Philoſophie, ſondern auch der Technik, es ſey der Natur oder der Kunſt, erfordert, d. i. um Vollkommenheit an einem Dinge zu finden, dazu wird Vernunft, um Annehmlichkeit, wird bloßer Sinn, um Schönheit an ihm anzutreffen, nichts als die bloße Reflexion (ohne allen Begriff) über eine gegebene Vorſtellung erfordert.

Das äſthetiſche Reflexionsvermögen urtheilt alſo nur über ſubjective Zweckmäßigkeit (nicht über Vollkommenheit) des Gegenſtandes, und es frägt ſich da, ob nur *vermittelſt* der dabey empfundenen Luſt oder Unluſt, oder ſogar *über* dieſelbe, ſo daß das Urtheil zugleich beſtimme, daß mit der Vorſtellung des Gegenſtandes Luſt oder Unluſt verbunden ſeyn *müſſe*.

Dieſe Frage läßt ſich, wie eben ſchon erwähnt, hier noch nicht hinreichend entſcheiden. Es muß ſich aus der Expoſition dieſer Art Urtheile in der Abhandlung allererſt ergeben, ob ſie eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit bey ſich führen, welche ſie zur Ableitung von einem Beſtimmungsgrunde a priori qualificiren. In dieſem Falle würde das Urtheil zwar vermittelſt der Empfindung der Luſt oder Unluſt, aber doch auch zugleich über die Allgemeinheit der Regel, ſie mit einer gegebenen Vorſtellung zu verbinden, durch das Erkenntnißvermögen (namentlich die Urtheilskraft) a priori etwas beſtimmen. Sollte dagegen das Urtheil nichts als das Verhältniß der Vorſtellung zum Gefühle (ohne Vermittelung eines Erkenntnißprincips) enthalten, wie es beym äſthetiſchen Sinnenurtheil der Fall iſt, (welches weder ein Erkenntniß-, noch ein Reflexionsurtheil iſt,) ſo würden alle äſthetiſchen Urtheile ins bloß empiriſche Fach gehören.

Vorläufig kann noch angemerkt werden, daß vom Erkenntniſſe zum Gefühl der Luſt und Unluſt kein Uebergang durch Begriffe von Gegenſtänden (ſofern dieſe auf jenes in Beziehung ſtehen ſollen) ſtattfinde, und daß man alſo nicht erwarten dürfe, den Einfluß, den eine gegebene Vorſtellung auf das Gemüth thut, a priori zu beſtimmen, ſo wie wir ehedem in der Kritik der praktiſchen Vernunft, daß die Vorſtellung einer allgemeinen Geſetzmäßigkeit des Wollens zugleich willenbeſtimmend, und dadurch auch das Gefühl der Achtung erweckend ſeyn müſſe, als ein in unſern moraliſchen Urtheilen und zwar a priori enthaltenes Geſetz, bemerkten, aber dieſes Gefühl nichts deſtoweniger aus Begriffen doch nicht ableiten konnten. Eben ſo wird das äſthetiſche Reflexionsurtheil uns in ſeiner Auflöſung, den in ihr enthaltenen auf einem Princip a priori beruhenden Begriff der formalen aber ſubjectiven Zweckmäßigkeit der Objecte darlegen, der mit dem Gefühle der Luſt im Grunde einerley iſt, aber aus keinen Begriffen abgeleitet werden kann, auf deren Möglichkeit überhaupt gleichwohl die Vorſtellungskraft Beziehung nimmt, wenn ſie das Gemüth in der Reflexion über einen Gegenſtand afficirt.

Eine Erklärung dieſes Gefühls, im Allgemeinen betrachtet, ohne auf den Unterſchied zu ſehen, ob es die Sinnesempfindung oder die Reflexion, oder die Willensbeſtimmung begleite, muß tranſcendental ſeyn. Sie kann ſo lauten: Luſt iſt ein Zuſtand des Gemüths, in welchem eine Vorſtellung mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt, als Grund, entweder dieſe bloß ſelbſt zu erhalten, (denn der Zuſtand einander wechſelſeitig befördernder Gemüthskräfte und einer Vorſtellung erhält ſich ſelbſt,) oder ihr Object hervorzubringen. Iſt das Erſtere, ſo iſt das Urtheil über die gegebene Vorſtellung ein äſthetiſches Reflexionsurtheil. Iſt aber das Letztere, ſo iſt es ein äſthetiſch-pathologiſches, oder äſthetiſch-praktiſches Urtheil. Man ſieht hier leicht, daß Luſt oder Unluſt, weil ſie keine Erkenntnißarten ſind, für ſich ſelbſt gar nicht können erklärt werden, und gefühlt, nicht eingeſehen werden wollen; daß man ſie daher nur durch den Einfluß, den eine Vorſtellung vermittelſt dieſes Gefühls auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, dürftig erklären kann.

Von der Nachſuchung eines Princips der techniſchen Urtheilskraft.

Wenn zu dem, was geſchieht, bloß der Erklärungsgrund gefunden werden ſoll, ſo kann dieſer entweder ein empiriſches Princip, oder ein Princip a priori, oder auch aus beyden zuſammengeſetzt ſeyn, wie man es in den phyſiſch-mechaniſchen Erklärungen der Ereigniſſe in der körperlichen Welt ſehen kann, die ihre Principien zum Theil in der allgemeinen (materialen) Naturwiſſenſchaft, zum Theil auch in derjenigen antreffen, welche die empiriſchen Bewegungsgeſetze enthält. Das Aehnliche findet ſtatt, wenn man zu dem, was in unſerm Gemüthe vorgeht, pſychologiſche Erklärungsgründe ſucht, nur mit dem Unterſchiede, daß, ſo viel mir bewußt iſt, die Principien dazu insgeſammt empiriſch ſind, ein einziges, nemlich das der *Stetigkeit* aller Veränderungen (weil Zeit, die nur eine Dimenſion hat, die formale Bedingung der innern Anſchauung iſt) ausgenommen, welches a priori dieſen Wahrnehmungen zum Grunde liegt, woraus man aber ſo gut wie gar nichts zum Behufe der Erklärung machen kann, weil allgemeine Zeitlehre, nicht ſo wie die reine Raumlehre (Geometrie) genugſamen Stoff zu einer ganzen Wiſſenſchaft hergiebt.

Würde es alſo darauf ankommen, zu erklären, wie das, was wir Geſchmack nennen, unter Menſchen zuerſt aufgekommen ſey, woher dieſe Gegenſtände viel mehr als andere denſelben beſchäftigen, und das Urtheil über Schönheit, unter dieſen oder jenen Umſtänden des Ortes und der Geſellſchaft in Gang gebracht haben, durch welche Urſache er bis zum Luxus habe anwachſen können, u. dgl., ſo würden die Principien einer ſolchen Erklärung großentheils in der Pſychologie (darunter man in einem ſolchen Falle immer nur die empiriſche verſteht) geſucht werden müſſen. So verlangen die Sittenlehrer von den Pſychologen, ihnen das ſeltſame Phänomen des Geizes, der im bloßen Beſitze der Mittel zum Wohlleben (oder jeder andern Abſicht), doch mit dem Vorſatze, nie einen Gebrauch davon zu machen, einen abſoluten Werth ſetzt, oder die Ehrbegierde, die dieſer im bloßen Ruhme ohne weitere Abſicht zu finden glaubt, zu erklären, damit ſie ihre Vorſchrift darnach richten können, nicht der ſittlichen Geſetze ſelbſt, ſondern der Wegräumung der Hinderniſſe, die ſich dem Einfluſſe derſelben entgegenſetzen, wobey man doch geſtehen muß, daß es mit pſychologiſchen Erklärungen, in Vergleichung mit den phyſiſchen, ſehr kümmerlich beſtellt ſey, daß ſie ohne Ende hypothetiſch ſind und man zu drey verſchiedenen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, eben ſo ſcheinbaren, erdenken kann, und daß es daher eine Menge vorgeblicher Pſychologen dieſer Art, welche von jeder Gemüthsaffection oder Bewegung, die in Schauſpielen, dichteriſchen Vorſtellungen und von Gegenſtänden der Natur erweckt wird, die Urſachen anzugeben wiſſen, und dieſen ihren Witz auch wohl Philoſophie nennen: die gewöhnlichſte Naturbegebenheit in der körperlichen Welt wiſſenſchaftlich zu erklären, nicht allein keine Kenntniß, ſondern auch vielleicht nicht einmal die Fähigkeit dazu blicken laſſen. Pſychologiſch beobachten (wie Burke in ſeiner Schrift vom Schönen und Erhabenen), mithin Stoff zu künftigen ſyſtematiſch zu verbindenden Erfahrungsregeln ſammeln, ohne ſie doch begreifen zu wollen, iſt wohl die einzige wahre Obliegenheit der empiriſchen Pſychologie, welche ſchwerlich jemals auf den Rang einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft wird Anſpruch machen können.

Wenn aber ein Urtheil ſich ſelbſt für allgemeingültig ausgiebt, und alſo auf Nothwendigkeit in ſeiner Behauptung Anſpruch macht, ſo mag dieſe vorgegebene Nothwendigkeit auf Begriffen vom Objecte a priori oder auf ſubjectiven Bedingungen zu Begriffen, die a priori zum Grunde liegen, beruhen, ſo wäre es, wenn man einem ſolchen Urtheile dergleichen Anſpruch zugeſteht, ungereimt, ihn dadurch zu rechtfertigen, daß man den Urſprung des Urtheils pſychologiſch erklärte: denn man würde dadurch ſeiner eigenen Abſicht entgegen handeln, und wenn die verſuchte Erklärung vollkommen gelungen wäre, ſo würde ſie beweiſen, daß das Urtheil auf Nothwendigkeit ſchlechterdings keinen Anſpruch machen kann, eben darum, weil man ihm ſeinen empiriſchen Urſprung nachweiſen kann.

Nun ſind die äſthetiſchen Reflexionsurtheile (welche wir künftig unter dem Namen der Geſchmacksurtheile zergliedern werden) von der eben genannten Art. Sie machen auf Nothwendigkeit Anſpruch, und ſagen nicht, daß jedermann ſo urtheile, dadurch ſie eine Aufgabe zur Erklärung für die empiriſche Pſychologie ſeyn würden, ſondern daß man ſo urtheilen ſolle, welches ſo viel ſagt, als: daß ſie ein Princip a priori für ſich haben. Wäre die Beziehung auf ein ſolches Princip nicht in dergleichen Urtheilen enthalten, indem es auf Nothwendigkeit Anſpruch macht, ſo müßte man annehmen, man könne in einem Urtheile darum behaupten, es ſolle allgemein gelten, weil es wirklich, wie die Beobachtung beweiſet, allgemein gilt, und umgekehrt, daß daraus, daß jedermann auf gewiſſe Weiſe urtheilt, folge, er ſolle auch ſo urtheilen, welches eine offenbare Ungereimtheit iſt.

Nun zeigt ſich zwar an äſthetiſchen Reflexionsurtheilen die Schwierigkeit, daß ſie durchaus nicht auf Begriffe gegründet und alſo von keinem beſtimmten Principe abgeleitet werden können, weil ſie ſonſt logiſch wären; die ſubjective Vorſtellung von Zweckmäßigkeit ſoll aber durchaus kein Begriff eines Zwecks ſeyn. Allein die Beziehung auf ein Princip a priori kann und muß doch immer noch ſtatt finden, wo das Urtheil auf Nothwendigkeit Anſpruch macht, von welchem und der Möglichkeit eines ſolchen Anſpruchs hier auch nur die Rede iſt, indeſſen daß eine Vernunftkritik eben durch denſelben veranlaßt wird, nach dem zum Grunde liegenden, obgleich unbeſtimmten Princip ſelbſt zu forſchen, und es ihr auch gelingen kann, es aufzufinden, und als ein ſolches anzuerkennen, welches dem Urtheile ſubjectiv und a priori zum Grunde liegt, obgleich es niemals einen beſtimmten Begriff vom Objecte verſchaffen kann.

Eben ſo muß man geſtehen, daß das teleologiſche Urtheil auf einem Princip a priori gegründet und ohne dergleichen unmöglich ſey, ob wir gleich den Zweck der Natur in dergleichen Urtheilen lediglich durch Erfahrung auffinden, und ohne dieſe, daß Dinge dieſer Art auch nur möglich ſind, nicht erkennen könnten. Das teleologiſche Urtheil nemlich, ob es gleich einen beſtimmten Begriff von einem Zwecke, den es der Möglichkeit gewiſſer Naturproducte zum Grunde legt, mit der Vorſtellung des Objects verbindet, (welches im äſthetiſchen Urtheile nicht geſchieht,) iſt gleichwohl immer nur ein Reflexionsurtheil, ſo wie das vorige. Es maßt ſich gar nicht an, zu behaupten, daß in dieſer objectiven Zweckmäßigkeit die Natur (oder ein anderes Weſen durch ſie,) in der That abſichtlich verfahre, d. i. in ihr oder ihrer Urſache der Gedanke von einem Zwecke die Cauſalität beſtimme, ſondern daß wir nur nach dieſer Analogie (Verhältniſſe der Urſachen und Wirkungen) die mechaniſchen Geſetze der Natur benutzen müſſen, um die Möglichkeit ſolcher Objecte zu erkennen und einen Begriff von ihnen zu bekommen, der jenen einen Zuſammenhang in einer ſyſtematiſch anzuſtellenden Erfahrung verſchaffen kann.

Ein teleologiſches Urtheil vergleicht den Begriff eines

Naturprodukts, nach dem, was es iſt, mit dem, was es ſeyn ſoll. Hier wird die Beurtheilung ſeiner Möglichkeit ein Begriff (vom Zwecke) zum Grunde gelegt, der a priori vorhergeht. An Produkten der Kunſt ſich die Möglichkeit auf ſolche Art vorzuſtellen, macht keine Schwierigkeit. Aber von einem Produkte der Natur zu denken, daß es etwas hat ſeyn ſollen, und es darnach zu beurtheilen, ob es auch wirklich ſo ſey, enthält ſchon die Vorausſetzung eines Princips, welches aus der Erfahrung (die da nur lehrt, was die Dinge ſind) nicht hat gezogen werden können.

Daß wir durch das Auge ſehen können, erfahren wir unmittelbar, ingleichen die äußere und inwendige Structur deſſelben, die die Bedingungen dieſes ſeines möglichen Gebrauchs enthalten, und alſo die Cauſalität nach mechaniſchen Geſetzen. Ich kann mich aber auch eines Steins bedienen, um etwas darauf zu zerſchlagen, oder darauf zu bauen u. ſ. w., und dieſe Wirkungen können auch als Zwecke auf ihre Urſachen bezogen werden: aber ich kann darum nicht ſagen, daß er zum Bauen hat dienen ſollen. Nur vom Auge urtheile ich, daß es zum Sehen hat tauglich ſeyn ſollen, und, obzwar die Figur, die Beſchaffenheit aller Theile deſſelben und ihre Zuſammenſetzung, nach bloß mechaniſchen Geſetzen beurtheilt, für meine Urtheilskraft ganz zufällig iſt, ſo denke ich doch in der Form und in dem Baue deſſelben eine Nothwendigkeit, auf gewiſſe Weiſe gebildet zu ſeyn, nemlich nach einem Begriffe, der vor den bildenden Urſachen dieſes Organs vorhergeht, ohne welche die Möglichkeit dieſes Naturprodukts nach keinen mechaniſchen Naturgeſetzen für mich begreiflich iſt (welches der Fall bey jenem Steine nicht iſt). Dieſes Sollen enthält nun eine Nothwendigkeit, welche ſich von der phyſiſch-mechaniſchen, nach welcher ein Ding nach bloßen Geſetzen der (ohne eine vorhergehende Idee deſſelben) wirkenden Urſachen möglich iſt, deutlich unterſcheidet, und kann eben ſo wenig durch bloß phyſiſche (emphyſiſche) Geſetze, wie die Nothwendigkeit des äſthetiſchen Urtheils durch pſychologiſche beſtimmt werden, ſondern erfordert ein eigenes Princip a priori in der Urtheilskraft, ſofern ſie reflectirend iſt, unter welchem das teleologiſche Urtheil ſteht, und woraus es auch ſeiner Gültigkeit und ſeinen Einſchränkungen nach muß beſtimmt werden.

Alſo ſtehen alle Urtheile über die Zweckmäßigkeit der Natur, ſie mögen nun äſthetiſch oder teleologiſch ſeyn, unter Principien a priori und zwar ſolchen, die der Urtheilskraft eigenthümlich und ausſchließlich angehören, weil ſie bloß reflectirende, nicht beſtimmende Urtheile ſind. Eben darum gehören ſie auch unter die Kritik der reinen Vernunft (in der allgemeinſten Bedeutung genommen), welcher die Letztern mehr als die Erſtern bedürfen, indem ſie, ſich ſelbſt überlaſſen, die Vernunft zu Schlüſſen einladen, die ſich ins Ueberſchwengliche verlieren können, anſtatt daß die Erſtern eine mühſame Nachforſchung erfordern, um nur zu verhüten, daß ſie ſich nicht ſelbſt ihrem Principe nach lediglich aufs Empiriſche einſchränken und dadurch ihre Anſprüche auf nothwendige Gültigkeit für jedermann vernichten.

Encyclopädiſche Introduction der Kritik der Urtheilskraft in das Syſtem der Kritik der reinen Vernunft.

Alle Einleitung eines Vortrages iſt entweder die in eine vorhabende Lehre, oder der Lehre ſelbſt in ein Syſtem, wohin ſie als ein Theil gehört. Die Erſtere geht vor der Lehre vorher, die Letztere ſollte billig nur den Schluß derſelben ausmachen, um ihr ihre Stelle in dem Inbegriffe der Lehren, mit welchen ſie durch gemeinſchaftliche Principien zuſammenhängt, nach Grundſätzen anzuweiſen. Jene iſt eine propädevtiſche, dieſe kann eine encyclopädiſche Introduction heißen.

Die propädevtiſchen Einleitungen ſind die gewöhnlichen, als welche zu einer vorzutragenden Lehre vorbereiten, indem ſie die dazu nöthige Vorkenntniß aus andern ſchon vorhandenen Lehren oder Wiſſenſchaften anführen, um den Uebergang möglich zu machen. Wenn man ſie darauf richtet, um die der neu auftretenden Lehre eigenen Principien (domestica), von denen, welche einer andern angehören (peregrinis), ſorgfältig zu unterſcheiden, ſo dienen ſie zur Grenzbeſtimmung der Wiſſenſchaften; eine Vorſicht, die nie zu viel empfohlen werden kann, weil ohne ſie keine Gründlichkeit, vornemlich im philoſophiſchen Erkenntniſſe, zu hoffen iſt.

Eine encyclopädiſche Einleitung aber ſetzt nicht etwa eine verwandte und zu der ſich neu ankündigenden vorbereitende Lehre, ſondern die Idee eines Syſtems voraus, welches durch jene allererſt vollſtändig wird. Da nun ein ſolches nicht durch Aufraffen und Zuſammenleſen des Mannigfaltigen, welches man auf dem Wege der Naturforſchung gefunden hat, ſondern nur alsdann, wenn man die ſubjectiven oder objectiven Quellen einer gewiſſen Art von Erkenntniſſen vollſtändig anzugeben im Stande iſt, durch den formalen Begriff eines Ganzen, der zugleich das Princip einer vollſtändigen Eintheilung a priori in ſich enthält, möglich iſt, ſo kann man leicht begreifen, woher encyclopädiſche Einleitungen, ſo nützlich ſie auch wären, doch ſo wenig gewöhnlich ſind.

Da dasjenige Vermögen, wovon hier das eigenthümliche Princip aufgeſucht und erörtert werden ſoll, (die Urtheilskraft) von ſo beſonderer Art iſt, daß es für ſich gar kein Erkenntniß (weder theoretiſches noch praktiſches) hervorbringt, und, unerachtet ihres Princips a priori, dennoch keinen Theil zur Transſcendentalphiloſophie, als objectiver Lehre liefert, ſondern nur den Verband zweyer anderer obern Erkenntnißvermögen (des Verſtandes und der Vernunft) ausmacht; ſo kann es mir erlaubt ſeyn, in der Beſtimmung der Principien eines ſolchen Vermögens, das keiner Doktrin, ſondern bloß einer Kritik fähig iſt, von der ſonſt überall nothwendigen Ordnung abzugehen, und eine kurze encyclopädiſche Introduction derſelben und zwar nicht in das Syſtem der Wiſſenſchaften der reinen Vernunft, ſondern bloß in die Kritik aller a priori beſtimmbaren Vermögen des Gemüths, ſofern ſie unter ſich ein Syſtem im Gemüthe ausmachen, voranzuſchicken, und auf ſolche Art die propädevtiſche Einleitung mit der encyclopädiſchen zu vereinigen.

Die Introduction der Urtheilskraft in das Syſtem der reinen Erkenntnißvermögen durch Begriffe beruhet gänzlich auf ihrem tranſcendentalen ihr eigenthümlichen Principe, daß die Natur in der Specification der tranſcendentalen Verſtandesgeſetze, (Principien ihrer Möglichkeit als Natur überhaupt) d. i in der Mannigfaltigkeit ihrer empiriſchen Geſetze, nach der Idee eines Syſtems der Eintheilung derſelben, zum Behufe der Möglichkeit der Erfahrung als empiriſchen Syſtems verfahre. — Dieſes giebt zuerſt den Begriff einer objectiv-zufälligen, ſubjectiv aber (für unſer Erkenntnißvermögen) nothwendigen Geſetzmäßigkeit, d. i. einer Zweckmäßigkeit der Natur, und zwar a priori, an die Hand. Ob nun zwar dieſes Princip nichts in Anſehung der beſondern Naturformen beſtimmt, ſondern die Zweckmäßigkeit der letztern jederzeit empiriſch gegeben werden muß, ſo gewinnt doch das Urtheil über dieſe Formen einen Anſpruch auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, als bloß reflectirendes Urtheil, durch die Beziehung der ſubjectiven Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorſtellung für die Urtheilskraft, auf jenes Princip der Urtheilskraft a priori von der Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer empiriſchen Geſetzmäßigkeit überhaupt, und ſo wird ein äſthetiſches reflectirendes Urtheil auf einem Principe a priori beruhend angeſehen werden können (ob es gleich nicht beſtimmend iſt), und die Urtheilskraft in demſelben ſich zu einer Stelle in der Kritik der obern reinen Erkenntnißvermögen berechtigt finden.

Da aber der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur (als einer techniſchen Zweckmäßigkeit, die von der practiſchen weſentlich unterſchieden iſt), wenn er nicht bloße Erſchleichung deſſen, was wir aus ihr machen, für das, was ſie iſt, ſeyn ſoll, ein vor aller dogmatiſchen Philoſophie (der theoretiſchen ſowohl als praktiſchen) abgeſonderter Begriff iſt, der ſich lediglich auf jenes Princip der Urtheilskraft gründet, das vor den empiriſchen Geſetzen vorhergeht und ihre Zuſammenſtimmung zur Einheit des Syſtems derſelben allererſt möglich macht, ſo iſt daraus zu erſehen, daß von den zwey Arten des Gebrauchs der reflectirenden Urtheilskraft (der äſthetiſchen und teleologiſchen) dasjenige Urtheil, welches vor allem Begriffe vom Objecte vorhergeht, mithin das äſthetiſche reflectirende Urtheil ganz allein ſeinen Beſtimmungsgrund in der Urtheilskraft, unvermengt mit einem andern Erkenntnißvermögen, habe, dagegen das teleologiſche Urtheil, obgleich der Begriff eines Naturzwecks, in dem Urtheile ſelbſt, nur als Princip der reflectirenden, nicht der beſtimmenden Urtheilskraft, gebraucht wird, doch nicht anders als durch Verbindung der Vernunft mit empiriſchen Begriffen gefället werden kann. Die Möglichkeit eines teleologiſchen Urtheils über die Natur läßt ſich daher leicht zeigen, ohne ihm ein beſonderes Princip der Urtheilskraft zum Grunde legen zu dürfen: denn dieſe folgt bloß dem Principe der Vernunft. Dagegen die Möglichkeit eines äſthetiſchen und doch auf einem Principe a priori gegründeten Urtheils der bloßen Reflexion, d. i. eines Geſchmacksurtheils, wenn bewieſen werden kann, daß dieſes wirklich zum Anſpruche auf Allgemeingültigkeit berechtigt ſey, einer Kritik der Urtheilskraft als eines Vermögens eigenthümlicher tranſcendentaler Principien (gleich dem Verſtande und der Vernunft) durchaus bedarf, und ſich dadurch allein qualificirt, in das Syſtem der reinen Erkenntnißvermögen aufgenommen zu werden: wovon der Grund iſt, daß das äſthetiſche Urtheil, ohne einen Begriff von ſeinem Gegenſtande vorauszuſetzen, dennoch ihm Zweckmäßigkeit, und zwar allgemeingültig beylegt, wozu alſo das Princip in der Urtheilskraft ſelbſt liegen muß, da hingegen das teleologiſche Urtheil einen Begriff vom Objecte, den die Vernunft unter das Princip der Zweckverbindung bringt, vorausſetzt, nur daß dieſer Begriff eines Naturzwecks von der Urtheilskraft bloß im reflectirenden, nicht beſtimmenden Urtheile gebraucht werde.

Es iſt alſo eigentlich nur der Geſchmack, und zwar in Anſehung der Gegenſtände der Natur, in welchem allein ſich die Urtheilskraft als ein Vermögen offenbart, welches ſein eigenthümliches Princip hat, und dadurch, auf eine Stelle in der allgemeinen Kritik der obern Erkenntnißvermögen gegründeten Anſpruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetrauet hätte. Iſt aber das Vermögen der Urtheilskraft, ſich a priori Principien zu ſetzen, einmal gegeben, ſo iſt es auch nothwendig, den Umfang deſſelben zu beſtimmen, und zu dieſer Vollſtändigkeit der Kritik wird erfordert, daß ihr äſthetiſches Vermögen, mit dem teleologiſchen zuſammen, als in Einem Vermögen enthalten und auf demſelben Princip beruhend, erkannt werde; denn auch das teleologiſche Urtheil über Dinge der Natur gehört eben ſowohl als das äſthetiſche, der reflectirenden (nicht der beſtimmenden) Urtheilskraft zu.

Die Geſchmackskritik aber, welche ſonſt nur zur Verbeſſerung oder Befeſtigung des Geſchmacks ſelbſt gebraucht wird, eröffnet, wenn man ſie in transſcendentaler Abſicht behandelt, dadurch, daß ſie eine Lücke im Syſteme unſerer Erkenntnißvermögen ausfüllt, eine auffallende, und wie mich dünkt, viel verheißende Ausſicht in ein vollſtändiges Syſtem aller Gemüthskräfte, ſofern ſie in ihrer Beſtimmung, nicht allein aufs Sinnliche, ſondern auch aufs Ueberſinnliche bezogen ſind, ohne doch die Grenzſteine zu verrücken, welche eine unnachſichtliche Kritik dem letztern Gebrauche derſelben gelegt hat. Es kann vielleicht dem Leſer dazu dienen, um den Zuſammenhang der nachfolgenden Unterſuchungen deſto leichter überſehen zu können, daß ich einen Abriß dieſer ſyſtematiſchen Verbindung, der freylich nur, wie die gegenwärtige ganze Nummer, ſeine Stelle eigentlich beym Schluſſe der Abhandlung haben ſollte, ſchon hier entwerfe.

Die Vermögen des Gemüths laſſen ſich nemlich insgeſammt auf folgende drey zurückführen:

Erkenntnißvermögen.

Gefühl der Luſt und Unluſt.

Begehrungsvermögen.

Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnißvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniß, (denn eine zum Erkenntnißvermögen gehörige Vorſtellung kann auch Anſchauung, reine oder empiriſche, ohne Begriffe ſeyn,) zum Grunde. Alſo kommen, ſofern vom Erkenntnißvermögen nach Principien die Rede iſt, folgende obere neben den Gemüthskräften überhaupt zu ſtehen.

Erkenntnißvermögen	Verſtand.
Gefühl der Luſt und Unluſt	Urtheilskraft.
Begehrungsvermögen	Vernunft.

Es findet ſich, daß Verſtand eigenthümliche Principien a priori für das Erkenntnißvermögen, Urtheilskraft nur für das Gefühl der Luſt und Unluſt, Vernunft aber bloß für das Begehrungsvermögen enthalte. Dieſe formalen Principien begründen eine Nothwendigkeit, die theils objectiv, theils ſubjectiv, theils aber auch dadurch, daß ſie ſubjectiv iſt, zugleich von objectiver Gültigkeit iſt, nachdem ſie durch die neben ihnen ſtehende obern Vermögen die dieſen correſpondirenden Gemüthskräfte beſtimmen.

Erkenntnißvermögen	Verſtand	Geſetzmäßigkeit.
Gefühl der Luſt und Unluſt	Urtheilskraft	Zweckmäßigkeit.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Zweckmäßigkeit, die zugleich Geſetz iſt. (Verbindlichkeit.)

Endlich geſellen ſich zu den angeführten Gründen a priori der Möglichkeit der Formen, auch dieſe, als Producte derſelben:

Vermögen des Gemüths:	Obere Erkenntnißvermögen:	Principien a priori:	Produkte:
Erkenntnißvermögen	Verſtand	Geſetzmäßigkeit	Natur
Gefühl der Luſt und Unluſt	Urtheilskraft	Zweckmäßigkeit	Kunſt
Begehrungsvermögen.	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten.

Die Natur alſo gründet ihre Geſetzmäßigkeit auf Principien a priori des Verſtandes als eines Erkenntnißvermögens; die Kunſt richtet ſich in ihrer Zweckmäßigkeit a priori nach der Urtheilskraft, in Beziehung aufs Gefühl der Luſt und Unluſt; endlich die Sitten (als Produkt der Freyheit) ſtehen unter der Idee einer ſolchen Form der Zweckmäßigkeit, die ſich zum allgemeinen Geſetze qualificirt, als einem Beſtimmungsgrunde der Vernunft in Anſehung des Begehrungsvermögens. Die Urtheile, die auf dieſe Art aus Principien a priori entſpringen, welche jedem Grundvermögen des Gemüths eigenthümlich ſind, ſind theoretiſche, äſthetiſche und praktiſche Urtheile.

So entdeckt ſich ein Syſtem der Gemüthskräfte, in ihrem Verhältniſſe der Natur und der Freyheit, deren jede ihre eigenthümlichen beſtimmenden Principien a priori haben und um deswillen die zwey Theile der Philoſophie (die theoretiſche und praktiſche) als eines doktrinalen Syſtems ausmachen, und zugleich ein Uebergang vermittelſt der Urtheilskraft, die durch ein eigenthümliches Princip beyde Theile verknüpft, nemlich von dem ſinnlichen Subſtrate der erſtern zum intelligibeln der zweyten Philoſophie, durch die Kritik eines Vermögens (der Urtheilskraft), welches nur zum Verknüpfen dient, und daher zwar für ſich kein Erkenntniß verſchaffen, oder zur Doktrin irgend einen Beytrag liefern kann, deſſen Urtheile aber unter dem Namen der äſthetiſchen (deren Principien bloß ſubjectiv ſind), indem ſie ſich von allen, deren

Grundſätze objectiv ſeyn müſſen, (ſie mögen nun theoretiſch oder praktiſch ſeyn) unter dem Namen der logiſchen unterſcheiden, von ſo beſonderer Art ſind, daß ſie ſämtliche Anſchauungen auf eine Idee der Natur beziehen, deren Geſetzmäßigkeit, ohne ein Verhältniß derſelben, zu einem überſinnlichen Subſtrate nicht verſtanden werden kann: wovon in der Abhandlung ſelbſt der Beweis geführt werden wird.

Betrachtungen über die Erde und den Menſchen. *)

Die Welt kann betrachtet werden, wie ſie jetzt iſt oder wie ſie geweſen iſt: jenes iſt Kosmographie, dieſes Geſchichte der Welt. Die Kosmographie iſt entweder Beſchreibung der Welt als Gegenſtand unſerer Sinne oder der Inbegriff der Gegenſtände, mit denen wir in Gemeinſchaft kommen können, aber unter allen übrigen Weltkörpern iſt dies nur die Erde, welche wir allein nach unſern Abſichten brauchen und verändern können. Die Erdbeſchreibung (Geographie) iſt Kenntniß desjenigen, was jetzt auf der Erde angetroffen wird, und kann entweder als Natur- oder als politiſche Beſchreibung betrachtet werden.

Die Geſtalt der Erde iſt beynahe kugelförmig: denn die Berge und Thäler auf derſelben können als Kleinigkeiten gegen die ganze Erde gar nicht in Betracht kommen und iſt nach beyden Enden zu etwas eingedrückt.

---

*) Sie ſind aus nachgeſchriebenen Vorleſungen über die phyſiſche Geographie entlehnt, welche Kant im Sommerhalbenjahre 1791. vom 11 May an in Königsberg gehalten hat. Wir wählen nur Einiges aus, was von allgemeinem Intereſſe iſt.

D. Herausg.

Das Eingedrückte rührt daher, daß die Erde, da ſie ſich ſchon um die Axe bewegte, noch flüſſig war und die meiſten feſten Theile ſich dahin zogen, wo die ſtärkſte Bewegung war, d. h. nach dem Aequator.

Das Meer. Vom Meere läßt ſich nicht mit Gewißheit vermuthen, daß es ehedem Land, wie vom Lande, daß es vorher Meer geweſen ſey. Wo es viel Meerbuſen und Inſeln giebt, da giebt es natürlich auch viel Küſten. Durch eine ſolche Lage der Länder wird der Handel, der Gewerbfleiß und die Schiffarth ſehr befördert und früher als in andern Gegenden ein ſchon hoher Grad von Bildung bewirkt: dies geſchah in Griechenland, Oſtindien. — Der Meeresboden iſt ſo uneben als das Land, da wir alle Inſeln als Berge anſehen können. Dadurch, daß das Land das Waſſer ablaufen ließ, entſtanden die tiefen Thäler und Schluchten auf und in der Erde, durch welche das Waſſer durchſtrömte. Im Meere dagegen ſcheint es nicht ſo zu ſeyn, wenn auch ein ähnliches Ablaufen des Waſſers ſtatt haben konnte: denn man findet z. B. ganze Strecken Sandes auf der Erde, rund herum von großen Bergen eingeſchloſſen; im Meere dagegen iſt es nicht ſo und alle großen Sandſtrecken in demſelben ſind ganz flach und eben, wie die große Sandbank von Terreneuve.

Die Tiefe des Meeres an den Küſten ſteht immer mit dem Boden im Verhältniſſe; iſt die Küſte flach, ſo iſt auch das Meer an derſelben ſeicht; iſt dagegen die Küſte ſteil, ſo iſt auch das Meer an derſelben ſehr tief. Die größte Tiefe des Meeres iſt unbeſtimmt; denn man hat es an mehrern Stellen über 1000 Faden tief gefunden und dies nennt man ſchon unergründlich. Annehmen läßt ſich wohl, daß es nirgends über eine kleine teutſche Meile tief ſey. In der heißen Jahreszeit hat das Meer einen ſehr ſtarken Geruch, der eigentlich nicht von dem Seewaſſer, ſondern von den in demſelben in Fäulniß übergegangenen Thieren herkommt. In einem Glaſe iſt das Meerwaſſer ganz klar; in großen Quantiſäten, wenn man über die Meeresfläche hinſieht, hat es eine grüne Farbe. Das Seewaſſer iſt ſogar in einem Glaſe durchſichtiger als das Flußwaſſer; denn je ſalziger jenes iſt, deſto durchſichtiger iſt es. So kann man z. B. bey den antilliſchen Inſeln alles auf dem Meeresgrunde ganz deutlich ſehen; eben dies iſt der Fall bey Novazembla. Wird aber die Oberfläche des Meeres auch nur in die geringſte Bewegung geſetzt, ſo wird das ganze Seewaſſer bis auf den Grund undurchſichtig; denn die Oberfläche wird runzelich und jede Runzel wirft das Licht zurück, welches bey der Meeresſtille in die Tiefe hinuntergegangen ſeyn würde; daher nehmen die Taucher gewöhnlich etwas Oel mit, damit ſie, falls das Waſſer trübe würde, es ſogleich ins Waſſer laſſen und ſich dadurch Licht verſchaffen können; denn das Oel ſteigt ſogleich in die Höhe und macht auf der Oberfläche gleichſam ein Fenſter.

Eine vollkommene Salzigkeit des Meeres iſt die, wenn das Salz über ⅓ des Gewichts des Waſſers ausmacht, z. B. wenn in 14 Loth Waſſer etwa 5 Loth Salz ſind. Im Ozeane giebt es verſchiedene Grade der Salzigkeit; bey Maltha iſt der 16te Theil des Waſſers Salz, in der Nordſee aber nur der 60ſte. Das Salzige des Meerwaſſers iſt zugleich mit einer ekelhaften Bitterkeit verbunden, ſo daß es weder zum Kochen, Backen, noch weniger zum Trinken gebraucht werden kann. Das Seeſalz aber iſt deshalb nicht etwa nur Bitterſalz; denn Bergmann (in Stockholm) führt an, daß das ekelhafte Bittere ſich bloß auf der Oberfläche des Waſſers befinde und nur von den vielen im Meere verfaulten Thieren herkomme, in einer gewiſſen Tiefe geſchöpft aber, ſey es reines Salzwaſſer.

Das Meerſalz hat ſeinen Grund in dem Stein- und Quellſalze, welches letztere ein aufgelöſtes Steinſalz iſt. Die Gruben des Steinſalzes ſcheinen ehedem flache Theile des Ozeans geweſen zu ſeyn, von denen nach und noch mehr Salz von der Sonne deſtillirt, das darüber ſtehende Meerwaſſer aber immer wieder abgedampft wird.

Wenn man ſich eine Welle dem Ufer nähern ſieht, ſo rührt dies bloß vom Winde her, welcher eine Grube ins Waſſer drückt und das Waſſer immer weiter zu treiben ſcheint; es rückt aber bloß die Krümmung weiter, das Waſſer aber bleibt immer an derſelben Stelle: die Welle ſtürzt ſich über, ſo bald ſie etwas an ihrem Fortrücken ſtört oder aufhält: höher als dreißig Fuß ſteigen die Wellen wohl niemals. In einem Archipelagus ſind die Winde am heftigſten, daher auch die Wellen am höchſten. Wo das Meer ſehr tief iſt, da ſind, vom Ufer weit entfernt, die Wellen ſehr lang, z. B. an den ſpaniſchen Küſten. Kurze Wellen finden ſich in eingeſchloſſenen Seen z. B. im ſchwarzen Meere, in dem caspiſchen See. Dieſe kurzen Wellen ſind ſehr beſchwerlich, theils weil die Schiffsmaſten auf kurzen Wellen bald vor- bald rückwärts ſchwanken, ſo daß ſie bey heftiger Bewegung leicht brechen können, theils weil auch die Ladung durch allzugroße Erſchütterung leiden kann. Der Wellenſchlag iſt bloß auf der Oberfläche des Meeres, ſtößt nie bis auf deſſen Grund und die Bewegung verliert ſich bald. Iſt das Meer hingegen nicht tief, ſo ſchlagen die Wellen bis auf den Grund, prallen von da wieder zurück und bilden auf dieſe Art die kurzen Wellen. Iſt die Brandung an einer Küſte ſo ſtark, daß man ſich ihr auf keine Art und zu keiner Zeit würde nähern und anlanden können, welches Letztere jedoch höchſt nothwendig iſt, ſo gießt man ein Fäßchen Oel ins Meer, welches wenigſtens ſo viel ebnet, daß man mit einem Boote landen kann.

,,Die See geht hohl,'' dies iſt der Wellenſchlag, der noch fortdauert, wenn der Wind ſchon nachgelaſſen hat. Dies iſt für Schiffe der gefährlichſte Zuſtand, da ſich der Wind nun gelegt hat, der das Schiff allein noch aufrecht erhielt, und nun allem Schwanken der Wellen überlaſſen iſt. Die Brandung iſt eine Stelle im Meere, entweder eine Küſte oder eine Bank, woran ſich die Welden brechen. Es bricht ſich aber nicht jede Welle; denn die Eine treibt immer die Andere höher ans Ufer, bis es nicht mehr weiter geht und da bricht ſich oft die höchſte, die ſechſte, ſiebente, ja wohl die zehnte erſt; iſt dies vorbey, ſo geht das Aufhäufen der Wellen immer wieder von neuem an.

Aus der Oberfläche des Meeres kann man ſehr oft auf die Tiefe deſſelben ſchließen: denn ſind in demſelben Bänke und Untiefen, ſo ſind die Wellen kurz; iſt es hingegen tief, ſo ſind die Wellen lang. Auch pflegt es gewöhnlich an Küſten und Bänken ſehr kalt zu ſeyn, weil durch den Wind das untere kalte Waſſer nach oben gebracht wird.

Ein Strom im Meere entſteht entweder durch den Wind (der Wind treibt aber eigentlich das Waſſer nicht vor ſich her, ſondern der Strom entſteht nur dadurch, wenn der Wind ſehr lange aus einer und derſelben Richtung geweht hat: dieſer Meeresſtrom dauert auch wohl noch eine Zeitlang fort, obſchon der Wind zu wehen aufgehört hat) oder durch die Ebbe und Fluth oder durch den Unterſchied der Höhen des Meeres, indem ein Theil des Ozeans mehr ausdünſtet und deshalb niedriger ſteht als der andere, z. B. das mittelländiſche Meer. In der offenen See kann man nicht wiſſen, ob man in einem Meeresſtrome iſt oder nicht, das Meer müßte denn ſeicht genug ſeyn, um mit dem Senkblei den Grund erreichen zu können, wo man es denn freylich leicht bemerken kann; iſt hingegen das Meer ſehr tief, ſo kann man es gar nicht merken.

Das Meer leidet nichts Lebloſes in ſich, ſondern wirft es ans Land aus: dies kommt daher, daß etwas Lebloſes nicht die Bewegung des Waſſers hat; dieſes wirft daher daſſelbe dahin, wo es ruhig liegen kann.

Die Straße bey den Bahama-Inſeln oder der ſogenannte Golfſtrom ſtreicht ſo ſcharf, daß Sachen, die in ihn fallen, von ihm weit weggeführt werden, z. B. Holz bis Island; hier fand man auch einmal ein Boot, das von Madagascar bis Island getrieben worden war.

Alle Meere, welche mit dem Ozeane durch eine weite Oeffnung in Verbindung ſtehen, haben Ebbe und Fluth; dagegen haben die Oſtſee, das mittelländiſche Meer und andere Meere, die nur durch kleine Oeffnungen mit dem Ozeane zuſammenhängen, nur ſehr wenig davon.*) In zwölf Stunden iſt einmal Fluth und einmal Ebbe; beyde ſind alſo von einander 6 Stunden entfernt und an dem Orte, wo vor 6 Stunden die größte Ebbe war, iſt nun die größte Fluth. Daß hierauf der Mond Einfluß hat, iſt beynahe außer allem Zweifel.

Es giebt zwey Arten von Fluth, die gemeine, welche 12 Fuß hoch ſteigt und die Springfluth. Die Letztere tritt ein, wenn Sonne, Erde und Mond in gerader Linie ſtehen, d. h. wenn Neulicht iſt. Iſt hingegen eine Quadratur d. i. der Meridian der Sonne von dem Meridiane des Mondes 90° entfernt, ſo iſt todte Fluth und ſie geht nicht höher als 8 Fuß. In den Meerbuſen, welche der Ozean ins Land hineingemacht hat, ſteigt das Meer bey der Fluth auf 30 bis 60 Fuß hoch, z. B. bey Briſtol. Die Erſcheinungen des Maelſtromes haben ihren Grund in der Ebbe und Fluth: derſelbe ſteigt eine Zeitlang von Weſten nach Oſten ſodann von Süden nach Norden, ferner von Weſten nach Oſten und ſo weiter im Kreiſe herum, ſo daß er innerhalb 12 Stunden um den ganzen Compaß läuft. Große Strudel giebt es gar nicht und ein Strudel iſt bloß ein in der Richtung veränderter Strom, z. B. bey Meſſina. Der Letztere iſt bloß merkbar, wenn der Wind lange aus Süden gewehet hat. Oft begegnen ſich zwey einander entgegengeſetzte Winde, welche einen Strudel verurſachen. In manche Häfen kann man nur zur Zeit der Fluth kommen, woran die davorliegenden Barren d. i. Sandbänke Schuld ſind. Die Fluth geht von Morgen gegen Abend beſonders ſtark unter den Wendekreiſen. Um zu ſehen, was Ebbe und Fluth ausrichtet, muß man beſonders bey den Sundainſeln z. B. bey Sumatra, aufmerken, wo die Ströme bloß nach der Ebbe und Fluth, aber bis auf den Grund des Meeres ziehen: die Ströme aber, welche vom Winde entſtehen, ziehen bloß auf der Oberfläche des Meeres hin. Die ſonderbare Geſtalt der Erdoberfläche kann wohl von dem Zuge der alten Ebbe und Fluth entſtanden ſeyn, als noch der Ozean auf dem jetzigen feſten Lande ſtand.

---

*) Odeſa diev. d. 1 – 6 Dec. 1827.

Es giebt Meereswallungen z. B. an der Küſte von Sumatra, wo die See bey der größten Windſtille mit ungeheuerm Ungeſtüme an die Küſte ſtürmt, welches von der Ebbe und Fluth herzurühren ſcheint; jedoch kann es auch von der allgemeinen Bewegung des Meeres herkommen.

Die Verdunſtung der Meere kann nicht größer ſeyn, als der Ausfluß der Flüſſe in dieſelben, der Regen und Schnee, welcher ins Meer fällt. Im mittelländiſchen Meere iſt jedoch die Ausdünſtung ſtärker als die Menge Waſſer, welche die Flüſſe hineinführen; es iſt deshalb immer niedriger als der Ozean. Am caspiſchen Meere bemerkt man, daß es in 6 bis 7 Jahren merklich zu-, aber auch eben ſo merklich wieder abnimmt.

Die Merkwürdigkeiten des nördlichen Eismeeres beſtehen 1) in dem ewigen Eiſe; 2) im Treibholze und 3) in den großen Seebären. Das Eis iſt ſüßes Waſſer, wenn man es aufthauet; das Eis iſt aber leichter als ſüßes Waſſer, dieſes leichter als ſalziges. Man hat berechnet, daß das Eis um den zehnten Theil leichter iſt, als Meerwaſſer, und daß es alſo eben ſo viel aus dem Waſſer hervorragt. Nun hat man Eisſtücke geſehen, welche über 200 Fuß über das Meer hervorragten, wo alſo die ganze Eismaſſe 2000 Fuß dick war. Alles Treibeis geht von Norden nach Süden. Das Treibeis iſt entweder ein Eisfeld, ein großes Stück Eis, welches nicht durch den Wind, ſondern bloß durch die Seeſtrömung fortbewegt werden kann, oder Packeis, ein Stück Eis, welches durch Wind und Ströme bewegt werden kann. Durch Eisfelder läßt ſich oft ſo ſicher fahren als durch die Straße bey Gibraltar; nicht ſo ſicher aber fährt man durchs Packeis. Die Eisfelder haben oft Teiche von ſüßem Waſſer, welche durch das Schmelzen des Eiſes von der Sonne entſtehen. Die Eisfelder platzen endlich von ſelbſt, entweder von der Luft oder von der beſondern Zuſammenſetzung der ganzen Maſſe. Oft hat man ſchon ein ſolches Eisfeld für eine Inſel angeſehen, weil, da die Luft durch daſſelbe ſehr erkältet wird, es in beſtändige Nebel gehüllt iſt, welcher oft die Geſtalt von Bäumen, Bergen u. ſ. w. annimmt. Wer aufgethauetes Seewaſſer trinkt, dem laufen davon die Drüſen an: dies kommt von der ſtren Luft her. Alle Gegenden am Eismeere ſind meiſt ohne Holz, ſelbſt ohne alles Geſträuche. An den Küſten von Nordamerika geht ein Strom von Süden nach Norden, weshalb es ſehr wahrſcheinlich iſt, daß das Treibholz aus dem Miſſiſippi und andern Strömen Amerikas kommt. Daß dies Holz wirklich aus wärmern Ländern kommt, ſieht man daraus, daß ſich unter dem Treibholze oft von Würmern angefreſſenes findet, was bey dem Holze, das in kalten Ländern wächſt, niemals der Fall iſt. Zwiſchen dem Eiſe iſt oft Treibholz, welches vom Eiſe ſo gedrückt und gerieben wird, daß es lichterlohe brennt. Alle Thiere im Eismeere ſind übermäßig fett. So nähren ſich die Wallfiſche von einem Seeinſekte, das, wenn man es zwiſchen den Fingern zerreibt, aus lauter Speck zu beſtehen ſcheint.

Das feſte Land. Uiber den Umriß dieſes laſſen ſich wichtige Betrachtungen anſtellen: ſo ſind z. B. die Landſpitzen alle nach Süden gekehrt, woraus man ſchließen kann, daß ſich der ſüdliche Ozean einmal über das Land nach Norden ergoſſen hat. Aus der mittlern Barometerhöhe kann man finden, wie hoch ein Ort über der Meeresfläche liegt. Das Innere von Afrika iſt uns am wenigſten bekannt, ob es ſchon an Thieren, Menſchen und Gewächſen höchſt anziehend iſt.

Der Lauf der Flüſſe verräth vieles von dem Profile der Länder. Ein Landrücken iſt eine in die Länge ſich erſtreckende Landeserhebung, von welcher nach beyden Seiten Flüſſe hinablaufen. Nothwendig iſt es nicht, daß ein Landrücken ein Gebirge ſey, aber gewöhnlich iſt es. Solche Landrücken ſind die beſten und natürlichſten Grenzen der Länder: denn ſie unterſcheiden nicht allein ſehr gut das Mein und Dein, ſondern auch die Erzeugniſſe der zu beyden Seiten liegenden Länder. Es giebt Theile der Erde, welche zu keinem Flußgebiete gehören: ſie liegen höher als andere Länder, ſind aber oben flach, ſo daß von ihnen kein Waſſer herablaufen kann, ſondern ſich in die Erde hineinziehen muß. Dergleichen flache Ebenen giebt es in Afrika und Aſien, beſonders in Sibirien: man nennt ſie Steppen, in deren Manchen weder ein Fluß fließt noch entſpringt. Aus dieſem Grunde giebt es auch keine Wälder daſelbſt, ſondern bloß Gras. In andern Steppen giebt es Berge und Flüſſe, welche ihr eigenes Flußgebiet haben, nie aber bis ins Meer gehen, ſondern wenn ſie eine Strecke ſchnell gelaufen ſind, ſich endlich im Sande oder in kleinen Seen verlieren. Andere Steppen ſind wiederum ganz von Bergen umgeben, ſo daß weder ein Fluß in dieſelben hinein- noch aus denſelben herausfließen kann. Alle dieſe Steppen ſind Sand- und Salzländer: es iſt anzunehmen, daß es ehedem Seen geweſen, die nachher ausgetrocknet ſind. In Europa giebt es eigentlich gar keine Steppenflüſſe, außer in Beſſarabien. Auf allen dieſen Steppen können bloß Hirtenvölker wohnen, welche, wenn die dürre Jahreszeit kommt, von da hinweg an Ströme ziehen.

In allen trocknen Ländern haben Menſchen und Thiere ſowohl viel innerliche Stärke als auch eine vorzügliche Behendigkeit. So iſt z. B. das Rindfleiſch in Caſtilien (in Spanien) nicht fett, aber demohngeachtet ſehr nahrhaft. Hieraus läßt ſich abnehmen, daß alle Nahrungsmittel in trocknen Ländern ſtärkender ſind als in feuchten.

Auf hohen Bergen ſieht man Wolken unter ſich und blauen Himmel über ſich. Dem Menſchen ſchlägt auf hohen Bergen der Puls viel ſchneller: er empfindet ein gewiſſes Unvermögen, etwas anhaltend vorzunehmen. Dies rührt von dem geringern Luftdrucke her, welcher dem Herzen weniger Gegendruck als ſonſt leiſtet, es ſchlägt daher viel ſchneller. Auf hohen Bergen, ſowie in Sandländern, bemerkt man ein helles und ruhiges Licht der Sterne, indem das Blinkern der Sterne bloß von der Bewegung der Dünſte herrührt. Sternſchnuppen ſieht man dagegen auf hohen Bergen eben ſo tief herabfallen als auf der Erde.

Die große Kälte auf hohen Bergen rührt entweder davon her, daß die der Erde eigenthümliche Wärme ſich nicht bis in die Gipfel der Berge erſtreckt oder daß die Wärme bloß in der dichtern Luft anzutreffen iſt; denn ein Körper in der Luft bleibt immer länger warm als in einem luftleeren Raume.

In der heißen Zone ſchmilzt der Schnee in einer Höhe von 18,000 und in der Schweiz bey 10,000 Fuß nicht mehr. Mancher Schnee iſt trocken, jedoch bloß in den höchſten Gegenden; anderer in niedrigen feucht. Der Schnee dunſtet in der trocknen Luft oft ſo aus, daß er ſich ganz verliert. In niedrigern Gebirgsgegenden ſchmilzt der Schnee am Tage von oben und gefriert in der Nacht wieder. Daher entſtehen ordentliche Schichten von Schnee, aus denen man oft ſchließen kann, wie viele Jahre der Schnee ſchon dagelegen hat, wenn er nemlich, wie das oft geſchieht, in größern Stücken herabfällt; denn da der Schnee auf Gebirgen gewöhnlich auf einer abſchüſſigen Fläche liegt und der obere Schnee immer nach unten drückt, ſo muß er endlich herabſtürzen: daraus entſtehen die Staublavinen, welches Klumpen von vertrocknetem Schnee ſind, die auf einmal herunterfallen, die ganze Luft mit Schnee erfüllen und alles unter ſich begraben.

Die hohen Berge ſind Urſache, daß auch im heißeſten Himmelsſtriche Menſchen in ganz gemäßigter Luft leben können, z. B. in Habeſch und Quito. Sie halten die Wolken auf, daß ſie nicht vorüberziehen, ſondern ſich abregnen. Schneegebirge behalten immer eine Menge Waſſer für das künftige Jahr. Ehemals glaubte man, gebirgige Länder könnten mehr Menſchen ernähren, weil ſie mehr Oberfläche hätten, jetzt aber iſt man anderer Meynung: denn alles Getraide, auch Bäume, wachſen aus dem Mittelpunkte der Erde und nehmen alſo mehr Raum ein, als wenn ſie auf ebenem Boden ſtünden.

Es ſcheint nicht, daß die Erde durch und durch einerley Wärme habe: in Tornea hat man noch brauchbare Keller in der Erde, dagegen in Jakutſchkoi in Sibirien, welches nicht nördlicher, ſondern ſüdlicher liegt, hat man 70 Fuß tief nach einem Brunnen gegraben und die Erde noch immer gefroren, aber kein Waſſer gefunden.

Flüſſe kommen theils aus Quellen, theils aus dem Abfluſſe des Regenwaſſers. Alles Waſſer iſt entweder hart oder weich. Alle harten Waſſer enthalten Eiſen und fixe Luft: daher kocht in ihnen das Fleiſch roth und die Seife ſchäumt nicht. Das weiche Waſſer iſt in Flüſſen, Gräben und ſalzigen Landſeen enthalten; denn alle Seen, welche Flüſſe aufnehmen und wieder ausgeben, ſind nicht ſalzig und haben weiches Waſſer. Alle ſtehenden weichen Waſſer ſind faulig und mit Inſekten angefüllt: will man es davon reinigen, ſo kann man es entweder mit Alaun vermiſchen oder kochen, jedoch iſt gekochtes Waſſer nicht ſo gut als rohes und Alaun iſt auch ſchädlich, oder man kann es auch filtriren.

In Ländern, welche aus Erdſchichten beſtehen, ſind die Quellen am häufigſten. Bey den Flüſſen kann man ihre Länge und ihren Fall betrachten. Der Fall iſt die Höhe des Fluſſes über der Meeresfläche: man kann das Gefälle berechnen, wenn man die Länge ſeines Laufs mit der Höhe, die er herabfällt, vergleicht. Nahe an der See iſt das Gefälle der Flüſſe immer ſehr gering: ſo z. B. hat die

Seine bey Paris auf 6000 Fuß Länge nur 1 Fuß Fall und fließt dennoch ziemlich ſchnell. Von Königsberg bis Pillau wird der Fall des Pregels kaum drey Fuß betragen. Wo die Flüſſe in die See laufen, gehen ſie gerade; mitten im Lande aber ſchlängeln ſie ſich. Die Ufer laufen gewöhnlich mit einander parallel $\frac{b \quad a \quad b}{a \quad b \quad a}$. Das Ufer, wo der Ausſpringung iſt, iſt allemal niedrig, z. B. bey a; das Ufer aber, wo der Einbruch iſt, iſt immer hoch wie bey b. Der Strom geht allemal dem hohen Ufer näher als dem niedrigen: denn bey dieſem iſt jederzeit das Bett ſeichte. Die niedrigen Ufer ſind die Ablagen für die Unreinigkeiten des Stroms. Oft reißt der Strom etwas von dem hohen Ufer ab und ſetzt es am niedrigen an; ſo wird hernach dieſes das hohe und jenes das niedrige.

Alle Thäler ſchlängeln ſich, wie die Betten der Ströme, wie denn überhaupt alles Land durchs Waſſer erzeugt zu ſeyn ſcheint.

Viele Ströme theilen ſich bey ihrem Einfluſſe in die See, z. B. der Rhein, die Donau, der Nil u. ſ. w. Oft gehen Ströme zwiſchen zwey ſteilen Ufern; wahrſcheinlich iſt daſelbſt ehemals ein Waſſerfall geweſen, an welchem der Fluß ſo lange geſpielt hat, bis derſelbe dem Bette des Fluſſes gleich wurde. Oft gehen Flüſſe durch Seen, ohne, wie es ſcheint, ihr Waſſer mit dem Waſſer des Sees zu vermiſchen. Dies wird jedoch durch die Rhone und den Rhein widerlegt. Jene kommt ſchlammig in den Genferſee und geht wieder klar heraus; dies iſt mit dieſem beym Bodenſee der Fall: der Schlamm fällt im See zu Boden und der reine Sand des Sees ſchimmert allein durch, ſo daß der Fluß ganz hell durchgeht.

In kleinen Strömen iſt das Waſſer ſchwerer als in größern; jene haben keinen langen Lauf und kommen näher aus dem Gebirge, was bey den größern nicht der Fall iſt. Ströme führen ſonſt keine metalliſchen Theile bey ſich als Goldſtaub. Gold iſt eine Materie, welche von Luft und Waſſer nicht angegriffen wird: dagegen roſen alle übrigen Metalle im Waſſer: daher kann man dieſe auch nicht waſchen.

Die Länder, welche am Meere liegen, ſind nicht die feuchteſten, ſondern die waldigſten: Gewächſe dunſten mehr aus als Waſſer. In Ländern von außerordentlicher Trockenheit, z. B. in Perſien, ſchwitzt der Menſch vor Hitze nicht, ungeachtet er beynahe von derſelben verbrennt. Die Trockenheit der Luft ſcheint den Gemüthskräften vortheilhaft zu ſeyn. In Chaldäa hat man von alten Zeiten her die Sternkunde betrieben: dies iſt kein Wunder, da man daſelbſt die Sterne wegen der geringen Feuchtigkeit der Luft viel beſſer ſieht als bey uns. Sehr hoch liegende Gegenden, die nicht von Wäldern umgeben ſind, ſind ſehr trocken.

Die Urſachen der unreinen Luft ſind 1) Gewächſe und Thiere; 2) Sümpfe die zugleich Gewächſe in ſich enthalten und 3) Menſchen. Die Gewächſe dunſten nicht bloß Feuchtigkeiten, ſondern auch Phlogiſton (brennbare Luft) aus. Abends hauchen die Bäume die ſchädlichſte Materie aus. Auf hohen Bergen, die neben ſich tiefe mit ſtarken Wäldern beſetzte Thäler haben, welche die Sonne nicht ſehr beſcheint, iſt die Luft äußerſt ungeſund. Ungeſunde Luft bey Städten rührt gewöhnlich von einem ſumpfigen Boden her. Überſchwemmt man einen Sumpf mit Waſſer, ſo iſt er unſchädlich: denn eigentlich ſind es nur die Gewächſe in den Sümpfen, welche den ſchädlichen Dunſt aushauchen.

Die Qualität (Beſchaffenheit) der Winde beſteht in der Feuchtigkeit und Trockenheit, in der Geſundheit oder Ungeſundheit; ihre Quantität (Stärke) in dem Grade der Schnelligkeit. Ein Wind, der über das Meer herkommt, iſt feucht: jene, welche über feſtes Land hingehen, können nicht feucht ſeyn, weil ſie ihre Feuchtigkeit ſchon abgeſetzt haben. Die Weſtwinde ſind unter gleichen Umſtänden feuchter als die Oſtwinde: man ſieht dies beſonders auf den philippiniſchen Inſeln, wo die Oſtwinde über ein großes Meer herkommen und dennoch ſehr trocken ſind: dagegen die Weſtwinde, die über ein kleines Meer und über ein großes Land herkommen, immer feucht ſind. So iſt es auch bey den antilliſchen und andern Inſeln.

Damit ein Wind Näſſe bringe, iſt es gar nicht nöthig, daß er dergleichen habe, ſondern nur, daß er ſie præcipitire (niederſchlage) Wo viele Wälder und Moräſte ſind, da regnet es öfterer als da, wo keine ſind: denn ſie ſcheinen den Regen ordentlich an ſich zu ziehen.

Die Winde ſind heiß, die über Sandwüſten kommen: dagegen die, welche über hohe Berge gegangen ſind, die höhere Luft herabbringen und alſo kalt ſind.

Warmes Waſſer, in Zugluft geſtellt, wird in kurzer Zeit ſehr kalt.

Je weniger der Menſch warme Speiſen genießt, deſto wärmer wird ſein Blut. Der Magenſaft löſet alle Speiſen auf und iſt der Menſch todt, ſo löſet derſelbe den Magen ſelbſt auf.

Die Heftigkeit und Stärke der Winde beſtehe in ihrer Schnelligkeit. Ein Wind iſt bey weitem nicht ſo geſchwind als ein raſches Pferd. Ein Sturm, der 24 Fuß in einer Secunde zurücklegt, iſt ſchon ſo ſtark, daß er Wälder umwirft. Die Nordwinde ſind nicht darum kalt, weil ſie aus Norden kommen, ſondern weil ſie die obere Luft herabbringen: dagegen bringen die Südwinde die untere Luft herauf.

Der gewöhnliche Wechſel der Luftdichtigkeit iſt in heißen Ländern nur 3 Striche: bey uns aber oft 2¼ Zoll: woher dies kommt, läßt ſich nicht erklären. In der alten und neuen Welt ſind alle öſtlichen Küſten kalter als die weſtlichen. Die nördliche Halbkugel iſt wärmer als die ſüdliche.

Die Menſchen. Abſtammung kann durch Generation oder Fortpflanzung ſeiner Art geſchehen und dies nennt man die organiſche Erzeugung. Organiſirte Weſen unterſcheiden ſich durch das Wachſen von Innen, Mineralien aber wachsen bloß von außen, indem sich etwas daran setzt. Thiere dagegen wachsen nach allen Seiten und in allen Theilen. Das Wachsen und die Erzeugung seines Gleichen ist das Kennzeichen der organisirten Wesen, die man in Gattungen und Raçen theilen kann.

Verschiedene Menschenarten giebt es nicht: denn sonst könnten sie nicht einen Stamm haben. Unter der Gattung von Wesen lassen sich wieder Raçen oder Abartungen und Spielarten unterscheiden. Ausartung wäre eine solche Verschiedenheit der Arten, wozu der Keim im Stamme nicht anzutreffen ist.

Wenn Thiere fruchtbare Junge mit einander zeugen, so sind sie von einem Stamme.

Der Charakter der Raçe besteht in der Verschiedenheit von den andern Wesen seiner Art, welche nothwendig halbschlachtig anartet. Spielarten bestehen in der Verschiedenheit, welche nicht nothwendig anartet.

Blond und Brünet zeigen oft schon eine Verschiedenheit des Temperaments. Wenn der Vater blond, die Mutter aber brünett ist, so zeugen sie einige Kinder blond, andere brünett. Der Unterschied zwischen blond und brünett ist also bloß Spielart. Halbschlachtig wird die Farbe der Haare der Kinder nicht werden; denn sonst müßte es aschgrau seyn: es wird durchaus blond oder brünett.

Wenn ein Schwarzer sich mit einer Schwarzen begattet, so zeugen sie Schwarze; begattet sich ein Weißer mit einer Weißen, so zeugen sie Weiße. Begattet sich aber ein Weißer mit einer Schwarzen, so zeugen sie allemal Mulatten, welche sehr gut sowohl von den Schwarzen als von den Weißen zu unterscheiden sind.

In Afrika ist ein Menschenschlag, welcher der Farbe nach schwarz, der Haut nach sammtartig und so eingerichtet ist, daß er eine Menge Materie ausdünsten kann und diese ist so stark, daß sie beständig stinkt, aber dies ist auch höchst nothwendig, weil diese Menschen in äußerſt ungeſunden Gegenden leben, wo die Luft mit den phlogiſtiſchen Dünſten angefüllt iſt.

Wenn man das menſchliche Blut genau unterſucht, ehe es in die Lunge kommt und es hernach wieder vergleicht, wenn es durch die Lunge gegangen iſt, ſo findet man, daß Erſteres ſchwarz, Letzteres aber hochroth iſt. Da ſich aber beym Neger ſchon das Blut unter der Haut dephlogiſtiſirt hat, ſo iſt die Haut deshalb ſchwarz.

Die Beſchaffenheit der Haut iſt immer erblich. — Der Neger hat keine Haare, ſondern bloß Wolle; eben ſo beſitzt er eine außerordentliche Geläufigkeit und Behendigkeit, die ſich ſchon bey Kindern zeigt. Keine Negerraçe verſchwindet, wo ſie auch ſeyn mag, durch noch ſo viele Generationen, wenn ſie ſich nur nicht mit andern Raçen vermiſcht.

Der Neger hat eine doppelte Hautfarbe: die Eine iſt die veränderliche, wenn er z. B. lange in der Sonne geweſen iſt und dieſe ihm nun eine friſche Schwärze eingebrannt hat: die Andere aber liegt in der Organiſation der Haut, welche ſich fortpflanzt.

Wenn ein Negerkind auf die Welt kommt, ſo ſieht es roth, wie andere Kinder, aus: nur hat es um die Naſe und die Zeugungstheile einen ſchwarzen Fleck, welcher ſich innerhalb drey Wochen über den ganzen Körper verbreitet.

Die Neger ſind nirgends anders als in Afrika einheimiſch, in Amerika iſt es zwar eben ſo heiß, aber es giebt daſelbſt dennoch keine urſprünglicheingebornen Schwarzen. Der Amerikaner hält es nicht ſo gut aus, in der Sonne zu arbeiten, als der Neger. Auch giebt es keine Neger auf Sumatra, Ceylon und in Hindoſtan, welches deutlich zeigt, daß die Sonnenhitze allein zur Schwärze nichts beytragen kann.

Die Neuholländer und Kaffern haben viel Aehnliches mit den Negern; ja die Kaffern ſind ſogar ein Halbſchlag von ihnen: ſchwer iſt es dagegen zu behaupten, daß die Neuholländer von den Kaffern und

Madagaſkar abſtammen, und doch muß dies der Fall ſeyn.

Unter den Negern findet ſich eine Krankheit oder Ausartung, nämlich die Erzeugung eines kreideweißen Kindes, welches aber nicht etwa von einem Weißen gezeugt iſt: man nennt dergleichen Albinos oder Kakerlaken. Dieſe Albinos haben weiße Wolle und im Auge eine rothe Pupille; denn ſie haben den ſchwarzen Schleim im Auge nicht; daher ſehen ſie nur des Nachts und nicht des Tags. Solche Kakerlaken findet man auch in Amerika zwiſchen Panama und Portobello.

Die Hindurace iſt mit den Zigeunern ganz einerley: ihre Sprache und ihre Farbe (grünlichgelb) ſind ganz dieſelben.

Den Halbſchlag zwiſchen einem Schwarzen und einem Amerikaner nennen die Franzoſen den ſchwarzen Caraiben.

Ein Mulatte und eine Weiße zeugen einen Terzeron; dieſer zeugt mit einer Weißen einen Quarteron; dieſer mit einer Weißen einen Quinteron; weiter ſind ſie nicht zu erkennen.

Die Amerikaner und Neger ſind gutmüthig und duldſam; die Mulatten aber taugen in Anſehung ihres Charakters gewöhnlich nichts.

Die Hindus haben bey der gelbſten Haut gewöhnlich kalte Hände. Das Naſenbein und die Naſenwurzel der Neger iſt breiter als bey den Europäern; auch iſt der Bau der Knochen ganz anders. Die Gollofs, ein Negervolk, ſind ſchön und regelmäßig gebildet und haben mit den andern Negern kaum eine Aehnlichkeit.

Alle Südamerikaner haben ſchwarzes Haar und ſind ſich ſehr ähnlich; ſie haben nämlich alle etwas Zurückhaltendes, Verborgenes; ſie ſehen kupferfarbig oder näher beſtimmt, wie Eiſenroſt, mit Oehl vermiſcht, aus.

Faſt alle Reiſende behaupten, alle Wilden hätten zwar Bärte, aber ſie unter einander rupften die Barthaare aus; allein dies iſt nicht richtig. Dieſe Wilden haben gar keinen Bart: denn die einzelnen hervorſtehenden Haare, welche ſich manche Völker ausrupfen, ſind für keinen Bart zu rechnen. In ganz Amerika hat kein Eingeborner einen ordentlichen Bart und es iſt doch nicht zu glauben, daß ſich alle Völker denſelben ausrupfen werden. Der berühmte Pallas behauptet geradezu, daß die Mongolen keinen Bart haben und von der Natur auch keinen bekommen. Georgi ſagt in ſeiner Nachricht von Thibet, daß die Einwohner deſſelben keinen Bart haben.

Die urſprünglichen Eingebornen Amerikas haben ſehr wenig Gefühl; ſelbſt der Geſchlechtstrieb iſt bey ihnen ſo ſchwach, daß Mann und Frau oft einander in drey Jahren nicht beywohnen. Die Furcht vor dem Tode kennen ſie gar nicht: das letztere kommt wahrſcheinlich von dem großen Hange zur Trägheit her. In Mexico haben die Spanier ſehr wohl daran gethan, daß ſie ſich nicht mit den Amerikanern vermiſcht haben, ſonſt würden ſie ihre eigene Race ganz verdorben haben. Die Amerikaner aber ſind darum ganz degradirt, weil ſie keinem Himmelsſtriche angeartet und immer aus dem einen in den andern gekommen ſind.

Die Kalmücken, ein Stamm der Mongolen oder vielmehr ein Ueberbleibſel der alten Hunnen, haben keine Bärte; in ihrer Geſichtsbildung ſtehen die Backenknochen ſehr hervor und die Augen ſind ſchräg geſchlitzt. Sie ſehen daher ſehr ſcharf und haben alle ſchwarzes Haar, eine ſehr kalte Natur, welche [illegible] gar nicht [illegible]. Sie ſind ſehr [illegible]; ihre Weiber und Kinder ſind nicht ſo [illegible] als die der andern Menſchen: doch ſieht man wohl daher, daß ſie [illegible] vom Norden leben. Ihre Gemüthsart iſt ſehr lebhaft und ihr Charakter gut. Von ihren Weibern [illegible] ſie [illegible] und ſie ſind ſehr [illegible]; daher [illegible] auch die Kirgiſen ſehr gern kalmückiſche Weiber. Wahrſcheinlich ſind ſie ein Stamm von den wilden [illegible] Völkern.

welches ihre ganze Bildung zu bestätigen scheint. Die Amerikaner scheinen von ihnen abzustammen.

Wir wiſſen nicht gewiß, ob wir für die verſchiedenen Menſchenraçen einen oder mehrere Menſchenſtämme annehmen ſollen, aber hiervon iſt die Frage ſehr verſchieden: ob ſie von einem Paare abſtammen. Wären ſie nicht aus einem Stamme gekommen, ſo wären es nicht Raçen, ſondern Arten. Am Beſten thut man, daß man ein Paar annimmt; denn man hat gar keinen Grund, voraus zu ſetzen, daß ſie von mehrern Menſchenpaaren abſtammen. Wenn Thiere nicht für einander gemacht ſind, ſo können die Zeugungskräfte nicht zuſammenpaſſen.

Heut zu Tage entſtehen keine Menſchenraçen mehr: ſie können alſo nichts anders ſeyn, als eine Entwickelung der Anlagen, welche ſchon in den erſten Eltern gelegen haben, um jedesmal diesem Himmelsſtriche angemeſſen zu ſeyn. In einer langen Reihe von Zeugungen wurden diese Keime in den verſchiedenen Himmelsſtrichen erſt entwickelt.

Zur Raçe der Weißen kann man ganz Europa, die Nordküſte von Afrika, Arabien, alle Türken und Tartaren zählen. In Aſien ſind nur die gelben Hindus einheimiſch. Die Negerraçe iſt zwiſchen den 12 Graden der Nord- und Südbreite in Afrika eigentlich zu Hauſe und zwar auf einem Boden, der waldig und ſumpfig iſt, wo jeder Europäer, der dahin kommt und verweilt, wegen der ſchädlichen Ausdünſtung leicht eine Beute des Todes wird.

Die erſten Völker hatten eine ſolche Leibesbeſchaffenheit, daß ſie für jeden Himmelsſtrich paßten. Jetzt aber haben ſich alle Menſchenraçen entwickelt, zu welchen die Keime in den erſten Menſchen lagen; es iſt nun weiter keine Raçe mehr möglich.

Die Samojeden wohnen am Eismeere und ſcheinen da Fremdlinge zu ſeyn; denn ſie ſind dem Himmelsſtriche gar nicht angemeſſen. — Die Samojeden und

Lappländer erſchrecken ſehr: denn wenn man Einen von ihnen unvermuthet auf den Rücken ſchlägt, ſo ſtürzt er ſogleich vor Schrecken zu Boden.

Wahrſcheinlich ſind die Eskimos auch nach Amerika eingewandert. In Anſehung der Sprache haben ſie viel Aehnliches mit den Samojeden.

Ueberhaupt kann der Menſch wenig oder gar keinen Anſpruch auf Schönheit machen. Um dieſen Zweck zu erreichen, hat er künſtliche Verſchönerungen. 1) Die Beſchneidung bey den Juden, Mahometanern und Negern. Zuerſt mag dieſelbe ein Opfer geweſen ſeyn, das man dem Gotte der Fruchtbarkeit brachte. 2) Das Ausrupfen des Barts. 3) Die Karaiben auf St. Vincent binden ihren Kindern Holzplatten auf die Stirn, damit dieſe nicht wächſt, welches ſehr übel ausſieht, weil die Augen fürchterlich hervorſtehen. 4) In Amerika giebt es Spitzköpfe, wie Zuckerhüte, welche durch Schnüren ſo geformt werden. 5) Kugelrunde Köpfe, welches man durch einen Rahmen bewirkt, in die man den Kopf beſtändig einpreßt. 6) Den den Chineſen ſchnürt man den Weibern die Füße zuſammen, damit ſie nicht wachſen können. 7) Manche Völker, z. B. die Malayen ziehen ſich die Ohrlappen ſehr lang, an die ſie alsdann Muſcheln und andere Sachen anhängen. 8) Die Neger in Congo und die Neuholländer ſtecken ſich einen hölzernen Zapfen durch die Naſe. 9) In Oſtindien dieſſeits des Ganges giebt es viele Freudenmädchen, die durch wollüſtige Tänze die Leidenſchaften entflammen und in einem Naſenknorpel einen goldenen Ring tragen. 10) Die Hottentotten ſchneiden ihren Knaben einen Teſtikel ab, wodurch ſie zu verhindern glauben, daß er nicht Zwillinge zeuge. 11) Einige Völker belegen ihre Zähne mit Gold, andere beſtreichen ſie mit einer ſchwarzen Farbe; noch andere feilen ſie: dies erzählt Oldendorp von den Negern auf St. Croix und St. Thomas, wo man auch gefunden hat, daß dieſe Neger ehedem Menſchenfleiſch gegeſſen haben. 12) Manche Völker machen unvertilgbare Zierathen in ihre Haut, worunter das Tatowiren der Südländer gehört. 13) Die Tunguſen nähen ihren Kindern, wenn ſie etwa 5 Jahre alt ſind, mit ſchwarzem Zwirne die Haut aus und überſchmieren ſie hernach mit Fett. 14) Völker in Südamerika theilen die Unterlippe und legen in dieſe Oeffnung einen Stein; fällt dieſer heraus, ſo hat es das Anſehen, als ob ſie zwey Mäuler hätten. Andere Völker daſelbſt ſtecken Holz zwiſchen dieſe getheilten Lippen. 15) In Malicolo, Einer der neuen Hebriden in der Südſee, binden ſich die Inſulaner, deren Kopf ſchon eine wunderliche Bildung hat, einen Strick um den Leib ſo feſt, daß das Fleiſch über den Strick weg ſteht. 16) Die Völker vom mongoliſchen Stamme ſcheeren ſich alle Haare bis auf einen Schopf ab, den ſie in der Mitte ſtehen laſſen. In Amerika findet ſich die Gewohnheit des tatariſchen Schopfs ebenfalls auch. 17) Die arabiſchen Frauen färben ihre Nägel roth und ihre Lippen blau. — Durch alle dieſe Handlungen kann in die Zeugungskraft nichts hineingebracht werden.

Die Spanier und die Italiener ſind im Eſſen ſehr mäßig. Die Teutſchen eſſen beſtändig. Die Engländer eſſen viel Fleiſch und haben viel Blut.

Die Menſchen leben entweder vom Thier- oder vom Pflanzenreich oder von beyden zugleich; jedoch ißt man auch eine gewiſſe Art Erde als Leckerbiſſen. Diejenigen, welche bloß vom Fleiſche leben, d. h., welche entweder Jäger- oder ein Nomadenleben führen, ſind ſehr leicht am Gewicht, gegen andere, welche auch Vegetabilien genießen.

Alle Völker lieben den Rauſch mehr oder weniger; das rührt von der Laſt des menſchlichen Lebens her, an welche ſie dann der Rauſch gar nicht denken läßt.

Sachen, welche den Appetit befördern, ſind Salz und Gewürze. Die Europäer fanden bey keiner Nation in Amerika den Gebrauch des Salzes eingeführt.

Werkzeuge der Menſchen waren ehedem Steine.

nachher Metalle und zwar zuerſt Kupfer. Das Eiſen iſt am ſpäteſten erfunden worden. Salz und Eiſen ſind wahrſcheinlich die erſten Handelsartikel geweſen.

Der Menſch iſt von Natur nicht gutartig, ſondern hat einen Hang zum Böſen; er thut es, ohne einen Vortheil davon zu haben, wie der immerwährende Krieg ſowohl der gebildeten als ungebildeten Völker zeigt. Mehrere Indianerſtämme in Südamerika bekriegen einander ſtets und haben dabey weiter keine andere Abſicht als das Todtſchlagen. Die höchſte Tugend der Wilden iſt ihrer Meynung nach die Kriegstapferkeit. Ein jeder Staat ſucht, ſo lange er einen andern neben ſich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, ſich durch die Unterwerfung dieſes zu vergrößern, um ſich der Univerſalmonarchie zu bemächtigen und keine Spur von Freiheit übrig zu laſſen. Schon ein Alter macht daher mit Recht die Bemerkung vom Kriege: „er macht mehr böſe Menſchen als er deren wegnimmt.“ Aber ſo ſoll es nicht immer ſeyn und die Freiheit und die Gerechtigkeit ſollen auf den Weltthronen erhoben und aller Deſpotie ein Ende gemacht werden; ſo will es die Vernunft und die Beſtimmung des Menſchen, der dieſe Anlagen hat, welche ausgebildet werden ſollen. Dieſe drey Anlagen ſind 1) für die Thierheit als eines lebenden; 2) für die Menſchheit als eines lebenden und zugleich vernünftigen und 3) für die Perſönlichkeit als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Weſens. Alle dieſe Anlagen ſind urſprünglich, befördern die Befolgung des Guten und eine Ausbildung führt in der Welt die Herrſchaft der Gerechtigkeit, Freiheit und Wahrheit.

Kurzer Abriß der kritiſchen Philoſophie.

Die unglaublichen Verirrungen, denen man ſich in unſern Tagen in Hinſicht der Philoſophie ausgeſetzt, haben ihren Grund darinnen, daß man das Geſchäfte der Kritik der menſchlichen Kräfte vernachläſſigt und nicht vorher philoſophiren gelernt hat, ehe man die Philoſophie als Wiſſenſchaft ausübte. Der Menſch iſt das Subjekt und das Objekt aller Philoſophie und wer ihn nicht kennen lernt, kann auch nicht mit Glück über die großen Aufgaben der Philoſophie nachdenken. Erſt muß man wiſſen, was der Menſch vermag, ehe man ſich an ein Unternehmen macht, von dem man nicht einmal unterrichtet iſt, ob man die Kräfte dazu beſitze. Wir haben innere und äußere Erfahrung, aber wie iſt dieſe möglich? Welches ſind die Bedingungen ihrer Wirklichkeit, und was gehört dazu, daß ich mir eine gründliche Einſicht in das verſchaffe, was ich erkennen und wiſſen kann, was ich thun und laſſen ſoll und darf und was ich nach dieſem Leben zu erwarten habe. Man muß alſo den Anfang mit der Kritik des Erkenntnißvermögens machen, dann zu jener des Begehrungs- und endlich zu der des Gefühlsvermögens fortgehen und auf dieſe Art lernt man die Geſetze, ihre Beſchaffenheit, ihren Inhalt, die Grenzen ihrer Anwendbarkeit kennen. Man dringt in die Tiefen des menſchlichen Geiſtes ein und Freiheit, Gott und Unſterblichkeit ſind das Endreſultat dieſer Erforſchung. Iſt man eingeweiht in die Kritik der reinen und der praktiſchen Vernunft und der Urtheilskraft, ſo kann man erſt die Aufgabe aller Philoſophie mit Beſtimmtheit und Gründlichkeit löſen. Sie ſucht die urſprünglichen Geſetze für alle Menſchen- und Naturkenntniß aus Grundſätzen und in einem Syſteme und die Bedingungen für das Denken und Erkennen, für das Wiſſen und Handeln, für das Fühlen und Begehren auf, welche das Formale der Philoſophie ausmachen, worauf erſt das Materielle aller Philoſophie aufgeſtellt werden kann.

Nun wollen wir dasjenige im Auszuge mittheilen, was Kant ſelbſt in ſeiner Kritik der reinen Vernunft, 4te Aufl. 1794. über ein vollſtändiges Syſtem der Philoſophie geſagt, deſſen glückliche Löſung eine Verſicherung für alles gründliche, ſowohl philoſophiſche als hiſtoriſche Wiſſen ſeyn würde. „Das Syſtem aller philoſophiſchen Erkenntniß, heißt es S. 866, iſt Philoſophie. Man muß ſie objectiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurtheilung aller Verſuche zu philoſophiren verſteht, welches *) jede ſubjective Philoſophie zu beurtheilen dienen ſoll, deren Gebäude oft ſo mannigfaltig und ſo veränderlich iſt. Auf dieſe Weiſe iſt Philoſophie bloß eine Idee von einer möglichen Wiſſenſchaft, die nirgends in Concreto gegeben iſt, welcher man ſich aber auf mancherley Wegen zu nähern ſucht, ſo lange, bis der einzige ſehr durch Sinnlichkeit verwachſene Fußſteig entdeckt wird und das bisher verfehlte Nachbild ſo weit, als es Menſchen vergönnt iſt, dem Urbilde gleich zu machen gelingt. Bis dahin kann man keine Philoſophie lernen: denn wo iſt ſie, wer hat ſie im Beſitze und woran läßt ſie ſich erkennen? Man kann nur philoſophiren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Principien an gewiſſen vorhandenen Verſuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene ſelbſt in ihren Quellen zu unterſuchen und zu beſtätigen oder zu verwerfen.

Bis dahin iſt aber der Begriff von Philoſopie nur ein Schulbegriff, nemlich von einem Syſteme der Erkenntniß, die nur als Wiſſenſchaft geſucht wird, ohne etwas mehr als die ſyſtematiſche Einheit dieſes Wiſſens, mithin die logiſche Vollkommenheit zum Zwecke zu haben.

---

*) Im Originale ſteht welche. Es iſt zu bedauern, daß ein ſo wichtiges Werk ſo viele Druckfehler enthält.

Es giebt aber noch einen Weltbegriff (conceptus cosmicus) *), der dieſer Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich wenn man ihn gleichſam perſonificirte und in dem Ideal des Philoſophen ſich als ein Urbild vorſtellte. In dieſer Abſicht iſt Philoſophie die Wiſſenſchaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft (teleologia rationis humanae) und der Philoſoph iſt nicht ein Vernunftkünſtler, ſondern der Geſetzgeber der menſchlichen Vernunft. In ſolcher Bedeutung wäre es ſehr ruhmredig, ſich ſelbſt einen Philoſophen zu nennen und ſich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu ſeyn.

Der Mathematiker, der Naturkündige, der Logiker ſind, ſo vortreflich die erſteren auch überhaupt im Vernunfterkenntniſſe, die zweiten beſonders im philoſophiſchen Erkenntniſſe Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünſtler. Es giebt noch einen Lehrer im Ideal, der alle dieſe anſetzt, ſie als Werkzeuge nutzt, um die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft zu befördern. Dieſen allein müßten wir den Philoſophen nennen, aber da er ſelbſt doch nirgends, die Idee ſeiner Geſetzgebung aber allenthalben in jeder Menſchenvernunft angetroffen wird, ſo wollen wir uns lediglich an der Letztern halten und näher beſtimmen, was Philoſophie nach dieſem Weltbegriffe für ſyſtematiſche Einheit aus dem Standpunkte der Zwecke vorſchreibt.

Weſentliche Zwecke ſind darum noch nicht die höchſten, deren (bey vollkommener ſyſtematiſcher Einheit der Vernunft) nur ein einziger ſeyn kann. Daher ſind ſie entweder der Endzweck oder ſubalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel nothwendig gehören. Der Erſtere iſt kein an-

---

*) Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann nothwendig intereſſirt; mithin beſtimme ich die Abſicht einer Wiſſenſchaft nach Schulbegriffen, wenn ſie nur als eine von den Geſchicklichkeiten zu gewiſſen beliebigen Zwecken angeſehen wird.

derer als die ganze Beſtimmung des Menſchen und die Philoſophie über dieſelbe heißt Moral. Um dieſes Vorzugs willen, den die Moralphiloſophie vor aller andern Vernunftbewerbung hat, verſtand man auch bey den Alten unter dem Namen des Philoſophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moraliſten und ſelbſt macht der äußere Schein der Selbſtbeherrſchung durch Vernunft, daß man jemanden noch jetzt, bey ſeinem eingeſchränkten Wiſſen, nach einer gewiſſen Analogie, Philoſophen nennt.

Die Geſetzgebung der menſchlichen Vernunft (Philoſophie) hat nun zwey Gegenſtände, Natur und Freyheit und enthält alſo ſowohl das Naturgeſetz als auch das Sittengeſetz, anfangs in zwey beſondern, zuletzt aber in einem einzigen philoſophiſchen Syſteme. Die Philoſophie der Natur geht auf alles, was da iſt, die der Sitten, nur auf das, was da ſeyn ſoll.

Alle Philoſophie aber iſt entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft oder Vernunfterkenntniß aus empiriſchen Principien. Die erſtere heißt reine, die zweyte empiriſche Philoſophie.

Die Philoſophie der reinen Vernunft iſt nun entweder Propädevtik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Anſehung aller reinen Erkenntniß a priori unterſucht und heißt Kritik oder zweytens das Syſtem der reinen Vernunft (Wiſſenſchaft), die ganze (ſowohl wahre als ſcheinbare) philoſophiſche Erkenntniß aus reiner Vernunft im ſyſtematiſchen Zuſammenhange und heißt Metaphyſik; wiewohl dieſer Name auch der ganzen reinen Philoſophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um ſowohl die Unterſuchung alles deſſen, was jemals a priori erkannt werden kann als auch die Darſtellung desjenigen, was ein Syſtem reiner philoſophiſcher Erkenntniſſe dieſer Art ausmacht, von allem empiriſchen aber, imgleichen dem mathematiſchen Vernunftgebrauche unterſchieden iſt, zuſammen zu faſſen.

Die Metaphyſik theilt ſich in die des ſpeculativen und praktiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft und iſt alſo entweder **Metaphyſik der Natur** oder **Metaphyſik der Sitten**. Jene enthält alle reinen Vernunftprincipien aus bloßen Begriffen (mithin mit Ausſchließung der Mathematik) von dem theoretiſchen Erkenntniſſe aller Dinge: dieſe die Principien, welche das Thun und Laſſen a priori beſtimmen und nothwendig machen. Nun iſt die Moralität die einzige Geſetzmäßigkeit der Handlungen, die völlig a priori aus Principien abgeleitet werden kann. Daher iſt die Metaphyſik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empiriſche Bedingung) zum Grunde gelegt wird. Die **Metaphyſik** der ſpeculativen Vernunft iſt nun das, was man im engern Verſtande Metaphyſik zu nennen pflegt: ſofern aber reine Sittenlehre doch gleichwohl zu dem beſondern Stamme menſchlicher und zwar philoſophiſcher Erkenntniß aus reiner Vernunft gehört, ſo wollen wir ihr jene Benennung erhalten, obgleich wir ſie, als zu unſerm Zwecke jetzt nicht gehörig, hier bei Seite ſetzen.

Es iſt von der äußerſten Erheblichkeit, Erkenntniſſe, die ihrer Gattung und ihrem Urſprunge nach von andern unterſchieden ſind, zu iſoliren (abzuſondern) und ſorgfältig zu verhüten, daß ſie nicht mit andern, mit welchen ſie im Gebrauche gewöhnlich verbunden ſind, in ein Gemiſche zuſammenfließen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philoſophen ob, damit er den Antheil, den eine beſondere Art der Erkenntniß am herumſchweifenden Verſtandesgebrauche hat, ihren eigenen Werth und Einfluß ſicher beſtimmen könne. Daher hat die menſchliche Vernunft ſeitdem, daß ſie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphyſik entbehren, aber gleichwohl ſie nicht genugſam geläutert von allem Fremdartigen, darſtellen können. Die Idee einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt eben ſo alt als ſpeculative Menſchenvernunft, und welche Vernunft ſpeculirt nicht, es mag nun auf ſcholaſtiſche, oder populäre Art geſchehen? Man muß indeſſen geſtehen, daß die Unterſcheidung der zwey Elemente unſerer Erkenntniß, deren die einen völlig a priori in unſerer Gewalt ſind, die andern nur a posteriori aus der Erfahrung genommen werden können, ſelbſt den Denkern von Gewerbe nur ſehr undeutlich blieb und daher niemals die Grenzbeſtimmung einer beſondern Art von Erkenntniß, mithin nicht die ächte Idee einer Wiſſenſchaft, die ſo lange und ſo ſehr die menſchliche Vernunft beſchäftigt hat, zu Stande bringen konnte. Wenn man ſagte: Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft von den erſten Principien der menſchlichen Erkenntniß, ſo bemerkte man dadurch nicht eine ganz beſondere Art, ſondern nur einen Rang in Anſehung der Allgemeinheit, dadurch ſie alſo vom Empiriſchen nicht kenntlich unterſchieden werden konnte: denn auch unter empiriſchen Principien ſind einige allgemeiner und darum höher als andere und in der Reihe einer ſolchen Unterordnung (da man dies, was völlig a priori von dem, was nur a posteriori erkannt wird, nicht unterſcheidet), wo ſoll man den Abſchnitt machen, der den erſten Theil und die oberſten Glieder von dem letzten und den untergeordneten unterſchiede? Was würde man dazu ſagen, wenn die Zeitrechnung die Epochen der Welt nur ſo bezeichnen könnte, daß ſie ſie in die erſten Jahrhunderte und in die darauf folgenden eintheilte? Gehört das 5te, das 10te u. ſ. w. Jahrhundert auch zu den erſten? würde man fragen. Eben ſo frage ich: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphyſik? Ihr antwortet: ja! Ey aber auch der des Körpers? ja! Und der des flüſſigen Körpers? Ihr werdet ſtutzig: denn wenn es ſo weiter fortgeht, ſo wird alles in die Metaphyſik gehören. Hieraus ſieht man, daß der bloße Grad der Unterordnung (das Beſondere unter dem Allgemeinen) keine Grenzen einer Wiſſenſchaft beſtimmen könne, ſondern in unſerm Falle die gänzliche Ungleichartigkeit und Verſchiedenheit des Urſprungs. Was aber die Grundidee der Metaphyſik noch auf einer andern Seite verdunkelte, war, daß ſie als Erkenntniß a priori mit der Mathematik eine gewiſſe Gleichartigkeit zeigt, die zwar, was den Urſprung a priori betrifft, ſie einander verwandt, was aber die Erkenntnißart aus Begriffen bey jener, in Vergleichung mit der Art, bloß durch Conſtruktion der Begriffe a priori zu urtheilen, bey dieſer, mithin den Unterſchied einer philoſophiſchen Erkenntniß von der mathematiſchen anlangt, ſo zeigt ſich eine ſo entſchiedene Ungleichartigkeit, die man zwar jederzeit gleichſam fühlte, niemals aber auf deutliche Kriterien bringen konnte. Dadurch iſt es nun geſchehen, daß, da Philoſophen ſelbſt in der Entwickelung der Idee ihrer Wiſſenſchaft fehlten, die Bearbeitung derſelben keinen beſtimmten Zweck und keine ſichere Richtſchnur haben konnte und ſie, bey einem ſo willkührlich gemachten Entwurfe, unwiſſend in dem Wege, den ſie zu nehmen hätten und jederzeit unter ſich ſtreitig, über die Entdeckungen, die ein jeder auf dem ſeinigen gemacht haben wollte, ihre Wiſſenſchaft zuerſt bey Andern und endlich ſogar bey ſich ſelbſt in Verachtung brachten.

Alle reine Erkenntniß a priori macht alſo vermöge des beſondern Erkenntnißvermögens, darin es allein ſeinen Sitz haben kann, eine beſondere Einheit aus, und Metaphyſik iſt diejenige Philoſophie, welche jene Erkenntniß in dieſer ſyſtematiſchen Einheit darſtellen ſoll. Der ſpeculative Theil derſelben, der ſich dieſen Namen vorzüglich zugeeignet hat, nemlich die, welche wir Metaphyſik der Natur nennen, und alles, ſo fern es iſt, (nicht das, was ſeyn ſoll) aus Begriffen a priori erwägt, wird nun auf folgende Art eingetheilt:

Die im engern Verſtande ſo genannte Metaphyſik beſteht aus der Transſcendalphiloſophie und der Phyſiologie der reinen Vernunft. Die Erſtere betrachtet nur den Verſtand und die Vernunft ſelbſt in einem Syſteme aller Begriffe und Grundſätze, die ſich auf Gegenſtände überhaupt beziehen, ohne Objekte anzunehmen, die gegeben wären (ontologia); die zweyte betrachtet die Natur d. i. den Inbegriff gegebener Gegenſtände (ſie mögen nun den Sinnen oder wenn man will, einer andern Art von Anſchauung gegeben ſeyn) und iſt alſo Phyſiologie (obgleich nur rationalis). Nun iſt aber der Gebrauch der Vernunft in dieſer rationalen Naturbetrachtung entweder phyſiſch oder hyperphyſiſch oder beſſer entweder immanent oder transſcendent. Der erſtere geht auf die Natur, ſo weit als ihre Erkenntniß in der Erfahrung (in concreto) kann angewandt werden; der zweyte auf diejenige Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung, welche alle Erfahrung überſteigt. Dieſe transſcendente Phyſiologie hat daher eine innere Verknüpfung oder eine äußere, die aber beyde über mögliche Erfahrung hinausgehen, zu ihrem Gegenſtande: jene iſt die Phyſiologie der geſammten Natur, d. i. die transſcendentale Welterkenntniß; dieſe des Zuſammenhangs der geſammten Natur mit einem Weſen über der Natur, d. i. die transſcendentale Gotteserkenntniß.

Die immanente Phyſiologie betrachtet dagegen Natur als den Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne, mithin ſo, wie ſie uns gegeben iſt, aber nur nach Bedingungen a priori, unter denen ſie uns überhaupt gegeben werden kann. Es ſind aber nur zweyerley Gegenſtände derſelben: 1) die der äußern Sinne, mithin der Inbegriff derſelben, die körperliche Natur; 2) der Gegenſtand des innern Sinnes, die Seele, und nach den Grundbegriffen derſelben überhaupt, die denkende Natur. Die Metaphyſik der körperlichen Natur heißt Phyſik, aber weil ſie nur die Principien ihrer Erkenntniß a priori enthalten ſoll, rationale Phyſik. Die Metaphyſik der denkenden Natur heißt Pſychologie und aus der eben angeführten Urſache iſt hier nur die rationale Erkenntniß derſelben zu verſtehen.

Demnach beſteht das ganze Syſtem der Metaphyſik aus vier Haupttheilen: 1) der Ontologie; 2) der rationalen Phyſiologie; 3) der rationalen Kosmologie und 4) der rationalen Theologie. Der zweyte Theil, nemlich die Naturlehre der reinen Vernunft enthält zwey Abtheilungen: die Physica rationalis und psychologia rationalis.

Die urſprüngliche Idee einer Philoſophie der reinen Vernunft ſchreibt dieſe Abtheilung ſelbſt vor: ſie iſt alſo architektoniſch, ihren weſentlichen Zwecken gemäß und nicht bloß techniſch, nach zufällig wahrgenommenen Verwandtſchaften und gleichſam auf gut Glück angeſtellt, eben darum aber auch unwandelbar und legislatoriſch. Es finden ſich aber hierbey einige Punkte, die Bedenklichkeit erregen und die Ueberzeugung von der Geſetzmäßigkeit derſelben ſchwächen könnten.

Zuerſt, wie kann ich eine Erkenntniß a priori, mithin Metaphyſik, von Gegenſtänden erwarten, ſofern ſie unſern Sinnen, mithin a posteriori gegeben ſind? Und wie iſt es möglich nach Principien a priori die Natur der Dinge zu erkennen und zu einer rationalen Phyſiologie zu gelangen? Die Antwort iſt: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter als was nöthig iſt, uns ein Object theils des äußern, theils des innern Sinnes zu geben. Jenes geſchieht durch den bloßen Begriff Materie (undurchdringliche lebloſe Ausdehnung), dieſes durch den Begriff eines denkenden Weſens (in der empiriſchen innern Vorſtellung: ich denke). Uebrigens müßten wir in der ganzen Metaphyſik dieſer Gegenſtände, uns aller empiriſchen Principien gänzlich enthalten, die über den Begriff noch irgend eine Erfahrung hinzuſetzen möchten, um etwas über dieſe Gegenſtände daraus zu urtheilen.

Zweytens, wo bleibt denn die empiriſche Pſychologie, welche von jeher ihren Platz in der Metaphyſik behauptet hat, und von welcher man in unſern Zeiten ſo große Dinge zur Aufklärung derſelben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas Taugliches a priori auszurichten? Ich antworte: ſie kommt dahin, wo die eigentliche (empiriſche) Naturlehre hingeſtellt werden muß, nemlich auf die Seite der angewandten Philoſophie, zu welcher die reine Philoſophie die Principien a priori enthält, die alſo mit jener zwar verbunden, aber nicht vermiſcht werden muß. Alſo muß empiriſche Pſychologie aus der Metaphyſik gänzlich verbannt ſeyn und iſt ſchon durch die Idee derſelben davon gänzlich ausgeſchloſſen. Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauche doch noch immer (ob zwar nur als Epiſode) ein Plätzchen darin verſtatten müſſen und zwar aus ökonomiſchen Bewegurſachen, weil ſie noch nicht ſo reich iſt, daß ſie allein ein Studium ausmachen und doch zu wichtig, als daß man ſie ganz ausſtoßen oder anderwärts anheften ſollte, wo ſie noch weniger Verwandtſchaft als in der Metaphyſik antreffen dürfte. Es iſt alſo bloß ein ſo lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empiriſchen Naturlehre) ſeine eigene Behauſung wird beziehen können.

Dies iſt alſo die allgemeine Idee der Metaphyſik, welche, da man ihr anfänglich mehr zumuthete, als billigerweiſe verlangt werden kann und ſich eine Zeitlang mit angenehmen Erwartungen ergötzte, zuletzt in allgemeine Verachtung gefallen iſt, da man ſich in ſeiner Hoffnung betrogen fand. Aus dem ganzen Verlaufe unſerer Kritik wird man ſich hinlänglich überzeugt haben, daß, wenn gleich Metaphyſik nicht die Grundfeſte der Religion ſeyn kann, ſo müſſe ſie doch jederzeit als die Schutzwehr derſelben ſtehen bleiben und daß die menſchliche Vernunft, welche ſchon durch die Richtung ihrer Natur dialektiſch iſt, einer ſolchen Wiſſenſchaft niemals entbehren könne, die ſie zügelt und durch ein ſcientifiſches und völlig einleuchtendes Selbſterkenntniß die Verwüſtungen abhält, welche eine geſetzloſe ſpeculative Vernunft ſonſt ganz unfehlbar, in Moral ſowohl als in Religion, anrichten würde. Man kann alſo ſicher ſeyn, ſo ſpröde oder geringſchätzend auch diejenigen thun, die eine Wiſſenſchaft nicht nach ihrer Natur, ſondern allein aus ihren zufälligen Wirkungen zu beurtheilen wiſſen, man werde jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweyeten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier weſentliche Zwecke betrifft, raſtlos entweder auf gründliche Einſicht oder Zerſtörung ſchon vorhandener guter Einſichten arbeiten muß.

Metaphyſik alſo, ſowohl der Natur als der Sitten, vornemlich die Kritik der ſich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorübend (propädevtiſch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verſtande Philoſophie nennen können. Dieſe bezieht alles auf Wahrheit, aber durch den Weg der Wiſſenſchaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt iſt, niemals verwächſt und keine Verirrungen verſtattet. Mathematik, Naturwiſſenſchaft, ſelbſt die empiriſche Kenntniß des Menſchen, haben einen hohen Werth als Mittel, größtentheils zu zufälligen, am Ende aber doch zu nothwendigen und weſentlichen Zwecken der Menſchheit, aber alsdann nur durch Vermittelung einer Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen, die, man mag ſie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphyſik iſt.

Eben deswegen iſt Metaphyſik auch die Vollendung aller Cultur der menſchlichen Vernunft, die unentbehrlich iſt, wenn man gleich ihren Einfluß als Wiſſenſchaft auf gewiſſe beſtimmte Zwecke bey Seite ſetzt: denn ſie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und oberſten Maximen, die ſelbſt der Möglichkeit einiger Wiſſenſchaften und dem Gebrauche aller, zum Grunde liegen müſſen. Daß ſie als bloße Speculation mehr dazu dient, Irrthümer abzuhalten als Erkenntniß zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, ſondern giebt ihr viel mehr Würde und Anſehen durch das Cenſoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlſtand des wiſſenſchaftlichen gemeinen Weſens ſichert und deſſen muthige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, ſich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückſeligkeit, zu entfernen.

Zwey Jahre früher, als die Kritik der reinen Vernunft (Riga 1781.) erſchien, fand man ohne Kant's Namen viele Ideen aus ſeiner Philoſophie in (Hippels) Lebensläufen nach aufſteigender Linie. 2ter Thl. Berlin 1779. Als nach mehrern Jahren dies erwähnt wurde, erklärte Kant, daß ſich Hippel (ein ſcharfſinniger Beobachter, deſſen Werke fleißig geleſen werden ſollten) Hefte von ſeinen nachgeſchriebenen Vorleſungen verſchaft und ſie wahrſcheinlich auf dieſe Art benutzt habe. Dies nahmen Hippels Freunde höchſt übel, aber mit Unrecht; denn Hippel bleibt demohngeachtet Einer der trefflichſten Schriftſteller der Teutſchen, wenn er auch einige Ideen von Kant benutzt hat. Dieſe wollen wir hier im Auszuge mittheilen, weil ſie von Kant ſind, ob ſie ſchon bisweilen das Gepräge von Hippels geiſtreicher Einkleidung tragen.

Es giebt Natur- und Kunſtphiloſophie, Leben und Schulweisheit, Philoſophie, die bloß weiß und Philoſophie, die weiß und thut. Die künſtliche Philoſophie wird ganz und gar gelehrt; bey der natürlichen iſt nur eine gewiſſe Methode, welche gezeigt wird. Die Fenſter im Auditorio, wo natürliche Weisheit gelehrt wird, gehen alle ins gemeine Leben. Die natürliche lehrt die Zeit gebrauchen, die künſtlich ſie vertreiben; die Kunſtphiloſophie treibt Commiſſionshandel, die Naturphiloſophie hat bloß eigenes Produkt; ihr Leben iſt eine Copia vidimata ihrer Grundſätze. Die Idee der Weisheit liegt der Naturphiloſophie zum Grunde, die nicht gleichgültig, ſondern gleichmüthig macht.

Vom natürlichen Philoſophen ſagt man, er philoſophirt; ein künſtlicher Philoſoph hat Philoſophie. Man muß es bey der Philoſophie nicht darauf anlegen, ein Buch, den beliebten Autor, ſondern die Sache zu verſtehen. Man will ſich vorzüglich ſelbſt verſtehen und das Buch Gottes, die Welt. Dieſe Philoſophie kann nicht auswendig gelernt werden; es iſt etwas Inwendiges, ein Philoſoph zu ſeyn. Denken und leben heißt philoſophiren. Wenn man die Wiſſenſchaften in die der Gelahrtheit und die der Einſicht eintheilt, ſo würde ich die künſtliche Philoſophie zur Gelahrtheit rechnen und ſo wie man z. B. von einem Hiſtoriker ſagen kann, er ſey ein Gelehrter, er hat viel gelernt, ſo auch von einem Kunſtphiloſophen. Die natürliche Philoſophie beſteht nicht in Nachricht, ſondern in Einſicht. Man kann nicht vom natürlichen Philoſophen ſagen, er habe viel gelernt, aber er kann viel lehren. Alle Vernunfterkenntniß aus Begriffen gehört zwar zur Philoſophie, allein der Philoſoph iſt eigentlich ein Führer der Vernunft und bringt die Menſchen an Ort und Stelle. Der Menſch iſt nicht bey ſich, heißt oder ſollte heißen, er habe dieſen eigentlichen philoſophiſchen Zweck verfehlt. Die Beſtimmung des Menſchen und die Mittel, dahin zu gelangen, das iſt das Ziel, wo alle philoſophiſche Erkenntniß zuſammentrifft. Es iſt die Probe der Philoſophie. Der gemeine Mann meint und wünſcht, der Weiſe denkt und will. Verſtand und Wille zuſammen iſt eine Seele. Die Naturphiloſophie iſt keine Feindin von reinen Vernunftbegriffen, allein ſie beſtätigt ſie auf der Stelle, wenn ich ſo ſagen darf. Außer der Eintheilung der Philoſophie, in die natürliche und künſtliche, giebt es eine Eintheilung in Abſicht der Kräfte des Menſchen, der Principien, der Objecte, der Erkenntniſſe.

Die Sinne ſind zwiefach, innerliche und äußerliche. Was ich mit dem innerlichen Sinne gewahr werde, iſt einzig und allein meine Seele. Alſo giebts Seelennaturlehre und Körpernaturlehre. Empiriſch und rational kann jene und dieſe ſeyn. Ich kann zwar nur mit mir Seelenbetrachtungen anſtellen, allein ich kann nach dem Kennzeichen der Uibereinſtimmung auf Andere ſchließen. Welch' ein großes Wort: lerne dich ſelbſt kennen! Mancher Philoſoph, der ſich auf die Seelennaturlehre legt und viel darinn philoſophirt, kommt endlich zu einer Art von Geiſterſeherey; von Anſchauung, von Platonismus und myſtiſchen Weſen. Er wird entzückt und wenn man gleich mit dem Verſtande nicht ſehen, ſondern nur denken kann, ſo iſt er doch in einer Verfaſſung, wo es heißen könnte: es hat kein Auge geſehen, kein Ohr gehört, es iſt in keines Menſchen Herz gekommen, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben. Gott allein kann die Gegenſtände mit dem Verſtande anſchauen, denn ſie ſind durch ihn und in ihm.

Durch eine einzelne Vorſtellung erkennen, könnte man anſchauen nennen; durch allgemeine Begriffe erkennen, würde denken heißen. Die Logik iſt Verſtandesgrammatik. Sie lehrt uns von keinem Gegenſtande etwas, ſelbſt vom Verſtande nichts, allein ſie lehrt uns von Dingen, die wir gar nicht kennen, viel, und was noch mehr iſt, gelehrt reden. Die allgemeine Grammatik des Denkens enthält die allgemeinen Regeln dieſes. Die Dialektik iſt die Logik des Scheins. Wahrheit iſt der Inhalt der Erkenntniß: mithin kann ſie durch die Dialektik nicht erkannt werden. Die Dialektik trägt die Livrei des Verſtandes, ſie iſt die Kunſt des Scheins, die Wiſſenſchaft der Sachwalter und der Sceptiker. Einen Winkelmann bey den Antiquitäten der Logik wünſchte ich bloß der Seltenheit wegen.

Wahrheit iſt die Ubereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande. Eine Erklärung der Wahrheit in der Art zu geben, daß ſie auf alle Objecte ohne Unterſchied paßt, iſt unmöglich. Ein allgemeines Wahrheitszeichen, wo iſt es? Eine Regel, die alle Objecte umfaßt und ſie herzt und küßt, wo iſt ſie? Ich muß vergleichen Erkenntniß und Gegenſtand; wenn ich aber keinen Gegenſtand habe, wie kann ich es? Vielleicht könnte ſie die Ubereinſtimmung der Erkenntniß mit den Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft heißen und der Irrthum der Widerſtreit der Erkenntniß mit den Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft. Die Seele in jeder Sache, oder dasjenige in der Erkenntniß von ihr, was in allen Vorſtellungen, die wir von der Sache haben können, gilt, iſt das Wahre davon. In ſo weit ſich eine Sache nicht widerſpricht, in ſo weit iſt eine Seitenwand zum Wahrheitsgebäude fertig, in ſo weit iſt eine Bedingung da, unter der etwas wahr iſt.

Die Sinne lehren das Formale eines Dinges, der Verſtand das Materiale *). Das, wodurch das Mannichfaltige auf gleiche Art gedacht werden kann, heißt Regel. Der Verſtand iſt das Vermögen der Vorſtellungen nach Regeln. Ein abſtrakter Kopf iſt der, der ſo denkt, daß er nur immer auf das ſieht, was den Begriffen gemein iſt. Das Vermögen, ſich Dinge durch Begriffe vorzuſtellen, heißt denken. Einen Begriff analyſiren, ihn klar machen, iſt ein Hauptſtück der Philoſophie. Sie macht Gold: denn wenn es aus der Erde kommt, ſo iſt es Erde, durch Läuterungen wird es Gold. Ein Moralphiloſoph kann keinen Buchſtaben mehr als dies: läge der Begriff der Tugend nicht in uns, wie könnten wir von ihm überzeugt werden. — Das Prädikat iſt größer als das Subject. Es behaupten Einige, Empfindung wäre die größte Wahrheit, allein ſie giebt nur Stoff zum Urtheile. Die Sinne urtheilen nicht, die Vernunft urtheilt. Die Sinne ſind Stahl, Feuerſtein und Zunder. Zum Irrthume gehört ſo gut als zur Wahrheit Verſtand. Die Unwiſſenheit allein kann ſich ohne ihn behelfen. Der Verſtand wird zum Irrthume anders gewendet. Denn Irrthum iſt Illuſion des Verſtandes. Sinne und Verſtand ſind Waſſer und Wein. Wer hat Wein ohne Waſſer getrunken? Schon in der Traube iſt Waſſer. Die Schranken des Verſtandes bringen nicht Irrthümer hervor, ſondern nur weniger Erkenntniſſe. Ein engbegrenzter Verſtand irrt weniger als ein großer. Bey Gelehrten ſind mehr Irrthümer, bey gemeinen Leuten aber mehr Vorurtheile.

Erſt ein Urtheil über Bauſch und Bogen, dann ein richtiges. Vorurtheile ſind Urtheile aus der bloßen Sinn-

---

*) Umgekehrt. D. Herausg.

lichkeit, die man für Urtheile aus dem Verſtande hält. Die Sinnlichkeit läuft dem Verſtande vor.

Die Methode iſt dogmatiſch über apodiktiſche Wahrheiten und dies iſt die Methode der Unterweiſung und Behauptung: die Methode iſt aber ſceptiſch, polemiſch, wo man erſt unterſucht, ob etwas apodiktiſch ſeyn kann. Dies iſt die Methode der Unterſuchung, Beprüfung oder Kritik. Die polemiſche Methode iſt die Läuterung, das Sterben, die Verweſung in der Erkenntniß, ehe wir zum Lichte und Leben kommen.

Ein mündlicher Vortrag verräth die Art zu denken: dieſer zeigt den Lehrer unangekleidet. Beym Hören denkt man immer mehr als beym Leſen. Hören iſt auch natürlicher als leſen. Beym Leſen muß man die Seele des Buchs ſuchen und der Idee nachſpüren, welche der Autor gehabt habe, alsdann hat man das Buch ganz. Bisweilen iſt freylich die Seele ſchwer zu finden, wie bey manchem Menſchen ſie wahrlich auch ſchwer zu finden iſt. Indeſſen hat doch jedes Buch ſeine Seele.

Alles Rationale zuſammen genommen, heißt Metaphyſik; ſie iſt die Seele der Philoſophie. Die Metaphyſik enthält ein Urtheil des Verſtandes, abgeſondert von aller Erfahrung und von allen Verhältniſſen der Sinne, wenn z. B. von der Möglichkeit, Zufälligkeit u. ſ. w. gehandelt wird. Hier reden wir nicht vom Scheine, ſondern vom Seyn. Die Metaphyſik iſt ein Lexikon der reinen Vernunft, ein Verſuchen, die Sätze des reinen Denkens in eine Tabelle zu bringen. Was in der Logik Urtheile ſind, ſind in der Ontologie Begriffe, unter die wir die Dinge ſetzen, Titel des Verſtandes, Inhalt oder Vernunft. Die Metaphyſik muß kritiſiren; ihr Gebrauch iſt negativ.

Die moraliſchen Maximen zeigen, wie ich der Glückſeligkeit würdig werden könne: die pragmatiſchen, wie ich ihrer theilhaftig werde. Die Moral lehrt, der Glückſeligkeit würdig zu ſeyn: ihrer theilhaftig zu werden, iſt eine

Lehre der Geſchicklichkeit. Es iſt nicht möglich, die Regeln der Klugheit und der Sittlichkeit zu trennen. Es iſt kein natürlicher Zuſammenhang zwiſchen dem Wohlverhalten und der Glückſeligkeit: um es zu verbinden, muß man ein göttliches Weſen annehmen. Ohne dies kann ich keine Zwecke in der Welt finden, keine Einheit. Ohne Gott habe ich keinen Punkt, wo ich anfangen ſoll, nichts, was mich leitet. Gott iſt groß und unausſprechlich. Die Menſchen bedienen ſich ihrer Vernunft a priori zum Nachtheile des praktiſchen Gebrauchs, wenn ſie nicht durch künſtliche Schranken zurückgehalten werden. Dieſes iſt auch die Pflicht der Metaphyſik.

Das Erſte, was ich bey mir gewahr werde, iſt das Bewußtſeyn: dies iſt kein beſonderes Denken, ſondern die Bedingung und die Form, unter der wir denkende Weſen ſind.

Alles, was da iſt, iſt im Raume und in der Zeit. Raum und Zeit ſind Form der Anſchauungen: ſie geben den Erſcheinungen vor, wie das Formale dem Weſentlichen. Ich muß Zeit und Raum haben, damit, wenn Erſcheinungen verfallen, ich ſie hinſtellen und beherbergen kann. Die Objecte der äußern Sinne werden im Raume, die der innern Sinne *) in der Zeit angeſchauet.

Bey reinen Verſtandesbegriffen haben wir keine Begriffe von Sachen, ſondern nur Titel, worunter wir uns eine Sache denken können. Durch dieſe Titel können wir nichts ausrichten, außer wenn wir ſie auf Gegenſtände der Erfahrung und Anſchauung anwenden. Wer kann aber, ohne den Titel des Verſtandes vorauszuſetzen, Erfahrungen anſtellen? Die Metaphyſik enthält alles und enthält nichts. Sie macht nichts von den Gegenſtänden aus, allein ohne ſie kann man nichts von Gegenſtänden ausma-

---

*) Wir haben nur einen innern Sinn und dieſer iſt die Wahrnehmbarkeit aller Veränderungen, welche in der Zeit erfolgen.

D. Herausg.

chen. Sie iſt das Zollhaus, die öffentliche Wage der philoſophiſchen Erkenntniß. Sie enthält Titel des Denkens, allein keine Prädikate der Dinge. Nur die Erſcheinungen verleihen Begriffe von den Dingen.

Vernünfteln iſt das, was kein Object hat. Was eine Bedingung der Vorſtellung und des Begriffs vom Gegenſtande iſt, machen wir oft zur Bedingung des Gegenſtandes ſelbſt, die ſubjective Bedingung zur objectiven. Der analytiſche Theil der Metaphyſik enthält Definitionen meiner Begriffe, der ſynthetiſche Bereicherungen von Erkenntniſſen.

In der Vernunft, womit der Menſch ausgeſtattet iſt, liegt Freyheit und Regel. Der Menſch iſt frey, d. h. er kann thun und laſſen, kann wollen. Der Menſch iſt an eine Regel gebunden, d. h. ſeine Willkühre hängen von Geſetzen ab. Es giebt eigentlich nur Naturgeſetze oder ſolche, welche aus der menſchlichen Natur faßlich ſind. Zwar haben auch die Geſellſchaften, Völker, Staaten Geſetze, die außer dieſer Grenze zu liegen ſcheinen, allein wenn dieſe Geſetze anders als aus der Natur des Menſchen erklärt werden, ſo ſind es nicht Geſetze, ſondern Unmenſchlichkeiten. Es ſind Landplagen.

Der Verſtand und Wille eines einzelnen Menſchen ſcheinen nicht zuzureichen, ein vollſtändiges menſchliches Seyn auszudrücken. Der Pluralis vom Verſtand und Willen iſt erforderlich, wenn der Menſch etwas auszurichten im Stande ſeyn ſoll. Der Staat iſt der Menſch im Plurali, aber im Plurali gilt, was im Singulari gilt. Der Staat iſt der vollkommenſte, der die meiſten Menſchen hat, die wie Einer ſcheinen. Ueber kurz oder lang werden die Menſchen zu allgemeinen Weltgeſetzen kommen, wo jedem Staate ſein beſcheidener Theil angewieſen iſt und wo, wenn der Eine weiter gehen will, er alle übrigen vereinigten Staaten wider ſich hat. Dies verbeſſerte Völkerrecht, möchte es doch bald kommen! Der Stand der Natur iſt ein Stand des Kriegs; allein der polizirte Staat iſt es auch, bis wir zum Stande der Gnaden, zu allgemeinen Weltgeſetzen kommen, welche der Vorhof zum Reiche Gottes im eigentlichen Sinne ſind.

Kant's Gedanken über die Kirche.

Die Kirche iſt neben dem Staate ein hochwichtiger Gegenſtand und hat ihre eigenthümlichen Pflichten und Rechte, ſo wie ihren beſondern Zweck. Es giebt nur eine Einige und dieſe iſt die moraliſche. Tugend will ſie befördern und die Kirchengeſellſchaft, von dieſer Abſicht belebt, nützt der Menſchheit und dem Staate in hohem Grade. Wir wollen hier Kant's Ideen über die Kirche mittheilen, welche ein Wort zu ihrer Zeit ſind.

So wie der juridiſche Naturzuſtand ein Zuſtand des Kriegs von jedermann gegen jedermann iſt, ſagt Kant, ſo iſt auch der ethiſche Naturzuſtand ein Zuſtand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böſe, welches in ihm und zugleich in jedem andern angetroffen wird, die ſich einander wechſelſeitig ihre moraliſche Anlage verderben und ſelbſt bey dem guten Willen jedes Einzelnen durch die Mängel eines ſie vereinigten Princips ſie, gleich als ob ſie Werkzeuge des Böſen wären, durch die Mißhelligkeiten von dem gemeinſchaftlichen Zwecke des Guten entfernen und einander in Gefahr bringen, ſeiner Herrſchaft wieder in die Hände zu fallen. So wie nun ferner der Zuſtand einer geſetzloſen äußern (brutalen) Freyheit und Unabhängigkeit von Zwangsgeſetzen ein Zuſtand der Ungerechtigkeit und des Kriegs von jedermann gegen jedermann iſt, aus welchem der Menſch herausgehen ſoll, um in einen politiſch-bürgerlichen zu treten, ſo iſt der ethiſche Naturzuſtand eine öffentliche wechſelſeitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zuſtand der innern Sittenloſigkeit, aus welchem herauszutreten der natürliche Menſch ſich befleißigen ſoll.

Hier haben wir nun eine Pflicht von eigener Art, nicht der Menſchen gegen Menſchen, ſondern des menſchlichen Geſchlechts gegen ſich ſelbſt. Jede Gattung vernünftiger Weſen iſt nemlich objectiv in der Idee der Vernunft zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke, nemlich der Beförderung des höchſten als eines gemeinſchaftlichen Guts beſtimmt. Weil aber das höchſte ſittliche Gut durch die Beſtrebung der einzelnen Perſon zu ihrer eigenen moraliſchen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, ſondern eine Vereinigung derſelben in ein Ganzes zu eben demſelben Zwecke zu einem Syſtem wohlgeſinnter Menſchen erfordert, in welchem und durch deſſen Einheit es allein zu Stande kommen kann, die Idee aber von einem ſolchen Ganzen als einer allgemeinen Republik nach Tugendgeſetzen, eine von allen moraliſchen Geſetzen (die das betreffen, wovon wir wiſſen, daß es in unſerer Gewalt ſtehe) ganz unterſchiedene Idee iſt, nemlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wiſſen können, ob es als ein ſolches auch in unſerer Gewalt ſtehe, ſo iſt die Pflicht, der Art und dem Principe nach, von allen verſchieden. Man wird ſchon zum voraus vermuthen, daß dieſe Pflicht der Vorausſetzung einer andern Idee, nemlich der eines höhern moraliſchen Weſens bedürfen werde, durch deſſen allgemeine Veranſtaltung die für ſich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinſamen Wirkung vereinigt werden.

Soll ein ethiſches gemeines Weſen zu Stande kommen, ſo müſſen alle Einzelnen einer öffentlichen Geſetzgebung unterworfen werden und alle Geſetze, welche jene verbinden, müſſen als Gebote eines gemeinſchaftlichen Geſetzgebers angeſehen werden können. Sollte nun das zu gründende gemeine Weſen ein juridiſches ſeyn, ſo würde die ſich zu einem Ganzen vereinigende Menge ſelbſt der Geſetzgeber (der Conſtitutionsgeſetze) ſeyn müſſen, weil die Geſetzgebung von dem Principe ausgeht, *die Freyheit eines jeden auf die Bedingungen einzuſchränken, unter denen ſie mit jedes Andern*

Freyheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann*) und wo alſo der allgemeine Wille einen geſetzlichen äußern Zwang errichtet. Soll das gemeine Weſen aber ein ethiſches ſeyn, ſo kann das Volk als ein ſolches nicht ſelbſt für geſetzgebend angeſehen werden; denn in einem ſolchen gemeinen Weſen ſind alle Geſetze ganz eigentlich darauf geſtellt, die Moralität der Handlungen, welche etwas Innerliches iſt, mithin nicht unter öffentlichen menſchlichen Geſetzen ſtehen kann, zu befördern, da im Gegentheile die letztern ein juridiſches gemeines Weſen ausmachen würden, und nur auf die Legalität der Handlungen, die in die Augen fällt, geſtellt ſind, und nicht auf die (innere) Moralität, von der hier allein die Rede iſt. Es muß alſo ein Anderer als das Volk ſeyn, der für ein ethiſches gemeines Weſen als öffentlich geſetzgebend angegeben werden konnte. Gleichwohl können ethiſche Geſetze auch nicht als bloß von dem Willen dieſes Obern urſprünglich ausgehend (als Statute gedacht werden, die etwa, ohne daß ſein Befehl vorhergegangen, nicht verbindend ſeyn würden) gedacht werden, weil ſie alsdann keine ethiſchen Geſetze und die ihnen gemäße Pflicht nicht freye Tugend, ſondern zwangsfähige Rechtspflicht ſeyn würde. Alſo kann nur ein ſolcher als oberſter Geſetzgeber eines ethiſchen gemeinen Weſens gedacht werden, in Anſehung deſſen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethiſchen zugleich als ſeine Gebote vorgeſtellt werden müſſen, welcher daher auch ein Herzenskundiger ſeyn muß, um auch das Innerſte der Geſinnung eines jeden zu durchſchauen und wie es in jedem gemeinen Weſen ſeyn muß, jedem, was ſeine Thaten werth ſind, zukommen laſſen. Dieſes iſt aber der Begriff von Gott als einem moraliſchen Weltherrſcher. Alſo iſt ein ethiſches gemeines Weſen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. h. als ein Volk

---

*) Dieſes iſt das Princip alles äußern Rechts.

Gottes und zwar nach Tugendgeſetzen zu denken möglich.

Ein moraliſches Volk Gottes zu ſtiften, iſt ein Werk, deſſen Ausführung nicht von Menſchen, ſondern nur von Gott ſelbſt erwartet werden kann. Deswegen iſt aber doch dem Menſchen nicht erlaubt, in Anſehung dieſes Geſchäfts unthätig zu ſeyn und die Vorſehung walten zu laſſen, als ob ein jeder nur ſeiner moraliſchen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menſchlichen Geſchlechts aber (ſeiner moraliſchen Beſtimmung nach) einer höhern Weisheit überlaſſen dürfe. Er muß vielmehr ſo verfahren, als ob alles auf ihn ankäme, und nur unter dieſer Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit ſeiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen laſſen.

Ein ethiſches gemeines Weſen unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung iſt eine Kirche, welche, ſofern ſie kein Gegenſtand möglicher Erfahrung iſt, die unſichtbare Kirche heißt (eine bloße Vereinigung aller Rechtſchaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moraliſchen Weltregierung, wie ſie jeder von Menſchen zu ſtiftenden zum Urbilde dient). Die ſichtbare Kirche iſt die wirkliche Vereinigung der Menſchen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideale zuſammenſtimmt. Sofern eine jede Geſellſchaft unter öffentlichen Geſetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (im Verhältniß derer, die den Geſetzen derſelben gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derſelben halten) bey ſich führt, iſt die zu jenem Ganzen (die Kirche) vereinigte Menge die Gemeinde, welche unter ihrem Obern (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt) nur die Geſchäfte des unſichtbaren Oberhauptes derſelben verwaltet und die in dieſer Beziehung insgeſammt Diener der Kirche heißen; ſo wie im politiſchen Gemeinweſen das ſichtbare Oberhaupt ſich ſelbſt bisweilen den oberſten Diener des Staats nennt, ob er zwar keinen einzigen Menſchen (gemeiniglich auch nicht einmal das Volksganze ſelbſt) über ſich erkennt. Die wahre (ſichtbare) Kirche iſt diejenige, welche das (moraliſche) Reich Gottes auf Erden, ſo viel es durch Menſchen geſchehen kann, darſtellt. Die Erforderniſſe, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche, ſind folgende:

1) Die Allgemeinheit, folglich numeriſche Einheit derſelben, wozu ſie die Anlage in ſich enthalten muß: daß nemlich, ob ſie zwar in zufällige Meinungen getheilt und uneins, doch in Anſehung der weſentlichen Abſicht auf ſolche Grundſätze errichtet iſt, welche ſie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müſſen (alſo keine Sektenſpaltung).

2) Die Beſchaffenheit (Qualität) derſelben, d. i. die Lauterkeit, die Vereinigung unter keinen andern als moraliſchen Triebfedern. (Gereinigt vom Blödſinne des Aberglaubens und dem Wahnſinne der Schwärmerey).

3) Das Verhältniß unter dem Principe der Freyheit ſowohl das innere Verhältniß ihrer Glieder unter einander, als auch das äußere der Kirche zur politiſchen Macht, beydes in einem Freyſtaate (alſo weder Hierarchie noch Illuminatism, eine Art von Demokratie durch beſondere Eingebungen, die nach jedes ſeinem Kopfe von Anderer ihren *) verſchieden ſeyn können).

4) Die Modalität derſelben, die Unveränderlichkeit, ihrer Conſtitution nach, doch mit dem Vorbehalte der nach Zeit und Umſtänden abzuändernden, bloß die Adminiſtration derſelben betreffenden zufälligen Anordnungen, wozu ſie doch auch die ſichern Grundſätze ſchon in ſich ſelbſt (in der Idee ihres Zwecks) a priori enthalten muß.

Ein ethiſches gemeines Weſen als Kirche iſt weder moraliſch (unter einem Pabſte oder Patriarchen)

---

*) Im Original ſteht ihrer, da es ſich doch auf Eingebungen beziehe.
Herausg.

noch ariſtocratiſch (unter Biſchöfen und Prälaten) noch democratiſch (als ſektiriſcher Illuminaten). — Es iſt nur eine (wahre) Religion, aber es kann vielerley Arten des Glaubens geben, und Religion iſt (objectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote. Diejenige, in welcher ich vorher wiſſen muß, daß etwas ein göttliches Gebot ſey, um es als meine Pflicht anzuerkennen, iſt die geoffenbarte (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion: dagegen diejenige, in der ich zuvor wiſſen muß, daß etwas Pflicht ſey, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, iſt die natürliche Religion. Der, welcher bloß die natürliche Religion für moraliſch nothwendig, d. i. für Pflicht erklärt, kann auch der Rationaliſt (in Glaubensſachen) genannt werden. Wenn dieſer die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, ſo heißt er Naturaliſt: läßt er dieſe zwar zu, behauptet aber, daß ſie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert werde, ſo würde er ein reiner Rationaliſt genannt werden können; hält er aber den Glauben an dieſelbe zur allgemeinen Religion für nothwendig, ſo würde er der reine Supernaturaliſt in Glaubensſachen heißen können.

Der Rationaliſt muß ſich vermöge dieſes ſeines Titels von ſelbſt ſchon innerhalb der Schranken der menſchlichen Einſicht halten; daher wird er nie als Naturaliſt abſprechen und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduktion der wahren Religion beſtreiten; denn hierüber kann kein Menſch durch Vernunft etwas ausmachen. Alſo kann die Streitfrage nur die wechſelſeitigen Anſprüche des reinen Rationaliſten und des Supernaturaliſten in Glaubensſachen oder dasjenige betreffen, was der Eine oder der Andere als zur alleinigen wahren Religion nothwendig und hinlänglich oder nur als zufällig an ihr annimmt.

Wenn man die Religion nicht nach ihrem erſten Urſprunge und ihrer innern Möglichkeit (da ſie in natürliche und geoffenbarte eingetheilt wird), ſondern bloß nach Beſchaffenheit derſelben, *die ſie der äußern Mittheilung fähig macht*, eintheilt, ſo kann ſie von zweyerley Art ſeyn: entweder die *natürliche*, von der (wenn ſie einmal da iſt) jedermann durch ſeine Vernunft überzeugt werden kann oder eine gelehrte *Religion*, von der man Andern nur vermittelſt der Gelehrſamkeit (in und durch welche ſie geleitet werden müſſen) überzeugen kann. — Dieſe Unterſcheidung iſt ſehr wichtig: denn man kann aus dem Urſprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder ihre Untauglichkeit, eine allgemeine Menſchenreligion zu ſeyn, nichts folgern, wohl aber auf ihrer Beſchaffenheit, allgemein mittheilbar zu ſeyn oder nicht: die erſtere Eigenſchaft aber macht den weſentlichen Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menſchen verbinden ſoll.

Wie muß man Kant's kritiſche Schriften ſtudiren und in welcher Reihenfolge muß dies geſchehen?

Nebſt literariſch-hiſtoriſchen Nachrichten.

Die Anweiſung zum Studium von **Kant's** Schriften, die wir hier in der Kürze liefern, bezieht ſich bloß auf die *Kritik der reinen Vernunft*, auf die *Kritik der praktiſchen Vernunft* und auf die *Kritik der Urtheilskraft*. Wichtige, die Wiſſenſchaften erweiternde Werke muß man ſtets mit der Feder in der Hand leſen und alles, was uns neu oder auffallend vorkommt, anmerken. Ehe man jedoch das Studium der kritiſchen Werke *Kant's* ſelbſt beginnt, ſchreibt man ſich den Inhalt der Kritik, die man ſtudiren will, vollſtändig ab, und lieſet ihn einigemal durch, um ſich eine genaue Ueberſicht von dem Inhalte des Buchs, dem Ideengange des Verfaſſers zu verſchaffen und alles ſeinem Gedächtniſſe deſto tiefer einzuprägen. Die erſte Lektüre iſt mehr Sache des Gedächtniſſes als der Urtheilskraft. Eine hiſtoriſche Bekanntſchaft erleichtert die Einſicht und wenn man die Theile allmählig zu einem Ganzen verbindet, ſo lernt man dieſes in ſeinem innern Zuſammenhange begreifen.

Wenn man nun einen Abſchnitt durchgeleſen hat, der ein Ganzes ausmacht, ſo ſchreibt man ſeine Ideen von dem Geleſenen, ſo wie man es aufgefaßt hat, nieder, ſtudirt jenes noch einmal durch und vergleicht beydes mit einander. Hierdurch lernt man einſehen, ob man alles richtig aufgefaßt hat und wenn dies nicht der Fall iſt, wo der Fehler liegt. So geht man von einem Abſchnitte zum andern fort und verläßt keinen der ſchwierigen ohne eine ſolche Probe. Man kleidet alles auf ſeine Art ein, merkt ſich ſorgfältig die Bedeutung der Kunſtwörter, vergleicht ſie unter einander, um ihren Unterſchied und ihre Aehnlichkeit zu erkennen, ſucht zu den Beweiſen entſprechende Beyſpiele auf, macht ſich mit dem Verfahren der Philoſophie und der Mathematik genau bekannt, vergißt nicht, daß die Sinnlichkeit leidend (paſſiv), der Verſtand und die Vernunft thätig und daß die Formen aller dieſer Vermögen nichts anders ſind als die Art und Weiſe, wie ſie ſich wirkſam beweiſen. Man thut wohl, wenn man, während man die Kritik der reinen Vernunft ſtudirt oder beſſer noch vor dieſer Arbeit ſich vorzüglich fleißig mit pſychologiſchen und anthropologiſchen Werken beſchäftigt, um ſich einen großen Reichthum von Erfahrungen und von Menſchenkenntniß zu erwerben; denn Philoſophie iſt der Hauptſache nach nichts anders als eine umfaſſende Kenntniß der menſchlichen Natur aus Grundſätzen, um ſich alle Erſcheinungen der Menſchenwelt in und außer ſich zu erklären.

Iſt man mit dem Studium eines ganzen Werks von Kant zu Ende, und ſieht man, wie die einzelnen

Theile in einander eingreifen und wie dieſe mit jenem zuſammenhängen, ſo bringt man nunmehro ſeinen ganzen Inhalt zu Papier, aber ſo kurz, bündig und klar als möglich. Hierauf ſtudirt man das Werk noch einmal, aber ununterbrochen, durch, ſieht, ob man alles verſteht, merkt ſich das an, was uns dunkel oder unbegreiflich vorkommt, laßt nicht nach, bis man es begriffen hat, vergleicht es mit den vorhergehenden und nachfolgenden Sätzen und nach ſolchem fleißigem, aufmerkſamem und fortgeſetztem Studium läßt ſich wohl annehmen, daß man alles begriffen haben wird. In Kant's Kritiken hängt alles organiſch zuſammen: man muß jeden Theil verſtehen, um das Ganze zu begreifen: das Nachfolgende macht oft das Vorhergehende deutlich; jeder Widerſpruch iſt faſt immer nur ſcheinbar und die deutliche Einſicht in den Zuſammenhang des Ganzen iſt das Erzeugniß des Verſtändniſſes jedes Einzelnen.

Will man etwas prüfen, ſo muß man ſich eine klare und vollkommene Einſicht in daſſelbe verſchaffen. Ehe aber der Inhalt von Kant's Kritiken Sache der Prüfung wird, muß er ein vollkommenes Gedächtnißwerk worden ſeyn. Wenn man das Ganze verſteht, ſo kann man ſeine Bedenklichkeiten wegen dieſes oder jenes Satzes der Kritik niederſchreiben, allein man vertraue ſich nicht zu viel: durch ferneres gründliches Studiren und durch ſorgfältige Beobachtung ſeines eigenen Geiſtes und Herzens wird ſich ergeben, daß alles lichtvoll, deutlich und geordnet wird.

Kant's Styl iſt freylich bisweilen ſehr verwickelt: die Perioden ſind zu lang und voller Einſchiebſel. Nicht ſelten entſteht eine Dunkelheit, ſo daß man nicht ſogleich einſieht, worauf ſich ein Pronomen, ein Beywort, eine Bezeichnung, eine Erklärung, ein Gleichniß u. ſ. w. bezieht. Sein lebhafter Geiſt langt in Maſſen aus dem reichen Vorrathe ſeiner Kenntniſſe hervor und ſein tiefes Nachdenken macht ihm Verhältniſſe begreiflich, die dem Leſer anfänglich zu fern zu liegen ſcheinen. Sein Vortrag iſt jedoch lebhaft, kräftig und oft ſchön, und man fühlt ſich durch die Lektüre mehrerer Stellen ſo geſtärkt, daß man alle Anſtrengung vergißt und ſich keiner Müdigkeit bewußt wird. Wer ein reiches und lebendiges Gemüth zur Lektüre mitbringt, dem wird vieles Dunkle hell und begreiflich, und wer mit einer brennenden Wißbegierde Begeiſterung für das Wohl der Menſchheit verbindet, der wird nie den Muth ſinken laſſen, wenn er auf den erſten Anblick nicht alles begreift, ſondern wird muthig und freudig im Studium von Werken fortfahren, welche eben ſo ſehr gegen Aberglauben und Unglauben kämpfen, als ſie Abſcheu gegen Sklaverey und Despotismus einflößen.

In welcher Ordnung muß man die Kritiken von Kant ſtudiren? Es iſt gut, wenn derjenige, der dieſes Studium beginnt, reichlichen Stoff aus der Natur, der Geſchichte, der Völkerkunde, der Pſychologie, der Anthropologie und Moral eingeſammelt hat, weil ihm alsdann ein großer Fonds von Belegen, eine ſchöne Ausſicht zur Benutzung von Materialien und ein fruchtbares Gedächtniß zu Gebote ſteht. Er weiß dann ſogleich, wie trockne Stoffe belebt, leere Formen bereichert und alles zum Nutzen gewendet werden kann. Zuerſt muß man das Erkenntniß- dann das Begehrungs- und endlich das Gefühlsvermögen kennen lernen. Den Anfang des Studiums der kritiſchen Philoſophie machen die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, welche eine deutliche und vollſtändige Ueberſicht der Kritik der reinen Vernunft enthalten, nur auf eine andere Art aufgefaßt als dieſe, welche darauf folgt. Schulze's Erläuterungen über Kant's Kritik der reinen Vernunft liefern ebenfalls eine recht klare und vollſtändige Darſtellung der Kritik der reinen Vernunft, welche man ſelbſt noch den beyden erwähnten Werken voraus ſenden kann. Hierauf geht man zur praktiſchen Philoſophie über und ſtudirt zuerſt Kant's Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten: dann die Kritik der praktiſchen

Vernunft. Endlich macht den Beſchluß des Studiums der kritiſchen Philoſophie die Kritik der Urtheilskraft, welche von dem Schönen, Erhabenen, Zweckmäßigen handelt und ein Werk voll origineller und geiſtreicher Ideen iſt.

Man thut nicht wohl, wenn man die kritiſche Philoſophie anfänglich aus andern Werken als denen Kant's kennen lernen will, weil Manches nicht immer ganz richtig aufgefaßt iſt und weil Kants Geiſt eine gewaltig ſtärkende und erhebende Kraft hat. In unſern Tagen läßt ſich von dem, der die kritiſche Philoſophie und ihren Zweck gehörig begriffen hat, dieſelbe weit faßlicher darſtellen als zur Zeit der Erſcheinung der Kritiken: der Buchſtabe tödtet, der Geiſt aber macht lebendig und manches Kunſtwort aus der griechiſchen Sprache läßt ſich jetzt teutſch wieder geben; andere ſind entbehrlich, und die Deutlichkeit und Verſtändlichkeit gewinnt, wenn die Menge fremder Wörter vermieden wird.

Nach dem Studium von Kant's Kritiken lieſet man deſſen ſämmtliche Schriften, welche einen unerſchöpflichen Schatz von Wahrheiten enthalten und die Welt und den Menſchen kennen lehren, wie ſie das Gemüth veredeln und den Geiſt gen Himmel erheben. Alsdann ſtudirt man die Werke von Garve, Engel, Tetens, Reimarus, Tiedemann, Hume, Locke, Descartes, Spinoza, die Schriften der Freunde und Gegner der kritiſchen Philoſophen, beſonders Jacobi's (F. H.), Fichte's, Schellings, Hegels u. A. Wenn ein feſter Grund zur richtigen Anſicht der Menſchen und Dinge gelegt iſt, ſo gewinnen unſere Kenntniſſe nur um ſo mehr durch die Vergleichung noch ſo verſchiedener, ja oft unrichtiger Meinungen. Der Geiſt ſoll ſich immer empfänglich für Wahrheit erhalten und für Menſchen- und Naturbeobachtung nie ermüden und was ſchärft ihn mehr als kecke Paradoxien, geiſtreiche Entwicklungen ſelbſt unrichtiger Behauptungen?

In Teutſchland ſind alle neuen Syſteme der Philoſophen von Univerſitäten ausgegangen und das iſt nicht gut geweſen. Junge, milchbärtige Männer halten alles für wahr, was man ſie lehrte und junge Lehrer warfen ſich zu Verkündigern neuer Syſteme auf, wenn das Wahre nicht neu und das Neue nicht wahr war. Männer von geübterer Urtheilskraft und reich an Kenntniſſen, Selbſtdenker, können allein die entſcheidenden Richter im Gebiete der Philoſophie ſeyn: Kant war 57 Jahre alt, als er ſeine Kritik der reinen Vernunft herausgab und hatte ſich vor jeder als Einen der größten Selbſtdenker und beſcheidenſten Zweifler bewährt. Die Schule und die Welt muß man kennen, ehe man neue philoſophiſche Syſteme aufſtellt, ſonſt ſpielt man mit Seifenblaſen. Gründliche Menſchen-, Natur- und Weltkenntniß fördert Philoſophie und führt zur Wahrheit.

Kant's (Imm.) Schriften *) ſind: 1) Kritik der reinen Vernunft. 1781. 2te Aufl. 1787. Dieſe Ausgabe enthält eine andere Vorrede als die erſte; dieſe iſt bloß einen Bogen ſtark, jene enthält XLIV S. 2) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können. 1783. 3) Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. 4te Aufl. 1797. 4) Kritik der praktiſchen Vernunft. 4te Aufl. 1797. 5) Kritik der Urtheilskraft. 3te Aufl. 1799. 6) Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. 3te Aufl. 1787. 7) Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden ſoll. 2te Aufl. 1791. 8) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2te verb. Aufl. 1794. 9) Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre. 1797. 2te verb. Aufl. 1798. 10) Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre 1797. 11) Zum ewigen Frieden. Ein philoſophiſcher Entwurf. Neue verm. Aufl. 1796. 12) Der Streit der Facultäten in drey Abſchnitten. 1798. 13) Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht. 2te verb. Aufl. 1800. 14) Logik. Ein Handbuch zu Vorleſungen. Königsberg b. [illegible] 1800. 15) Phyſiſche Geographie. Königsberg b. [illegible]

---

*) Die in Sammlungen enthaltenen [illegible]

1 u. 2ter Bd. 1803. 16) Über Pädagogik. Herausgeg. v. Rink. 1803. 17) Über die von der Kön. Akad. der Wiss. zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat. Herausg. v. Rink 1804. 18) Vermischte Schriften. (Herausgeg. von Tieftrunk. 1799. 1—3 Bd. (6 Thlr.) 4ter Bd. 1807. 1 Thl. 16 Gr. alle zusammen 7 Thlr. 16 Gr. 19) Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. (Herausgeg. v. Pölitz, [illegible] und [illegible] in Leipzig 1817.) 2. Aufl. 1830. 20) Vorlesungen über Metaphysik. (Herausgeg. v. Pölitz.) 1821. 21) Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniß. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790 — 1791. Herausgeg. v. Starke 1831. 22) Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen v. Starke. 1831. (Diese Menschenkunde enthält theils bekannte Dinge, theils Unwahrscheinliches als eben ausgeführte Anthropologie. Auch zeichnet sie sich durch ungemeine Popularität aus. Die Vorlesungen, nach denen sie ausgearbeitet, scheinen noch vor dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft gehalten worden zu seyn. Man vergleiche beide Anthropologien mit einander und man wird den Reichthum und die allgemeine Verständlichkeit der Menschenkunde sehr hoch schätzen. Man lese z. B. den bewunderungswürdigen Abschnitt vom Positiven und Negativen unserer Erkenntniß S. 44. und fg., beherzige das, was vom Negativen in der Erziehung, in der Regierungskunst, über das Gedächtniß S. 129 und über die schönen Künste S. 152. u. s. w. gesagt wird. 23) Vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze. Mit Anmerkungen herausgeg. v. Starke. Nebst Betrachtungen über die Erde und den Menschen aus ungedruckten Vorlesungen in 2 Bänden. (Pr. zus. 3 Thlr. 6 Gr.) 1832 — 1833.

Man muß erinnern, daß Einige von Kant's gehaltreichsten Werken nicht mehr gekauft werden sind, was ein neuerer Umstand lehrt. Im Sommer 1841 wurden zu Leipzig die Verlagsartikel des Hrn. Nicolovius von Königsberg auf dessen Verlangen öffentlich versteigert und da fanden sich von Einigen nach dem bekanntgemachten Verzeichnisse noch eine äußerst große Anzahl Exemplare vorräthig: von der Pädagogik (welche der Prof. Geheimerath Zachariä in Heidelberg mit Recht über andere setzt) von der ersten Auflage noch 1260 Exemplare als 1080 auf Druckpapier und 170 auf Schreibpapier; von dem Streite der Facultäten noch 1310; vom ewigen Frieden 2te Aufl. v. 1796 noch 640 Exempl.; von der Logik noch 340 Exempl. Wenn solche belehrende Werke ſo wenig gekauft worden ſind, was ſoll man von der teutſchen Nation ſagen, die man die philoſophiſche nennt? Sehr gut wäre es, wenn Kant's Werke in einer Octavausgabe erſchienen, die vorzüglich correct und wenn die Kritiken mit erläuternden Anmerkungen verſehen wären. Beſonders iſt die Kritik der reinen Vernunft voller Druck- und Sprachfehler, welche vermuthlich in der Handſchrift ihren Grund haben mögen. Eine ſolche Ausgabe für einen billigen Preis würde dem Studium der Kantiſchen Schriften ſehr förderlich ſeyn und für die Verbreitung der Philoſophie große Vortheile haben. Es iſt nun endlich einmal Zeit, daß man die falſchen Wege des Philoſophirens verlaſſe und den richtigen von Kant ausgewieſenen Pfad einſchlage. Ohne Kritik giebt es keine wahre Philoſophie. Dieſe iſt erſt das Werk der Menſchheit vorzubereiten.

Die erſten vorzüglichſten Freunde der kritiſchen Philoſophie, zu deren Verbreitung ſie beſonders beygetragen haben, waren: Johann Schulze, Hofprediger und Profeſſor zu Königsberg. a) Erläuterungen über des Hrn. Prof. Kant's Kritik der reinen Vernunft. 1784. b) Prüfung der Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft. 1. Th. 1789. 2. Th. 1792.

J. G. Kieſewetter, Prof. zu Berlin. a) Darſtellung der wichtigſten Wahrheiten der kritiſchen Philoſophie. 4te verb. Aufl. und vermehrt durch einen gedrängten Auszug aus Kant's Kritik der reinen Vernunft und einer Ueberſicht der vollſtändigen Literatur der Kant. Philoſ. v. J. G. Flittner. 1824. b) Grundriß einer reinen allgemeinen Logik nach Kantiſchen Grundſätzen 1r u. 2r Th. 4te verm. und verb. Aufl. 1824. c) Über den erſten Grundſatz der Moralphiloſophie. Nebſt einer Abhandlung über die Freyheit von Jacob. 1788. 2te Aufl. 1 u. 2r Thl. 1790 u. 1791. d) Kurzer Abriß der Erfahrungsſeelenlehre. 1806. 2te Aufl. 1814. e) Faßliche Darſtellung der Erfahrungsſeelenlehre. Wien. 1807.

C. L. Reinhold, Prof. zu Jena und Kiel. a) Briefe über die Kantiſche Philoſophie. 1r Bd. 1790. 2r Bd. 1792. b) Auswahl vermiſchter Schriften. 2 Bände 1796.

L. H. Jacob, Prof. in Halle. a) Grundriß der allgemeinen Logik und kritiſche Anfangsgründe der allgemeinen Metaphyſik. 1788. 4te Aufl. 1800. b) Erfahrungsſeelenlehre. N. Aufl. 1795. c) Beweis für die Unſterblichkeit der Seele 1790. N. Aufl. 1794. 1801. d) Philoſophiſche Sittenlehre. 1794. e) Philoſophiſche Rechtslehre oder Naturrecht. 1795. 2te Aufl. 1802. f) Über den moraliſchen Beweis für das Daſeyn Gottes 1791. 2te verm. Auflage.

1789. e) Grundſätze der Weisheit und des menſchl. Lebens. 1790. f) Über das moraliſche Gefühl. 1788. g) Allgemeine Religion. 1797. h) Grundriß der empiriſchen Pſychologie. 1801. u. i) Erläuterung dieſes Grundriſſes 1802. *)

C. Chr. Er. Schmid, Profeſſor in Jena. a) Kritik der reinen Vernunft im Grundriſſe. 1786. 2te Aufl. 1788. b) Wörterbuch zum leichtern Gebrauche der Kant. Schriften. 1788. 4te Aufl. 1798. c) Grundriß der Logik. 1797. d) Grundriß der Metaphyſik. 1799. e) Empiriſche Pſychologie. 1r Th. 1791. 2te Aufl. 1796. f) Verſuch einer Moralphiloſophie. 4te verb. u. verm. Aufl. 1802. 1r u. 2r Th.

K. H. Heydenreich, Profeſſor in Leipzig. a) Betrachtungen über die Philoſophie der natürlichen Religion. 1r u. 2r Th. 1790 u. 1791. b) Grundſätze der moraliſchen Gotteslehre. 1792. c) Encyclopädiſche Einleitung in das Studium der Philoſophie. 1793. d) Propädeutik der Moralphiloſophie nach Grundſätzen der reinen Vernunft 3 Th. 1794. e) Naturrecht nach Grundſätzen der Vernunft. 2 Th. 1794 u. 1795. f) Grundſätze des natürl. Staatsrechts. 2 Th. 1795.

F. G. Born, Prof. in Leipzig. a) Verſuch über die urſprünglichen Grundlagen des menſchlichen Denkens und die davon abhängigen Schranken unſerer Erkenntniß. 1791.

G. S. A. Mellin, Dr. der Theologie und Prediger in Magdeburg. a) Kunſtſprache der kritiſchen Philoſophie oder Samm-

---

*) In der Philoſophie kommt es vorzüglich auf beſtimmte Begriffe an, und da jedes Geiſtesvermögen ſeine eigenthümlichen Thätigkeiten hat, ſo muß genau angegeben werden, welches Vermögen jedes liefert. Die Sinnlichkeit iſt das Vermögen der Anſchauungen, der Verſtand erzeugt Begriffe und die Vernunft Ideen. In der Kritik der reinen Vernunft S. 376 ſtellt Kant folgende Stufenleiter der Vorſtellungen auf: „Die Gattung iſt Vorſtellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr ſteht die Vorſtellung mit Bewußtſeyn (perceptio) [ſollte wohl Wahrnehmung mit Bewußtſeyn heißen]. Eine Perception, die ſich lediglich auf das Subject als die Modification ſeines Zuſtandes bezieht, iſt Empfindung (sensatio); eine objective Perception iſt Erkenntniß (cognitio). Dieſe iſt entweder Anſchauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht ſich unmittelbar auf den Gegenſtand, und iſt einzeln; dieſer mittelbar, vermittelſt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein ſeyn kann. Der Begriff iſt entweder ein empiriſcher oder reiner Begriff, und der reine Begriff, ſo fern er lediglich im Verſtande ſeinen Urſprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung überſteigt, iſt die Idee oder der Vernunftbegriff.

lung oder Kunstwörter derselben mit Kant's eigenen Erklärungen, Beyſpielen und Erläuterungen aus allen ſeinen Schriften geſammelt und alphabetiſch geordnet. 1798. b) Anhang zur Kunſtſprache der kritiſchen Philoſophie u. ſ. w. 1800. c) Encyclopädiſches Wörterbuch der kritiſchen Philoſophie oder Verſuch einer faßlichen und vollſtändigen Erklärung der in Kant's krit. und dog. Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze. 1 — 6ter Bd., jeder Bd. der erſten fünf Bände in 2 Abtheil. 1797 — 1804.

J. A. Bergk, Dr. der Philoſophie und der Rechte in Leipzig. a) Briefe über Kant's metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, enth. Erläuterungen, Prüfungen und Einwürfe. 1797. b) Reflexionen über Kant's metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre. 1798. c) Unterſuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte. Mit einer Kritik der neueſten Conſtitution der fr. Republik. 1796. d) Die Kunſt zu denken. 1802. e) Die Philoſophie des peinlichen Rechts. 1802. f) Die Theorie der Geſetzgebung. 1802. g) Praktiſche [illegible]. 1804. h) Die Kunſt zu philoſophiren. 1805. i) Dr. Heinichen (Dr. Bergk) die Kunſt zu denken, zu ſprechen und zu ſchreiben. 1807. k) Dr. Heinichen (Dr. Bergk) die natürliche Religion. Nebſt einem Anhange über Rationalismus und Supernaturalismus. 1815. l) Die Polizei oder die Geſetzgebungs- und Regierungskunſt. 1811. m) Die Staatswiſſenſchaftslehre oder die Politik von Johann von Müller dargeſtellt und ergänzt von Dr. Heinichen. Leipzig 1820.

J. H. Tieftrunk, Prof. in Halle. a) Philoſophiſche Unterſuchungen über das Privat- und öffentliche Recht, zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre. 2 Theile 1797. b) Philoſophiſche Unterſuchungen über die Tugendlehre zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Tugendlehre. 2 Bände, 1798. c) Die Denklehre, 1825. d) Grundriß der Logik. 1801.

S. Mutſchelle, Pfarrer zu Baumkirchen, 1 Stunde von München. a) Verſuch einer faßlichen Darſtellung der Kant'ſchen Philoſophie fortgeſ. von Thanner. 1 — 12 Heft 1799 bis 1803. b) Philoſophiſche Gedanken und Abhandlungen. 1 — 4 Bd. 1793 u. 1795.

J. S. Beck, Prof. in Roſtock. a) Erläuternder Auszug aus den krit. Schriften Kant's. 3 Bände 1793 — 1796. b) Grundriß der krit. Philoſophie 1796. c) Propädeutik zu jedem wiſſenſchaftl. Studio, 1799.

L. Bendavid in Berlin. a) Vorleſungen über die Kritik der reinen Vernunft. 1786. b) Erläuterungen über die Kritik der prakt. Vernunft. 1796. c) Vorlesungen über die Kritik der Urtheilskraft. 1796. d) Versuch über das Vergnügen. 2 Theile 1794. e) Beyträge zur Kritik des Geschmacks. 1797. f) Rede über den Zweck der krit. Philosophie. 1796.

J. C. Hoffbauer, Prof. in Halle. a) Naturlehre der Seele in Briefen. 1796. b) Naturrecht aus dem Begriffe des Rechts entwickelt. 1793. 3te verb. und verm. Aufl. 1804. c) Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts. 1795. d) Anfangsgründe der Logik. Nebst einem Grundrisse der Erkenntniß-Grundsätze. 1794. 2te verb. Aufl. 1810. e) Allgemeines Staatsrecht mit bes. Rücks. über Kant's metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre. 1797. f) Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und die verwandten Zustände. 1 — 3 Th. 1802 — 1807.

J. G. E. Maaß, Prof. in Halle. a) Grundriß der Logik. 1793. b) Versuch über die Einbildungskraft. verb. Aufl. 1797. c) Grundriß des Naturrechts. 1808. d) Ueber Rechte und Verbindlichkeiten, bes. bürgerl. 1794. e) Grundriß der Rhetorik. 2te verb. und verm. Aufl. 1809. f) Versuch über die Leidenschaften. 1r u. 2r Th. 1805. 1807. g) Versuch über die Gefühle, besonders über die Affecten. 1r u. 2r Th. 1811. 1812.

M. T. [illegible] in Hamburg. a) Darstellung der Kantischen Lehre über Gottheit, Freyheit, Glückseligkeit und Unsterblichkeit. 3 Th. 1796.

D. Jenisch, Prediger in Berlin. a) Ueber den Grund und Werth der Entdeckungen Kants in der Metaphysik, Moral und Aesthetik. 1796.

J. G. Rätze, Prediger in Zittau. a) Betrachtungen über Kant's Religion. 1794. b) Kantische Blumenlese oder kleine Stellen aus Kant's Schriften, die für jedermann faßlich, interessant und lehrreich sind. Zittau 1 und 2 Bde. 1794. 2te verb. Aufl. 1801. 3r Bde. 1804.

M. Reuß, Prof. in Würzburg. a) Soll man auf kathol. Universitäten Kant's Philosophie erklären? 1789. b) Vorlesungen über die theor. und prakt. Philosophie. 2 Th. 1797.

N. Treschow in Copenhagen. a) Vorlesungen über die Kantische Philosophie. 1 Th. 1798.

W. T. Krug, Dr. der Theologie und Professor der Philosophie in Leipzig. a) Kleine philosophische Schriften. 1796. b) Versuch einer systematischen Encyclopädie der Wissenschaften. 1 u. 2 Th. 1796 und 1797. c) Ueber die Methoden des Philosophirens und

r Organon der Philosophie 1801. d) System der theoretischen
Philosophie, 3 Th. Denklehre oder Logik 1806. 2te Aufl. 1819. 2r Th.
Erkenntnißlehre oder Metaph. 1808. 3r Th. Geschmackslehre, 1810.
r Th. Rechtslehre 1817, 2r Th. Tugendlehre 1818. f) Hand-
uch der Philosophie und der philosophischen Literatur. 2 Bde. 1820.
r Lehr 1822 und verm. Aufl. 1822. g) Dikäopolitik oder neue
estauration der Staatswissenschaft mittelst des Rechtsgesetzes.
24. h) Gesammelte Schriften, über 1 B. 1r Abth. Theol. Encycl.
1, 2r u. 3r B. 1830. i) Encyclopädisch-philosophisches Lexikon
der allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaf-
n nebst ihrer Literatur und Geschichte. 1r Abthl. 1827 und ergz.
aft in 4 Bänden 1828.

Joh. Neeb, Prof. der Philos. zu Bonn. a) System der
ritischen Philosophie auf den Satz des Bewußtseins gegründet.
2 Th. 1795 u. 96.

J. G. Buhle, Prof. in Göttingen. a) Einleitung in
e allg. Logik und die Kritik der reinen Vernunft 1795. b) Lehr-
ch der Geschichte der Philosophie. 1 – 8 Th. 1796 – 1804.

J. H. G. Heusinger, Prof. in Dresden. a) Versuch ei-
er Encyclopädie der Philosophie. 2 Thl. 1796. b) Handbuch der
esthetik. 2 Bände. 1797.

C. W. Snell. a) Die Sittenlehre in Verbindung mit der
annigfaltigkeit einzelner Menschen und ganzer Nationen. Das ganze
kritische Vernunftsystem zusammengetragen und mit beständiger
ücksicht auf die Kant. Moralphilosophie, ganz neu bearbeitet.
796.

F. W. Snell Prof. in Gießen. a) Menon oder Versuch in
esprächen, die vornehmsten Punkte aus der Kritik der pr. Vernunft
urz zu erläutern. 1789. 2te Aufl. 1796. b) Darstellung und
rläuterung der Kant. Kritik der Urtheilskraft. 2 Th. 1791 u. 1792.
Lehrbuch der Philosophie im Vereine mit C. W. Snell.
– 4 Thl. 4. Aufl. an.

Kasp. Reuß. a) Kurze und deutliche Darstellung des Kant.
ystems. 1795.

K. L. Pörschke, Prof. in Königsberg. a) Vorbereitungen zu
inem populären Naturrechte. 1795. b) Einleitung in die Moral.
797. c) Briefe über die Metaphysik der Natur. 1800. d) Ge-
anken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen,
ste Samml. 1794. 2te Samml. 1796.

Dr. K. S. Zachariä, Geh. Rath und Prof. zu Heidelberg

a) Anfangsgründe des philoſophiſchen Privatrechts. Nebſt einer Einleitung in die philoſophiſche Rechtswiſſenſchaft. 1804. b) Anfangsgründe des philoſophiſchen Criminalrechts. Mit einem Anhange über die juriſtiſche Vertheidigungskunſt. 1805. c) Die Wiſſenſchaft der Geſetzgebung. Als Einleitung zu einem allgemeinen Geſetzbuche. 1806. d) Vierzig Bücher vom Staate. 1—5ter Bd. 1820 — 1832.

G. F. D. Göß, a) Syſtematiſche Darſtellung der Kant'ſchen Vernunftkritik zum Gebrauche akad. Vorleſungen. 1794.

Es giebt der Gelehrten noch Mehrere z. B. Dr. Greiling, Superintendent in Aſchersleben, Dr. Schaderoff, Superintendent in Brandenburg, Forberg, Fülleborn, Tennemann, Joh. Hufeland (früher Prof. in Jena), Schelle, (ehemals Profeſſor in Freyburg) Dr. Böhme in Luckau, Michaelis, Chr. Fr., Privatdocent der Philoſophie in Leipzig, und A., welche ſich um die Verbreitung der kritiſchen Philoſophie verdient gemacht haben, und deren Schriften noch immer ſtudirt zu werden verdienen. Damals herrſchte ein Eifer für die Philoſophie und eine Geneigtheit, ſich mit der Auflöſung der Aufgaben bekannt zu machen, welche das menſchliche Leben vorlegt, und welche die Philoſophie allein zu entwickeln vermag, dergleichen jetzt ganz verſchwunden iſt; allein man beſchäftigte ſich nicht bloß mit der Philoſophie, ſondern vernachläſſigte auch die andern Wiſſenſchaften nicht. Begierig ſtudirte man Wolfs Prolegomena ad Homerum. (1795); Müllers Schweizergeſchichten, die herrlichen Dichterwerke von Göthe, Schiller, Voß, Herder u. ſ. w. und nahm an den Erſcheinungen der politiſchen Welt den innigſten Antheil, da ſie alle Intereſſen berührten und die Aufgabe einer allgemeinen Rechtsherrſchaft ihnen ſo nahe legten. Die großen politiſchen Ereigniſſe zogen ſpäterhin die Zeitgenoſſen vom Studium der Philoſophie ab und was ſie nicht vermochten, das brachte die verworrene und unverſtändliche Darſtellung deſſen, was man allein für Philoſophie anſah und die rohe Art, wie man jeden Andersdenkenden behandelte, zu wege. Zum großen Nachtheile der Wiſſenſchaften und der Intereſſen der Menſchheit vernachläſſigt man jetzt, ſowohl auf Univerſitäten als im Privatleben überhaupt, die Philoſophie auf eine Art, welche dem Aberglauben, der Schwärmerey, der Begriffsverwirrung und dem Despotiſmus Thür und Thor öffnet.

Philoſophie ſollte jeder gebildete Mann ſtudiren, noch mehr aber der Gelehrte, weil ihr Studium nicht bloß das Denken nach

Grundſätzen gewöhnt, ſondern auch das Verſchiedenartige gehörig ſcheiden lehrt *) und jeder Wiſſenſchaft das giebt, was ihr gebührt. Man macht an dieſe alsdann keine Anſprüche, die ſie nicht befriedigen kann; man ſondert ab, was nicht vereinigt werden kann und verbindet das Gleichartige. Durch Selbſtdenken erforſcht man die Natur der Dinge und erobert durch Selbſtthätigkeit das Wahre; man ruhet nicht, bis man gründlich des Menſchen Beſtimmung und den Zweck aller Dinge kennt. Man hüllt ſich nicht in ein undurchdringliches Dunkel ein, ſondern weiß ſeinen Gedanken eine klare Verſtändlichkeit für jeden zu geben, welcher das Nachdenken nicht ſcheuet. Philoſophiren ſollte jeder Gelehrte lernen und kein Studierender ſollte die Univerſität verlaſſen, ohne von der uneigennützigen Liebe zur Wahrheit beſeelt und in die Heiligthum aller Philoſophie eingeweihet zu ſeyn. Philoſophie iſt Wahrheits- und Weisheitsliebe und gründet ſich auf die innigſte Bekanntſchaft mit der Natur des Menſchen und der Dinge. „Das erſte Gebot aller Pflichten gegen ſich ſelbſt, ſagt Kant, iſt, erkenne, erforſche und ergründe dich ſelbſt, nicht nach deiner phyſiſchen Vollkommenheit, ſondern nach der moraliſchen; in Beziehung auf deine Pflicht und auf dein Herz, ob es gut oder böſe ſey, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter ſey. Das moraliſche Selbſterkenntniß, das in die ſchwer zu ergründenden Tiefen des Herzens zu dringen verlangt, iſt aller menſchlichen Weisheit Anfang. Nur die Höllenfahrt des Selbſterkenntniſſes bahnt den Weg zur Vergötterung.“ Die Philoſophie liefert das Urbild der Beurtheilung aller Verſuche zu philoſophiren, deren Gebäude oft ſo mannichfaltig und veränderlich iſt, ſo wie auch die Lehren vom höchſten Gute, in ſo fern die Vernunft bemüht iſt, es darin zur Wiſſenſchaft zu bringen.

---

*) Siehe folgenden Aufſatz.

Wie muß Philoſophie gelehrt werden?

Ein einſichtsvoller Lehrer der Philoſophie kann ſehr viel zur Ausbreitung der Liebe und des Eifers für Philoſophie beytragen, wenn er ſich ſeinen Zuhörern verſtändlich zu machen und ſie für die Erforſchung der Wahrheit zu begeiſtern weiß. Lebendige Wärme erweckt in jungen Gemüthern Wißbegierde, Kälte erſtickt in dieſen alles Emporſtreben zum Guten: ein feuriger und verſtändlicher Vortrag entflammt alles und die Wißbegierde raſtet nicht, bis ſie die Natur der Dinge und des Menſchen ergründet hat. Eine zweckmäßige Lehrart der Philoſophie auf Schulen und Univerſitäten würde ans Selbſtdenken gewöhnen und den Geiſt für alles Große und Heilſame begeiſtern. Auf jenen ſollte Anthropologie, Pſychologie, Logik und Moral gelehrt werden, um in den Jünglingen Liebe zum Nachdenken zu erwecken, ſie im Selbſtdenken zu üben und entſchloſſen und geneigt zu machen, das Rechte und Gute aus Uneigennützigkeit zu thun; auf Univerſitäten ſollte man zuerſt die Kritiken der Vernunft und der Urtheilskraft lehren und dann zur Darſtellung der Logik und Metaphyſik, der Rechtslehre und Moral, wie der Teleologie und der Geſchmackslehre nach Grundſätzen übergehen. Wir wollen hier einige Gedanken **Kant's** über die Art mittheilen, wie Philoſophie gelehrt werden muß. *)

Der natürliche Fortſchritt **) der menſchlichen Erkenntniß iſt dieſer, daß ſich zuerſt der Verſtand ausbildet, indem er durch Erfahrung zu anſchauenden Urtheilen und durch dieſe zu Begriffen gelangt, daß darauf die-

---

*) **Kant's** Nachricht von der Einrichtung ſ. Vorleſungen im Winterhalbj. v. 1765 — 1766.

) Auf die herrlichen und fruchtbaren Ideen **Kant's über dieſen Gegenſtand in ſeiner Menſchenkunde oder philoſophiſchen Anthropologie §. 31. S. 210. 211 u. ſ. w. wollen wir hier nur aufmerkſam machen.

ſe Begriffe im Verhältniß zu ihren Gründen und Folgen durch Vernunft und endlich in einem wohlgeordneten Ganzen vermittelſt der Wiſſenſchaft erkannt werden: daher wird die Unterweiſung eben denſelben Weg zu nehmen haben. Von einem Lehrer wird alſo erwartet, daß er an ſeinem Zuhörer erſtlich den verſtändigen, dann den vernünftigen Mann und endlich den Gelehrten bilde. Ein ſolches Verfahren hat den Vortheil, daß, wenn der Lehrling gleich niemals zu der letzten Stufe gelangen ſollte, wie es gemeiniglich geſchieht, er dennoch durch die Unterweiſung gewonnen hat und wo nicht für die Schule, doch für das Leben geübter und klüger worden iſt. Wenn man dieſe Methode umkehrt, ſo erſchnappt der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verſtand an ihm ausgebildet wurde und trägt erborgte Wiſſenſchaft, die an ihm gleichſam nur geklebt, und nicht gewachſen iſt, wobey ſeine Gemüthsfähigkeit noch ſo unfruchtbar wie jemals, aber zugleich durch den Wahn von Weisheit viel verderbter worden iſt. Dieſes iſt die Urſache, weswegen man nicht ſelten Gelehrte (eigentlich Studirte) antrifft, die wenig Verſtand zeigen und warum die Akademien mehr abgeſchmackte Köpfe in die Welt ſchicken als irgend ein anderer Stand des gemeinen Weſens.

Die Regel des Verhaltens alſo iſt dieſe: zuförderſt den Verſtand zu zeitigen und ſein Wachsthum zu beſchleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurtheilen übt, und auf dasjenige aufmerkſam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen ſeiner Sinne lehren können. Von dieſen Urtheilen oder Begriffen ſoll er zu den höhern und entlegenern keinen kühnen Schwung unternehmen, ſondern dahin durch den natürlichen und gebahnten Fußſteig der niedrigen Begriffe gelangen, die ihn allgemach weiter führen: Alles aber derjenigen Verſtandesfähigkeit gemäß, welche die vorhergehende Übung in ihm nothwendig hat hervorbringen müſſen und nicht nach derjenigen, die der Lehrer an ſich ſelbſt wahrnimmt oder wahrzunehmen glaubt und die er auch bey ſeinem Zuhörer fälſchlich vorausſetzt: kurz er ſoll nicht Gedanken, ſondern denken lernen: man ſoll ihn nicht tragen, ſondern leiten, wenn man will, daß er in Zukunft von ſich ſelbſt zu gehen geſchickt ſeyn ſoll.

Eine ſolche Lehrart erfordert der Weltweisheit eigene Natur. Da dieſe aber eigentlich nur eine Beſchäftigung für das Mannsalter iſt, ſo iſt es kein Wunder, daß ſich Schwierigkeiten hervorthun, wenn man ſie den ungeübtern Jugendfähigkeiten bequemen will. Der den Schulunterweiſungen entlaſſene Jüngling war gewohnt zu lernen. Nunmehro denkt er, er werde Philoſophie lernen, welches aber unmöglich iſt; denn er ſoll jetzt philoſophiren lernen. Ich will mich deutlicher erklären: alle Wiſſenſchaften, die man im eigentlichen Verſtande lernen kann, laſſen ſich auf zwey Gattungen bringen, die hiſtoriſchen und mathematiſchen. Zu den Erſtern gehören außer der eigentlichen Geſchichte auch die Naturbeſchreibung, die Sprachkunde, das poſitive Recht u. ſ. w. Da nun in allem, was hiſtoriſch iſt, eigene Erfahrung oder fremdes Zeugniß, in dem aber, was mathematiſch iſt, die Augenſcheinlichkeit der Begriffe und die Unfehlbarkeit der Demonſtration etwas ausmachen, was in der That gegeben und mithin vorräthig und gleichſam nur aufzunehmen iſt, ſo iſt es in beyden möglich zu lernen, d. i. entweder in das Gedächtniß oder den Verſtand dasjenige einzudrücken, was als eine ſchon fertige Diſciplin uns vorgelegt werden kann. Um alſo auch Philoſophie zu lernen, müßte allererſt eine wirklich vorhanden ſeyn. Man müßte ein Buch vorzeigen und ſagen können: ſehet, hier iſt Weisheit und zuverläſſige Einſicht; lernet es verſtehen und faſſen, bauet künftighin darauf, ſo ſeyd ihr Philoſophen! Bis man mir nun ein ſolches Buch der Weltweisheit zeigen wird, worauf ich mich berufen kann, wie etwa auf den Polyb, um einen Umſtand der Geſchichte, oder auf den Euclides, um einen Satz der Größenlehre zu erläutern, erlaube man mir zu ſagen, daß man das Zutrauen des

gemeinen Weſens mißbrau
Verſtandesfähigkeit der anv
und ſie zur künftig reifern
ſie mit einer, dem Vorgeb
weisheit hintergeht, die ihn
dacht wäre, woraus ein B
ſpringt, das nur an einem g
ſen Leuten für ächte Münz
verrufen iſt. Der eigenthü
in der Weltweisheit iſt ze
nannten (von ζητεω) d. i.
ſchon geübterer Vernunft in
tiſch, d. i. entſchieden.
Verfaſſer, den man etwa be
de legt, nicht wie das Urbi
als eine Veranlaſſung ſelbſt
zu urtheilen, angeſehen werd
nach zu denken und zu ſ
tigkeit der Lehrling eigentlich
len nützlich ſeyn kann und
denen entſchiedenen Einſichten
den werden müſſen, zu deren
fruchtbare Wurzel in ſich zu

Vergleicht man hiermit
de gemeine Verfahren, ſo
ſen, was ſonſten befremdli
z. B. worin es keine Art
werke giebt, darinnen ſo vie
den als in der Philoſophie,
welche Geſchichte, Rechtsgelah
gelernt haben, ſich ſelbſt be
noch nicht genug gelernt hätt
lehren; warum andererſeits ſ
in allem Ernſte einbilden ſoll
gen Beſchäftigung, es ihm ge
gik, Moral u. dgl. vorzutrag
chen Kleinigkeiten bemengen wo

he, wenn man, anſtatt die
vertrauten Jugend zu erweitern
eigenen Einſicht auszubilden,
en noch, ſchon fertigen Welt-
en zu gute von Andern aufge-
lendwerk von Wiſſenſchaft ent-
gewiſſen Orte und unter gewiſ-
gilt, allerwärts ſonſten aber
ntliche Vortheil des Unterrichts
toriſch, wie ſie einige Alte
forſchend und wird nur bey
verſchiedenen Stücken dogma-
Auch ſoll der philoſophiſche
s der Unterweiſung zum Grun-
d des Urtheils, ſondern am
über ihn, ja ſogar wider ihn
ren und die Methode, ſelbſt
chließen, iſt es, deren Zer-
ſucht, die ihm auch nur als
erden die etwa zugleich erwor-
n als zufällige Folgen angeſe-
reichem Überfluſſe er nur die
pflanzen hat.
das davon ſo ſehr abweichen-
äßt ſich Verſchiedenes begrei-
h in die Augen fällt. Als
Gelehrſamkeit vom Hand-
e Meiſter angetroffen wer-
, und da Viele von denen,
rheit, Mathematik u. d. m.
ſcheiden, daß ſie gleichwohl
en, um ſolche wiederum zu
tten Einer iſt, der ſich nicht
e, daß, außer ſeiner übri-
nz möglich wäre, etwa Lo-
gen, wenn er ſich mit ſol-
llte. Die Urſache iſt, weil

in jenen Wiſſenſchaften ein gemeinſchaftlicher Maßſtab da iſt, in dieſer aber ein jeder ſeinen eigenen hat. Ingleichen wird man deutlich einſehen, daß es der Philoſophie ſehr unnatürlich ſey, eine Brodkunſt zu ſeyn, indem es ihrer weſentlichen Beſchaffenheit widerſtreitet, ſich dem Wahne der Nachfrage zu dem Geſetze der Mode zu bequemen und daß nur die Nothdurft, deren Gewalt noch über die Philoſophie iſt, ſie nöthigen kann, ſich in die Formen des gemeinen Beyfalls zu ſchmiegen.

Nachtrag zu S. 320. 2ter B.

Zu den Männern, welche ſich anfänglich um die Ausbreitung der kritiſchen Philoſophie verdient gemacht haben, gehören noch Ewald (S. H.) in Gotha, der Dichter Gerſtenberg, Stephani.

Ende.

Verlagsartikel

der Expedition des europäiſchen Aufſehers in Leipzig, den 1. Februar 1833.

So eben ſind erſchienen:

1) **Kant's (Imm.) vorzügliche kleine Schriften und Aufſätze.** Mit Anmerkungen herausgeg. v. Fr. Ch. Starke. Mit Betrachtungen über die Erde und den Menſchen aus ungedruckten Vorleſungen v. J. Kant. In zwey Bänd. 1ſter Bd. 1 Thlr. 12 Gr. 2ter Bd. 1833. 1 Thl. 18 Gr.

Dieſe beyden Bände enthalten einen Schatz von ſcharfſinnigen und geiſtreichen Bemerkungen über den Menſchen und ſeine Geſchichte, über die Natur und ihre Erſcheinungen, mit vielen Erläuterungen des Herausgebers. Im erſten Bande bemerken wir unter andern Aufſätze: Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerl. Abſicht. Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte. Was iſt Aufklärung? Was heißt: ſich im Denken orientiren? — Das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. — Das Mißlingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee. — Über einen ewigen Frieden in der Philoſophie. — Von der Macht des Gemüths auf den Körper. — Gedanken über Myſticismus und Schwärmerey, über den Staat und ſeine Verfaſſung, über Revolutionen und Reformen. — Im zweyten Bande: über ein vermeintes Recht aus Menſchenliebe zu lügen. — Über einen vornehmen Ton in der Philoſophie. — Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. — Träume eines Geiſterſehers. — Schreitet das Menſchengeſchlecht zum Beſſern fort? — Über die Krankheiten des Kopfs. — Über die Philoſophie überhaupt und über die Kritik der Urtheilskraft insbeſondere. — Betrachtungen über die Erde und den Menſchen. — Über Metaphyſik von Kant und Hippel. — Wie muß man Kant's kritiſche Schriften ſtudiren und in welcher Reihenfolge muß das geſchehen? Nebſt [illegible] Nachrichten u. ſ. w.

2) **Dr. Bergk, die Politik oder die Geſetzgebungs- und Regierungskunſt.** 1833. 18 Gr.

Dies Buch ſtellt die wichtigſten Fragen der Politik auf, und unterſucht den Zweck des Staats und die Mittel, durch die er erreicht werden kann. Die Einrichtungen der verſchiedenen Staatsgewalten werden genau angegeben und der Charakter der bürgerl., peinl. und Polizeygeſetzgebung ſorgfältig beſtimmt. Das Staatsrecht, wie das Völker- und Weltbürgerrecht iſt dargeſtellt, ſo wie die Pflichten, welche der Regent [illegible] und die Grundſätze, die er befolgen muß. Es ſoll Gerechtigkeit und Freyheit auf Erden herrſchen und das Buch ſoll ein Handbuch für jeden Staatsbürger ſeyn.

3) Dr. Bergk, die wahre Religion. Zur Ueberzeugung für Rationaliſten und zur Radicalcur für Supernaturaliſten, Pietiſten u. ſ. w. 1833. 9 Gr.

Die ächte Religion beſteht in einer [illegible] Geſinnung und im [illegible] Handeln aus Ehrfurcht gegen den heiligen Willen der Gottheit; wie macht man ſie nun unter den Menſchen einheimiſch und was iſt zu thun, daß das Gute recht viel auf Erden geſchehe und das Abergläubiſche und Ungeſchickte abgeſtellt werden u. ſ. w.? Alles dies iſt hier gründlich und [illegible] auseinandergeſetzt.

4) Franklin's goldenes Schatzkäſtlein oder Anweiſung, wie man thätig, verſtändig, beliebt, wohlhabend, tugendhaft, religiös und glücklich werden kann. Ein unentbehrlicher Rathgeber für Jung und Alt in allen Verhältniſſen des Lebens. Herausgeg. von Dr. Bergk. 1ſtes Bändchen. 1827. br. 9 Gr. 2tes Bändchen. 1833. br. 9 Gr.

Was der weiſe Franklin in mehr als 80 Jahren gedacht und beobachtet hat, das findet man hier geſammelt und geordnet zum Frommen für alle Menſchenklaſſen; nicht leicht gibt es ein Buch, das ſo viel [illegible] und Gutes enthielte als dieſes.

5) Kant's, Immanuel, Anweiſung zur Menſchen- und Weltkenntniß. Nach deſſen Vorleſungen im Winterhalbjahre von 1790 — 1791. Herausgeg. v. F. Ch. Starke. gr. 8. 1831. 18 Gr.

Dies Werk war noch nie gedruckt und lehrt, wie man den Menſchen kennen lernt. [illegible] weiſet es den [illegible] in das menſchliche Gemüth ein und führt zur ſchönen Erkenntniß und Weisheit. In ſeinen [illegible] liefert es eine Maſſe geiſtreicher und ſcharfſinniger Bemerkungen. Es iſt ein Schlüſſel zu den verborgenſten Geheimniſſen des menſchlichen Geiſtes.

6) Kant's (Imm.) Menſchenkunde oder philoſophiſche Anthropologie. Nach handſchriftl. Vorleſungen herausgeg. von Fr. Ch. Starke. 1831. Pr. 2 Thlr.

Ebenfalls noch nie gedruckt und [illegible]. [illegible] den Menſchen mit allen Erſcheinungen ſeines Kopfs und Herzens dar, [illegible] gründlich auf und führt in die Tiefen der Menſchenkunde ein. Sie iſt weit [illegible] und populärer als die von Kant ſelbſt herausgegebene pragmatiſche Anthropologie und aus ſeinen [illegible] Jahren. Auch iſt es an herrlichen Bemerkungen und [illegible] für jedermann. „Es kann, wie Kant ſelbſt ſagt, von jedermann, ſelbſt ſogar von Damen bey der Toilette geleſen werden, weil es viel Unterhaltendes hat, wenn man allenthalben auf Regeln ſtößt, die [illegible] geben, und wenn man den [illegible] immer einen [illegible] ſiehet.“ Und ein Recenſent in der jenaiſchen allg. Liter. Zeit. 1832 No. 90 ſagt: es herrſcht in dieſen Vorleſungen die Einfachheit und Ruhe des [illegible] mündlichen Vortrags.“

7) Wolf's, F. A., Encyclopädie der Philologie. Nach deſſen Vorleſungen im Winterhalbjahre von 1798 — 1799, herausgeg. und mit einigen liter. Zuſätzen verſehen v. S. M. Stockmann. 1831. 1 Thlr. 12 Gr.

Dies Werk, das noch nie gedruckt war, [illegible] de [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Stelle. Über die Art, wie man die alten Classiker lesen muß, um in ihren Geist einzudringen und Verstand und Herz aufzuhellen. [illegible] [illegible] die Winke. [illegible] [illegible] [illegible], besonders die Lehrer, die es selbst noch an [illegible] [illegible] [illegible], der die Schriften der Griechen und Römer verstehen lernen will. Ein Recensent in der Jen. allg. Literaturzeitung. Dec. [illegible]. Nr. 229 bis 230. sagt von diesem Buche: die [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] und Gelehrsamkeit, [illegible] [illegible] mehr Ausdruck der [illegible] als [illegible] [illegible] Classiker. Überhaupt verbindet es das [illegible] [illegible] Gemüthe.

8) **Der prophetische Almanach auf 1831 oder Kalender von den merkwürdigsten Begebenheiten und Ereignissen in der politischen, moralischen und physischen Welt im [illegible] Jahre. Aus einer alten in der [illegible] zu . . . . gefundenen Handschrift.** 11ter Jahrg. br. 4 Gr.

Die Gegenwart ist die Grundlage der zukünftigen Ereignisse. Dieser Almanach erscheint auch unter dem Titel:

9) **Der Staatswahrsager auf das Jahr 1830. 1831. 1832. u. 1833. oder der Verkündiger glücklicher und unglücklicher Ereignisse in diesem Jahre.** Herausgeg. v. [illegible] [illegible] Jonagern. 1. 2. 3. u. 4. Jahrg. jeder Jahrg. br. 4 Gr.

10) **Dr. Spieß, Trost- und Heilmittel gegen die asiatische Cholera** oder Anweisung, wie man alle Keime der dieser Seuche [illegible], die [illegible] der letzten [illegible] und [illegible] heilen kann. 1832. 4 Gr.

[illegible] [illegible] [illegible] die [illegible] und [illegible] Mittel [illegible] werden, welche die Furcht vermindern und [illegible].

Früher sind erschienen:

11) **Dr. Spieß, die Kunst zu essen und zu trinken** oder Anweisung, wie man beim Essen und Trinken zu verfahren hat, um ein gesundes, langes und kräftiges Leben zu erhalten. 1830. br. 12 Gr.

Mäßigkeit und Ordnung erhalten Leib und Seele frisch und [illegible] und Trank werden hier nach [illegible], [illegible], [illegible] und [illegible] Gesichtspunkten betrachtet. Es [illegible] [illegible] die [illegible], welche man beim Essen und Trinken beobachten muß [illegible] [illegible] und [illegible] [illegible], daß man [illegible] im [illegible] [illegible] muß. Essen und Trinken [illegible] [illegible] Mensch, um kräftig und mit [illegible] [illegible] zu [illegible], was die [illegible] [illegible] fordert, ohne aber [illegible] und [illegible] [illegible].

12) **Briefe über die Wichtigkeit, die Pflicht und die Vortheile des Frühaufstehens** an Familienhäupter, Geschäftsmänner, Liebhaber der Natur, [illegible] und [illegible]. Nach der 3ten Ausgabe der englischen Urschrift des [illegible] **Buckland zum zweitenmale übersetzt und viel verm.** von Dr. Bergk. 1829. Macht auch das [illegible] [illegible] [illegible]. br. 9 Gr.

Wer früh aufsteht, der lebt nicht bloß länger und gesund, sondern [illegible] auch [illegible] und [illegible] mehr [illegible] an [illegible] [illegible]. [illegible] zu Bett und früh aufstehen, [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible], wie man sich auch [illegible] in der [illegible] und am [illegible] [illegible] und

Frühaufſtehn gewöhnt, zeigt die großen Vortheile davon und wie ſelbſt gefährliche und langwierige Krankheiten gehoben worden ſind.

13) Bemerkungen über die Wichtigkeit, die Pflicht und die Vortheile des Frühaufſtehens an Familienhäupter, Geſchäftsmänner, Liebhaber der Natur, Studirende und Chriſten. Nach der dritten Ausgabe des Engl. bearbeitet, verbeſſert und vermehrt von Dr. Bergk. 2tes Bändchen von Bucklands Briefen. 1821. br. 9 Gr.

Hier wird der große Nutzen des Frühaufſtehens vorzüglich von der moraliſchen und religiöſen Seite gezeigt und der Gewinn an Tugenden, Kenntniſſen und Geſchicklichkeit bewieſen. Die Zeit und ihr Werth. Bemerkungen über den Schlaf und wie lange man ſchlafen ſoll und wie das Frühaufſtehen die Andacht befördert u. ſ. w. dies findet man hier allgemein verſtändlich erörtert.

14) Dr. Bergk, guter Rath eines Vaters an ſeine Kinder. Eine Mitgabe durchs Leben. 1829. br. 12 Gr.

Kräftig und populair theilt hier ein für das Wohl ſeiner Kinder lebhaft bewegter Vater die Lehren und Warnungen, die Vorſchriften und Maximen mit, welche ſie befolgen ſollen, wenn ſie in der Welt jetzt glücklich fortkommen wollen. Er zeigt ihnen, wie ſie ihre Geiſtes- und Körperkräfte ausbilden, welche Kenntniſſe und Tugenden ſie ſich erwerben müſſen, und wie ſie ſich zu benehmen haben, um die Gunſt Anderer zu erwerben. Es iſt ferner hier von nützlichen Gewohnheiten, von der Kunſt, ſeine Zeit wohl anzuwenden, von der Erwerbung von Menſchenkenntniß, von Geſellſchaft und Religion, von den Kenntniſſen der Mädchen und Jungfrauen, von weiblicher Kleidung, Mode, feiner Lebensart, Liebe und Ehe, von Reiſen u. ſ. w. die Rede.

15) Dr. Heinichen (Bergk), die Kunſt, ſich in unſern Tagen durch die Welt zu helfen oder Anweiſung, wie man durch Kenntniſſe, Fleiß, Sparſamkeit, Ordnung, Muth, Beharrlichkeit und Gottvertrauen zu Glück und Ehren kommen kann. 1827. br. 9 Gr.

Unſere Tage erfordern ganz andere Kenntniſſe und ein ganz anderes Benehmen als in der Vergangenheit und in dieſem Buche iſt das angegeben, was ein jeder, der Handwerker, der Gelehrte, der Kaufmann, der Fabrikant, der Landbauer u. ſ. w. wiſſen muß, um ſeine Geſchäfte mit Glück und Ehre zu betreiben. Unentbehrlich iſt es für jeden, der ſich durch alle Hinderniſſe und Schwierigkeiten des Lebens mit glücklichem Erfolge hindurch arbeiten will. Es giebt die trefflichſten Lehren, Winke, Rathſchläge, die man hierzu benutzen muß.

16) Dr. Heinichen (Bergk), das Bücherleſen, oder Anweiſung, wie man Bücher leſen, welche Bücher man leſen und welche Zwecke man dadurch zu erreichen ſtreben muß. Mit Betrachtungen über Bücher, Schriftſteller und Literatur. 1828. br. 12 Gr.

Viele Menſchen bringen einen Theil ihres Lebens mit Bücherleſen zu und wiſſen doch nicht, wie ſie dies auf eine nützliche Art thun ſollen. Durchs Leſen ſoll man den Geiſt ausbilden, das Herz und den Geſchmack veredeln und ſich umfaſſende Kenntniſſe erwerben; hier wird die Art gezeigt, wie man dieſes Ziel erreichen kann; hierauf findet man die vorzügſchen Schriftſteller und ihre Werke angeführt und es ſind lehrreiche Winke zu ihrer Lektüre eingeſtreut.

17) Dr. Heinichen (Bergk), die Kunſt, zu denken, zu ſprechen und zu ſchreiben. 1825. br. 12 Gr.

Dies Buch iſt ein Wegweiſer für jeden, der ſich im Denken, Sprechen und Schreiben üben will und lehrt, welche Künſte jetzt mehr als je nothwendig ſind. Was muß man thun, um ſelbſt denken zu lernen? Die Mittel dazu ſind die Betrachtung der Natur, die Beobachtung ſeiner Selbſt und Anderer; alles dieſes ſoll ihren Urſachen nach erforſcht werden. Dann folgen die Regeln, welche man beobachten muß, wenn man ſich viele Geſchicklichkeit und Gewandtheit im Sprechen und Schreiben erwerben will. Unentbehrlich ſind die beyden Letzten und der Weg, der hier gezeigt wird, führt glücklich zum Ziele.

18) Dr. Heinchen (Bergk), Taſchenbuch für Menſchenkenntniß und Menſchenbeſſerung. Auch zum Gebrauche für Stammbücher. Mit einer Abhandlung über Menſchenkenntniß. 1827. br. 12 Gr.

Das anziehendſte Studium iſt der Menſch. Hier wird gelehrt, wie man ſich und Andere von Grund aus kennen lernen kann und was man thun muß, um eine vollkommene Beſſerung ſeiner ſelbſt und Anderer zu bewirken. Hierauf folgen die lehr- und geiſtreichen Bemerkungen des großen Menſchenkenners Hippel, die man nicht genug beherzigen kann, weil ſie den Menſchen in ſeinen geheimſten Schlupfwinkeln enträthſeln und ihn von allen Seiten kennen lehren.

19) Dr. Heinichen (Bergk), die natürliche Religion. Nebſt einem Anhange für alle, welchen die Wahrheit, das Recht und die Tugend lieb und werth und Gott und die Menſchheit theuer ſind. 1825. br. 18 Gr.

Wir bedürfen alle der Religion und zur Befriedigung dieſes Bedürfniſſes dient dies Buch. Lebhaft, begeiſternd und allgemein verſtändlich ſind die Wahrheiten der moraliſchen oder natürlichen Religion dargeſtellt und ſie befriedigen das Herz, wie ſie dem Verſtande genüge thun. Die Gründe für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, für das Daſeyn Gottes und ſeine Eigenſchaften findet man hier. Der Unterſchied zwiſchen der natürlichen und geoffenbarten Religion, ſo wie die religiöſen Selbſt- und Nächſtenpflichten ſind mit Nachdruck aufgeſtellt, ſo wie lehrreich von der Weltſchöpfung, der göttlichen Vorſehung u. ſ. w. gehandelt wird.

20) Dr. Heinichen (Bergk), werden wir uns nach dieſem Leben wieder ſehen? 1826. br. 6 Gr.

Ja! wir werden uns einſt wiederſehen. Was ſich hier innig liebt, das vereinigt ſich dort. Das Sittengeſetz verbürgt uns das Wiedererkennen. Jenſeits des Grabes eröffnet ſich ein verjüngtes Seyn und Leben.

21) Dr. Bergk, die Kunſt, Krankheiten vorzubeugen. Nebſt Kant's Ideen über moraliſche Diätetik. 1824. br. 8 Gr.

Beſſer iſt es, gar nicht krank werden als Krankheiten zu heilen. In dieſem Buche ſind die phyſiſchen, pſychiſchen, moraliſchen und religiöſen Mittel zur Verhütung aller Krankheiten angegeben und eingeſchärft. Die Macht des Willens, wie die Kraft des Athmens und der Bewegung im Freyen ſind geſchildert und die [illegible] der [illegible], der Hoffnung und des Muths, der Sorge, der Furcht, Angſt und Verzweiflung erläutert.

22) Dr. Bergk, **die Kunſt, reich zu werden.** Nebſt Franklin's armem altem Richard. 1821. br. 6 Gr.

Ordnung, Fleiß, Sparſamkeit und Kenntniſſe ſind der Weg zum Reichthume und wer ſich mit Verſtand in die Zeit ſchickt, der erreicht ſicher ſeiner liebſten Wünſche Ziel.

23) **Der gegenwärtige Krieg Rußlands gegen die Türken, oder was will man und was gilt es?** Mit Betrachtungen über das politiſche Gleichgewicht in Europa, über eine Verbindung europäiſcher Mächte mit den Türken, über den Handel mit der Türkey, über Griechenlands Freiheit und Aegyptens Unabhängigkeit u. ſ. w. Von einem diplomatiſchen Agenten aus der alten Schule. 1829. br. 12 Gr.

Man findet hier, wie in dem folgenden Werke, ein getreues und ſprechendes Gemälde von dem Zuſtande der Hauptländer Europens, ſo wie von den Schickſalen, die ſie erwarten, dem Geiſte, der ſie belebt u. ſ. w.

24) **Betrachtungen über den Frieden zu Adrianopel** (abgeſchl. den 14. Sept. 1829). Nebſt einer Schilderung des gegenwärtigen politiſchen Zuſtandes von Europa, vorzüglich in Bezug auf Rußland, die Türkey und Griechenland. Von einem diplomatiſchen Agenten. 1830. br. 16 Gr.

25) **Der gegenwärtig regierende Sultan der Türkey, Mahmud II., und ſeine Umgebung.** Ein biographiſches Charaktergemälde. Nebſt einigen Betrachtungen über den jetzigen Krieg. 1829. br. 8 Gr.

Dieß iſt eine treue Schilderung Mahmuds II., ſeines Dichtens und Trachtens, ſeines Thuns und Laſſens, und giebt genaue und vollſtändige Nachrichten von ſeiner Regierung, ihren Maximen und ſeinen Unternehmungen. Ohne dieß Buch verſteht man nicht das, was jetzt in der Türkey geſchieht.

26) **Der Buchhändler, oder Anweiſung, wie man durch den Buchhandel zu Anſehen und Vermögen gelangen kann.** 1825. br. 8 Gr.

Die Kenntniſſe und die Geſchicklichkeiten, welche der Buchhändler beſitzen muß, werden hier aufgeſtellt. — Der Buchhändler als Menſch, Staatsbürger und Geſchäftsmann werden geſchildert, ſo wie der gegenwärtige Zuſtand des Buchhandels in Deutſchland u. ſ. w.

27) Jul. Frey (Dr. Bergk), **was hat der Staat und was hat die Kirche für Zwecke, und in welchem Verhältniſſe ſtehen beyde zu einander?** 1827. 9 Gr.

Was iſt der Staat und was iſt die Kirche und wie erreichen beyde ihre Zwecke? Wie ſelbſtſtändig ſind beyde und wie geſtalten ſich beyde zu einander? Dieſe wichtigen Fragen ſind nebſt andern hier klar, bündig und freymüthig erörtert.

28) (Dr. Bergk) **Die Staatsärzte oder was iſt zu thun, um beſſere Zeiten herbeyzuführen?** 1828. br. 6 Gr.

Die erſte Auflage dieſes Büchleins erſchien unter dem Titel: die Radicalkur der Gebrechen und Gefahren unſerer Zeit (1822). Dieſe neue Auflage iſt ſehr vermehrt und führt Fürſten und Völkern zu Ge möchte, was ſie thun ſollen, und welche Veränderungen in den Staatseinrichtungen vorgenommen werden müſſen, damit es beſſer in der Welt werde.

29) **Die Fürſten Europa's und ihre Völker.** Ein Charaktergemälde v. E. J. Wahrlieb. 1823. br. 9 Gr.

Dies Werk handelt von Volks- und Fürſtenrechten und ſchärft beiden ihre Obliegenheiten ein. Ueber das monarchiſche und democratiſche Princip, ſo wie über den Zeitgeiſt werden Betrachtungen angeſtellt. Der Verfaſſer macht eine Schilderung der einzelnen Fürſten Europas, ihrer Länder und Regierungen, ihrer Beſtrebungen und ihres Charakters u. ſ. w.

30) Dr. **Heinichen, Blicke auf Europa,** oder der Zuſtand dieſes Erdtheils in den Jahren 1806, 1811, 1813 und 1822 in politiſcher und ſtatiſtiſcher Hinſicht. 1823. br. 4 Gr.

Hier iſt ein treffendes und lebendiges Gemälde Europa's in den angeführten vier wichtigen Zeitpunkten.

31) **Zur Huldigung Sr. Maj. des Königs von Sachſen, Anton's I.** Von einem Sachſen. 1827. br. 4 Gr.

Was damals für Sachſen von einem patriotiſchen Sachſen gewünſcht ward, das ging 1830 und 1831 in Erfüllung.

32) **Die Theilung des Herzogthums Sachſen Gotha-Altenburg,** in rechtlicher und politiſcher Hinſicht betrachtet, von Ernſt Julius Wahrlieb. 1825. br. 4 Gr.

Die Widerrechtlichkeit der Landestheilungen, ſo wie ihre Verderblichkeit wird einleuchtend dargeſtellt.

33) **Napoleons Selbſtgeſtändniſſe.** Aus d. Franzöſiſchen. 1ſtes Bändch. Mit einem kurzen Abriſſe ſeiner Lebensgeſchichte nach den Jahren geordnet. 1ſtes Bändch. gr. 8. br. 8 Gr. — 2tes Bändch. Nebſt Napoleons Anrede an die katholiſche Geiſtlichkeit in Breda. 1823. br. 8 Gr.

Aus Napoleons Munde vernehmen wir hier, was er gethan, und welche Abſichten er dabei gehabt hat. Seine Politik iſt hier in ihrem ganzen Umfange dargeſtellt und manches verborgene Geheimniß kommt an den Tag. Viele Aufſchlüſſe über die Geſchichte der Zeit findet man hier mit merkwürdigen Anhängen.

34) **Napoleons Teſtament.** Aus d. Franz. 2te mit erläuternden Anmerkungen verſehene und verbeſſerte vollſtändige Ausgabe. Nebſt einem Verzeichniſſe der neuen Namen, welche die Großen des franzöſiſchen Reichs unter Napoleon erhalten haben. Ein Anhang zu Napoleons politiſchem Teſtamente. 1823. br. 3 Gr.

Für die Geſchichte unentbehrlich und für die Neugierde wohlthuend.

35) **Des Kaiſers Napoleons politiſches Teſtament.** Nebſt einem Verzeichniſſe der Vermächtniſſe, welche er hinterlaſſen hat. 2te verm. Auflage. Mit dem politiſchen Teſtamente Peters des Großen, Kaiſers von Rußland. A. d. Franz. 1824. br. 4 Gr.

Trefflich ſind die Lehren, die hier Napoleon giebt und ſeine Politik iſt mehr als klug. Wer Rußlands politiſche Beſtrebungen kennen lernen will, der ſtudire Peters I. politiſches Teſtament.

36) **Der prophetiſche Almanach** auf die Jahre 1823—1832 oder Nachrichten von den merkwürdigſten Begebenheiten und Ereigniſſen in der politiſchen, moraliſchen und phyſiſchen Welt in dieſem Jahre. Aus einer alten in der Stiftsbibliothek zu . . . gefundenen Handſchrift. 1ſter bis 10ter Jahrgang. br. à 4 Gr.

Die Geſchichte jedes Jahres von 1823 — 1832 finden hier ihre Enträthſelung.

37) Dr. **Spieß, der unfehlbare Wetterprophet** oder Anweiſung, wie man die zukünftige Witterung erfahren kann. Ein unentbehrliches Handbuch für Bürger und Landleute, für Oekonomen, für Fabrikanten, für Reiſende, und überhaupt für Jeden, welcher die Witterung im voraus zu wiſſen wünſcht. 1828. br. 9 Gr.

Man findet hier die Vorzeichen am Himmel und auf der Erde, an den Menſchen und den Thieren, an den Gewächſen und den Steinen genau und ſorgfältig angegeben, welche eine Veränderung der Witterung voraus verkündigen. Dies Buch iſt ein Zauberſpiegel für die künftige Witterung.

38) **Wahl**, G. E. **die Kunſt, Brod und andere Gebäcke zu backen** oder Anweiſung, wie man gutes, geſundes und wohlſchmeckendes Brod u. ſ. w. bäckt. Ein unentbehrliches Handbuch für Bäcker, Oekonomen, Hausmütter, Wirthſchafterinnen, Polizeybeamte, Staatswirthſchaftskundige und überhaupt für jeden, der ſich von dem Backen des Brodes und ſeiner Güte unterrichten will. 1829. br. 9 Gr.

Hier ſind die neueſten Verfahrungsarten, gutes Brod, gute Semmel zu backen, angegeben und alles, was hierzu erforderlich iſt, ſorgfältig erörtert, z. B. die Beſchaffenheit des Getraides, des Mehles, die Gährung, kurz alles, was die Güte eines Backwerks bewirkt.

39) **Frey**, Jul. **Warum nennen wir uns Proteſtanten?** Mit Bemerkungen über den Uebertritt von einer chriſtlichen Kirche zur andern, und dem **vollſtändigen** Schreiben Sr. Majeſtät des Königs von **Preußen, Friedrich Wilhelm's** III., an die regierende Herzogin von **Cöthen**. 3te verb. und verm. Auflage. Mit einer Erklärung des Herzogs von Cöthen. 1826. br. 6 Gr.

Jedem, den Religion intereſſirt, giebt dieſe Schrift reiche Belehrung und Vergnügen.

40) **Frey**, Jul., **Nachtrag z. d. Schrift: warum nennen wir uns Proteſtanten?** Nebſt Fr. H. **Jacobi's** drey höchſt merkwürdigen Briefen, ſo wie Einem von **Lavater** über den Uebertritt des Grafen Fr. L. v. **Stolberg** zur römiſch-katholiſchen Kirche und einer Cabinetsordre des Königs von **Preußen, Friedrich Wilhelm's** III. 1826. br. 6 Gr.

Selbſt Jacobis (Fr. H.) ſämmtliche Schriften enthalten dieſe Briefe nicht und der Inhalt des ganzen Buches verdient große Beherzigung.

41) **Europäiſche Regententafel.** 1826. br. 3 Gr.

42) **Napoleons-Calender**, oder Nachrichten aus des Kaiſers Napoleons Leben auf jeden Tag im Jahre. 2te **verbeſſerte**

und ſtark vermehrte Aufl. Herausgegeben von Dr. Heinichen. (Bergk) 1822. br. 6 Gr.

Dieß iſt eine ziemlich vollſtändige Lebensbeſchreibung Napoleons nach den Tagen des Calenders geordnet.

43) Sachſen-Calender, oder Nachrichten von den Ereigniſſen in Sachſen vom Jahre 1806 — 1823. auf jeden Tag im Jahre. Herausgeg. von Dr. Heinichen. br. 6 Gr.

Dieß Büchelchen enthält alle großen Ereigniſſe, welche in Sachſen in den merkwürdigſten Zeitpunkten vorgefallen ſind, welche es je geſehen hat.

44) Der europäiſche Aufſeher. Herausgeg. von Dr. Bergk und Dr. Heinichen, von 1814 — 1824. Jeder Jahrgang koſtete urſprünglich 6 Thlr. jetzt aber zu herabgeſetztem Preiſe bloß 1 Thlr.

Dieſe Zeitſchrift liefert die merkwürdigſten Aufſchlüſſe über eine ſo hochwichtige Zeit, welche je die Völker Europens erlebt haben, mit freymüthigen, eben ſo treffenden als belehrenden Bemerkungen.

In kurzer Zeit erſcheinen:

1) Dr. Bergk, die Kunſt, ſeine Zeit wohl anzuwenden. in 8.

2) Dr. Bergk. Abhandlungen aus dem philoſophiſchen peinlichen Rechte z. B. über das Geſchwornengericht, die Todesſtrafe u. ſ. w. in 8.

3) Kant's Imm. Lebensbeſchreibung. Mit einer Apologie der Philoſophie von Dr. Bergk, in 8.

4) Die Meiſterwerke von Leſſing, Göthe und Schiller. Mit Erläuterungen. Herausgegeben von Dr. Bergk in drey Bänden in 8.

5) Die göttliche Vorſehung in der Natur und im Menſchenleben, dargeſtellt von Dr. Starke. in 8.;

6) Kant's. Imm. goldenes Schatzkäſtlein oder Anweiſung, wie man ſich und Andere ausbilden, kennen lernen und beſſern kann. Herausgeg. v. Dr. Bergk.

Solche goldene Schatzkäſtleins erſcheinen auch von Montaigne, Cheſterfield, Charron, Macchiavelli, Tacitus, Shakeſpeare und Andern.